

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXXI (1994)

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXXI (1994)

*Wydany
z okazji Jubileuszu
65-lecia Urodzin*

Ks. Prof. dra hab. Tadeusza Pawluka

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE METROPOLII WARMIŃSKIEJ

„HOSIANUM”

OLSZTYN 1994

REDAKCJA „STUDIÓW WARMIŃSKICH”
Redaktor naczelny — Ks. dr JAN GUZOWSKI

ADRES REDAKCJI
10-900 Olsztyn, ul. Śt. Kard. Hozjusza 15, tel. 23-89-94

Redaktor techniczny — MAGDALENA SACHA

Nihil obstat:

I-I Ks. mgr MIROSLAW HULECKI
Censor deputatus

Imprimatur:

I-I † EDMUND PISZCZ
Archiepiscopus Metropolita Warmiensis

I-I Ks. mgr JAN CYMBAŁA
Cancellarius Curiae

Olsztyn, die 2 Maii 1994 anni
Nr 94/351

ISSN 0137-6624

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA — Dekret Soboru Watykańskiego II o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965
- AAS — *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, Roma 1909 —
- ADWO — Archiwum Archidiecezji w Olsztynie.
- AG — Dekret Soboru Watykańskiego II o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus*, 1965.
- AKKR — *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Mainz 1962 —
- ANET — Ancient Near East Text Relating to the Old Testament, Princeton New York, 1955 —
- CA — Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, 1991.
- ChD — Dekret Soboru Watykańskiego II o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965.
- ChL — Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifidelis laici*, 1988.
- CIC — *Codex iuris canonici*, Roma 1917.
- COD — *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basel 1973.
- CSEL — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866—1986.
- CT — *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949/50 —
- DH — Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965.
- DV — Konstytucja Soboru Watykańskiego II o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- FC — Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio*, 1981.
- GE — Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- HV — Encyklika Pawła VI *Humanae vitae*, 1968.
- JEA — *Journal of Egyptian Archeology*, London 1914 —
- JNES — *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago 1942 —
- kan. — kanon
- KPD — *Kielecki Przegląd Diecezjalny*, Kielce 1911 —
- KPK — Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.
- LE — Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*, 1981.
- LG — Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Kościele *Lumen Gentium*, 1964.
- MM — Encyklika Jana XXIII *Mater et magistra*, 1961.
- MThZ — *Münchener Theologische Zeitschrift*, München 1950 —
- NA — Deklaracja Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965.
- NRTh — *Nouvelle revue théologique*, Louvain 1945 —
- OTS — *Oudtestamentische studien*, Leiden 1944 —
- PL — *Patrologiae cursus completus. Seria Latina I—CCXVII*, Paris 1978—1990.
- PP — Encyklika Pawła VI *Populorum progressio*, 1967.
- PSB — Polski słownik biograficzny, Kraków 1935 —
- PT — Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, 1963.
- RAC — *Reallexikon für Antike und Christentum I—XII*, Stuttgart 1950—1990.
- RGG — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart I—VI*, Tübingen 1957—1962.

- RH — Encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*, 1979.
 RDC — *Revue de droit canonique*, Strasbourg 1951 —
 RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949 —
 Saec — *Saeculum*, Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg im Br., München 1950 —
 SC — Konstytucja Soboru Watykańskiego II o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963.
 SRS — Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*, 1988.
 STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963 —
 ThR — *Theologische Rundschau*, Tübingen 1904 —
 WSD — Wyższe Seminarium Duchowne.
 WWD — *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1947—1992 (od 1992 *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne*).
 ZAW — *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums*, Berlin 1944—70, New York 1971 —
 ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Mainz, Braunsberg 1858/60—1942/43, Osnabrück 1956/58.
 ZKG — *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart 1876—1964.
 ZNKUL — *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersyteu Lubelskiego*, Lublin 1958 —



KSIĄDZ PROFESOR DR HAB. TADEUSZ PAWLUK



J. EM. KARDYNAŁ JÓZEF GLEMP, PRYMAS POLSKI, OTRZYMUJE Z RĄK PROMOTORA, DZIEKANA WYDZIAŁU PRAWA KANONICZNEGO, DYPLOM DOKTORA HONORIS CAUSA, NADANY PRZEZ SENAT AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

BIOGRAM NAUKOWY KSIĘDZA INFULATA PROFESORA DRA HAB. TADEUSZA PAWLUKA

Ks. infułat Tadeusz Pawluk, jeden z najznakomitszych kanonistów polskich, urodził się 11 września 1928 r. w Horodle, w powiecie hrubieszowskim, na terenie obecnej diecezji zamojsko-lubaczowskiej. Przyszedł na świat i wychowany został w katolickiej rodzinie Mikołaja i Feliksy z domu Szymańskiej. Dzieciństwo i wczesną młodość spędził na ziemi hrubieszowskiej. W latach 1944–1948 uczęszczał do gimnazjum w Horodle, a w latach 1948–1949 do liceum ogólnokształcącego w Olsztynie.

Ziemię warmińską ukochał i związał się z nią na stałe.

W roku 1949 wstąpił do reaktywowanego Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, gdzie w 1954 r. ukończył studia filozoficzno-teologiczne. Dnia 30 maja 1953 r. otrzymał święcenia diakonatu z rąk abpa Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski. Święcenia kapłańskie otrzymał we współkatedrze olsztyńskiej dnia 31 maja 1954 r., z rąk biskupa włocławskiego prof. Antoniego Pawłowskiego.

Wybitne zdolności Ks. T. Pawluka zostały dostrzeżone już w latach seminaryjnych. Dlatego też zaraz po święceniach kapłańskich skierowany on został na studia specjalistyczne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W latach 1954–1957 studiował tam prawo kanoniczne, uzyskując dyplom magistra prawa kanonicznego na podstawie pracy pt. *Kara śmierci w Kościele*.

Po studiach specjalistycznych Ks. Infułat T. Pawluk nieustrudzenie pracuje dla dobra Kościoła w Diecezji Warmińskiej. W okresie od czerwca do września 1957 r. był administratorem parafii Ryn i Szymonki. We wrześniu 1957 r. został powołany na stanowisko wykładowcy prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum”, gdzie do chwili obecnej przygotowuje kapłanów dla Archidiecezji. W latach 1956–1966 prowadził w Seminarium zajęcia ze śpiewu liturgicznego i był dyrygentem chóru seminaryjnego. W latach 1958–1962 pełnił funkcję wicerektora Seminarium. Ze względu na autorytet naukowy Ks. prof. T. Pawlukowi powierzono przewodniczenia sesjom naukowym w Warmińskim Seminarium Duchownym, którą to funkcję pełnił w latach 1970–1976.

Ks. Infułat T. Pawluk sprawował ponadto wiele ważnych i odpowiedzialnych funkcji w Diecezji Warmińskiej. W latach 1957–1968 był kapelanem Szpitala Wojewódzkiego w Olsztynie, w latach 1962–1973 promotorem sprawiedliwości i obrońcą węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim w Olsztynie, a w roku 1983

został członkiem diecezjalnej rady duszpasterskiej. Od wielu lat Ksiądz Profesor jest członkiem rady kapłańskiej, a od 1992 r. także członkiem kolegium konsultorów, najważniejszego obecnie gremium wspierającego biskupa w zarządzaniu diecezją.

Drugim ośrodkiem naukowym, z którym na trwałe związał się Ks. Prof. T. Pawluk, jest Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. 24 listopada 1959 r. obronił on w tej uczelni rozprawę pt. *Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Mariana Myrchy. Praca ta stała się podstawą nadania Ks. Pawlukowi przez Radę Wydziału Prawa Kanonicznego stopnia doktora nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. W milenijnym roku 1966 Ks. Prof. Pawluk podjął pracę naukowo-dydaktyczną (najpierw na stanowisku adiunkta) na Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej. Dnia 24 marca 1969 r. rada tegoż wydziału nadała mu stopień doktora habilitowanego nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Podstawą nadania tego stopnia był ogólny dorobek naukowy Księdza Profesora oraz przedłożona rozprawa habilitacyjna pt. *Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym*. Po uzyskaniu stopnia naukowego doktora habilitowanego powierzono Ks. Prof. Pawlukowi stanowisko docenta (1969—1974). W latach 1974—1980, po przyznaniu mu przez Radę Państwa (11 lipca 1974 r.) tytułu profesora nadzwyczajnego nauk prawnych, pracował na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Dnia 11 września 1980 r. Ks. Prof. Pawluk otrzymał tytuł profesora zwyczajnego nauk prawnych. Od tej pory pracuje w ATK na stanowisku profesora zwyczajnego.

W czasie swej wieloletniej pracy naukowo-badawczej Ksiądz Infułat Pawluk sprawował różne odpowiedzialne funkcje w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W latach 1972—1975 był prodziekanem, a w latach 1978—1983 dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego, który pod jego kierunkiem bardzo dobrze się rozwijał. Od roku 1970 jest na wymienionym wydziale kierownikiem Katedry Kościelnego Prawa Procesowego. Od 1983 r. jest redaktorem naczelnym cenionego w Polsce i docierającego za granicę kwartalnika „Prawo Kanoniczne”.

Ks. Prof. Pawluk jest autorem 10 cennych pozycji książkowych oraz około 130 artykułów, komunikatów, recenzji i sprawozdań naukowych. Z publikacji książkowych na szczególne wyróżnienie zasługują: *Kanoniczne procesy szczególne* (Warszawa 1971 ss. 367), *Kanoniczny proces małżeński* (Warszawa 1973 ss. 310), *Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich* (Warszawa 1975 ss. 219), *Kanoniczny proces karny* (Warszawa 1978 ss. 242), *Wprowadzenie do studiów kanonistycznych* (Warszawa 1979 ss. 306). Sławę Księdza Profesora Pawluka powiększyło opracowanie i wydanie cenionego w całej Polsce komentarza do wszystkich ksiąg nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego: *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*: T. I. *Zagadnienia wstępne i normy ogólne* (Olsztyn 1985 ss. 324). T. II. *Lud Boży — jego nauczanie i uświęcanie* (Olsztyn 1986 ss. 483). T. III. *Prawo małżeńskie* (Olsztyn 1984 ss. 254). T. IV. *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy* (Olsztyn 1990 ss. 468). To czterotomowe dzieło jest pierwszym wydanym w Polsce kompletnym i pogłębionym komentarzem do KPK z 1983 r. Ks. Profesor Pawluk należy do ścisłego kręgu najbardziej płodnych i poczytnych w Polsce kanonistów. W latach 1968—1990 średnio co 2—3 lata ukazywały się jego kolejne znaczące publikacje książkowe.

Zakres zainteresowań badawczych Ks. Prof. Pawluka jest bardzo szeroki. Jego publikacje dotyczą kanonicznego prawa małżeńskiego, prawa o sakramentach świętych (Eucharystii, bierzmowania), prawa konkordatowego, kościelnego prawa konstytucyjnego, administracyjnego i procesowego, podstawowych praw człowieka i praw wiernych, historii i źródeł poznania prawa kanonicznego oraz niektórych aspektów historii państwa i prawa polskiego. Ks. Prof. Pawluk jest autorem licznych wniosków *de lege lata* i *de lege ferenda* w zakresie partykularnych norm liturgicznoprawnych dotyczących muzyki kościelnej, konferencji dekanalnych a także znaczenia charyzmatów w Kościele. Nauka prawa kanonicznego w Polsce zawdzięcza mu opracowanie wielu propozycji prawnych związanych z aplikacją norm KPK z 1983 r.

Główne kierunki specjalizacji naukowej Ks. Profesora Pawluka, w których wniósł on szczególny wkład do nauki polskiej, to prawo małżeńskie (materialne i formalne) oraz szeroko rozumiane prawo procesowe. W zakresie prawa małżeńskiego materialnego wysunął on oryginalne postulaty dotyczące świadomości wymaganej do małżeństwa oraz traktowania cywilnych małżeństw katolików. W zakresie kanonicznego prawa procesowego Ks. Prof. Pawluk badał wszystkie postacie procesów szczególnych, poddawał wnikliwej analizie niektóre szczegółowe kwestie dotyczące kanonicznego postępowania karnego, a zwłaszcza rozwinął teorię śledztwa szczegółowego i zasady śledczej w kanonicznym procesie karnym. Wnikliwie opracował także znaczenie sądowego przyznania strony. Ks. Prof. wysuwał też cenne wnioski dotyczące sędziowskiej oceny środków dowodowych oraz ugodowego i polubownego rozstrzygnięcia sporów w Kościele. Jego publikacje z zakresu kanonicznego procesu małżeńskiego zawierają wiele śmiałych i praktycznych propozycji, które znalazły zastosowanie w polskim sądownictwie kościelnym.

Nie ulega wątpliwości, że przez swoje prace z zakresu dogmatyki powszechnego prawa kanonicznego Ks. Prof. Pawluk znacznie przyczynił się do właściwego stosowania w Polsce nowych norm kodeksowych oraz poszerzenia znajomości źródeł poznania prawa kanonicznego.

Ks. Prof. Pawluk zapisał się w historii kanonistyki polskiej także jako wspaniały dydaktyk. Jego wykłady, uwzględniające aktualny stan prawodawstwa Kościoła, najnowsze osiągnięcia naukowe kanonistyki oraz prowadzone w niezwykle interesujący sposób, zawsze budziły i budzą nadal wielkie zainteresowanie. Jego opracowania, a zwłaszcza wymienione wyżej pozycje książkowe dobrze służą studentom wyższych uczelni, środowisku kanonistów oraz całemu Kościołowi w Polsce. Jest on serdecznie wspomnianym i bardzo cenionym wychowawcą wielu kapłanów oraz kanonistów. Pod jego kierunkiem napisano ponad 50 prac magisterskich oraz 8 rozpraw doktorskich. Ponadto brał on czynny udział w 13 innych przewodach doktorskich, w czterech przewodach habilitacyjnych oraz w czterech postępowaniach zmierzających do nadania tytułu naukowego profesora.

Należy podkreślić, że Ks. Prof. T. Pawluk jest naukowcem znanym i cenionym nie tylko w Polsce. Wielokrotnie wygłaszał interesujące wykłady, zarówno na sympozjach krajowych, jak i zagranicznych. Brał udział w Międzynarodowych Kongresach Prawa Kanonicznego w Pampelunie (1976), w Fryburgu Szwajcarskim (1980), w Ottawie (1984) i w Lublinie (1993). W 1980 roku prowadził wykłady z dziedziny prawa kanonicznego w uniwersytecie w Bonn.

Ks. Infulat działa także w kilku krajowych i zagranicznych towarzystwach naukowych: Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Stowarzyszenie Teologów Polskich i Stowarzyszenie Kanonistów Polskich.

Dowodem uznania dla szlachetności charakteru, wielkiej wiedzy, wysokiej kultury osobistej i gorliwości kapłańskiej Księdza Profesora są godności przyznane mu przez Biskupa oraz Ojca Świętego. W roku 1963 mianowany został kanonikiem rzeczywistym Warmińskiej Kapituły Katedralnej, a w roku 1983 protonotariuszem apostolskim (infulatem).

Wyjątkowa kompetencja i fachowość Księdza Profesora Pawluka w zakresie prawa kanonicznego są cenione wysoko przez Episkopat Polski i przez Stolicą Apostolską. Wielokrotnie powoływano go do pracy w ponaddiecezjalnych instytucjach kościelnych w Polsce. W latach 1975—1980 był Ks. Profesor członkiem Komisji Episkopatu do spraw Rewizji Prawa Kanonicznego, w latach 1978—1983 członkiem Rady Naukowej Episkopatu Polski, a przed kilkoma laty został członkiem Komisji Przygotowawczej do spraw II Synodu Plenarnego w Polsce. Ostatnio Nuncjusz Apostolski w Polsce, Ks. Arcybiskup Józef Kowalczyk, najznakomitszy Wychowanek Ks. Profesora, powołał go na członka Komisji Konkordatowej, przygotowującej w latach 1992—1993 tekst nowego Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską.

ks. Ryszard Sztymiler



SEKRETARIAT STANU

WATYKAN, 13 listopada 1984 r.

Czcigodny Księżę,

W imieniu Jego Świątobliwości Jana Pawła II serdecznie dziękuję za nadesłany komentarz do nowego Prawa Małżeńskiego, który jest cennym wkładem do rozwoju nauki Prawa Kanonicznego w Polsce.

Ojciec Święty poleca Księdza i Jego naukowe wysiłki Bogu w modlitwie, uprasza potrzebne łaski i z serca udziela swego Apostolskiego Błogosławieństwa.

W jedności Chrystusowego kapłaństwa


+ E. Martinez
Arcybiskup

Przewielebny
Ks. Tadeusz PAWLUK
ul. Głowackiego 14
10-448 Olsztyn
Polonia

Józef Kardynał Glemp
Prymas Polski

00 248 WARSZAWA
ul. MICKIEWICZA 10/12 01-312/57

dnia 25 września 1984 r.

N. 2318 /84/P

Przewielebny Księżu Infulacie,

Z wdzięcznością przyjąłem opracowanie Księdza Profesora z zakresu nowego prawa małżeńskiego wydane przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne w serii "Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II". Życzę szybkiej realizacji tak wspaniałego zamierzenia. Ufam jednocześnie, że dzieło to będzie służyć Kościołowi w Polsce, tak w zakresie teoretyczno-naukowym jak i praktyczno-pastoralnym.

Na trudy dalszej pracy autorskiej przekazuję prymasowskie błogosławieństwo

+ Józef Kard. Glemp

+ Józef Kard. Glemp
Prymas Polski

Przewielebny

Ks. inf. prof. dr hab. Tadeusz P A W L U K

ul. Głowa,ckiego 14

10-448 O l s z t y n



Józef Kardynał Glemp
Prymas Polski

Warszawa, 1989.01.25

N. 319 /89/P.

Przewielebny Księżu Infulacie,

Imieniem Konferencji Episkopatu Polski **m i a n u j e**
Księdza Infulata członkiem piętnastej Komisji przygotowawczej
do II Synodu Plenarnego, która zajmie się problematyką
upowszechnienia prawa kanonicznego.

Całym sercem życzę Bożego błogosławieństwa i opieki Matki
Najświętszej w pracy dla dobra Kościoła.

+ Józef kard Glemp

+ Józef Kardynał Glemp
Przewodniczący Konferencji
Episkopatu Polski
Prymas Polski

Przewielebny

Ks. Infulat prof.dr hab. Tadeusz PAWLUK
ul. Głowackiego 14
10-448 O l s z t y n



KSIĄDZ

prof. dr hab. Tadeusz P A W L U K

otrzymuje

NAGRODĘ
INDYWIDUALNĄ
MINISTRA
EDUKACJI NARODOWEJ

za pracę pt.: "Prawo kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II "

WARSZAWA, DNIA 1 października 1991 ROKU



MINISTER

WYKAZ PUBLIKACJI

Książki

1. Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym. Olsztyn 1968 ss. IV + 155.
Rec.: Myrcha M. *Prawo kanoniczne* 3—4 (1970) s. 365—373.
2. Kanoniczne procesy szczególne. Warszawa 1971 ss. 367.
3. Kanoniczny proces małżeński. Warszawa 1973 ss. 310.
Rec.: Delgado G. *Ius canonicum* 28 (1974) s. 416.
4. Kanoniczna praktyka procesowa w sprawach małżeńskich. Warszawa 1975 ss. 219.
Rec.: Ferrer I. *Ius Canonicum* 30 (1974); Góralski W. *Ateneum Kapłańskie* 86 (1976) s. 152—154.
5. Kanoniczny proces karny. Warszawa 1978 ss. 242.
Rec.: Góralski W. *Prawo kanoniczne* 1—2 (1980) s. 257—262.
6. Wprowadzenie do studiów kanonistycznych. Warszawa 1979 ss. 306.
Rec.: Grocholewski Z. *Monitor Ecclesiasticus* 1982.
7. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. III. Prawo małżeńskie. Olsztyn 1984 ss. 254.
Rec.: Kowalczyk J. *L'Osservatore Romano* 7 III 1985 55 (1985).
8. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. I. Zagadnienia wstępne i normy ogólne. Olsztyn 1985 ss. 324.
Rec.: Kowalczyk J. *L'Osservatore Romano* 25 III 1987 70 (1987) s. 7.
9. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. II. Lud Boży — jego nauczanie i uświęcanie. Olsztyn 1986 ss. 483.
Rec.: Kowalczyk J. *L'Osservatore Romano* 14 VI 1989 140 (1989) s. 4; Góralski W. *Mazowieckie Studia Kościelne* 1 (1990) s. 199—221.
10. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. IV. Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy. Olsztyn 1990 ss. 468.
Rec.: Stawniak H. *Prawo kanoniczne* 3—4 (1991) s. 241—247.

Artykuły

1. Kanoniczne badanie przedślubne narzeczonych. *WWD* 2 (1962) s. 15—20.
2. Prawna forma zawarcia małżeństw. *WWD* 5 (1962) s. 45—51.
3. Zapowiedzi przedślubne. *WWD* 3 (1962) s. 49—54.
4. Dyspensy od kanonicznych przeszkód małżeńskich *WWD* 1 (1963) s. 52—58.
5. Kanoniczne sprawy o nieważność małżeństwa. *WWD* 3 (1963) s. 11—37.

6. Trybunał delegowany do spraw małżeńskich *WWD* 6 (1963) s. 34—38.
7. Uważnienie małżeństwa zawartego nieważnie. *WWD* 2 (1963) s. 34—42.
8. Uprawnienia i przywileje biskupów zawarte w Motu proprio *Pastorale munus* Pawła VI. *WWD* 3 (1964) s. 25—37.
9. Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym. *Studia Warmińskie* 1 (1964) s. 283—337.
10. Dyspensa od niektórych postanowień Instrukcji *Sacrosanctum* Św. Kongregacji Sakramentów oraz kan. 1032 p. 2. *WWD* 4 (1965) s. 36—38.
11. Kara śmierci w Kościele. w: Praca naukowa Wydziału Prawa Kanonicznego w latach 1954—1964 (Pr. zb. pod red. J.R. Bara). Warszawa 1965 s. 131—137.
12. O nową muzykę w Kościele. *Tygodnik Powszechny* 8 (1965) s. 5.
13. Śledztwo szczegółowe w karnym prawie kanonicznym. w: Praca naukowa Wydziału Prawa Kanonicznego w latach 1954—1964 (Pr. zb. pod red. J.R. Bara). Warszawa 1965 s. 117—130.
14. Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i sakramentów św. zawarte w Motu proprio *Pastorale munus*. *Studia Warmińskie* 2 (1965) s. 279—350.
15. Uzdrawienie w zawiązku małżeństwa nieważnego z powodu braku formy. *WWD* 1 (1965) s. 21—24.
16. Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim. *Studia Warmińskie* 3 (1966) s. 79—93.
17. Ogólny zarys działalności ustawodawczej biskupa Tomasza Wilczyńskiego w diecezji warmińskiej. *WWD* 1 (1966) s. 28—35.
18. Czynnny udział wiernych we Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgicznej. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1967) s. 225—252.
19. Odnowa Mszy św. w świetle soborowej reformy liturgicznej. *Studia Warmińskie* 4 (1967) s. 399—446.
20. Ocena sędziowska środków dowodowych w procesie kanonicznym. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1969) s. 147—160.
21. Posoborowe prawo kanoniczne w opracowaniach polskich. w: Posoborowe publikacje teologiczne w Polsce (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa i B. Przybyszewskiego). Warszawa 1969 s. 285—334.
22. Struktury kolejalne w posoborowym prawie kanonicznym. *Studia Warmińskie* 6 (1969) s. 247—375.
23. Construction théologique du droit canon en tant qu'expression de l'inspiration de Concile. w: La pensée postconciliaire en Pologne (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa). Warszawa 1970 s. 298—311.
24. Konstrukcja teologiczna prawa kanonicznego jako wyraz inspiracji Soboru. w: Myśl posoborowa w Polsce (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa). Warszawa 1970 s. 222—234.
25. Le droit ecclésiastique postconciliaire dans les travaux des canonistes polonais. w: Publications théologiques postconciliaires en Pologne (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa). Warszawa 1970 s. 331—385.
26. Les décisions du Concile Vatican II — source d'inspiration et du travail des canonistes polonais. w: La pensée postconciliaire en Pologne (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa). Warszawa 1970 s. 420—430.
27. Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie* 7 (1970) s. 89—118.
28. Wskazania Soboru Watykańskiego II źródłem natchnień i prac kanonistów. w: Myśl posoborowa w Polsce (Pr. zb. pod red. J. Myśkowa). Warszawa 1970 s. 379—387.
29. Struktura rady kapłańskiej. *Studia Warmińskie* 8 (1971) s. 493—502.
30. Ugodowe i polubowne rozstrzygnięcie sporów w świetle kanonicznego prawa procesowego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1971) s. 189—203.

31. Zagadnienie metodyki wykładu prawa kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1971) s. 355—362.
32. Z zagadnień kanonicznych postępowania karnego. *Studia Warmińskie* 8 (1971) s. 225—311.
33. Na marginesie klauzuli kościelnego urzędu cenzorskiego dotyczącej dzieła Mikołaja Kopernika. *Studia Warmińskie* 9 (1972) s. 231—259.
34. Kanoniczne sprawy małżeńskie w świetle posoborowego prawa procesowego. *Studia Warmińskie* 10 (1973) s. 277—349.
35. Mikołaj Kopernik — „doctor decretorum”. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1973) s. 4—6.
36. Niektóre aspekty negatywnego ustosunkowania się kościelnego urzędu cenzorskiego do dzieła M. Kopernika. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1973) s. 7—25.
37. Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego w świetle Motu proprio *Causas matrimoniales*. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1973) s. 245—284.
38. Warmińska Kapituła Katedralna a Mikołaj Kopernik. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1974) s. 3—22.
39. Wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się dzieła *De revolutionibus* Mikołaja Kopernika. *Studia Warmińskie* 11 (1974) s. 53—92.
40. Z rozważań nad treścią Roku Jubileuszowego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1975) s. 3—14.
41. Źródła poznania prawa kanonicznego. *Studia Warmińskie* 12 (1975) s. 451—619.
42. Inspiracje kręgu papieskiego z działalności naukowej Mikołaja Kopernika. w: *W kierunku prawdy* (Pr. zb. pod red. B. Bejzego). Warszawa 1976 s. 517—529.
43. Z zagadnień kanonistyki polskiej. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1976) s. 153—230.
44. Bierzmowanie w świetle postanowień Soboru Watykańskiego II i posoborowego prawa kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1977) s. 177—193.
45. Stosunek Kościoła do objawień prywatnych — ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich. *Studia Warmińskie* 14 (1977) s. 75—107.
46. Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1977) s. 209—223.
47. Adnotationes quaedam de legislatione particulari in Ecclesia. *Appollinaris* 1—2 (1978) s. 114—127.
48. Anzelm — pierwszy biskup warmiński (1250—1278) *WWD* 33 (1978) s. 111—117.
49. Stosunek biskupów warmińskich do wydarzeń gietrzwałdzkich z 1877 r. w: *Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny*. (Pr. zb. pod red. J. Wojtukiewicza). Olsztyn 1978 s. 65—68.
50. Człowiek charyzmatyczny w Kościele na przykładzie stosunku Kościoła do objawień prywatnych. w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*. (Pr. zb. pod red. L. Baltera) Warszawa 1979 s. 284—298.
51. Danina diecezjalna. w: *Encyklopedia katolicka* T. III. Lublin 1979 k. 1014—1015.
52. Datariusz. w: *Encyklopedia katolicka* T. III. Lublin 1979 k. 1041.
53. Dekanat. w: *Encyklopedia katolicka* T. III. Lublin 1979 k. 1114—1115.
54. Idea podstawowych praw człowieka w prawie kościelnym. *Prawo kanoniczne* 3—4 (1979) s. 39—54.
55. Podstawy prawne objęcia biskupstwa warmińskiego przez Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie* 16 (1979) s. 201—302.
56. Zagadnienia dowodowe w projekcie kanonicznego prawa procesowego. *Prawo kanoniczne* 1—2 (1979) s. 203—214.
57. Brak uświadomienia co do natury małżeństwa a ważność kanonicznej umowy małżeńskiej. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1980) s. 193—210.
58. Kanonia warmińska Stanisława Hozjusza. *Prawa Kanoniczne* 3—4 (1980) s. 71—85.
59. Biskupski Stefan (1895—1973). w: *Polscy kanoniści (wiek XIX—XX)*. (Pr. zb. pod red. R.J. Bara). Cz. I. Warszawa 1981 s. 37—38.

60. Kanoniczne przestępstwo zniewagi i zniesławienia. *Studia Warmińskie* 18 (1981) s. 445—465.
61. Les droits fondamentaux dans la doctrine des canonistes polonais du XV^e siècle. w: *Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Église et dans Société* (Pr. zb. pod red. E. Corecco, N. Herzog, A. Scola). Fribourg—Suisse 1981 s. 787—795.
62. Z kanonicznych rozważań nad małżeństwem. *Studia Warmińskie* 18 (1981) s. 383—444.
63. Małżeństwo cywilne katolików — magna realitas terrestris. *Roczniki Teol.-Kan.* 5 (1982) s. 31—44.
64. Podstawowe prawa człowieka w nauce kanonistów polskich XV wieku. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1982) s. 43—58.
65. Prawno-organizacyjne aspekty misji w średniowieczu. *Studia Warmińskie* 19 (1982) s. 215—230.
66. Dowód w procesie kanonicznym. w: *Encyklopedia katolicka* T. IV, Lublin 1983 k. 176—177.
67. Dziekan. w: *Encyklopedia katolicka* T. IV, Lublin 1983 k. 586—588.
68. Nowe prawo Kościoła. *Postaniec Warmiński* 5 (1983) s. 3.
69. Prawa i obowiązki wiernych. *Postaniec Warmiński* 24 (1983) s. 1—3.
70. Przesłanki nierozzerwalności małżeństwa. *Prawo Kanoniczne* 1—2 s. 221—242.
71. Urząd penitencjarza wielkiego w czasach kardynała Hozjusza. *Studia Warmińskie* 20 (1983) s. 17—22.
72. Formacja kanonistyczna w seminariach duchownych. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1984) s. 3—15.
73. Forma zawarcia małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1984) s. 41—71.
74. Obowiązek formacji katechetycznej. *Postaniec Warmiński* 3 (1984) s. 5.
75. Posługa uświęcenia w Kościele. *Ateneum Kaptuńskie* 76 (1984) s. 239—255.
76. Prawa i obowiązki rodziców. *Postaniec Warmiński* 8 (1984) s. 5.
77. Procesy małżeńskie w świetle Kodeksu Jana Pawła II. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1984) s. 89—107.
78. Współczestnictwo w sakramentach z braćmi odłączonymi. *Postaniec Warmiński* 2 (1984) s. 5.
79. Diecezjalna Rada Duszpasterska w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1985) s. 73—84.
80. Kanoniczne sprawy o nieważność małżeństwa w świetle odnowionego prawa procesowego. w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego* (Pr. zb. pod red. J. Syryjczyka). Warszawa 1985 s. 290—311.
81. Miejsce święte w świetle Kodeksu Jana Pawła II. *WWD* 40 (1985) s. 72—85.
82. Wychowanie duszpasterskie w seminariach duchownych w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1985) s. 61—72.
83. Kanoniczne uważnienie małżeństwa. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1986) s. 137—152.
84. Problem wygaśnięcia konkordatu polskiego z 1925 r. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1986) s. 131—148.
85. Sprawowanie Eucharystii według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1987) s. 3—28.
86. Środki społecznego przekazu w dyspozycjach Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1988) s. 45—58.
87. Dziesięciolecie pontyfikatu Jana Pawła II. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1989) s. 3—5.
88. Powrót Nuncjusza Apostolskiego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1990) s. 3—6.
89. Przedstawicielstwo papieskie w Kościele partykularnym i dyplomacja Stolicy Apostolskiej. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1990) s. 7—25.
90. Środki społecznego przekazu w świetle Kodeksu Prawa kanonicznego. w: *Prasa*

- i książka religijna. Materiały z IV Warmińskich Dni Duszpasterskich (1987). Olsztyn 1990 s. 119—133.
91. Chrześcijański charakter Konstytucji 3 Maja. *Przegląd Katolicki* 25 (1991) s. 1—5.
 92. Co dalej ze ślubami cywilnymi w Polsce? *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1991) s. 11—25.
 93. Następca Piotra. *Przegląd Katolicki* 11—12 (1991) s. 4—5.
 94. „Otworzyć drzwi Pasterzowi”. *Biuletyn Oczekiwania Diecezji Warmińskiej* 4 (1991) s. 1—3.
 95. Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1991) s. 24—36.
 96. Sprawy wyznaniowe w Konstytucji 3 Maja. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1992) s. 3—13.
 97. Ustanowienie nowej organizacji kościelnej wyzwaniem dla Kościołów partykularnych w Polsce. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1992) s. 5—8.
 98. Wiedza nupturientów w świetle wymogów kanonicznych i postulatów duszpasterskich. w: *Przymierze małżeńskie* (Pr. zb. pod red. W. Góralskiego i R. Sztynchmiera). Lublin 1993 s. 353—356.

Recenzje

1. I. Gordon. Liturgia et potestas in re liturgica. Romae 1966. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1969) s. 353—356.
2. Encyklopedia katolicka — nowoczesne źródło wiedzy. Encyklopedia katolicka T. I. Lublin 1973. *Studia Warmińskie* 11 (1974) s. 609—612.
3. L. Del Amo. Interrogatorio y confesión en los juicios matrimoniales. Pamplona 1973. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1976) s. 262—266.
4. M.A. Żurowski. Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego. Katowice 1976. *Studia Warmińskie* 14 (1977) s. 491—497.
5. J. Wysocki. Rytuał rodzinny (Aby rodzina była bardziej Kościołem). Olsztyn 1981. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1984) s. 285—286.
6. L. Madero. La intervención de tercero en el proceso canónico. Pamplona 1982. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1984) s. 286—287.
7. Schematyzm Diecezji Tarnowskiej (Pod red. J. Rzepy). T. I—II. Tarnów 1983. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1984) s. 269—270.
8. J. Korytkowski. Prałatury personalne. Warszawa 1991. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1992) s. 225—227.

Inne

1. Przegląd czasopism: *Ephemerides Liturgicae*. vol. 79—80 (1965—1966). *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1967) s. 382—387.
2. Przegląd czasopism: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, rocz. 18—19 (1965—1966). *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1967) s. 387—393.
3. Przegląd czasopism: *Roczniki Humanistyczne*. t. 13—14 (1965—1966). *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1967) s. 393—394.
4. Przegląd czasopism: *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. vol. 60—61 (1965—1966). *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1967) s. 394—396.
5. Dekret *Ecclesiae pastorum* Kongregacji do Spraw Nauki Wiary z dnia 19 marca 1975 r. o czuwaniu pasterzy Kościoła nad wydawaniem ksiąg. *WWD* 31 (1976) s. 118—119.
6. Z okazji 25-letniej działalności Wydziału Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1981) s. 5—13.

7. Przemówienie podczas uroczystości nadania doktoratu *honoris causa*. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1983) s. 15—23.
8. Sprawozdanie dziekańskie z działalności Wydziału Prawa Kanonicznego ATK za rok ak. 1981/82. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1983) s. 225—229.
9. Zawartość 25 roczników kwartalnika *Prawo Kanoniczne* 1958—1982. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1983) s. 233—310.
10. Doktorat ks. R. Kolibskiego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1984) s. 305—307.
11. Kolokwium habilitacyjne ks. J. Laskowskiego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1984) s. 306—307.
12. Doktorat ks. J. Wroczeńskiego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1986), s. 299.
13. Doktorat ks. E. Zakrzewskiego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1986) s. 299—300.
14. Kolokwium habilitacyjne ks. J. Dyducha. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1986) s. 300.
15. Ks. prof. M. Żurowski konsultorem Papieskiej Komisji Interpretacyjnej. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1987) s. 303.
16. Nowi magistry prawa kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1987) s. 303—305.
17. Kanoniści na Kongresie Teologów Polskich. *Prawo Kanoniczne* 33 (1990) s. 219—221.
18. Prace magisterskie z zakresu prawa kanonicznego w Wyższych Seminariach Duchownych. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1992) s. 211—213.

UDZIAŁ W PRZEWODACH DOKTORSKICH

W charakterze promotora

1. O. Klemens Józef Śliwiński OFMConv. Odnowa kultu eucharystycznego w świetle posoborowego prawa kanonicznego. Warszawa ATK 1977.
2. Ks. Kazimierz Wasielewski. Warmińska Kapituła Katedralna na przełomie XV i XVI wieku i jej zabiegi o utrzymanie autonomii na tle kontaktów z koroną. Warszawa ATK 1978.
3. Ks. Ryszard Kolibski. Zaniedbania obowiązków proboszcza. Warszawa ATK 1982.
4. Ks. Stefan Ciesielski. Kanoniczne postępowanie apelacyjne w sprawach o nieważność małżeństwa w świetle odnowionego prawa procesowego. Warszawa ATK 1984.
5. Ks. Edward Zakrzewski. Diecezja Warmińska w latach 1945—1974. Studium Kanoniczne. Warszawa ATK 1985.
6. Ks. Stanisław Łupiński. Pozycja prawna oskarżonego w kanonicznym procesie karnym. Warszawa ATK 1991.
7. Ks. Stanisław Machnij. Wszczęcie kanonicznego procesu karnego. Warszawa ATK 1993.
8. Ks. Tadeusz Bronkowski. Granice i ustrój Diecezji Łomżyńskiej w latach 1925—1992. Warszawa ATK 1993.

W charakterze recenzenta

1. Ks. Franciszek Kacprzycki. Seminarium Płockie. Założenie, uposażenie i organizacja prawna (1710—1911). Studium historyczno-prawne. Lublin KUL 1972.
2. Ks. Stefan Kośnik. Dowód z cudów w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym. Lublin KUL 1972.
3. Ks. Kazimierz Kociński. Naruszenie tajemnicy zawodowej lekarza adwokata i spowiednika w świetle polskiego i kanonicznego prawa karnego. Lublin KUL. 1973.

4. Ks. Józef Osesek. Dobra zbywające duchownych diecezjalnych w ustawodawstwie powszechnym Kościoła Zachodniego oraz polskim prawie synodalnym do Kodeksu (kan. 1743). Studium historyczno-prawne. Lublin KUL 1973.
5. Ks. Józef Kowalczyk. De extraordinario confirmationis ministro. Comparatio disciplinae Ecclesiae Latinae et Ecclesiarum Orientalium. Rzym Gregorianum 1968. *Rozprawa nostryfikowana*. Warszawa ATK 1974.
6. Ks. Zenon Grocholewski. De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione. Considerationes super recentiores sententias rotales. Rzym Gregorianum 1973. *Rozprawa nostryfikowana*. Warszawa ATK 1974.
7. Ks. Władysław Nowak. Agenda biskupa Marcina Kromera w dziele ujednoczenia liturgii Sakramentów świętych w Polsce po Soborze Trydenckim. Lublin KUL 1974.
8. Ks. Zbigniew Wit. Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku. Studium historyczno-liturgiczne. Lublin KUL 1974.
9. Ks. Józef Wrochna. Sądownictwo kościelne Diecezji sandomierskiej pod rządami ustawy z dnia 24 czerwca 1836 roku (1836—1946). Lublin KUL 1979.
10. Ks. Andrzej Dąbrowski. Teologia prawa kościelnego w świetle współczesnej kanonistyki. Warszawa ATK 1980.
11. Ks. Józef Mielczarek. Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie Kościoła Zachodniego (od XV wieku). Lublin KUL 1981.
12. Ks. Jerzy Korytkowski. Struktura prałatur personalnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Lublin KUL 1990.
13. Ks. Stanisław Plichta. Władza ustawodawcza Konferencji Biskupów. Lublin KUL 1993.

UDZIAŁ W PRZEWODACH HABILITACYJNYCH

1. Ks. Tadeusza Pieronka — Warszawa ATK 1975.
2. Ks. Jana Dyducha — Warszawa ATK 1985.
3. Ks. Floriana Lempy — Lublin KUL 1991.
4. Ks. Ryszarda Sztynchmilera — Lublin KUL 1994.

UDZIAŁ W OCENIE DOROBKU NAUKOWEGO i DYDAKTYCZNEGO CELEM NADANIA TYTUŁU NAUKOWEGO

1. Ks. Prof. dra hab. Jerzego Grzywacza — 1976.
2. Ks. Prof. dra hab. Edmunda Przekopa — 1981.
3. Ks. Prof. dra hab. Edwarda Szafrrowskiego — 1985.
4. Ks. Prof. dra hab. Bronisława Zuberta — 1990.

PRACE MAGISTERSKIE NAPISANE POD KIERUNKIEM KS. T. PAWŁUKA

1. Jagiello Tomasz Janusz. Znaczenie dowodowe technicznie utrwalonych informacji w procesie kanonicznym. Warszawa 1972.
2. Kulezycka Bożena. Domniemanie sędziowskie w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu pozornej zgody. Warszawa 1973.

3. Gałąka Krystyna. Adopcja jako przeszkoda małżeńska. Warszawa 1973.
4. Reiter Jerzy. Biegli w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu impotencji. Warszawa 1973.
5. Dziedzic Elżbieta. Jurysdykcja sądów kościelnych w sprawach kościelnych na terenie byłego Królestwa Kongresowego w świetle prawa państwowego. Warszawa 1974.
6. Mirecki Roman. Przedawnienie skargi w sprawach spornych w świetle kanonicznego prawa procesowego. Warszawa 1974.
7. Kulesza Bogumiła. Zasada nierozzerwalności bądź trwałości małżeństwa oraz jej zabezpieczenie w świetle kanonicznego i polskiego prawa małżeńskiego. Warszawa 1974.
8. Andrzejuk Stefan. Kolegium sędziowskie w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa w świetle posoborowego prawa procesowego. Warszawa 1974.
9. Malczewski Piotr. Udowodnienie faktu niedopełnienia małżeństwa za pomocą argumentu moralnego. Warszawa 1975.
10. Wasielewski Kazimierz. Materiał dowodowy w kanonicznym postępowaniu o stwierdzenie zgonu współmałżonka. Warszawa 1975.
11. Korsak Magdalena. Rola i znaczenie adwokata w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1975.
12. O. Śliwiński Klemens Józef. Uprawnienia biskupów w zakresie liturgii w świetle kościelnego ustawodawstwa posoborowego. Warszawa 1975.
13. Podogrodzki Maciej Andrzej. Moc dowodowa dokumentów prywatnych w sprawach o nieważność małżeństwa. Warszawa 1975.
14. Ks. Tyrakowski Jan. Kanoniczne przesłuchanie świadków przez trybunał delegowany w sprawach o nieważność małżeństwa. Warszawa 1976.
15. Ablamowicz Tomasz Zygmunt. Uprawnienia oskarżonego w kanonicznym procesie karnym. Warszawa 1976.
16. Ks. Klemp Andrzej. Działalność ustawodawcza biskupa Kazimierza Kowalskiego w Diecezji Chełmińskiej. Warszawa 1976.
17. Ks. Bura Witold. Trwałość małżeństwa w świetle orzecznictwa Sądu Najwyższego w Polsce za lata 1945—1974. Warszawa 1976.
18. Ks. Kolibski Ryszard. Przyczyny rozpadu małżeństw na podstawie rozpraw w Sądzie Kościelnym we Włocławku za lata 1945—1970. Warszawa 1977.
19. Dubert Magdalena. Powoływanie świadków w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa. Warszawa 1978.
20. Ks. Sudziński Władysław. Ugoda stron jako kanoniczny sposób rozstrzygnięcia sporów. Warszawa 1978.
21. Zwoliński Tomasz Jan. Podstawowe zasady kanonicznego postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa z uwzględnieniem odpowiednich przepisów prawa polskiego. Warszawa 1979.
22. Ks. Dubicki Marian. Biegli w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1979.
23. Ks. Baszczyk Henryk. Przyczyny usuwania i przenoszenia proboszczów w posoborowym ustawodawstwie kościelnym. Warszawa 1980.
24. Ks. Ratusiński Adam. Relacje zachodzące między kapłanami w świetle Soborowego dekretu *Presbyterorum Ordinis*. Lublin 1980.
25. Ks. Łabonarski Roman. Przesłuchanie sądowe w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1981.
26. Wójcikowska Joanna. Trwałość małżeństwa postulatem kościelnego i polskiego prawa procesowego. Warszawa 1981.
27. Ks. Preus Ryszard. Dyskusja nad sprawą w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1981.
28. Witecki Wojciech Grzegorz. Pojednanie małżonków postulatem kanonicznego i polskiego prawa procesowego. Warszawa 1981.

29. Ks. Zakrzewski Edward. Prawo do życia dzieci nienarodzonych w świetle powojennych listów pasterskich Episkopatu Polski. Warszawa 1983.
30. Ks. Sindrewicz Jan. Księgi parafialne w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z uwzględnieniem polskiego prawa partykularnego. Kraków—Olsztyn 1985.
31. Ks. Neumann Jacek. Rola konfesjonalu w kształtowaniu życia religijnego w parafii. Kraków—Olsztyn 1985.
32. Ks. Krużycki Andrzej. Cele małżeństwa w świetle powojennych listów pasterskich Episkopatu Polski. Kraków—Olsztyn 1985.
33. Ks. Tereszewski Mieczysław. Proboszczowski obowiązek udzielania sakramentów świętych. Kraków—Olsztyn 1986.
34. Ks. Bruski Ireneusz. Proboszczowski obowiązek odprawiania nabożeństw. Kraków—Olsztyn 1986.
35. Ks. Sienicki Stanisław. Miłość jako element małżeńskiej wspólnoty życia w świetle powojennych listów duszpasterskich Episkopatu Polski. Kraków—Olsztyn 1986.
36. Ks. Łupiński Stanisław. Tytuły spraw o nieważność małżeństwa rozpatrzonych w Sądzie Kościelnym w Łomży w latach 1919—1939. Warszawa 1987.
37. Ks. Adamowicz Stanisław. Zawieranie małżeństw przez osoby małoletnie w świetle Kodeksu Jana Pawła II. Lublin 1987.
38. Ks. Brzozowski Krzysztof. Obowiązek wychowania dzieci w rodzinie w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego. Lublin 1987.
39. Ks. Jarosław Michalski. Wychowanie do życia w rodzinie trwalej w aspekcie prawnoduszpasterskim. Lublin 1989.
40. Ks. Juszcak Roman OSBM. Problematyka ekumeniczna w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., Warszawa 1990.
41. Ks. Machnij Stanisław. Dowód z oświadczeń stron w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1990.
42. Ptaszyński Paweł. Małżeństwa osób małoletnich w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Warszawa 1991.
43. Rogalski Michał. Błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa. Warszawa 1991.
44. Łukasiewicz Przemysław. Rozłączenie małżonków przez separację w prawie kanonicznym. Warszawa 1991.
45. Mirowska Magdalena. Prawna forma zawarcia małżeństwa mieszanego według Kodeksu Jana Pawła II. Warszawa 1991.
46. Ciborowska Aldona. Ekspertyzy psychiatryczne i psychologiczne w kanonicznym procesie małżeńskim. Warszawa 1991.
47. Wardecka Justyna. Stosunek Kościoła do małżeństw cywilnych w Polsce powojennej. Warszawa 1992.
48. Blok Anna. Powinowactwo jako kanoniczna przeszkoda małżeńska. Warszawa 1992.
49. Doellinger Tomasz. Adopcja jako kanoniczna przeszkoda do zawarcia związku małżeńskiego. Warszawa 1992.
50. Czeczotko Beata. Udokumentowanie małżeństwa zawartego kanonicznie. Warszawa 1992.
51. Diakon Mazur Jerzy. Separacja małżonków jako problem kanoniczno-duszpasterski. Warszawa 1993.
52. Diakon Ornatek Adam. Zarząd diecezją w czasie wakatu stolicy biskupiej. Warszawa 1994.
53. Diakon Świto Lucjan. Osobowość dziecka poczętego w prawie kanonicznym i polskim z uwzględnieniem podstawowej dyskusji w prasie polskiej nad projektem ustawy antyaborcyjnej. Warszawa 1994.
54. Diakon Dernowski Piotr. Małżeństwa cywilne katolików w świetle prawa kanonicznego. Warszawa 1994.

MARYJNY MSZAŁ PAPIEŻA JANA PAWŁA II W ŚWIETLE HISTORII DOGMATÓW

Treść: Wstęp. — I. Wprowadzenie ogólne do *Zbioru Mszy o NMP*. — II. Advent. III. Czas Bożego Narodzenia. IV. Wielki Post. V. Wielkanoc. VI. Okres Zwykły (I). VII. Okres Zwykły (II). VIII. Okres Zwykły (III). IX. Porządek Mszy — Błogosławieństwa — Czytania dowolne. Zakończenie. — Summariun.

WSTĘP

Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie, który może być uważany za dodatek do Mszału Rzymskiego Papież Jan Paweł II zatwierdził i polecił rozpowszechnić, stwierdza Augustyn Kardynał Mayer, Prefekt Kongregacji Kultu Bożego, w dekreście z dnia 15 sierpnia 1986 roku.¹

Ten sam dekret wyjaśnia zasadę powstania zbioru: *Ponieważ zaś Ojcowie, zebrani na II Watykańskim Soborze Powszechnym, pogłębili naukę o Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz wydali zasady i przepisy odnowy liturgicznej, Kościoły miejscowe i wiele zgromadzeń zakonnych, odnowiły zbiory mszy własnych, w oparciu o dawne źródła liturgiczne, pisma świętych Ojców zarówno wschodnich jak zachodnich i dokumenty nauczania kościelnego, mądrze łącząc dawne z nowym. Dzięki temu dziełu odnowy również Msze o Najświętszej Maryi Pannie zostały suniennie przemyślane i poprawione, albo na nowo sporządzone.*

Przeło na prośbę wielu Pasterzy i wiernych, a zwłaszcza rektorów sanktuariów maryjnych, wydało się słuszne dokonać wyboru spośród tych formularzy mszalnych, których wiele odznacza się nauką, pobożnością i powagą tekstów, a zbiór ten odpowiednio podzielić na cały rok, aby przy pomocy tego narzędzia liturgicznego wzrastało nabożeństwo do Matki Boskiej, zarówno wspólnot, jak i pojedynczych wiernych.²

Mszał Maryjny, jako autentyczny dokument kultu maryjnego w Kościele

¹ *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Editio typica. Vol. I, pp. XXVII+236. Lectionarium pro Missis de Beata Maria Virgine. Editio typica. Vol. II, pp. XIV+231. Libreria Editrice Vaticana Roma 1987.*

² Tamże, tom. I s. V—VI.

katolickim, zasługuje na analizę historyczno-dogmatyczną, opartą na zasadach zaczerpniętych z nauczania Kościoła.³

Zgodnie z Konstytucją Dogmatyczną o Kościele Soboru Watykańskiego II *Lumen Gentium*, cztery są zasadnicze odmiany nabożeństwa maryjnego: cześć, miłość, wzywianie, naśladowanie.⁴ Analiza historyczno-dogmatyczna kultu maryjnego dowodzi, że cztery przywileje maryjne otaczane są największym nabożeństwem: macierzyństwo, dziewictwo, pośrednictwo i świętość. Macierzyństwu odpowiada cześć, dziewictwu miłość, pośrednictwu wzywianie, świętości naśladowanie.⁵

Papież Jan Paweł II w Encyklice z dnia 25 marca 1987 roku, poświęconej Najświętszej Maryi Pannie w życiu Kościoła pielgrzymującego *Redemptoris Mater*⁶ twierdzi, że poszczególnym odmianom kultu maryjnego odpowiadają własne obrazy: wizerunki *Maryi Dziewicy mają zaszczytne miejsce w świątyniach i domach. Maryja bywa na nich przedstawiana jako tron Boży, niosący Pana i podający Go ludziom (THEOTOKOS) lub jako droga, która wiedzie do Chrystusa i ukazuje Go (ODIGITRIA), lub jako modląca się Orędowniczka i znak obecności Bożej na drodze wiernych aż do dnia Pańskiego (DEISIS), lub jako Opiekunka, okrywająca ludy swym płaszczem (POKROV), czy to jako miłosierna i najczulsza Dziewica (ELEOUSA). Zwykle bywa przedstawiana wraz z Synem, Dzieciątkiem Jezus w ramionach: właśnie to odniesienie do Syna wstawia Matkę. Czasem obejmuje Go z czułością (GLYKOFILOUSA), kiedy indziej hieratyczna zdaje się być pogrążona w kontemplacji Tego, który jest Panem dziejów.⁷*

Zestawienie przywilejów, obrazów i odmian nabożeństwa tworzy następujący schemat:

Przywilej	Obraz	Nabożeństwo
Bogarodzica Dziewica Pośredniczka Święta	THEOTOKOS (GLYKOFILOUSA) ELEOUSA DEISIS (POKROV) HODEGETRIA	cześć miłość wzywianie naśladowanie

W godności Bogarodzicy mieszczą się także zdarzenia ewangeliczne: zwiastowanie, nawiedzenie, narodzenie, ofiarowanie, znalezienie, towarzyszenie. Podobnie w godności Dziewicy mieści się dziewictwo przed porodem i w porodzeniu

³ J. W o j t k o w s k i. Analysis historico-dogmaticae necessitas in cultus Mariani typo detegendo. *De cultu Mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati*. Vol. II. Roma 1985, s. 63—67.

⁴ LG 66.

⁵ J. W o j t k o w s k i. Quinque priorum saeculorum mariani cultus in Polonia interpretationis conamen principis ex Constitutione Dogmatica *Lumen Gentium* depromptis. *Ephemerides Mariologicae* 17 (1967), s. 151—160.

⁶ AAS 79 (1987), s. 361—433.

⁷ Tamże, nr 33. — Zob.: Encyklika *Redemptoris Mater* Ojca Św. Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła. Watykan 1987, s. 67—68.

i po porodzeniu. Godność Pośredniczki obejmuje współcierpienie, wstawiennictwo, rozdawnictwo łask i macierzyństwo duchowe. Wreszcie w godności Świętej współlistnieją: wybór, niepokalane poczęcie, pełnia łaski, przemieszkiwanie Ducha Świętego, wolność od grzechu, wniebowzięcie i chwala.

Rozbiór obejmuje nie tylko postać, lecz także tworzywo. Rozbiór postaci dotyczy zamysłu pisarza: widoczny on jest w nagłówkach i wstępach zarówno całego zbioru, jak i okresów roku liturgicznego oraz ich części, a nawet poszczególnych mszy. Rozbiór tworzywa bierze pod uwagę pojęcia i sądy, składające się na teksty liturgiczne i ich wyjaśnienia.

Zasadnicze pytanie dotyczy nabożeństwa maryjnego zawartego w *Zbiorze Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, czy jest ono 1) kościelnokształtne, jak w starożytności, czy 2) Chrystokształtne, jak w średniowieczu,⁸ czy 3) zespolone, zgodnie z nagłówkiem VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium: Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*.⁹

Kolejność rozważań postępuje za układem *Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*: wprowadzenie ogólne, adwent, okres Bożego Narodzenia, wielki post, okres wielkanocny, okres zwykły (część I, II i III), obrzędy mszy z uzupełnieniami. Zakończenie powinno odpowiedzieć na pytanie zasadnicze.

I. WPROWADZENIE OGÓLNE DO ZBIORU MSZY O NMP

Odstępy 7—10 wprowadzenia ogólnego zdają się mówić o Chrystokształtnym nabożeństwie maryjnym: *W mszach o Najświętszej Maryi czci się Boże działanie dla zbawienia ludzi*. Kościół czci bowiem Boże działanie w przygotowaniu Matki Odkupiciela oraz we wcieleniu Słowa; wspomina błogosławioną Maryję, biorącą udział w tajemnicach Chrystusa Pana podczas życia publicznego; znajduje Matkę ściśle zjednoczoną z Synem w tajemnicy wielkanocnej.¹⁰

W odstęпах 14—18 wprowadzenia ogólnego występuje raczej kościelnokształtne nabożeństwo maryjne: *O wzorczej mocy Błogosławionej Dziewicy w obrzędach liturgicznych*. Matka Chrystusa ukazana jest tu jako wzór cnoty i współpracy z dziełem zbawienia: nazywana jest wzorcem figurą i obrazem Kościoła; wierni wzywani są do naśladowania Maryi, zachęceni do upodobnienia się do Niej, a tym samym do Syna. Pierwsze miejsce zajmuje jednak uczestniczenie w ofierze eucharystycznej, a drugie dopiero wzorcza moc płynąca od Maryi.¹¹

Wiernym trzeba dać wgląd w całe dzieje zbawienia i w powiązanie Maryi z tajemnicą Chrystusa i Kościoła.¹² To postanowienie zakłada pewną równowagę kościelnokształtności i Chrystokształtności w nabożeństwie maryjnym. Do takiego

⁸ J.A. Jungmann SJ. *Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe*. *Geist und Leben* 41 (1968), s. 429—443.

⁹ LG 52—69.

¹⁰ *Collectio Missarum de BMV*; j.w., tom I, s. IX—X.

¹¹ Tamże, s. XIII—XIV.

¹² Tamże, s. XIII, n. 32.

wyniku prowadzi rozbiór postaci zastosowany do wprowadzenia ogólnego. Wyniki rozbioru tworzywa tegoż wprowadzenia ogólnego przedstawia poniższa tablica:

	Dekret ¹³	Wstęp ¹⁴	Przegląd ¹⁵	Wprowadzenia ¹⁶	Razem
BOGARODZICA	9	48	13	19	89
DZIEWICA	7	44	22	8	81
POŚREDNICZKA	4	29	30	13	76
ŚWIĘTA	10	115	56	15	196

Nabożeństwo maryjne *Wprowadzenia ogólnego do Zbioru Mszy* wyraża w świetle rozbioru postaci pewną równowagę wzywania i naśladowania. W rozbiore tworzywa natomiast ma na pierwszym miejscu naśladowanie Maryi jako Świętej, na drugim część Bogarodzicy, na trzecim miłość Dziewicy i dopiero na czwartym wzywaniu Pośredniczki. Naśladowanie przeważa nad wzywaniem, nabożeństwo kościelnokształtne nad Chrystokształtnym.¹⁷

II. ADWENT

*W adwencie liturgia rzymska czci dwukrotne przyjście Pana, jedno w pokorze, gdy Syn Boży, przyjmując ciało z błogosławionej Dziewicy, przyszedł na świat aby zbawić ludzi; drugie w chwale, aby gdy przyjdzie sądzić żywych i umarłych, a sprawiedliwych poprowadzić do domu Ojca, gdzie Święta Maryja poprzedziła ich chwalebna.*¹⁸ Te słowa wprowadzają trzy msze, przeznaczone na okres liturgicznego oczekiwania Zbawiciela.

1. NMP, Wybrana Córka Izraela — msza wspomina i czci tajemnicę zmiłowania Bożego i zbawienia. Rzeczywiście Maryja czczona jest tu przede wszystkim jako Święta, po wtóre Bogarodzica, po trzecie Dziewica, po czwarte Pośredniczka. Przepiękne są słowa prefacji: *Maryja jest z pochodzenia córką Adama, która przez swą niewinność naprawiła winę matki Ewy; przez wiarę jest potomstwem Abrahama, bo gdy uwierzyła została Matką Jezusa; przez swój ród jest różdżką z korzenia Jessego, z której wyrósł kwiat, nasz Pan Jezus Chrystus.*

¹³ Tamże, s. V—VI.

¹⁴ Tamże, s. VII—XXII.

¹⁵ Tamże, s. XXIII—XXIV.

¹⁶ Tamże, s. 3, 17, 39, 61, 77, 117, 150. — Por.: *Lectionarium pro Missis de BMV*; j.w., tom II, s. 3, 19, 43, 63, 78, 117, 151.

¹⁷ Pogląd O. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv, profesora Mariologii na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. — Por.: J. Wojtkowski. *Analysis historico-dogmaticae necessitas*; j.w., s. 64.

¹⁸ *Collectio Missarum de BMV*; j.w., tom I, s. 3. — Teksty przytaczane pochodzą z przekładu polskiego, oddanego do zatwierdzenia przez Kongregację Kultu Bożego. Miejsce pochodzenia przytoczeń wystarczająco zaznaczone jest liczbą kolejną mszy.

2. NMP w Tajemnicy Zwiastowania Pańskiego — msza ongiś środy suchych dni adwentowych, zwana *mszą złotą*, oddająca cześć zgodzie Dziewicy, poprzedzającej wcielenie Słowa, które jest naprawą człowieka. A jednak ani macierzyństwo, ani pośrednictwo nie wysuwają się na pierwszy plan. Kolejność przywilejów jest następująca: Dziewica, Bogarodzica, Święta, Pośredniczka. Prefacja wzięta z uroczystości Zwiastowania głosi: *Niebieski posłaniec zwiastował Maryi, że dla naszego zbawienia Twój Syn narodzi się wśród ludzi. Najświętsza Dziewica przyjęła z wiarą Twoje Słowo, przez tajemnicze działanie Ducha Świętego poczęła Syna i z miłością Go nosiła w niepokalanym łonie. On spełnił obietnice dane Izraelowi i objawił się narodowi, jako oczekiwany Zbawiciel.*

3. Nawiedzenie NMP — częściej czczone jest w liturgii rzymskiej: 31 maja, 21 grudnia i w IV niedzielę adwentu roku C. *Błogosławiona Dziewica odbiera cześć, ponieważ w łonie nosi Pana, do domu Elżbiety przynosi zbawienie, przez Ducha Świętego ukształtowana wydaje owoc zbawienia, za Matkę Pana uznana, całą siebie poświęca tajemnicy odkupienia, spieszy wypełnić zbawienne zadania i wielbi Boga, który wejrzał na uniżenie swojej Służebnicy.* Maryja odbiera cześć jako Święta, Bogarodzica, Dziewica i Pośredniczka. Kolekta zbiera powody nabożeństwa: *Boże, Zbawco ludzkości, Ty przez Najświętszą Maryję Pannę, która jest Arką Nowego Przymierza, wniosłeś w dom Elżbiety zbawienie i radość; spraw, abyśmy posłuszni natchnieniu Ducha Świętego, mogli nieść Chrystusa braciom i wielbić Ciebie hymnem chwały i świętością obyczajów.*

Nabożeństwo maryjne mszy adwentowych jest kościelnokształtne: naśladowanie wyprzedza miłość, cześć i wzywianie, jak widać z poniższej tablicy:

	Msza I	Msza II	Msza III	Razem
BOGARODZICA	13	19	17	49
DZIEWICA	8	29	15	52
POŚREDNICZKA	7	8	13	28
ŚWIĘTA	19	10	25	54

III. CZAS BOŻEGO NARODZENIA

W okresie Bożego Narodzenia Kościół czci tajemnice dzieciństwa Chrystusa zbawiciela oraz Jego pierwsze objawienia się. Błogosławiona Dziewica, z woli Bożej w przedziwny sposób była obecna w tajemnicach dzieciństwa i objawienia Zbawiciela.¹⁹ Po tym wstępie, poświęconym Maryi Dziewicy, Matce i Towarzyszce Chrystusa, naszej Pośredniczce, następuje sześć mszy świętych.

4. Maryja, Święta Boża Rodzicielka — *msza czci tajemnicę, w której Ojciec zesłał Syna do łona świętej Dziewicy, aby stał się nam słowem zbawienia i chlebem życia; wspomina wiarę i pokorę, którymi święta Maryja sercem Go poczęła. Teksty tej mszy są w dużej mierze echem kazań Świętych Ojców i dawnej liturgii. Jedną z najstarszych prefacji maryjnych, obecna już w Sakramentarzu Padewskim*

¹⁹ Tamże, s. 17.

(Pa 387), tak wyraża tajemnicę Maryi: *Albowiem przez przedziwne misterium i niewystowioną tajemnicę Najświętsza Dziewica poczęła Jednorodzonego Syna Twojego i nosiła Pana niebios w nietkniętym łonie. Ona nie znając męża stała się Matką i po narodzeniu Syna pozostała dziewicą. Cieszy się bowiem dwojakim darem: zdumiewa się, że poczęła będąc dziewicą, raduje się, że wydała na świat Odkupiciela.* — Miłość wyprzedza tu naśladowanie, cześć i wzywianie.

5. NMP, Matka Zbawiciela — msza wspólna o NMP w okresie Bożego Narodzenia, z prefacją *Sakramentarza Werońskiego* (Ve 1247), wystawia macierzyństwo, płodne dziewictwo i wieczyste wstawiennictwo Maryi: *Wielbimy Ciebie zwłaszcza w tym czasie, w którym zgodnie z Twoim tajemniczym zamysłem z dziewiczego łona narodził się Twój Syn, Jezus Chrystus. Jego objawiłeś jako sakrament naszego zbawienia i przeznaczyłeś na światło wszystkich narodów. On jak oblubieniec wychodząc ze swojej komnaty zajaśniał nam jako Zbawiciel i Władca, aby nas wyrwać z mroku i cienia śmierci i uczynić nas uczestnikami królestwa wiecznej światłości.* — W tej mszy cześć przeważa nad wzywaniem, miłością i naśladowaniem.

6. NMP w Tajemnicy Objawienia Pańskiego — msza czci zbawczy urząd Chrystusa i posługę Dziewicy. Twierdzenie wyrażone w kolekcje dowodzone jest prefacją. *Boże, Ty przez Najświętszą Dziewicę objawiłeś światu swego Syna jako chwałę Izraela i światło dla pogan, spraw, abyśmy idąc za Jego nauką i przykładem, unacniali swoją wiarę w Chrystusa i uznawali Go za jedyne Pośrednika i Zbawiciela wszystkich ludzi* (Ko). — *Albowiem przez posługę Najświętszej Dziewicy pociągasz do wiary w Ewangelię wszystkie rodziny narodów. Pasterze jako pierwociny Kościoła i ludu izraelskiego, ogarnięci jasnością i pouczeni przez Aniołów, uznają Chrystusa za Zbawiciela. Mędrcy jako pierwsze latorośle Kościoła z narodów pogańskich, pod działaniem Twej łaski i za przewodem świecącej gwiazdy, wchodzą do ubogiego domu, gdzie znalezione Dziecię z Matką, uwielbiają jako Boga, stawiają jako króla, wyznają jako Odkupiciela* (Pf). — Msza zawiera nabożeństwo maryjne chrystokształtne: wzywianie wyprzedza bowiem cześć, naśladowanie i miłość Maryi.

7. NMP w Tajemnicy Ofiarowania Pańskiego — wprowadzenie bezpośrednie mówi o zbawczym zadaniu Maryi w tajemnicy ofiarowania, lecz prefacja wykazuje niespodziewaną głębię bogactw maryjnego nabożeństwa: *Ona jest Dziewicą, Córką Syjonu, która wypełniając Prawo, w świątyni ofiaruje Tobie Syna, jako chwałę Twego ludu Izraela i światło dla wszystkich pogan. Ona jest Dziewicą, Służebnicą planu Zbawienia, która ofiaruje Tobie niepokalanego Baranka, mającego ponieść śmierć na ołtarzu krzyża dla naszego zbawienia. Ona jest Dziewicą Matką, która raduje się błogostawionym Potomstwem, bojeje z powodu prorocтва starca Symeona, cieszy się ludem wychodzącym na spotkanie zbawcy. W ten sposób z woli Twojej, Panie, Syna i Matkę jedna zespała miłość, jedno łączy cierpienie i jedna ożywia ich wola podobania się Tobie.* Nabożeństwo maryjne zawarte w tej mszy jest kościelnokształtne: za naśladowaniem postępuje cześć, wzywianie i miłość.

8. NMP z Nazaretu — przedmiotem nabożeństwa maryjnego w tej mszy jest tajemnica wcielenia Słowa, święte przebywanie Matki z Synem, dziewicze obcowanie Maryi z Józefem oraz Królestwo Boże w Rodzinie Nazaretańskiej już obecne. Prefacja wyraża głębokie znaczenie zawartego tu nabożeństwa maryjnego

w te słowa: *Ona to w Nazarecie przyjmując z wiarą zwiastowanie Gabriela, poczęła w czasie Twojego Syna zrodzonego przed wiekami, jako naszego Zbawiciela i Brata. Tam wspólnie z Synem otacza opieką początek Kościoła i daje nam wspaniały przykład życia. Tam Najświętsza Matka, jako Uczennica Syna, przyjmuje pierwociny Ewangelii, zachowuje w sercu i rozważa je w duszy. Tam najczystsza Dziewica złączona z Józefem, mężem sprawiedliwym, najściślejszą więzią dziewiczej miłości, wystawia Cię pieśniami, adoruje milczeniem, uwielbia Cię życiem, oddaje Ci chwałę swoją pracą.* — Z kolejności motywów wynika, że zawarte tu nabożeństwo maryjne jest kościelnokształtne: Bogarodzica, Święta, Pośredniczka i Dziewica (cześć, naśladowanie, wzywanie i miłość).

9. NMP z Kany — zgodnie ze znaczeniem liturgii należy utrzymywać, że *Matka Jezusa, która była obecna na uczcie weselnej w Kanie, jest obecna w eucharystycznej uczcie zaślubinowej Kościoła. W prefacji bowiem śpiewa się następujące słowa: Ona to zatroskana o oblubieńców, prosi Syna i nakazuje sługom wykonać Jego polecenia: w stągwiach czerwieni się wino, cieszą się biesiadnicy, a uczta weselna staje się symbolem tej uczty, którą Chrystus codziennie zastawia Kościołowi. Ten godny podziwu znak zwiastuje nadejście czasów mesjańskich, zapowiada zesłanie Ducha Świętego i wskazuje mistyczną godzinę, w której Chrystus sam siebie przyozdobi purpurą krwawej męki i za Kościół Oblubienicę odda swoje życie na krzyżu.* — Na wystawieniu Pośredniczki, Świętej, Bogarodzicy i Dziewicy polega chrystokształtne nabożeństwo maryjne tej mszy.

Mimo wszystko jednak msze maryjne okresu Bożego Narodzenia są kościelnokształtne:

	Msza 4	Msza 5	Msza 6	Msza 7	Msza 8	Msza 9	Razem
BOGARODZICA	18	21	12	29	35	11	126
DZIEWICA	29	14	9	18	9	9	88
POŚREDNICZKA	8	20	13	23	11	32	107
ŚWIĘTA	25	12	10	31	27	15	120

Cześć wyprzedza naśladowanie, naśladowanie wyprzedza wzywanie oraz miłość.

IV. WIELKI POST

Na wielkopostnej drodze święta liturgia ukazuje wiernym błogosławioną Dziewicę jako wzór ucznia, który wiernie słucha słowa Bożego, a idąc w ślady Chrystusa, zdąża na Kalwarię, aby razem z Nim umrzeć. Podczas wielkanocnego triduum błogosławiona Dziewica przedstawiana jest wiernym jako nowa Ewa, która stojąc pod drzewem życia zjednoczona jest z Chrystusem, także jako matka duchowa, której trosce matczynej Pan powierzył wszystkich uczniów.²⁰

²⁰ Tamże, s. 17.

Maryja wprowadzona została jako Święta, współcierpiąca towarzyska Chrystusa, matka duchowa. Rozbiór treści wykaże, jakie nabożeństwo maryjne zawarte jest w pięciu mszach wielkopostnych.

10. Święta Maryja, Uczennica Pańska — Święty Augustyn twierdzi: *Dla Maryi więcej znaczyło, że była uczennicą Chrystusa, niż to że była matką Chrystusa.*²¹ Rzeczywiście msza wysławia świętość Maryi przed Jej macierzyństwem, dziewictwem i pośrednictwem. *Jego Matka, chwalebna Dziewica Maryja, słusznie zostaje nazwana szczęśliwą, albowiem w dziewiczym łonie nosiła Twojego Syna, lecz jeszcze słuszniej stawia Ją jako błogosławioną, ponieważ będąc Uczennicą Wcielonego Słowa, pilnie szukała Twojej woli i wiernie ją wypełniała* (Pf).

11. NMP pod Krzyżem Pana (I) — czczona jest jako *szafarka odkupienia, Nowa Ewa, Matka Syjonu i wzór Kościoła*. Nic przeto dziwnego, że msza ma charakter chrystokształtny: wzywaniu wyprzedza cześć, naśladowanie i miłość. *Boże, Ty w tajemniczy sposób dopełniasz mękę Chrystusa w członkach Jego mistycznego Ciała, dręczonych niezliczonymi cierpieniami; Ty chciałeś, aby Twojemu umierającemu Synowi towarzyszyła bolejąca Matka, spraw, abyśmy naśladowując Najświętszą Pannę, z miłością służyli cierpiącym braciom i siostram, i nieśli im pociechę* (Ko).

12. NMP pod Krzyżem Pana (II) — *czci udział, który miała Błogosławiona Dziewica w dziele zbawienia ludzi*. Te słowa zapowiadają chrystokształtne nabożeństwo maryjne i rzeczywiście w ślad za czcią postępuje wzywanie, a dopiero potem w równym stopniu naśladowanie i miłość. *Ty bowiem dla odnowy rodzaju ludzkiego w nieskończonej mądrości chciałeś, aby obok krzyża nowego Adama stanęła nowa Ewa. Maryja, która została Matką za sprawą Ducha Świętego, z nowego daru Twojej ojcowskiej miłości stała się Towarzystwą męki; Ta, która rodząc Syna nie doznała cierpienia, odradzając nas dla Ciebie zniósła ciężkie boleści* (Pf).

13. Powierzenie NMP — *Chrystus Pan Dziewicy Matce oddał wszystkich uczniów za synów, Matkę zaś powierzył uczniom, aby Ją czcili*. Msza ku czci macierzyństwa duchowego NMP ma charakter nabożeństwa chrystokształtnego, zgodnie z kolejnością motywów: Pośredniczka, Bogarodzica, Dziewica, Święta. *Albowiem u stóp krzyża Jezusa na mocy Jego świętego testamentu, powstaje ścista więź miłości między Najświętszą Panną i wiernymi uczniami: Boża Rodzicielka zostaje powierzona uczniom jako Matka, a uczniowie przyjmują Matkę jako cenne dziedzictwo Nauczyciela. Maryja będzie na zawsze matką wierzących, oni zaś z ufnością będą uciekać się do Niej po wszystkie czasy. Ona miłuje w dzieciach Syna Bożego, one posłuszne poučeniom Matki zachowują słowa Nauczyciela* (Pf).

14. NMP, Matka Pojednania — *Z Maryi narodził się Jezus Chrystus — Pojednanie grzesznych*. I ta Msza św. ma charakter chrystokształtny: wzywaniu wyprzedza naśladowanie, cześć i miłość. *Boże, Ty pojednałeś świat ze sobą przez Najdroższą Krew Twojego Syna i pod krzyżem ustanowiłeś jego Matkę Pojednaniem grzeszników, spraw, abyśmy za macierzyńskim wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny otrzymali odpuszczenie naszych grzechów* (Ko).

²¹ S. Augustinus. Sermo 25,7. PL 46,937.

Poniższa tablica stara się wykazać, że maryjność mszy wielkopostnych była chrystokształtna:

	Msza 10	Msza 11	Msza 12	Msza 13	Msza 14	Razem
BOGARODZICA	28	21	30	18	14	111
DZIEWICA	9	8	14	15	13	59
POŚREDNICZKA	2	30	29	34	37	132
ŚWIĘTA	41	17	14	8	17	97

Za wzywaniem idzie kolejno: cześć, naśladowanie i miłość.

V. WIELKANOC

*Liturgia Rzymska wspomina Matkę Chrystusa albo pełną radości z powodu zmartwychwstania Syna, albo trwającą na modlitwie z Apostołami i wraz z nimi błagającą o dar Ducha Świętego. Kościół zaś uznaje Najświętszą Pannę za wzór własnego macierzyństwa i pojmuje, że Maryja jest dla niego nie tylko wzorem lecz i pomocą w dziele głoszenia Ewangelii.*²² W taki sposób wprowadzone są cztery msze o NMP, przeznaczone na czas wielkanocny.

15. NMP w tajemnicy Zmartwychwstania Pańskiego — ta msza rozważa *Dziewicę Maryję, którą Bóg w zmartwychwstaniu Chrystusa nappełnił radością. Kościelnokształtny charakter nabożeństwa wyraża częstotliwość motywów: naśladowanie, miłość; cześć i wzywanie na równi ze sobą. Poza antyfoną na wejście i prefacją teksty zaczerpnięte zostały z mszy wspólnej o NMP w czasie wielkanocnym. Ty przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa nappełniłeś niewymowną radością Najświętszą Dziewicę, i przedziwnie wywyższyłeś Jej wiarę. Ona bowiem wierząc poczęła Syna i wierząc oczekiwała Jego zmartwychwstania; umocniona wiarą wyglądała dnia światła i życia, w którym po ustąpieniu śmierci, cały świat się rozweseli, a rodzący się Kościół patrząc z drżeniem na swego nieśmiertelnego Pana, odda się radości (Pf).*

16. Święta Maryja, źródło światła i życia — *Maryja nosiła Chrystusa, który jest sakramentem Ojca. Chrystokształtność nabożeństwa maryjnego widoczna jest w kolejności przywilejów: pośrednictwo, dziewictwo, macierzyństwo i świętość Maryi. W Twojej ojcowskiej dobroci postanowiłeś, aby w sakramentach Kościoła mistycznie odnawiały się zdarzenia, które w całej prawdzie przeżyła Matka Dziewica. Kościół, płodna dziewica rodzi w wodach chrztu dzieci, które się poczęły z wiary i Ducha Świętego. Nowo narodzonych namaszcza cennym olejem krzyżna, aby Duch Święty, który nappełnił Dziewicę Maryję, zstąpił na nich ze swoimi darami. Codziennie zastawia stół dla swoich dzieci i karmi je chlebem z nieba, Ciałem naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego Dziewica Maryja zrodziła na życie świata (Pf).*

²² Collectio Missarum de BMV; j.w., t. I, s. 61.

17. NMP z Wieczernika — *Dziewica pełna Ducha Świętego, wzór Kościoła*, msza w swym nabożeństwie maryjnym kościelnokształtna: naśladowanie, miłość, cześć, wzywianie. Formularz pochodzi ze zgromadzenia Sióstr Naszej Pani z Wieczernika, założonego przez św. Teresę Couderc († 1885). *Ty nam dałeś w młodym kościele przedziwny wzór zgody i modlitwy: Matkę Jezusa modlącą się jednomyślnie z Apostołami. Maryja, która modląc się oczekiwała przyjścia Chrystusa, w gorących błaganiach przyzywa obiecanego Pocieszyciela; Ta którą przy Wcieleniu Syna ocenił Duch Święty, przy narodzeniu nowego Ludu Twojego znowu otrzymuje pełnię daru Bożego. Dlatego Najświętsza Dziewica czuwająca na modlitwie i płonąca miłością, stała się wzorem Kościoła, który ubogacony darami Ducha, czujnie oczekuje drugiego przyjścia Pana* (Pf).

18. NMP, Królowa Apostołów — czyli *Duchem Świętym kierowana, wieść o zbawieniu niosąca*, msza Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, założonego przez św. Wincentego Pallottiego († 1850), zawiera nabożeństwo kościelnokształtne, gdyż motywy kultu układają się w następujący szereg: Święta, Pośredniczka, Bogarodzica, Dziewica. ... *oddając cześć Najświętszej Dziewicy Maryi, która poprzedziła Apostołów w zwiastowaniu Chrystusa. Ona bowiem wiedzona przez Ducha Świętego, z pośpiechem zaniósła Chrystusa Janowi, aby stał się źródłem jego uświęcenia i radości; Piotr oraz inni Apostołowie przynaglani przez tego samego Ducha, nieustraszenie głosili Ewangelię wszystkim narodom, aby stała się dla nich zbawieniem i życiem. Także dzisiaj Najświętsza Dziewica pociąga przykładem zwiastunów Ewangelii, rozgrzewa miłością, wspomaga ustawiczną modlitwą, aby głosili na całym świecie Chrystusa Zbawiciela* (Pf).

Nabożeństwo maryjne mszy okresu wielkanocnego jest kościelnokształtne, przenosząc naśladowanie ponad miłość, wzywianie i cześć:

	Msza 15	Msza 16	Msza 17	Msza 18	Razem
BOGARODZICA	12	11	14	10	47
DZIEWICA	11	15	21	16	63
POŚREDNICZKA	20	6	24	10	60
ŚWIĘTA	23	42	12	18	95

VI. OKRES ZWYKŁY (I)

Przedmiotem nabożeństwa maryjnego jest tutaj *dzieło Boże sprawione w świętej Maryi ze względu na Chrystusa i Kościół*. Seria pierwsza zawiera jedenaście formularzy mszalnych *na cześć Bogarodzicy w tytułach zaczerpniętych z Pisma świętego, albo wykazujących Jej związek z Kościołem*.²³

19. Święta Maryja, Matka Pana — w tej mszy wspólnej o NMP, z prefacją własną Zakonu NMP od wykupu Niewolników, czczona jest dwojakie macierzyństwo, powierzone Świętej Dziewicy: wobec swego Syna i wobec swego Ludu.

²³ Tamże, s. 77—78.

Naśladowanie wyprzedza cześć, wzywianie i miłość: *Ty uczyniłeś wielkie rzeczy w Rodzicielce Twojego Syna i przez Nią dokonujesz naszego zbawienia. Ona bowiem dzięki Twoim pełnym mądrości zamysłom spełnia w Kościele macierzyńskie zadania i jest wierną Szafarką Twojej łaski. Jej słowami nas napominasz, Jej przykładem pociągasz do naśladowania Chrystusa, a dzięki Jej modlitwom jesteś dla nas łaskawy (Pf).*

20. Święta Maryja, Niewiasta Nowa — *Święta Maryja, poczęta bez zwały i obsypana darami łaski, prawdziwie jest Niewiastą Nową, Matką i Towarzyszką Chrystusa, sprawcy Nowego Przymierza.* Pierwsze miejsce zajmuje naśladowanie, przed czią, a dalej wzywaniem i miłością. *Błogosławiona jesteś, Dziewico Maryjo: przez Ciebie Bóg dał nam Zbawiciela świata, przez Ciebie Syn Twój przygotował nowe wino dla Kościoła (AnK).*

21. Święte Imię NMP — msza własna Zgromadzenia Maryjnego założonego przez św. Ludwika Grignon de Monfort († 1716). *Ze względu na Imię Maryi, to jest ze względu na osobę Matki Chrystusowej i jej posłannictwo w dziejach zbawienia, Bóg jest wielbiony.* Naśladowanie przeważa nad miłością, wzywaniem i czią. *W Jego Imieniu zawiera się całe zbawienie, na Jego rozkaz zgina się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych. Ty w swej dobroci postanowiłeś, aby także imię Dziewicy Maryi rozbrzmiewało na ustach wiernych. Oni bowiem z ufnością na Nią spoglądają jako na jasną gwiazdę, w niebezpieczeństwach wzywają Maryję jako Matkę, a w potrzebach uciekają się pod Jej obronę (Pf).*

22. Święta Maryja, Służebnica Pańska — msza własna Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa chwali Maryję jako *Szafarkę zmitowania, która cała oddała się służbie Bożej i dziełu Syna dla zbawienia ludzi.* Naśladowanie przed miłością, czią i wzywaniem dowodzi, że msza należy do maryjności kościelnokształtnej. *Ty szczególnie upodobałeś sobie w Najświętszej Dziewicy: Ona bowiem przyjmując z miłością Twoją zbawczą wolę, poświęciła się całkowicie dziełu Twojego Syna wiernie służąc tajemnicy odkupienia. Dlatego otoczyłeś chwałą Maryję Panne, która wiele posług oddała Chrystusowi. Tę, która nazwała się Twoją pokorną Służebnicą, wywyższoną jako chwalebna Królową u boku Syna, gdzie będąc Szafarką miłosierdzia, łaskawie wstawia się za nami (Pf).*

23. NMP Świątynia Pańska — *msza stawia boskie macierzyństwo NMP i świętość jej życia.* I znowu naśladowanie wyprzedza miłość, cześć i wzywianie. *Najświętsza Dziewica dzięki postuszeństwu wiary i misterium Wcielenia, stała się szczególną świątynią Twojej chwały, domem złotym ozdobionym przez Ducha licznymi cnotami, królewskim pałacem jaśniejącym blaskiem Prawdy, miastem świętym, które rozweselają strumienie łaski, arką Nowego Przymierza zawierającą Twórcę Nowego Prawa, naszego Pana Jezusa Chrystusa (Pf).*

24. NMP, Stolica Mądrości — *msza, wyjąwszy prefację pochodzi z mszy własnych Maryjnego Zgromadzenia Monfortanów.* W tytule Stolicy Mądrości odbiera cześć: *macierzyństwo, królewska godność, mądrość i roztropność NMP w rzeczach Bożych.* I tu naśladowanie wyprzedza cześć, wzywianie i miłość. *Albowiem, gdy nadeszła pełnia czasów, dopełniłeś z niezmierną dobrocią w błogosławionej Dziewicy Maryi, postanowionej przed wiekami tajemnicy naszego pojednania. Gdy Mądrość zbudowała sobie dom w niepokalanym łonie Dziewicy,*

Stwórca czasów narodził się w czasie, aby stawszy się nowym człowiekiem, przywrócić nam utraconą godność i obdarzyć nas nowym życiem (Pf).

25. NMP, Obraz i Matka Kościoła (I) — tą mszą należącą do wotyw drugiego wydania typicznego Mszału Rzymskiego, *Kościół stawia naśladowanie, miłość i cześć, wykazując maryjność chrystostyczną. Boże, miłosierny Ojczy, twój Syn przybity do krzyża ustanowił swoją Rodzicielkę, Najświętszą Maryję Pannę, naszą Matką, spraw, aby za wstawiennictwem miłującej Matki Twój Kościół wzrastał, radował się świętością swoich dzieci, i pociągał do siebie wszystkie narody* (Ko).

26. NMP, Obraz i Matka Kościoła (II) — msza czci NMP, która całe wspólnocie wybranych przyświeca wzorem cnót. Pierwsze miejsce zajmuje tu naśladowanie, przed wzywaniem oraz równie częstą czcią i miłością. *Panie Boże, Ty nam dałeś Najświętszą Dziewicę Maryję jako wzór wzniosłej miłości i najgłębszej pokory, spraw, aby Twój Kościół, posłuszny jak Ona przykazaniu miłości, poświęcał się dla Twojej chwały i służył ludziom oraz stał się dla wszystkich narodów sakramentem Twojej miłości* (Ko).

27. NMP, Obraz i Matka Kościoła (III) — *Kościół wystawia w niej wybitny owoc Odkupienia i z radością rozważa to, czego pragnie i na co ma nadzieję. Naśladowanie przed wzywaniem, miłością i czcią, nosi znamie kościelnokształtne. Boże, Twoja moc i dobroć sprawiły, że Najświętsza Dziewica, wspaniała owoc odkupienia, jaśnieje jako przezroczysty obraz Kościoła; użyż łaski swojemu ludowi pielgrzymującemu na ziemi, aby w Nią wpatrzony szedł wiernie za Chrystusem, aż dojdzie do pełni chwały, jaką z radością ogląda w Najświętszej Dziewicy Maryi* (Ko).

28. Niepokalane Serce NMP — msza własna Zgromadzenia Synów Serca Maryi, czci *Serce Dziewicy, oznaczające jej jedyne życie wewnętrzne... wzór serca nowego człowieka w Nowym Przymierzu. Naśladowanie poprzedzające cześć, miłość i wzywanie dowodzi maryjności kościelnokształtnej. Panie, nasz Boże, Ty uczyniłeś Niepokalane Serce Najświętszej Dziewicy Maryi domem Twojego Słowa i świątynią Ducha Świętego; daj nam serce czyste i pojętne, abyśmy wiernie zachowując Twoje przykazania miłowali Ciebie ponad wszystko i troskliwie zaradzali potrzebom braci* (Ko).

29. NMP, Królowa Wszechświata — msza z 22 sierpnia z prefacją zaczerpniętą z obrzędu koronacji obrazu NMP. *Królewska władza Dziewicy należy do porządku łaski. Teksty czczą: pokorę, macierzyństwo, błagalne wstawiennictwo, znamie przyszłej chwały Kościoła. I znowu naśladowanie wysuwa się przed wzywanie, miłość i cześć... Najświętszą Pannę, swoją pokorną Służebnicę, która cierpliwie zniosła hańbę krzyża swojego Syna, wywyższyłaś ponad chóry Aniołów, gdzie razem z Nim króluje i wstawia się za wszystkimi ludźmi jako Pośredniczka łaski i Królowa Wszechświata* (Pf).

Pierwsza seria mszy maryjnych okresu zwykłego ma charakter kościelnokształtny, gdyż naśladownictwo Świętej bardzo wyprzedza wzywianie Pośredniczki, miłość Dziewicy i cześć Matki:

Msza	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	Razem
BOGARODZICA	15	21	13	16	16	25	13	18	14	16	11	178
DZIEWICA	7	18	22	20	19	19	16	18	23	15	20	197
POŚREDNICZKA	13	18	18	14	6	24	39	26	26	7	32	223
ŚWIĘTA	20	63	37	67	62	41	31	61	53	55	49	539

VII. OKRES ZWYKŁY (II)

Zawiera dziewięć formularzy, czczących Matkę Pana w tytułach oznaczających jej współdziałanie w rozwijaniu życia duchowego wiernych.²⁴

30. NMP, Matka i Pośredniczka Łaski — msza własna zakonu serwitów, oddająca cześć Maryi, która Boga i człowieka nam dała, Chrystusowi towarzyszyła w wysłudze odkupienia, zbawienia, życia Bożego i chwały. Maryjność chrystokształtna, gdyż wzywianie wyprzedza cześć, miłość i naśladowanie. W zamysłach swej dobroci postanowiła, aby Najświętsza Maryja Panna, Matka i towarzysza Odkupiciela spełniała w Kościele macierzyńskie zadania: wstawiennictwa i przebaczenia, orędownictwa i łaski, pojednania i pokoju. To szafarstwo macierzyńskiej miłości całkowicie zależy od jedyne go pośrednictwa Chrystusa i z niego czerpie całą swoją skuteczność. Dlatego Twój wierni w trudnościach i niebezpieczeństwach uciekają się z ufnością do Najświętszej Dziewicy i wzywają Jej pomocy jako Matki Miłosierdzia i Szafarki łaski (PF).

31. NMP, Źródło Zbawienia — msza własna diecezji kartagińskiej czci Maryję, która *zrodziła Słowo Wcielone, źródło wody żywej*. I tu zachodzi nabożeństwo chrystokształtne, co wynika z kolejności motywów: Pośredniczka, Bogarodzica, potem na równi Dziewica i Święta. *Panie, Ojczy święty, oddając z radością cześć Najświętszej Maryi Pannie, przez którą otworzyłeś nam źródło zbawienia, Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, pokornie Cię prosimy, abyśmy czerpiąc nieustannie z tego źródła życia, otrzymali obfite owoce Ducha Świętego* (Ko).

32. NMP, Matka i Mistrzyni Życia Duchowego — msza własna zakonu karmelitów bosych, chwalać Maryję za to, iż *synów, których Bogu rodzić nie przestaje, miłością pobudza i przykładami pociąga do naśladowania doskonałej miłości*. Nabożeństwo także chrystokształtne, wynoszące wzywianie ponad naśladowanie, miłość i cześć. *Panie nasz Boże, Najświętsza Dziewica uczy nas swoim przykładem i otacza opieką, uświęć nas przez te dary, które z radością składamy, abyśmy wiernie wypełniając przyrzeczenia Chrztu świętego, szczerym sercem służyli Tobie i braciom* (Mnd).

²⁴ Tamże, s. 117.

33. NMP, Matka Dobrej Rady — msza własna augustianów. Maryja odbiera tu cześć, gdyż jest *rodzicielką Chrystusa, przedziwnego doradcy, żyła pod kierownictwem Ducha rady, darów udziela synom i uczniom*. Kościelnokształtny charakter wynika z porządku: naśladowanie, wzywianie, cześć i miłość. *Ty obficie napelniles Najświętszą Dziewicę Maryję darami Ducha Świętego, aby się stała godną Matką i Towarzystką Odkupiciela. Ubogacona tymi taskami szukała nieustannie Twojej woli i wiernie ją wypełniała. Z radością sławiła Twoje miłosierdzie i całym sercem przyjęła zamysł Twojej ojcowskiej miłości, aby wszystko zjednoczyć w Chrystusie* (Pf).

34. NMP, Przyczyna Naszej Radości — msza przedstawia nabożeństwo szerzące się we Francji i Kanadzie, chwające to, że *Błogostawiona Dziewica z powodu Wcielenia Słowa jest przyczyną radości*. Jest to mianowicie nabożeństwo kościelnokształtne: przedkładające naśladowanie ponad wzywianie, miłość i cześć. *Boże, Ty raczyłeś uweselić świat przez Wcielenie Twojego Syna, spraw, abyśmy otaczając czią Jego Matkę, Przyczynę naszej radości, nieustannie postępowali drogą Twoich przykazań i tam wznieśli nasze serca, gdzie są prawdziwe radości* (Ko).

35. NMP, Obrona Wiary — msza o Matce Boskiej „z kolumny” (1978). Maryja jest tu rozważana, jako *niewiasta przodująca w wierze, matka podtrzymująca i wspierająca wiarę synów*. Nabożeństwo chrystokształtne, według kolejności: wzywianie, naśladowanie, cześć i miłość. *Wszechmogący, wieczny Boże, Ty Najświętszą Maryję Pannę, chwalebna Rodzicielkę swojego Syna, dałeś jako obronę wszystkim, którzy Ją wzywają; spraw za Jej wstawiennictwem, abyśmy byli mocni w wierze, stali w nadziei i wytrwali w miłości* (Ko).

36. NMP, Matka Pięknej Miłości — msza ongiś odprawiana gdzieniegdzie (*pro aliquibus locis*), w której *Kościół kontempluje piękno Maryi*; charakter kościelnokształtny, z świętością na pierwszym miejscu, pośrednictwem, dziewictwem i macierzyństwem na miejscach dalszych, *Panie Boże, pokorna Dziewica Maryja, cała piękna, jaśnieje przed Twoim obliczem otoczona chwałą Syna i ozdobiona cnotami, spraw abyśmy idąc jak Ona za tym co prawdziwe i słuszne, doszli do Ciebie, Źródła wszelkiego piękna i sprawcy świętej miłości* (Ko).

37. NMP, Matka Świętej Nadziei — msza własna zgromadzenia pasjonistów, czić zadanie Maryi w dziejach zbawienia: *nadziei naszej i matki nadziei*. Nabożeństwo chrystokształtne, wynoszące wzywianie ponad naśladowanie, miłość i cześć. *Boże, Ty dajesz nam czić Najświętszą Dziewicę Maryję jako Matkę świętej nadziei, spraw taskawie, abyśmy dzięki Jej modlitwom i pomocy, zawsze kierując ku niebu swoją nadzieję, starannie wypełniali doczesne obowiązki i otrzymali oczekiwane dobra, których z wiarą i ufnością oczekujemy* (Ko).

38. NMP, Matka Jedności — msza dowodzi, że sprawa jedności chrześcijan wchodzi w skład obowiązków duchowego macierzyństwa. Nabożeństwo chrystokształtne, kładzie na pierwszym miejscu wzywianie, na dalszych na równi naśladowanie z miłością, na końcu dopiero cześć. *On bowiem jako Sprawca nienaruszonej całości i Miłośnik Jedności, wybrał sobie Matkę o dziewiczym ciele i sercu, a także chciał mieć jako Oblubienicę, Kościół jeden i niepodzielony. Wywyższony nad ziemię, w obecności Matki Dziewicy, zgromadził w jedno Twoje rozproszone dzieci, zespolone z Nim więzami miłości. Gdy powrócił do Ciebie*

i zasiadł po Twojej prawicy, zesłał na Błogosławioną Dziewicę modlącą się z Apostołami, Ducha zgody i jedności, pokoju i przebaczenia (Pf).

W dziewięciu formularzach mszalnych drugiej serii okresu zwykłego zawarte jest chrystokształne nabożeństwo maryjne, jak wynika z poniższej tablicy: Maryja jest Pośredniczką, Świętą, Dziewicą, Bogarodzicą.

Msza	30	31	32	33	34	35	36	37	38	Razem
BOGARODZICA	25	15	11	17	19	16	17	11	9	140
DZIEWICA	21	12	13	8	19	16	21	17	17	144
POŚREDNICZKA	55	17	38	20	31	36	38	51	27	313
ŚWIĘTA	19	12	33	28	38	33	56	30	17	266

VIII. OKRES ZWYKŁY (III)

Osiem formularzy mszalnych wspomina Świętą Maryję w tytułach okazujących Jej miłosierne wstawiennictwo na korzyść wiernych.²⁵

39. NMP, Królowa i Matka Miłosierdzia — Maryja jest Królową miłosierdzia, ponieważ Syna swego nieustannie błaga o zbawienie ludu. Jest Matką miłosierdzia, ponieważ urodziła nam Jezusa Chrystusa i jest duchową Matką wiernych, pełną łaski i miłosierdzia. Wreszcie Maryja jest Prorokinią, sławiącą miłosierdzie Boże i Niewiastą, która dostąpiła wyjątkowego miłosierdzia Bożego. A jednak nabożeństwo maryjne jest kościelnokształtne: naśladowanie wyprzedza wzywaniem, cześć i miłość. *Boże, Twoje miłosierdzie jest bez miary, spraw za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Dziewicy, Matki miłosierdzia, abyśmy doznając Twojej łaskawości na ziemi, mogli osiągnąć wieczną chwałę w niebie* (Ko).

40. NMP, Matka Bożej Opatrzności — msza zatwierdzona w 1744 roku dla barnabitów. Najlaskawsza Matka Chrystusa i troskliwa Matka ludzi, Maryja, czczona jest tu nabożeństwem chrystokształtnym: wzywaniem, czią, oraz na równi: naśladowaniem i miłością. *Miłosierny Boże, spraw, niech zawsze trwa w nas moc uczyty eucharystycznej, abyśmy za wstawiennictwem Matki Bożej Opatrzności, szukali najpierw Twojego Królestwa i sprawiedliwości i otrzymali pomoc w życiu doczesnym* (PK).

41. NMP, Matka Pocieszenia — gdyż przez nią Bóg zechciał zesłać pocieszenie ludowi swojemu, Jezusa Chrystusa, a Ona do nieba wzięta nie ustaje wstawiać się za ludźmi z matczyną miłością. Nabożeństwo maryjne kościelnokształtne: naśladowanie, wzywaniem, cześć, miłość. *Boże, Ty przez Dziewicę Maryję zesłałeś swojemu ludowi Jezusa Chrystusa jako źródło pociechy, spraw, abyśmy za Jej wstawiennictwem zostali napelnieni wszelką pociechą i udzielali jej naszym bliźnim* (Ko).

42. NMP, Wspomożycielka Wiernych — zwłaszcza w prześladowaniach. Święto Piusa VII, msza salezjanów i barnabitów. Nabożeństwo maryjne chrystoksz-

²⁵ Tamże, s. 150.

talne: wzywianie przeważa nad naśladowaniem, czcią i miłością. *Ty Niepokalaną Dziewicę Maryję, Rodzicielkę swojego Syna, uczyniłeś Matką i Wspomożycielką chrześcijańskiego ludu, aby pod Jej opieką nieustraszenie toczył bój wiary, trwał mocno w nauce Apostołów, i bezpiecznie kroczył wśród nawalnic świata, aż dojdzie z radością do niebieskiej ojczyzny* (Pf).

43. NMP od Wyzwolenia — czyli szafarka odkupienia. Msza własna mercedariuszy, nabożeństwo chrystokształtne: wzywianie, naśladowanie, cześć, miłość. *Ty w przedziwnym zamyśle swojej opatrności ściśle złączyłeś Najświętszą Dziewicę z Twoim Synem w dziele zbawienia ludzi. Ona jako ukochana Matka była obecna przy Jego ubogim żłóbku, stała obok krzyża, jako wierna Towarzyszka w Jego męce, a wyniesiona do nieba jest naszą Orędowniczką i Służebnicą odkupienia. Maryja z macierzyńską miłością zawsze się troszczy o braci swego Syna pozostających w potrzebie, aby skruszywszy kajdany wszelkiej niewoli, mogli się radować pełną wolnością ducha i ciała* (Pf).

44. NMP, Uzdrawienie Chorych — aby za jej wstawiennictwem otrzymali zdrowie. Msza własna kamilianów (1974), ale nabożeństwo maryjne kościelnokształtne: naśladowanie, wzywianie, miłość i cześć. *Albowiem Najświętsza Dziewica Maryja w przedziwny sposób uczestnicząc w tajemnicy cierpienia jaśniej chorym, wzywającym Jej opieki, jako znak zbawienia i niebieskiej nadziei; tym zaś, którzy się w Nią wpatrują, daje przykład doskonałej zgody z Twoją wolą i pełnego upodobnienia się do Chrystusa. On to z miłości dla nas obarczył się naszym cierpieniem i dźwigał nasze boleści* (Pf).

45. NMP, Królowa Pokoju — ta msza wspomina współdziałanie Maryi w pojednaniu ludzi z Bogiem, przez Chrystusa Pana sprawionym. Tekst zaczerpnięty jest z mszału diecezji Sawona-Noli (1978). Maryjność kościelnokształtna: naśladowanie, wzywianie, miłość, cześć. *Boże, Ty przez swojego Syna obdarzyłeś ludzi pokojem, za wstawiennictwem Najświętszej Maryi, zawsze Dziewicy, daj naszym czasom upragniony pokój, abyśmy utworzyli jedną rodzinę, żyjącą w zgodzie i złączoną węzłami bratniej miłości* (Ko).

46. NMP, Brama Niebios — zadanie Błogosławionej Dziewicy jako Nowej Ewy; dziewicze macierzyństwo i błagalne wstawiennictwo, odbierają cześć chrystokształtną, wzywania, miłości, naśladowania i czci. *Boże, Ty ustanowiłeś swojego Syna Bramą zbawienia i życia, spraw, abyśmy za przykładem Najświętszej Maryi Panny pozostali wierni miłości Chrystusa i aby otworła się dla nas brama niebieskiej ojczyzny* (Ko).

Większa część mszy trzeciej sekcji okresu zwykłego ma charakter chrystokształtny, jak widać z poniższej tablicy, wykazującej następującą częstotliwość motywów: Pośredniczka, Święta, Bogarodzica, Dziewica.

Msza	39	40	41	42	43	44	45	46	Razem
BOGARODZICA	22	17	12	14	20	11	19	14	129
DZIEWICA	16	10	7	7	10	14	26	24	114
POŚREDNICZKA	67	45	20	37	36	22	28	39	294
ŚWIĘTA	77	10	17	16	22	33	37	20	232

IX. PORZĄDEK MSZY – BŁOGOSŁAWIEŃSTWA – – CZYTANIA DOWOLNE

Teksty Porządku Mszy: akt pokutny, wyznanie wiary, prefacje: o Macierzyństwie NMP, wielbiąca Boga słowami Maryi, o Niepokalanym Poczęciu NMP i o Wniebowzięciu NMP, modlitwy eucharystyczne I, II, III i IV, zawierają nabożeństwo maryjne kościelnokształtne: miłość, naśladowanie, cześć, wzywanie. *Dzisiaj została wzięta do nieba Bogurodzica Dziewica. Ona pierwsza osiągnęła zbawienie i stała się początkiem i obrazem Kościoła w chwale, a dla pielgrzymującego ludu źródłem pociechy i znakiem nadziei. Nie chciałeś bowiem, aby skażenia w grobie doznała Dziewica, która wydała na świat Twojego Syna, Dawcę wszelkiego Życia.*²⁶

Również uroczyste błogosławieństwa przedstawiają maryjność kościelnokształtną: miłość, naśladowanie, wzywanie, cześć. *Bóg Ojciec, który przez zmartwychwstanie swojego Syna uradował Najświętszą Dziewicę i rodzący się Kościół, niech was napelni weselem ducha. — Jezus Chrystus zrodzony z nienaruszonej Dziewicy, który zmartwychwstał z zapieczętowanego grobu, niech w was zachowa nienaruszoną wiarę, otrzymaną na chrzcie świętym. — Duch Święty, którego Najświętsza Dziewica oczekiwała modląc się z Apostołami, niech oczyści wasze serca i w nich zamieszka.*²⁷

Dodatek do lekcjonarza naznaczony jest maryjnością chrystokształtną: cześć, miłość, wzywanie, naśladowanie. *Alleluja. Szczęśliwa jesteś, Najświętsza Panno Maryjo, i godna wszelkiej chwały, bo z Ciebie narodziło się słońce sprawiedliwości, Chrystus, który jest naszym Bogiem. Alleluja.*²⁸

Porządek Mszy, Błogosławieństwa i dodatek do lekcjonarza wykazują maryjność kościelnokształtną, jak wynika z poniższej tablicy:

	Porządek mszy	Błogosławieństwa	Czytania dowolne	Razem
BOGARODZICA	16	7	13	36
DZIEWICA	34	22	10	66
POŚREDNICZKA	9	13	7	29
ŚWIĘTA	17	20	4	41

ZAKOŃCZENIE

Historyczno-dogmatyczna analiza *Zbioru Mszy o NMP*, zatwierdzonego przez Papieża Jana Pawła II, wykazuje następującą hierarchię maryjnych godności, obrazów i nabożeństw, według częstości i ich występowania:

²⁶ Tamże, s. 192, prefacja o Wniebowzięciu NMP.

²⁷ Tamże, s. 225, uroczyste błogosławieństwo w czasie wielkanocnym.

²⁸ Lekcjonarz Mszy o NMP; j.w., tom II, s. 211.

Godność: Obraz: Nabożeństwo:	Święta HODEGETRIA Naśladowanie	Pośredniczka DEISIS Wzywianie	Bogarodzica THEOTOKOS Cześć	Dziewica ELEOUSA Miłość
Adwent	54	28	49	52
Boże Narodzenie	120	107	126	88
Wielki Post	97	132	111	59
Wielkanoc	95	60	47	63
Okres zwykły (1)	539	223	178	197
Okres zwykły (2)	266	313	140	144
Okres zwykły (3)	232	294	129	114
Porządek mszy	17	9	16	34
Błogosławieństwo	20	13	7	22
Lekcje dowolne	4	7	13	10
	1444	1186	816	783

Maryja w *Zbiorze Mszy o NMP* jest przede wszystkim Święta, godna naśladowania, wyobrażana jako *HODEGETRIA*. Na drugim miejscu jest Pośredniczką, godną wzywania, obrazowaną jako *DEISIS*. Na trzecim miejscu jest godną czci Bogarodzicą, w znaku *THEOTOKOS*. Na czwartym wreszcie miejscu jest umiłowaną Dziewicą, malowaną jako *ELEOUSA*.

Większa częstość występowania nabożeństwa naśladowania niż nabożeństwa wzywania dowodzi, że maryjność współczesnej liturgii eucharystycznej jest kościelnokształtna.

Nabożeństwo maryjne wzywające, czyli maryjność chrystokształtna, przeważa jednak w mszach wielkopostnych o Maryi współlumierającej z Chrystusem Panem na Kalwarii, jak również w drugiej i trzeciej serii mszy okresu zwykłego. Druga seria mianowicie zawiera msze o współdziałaniu Maryi z życiem duchowym wiernych, trzecia zaś wystawia miłosierne wstawiennictwo Maryi za wiernymi.

JOANNIS PAULI PAPAE II
„COLLECTIO MISSARUM DE BEATA MARIA VIRGINE”
IN LUCE DOGMATUM HISTORIAE

SUMMARIUM

Sedula analysis historico-dogmatica Collectionis Missarum de BMV, a Summo Pontifice Joanne Paulo II approbatae, sequentem dignitatum, imaginum et devotionum Marianarum ordinem, secundum ipsarum crebritatem, ostendit:

Dignitas: Imago: Cultus:	SANCTA <i>HODEGETRIA</i> IMITATIO	MEDIATRIX <i>DEISIS</i> INVOCATIO	DEIPARA <i>THEOTOKOS</i> VENERATIO	VIRGO <i>ELEOUSA</i> DILECTIO
Adventus	54	28	49	52
Nativitas	120	107	126	88
Quadragesima	97	132	111	59
Pascha	95	60	47	63
Per Annum (1)	539	223	178	197
Per Annum (2)	266	313	140	144
Per Annum (3)	232	294	129	114
Ordo Missae	17	9	16	34
Benedictiones	20	13	7	22
Appendix Lectionarii	4	7	13	10
	1444	1186	816	783

Maria in *Collectione Missarum de BMV* imprimis est Sancta, imitanda, imagine *HODEGETRIAE* representata. Secundo loco est Mediatrix invocanda, imagine *DEISIS* ostensa. Tertio loco est Deipara veneranda, imagine *THEOTOKOS* signata. Quarto tandem loco est Virgo diligenda, uti *ELEOUSA* depicta.

Maior crebritas cultus imitationis, quam cultus invocationis, probat marianum cultum liturgiae Eucharisticae contemporaneae ecclesiasticum esse.

Cultus marianus invocativus, seu Christotypicus, praevalet tamen in missis temporis Quadragesimae, de Maria in Calvaria commorante, necnon secunda et tertia sectione Temporis per Annum. Sectio secunda videlicet missas de cooperatione Mariae fidelium vitae spirituali continet, tertia autem sectio misericordem Mariae in favorem fidelium intercessionem extollit.

EUCHARYSTIA W „ARTYKUŁACH SZMALKALDZKICH”

Ekumenizm doktrynalny wymaga ponownego odczytania pism reformatorów oraz *Ksiąg Symbolicznych* Kościołów i społeczności chrześcijańskich.¹ Do takich należą również *Artykuły Szmalkaldzkie* (AS). Wyrażają one stanowisko Marcina Lutra na potrzeby przygotowywanej przez Rzym sesji soboru powszechnego. W niniejszym studium zajmiemy się nauką głównego Reformatora dotyczącą Eucharystii, którą zawarł w AS.² Punktem odniesienia i ewentualnej oceny myśli Marcina Lutra będzie współczesny ekumeniczny komentarz do *Konfesji Augsburskiej* (KA), uwzględniający w miarę aktualny stan badań nad reformacyjną teologią. Chodzi tu o publikację: *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*.³

OKOLICZNOŚCI POWSTANIA „ARTYKUŁÓW SZMALKALDZKICH”

Księżę elektor Johann Friedrich von Sachsen przyczynił się do powstania tzw. Związku Szmalkadzkiego (27 II 1531). Początkowo przystąpiło do tej organizacji

¹ Za podstawowe pisma swego wyznania, oczywiście obok Pisma Świętego luteranie przyjęli: Skład Apostolski, Symbol Nicejski, Symbol Atanazjański, Konfesję Augsburską, Apologię Konfesji Augsburskiej, Artykuły Szmalkaldzkie, Mały i Duży Katechizm (Marcina Lutra), Formułę Zgody oraz Księgę Zgody. Podstawowe Księgi Wyznania ewangelicko-reformowanego to: 67 tez Ulricha Zwingliego, Wprowadzenie z Zurychu (1523), 10 mów z Dysputy w Bernie (1528), Fidei ratio (1530), Tetrapolitana (1530), Wyznanie w Bazylei (pierwsze i drugie), Wyznanie Helweckie, Wyznanie z Genewy (Kalwin 1536), Katechizm z Genewy (1545), Zgoda z Zurychu (1549), Formula consensus helvetici (1675), Confessio gallicana (1559), Wyznanie Belgijskie, Confessio Scotica (John Knox i inni 1560), Wyznanie Węgierskie (1526), Ugoda Sandomierska (1570), Deklaracja Toruńska (1645), Confessio bohémica (unia z 1575), Katechizm heidelberski, Confessio Sigismundi vel Confessio brandenburgica (1614), Westminster Confession (purytanie 1647). Zob. Der Große Herder Bd I 1952 c. 1192—93. Por. Edmund Piśczek. Colloquium Charitativum. Encyklopedia Katolicka T. 3 Lublin 1979, k. 546—547; Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Eine Einführung mit dem vollen Text. Hrsg. Wenzel Löffel. (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985); Jan Rohls. Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zurich bis Barmen (UTB 1453).

² Korzystam z paralelnej edycji łacińskiej i niemieckiej: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche, 7. Auflage, Göttingen Vandhoeck & Ruprecht 1976 (BS); z polskiego tekstu: Wybrane Księgi Symboliczne. Warszawa 1980 (WKS). Dla Artykułów Szmalkaldzkich przyjmuję skrót: AS; dla Konfesji Augsburskiej: KA.

³ Paderborn 1980.

sześciu ksiąg oraz jedenaście miast niemieckich, które chciały wspierać ruch reformacyjny. Szmalkald (Schmalkalden) jest miejscowością w Turynii na południe od Erfurtu i Eisenach. Opracowanie teologiczne, które przyjęło się później nazywać AS napisał, częściowo własnoręcznie, częściowo podyktował Marcin Luter.⁴ Pracy tej podjął się Reformator na wyraźne zlecenie swego wielkiego świeckiego prorektora. Ów «teologiczny testament» Lutra, jak zwykle się określać AS, powstał w Wittenberdze, w końcu 1536 roku. Oryginał dzieła przechowuje Biblioteka Uniwersytetu w Heidelbergu.⁵ Marcin Luter posiadał świadomość, że AS stanowią streszczenie jego teologicznych poglądów (BS 409), są manifestem reformacyjnym oraz w pewnym sensie testamentem. Przekonanie to uzasadniała również poważna choroba Reformatora w trakcie pisania *Artykułów*, która zmusiła Autora do dokonania skrótu w części trzeciej oraz do dyktowania tekstu.⁶

Bezpośrednią przyczyną powstania AS była zapowiedź zwołania soboru powszechnego do Mantui (25 maja 1537) przez papieża Pawła III. Do uczestnictwa w soborze zostali również wezwani przedstawiciele obozu Reformacji. Jak wiadomo, obrady nie rozpoczęły się w wyznaczonym terminie, lecz dopiero dnia 13 grudnia 1545 roku w Trydencie. Zadaniem Marcina Lutra było przygotowanie syntezy reformacyjnej wizji chrześcijaństwa, tak, aby ją można było szerzyć i jej bronić podczas obrad soborowych. Twórca Reformacji pragnął uczestniczyć w soborze. Z drugiej strony uważał, iż sobór potrzebny jest tylko katolikom (BS 411). Nie widział bowiem już żadnej możliwości porozumienia z obozem papieskim, a tym samym możliwości dla odnalezienia jedności (BS 414).

Oprócz Marcina Lutra AS podpisali 43 znani teologowie i działacze obozu Reformacji (23—26 II 1537), między innymi Filip Melancton (z votum separatum w sprawie papieżstwa) (BS 436—4), Joannes Bugenhagen, Caspar Creutziger, Georgius Spalatinus, Andreas Osiander (1498—1552), profesor Uniwersytetu w Królewcu (1549—1552), Joannes Brenz (1499—1570) przywódca Reformacji w Württembergu (Stuttgart) i południowych Niemczech, przeciwnik zwinglian, upoważnił do złożenia podpisu J. Bugenhagena.

Jest zastanawiające, że *Artykuły* nie odegrały większej roli podczas posiedzenia członków Związku Szmalkadzkiego w lutym 1537 roku. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy była być może nieobecność w Szmalkaldzie ich autora z powodu choroby.⁷ AS nie zdobyły sobie u ewangelickich chrześcijan takiej popularności i znaczenia jak *Katechizmy* Lutra czy *Konfesja Augsburska*. Tym niemniej AS są pismem luterskim o doniosłym znaczeniu. Stąd też w 1580 roku znalazły się w ramach *Księgi Zgody* wśród pism symbolicznych luteranizmu.⁸

⁴ Na temat okoliczności powstania AS, czasu, miejsca, dezyderatów Jana Fryderyka Saskiego wobec Autora pisze B. Lohse. Zob. Bernhard Lohse, Die ökumenische Bedeutung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln w: Kirchengemeinschaft, Anspruch, Wirklichkeit... Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild u. and. Stuttgart, Calver Verlag 1986, s. 167 nn.

⁵ W. Niemczyk, Historia powstania *Artykułów* Szmalkadzkich i Traktatu o władzy i prymacie papieża. WKS s. 348 n. Zob. też. S.C. Napierkowski, Solus Christus. Lublin 1979, s. 185—190. W gromadzeniu literatury przedmiotu skorzystałem z pomocy dyrektora Biblioteki Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej ks. pastora J. Hause.

⁶ B. Lohse, Die ökumenische Bedeutung, j.w., s. 175.

⁷ Gerhard Müller, Luthers theologisches Testament: vor 450 Jahren entstanden die Schmalkaldischen Artikel. *Lutherische Monatshefte* 26 (1987), s. 396.

TREŚĆ „ARTYKUŁÓW SZMALKALDZKICH”

AS dzieli się na trzy części. Pierwsza z nich zawiera doktrynę wspólną całemu chrześcijaństwu, to znaczy naukę o Bogu, Trójcy Świętej oraz Wcieleniu. Marcin Luter odwołuje się tutaj do Składu Apostolskiego i Symbolu Atanazjańskiego. W tym obszarze Reformator potwierdza wspólnotę wiary protestantów z katolikami (BS 415).

Druga część dotyczy soteriologii, Mszy św., papieżstwa, kapituł. Stanowi jądro teologii Lutra. Autor domaga się tutaj bezwarunkowego uznania swoich poglądów przez katolików. Jezus Chrystus jest jedynym sprawcą naszego odkupienia. Będąc grzesznikami dostępujemy usprawiedliwienia tylko i wyłącznie dzięki wierze (sola fide). Według Lutra jest to podstawowy, istotny artykuł wiary chrześcijańskiej, który zawiera się w nauce św. Piotra [Rz 3,23—28; 4,25] (BS 415). Tekst AS ujawnia wyraźnie «papięski uraz», czy też pewnego rodzaju obsesję Lutra, który formułuje swoje tezy: *przeciw papieżowi, diabłu, światu (Contra papam, diabolum, mundum)* (BS 416).

Trzecia część AS stanowi materiał do dyskusji z katolikami z zakresu praxis chrześcijańskiej, eklezjologii, sakramentologii i teologii moralnej.⁹

AS zawierają doktrynę Marcina Lutra dotyczącą Eucharystii. Jest to niewątpliwie kontynuacja nauki zawartej w *Małym Katechizmie*, w *Dużym Katechizmie*¹⁰ oraz *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* z roku 1528, a szczególnie z jego trzeciej części.¹¹ AS odbiegają swoim radykalizmem od irenicznego charakteru KA. W związku z tym kard. J. Ratzinger postawił pytanie o wzajemną relację AS i KA. Ujmując rzecz jeszcze szerzej, należy pytać jakie znaczenie posiadają AS dzisiaj, dla ewangelików oraz katolików.¹² Wokół AS i BS narosła obszerna literatura teologiczna, w formie komentarzy i interpretacji. Nieobecna jest ona jednak w polskim obszarze językowym.¹³

⁸ G. Müller, *Luthers, j.w.*, s. 397.

⁹ G. Müller, *Luthers, j.w.*, s. 296. Zob. B. Lohse, *Die ökumenische Bedeutung, j.w.*, s. 172—173.

¹⁰ Zob. Jacek Jezierski, *Sakrament Ołtarza w „Katechizmach” Marcina Lutra, Studia Warmińskie* 26 (1989), s. 245—249.

¹¹ Por. BS 409. Tekst traktatu o Wieczery Pańskiej znajduje się w: Marcin Luter, *Studienausgabe*, Band 4, Hrsg. Hans-Ulrich Delius, Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1986, s. 13—258. Zob. B. Lohse, *Die ökumenische Bedeutung, j.w.*, s. 173—175.

¹² G. Müller, *Luthers, j.w.*, s. 396.

¹³ Do bardziej znanych, nowszych komentarzy i interpretacji oraz studiów dotyczących AS należą: A verbeck Wilhelm, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren Evangelischen Theologie*, Verlag Bonifacius Paderborn 1967; Bartsch Hans-Werner, *Die unvollendete Reformation des 16. Jahrhunderts. Kritische Überlegung zur gegenwärtigen Geltung der lutherische Bekenntnisschriften*, Hamburg 1968; Baur Joerg, *Luther und Bekenntnisschriften*, w: *Luther und Bekenntnisschriften* 1981, s. 131—134; Bizer Eugen, *Zum Geschichtl. Verständnis von Luthers Schm. Art. ZKG 57 (1955/56)*, s. 61—92; *ZKG 59 (1957)*, s. 287ff; Brecht Martin, *Schwarz Reinhard (Hrsg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Calver Verlag Stuttgart 1980; Cochläus Johannes, *Witzel Georg, Hoffmeister Johann. Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel, (1538—1539)* Münster i.W. 1932; Döllinger Johann, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, Bd 1—3, Regensburg 1848; Fagerber Holsten,

MSZA RZYMSKA

Akceptacja katolickiej teologii Mszy św. narusza — zdaniem Marcina Lutra — centrum wiary chrześcijańskiej. Godzi w zdrową soteriologię, gdyż narusza zasadę *sola fide*. Stąd też Msza św. w rozumieniu i praktyce życia katolików jest *der größte und schrecklichste Greuel (maxima et horrenda abominatio, BS 416)*, czyli *największą i najstraszliwszą obrzydliwością*, WKS 355). Msza św. jest «ogonem» apokaliptycznego smoka (por. Ap 12,3n; 20,2n), którego poruszenie powoduje destrukcję w otoczeniu (BS 419). Jest po prostu ogonem diabła.

W wersji katolickiej, rzymskiej, XVI-wiecznej, Msza św. jawi się Twórcy Reformacji jako bałwochwalstwo (idolatria, BS 416). Autor AS nie walczy tu z rzeczywistością Eucharystii, lecz z jej straszonym wypaczeniem — jakie jego zdaniem — ma miejsce w teologii i praktyce Kościoła rzymskiego. Reformator szkicuje katolicką teologię Mszy św. Jest ona wg Lutra przede wszystkim ofiarą (Opfer, sacrificium, opus). Jest owocna nawet wówczas, gdy sprawuje ją moralnie niegodny i niedysponowany należycie szafarz. Msza św. pomaga oczyścić się ludziom z grzechów zarówno na ziemi, jak i w czyśćcu.

W rozumieniu doktora Lutra Msza św. w «papiestwie» jest czynem (uczynkiem) ludzkim oraz przejawem typowo katolickiej pobożności. Msza św. jest dziełem (pomysłem) ludzkim. Pochodzi z postanowienia ludzkiego. Jest naszą ofiarą (wir opfern, offerimus, BS 418). I tak np: Luter odrzuca Msze św. wotywnie, choćby o odpuszczenie grzechów i wyproszenie łaski Bożej (BS 422). Msza św. w katolickim kształcie narusza — zdaniem Reformatora — w sposób istotny fundamentalną dla wiary naukę o jednym, doskonałym, wystarczającym, jedynie możliwym i skutecznym pośrednictwie Jezusa Chrystusa w procesie odkupienia, usprawiedliwienia, uświęcenia i zbawienia człowieka.¹⁴

Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529—1537. Göttingen 1965; Gritsch E.W. Jenson R.W. Lutheranism — The Movement and Its Confessional Writings. Philadelphia 1976; Hauschild Wolf-Dieter, Nicolaisen Carsten (Hrsg.) Kirchengemeinschaft, Anspruch, Wirklichkeit. Stuttgart, Calver Verlag 1986; Henning H. Die Lehre vom opus operatum in den lutherischen Bekenntnisschriften. *Una Sancta* 13 (1959); Heuschel Martin. *Der feurige Engel s. Johannes*. Zur einer Stelle Luthers Schmalkaldischen Artikeln. *Luther-Jahrbuch* Hamburg 31 (1964), s. 69—79; Kruska Harald. Luther und das Bekenntnis. Libau 1938; Meinhold Peter (Hrsg.). Kirche und Bekenntnis. Wiesbaden 1980; Müller Gerhard. Luthers theologisches Testament: vor 450 Jahren entstanden die Schmalkaldischen Artikel. *Lutherische Monatshefte* 26 (1987), s. 396—397; Napiórkowski St.C. Solus Christus. Lublin 1979; Niemczyk W. Historia powstania Artykułów Schmalkaldzkich i Traktatu o władzy i prymacie papieża. Wybrane Księgi Symboliczne. Warszawa 1980; Peters Albrecht. Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der lutherischen Reformatia, *Oecumenica* (5) 1970, s. 125—176; Prenter Regine. Kirkens lutherske bekendelse. Frederica 1978; Schlink E. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München 3-Ausg. 1948; Schwarzwäller Klaus. Rechtfertigung und Ekklesiologie in den Schmalkaldischen Artikeln. *Kerygma und Dogma* 35(1989), s. 84—105; Volz H. Luthers Schm. Art. ZKG 59, (1957), s. 259—286; Seeba B.G. Das Verhältnis der CA zu den anderen Bekenntnisschriften, w: Albrecht Peters. Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd 3.: Das Vaterunser. Vandenhoeck & Ruprecht (38). Bd 5; Volz H. Schmalkaldische Artikel. RGG Bd. V Tübingen 1961, s. 1454—1455.

¹⁴ Zob. Wilhelm Averböck. Der Opfercharakter des Abendmahles in der neueren Evangelischen Theologie. Bonifacius Verlag Paderborn 1967, s. 28—34.

MSZA ZA ZMARŁYCH

Jako idolatrię traktuje M. Luter również Mszę św. ofiarowaną i odprowadzaną w intencji zmarłych. Wylicza, przy okazji, Msze św. odprowadzane w siódmym i trzydziestym dniu po śmierci, w pierwszą rocznicę zgonu, po dniu św. Michała oraz w dzień Zaduszny (BS 420). Zdaniem Reformatora, Msza św. za zmarłych jest nieporozumieniem. Nie znajduje bowiem żadnego uzasadnienia czy podstawy w Objawieniu, w słowie Bożym. Eucharystia jest przecież pokarmem dla żywych. Sakrament Ołtarza jest dla żyjących, tu i teraz, w doczesności (BS 420). Na temat zmarłych, ich losu, czyśćca, pomocy zmarłym ze strony żyjących nie posiadamy żadnej objawionej nauki, żadnego artykułu wiary (BS 421). Objawienia dusz czyśćcowych są fikcją, produktem chorej wyobraźni (BS 422).

Zdaniem Marcina Lutra postawa Ojców Kościoła, ich praktyka modlitwy, choćby w postaci tzw. *commemoratio mortuorum* stosowana przez św. Augustyna nie posiadała większego znaczenia. W żadnym wypadku nie stanowi reguła fidei: *Ex patrum enim verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei* (BS 421). Godna potępienia jest praktyka zamawiania Mszy św. czy przyjmowania na Mszę św. za zmarłych, czyli za tzw. dusze czyśćcowe. Jest to rodzaj targu, *jarmark mszalny* (BS 421) i nadużycie (BS 417—418). Marcin Luter piętnuje równocześnie instytucje, które krzewią i organizują pobożność mszalną, a mianowicie kapituły, bractwa, specjalne wspólnoty np.: altarzystów (BS 422, 423).

MSZE KU CZCI ANIOŁÓW I ŚWIĘTYCH

Wódz Reformacji był przekonany, że aniołowie i święci modlą się w intencji Kościoła pielgrzymującego. Jednak wzywianie ich imienia, uciekanie się do ich wstawiennictwa, celebrowanie Mszy św. *ad honorem* aniołów i świętych jest nadużyciem (BS 425).

MSZA PRYWATNA

Odrzucając Mszę św. sprawowaną w wersji papieskiej i w duchu teologii rzymskiej Marcin Luter uważał, że w jej miejsce należy sprawować sakrament Ołtarza, wieczerzę Pańską, pamiątkę Pana. Należy przy tym trzymać się ściśle i wiernie myśli i słów ustanowienia Eucharystii przez Jezusa Chrystusa (BS 426). Stanowisko Reformatora z Wittenbergi w kwestii teologii i liturgii Mszy św. dojrzało stopniowo. Od chwili bowiem święceń kapłańskich odprowadzał ją w zasadzie codziennie, także bez obecności ludu aż do roku 1525. Później zrezygnował z celebrowania prywatnej Mszy św. a nawet ją zwalczał jako *działalność pokatną* (die Winckelmesse)¹⁵. Akcentował eklezjalny, a przeto pub-

¹⁵ Erwin Iserloh, Vilmos Vajta. Die Sakramente: Taufe und Abendmahl. Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Hrsg. von Harding Meyer und Heinz Schütte. Paderborn 1980, s. 224—227.

liczny charakter Sakramentu Ołtarza. Eklezjalnemu wymiarowi Eucharystii sprzeciwia się — zdaniem Lutra — udzielanie Komunii poza nabożeństwem i prywatne Msze św. (BS 418, 419).

MSZA NIEMIECKA

W świadomości Marcina Lutra kształtował się zamysł «Mszy niemieckiej» kontestującej i reformującej «Mszę papieską». *Die Deutsche Messe* (1526)¹⁶ była ordo liturgicznym uwzględniającym luterską naukę o usprawiedliwieniu. Luter odrzucił kanon rzymski, ofiarowanie i przeistoczenie. Wprowadził komunię św. pod dwiema postaciami oraz język narodowy w miejsce łaciny.¹⁷ Reformator nie zrezygnował więc z obrzędu Mszy św. ale go zreformował zarówno liturgicznie, jak i teologicznie. Podobne stanowisko przyjęła *Konfesja Augsburska*, która deklaruje zachowanie obrzędu zreformowanej przez siebie Mszy. Postanawia wprowadzenie śpiewów niemieckich w miejsce łacińskich. Decyduje się na wyeliminowanie kanonu rzymskiego oraz sformułowań mówiących o Mszy jako ofierze. Zobowiązuje do pouczenia wiernych o treści tego sakramentu.¹⁸

Współcześnie Kościoły Luterskie w Niemczech przygotowują nowe wspólne wydanie swojej Agendy. Dla *Stużby Bożej*, w formie najpełniejszej przewidują cztery istotne części: 1) powitanie i zwołanie; 2) przepowiadanie i wyznanie wiary; 3) Wieczere Pańską; 4) rozesłanie (*der sogennante Meßtyp*). Reformę tę otwartą na inne społeczności wyznaniowe i impulsy cechuje wierność ideałowi luterskiemu.¹⁹

EUCHARYSTIA JAKO SAKRAMENT

Marcin Luter, czytelnik pism św. Augustyna, posługuje się opisem strukturalnym sakramentu zapożyczonym do Biskupa Hippony: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* (BS 449—450). Sakramentologia katolicka XVI wieku często korzystała z tego samego języka teologicznego np.: Stanisław Hozjusz.²⁰ Znakiem sakramentalnym w przypadku Eucharystii są chleb i wino wraz ze słowem ustanowienia Jezusa Chrystusa.²¹ Według Twórcy Reformacji tylko «Wieczera Pańska» jest obok chrztu sakramentem w sensie ścisłym.

Bez wątplenia Marcin Luter był wyraźnie przeciwny tej tendencji, która zwyciężyła podczas obrad soboru w Trydencie. Polegała ona na uznaniu siedmiu

¹⁶ Na temat oporów Marcina Lutra w odejściu od zwyczajów liturgii rzymskiej i jego sporu z Karlstadem zob.: Ervin Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 1985, s. 45 i 55.

¹⁷ E. Iserloh, V. Vajta, j.w., s. 224—227.

¹⁸ Tamże, s. 211.

¹⁹ Gerd Kerl, *Vertraute Reggelform und aktuelle Ausgestaltung. Der Vorentwurf zur erneuerten Agende. „ACK. Ökumenische Mitteilungen“*, Aachen 79 (1993), s. 22—23.

²⁰ Por. St. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984, s. 30.

²¹ E. Iserloh, V. Vajta, j.w., s. 201.

obrzędów za sakramentalne. Zdaniem Reformatora natomiast wyraźnym ustanowieniem przez Chrystusa (mandatum Dei) oraz związaną z nim skutecznością (promissio gratiae) legitymują się tylko chrzest i sakrament Ołtarza.²²

SAKRAMENT RZECZYWISTEJ OBECNOŚCI

Marcin Luter opowiada się w AS bardzo zdecydowanie, podobnie zresztą jak w *Małym i Dużym Katechizmie* za rzeczywistą obecnością ciała i krwi Pańskiej w postaciach eucharystycznych podczas liturgii. Odrzuca też pogląd, sobie współczesny, o obecności Jezusa Chrystusa tylko w chwili, gdy komunია św. jest przyjmowana z wiarą. Przywódca Reformacji pisał: *De sacramento altaris statui-mus panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam a malis christianis et impiis* (BS 450—451).

AS wyrażają przekonanie o rzeczywistej, prawdziwej obecności Chrystusa podczas Eucharystii. Chleb staje się (esse) prawdziwym ciałem, a wino prawdziwą krwią Chrystusa. W tekście niemieckim AS mówi się, że ciało i krew Pańska jest «pod chlebem i winem», pod tymi postaciami (Gestalt, BS 450—451).

Podobnie, jak w innych swych pismach, także w AS M. Luter odrzuca jakikolwiek rodzaj symbolicznego rozumienia obecności Chrystusa w sakramencie Ołtarza, który osłabiałby Jego realną obecność. Tym samym Twórca Reformacji wchodził w kontrowersję z poglądami Ulricha Zwingliego oraz niektórych miast niemieckich.²³

AS, zgodnie z duchem Reformacji, nie ukazuje związku sakramentu Ołtarza z ofiarą krzyża Jezusa Chrystusa. Pomija ten wątek teologiczny. Nie odwołuje się do tego wydarzenia zbawczego, aczkolwiek je zakłada. W ten sposób pragnie zaakceptować i uszanować jednorazowość i wystarczalność wydarzenia krzyża w dziele odkupienia. Z katolickiego punktu widzenia takie postawienie sprawy jest redukcjonizmem teologicznym. Aby zobaczyć doktrynę eucharystyczną Marcina Lutra bardziej całościowo należy czytać luterskie teksty eucharystyczne łącznie z tekstami o usprawiedliwieniu w Chrystusie przez wiarę. Poza tym, AS są rodzajem manifestu, też do obrony i dyskusji, dlatego też nie odzwierciedlają całej wizji Eucharystii Doktora z Wittenbergi.

Ucząc o rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa w sakramencie Eucharystii Marcin Luter odrzuca w AS tomistyczną teorię o transsubstancji potwierdzoną przez sobór Laterański IV w roku 1215 (BS 452). Opowiada się raczej za wyjaśnieniem «impanacyjnym» (w chlebie istnieje ciało Pańskie).²⁴ Autor AS odwołuje się to do tekstów Nowego Testamentu: 1 Kor 10,16; 1 Kor 11,28. (BS 452).²⁵ E. Iserloch oraz V. Vajta dowodzą, że obóz reformacyjny akceptował naukę o «konkomitacji», ale jej specjalnie nie akcentował, bojąc się nowych sporów i nieporozumień wśród swoich zwolenników.²⁶

²² Tamże, s. 203—204.

²³ Tamże, s. 206. Zob. BS 451 przypisy. Por. A l f o n s S k o w r o n e k. Światła ekumenii. Warszawa 1984, s. 173—176.

²⁴ W. N i e m c z y k, j.w., s. 370.

²⁵ E. I s e r l o c h, V. V a j t a, j.w., s. 206—207.

²⁶ Tamże, s. 222.

EUCHARYSTIA JAKO KOMUNIA SAKRAMENTALNA

Według Marcina Lutra Jezus Chrystus ustanowił sakrament Ołtarza dla komunii św. Jego ciało i krew są obecne podczas obrzędu sakramentalnego ze względu na przyjmujących komunię św. Eucharystia jest Wieczerzą (Abendmahl), wieczornym posiłkiem.

Luter jednak odrzucał mniemanie, że Jezus Chrystus jest obecny tylko w momencie przyjmowania ciała i krwi Pańskiej.²⁷ Traktował jednak jako nadużycie: kult Najświętszego Sakramentu poza liturgią Eucharystii, procesje teoforyczne, a również przechowywanie Najświętszych Postaci w tabernakulum.

SUB UTRAQUE SPECIE

Pragnąc dochować wierności znakowi ustanowienia Eucharystii, nie tylko słowom Jezusa, ale i Jego gestom, Marcin Luter opowiedział się w AS za komunią św. *sub utraque specie*. Taka forma przyjmowania Eucharystii obowiązuje — zdaniem Reformatora — zarówno szafarza, jak i wiernych. Reformator świadomie sprzeciwiał się tutaj dekretowi soboru z Konstancji (15.VI.1415). Nie atakował przy tym prawdy wiary o obecności ciała Pańskiego pod każdą z obu eucharystycznych postaci. Sprzeciwiał się kategorycznie zwyczajowi udzielania komunii św. tylko pod postacią chleba (BS 451).²⁸

SZAFARZ EUCHARYSTII, SZAFARZ SZAFARZY

AS nie wyodrębnia problemu szafarza Eucharystii. Luter odrzucał bardzo wyraźnie «tendencję donatystyczną», to znaczy spełnienie wymagania obecności świętego szafarza dla ważnego sprawowania sakramentu (BS 450—451).²⁹ Podobne stanowisko zostało wyrażone wcześniej w *Konfesji Augsburskiej* (KA 8,2).

Reformator dostrzegał niewątpliwie potrzebę zapewnienia odpowiedniej liczby duchownych wspólnotom swojej orientacji. Początkowo byli nimi duchowni diecezjalni i zakonni, którzy święcenie kapłańskie otrzymali w Kościele katolickim. M. Luter uświadamiał sobie także konieczność systematycznego ordynowania duchownych: przywódców religijnych, kaznodziejów i szafarzy sakramentów dla swoich wspólnot. W AS zwraca uwagę na sens zachowania dawnego, tradycyjnego rytu święceń. Nie lekceważył także znaczenia sukcesji apostołskiej. Dowodem na to, iż szukał możliwości zachowania sukcesji we własnych wspólnotach jest paradoksalne stwierdzenie, iż w starożytności Kościół nie kwestionował przekazywania i istnienia sukcesji apostołskiej także w społecznościach heretyckich

²⁷ Tamże, s. 208.

²⁸ Tamże, s. 220—224.

²⁹ Avery Dulles, George Lindbeck. Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5,14 und 28. Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens... Hrsg. von H. Meyer und H. Schütte. Paderborn 1980, s. 152; E. Iserloh, V. Vajta. j.w., s. 200.

(BS 458). Teoretycznie, warunkowo, stawiał sprawę udzielania święceń przez biskupów katolickich. Można by odwołać się do ich posługi, gdyby biskupi zaczęli troszczyć się o Ewangelię i wyrzekli się przepychu (BS 457).

Wiadomo, że Luter sam ordynował pastorów nie będąc biskupem. Uważał, iż znalazł się w sytuacji pewnego przymusu pastoralnego, której nie można było rozwiązać w klasyczny, tradycyjny i kanoniczny sposób.

Na podstawie lektury AS można przypuszczać, że szafarzem Eucharystii może być ordynowany duchowny, to znaczy niekoniecznie prezbiter, ale również kaznodzieja (BS 458).³⁰

AS i inne *Księgi Symboliczne* nie przewidują możliwości wydelegowania kogoś z laików przez wspólnotę (gminę) do przewodniczenia Eucharystii, gdy brakuje ordynowanego szafarza. Taką możliwość wszakże widział Marcin Luter we wczesnej fazie swojej refleksji teologicznej. (Über des Amt, 1523), rozpatrując problemy husytów utraquistów, a więc problem historyczny.³¹ Avery Dulles uważa, że milczenie *Konfesji Augsburskiej* w tej kwestii pozostawia sprawę otwartą.³²

EUCHARYSTIA PAMIĄTKA OFIARY KRZYŻA

Twórca Reformacji akcentował bardzo jednorazowość ofiary krzyża Jezusa Chrystusa. Było to wydarzenie jedyne w dziejach, niepowtarzalne oraz redempcyjne — wystarczające. Z ofiarą odkupienia Jezusa Chrystusa nie mogą konkurować, ani tym bardziej jej zastąpić jakiekolwiek ludzkie ofiary. M. Luter dostrzegał niepokonalną sprzeczność pomiędzy wydarzeniem Krzyża a katolickim kultem eucharystycznym. Uważał, że nie można pogodzić jedynej i niepowtarzalnej ofiary Jezusa Chrystusa z codzienną, wielokrotnie sprawowaną ofiarą Kościoła czyli Mszą św.³³ Eucharystia posiada — zdaniem Reformatora — charakter sakramentalny, a nie ofiarny. Jest przeto znakiem-sakramentem wskazującym na rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa w liturgii. Jest działaniem «z góry», idącym od Boga przez Jezusa Chrystusa do wiernego czy też społeczności wiernych. Nie jest żadną miarą działaniem «z dołu», od wspólnoty Kościoła — którego Głową jest Chrystus — ku Bogu Ojcu.³⁴

M. Luter nie dostrzegał ekspiacyjnego, przebłagalnego, wstawienniczego wymiaru Eucharystii, a jedynie komunijny. Był przekonany, iż doskonałym prze-

³⁰ Wg *Konfesji Augsburskiej*, jak zauważają H. Meyer i H. Schütte: „Das kirchliche Amt ist, wie Art. 5 es zum Ausdrück bringt heilsnotwendig”. *Apologia Konfesji* (13,1 Inn) opowiada się za ordynacją poprzez modlitwę i włożenie rąk. Zob. Harding Meyer, Heinz Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis. Confessio Augustana. Bekenntnis des einens Glaubens... Hrsg. von H. Meyer und H. Schütte. Paderborn 1980, s. 188—189. M. Luter uważał, że ordynacja szafarza Eucharystii może dokonać się również przez nie-biskupa, ale prezbitera. Reformator podzielał tu zapewne stanowisko F. Melanctona zawarte w *Traktacie o prymacie i władzy papieskiej z 1537 roku*: „Pfarrer ordienicren mögen, wenn die Bischöfe versagen.” Zob. Avery Dulles, George Lindbeck. Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums, j.w., s. 157.

³¹ A. Dulles, G. Lindbeck, j.w., s. 159.

³² Tamże, s. 160.

³³ E. Islerloh, V. Vajta, j.w., s. 212.

³⁴ Tamże, s. 211.

blaganiem, usprawiedliwieniem i uświęceniem była ofiara krzyża Jezusa Chrystusa. Nie odwoływał się do wschodniego rozumienia modlitwy i liturgii. W Eucharystii nie odnajdywał synergii, to jest wspólnego czynu — przy zachowaniu odpowiednich proporcji — łaski Bożej i woli ludzkiej. Ta synergia nie uchyla koniecznego zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i nie umniejsza roli łaski Bożej w procesie usprawiedliwienia.

Jest niemożliwe — zdaniem Przywódcy Reformacji — aby Msza św. mogła pomagać w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Byłoby to wejściem w funkcje i kompetencje Jezusa Chrystusa, jedyne Sprawcy naszego zbawienia. Byłoby to naruszeniem Jego boskich uprawnień. Stąd zbędność, bezowocność, nieskuteczność i bałwochwalstwo Mszy św.: *welchs doch allein soll und muß tun das Lamb Gottes* (BS 416).

Eucharystia jest dla M. Lutra sakramentem Ołtarza, a jednocześnie pamiątka Pana (Gedächtnis). Stosując termin zapożyczony z formuły ustanowienia Eucharystii „pamiątka = wspomnienie” nie rozumiał go jednak w duchu patrystycznej anamnesis = memoria. Ojcowie Kościoła widzieli w Eucharystii wspomnienie, które w sposób sakramentalny (symboliczny) zawiera w sobie realnie to, co przywołuje i do czego odwołuje się.³⁵ Według katolickiego i prawosławnego rozumienia jedyna, niepowtarzalna ofiara Krzyża staje się obecna i dostępna — dzięki działaniu Ducha Świętego — we Mszy św., która jest ofiarą przeblagania, aczkolwiek nie nową, odrębną, nie inną od ofiary Krzyża. (Sobór Trydencki DS 1753).³⁶

ZAKOŃCZENIE

AS są rodzajem manifestu oraz tez do dyskusji. Posiadają kształt apologii i polemiki, a jednocześnie syntezy, własnego reformacyjnego stanowiska. Nauka AS o Eucharystii odbiega w zasadniczych punktach od doktryny Kościoła katolickiego przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych oraz Soboru Trydenckiego.

Marcin Luter opisywał i rozumiał Eucharystię jako pamiątkę, sakrament i komunię. Nie rezygnował z nauki o realnej obecności, aczkolwiek odrzucał teorię transsubstancjacji. Kategorycznie zrywał z rozumieniem Eucharystii jako ofiary. Ponadto wysuwał szereg postulatów dla reformy praktyki eucharystycznej. Przede wszystkim zmienił obrzęd sprawowania Mszy św. w duchu swojej nauki o usprawiedliwieniu i o Chrystusie. Negował procesje i kult eucharystyczny poza akcją sakramentalną. Wprowadził komunię *sub utraque specie* oraz język narodowy do liturgii. Dopuszczał możliwość odejścia od tradycyjnych wymagań stawianych w Kościele szafarzom święceń. Występował przeciw nadużyciom w praktyce eucharystycznej Kościoła oraz wypaczeniom i oczywistym przerostom pobożności chrześcijańskiej swoich czasów.

Myśl eucharystyczna M. Lutra była w stosunku do zastanej rewolucyjna i redukcjonistyczna. Przynosiła regułę teologiczną dla kultu sakramentalnego.

³⁵ Na temat realnego pojmowania symbolu zob.: A. Gerken, Teologia Eucharystii. Z niem. przeł. S. Szczyrbowski. Warszawa 1977, s. 68—89. E. Iserloh, V. Vajta, j.w., s. 215.

³⁶ E. Iserloh, V. Vajta, j.w., s. 219.

W ciągu 4 następnych stuleci wiele rozwiązań proponowanych przez Reformatora zostało recypowanych w całości lub części przez Kościół katolicki. Myśl Marcina Lutra posiada «obszary» możliwe do zaakceptowania przez katolików. Kwestią, która nadal poważnie dzieli wyznanie katolickie i ewangelickie jest kwestionowanie ofiarnego charakteru liturgii eucharystycznej oraz prawa historycznego rozwoju form pobożności i kultu Eucharystii (co miało miejsce w wiekach średnich). Także kwestia sakramentalnego charakteru ordynacji szafarzy Eucharystii (w tym od niedawna kobiet) jest trudna do wzajemnego uznania i uzgodnienia poprzez oba Kościoły. M. Luter dostrzegał słusznie znaczenie Mszy św. dla katolicyzmu, gdy pisał: «gdy upadnie Msza, upadnie papieństwo» (KS 357, BS 419). Jego intuicja, że spór o Eucharystię będzie długotrwały (eviglich) była właściwa. Dramat «zranionego sakramentu jedności» trwa.

DIE EUCHARISTIE IN DEN „SCHMALKALDISCHEN ARTIKELN” MARTIN LUTHERS

ZUSAMMENFASSUNG

„Die Schmalkaldische Artikeln” von Doktor Martin Luther gehören zu den fundamentalen Bekenntnisschriften des Lutheranismus. Sie enthalten auch die Doktrine des Altarsakraments. Die Lehre über Eucharistie ist sehr scharf antirömisch, antipapistisch, antischolastisch. Man muss aber heute der Inhalt der Artikel von der polemischen Sprache des Reformators unterscheiden.

NIEKTÓRE UWAGI NA TLE STOSUNKÓW KOŚCIOŁ—PAŃSTWO

Treść: Wstęp. — I. Wolność religijna ma wymiar społeczny. II. Posługa Kościoła obejmuje troskę o dobro wspólne. III. Posługa Kościoła wspomaga aktywność ludzką. IV. Motywów społecznego działania Kościoła nie można odczytywać opacznie. Zakończenie. — Summarium.

WSTĘP

Kościół to społeczność, która z woli Założyciela, Jezusa Chrystusa, realizuje misję zbawczą. Misja ta polega na służbie wobec człowieka, który ma się uświęcić i zbawić, korzystając ze środków, którymi dysponuje Kościół. Wprawdzie Bóg nie zbawia parafii czy diecezji, wojska czy szkoły, lecz człowieka, który nawiązuje bezpośredni kontakt z Bogiem. Jednakże Bóg chce, abyśmy się uświęcali pozostając w łączności z Kościołem.¹

Na posługę zbawczą wobec człowieka składa się wiele czynności służebnych. Najważniejsze z nich, bez których posługa Kościoła nie miałaby właściwego wymiaru, to głoszenie słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii i sakramentów, dawanie chrześcijańskiego świadectwa życia, praktykowanie ewangelicznej miłości i miłosierdzia wobec bliźniego, ukazywanie oblicza moralnie dobrego we wszystkich okolicznościach życia ludzkiego.

Kościół, obok zadania zbawczego, pełni zadanie o wielkim znaczeniu społecznym. Wpływ posługi Kościoła sięga głęboko w życie społeczne, wywołując znaczne reperkusje w życiu państwa. Dzięki posłudze pasterskiej Kościoła, uwzględniającej wymogi życia społecznego, państwo i Kościół mogą bezkolizyjnie kroczyć obok siebie. Kościół jest świadom tego, że służy człowiekowi. Rola Kościoła w państwie, to nie przejmowanie przez Kościół obowiązków życia społecznego, lecz przede wszystkim czynny udział w życiu społecznym, podyktowany postawą obywatelską wiernych. To także udział w trosce o dobro wspólne w państwie oraz wspomaganie aktywności ludzkiej.

Udział Kościoła w życiu społecznym państwa ma swoją specyfikę. Mówiąc o zbawczym posłannictwie Kościoła i jego roli społecznej nie możemy przeoczyć, że w tym posłannictwie swój udział ma nie tylko hierarchia kościelna, lecz także każdy wierny. Udział ten wynika z natury Kościoła. Bo Kościół ze swej natury jest

¹ Zob. Kan. 209; LG 11—13.

misyjny i duszpasterski. Każdy wierny, działając czy to indywidualnie czy w zespole, ma swój udział w zbawczej misji Kościoła na miarę swoich możliwości. Wynika to z przyjęcia sakramentów chrztu i bierzmowania.² Tak więc Kościoła nie da się wyłączyć z życia społecznego.

Społeczna rola Kościoła od najdawniejszych czasów była uznawana przez społeczeństwo. W czasach starożytności chrześcijańskiej, kapłanów, głównych podmiotów pracujących na rzecz Kościoła i w jego imieniu, zwalniano od wielu ciężarów, obowiązków i urzędów publicznych ze względu na fakt, iż posługa kapłańska w powszechnym rozumieniu miała charakter publiczny. Stąd dawniejsze prawo kanoniczne wspomina o tzw. *privilegium immunitatis*.³ Dzisiaj jednak Kościół katolicki nie chce budować swojej rzeczywistości na przywilejach. I chociaż praca dzisiejszych kapłanów, przez to, że wprost zmierza do rozwoju w każdym człowieku jego wartości ludzkich, ma wymiar wybitnie społeczny, prawo Kościoła o żadnych przywilejach nie wspomina. Kościół jednak ma moralne prawo do tego, aby spodziewać się, że rzeczywisty wkład Kościoła i jego pracowników w rozwój życia społecznego będzie zauważony.

I. WOLNOŚĆ RELIGIJNA MA WYMIAR SPOŁECZNY

Prawo do wolności religijnej jest postulatem natury ludzkiej. Nikomu i nigdy nie wolno zmuszać człowieka do przyjęcia wiary wbrew jego sumieniu. Domaga się tego godność człowieka, który został wyposażony w rozum i wolną wolę. Właśnie z tej racji człowiek ponosi osobistą odpowiedzialność za odnalezienie prawdy. Ale człowiek jest też nagłony do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religijnej. Kodeks Prawa Kanonicznego, uwzględniając to założenie, stanowi, że wszyscy ludzie są zobowiązani do szukania prawdy w odniesieniu do tego, co dotyczy Boga i Jego Kościoła, a po odnalezieniu prawdy — do przyjęcia jej i zachowania na mocy prawa Bożego.⁴ Jeżeli szukanie prawdy jest obowiązkiem człowieka, to nikt nie może pozbawić go prawa do wypełnienia tego obowiązku. Prawo przysługujące jednemu, jest obowiązkiem dla innych.

Wolność religijna uznawana przez państwo ma wymiar nie tylko indywidualny, lecz także społeczny. Odnalezionemu i wyznawanemu przez nas Bogu, jako Prawdzie Najwyższej, mamy obowiązek oddawania czci publicznej. Społeczna natura człowieka domaga się uznawania wolności religijnej także wtedy, gdy osoba pragnie korzystać z niej w sposób wspólnotowy. Społeczna natura człowieka pozwala na ujawnienie swoich aktów religijnych na zewnątrz, a także na łączenie się z innymi ludźmi przy wyznawaniu Boga, aby owocniej realizować cele religijne.

Wolność religijna ma ścisły związek z wolnością Kościoła w ogóle. Kościół bez zagwarantowania mu wolności posługi nie mógłby skutecznie realizować swojej misji zbawczej, zleconej przez Chrystusa. Kościół powinien mieć taki zakres

² Por. LG 33.

³ CIC. Kan. 121.

⁴ Por. Kan. 749 p. 1; DH 9—11.

wolności, jakiego wymaga jego misja, a więc jego działalność wynikająca z troski o uświęcenie i zbawienie wiernych. U podstaw tej wolności leży przede wszystkim prawo Boże, które każe iść na cały świat, aby głosić Ewangelię wszystkim ludziom.⁵ Wolność religijna jest dla Kościoła zasadniczym celem umowy konkordatowej, jaką zawierają Kościół i państwo.

Państwo, które z urzędu stoi na straży podstawowych praw człowieka, nie może być obojętne wobec sytuacji religijnej swoich obywateli, zrzeszonych w swoim Kościele zgodnie z wolą Założyciela. Od swoich obywateli państwo nie może domagać się ani obojętności czy nawet neutralności religijnej, gdyż ani obojętność, ani neutralność w życiu religijnym nie oznaczają tolerancji. Wierni, którzy byliby nawoływani do życia w duchu neutralności religijnej, mieliby utrudniony postęp duchowy, którego domaga się życie ewangeliczne i społeczne. Wolność religijna, stanowiąc podstawowe prawo człowieka, powinna znajdować w państwie ochronę zarówno w systemie prawa cywilnego, jak i — zważywszy na okoliczności — w odrębnym akcie prawnym, który nazywamy konkordatem bądź umową konkordatową.

II. POSŁUGA KOŚCIOŁA OBEJMUJE TROSKĘ O DOBRO WSPÓLNE

Znaczenie każdej posługi w państwie należy oceniać przede wszystkim według wkładu w dobro wspólne. Nie ulega wątpliwości, że Kościół, gdy pełni swoją posługę, pragnie dobra wspólnego dla wszystkich. Kościół bowiem i państwo służą temu samemu człowiekowi.

Pojęcie dobra wspólnego Kościół rozwijał przez wieki. Wysłannicy Kościoła, przygotowując Polskę do życia chrześcijańskiego, uczyli najdawniejsze społeczeństwo polskie także zasad życia obywatelskiego i służby dla dobra publicznego. I dziś Kościół poucza: *Kochając swój naród i pełniąc rzetelnie powinności obywatelskie, winni katolicy poczuwać się do obowiązku popierania prawdziwego dobra wspólnego.*⁶ Współżyjąc w państwie, Kościół nie zabiega o przywileje. Sobór Watykański II oświadczył: *Kościół posługuje się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe posłannictwo. Nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerść jego świadectwa albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków.*⁷

Kościół, przejawiając troskę o dobro wspólne, nie zamierza stworzyć podstaw do budowania tzw. państwa wyznaniowego. Kościół bowiem od dawna wypracował zasady podziału władzy publicznej na doczesną i religijną. *Wspólnota polityczna i Kościół* — oświadcza Sobór Watykański II — *są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne.*⁸ Kościół i państwo to dwie odrębne i niezależne od siebie społeczności. Zresztą pogląd ten wynika ze znanych słów Ewangelii:

⁵ Zob. Mt 28,18—20; Kan. 747 p. 1.

⁶ AA 14.

⁷ GS 76.

⁸ Tamże.

*Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga.*⁹ Dla Kościoła jest oczywiste, że wspólne pochodzenie władzy doczesnej i religijnej od Boga i służba temu samemu człowiekowi domagają się, aby między tymi społecznościami istniała harmonijna współpraca. Ponieważ jednak człowiek swoimi aspiracjami i powołaniem wykracza poza zasięg państwa, dlatego Kościół jest obowiązany dopomóc człowiekowi w jego pełnym rozwoju oraz chronić go przed ewentualnym pozbawieniem należnych mu praw wynikających z prawa Bożego. Tego rodzaju ingerencja nie oznacza naruszenia zasady autonomiczności państwa, *Wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie jako takiej, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego.*¹⁰ Kościołowi przysługuje zawsze i wszędzie prawo do głoszenia zasad moralnych, także w odniesieniu do porządku społecznego, oraz do wypowiadania sądu o wszystkich sprawach ludzkich, na ile domagają się tego podstawowe prawa osoby ludzkiej i zbawienie dusz.¹¹ Dlatego oddzielenia Kościoła od państwa nie można rozumieć w sensie absolutnym. Porządek moralny w państwie i wysiłki mające na celu osiągnięcie dobra wspólnego, czyli tego wszystkiego, czego człowiek potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego i co ma charakter powszechny i nienaruszalny, będą zawsze stanowiły przedmiot zainteresowań i zabiegów Kościoła.

III. POSŁUGA KOŚCIOŁA WSPOMAGA AKTYWNOŚĆ LUDZKA

Kościół swoją posługą stara się wspomagać aktywność ludzką, jakiej zwykle domaga się życie społeczne. W myśl bowiem zasady ewangelicznej wiara bez uczynków jest martwa.¹² Zwykle prowadzi to do zdrowej współpracy między Kościołem i państwem, przy uwzględnieniu okoliczności miejsca i czasu. Jan Paweł II naucza: *Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka.*¹³ A Sobór Watykański II oświadczył: *Wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt.*¹⁴

Pomoc Kościoła w zakresie aktywności ludzkiej polega przede wszystkim na umacnianiu jedności rodziny ludzkiej oraz na przypominaniu wiernym, że są obywatelami obydwu społeczności, doczesnej i niebieskiej. Ta podwójna przynależność społeczna zobowiązuje chrześcijan, aby przykładali się do wiernego wypełniania swoich obowiązków ziemskich, kierując się w tym duchem Ewangelii. Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym Kościół zalicza do ważniejszych błędów naszych czasów.¹⁵

⁹ Mk 12,17.

¹⁰ GS 74.

¹¹ Por. Kan. 747.

¹² Por. Jk 2,17.

¹³ RH 14.

¹⁴ GS 12.

¹⁵ Por. Tamże 43.

Zdrowa współpraca Kościoła z państwem to współpraca Kościoła z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Przejawia się ona *popieraniem wszystkiego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości*.¹⁶

Działalność zbawcza, jaką prowadzi Kościół w ramach swojego duszpasterstwa, nie ogranicza prawa wiernych do udziału w życiu publicznym.¹⁷ Bo wierni nie przestają być obywatelami, mimo że są członkami Kościoła. Uprawnienie wiernych do czynnego udziału w życiu społecznym wynika z zasady równości wszystkich obywateli wobec prawa. Wszyscy są powołani do wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli.

IV. MOTYWÓW SPOŁECZNEGO DZIAŁANIA KOŚCIOŁA NIE MOŻNA ODCZYTYWAĆ OPACZNIE

Kościół jest świadom tego, że swoją działalnością zbawczą służy człowiekowi. I byłoby rzeczą co najmniej dziwną, gdybyśmy chcieli na którymś odcinku jego działalności ograniczać wysiłki, które zmierzają do tego, aby bezkolizyjnie iść obok państwa i służyć temu samemu narodowi.

W spojrzeniu na Kościół jest wiele nieporozumień. Podejrzewa się, że Kościół uzurpuje sobie prawa na wzór powszechnie spotykany w świecie politycznym. Jest to mniemanie błędne. Kościół pełniąc swoją misję nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym. Sprawy polityczne należą do kompetencji państwa. Sobór Watykański II nie wypowiada się wyraźnie na temat ustroju państwa, ale stwierdza: *Forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli*.¹⁸ Tenże Sobór oznajmił: *Kościół w żadnym wypadku nie chce się wtrącać w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie innej prerogatywy prócz tej, aby z pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem*.¹⁹ Kościół szanuje i popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli.²⁰ Nie znaczy to, że Kościół przechodzi obojętnie obok spraw publicznych kraju, które mają wymiar moralny i istotnie wpływają na życie człowieka.

Kościół pełniąc swoją posługę nie stanowi żadnego zagrożenia dla ludzi niewierzących ani dla zasad życia demokratycznego. Kościół nakazuje dostrzegać godność każdej osoby ludzkiej na świecie oraz szanować prawa i wolności wszystkich ludzi. Kościół pragnie współpracy nawet ze swoimi przeciwnikami, ponieważ wierzy, iż taka postawa stworzy warunki sprzyjające otwarciu się każdego człowieka na prawdę i dobro.

Kościół nie stroni od dialogu z ateistami. Kościół uważa ateizm za błąd, który zuboża prawdę o człowieku, gdyż nie dostrzega pełnych wymiarów człowieczeństwa. Jednakże, odrzucając ateizm jako doktrynę, Kościół stara się zbliżyć do ateistów, aby nawiązać z nimi szczery dialog doktrynalny oraz podjąć współpracę w budowaniu tego świata dla dobra ludzkości.

¹⁶ AA 14.

¹⁷ Zob. Kan. 227.

¹⁸ GS 74.

¹⁹ AG 12.

²⁰ Por. GS 76.

Kościół w swej posłudze zbawczej nie może przejawiać braku tolerancji wobec ludzi, którzy inaczej myślą niż my. Rzecz jednak w tym, że to, co my niekiedy, owładnięci emocją, nazywamy nietolerancją Kościoła, w rzeczywistości jest nadużyciem słowa *t o l e r a n c j a*. Nie można bowiem na równi z tolerancją traktować samowoli, obojętności czy relatywizmu wobec prawdy, zwłaszcza objawionej, a także wartości powszechnie przyjmowanych, albo też akceptacji tego, co niehumanitarne, co obraża uczucia innych. Tolerancja może oznaczać wybór dialogu, jako drogi dojścia do prawdy. Może też przejawiać się jako wyrozumiałość. Nie może natomiast oznaczać nienawiści, zacietrzewienia, braku gestów dobrej woli, niechęci w znalezieniu tego, co powinno nas łączyć. A przecież nas, jako ludzi, łączy wiele.

ZAKOŃCZENIE

Historia państwa polskiego przez długi czas biegła razem z historią Kościoła katolickiego w Polsce. Kościół ten miał swój udział w budowaniu i organizowaniu tego państwa. To Kościół katolicki wprowadził państwo polskie w zasięg kultury, którą dziś Europa się szczyci.

Kościół katolicki w Polsce wykonując swoją misję zbawczą jednocześnie pełnił doniosłą rolę kulturotwórczą i społeczną, zwłaszcza w czasach niepomyślnych dla państwowości polskiej. W okresie rozbiorów i okupacji był on siłą jednoczącą naród polski i inspiratorem walk o wolność narodową, sprawiedliwość i podstawowe prawa człowieka.

Byłoby więc dużą niestosownością, wręcz fałszowaniem historii Polski, gdybyśmy świadomie nie chcieli uznać Kościoła za czynnik państwowotwórczy i element tożsamości narodowej. Kościół katolicki w Polsce nabył moralne prawo do egzystowania w krajobrazie narodowym.

Słusznie przeto szuka się dziś odpowiedniego miejsca dla Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Ale dziwi też postawa tych, którzy nie dostrzegają polskiej racji stanu w dążeniu do trwałego i harmonijnego uregulowania stosunków między państwem polskim i Kościołem katolickim.

Życie społeczne Polaków wymaga odnowy duchowej. Jest nas katolików zdecydowana większość w tym kraju. Znaczy to, że stać nas na głębszą refleksję nad sobą i nad własnymi możliwościami doskonalenia życia społecznego w warunkach polskich. W Kościele katolickim w Polsce tkwi zbyt wiele cennego potencjału obywatelskiego, by można go było zlekceważyć i duchowo i społecznie.

DE QUIBUSDAM ANIMADVERSIONIBUS AD RELATIONEM INTER ECCLESIAM ET CIVITATEM PERTINENTIBUS

SUMMARIUM

Hoc in articulo auctor breviter explanavit praecipuas normas iuxta Vaticanum II et pastoralia postulata circa relationem inter Ecclesiam et Civitatem in Polonia historioribus. In specie dicitur de libertate religiosa, de bono communi atque de activitate fidelium in societate civili.

CHARYZMAT I NORMA KANONICZNA

Treść: — I. Charyzmaty i ustawodawstwo kościelne. 1. Eklezjalne znaczenie charyzmatów. 2. Znaczenie charyzmatów dla kształtowania prawa kościelnego. 3. Prawo kościelne: prawo Boże i prawo ludzkie. — II. Charyzmat i norma kanoniczna. 1. Norma kanoniczna w kontekście odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże. 2. Wierny obdarzony darami Ducha Świętego podmiotem normy kanonicznej. 3. Udział wiernych w stosowaniu i przestrzeganiu normy kanonicznej. 4. Uwagi końcowe. — Summarium.

I. CHARYZMATY I USTAWODAWSTWO KOŚCIELNE

1. Eklezjalne znaczenie charyzmatów

Nie do pomyślenia jest dziś pojęcie Kościoła, które nie uwzględniałoby jego aspektów pneumatologicznych.¹ *Ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby poprzez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swojego przedziwnego światła* (LG 10,1). *Ludzie dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby Lud Boży trwał poprzez wieki* (LG 11,2), a swoje posłannictwo chrześcijańskie, głoszenie świadectwa o Chrystusie, dążenie do świętości mogą realizować dzięki wyposażeniu w *potężne środki zbawienia* (LG 11,3). Te środki zbawienia, którymi Duch Święty *uświęca i prowadzi Lud Boży oraz przyozdabia go cnotami*, to nie tylko sakramenty i posługi, lecz także dary, wśród których znajdują się rozdzielane *między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania szczególnych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła* (LG 12,2). Te łaski szczególnie to charyzmaty.² Termin „charyzmat” należy odczytać w powiązaniu z wieloma innymi, takimi jak *dona, donationes, gratiae datae*,

¹ Łacińską wersję artykułu opublikowano w: *Ius in vita et missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis...*, Pol. Vaticanis 1994, s. 75—90.

² LG 12,2. Spośród ogromnej literatury por. ostatnio L. Gerosa. *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma” der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*. Einsiedeln — Trier 1989 (Sammlung Horizonte N.F. 27), a także recenzje tej pracy: R. Bertolino. *AKKR* 160 (1991), s. 276—285 oraz W. A y m a n s. *MThZ* 43 (1992), s. 145—148.

virtutes, talenta, vocationes, ministeria, munera. Każdy z nich oznacza jakiś sposób działania Ducha Świętego w Kościele. Trzeba przy tym pamiętać, że działanie to jest tajemnicą naszej wiary: wielość nazw ma nam zbliżyć to działanie i uświadomić jego bogactwo, a nie służyć jego zaszufladkowaniu. Każda z nazw wypunktowuje inne aspekty, co nie znaczy, by zawsze można było między nimi ściśle rozgraniczyć. Odczytać trzeba je w określonym kontekście. I tak „charyzmat”, acz dosłownie oznaczałby wszelkie dary otrzymane we chrzcie świętym, w Nowym Testamencie i w tekstach Soboru Watykańskiego II nie oznacza łask identycznych z łaską zbawczą, lecz te, które uzdalniają i pobudzają do apostołatu.³ Są wśród nich charyzmaty *najznamienitsze, jak i te bardziej zwyczajne, a szerzej rozpowszechnione*, ale wszystkie są *nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, a przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze* (LG 12,2).

Charyzmaty *znamienitsze, nadzwyczajne* owocują inicjatywami w Kościele, dzięki którym tajemnica Kościoła jest głębiej przeżywana czy to w nowych formach naśladowania Chrystusa, czy to w zrzeczeniach dających przez braterstwo uczestników czytelniejsze świadectwo wspólnoty, czy to w aktywniejszym, skoncentrowanym uczestnictwie w misji Kościoła.⁴ O te *dary nadzwyczajne nie należy się lekkomyślnie ubiegać ani spodziewać się po nich zarozumiałe owoców apostołkiej działalności; sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre* (LG 12,2).

Dobru i rozbudowie Kościoła służą też charyzmaty *zwyczajne*. Są one *zwyczajną, powszechną i różnorodną podstawą pełnienia mesjańskiego posłannictwa wszystkich członków Ludu Bożego w ramach funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewsko-pasterskiej*.⁵

2. Znaczenie charyzmatów dla kształtowania prawa kościelnego

a) Nowa perspektywa problemu *charyzmat i prawo*

Współczesna, rozwijana na bazie nauki Soboru Watykańskiego II nauka o charyzmatach stawia w nowej perspektywie problem *charyzmat a prawo kościelne*. Wszyscy, którzy otrzymali uzdalniające dary Ducha — zarówno *instytucjonalne* dla sprawowania urzędu, jak i charyzmatyczne, czy to nadzwyczajne, czy bardziej zwyczajne — pozostają ludźmi, wykonują swoje zadania wprowadzając uzdolnieni przez Ducha, ale jednak w *kondycji ludzkiej*. Stąd dopiero przewzięcie socjologicznej, eschatologicznej i mistycznej redukcji charyzmatów pozwala wybrnąć z antagonistycznego pojmowania prawa (urzędu) i charyzmatu.⁶

³ G. R a m b a l d i. Carismi e laicato nella Chiesa. *Gregorianum* 68 (1987), s. 80.

⁴ L. G e r o s a. Charisma. j.w., s. 212.

⁵ B. S n e l a. Charyzmat. w: Encyklopedia katolicka T. III. Lublin 1979, s. 95.

⁶ Zasadna wydaje się propozycja W. A y m a n s a, by komplementarnie do „*potestas sacra*” mówić o „*libertas sacra*”. Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte. *AKKR* 149 (1980), s. 405.

Prawo nie jest strukturą nałożoną na charyzmaty, by je trzymać w korbach; charyzmaty nie są siłą ograniczającą władzę kościelną czy podkopującą prawo. Nie znaczy to, by można było nie dostrzegać napięć, lecz pozwala przyjąć pozytywny punkt wyjściowy, mianowicie twórczą rolę charyzmatów dla formowania się prawa kościelnego. Rozważając tę rolę kanoniści skupiają się głównie na trzech tematach: na pogłębionym naświetleniu prawa zwyczajowego, na prawnych problemach współczesnych „ruchów” kościelnych oraz na strukturach współodpowiedzialności w Kościele.

b) Prawo zwyczajowe

Nauka o charyzmatkach rzuca nowe światło na podstawy i sens prawa zwyczajowego w Kościele. Jego formowanie uzasadnia się opartym na darach Ducha uczestnictwem wszystkich wiernych w misji Kościoła. Prawo zwyczajowe wypływa ostatecznie z tego samego źródła, od którego pochodzi wszelkie prawo w Kościele: od Tego, który wyposaża Kościół w dary hierarchiczne i charyzmatyczne. Jest symptomatyczne, że chociaż prawo zwyczajowe nie pasowało do modelowanej według schematu „władza—poddani” koncepcji prawa, Kościół zawsze je *zasadniczo* akceptował. Dopiero z pogłębieniem nauki o podmiotowości wszystkich wiernych, o ich uczestnictwie w potrójnym urzędzie Chrystusa, o wspólnotowej orientacji darów Ducha, podstawy prawa zwyczajowego stały się klarowniejsze. W jego uznaniu nie wolno dopatrywać się polaryzacji prawa kościelnego. Prawo zwyczajowe nie tworzy drugiego systemu prawnego, nie narusza ani nie osłabia struktur Kościoła, lecz je umacnia i udoskonala. Wierni posiadają zmysł wiary razem i we wspólnocie ze swymi pasterzami. W każdej wspólnocie kościelnej jest obecny jej pasterz — niekoniecznie obdarzony władzą prawodawczą — a jej aktywność, także ta prowadząca do wytworzenia prawa zwyczajowego, rozwija się w jedności z pasterzem. Wprowadzenie prawa zwyczajowego to nie wygrywanie podwładnych przeciw przełożonemu, lecz wyraz dojrzałości wspólnoty i współdziałania wszystkich, wyrosłego ze zmysłu wiary i z wspólnotowego doświadczenia. Zmysł wiary, a także „zmysł prawa” formuje praktykę wiernych, często zresztą dostosowując prawo stanowione do konkretnych sytuacji życia chrześcijańskiego. Stąd stara zasada, że zwyczaj zgodny z prawem to najlepsza interpretacja prawa,⁷ co wcale nie podważa sensu zwyczajów przeciwnych ustawom, gdyż wspólnoty kościelne mogą znaleźć się w sytuacjach, w których praktyka przeciwna ustawie lepiej służy sensowi prawa niż dosłowne przestrzeganie ustawy. Nie można wprawdzie nie dostrzegać faktu, że jakaś praktyka wyrasta ze słabej wiary, z poddania się manipulacjom czy z wzorowania się na modelach świeckich,⁸ ale — niezależnie od wzrostu oświaty i odpowiedzialnej aktywności ludzi w życiu publicznym⁹ — trzeba wskazać na zabezpieczenia prawne uniemożliwiające

⁷ Por. X, 1, 4, 8 oraz k. 27 KPK.

⁸ F.J. Urrutia. Reflexiones acerca de la costumbre jurídica en la Iglesia. w: *Investigaciones teológico-canónicas*. Roma 1978, s. 463.

⁹ R. Bertolino. *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*. Saggi di diritto costituzionale canonico. Torino 1989, s. 59.

wytworzenie się zwyczaju nierozumnego, przede wszystkim zaś na obecność przełożonego, który może zapobiec utrwaleniu się zwyczaju, a nawet spowodować jego odrzucenie.

Dostrzeżenie podstaw prawa zwyczajowego ustawia bazę dla dalszych badań i to nie tylko odnośnie do zagadnień szczegółowych (przy których trudno znaleźć analogię w prawie świeckim, gdyż do dziś nie wypracowano przekonującej teorii prawa zwyczajowego),¹⁰ lecz również odnośnie do bardziej fundamentalnych, przydatnych dla wyświetlenia procesów prawotwórczych we wspólnocie obdarzonej zmysłem wiary wzbudzonym i podtrzymywanym przez Ducha prawdy (LG 12,1). Chroni to przed niedocenianiem oddolnych procesów prawotwórczych.

c) Problemy kanoniczne „ruchów” kościelnych

Sz szczególnie owocne wydają się badania nad oddolnymi procesami prawotwórczymi w Kościele spowodowane problematyką nowych „ruchów” w Kościele.¹¹ Uwidaczniają one sens charyzmatów polegający na uzdalnianiu i pobudzaniu do czynnego udziału w budowaniu Kościoła, tzn. na urzeczywistnianiu danej i zadanej wspólnoty. Trzeba je widzieć w historycznym ciągu powstawania wspólnot w Kościele, które począwszy od eremitów, wokół których gromadzili się uczniowie, przy różnym akcentowaniu celów bezpośrednio zamierzonych zawsze zmierzały do urzeczywistniania wspólnoty ludzi zakorzenionej w ich wspólnocie z Bogiem, mocno osadzonej we wspólnocie Kościoła. Także działanie wycinkowe, podyktowane aktualnymi potrzebami, (np. uświęcenie własne, służba bliźnim, działalność misyjna, wzbogacanie liturgii) są przeżywaniem Kościoła i służą realizacji tego, czym on jest. Różnorodność charyzmatów *założycielskich* znalazła reperkusje prawne w rozwoju i różnorodności instytucji ujmowanych w ciągu wieków sukcesywnie w prawie o instytucjach życia konsekrowanego i apostołskiego. Współczesne „ruchy”, to kolejne wyzwanie pod adresem prawa kościelnego. Chodzi nie tylko o ich pozycję kanoniczną czy adekwatność typologii kodeksowej. Można się spodziewać, że dociekania nad „ruchami” kościelnymi zaowocują głębszym naświetleniem samego prawa kościelnego, jego sensu i roli. Być może wniosą też wkład do teologicznie nie selektywnego, a zarazem prawniczo-komunikatywnego naświetlenia instytucjonalności i konstytucji Kościoła.

d) Struktury współodpowiedzialności

Nauka o charyzmatach ma też szczególne znaczenie dla zrozumienia podstaw i sensu wykształtowanych i postulowanych struktur współodpowiedzialności w Kościele.¹² Uświadomienie sobie podmiotowości wiernych w Kościele dokonało się

¹⁰ P. B ö c k e l m a n n. Einführung in das Recht. München 1975, s. 110 (Serie Piper 123).

¹¹ Np. L. G e r o s a. Charisma. j.w. (por. przyp. 2).

¹² H. M ü l l e r. Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Dal Vaticano II al nuovo Codice di Diritto Canonico. w: Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Roma 1990, s. 17—35.

w czasie utrwalającej się demokracji i nie bez wpływu toczących się w świecie procesów społecznych, których przenikanie na forum kościelne wydawało się zasadne i naturalne, skoro wykonywanie władzy rządzenia w Kościele niewiele odbiegało od modeli świeckich. Co więcej, utrwalone było postrzeganie Kościoła jako *status sui generis*, a ustrój jego wyraźnie określano jako monarchiczny.¹³ Dopiero trendy „demokratyzujące” uświadomiły niebezpieczeństwa związane z przenoszeniem modeli świeckich.¹⁴ Jest już czas, a doktryna soborowa — łącznie z nauką o pneumatologicznych aspektach Kościoła i o zmyśle wiary Ludu Bożego — daje ku temu eklezjologiczne podstawy, by odejść od prawnego modelowania Kościoła według założeń, celów i logiki państwa. Konsekwentnie chodzi o to, by — z jednej strony — władza nie była wykonywana jako władza nad Kościołem, lecz w Kościele, a z drugiej, by wierni nie pojmowali tworzonych gremiów jako sposób na uszczknięcie władzy. Rzecz w tym, by nad myśleniem w kategoriach kompetencji przeważało myślenie w kategoriach partycypacji. Tworzone gremia winny tę partycypację stymulować i tworzyć szansę spożytkowania otrzymanych darów dla dobra całości. Zespoły doradcze mają zabezpieczyć nie tylko kompetencję wynikającą z darów instytucjonalnych i innych, lecz także ich optymalną według aktualnego stanu wiedzy skuteczność. Z całą pewnością nie powiedziano w tym zakresie jeszcze ostatniego słowa.

3. Prawo kościelne: prawo Boże i prawo ludzkie

a) Prawo Boże pozytywne należy rozpatrywać w kontekście udzielonej łaski

Kościół powołany przez Chrystusa ożywiany jest przez Ducha Świętego. Aspekt chrystologiczny i pneumatologiczny są nieodłączne w postrzeganiu Kościoła. Z tej optyki nie należy wyjmować prawa kościelnego. Tę nierozłączność mieć trzeba najpierw na uwadze w odniesieniu do pozytywnego prawa Bożego.

Sobór trydencki stwierdza zdecydowanie, że Jezus Chrystus został dany ludziom nie tylko jako zbawca, lecz również jako prawodawca.¹⁵ Nie należy jednak tego twierdzenia rozumieć jedynie według naszych wyobrażeń o tworzeniu prawa, gdyż w ten sposób łatwo stracić z oczu istotę prawa Bożego. Wola prawodawcy Chrystusa nie idzie obok woli zbawczej: On jest prawodawcą jako objawiający prawdę o człowieku i interpretujący egzystencję ludzką w świetle wezwania Bożego. W osobie Chrystusa bowiem, który *jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego Objawienia*, jaśnieje nam *najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka* (DV 2). Przy czym Objawienie to nie tylko pouczenie o sensie egzystencji ludzkiej, ale jest ono wydarzeniem egzystencjalnym:¹⁶ ukazując obietnice Boże daje zarazem możliwość ich podjęcia. Pozytywne prawo Boże wymaga

¹³ „*Monarchia Ecclesiae constitutio est igitur absque dubio admittenda*” — A. Ottaviani, J. Damiata, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Pol. Vaticanis⁴ 1958. I. n. 211, s. 355.

¹⁴ E. Corecco, *Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?*, *IKZ Communio* 1 (1972), s. 33—35.

¹⁵ S. 6, c. 21 de iustificatione — COD 680.

¹⁶ Por. DV 2; 4.

więc odczytania w kontekście doznanej łaski i jej przepływu wśród wierzących. Jest ono wyrazem i strukturą nowego porządku, u którego początków stoi zesłanie Ducha Św. Dlatego św. Tomasz nie waha się nazwać nowego — czyli Chrystusowego — prawa łaską Ducha Świętego daną wiernym.¹⁷ Dla naświetlenia pozytywnego prawa Bożego ważne są takie określenia jak *prawo łaski* (J 1,17), *prawo wiary* (Rz 3,27), *prawo Ducha, który daje życie* (Rz 8,2), *doskonałe prawo, prawno wolności* (Jk 1,25). Wyróżniają one fakt, że imperatywność pozytywnego prawa Bożego uzasadnia się zbawczą wolą Chrystusa i wezwaniem mieszczącym się w obdarowaniu łaską. W pismach Pawłowych imperatyw uzasadnia się indykatywnie.¹⁸ Stąd postulat, by w przepowiadaniu — wtedy, gdy przypomina się nakazy czy zakazy wynikające z prawa Bożego — wydobywać i wypuklać to powiązanie. Prawo Boże pozytywne ma to samo źródło co łaska. Nawet gdy wydaje się ciężarem, pozostaje darem.

b) Ujęcie prawa Bożego dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego

Jako niezmienny dar Bożej woli zbawczej i trwające przez wieki zadanie prawo Boże wymaga realizacji w ciągu dziejów, a to zakłada jego rozpoznanie w uwarunkowaniach i zmiennościach historii. Jak cały Kościół podlega ono procesowi ciągłego kształtowania się jego świadomości, *aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana* (GS 44,2). Na proces ten wpływają stawiane pytania, prowokowane bieżącymi problemami egzystencjalnymi wyznaczającymi horyzont poznawczy. Podejmując je Kościół trwa w nasłuchu na wskazania Pana i odbiera je we wciąż nowej sytuacji historycznej. To, co było ważne w przeszłości, pozostaje ważne w teraźniejszości i pozostanie ważne na przyszłość, lecz wymaga odczytania i zrozumienia w odniesieniu do sytuacji bieżącej. Ta bieżąca aplikacja należy do zadań Kościoła,¹⁹ bo prawo Boże jest mu dane i zadane. Dlatego od czasów apostoelskich Kościół formuje prawo Boże i rozwija instytucje, o których jest przekonany, że są z prawa Bożego. Czyni to w zaufaniu, jakie pozwala mu żywić nadprzyrodzony zmysł wiary *wzbudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy* (LG 12,1) oraz w posłuszeństwie każącym mu wciąż baczyć na wierność rozwijanych instytucji zadanemu prawu nowemu czyli ewangelicznemu. W odniesieniu do pozytywnego prawa Bożego, węzłowego w strukturach Kościoła, trzeba mieć również na uwadze istotne dla prawdy o Kościele aspekty pneumatologiczne. Fakt, że obiektywna, wywodząca się od Chrystusa rzeczywistość porządku zbawienia, rzeczywistość łaski i prawa, zostaje przyswajana i aplikowana dzięki działaniu Ducha Świętego,²⁰

¹⁷ Summa Th. I—II, q. 106, a.1.

¹⁸ J.G. Ziegler, *Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral. w: H. Weber, D. Mieth. Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute.* Düsseldorf 1980, s. 243.

¹⁹ A. Hollerbach, *Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche.* w: *Festschrift E. Wolf.* Frankfurt 1972, s. 212—235.

²⁰ Y. Congar, *L'Esprit et le Corps apostolique, realisateurs de l'oeuvre de Christ.* w: *Esquisses du Mystère de l'Eglise.* Paris² 1953, s. 129—179; C. Dagens, *L'Esprit Saint et l'Eglise.* *NRT* 96 (1974), s. 225—245.

jest decydujący dla pojmowania prawa Bożego w Kościele i dla jego praktyki. Dotyczy to zarówno jego ogłoszenia, jak i interpretacji, stosowania i przestrzegania. Na żadnym z tych etapów praktyki prawnej *modus iuridicus* nie może oderwać się od podłoża teologicznego.

Przepowiadanie prawa Bożego dokonuje się też przez jego konkretyzację w normach kanonicznych. Kościół, który stara się wyrażać i objaśniać Nowinę Chrystusową z *pomocą mądrości filozofów* (GS 44,2), znajduje w kulturze prawnej środki nader przydatne do wyrażenia i ujęcia tego, co uważa za wiążące go prawo. Sięga po przyjęte sposoby ogłaszania prawa. Promulgując za ich pomocą prawo Boże Kościół wyraża przekonanie, że ujmuje i przekazuje objawioną wolę Bożą dotyczącą zachowań wspólnoty i we wspólnocie będącej znakiem zbawienia. Ujmuje i przekazuje zgodnie z osiągniętym stanem wiedzy, a więc odpowiednio do poznania i interpretacji Objawienia. Wśród norm kanonicznych uchodzą za pochodzące z pozytywnego prawa Bożego nie tylko te, w których podano normatywne treści prawd objawionych i przez Kościół nieomylnie głoszonych, lecz także te, które mieszczą w sobie treści rozpoznane jako wprost wynikające z Objawienia, oraz takie, które ujmują treści wydedukowane z Objawienia drogą wnioskowania teologicznego. Sformułowanie i kanoniczne ujęcie prawa Bożego zawiera więc również element ludzki, wyznaczony możliwościami poznania i słownego względnie instytucjonalnego ujęcia. Ma to miejsce zawsze w określonym kontekście historycznym i jest wymierzone w ten kontekst, w jego potrzeby i problemy. Wymaga to ujęcia komunikatywnego i dostosowanego. Dokonuje się więc w otoczeniu nie tylko zdań zawierających treści wynikające czy wydedukowane z Objawienia, lecz także służących jego stosowaniu i wprowadzeniu w życie, czyli prawa stanowionego przez Kościół, a zorientowanego na realizację prawa Bożego. Prawo Boże ogłaszane przez Kościół i prawo przezeń stanowione trzeba rozróżnić, ale nie wolno jednego od drugiego odłączać. Rozgraniczenie nie zawsze jest łatwe, zwłaszcza że normy odwołujące się do prawa Bożego są hierarchicznie zróżnicowane. Rozróżnienie prawa Bożego i *czysto* kościelnego jest ważne, gdyż to pierwsze pełni rolę normatywną dla całego prawa kościelnego i nie pozostaje do dyspozycji prawodawcy kościelnego, który nie może go zmienić ani odeń dyspensować.²¹ Niedocenianie rozgraniczenia między jednym i drugim prawem narażałoby na szwank niewzruszoną pozycję prawa Bożego, ponadto — z drugiej strony — zagrażałoby petryfikacją prawa czysto kościelnego. Zarazem jednak trzeba pamiętać, że prawo Boże zawsze jest dostępne w formie kościelnego przepowiadania, czyli że zarówno przy jego ogłoszeniu, jak i w jego historycznym trwaniu przenikają się element boski i ludzki. Istotne jest, by całe prawo Kościoła i jego praktyka prawna harmonizowały z misją powierzoną mu przez Chrystusa,²² a owocującą za sprawą Ducha Świętego.²³ Tu właśnie dotykamy podstawowych zagadnień współczesnej kanonistyki, sprowadzających się do faktu, że odpowiednie

²¹ Por. jednak m.p. P a w ł a V I. De episcoporum muneribus, V — AAS 58 (1966), s. 469. Szerzej: F. P o t o t s c h n i g. Zur Wandelbarkeit des unwandelbaren göttlichen Rechts. w: E. P o t o t s c h n i g, A. R i n n e t a l e r. Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam C. H o l b ö c k. Wien 1985, s. 387—399 (Kirche u. Recht 17).

²² Y. C o n g a r. „Ius divinum”. RDC 28 (1978), s. 120.

²³ Y. C o n g a r. L'Esprit. j.w., s. 134.

dary Ducha Świętego otrzymali zarówno pasterze ogłaszający i stanowiący prawo, jak też adresaci ich ustaw. Wachlarz związanej z tym problematyki rozpościera się od samego pojęcia ustawy kościelnej²⁴ poprzez wagę akceptacji prawa w Kościele aż do konkretyzacji normy kanonicznej w poszczególnym przypadku. Jeśli kanonistyczne rozważania tych zagadnień nie mają rozminąć się z żywą rzeczywistością Kościoła, nie mogą obejść się bez uwzględnienia jego aspektów pneumatologicznych.

c) Prawo kościelne kształtuje się pod wpływem Ducha Świętego w kontakcie z kulturą prawną

Przypomnijmy, że od drugiego wieku biskupi gromadzący się na synodach nie tylko omawiają sprawy dyscyplinarne w łączności ze sprawami wiary, ale podejmując decyzje dyscyplinarne czynią to w przekonaniu, iż zgromadzili się w Duchu Świętym,²⁵ który też inspiruje ich decyzje.²⁶ Jako podejmowane z inspiracji Ducha Świętego, decyzje te oczekiwały przyjęcia przez inne Kościoły, które to z kolei przyjęcie stanowiło próbiez ich autentyzmu. Chodziło przy tym nie tylko o przyjęcie przez przełożonych Kościołów, lecz przez całe Kościoły czyli przez wiernych.

Przypominamy to nie dla dokonania ahistorycznego przeskoaku przez wieki przeobrażeń rozumienia i praktyki prawa w Kościele, lecz dla zaznaczenia, że dostrzeżenie pneumatologicznych aspektów Kościoła winno w świetle tradycji sięgnąć również jego prawa. Nie chodzi o *spirytualizację* prawa kościelnego, o oderwanie kościelnego myślenia prawnego od dzisiejszego rozumienia prawa w świecie, o zastąpienie prawodawstwem innych środków oddziaływania pastoralnego ani o rozmycie wśród nich prawodawstwa. Historia Kościoła pierwotnego dowodzi, że ukierunkowanie prawa kościelnego na cele wykraczająca poza te, które wiążą się z prawem świeckim, nie wyobcowuje prawa kościelnego ze świata prawa ani nie pozbawia go cech i właściwości wiązanych z prawem.²⁷ Tak też dziś, uwzględniając funkcję prawa jak ją pojmuje się współcześnie, nie trzeba dla prawnego ujęcia Kościoła pojmować go jako swego rodzaju państwa ani włączać go w kategorie filozoficzno-prawne (np. społeczności, monarchii, demokracji). Kościół widziany oczyma prawnika nie jest inny niż ten, do którego przyznajemy

²⁴ R. S o b a Ń s k i, Ustawa kościelna — *ordinatio rationis* czy *ordinatio fidei*? *CT* 48 (1978) f.l. s. 27—35.

²⁵ „... a sanctis patribus qui Nicaeam per Spiritum Sanctum convenerunt” — sobór efeski o soborze pierwszym w Nicei — COD 65.

²⁶ „placuit nobis Spiritu Sancto suggerente” — Cyprian o decyzji synodu w Kartaginie (252) dotyczącej postępowania wobec upadłych — Ep 57,5 (CSEL 3,655). Szerzej: H.J. S i e b e n, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, s. 307—314.

²⁷ Właśnie zmysł prawniczy Rzymian dostrzegł, że chrześcijanie tworzą własne prawo i tym to faktem Galeriusz uzasadnił dotychczasowe prześladowania chrześcijan: „... pro arbitrio suo atque ut iisdem erat libitum, ita sibimet leges fecerunt, quod observarent et per diversa varios populos congregarent” — edictum „Ut denuo sint christiani” z 30.4.311. Tekst u Laktancjusza. De mortibus persecutorum. 34 (PL 7,249; CSEL 27,212). Szerzej: P.E. P i e l e r, Lex Christiana. w: D. S i m o n, Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages Frankfurt a.M. 26. bis 28. September 1986, hg. Frankfurt a.M. 1987, s. 485—503 (Ius commune Sonderhefte 30).

się w *Credo*, i nic z tego, co mieści się w *credo Ecclesiam*, nie jest dla prawa kościelnego obojętne. Składają się na nie aspekty hierarchiczne i charyzmatyczne. Wszyscy wierni są równi co do godności, są obdarzeni darami Ducha stanowiącymi podstawę ich pozycji w Kościele i źródło uprawnień. Jak świadomość podmiotowości wiernych nie formowała się w izolacji od kontekstu społeczno-kulturowego, tak też kultura prawna świata, w którym Kościół działa, inspiruje rolę prawa kościelnego dla ochrony i protekcji tej podmiotowości. Tak jak wolność człowieka stała się tematem prawa świeckiego, tak też ugruntowana w godności osoby i w darach Ducha wolność chrześcijanina stała się tematem prawa kościelnego.

d) Tożsamość Kościoła oraz ochrona praw — cele niealternatywne prawa kościelnego

Ustawodawstwo kościelne winno uwzględniać i harmonizować dwa związane z nim zadania. Jedno z nich to ochrona wspólnoty przez zabezpieczenie autentyczności środków zbawienia, mianowicie słowa i sakramentu;²⁸ drugie to ochrona praw subiektywnych w Kościele.²⁹ W rzeczy samej nie mamy tu do czynienia z prawdziwą alternatywą, lecz z kwestią stawianych akcentów i preferencji prawodawstwa.³⁰ Nie da się ukryć, że prawo kościelne jest bardziej zorientowane na ochronę wspólnoty. Egzystencja chrześcijańska bowiem dokonuje się w mistycznym Ciele i jest z natury swej wspólnotowa. Egzystencja ta zakłada istnienie wspólnoty i prawodawca kościelny nie może tracić z oczu jej ochrony. Trzeba jednak zauważyć, że wspólnota ta tworzy się i istnieje wtedy i tam, gdy i gdzie wierni odpowiadają na wezwanie Boże i przyjmują dary Ducha Świętego. Słowo i sakrament stają się skuteczne, gdy znajdują świadomy i wolny oddźwięk. Z tym faktem prawo kościelne nie może się nie liczyć. Pomiędzy wspomnianymi zadaniami prawodawstwa zachodzi sprzężenie zwrotne. Nie wolno udawać, że w Kościele nie ma napięć między jednostką i wspólnotą, ale też nie należy przyjmować antagonistycznego punktu wyjściowego.³¹ Wypada natomiast szukać form protegujących partycypację wspólnoty, co oznacza zarazem protekcję praw podstawowych i ochronę wspólnoty. Również w Kościele prawodawstwo jest sztuką.

²⁸ Tak np. E. Corecco. Das Urteil im kanonischen Recht, w: L.C. Morsak, M. Escher. Festschrift für L. Carlen zum 60. Geburtstag, Zürich 1989, s. 249.

²⁹ Tak np. G. L u f. Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, w: HdbKathKR, s. 31.

³⁰ W odniesieniu do nauk prawnych p. H. Henkel. Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts, München² 1977, s. 428.

³¹ Przyjęcie antagonistycznego punktu wyjściowego prowadzi do „próby sił” i w rezultacie prawo staje się „prawem” silniejszego.

II. CHARYZMAT i NORMA KANONICZNA

1. Norma kanoniczna w kontekście odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże

Również w kanonistyce przyjmuje się, że norma to jakby załączek wszelkiego prawa.³² Konsekwentnie też prawo kanoniczne to całość norm prawnych ustanowionych, a przynajmniej uznanych przez kompetentną władzę kościelną.³³ Sam termin „norma”, spotykany wprawdzie już w kodeksie Teodozjusza,³⁴ zrobił karierę dopiero w związku z rozwojem tzw. nauk normatywnych (logika, etyka, estetyka) i wtedy też — w erze wielkich kodyfikacji XIX w. — zadamowił się w świecie pojęć prawnych i prawniczych. Tradycyjne rozważania kanonistów dotyczyły ustawy, do dziś zresztą używa się często synonimicznie terminów „norma” i „ustawa”. Dorobkowi kanonistyki nie uwłacza stwierdzenie, że „norma kanoniczna” to wciąż jeszcze ogromnie rozległy teren badań. Złożoności problematyki dowodzi nieprzebrana literatura dotycząca normy prawnej. Badania nad normą kanoniczną muszą z nią pozostawać w kontakcie. Powstrzymując się tutaj od wyliczania szczegółowych zagadnień badawczych,³⁵ ograniczamy się — biorąc pod uwagę temat artykułu — do stwierdzenia, iż problem normy kanonicznej musi być wkomponowany w szeroki kontekst teologicznej nauki o odpowiedzi człowieka na wezwanie Boże. Norma kanoniczna funkcjonuje — tzn. stanowi regułę zachowania — w Kościele, a więc we wspólnocie, której Chrystus udzielił *swego Ducha, który będąc jednym i tym samym w Głowie i członkach, całe ciało ożywia, jednoczy i poucza* (LG 7,8). W to działanie Ducha trzeba wierzyć nie tylko, gdy mowa o stanowieniu prawa przez prawodawcę i o aplikacji prawa przez pasterzy, lecz także, gdy mowa o przestrzeganiu prawa przez wiernych. Tu otwiera się pole badań nad normą kanoniczną i w ogóle nad istotą, sensem i funkcjonowaniem prawa kościelnego — badań, w których myślenie prawnicze na moment nie powinno zejść z bazy eklezjalnej.

2. Wierny obdarzony darami Ducha Świętego podmiotem normy kanonicznej

Na rozumienie i praktykę normy kanonicznej istotny wpływ wywiera to, jak pojmuje się jej adresatów. Norm kanonicznych nie stanowi się dla człowieka przymuszanego do wiary ani dla potencjalnego przestępcy. Niewątpliwie normy są historycznie uwarunkowane, na konieczność konkretnych norm naprowadza do-

³² P. F e l i c i, Norma iuridica e pastorale, w: Norma en el Derecho canonico, Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico, Pamplona 1979, s. 1, 14.

³³ T. P a w l u k, Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II, T. I. Olsztyn 1985, s. 28.

³⁴ „Norma legis” — 34, 10, 10; „norma sanctionum generalium” — 58, 16, 5.

³⁵ Takich, jak samo pojęcie normy kanonicznej, kwestie terminologiczne (np. norma a przepis), formalne i materialne warunki jej obowiązywania, moc wiążąca, przedmiot (norma kanoniczna a norma etyczna) problem sankcji. Por. R. S o b a Ń s k i, Teoria prawa kościelnego. Warszawa 1992, s. 140—205.

świadczenie — zarówno doświadczenie słabości i ułomności wiernych, jak też doświadczenie pomocnej roli prawa. Dając wiernym orientację przez ustalenie obowiązujących ich norm, trzeba jednak zawsze założyć ich gotowość do współdziałania z łaską: system norm kanonicznych winien wyrażać zaufanie do wiernych, nad realizmem ludzkiej skażonej natury winien dominować realizm łaski. Norma kanoniczna jest dziełem prawodawcy kościelnego, który ją ogłosił i tym samym zobowiązał adresatów do zachowania się wskazanego w normie.³⁶ Materiałną podstawą aktu prawodawczego jest osiągnięte przez prawodawcę przekonanie o słuszności norm, podstawa formalna natomiast, to władza prawodawcy, wynikająca z zadania pasterzy głoszenia prawd wiary, aby lud *w nie wierzył i w życiu je stosował* (LG 25,1). Odniesienie do wspólnotowej praktyki wiary przesądza o słuszności norm. Prawodawca ma obowiązek zabezpieczyć zachowania konieczne z punktu widzenia praktyki wiary i dlatego obwieszcza je jako obowiązujące. Za ustawodawcą kościelnym stoi autorytet wiary, co daje mu powagę, jakiej nie rości sobie żadna inna władza, ale też stawia mu granice, jakich nie napotyka prawodawca świecki: musi liczyć się z podstawowymi prawidłami porządku wiary. A o tym głosi jeden z *zasadniczych punktów nauki katolickiej...*, że *człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą* (DH 10). Ta wolność kierującej się własnym rozeznaniem odpowiedzi na wezwanie Boże nie pozostaje bez wpływu na charakter normy kanonicznej. Obowiązuje ona przez fakt ogłoszenia, ale jest skazana na współdziałanie adresatów *z mocą Bożą ku zbawieniu* (DH 11). Norma kanoniczna wyrażając oczekiwania wspólnoty dotyczące zachowań w określonych sytuacjach, bazuje na porozumieniu w wierze między ustawodawcą oraz osobami dotkniętymi normą i zakłada ich współdziałanie w jej konkretyzacji. Prawodawca — w jednej osobie też nauczyciel wiary — jest przewodnikiem w wierze wiernych, którzy razem z nim dzięki zmysłowi wiary *trwają przy wierze, wnikają w nią głębiej przy pomocy słusznego osądu i stosują ją w życiu* (LG 12,1). Normy kanoniczne funkcjonują w ramach i według zasad przepowiadania. Ich obowiązywanie uzasadnia się znacznie głębiej niż odwołaniem do woli prawodawcy, nie pojmowaniem jako *iussum legitimi principis*, lecz ich osadzeniem w procesie *traditio — receptio*.

3. Udział wiernych w stosowaniu i przestrzeganiu normy kanonicznej

Normy kanoniczne tworzą spójny system, teologicznie przejrzysty, ich sens wyznacza budowanie wspólnoty. Składają się nań normy o różnym stopniu ogólności, różnej rangi: normy zawarte w ustawach powszechnych i partykularnych, normy pierwotne zawarte w ustawach i normy wtórne zawarte w dekretach wykonawczych czy instrukcjach. Stanowienie wszystkich tych norm uzasadnia się pasterską misją Kościoła. Normy wtórne służą stosowaniu norm pierwotnych. Stanowią je także ci przełożeni, którzy nie mają władzy ustawodawczej, lecz tylko

³⁶ Pomijamy ważny składnik fakt, że dziś rzadko ogłasza się pojedyncze normy, lecz ustawy, których interpretacja pozwala ustalić obowiązujące normy.

wykonawczą władzę rządzenia. Adresatami tych norm wtórnych są głównie ci, do których należy troska o stosowanie prawa. Określają one sposób ich postępowania, mają im ułatwić wykonywanie funkcji pasterskiej. Przełożeni ci zarazem przestrzegają prawa (postępując zgodnie z normą) i stosują prawo (aplikując normę w konkretnym przypadku). Wykonując to zadanie nie mogą ograniczać się do myślenia sylogistycznego, lecz konieczne jest myślenie wartościujące i systemowe, przyporządkowujące normę ogólną i stan faktyczny, harmonizujące elementy obiektywne i subiektywne, ujawniające przesłanki prowadzące do decyzji. Przy stosowaniu normy prawnej wierni nie pozostają biernymi tylko podmiotami i odbiorcami decyzji, normy ustala się w dialogu, w którym wyświebla się wszystkie elementy i aspekty stanu faktycznego, ocenia je w świetle wszystkich wchodzących w grę przepisów prawa i ogólnych zasad prawa, argumentuje i dochodzi do decyzji. Przełożonemu winno zależeć na tym, by decyzja — czyli skonkretyzowana norma — mogła zostać zaakceptowana i w ten sposób faktycznie motywowała do wskazanego w niej zachowania.³⁷ Tym mniej jest wierny biernym podmiotem, gdy chodzi o przestrzeganie prawa. Wierny konfrontuje swoją sytuację z ujętymi w normie oczekiwaniami wspólnoty, czyniąc to w sposób odpowiedzialny nie pozostaje pasywnym adresatem. Obowiązywanie normy zakłada u osoby nią dotkniętej używanie rozumu, który to rozum działa nie tylko przy literalnym poznaniu przepisów, lecz także przy konkretyzacji normy przez wiernego. W odniesieniu do normy kanonicznej wchodzi w grę też zmysł wiary (gdyby nie wiara, nie zainteresowałby się w ogóle normą). Zasadnie np. zwrócono uwagę³⁸ na zbędność dyspozycji k. 1245. Jeśli istnieją słuszne przyczyny dla udzielenia dyspensy od przestrzegania dnia świątecznego, to znaczy, że w danym przypadku norma k. 1247 wiernego nie obowiązuje. Słuszną normę dla tego przypadku winien wierny sam wyprowadzić. Jeśli zaś — np. w razie wątpliwości co do słuszności przyczyny lub dla spokoju sumienia — przedstawiają sprawę proboszczowi, to ten bez uprawnień z k. 1245 może i powinien pomóc wiernemu w ustaleniu normy. Dawniej normy bez sankcji tłumaczyły się innym widzeniem relacji między prawem i moralnością oraz bardziej bezpośrednią funkcją pozytywnego prawa w kształtowaniu moralności. Zachowanie — przez wielu kwestionowane³⁹ — w obecnym prawie pozbawionych sankcji norm dotyczących zachowań etycznych i religijnych uzasadnia się nie tyle zaufaniem do skuteczności prawa (które w świetle badań socjologicznych okazuje się złudne), ile raczej rachubą na ich aktywne, konkretyzujące podjęcie przez wiernych. (Wierni mają oczywiście prawo do pomocy ze strony pasterzy). Osiągnięcie przez „ogół” wiernych takiej sprawności i odpowiedzialności wymaga mocniejszego osadzenia norm kanonicznych w przepowiadaniu Kościoła. Nie w sensie wymieszania form przepowiadania czy rozmywania prawa, lecz dla ich uzasadnienia oraz ukazania ich celowości dla

³⁷ H. P r e e. Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im kanonischen Recht. Wien — New York 1980, s. 248. Dlatego np. w k. 1452 nakazuje się sędziom w sprawach dotyczących zbawienia dusz postępowanie także z urzędu, a nawet uzupełnienia zaniebanych stron, zaś wyroki stwierdzające, iż nie udowodniono nieważności małżeństwa, winny być nie słabiej umotywowane niż wyroki afirmatywne.

³⁸ H. M ü l l e r. Aspekte des Codex Iuris Canonici 1983. *ZevKR* 29 (1984), s. 540.

³⁹ Np. P. H u i z i n g. Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit. w: J. G r ü n d e l, *Recht und Sittlichkeit*. Freiburg — Wien 1982, s. 112—124.

poszczególnych wiernych i całej wspólnoty. W odniesieniu do norm mających za przedmiot zachowania religijne czy etyczne ukazaniu ich aksjologii winien sprzyjać fakt, że przedmiot tych norm mieści się także w innych formach przepowiadania. Efektywność tego przepowiadania idzie w parze ze skutecznością norm kanonicznych.

O aksjologiczną przejrzystość należy troszczyć się także przy stosowaniu prawa. Tę troskę widać w orzecznictwie kościelnym przyporządkowującym stan prawny i stan faktyczny, odznaczającym się myśleniem systemowym. Troskę tę można również zaobserwować w dekretach władzy wykonawczej.⁴⁰ Winna ona również cechować stosowanie norm zawartych w dekretach wykonawczych i w instrukcjach. Są to normy wtórne (*normae accessoriae*) służące aplikacji norm pierwotnych zawartych w ustawach.⁴¹ Tym konieczniejsze jest wtedy myślenie systemowe, uwzględniające dobro i wartości, o które chodzi w normie pierwotnej. Winny być stosowane z tym większą elastycznością, niezbędny jest dialog między osobą stosującą instrukcję (ściśle biorąc: przestrzegającą jej) a osobą mającą przestrzegać prawo lub zamierzającą dokonać działania prawnego. Tej osoby dotyczą wprost tylko normy pierwotne, zawarte w ustawie, zaś normy instrukcji dotyczą jej tylko pośrednio. Stosujący instrukcję ma prawo liczyć na współpracę, ale winien unikać postaw biurokratycznych, załatwiania sprawy w ten sposób, że *to i to należy wykonać*. Np. konferencje biskupów wydając zgodnie z k. 1067 *normy dotyczące egzaminu narzeczonych, zapowiedzi przedmażeńskich oraz innych odpowiednich środków do przeprowadzenia badań przed zawarciem małżeństwa*, ustalają także normy konkretyzujące dyspozycje k. 1063 dotyczące przygotowania do małżeństwa. Ich sensem jest zachowanie chrześcijańskiego ducha stanu małżeńskiego. Jednak z obowiązku proboszcza przeprowadzenia określonych instrukcją form przygotowania do małżeństwa nie wynika wprost obowiązek nupturientów uczestniczenia w nich. Ten obowiązek winien proboszcz wiernym uzasadnić i to nie tyle powołaniem się na obowiązującą go instrukcję, ile wskazaniem na normę pierwotną, ostatecznie na istotę i przymioty małżeństwa. Jeśli jednak nupturient oświadczy, że zna i zamierza przestrzegać norm dotyczących małżeństwa oraz uważa się za przygotowanego doń, proboszcz nie może uzależnić asystowania przy małżeństwie od podporządkowania się wymogom instrukcji.⁴² Nie można tu mówić, by wierny sam ustalał sobie normę, lecz w dialogu z proboszczem stwierdza się, że obowiązującemu wszystkich wiernych przygotowaniu do małżeństwa uczyniono zadość.

4. Uwagi końcowe

Powyższe uwagi miały zasygnalizować złożoność problematyki normy kanonicznej. Wgląd w literaturę ujawnia, jak wielce dyskutowana i pełna nierozstrzyg-

⁴⁰ Por. np. dekret arcybiskupa Paderborn z 7.10.1991 pozbawiający misji nauczania dra E. Drewermanna i załączone doń uzasadnienie. *MThZ* 43 (1992), s. 82–97.

⁴¹ F.J. U r r u t i a. *Legis ecclesiasticae definitio*. *Periodica* 75 (1986), s. 303–335 (zwłaszcza 324–329).

⁴² Jan Paweł II. *Adhortacja Familiaris consortio* 66. AAS 74 (1982), s. 162.

niętych zagadnień jest problematyka normy w naukach prawnych. Złożoność tej problematyki jest w prawie kościelnym jeszcze większa, gdyż rozważań kanonicznych nie wolno odrywać od eklezjologicznego podłoża, a do niego należą nie tylko chrystologiczne, lecz również pneumatologiczne aspekty Kościoła. Wiara Kościoła, że jest on prowadzony przez Ducha Świętego, udzielającego darów zarówno nadzwyczajnych, jak i zwyczajnych, wymaga szczególnego uwzględnienia w prawie kościelnym: prawo nie może stracić z oczu Tego, kto tę wspólnotę prowadzi. Nauka o charyzmatach uświadamia nam, że Duch Święty prowadzi nie tylko hierarchię stanowiącą prawo, i nie tylko wspólnotę wtedy, gdy wytwarza prawo zwyczajowe lub dzięki nadzwyczajnym charyzmatom rodzi inicjatywy wzbogacające struktury prawne Kościoła, lecz że prowadzi On całą wspólnotę w jej codziennej praktyce wiary. To stwierdzenie każe nam widzieć praktykę prawa kościelnego w ścisłym powiązaniu z praktyką wiary. Dotykamy tu kwestii zasadniczej, mianowicie samej koncepcji prawa kościelnego. Ścierają się tu dwa poglądy. Wedle jednego prawo to jest czynnikiem zewnętrznego porządku w Kościele, zabezpieczającym prawa wiernych i chroniącym ich wolność. Funkcjonuje ono w tej koncepcji na peryferiach porządku wiary, zaś zasadniczemu celowi Kościoła służy jedynie pośrednio. Wedle drugiego poglądu prawo kościelne tkwi mocniej w porządku wiary — nie tylko ze względu na źródło (prawodawca zarazem nauczycielem wiary), lecz przede wszystkim z powodu konstytutywnego znaczenia praktyk religijnych i zachowań etycznych jako świadectwa wiary, do którego Kościół jest wezwany.

Temat „charyzmat i norma kanoniczna” ma sens jedynie przy drugiej ze wspomnianych koncepcji, w pierwszej charyzmaty miałyby miejsce tylko jako zewnętrzna legitymacja działalności prawodawczej, a także jako teologiczna podbudowa prawa zwyczajowego. Wtedy jednak — tzn. przyjąwszy pierwszą koncepcję — prawo kościelne miałooby u swojej genezy wprawdzie eklezjalną podbudowę, ale następnie w swoim funkcjonowaniu rządziłoby się własnymi mechanizmami, praktyka prawa toczyłaby się obok praktyki wiary. Dary Ducha byłyby czynnikiem inicjalnym, ale przy stosowaniu i przestrzeganiu prawa można by o nich zapomnieć. Podjęcie tematu „charyzmat i norma kanoniczna” opiera się na założeniu, że inspiracje Ducha nie tylko stoją u początków działania chrześcijańskiego, ale kierują nim do końca, jeśli tylko nie stawia się przeszkody Duchowi.⁴³ Także wtedy, gdy działania czy zachowania chrześcijanina mają miejsce na terenie kanonicznie normowanym, czyli gdy chrześcijanina dotyka norma kanoniczna, wymagająca zastosowania czy przestrzegania. Dociekania teologiczne czy kanoniczne nad normą kanoniczną nie mogą tego faktu pominąć. Rozlega się tu szerokie pole badań, które na razie znajdują się w powijkach (co nie może dziwić, skoro nauka o charyzmatach znalazła nowy grunt w eklezjologii soborowej). Także wywody tego artykułu nie stanowią jeszcze znaczniejszego przyczynku, mają jedynie uwrażliwić na konieczność wszechstronnych (tzn. z odpowiednim wykorzystaniem dorobku nauk prawnych), teologicznie pogłębionych badań.

⁴³ Właśnie zapominanie o tym powodowało konflikty między „urzędem i charyzmatem”.

CHARISMA ET NORMA CANONICA

SUMMARIUM

Collegae illustrissimo et navitatis academicae in Facultate Iuris Canonici socio contributum dedicatur quo thema ut videtur fundamentale attingitur. Evolvitur hic ut in iure canonico perspicendo, applicando observandoque haud obliviscatur illud non solum ultimatum in donis quibus Ecclesia semper ornatur initium capere, sed etiam praxim cotidianam fidelium donis istis supernaturalibus nutriri. Textus integer latinus contributi in actis Symposii Internationalis Iuris Canonici *Ius in vita et in missione Ecclesiae* in Civitate Vaticana diebus 19—24 aprilis 1993 habiti publicatur (Lib. Ed. Vaticana, 1994, 75—90).

PAŃSTWO W SPOŁECZNYM NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Treść: Wstęp. — I. Cel i sens państwa. II. Funkcje państwa. III. Ustrój polityczny państwa. Zakoczenie. — Summary.

WSTĘP

Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym nie zajmuje się państwem tak szeroko, jak innymi zagadnieniami, np. godnością osoby ludzkiej, prawami człowieka, pracą, kulturą. Niemniej, państwu poświęca również pewną uwagę tak w encyklikach społecznych, szczególnie w *Centesimus annus* (1991), jak i w niektórych wypowiedziach na tematy społeczne. W nauczaniu o państwie Ojciec Święty odwołuje się do swoich poprzedników oraz do Soboru Watykańskiego II. Chodzi mu — za Leonem XIII — o zbudowanie *zdrowej teorii państwa* (CA 44) ukierunkowanego na dobro wspólne, a ostatecznie na człowieka-obywatela.

Można postawić pytania — jak papież Jan Paweł II ujmuje cel i sens państwa? jak określa jego funkcje? za jakim ustrojem politycznym opowiada się, zwłaszcza po upadku komunizmu? Postawione pytania nie wyczerpują całokształtu problematyki państwa. Są jednak na tyle znaczące, że pozwalają na zarysowanie koncepcji «*Państwa praworządnego*», w którym *największą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi* (CA 44).

I. CEL I SENS PAŃSTWA

Papież Jan Paweł II, podobnie jak inni papieże i Sobory, nie zajmuje się definicją państwa. Nie jest to zresztą zadaniem społecznego nauczania Kościoła. Niemniej, z różnych fragmentarycznych wypowiedzi można wywnioskować, czym w istocie jest państwo.

W Orędziu do ONZ Ojciec Święty podkreślił, że zwraca się do przedstawicieli państw, *których racją bytu jest suwerenność władzy związana z terenem i ludnością* (Nowy Jork. 2 X 1979, nr 5). Terytorium, ludzie i władza suwerenna — są to elementy, które składają się na koncepcję państwa liberalnego, opartego na umowie społecznej, której jednak przeciwstawia się społeczne nauczanie Kościoła. Być

może, Jan Paweł II chciał wyrazić się językiem zrozumiałym dla polityków, którzy posługują się takim właśnie pojęciem państwa. Ten sam papież wcześniej powiedział: *Państwo, jako wyraz suwerennego samookreślenia się ludów i narodów, stanowi normalną realizację porządku społecznego. Na tym polega jego autorytet moralny* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Watykan 12 I 1979). Jest to z pewnością inne ujęcie państwa, któremu należałoby przyjrzeć się bliżej.

W przytoczonym tutaj określeniu państwa podstawowe znaczenie ma „porządek społeczny”. Polega on z jednej strony na poszanowaniu *całego człowieka* (CA 51), którego cele życiowe przerastają wszystkie instytucje społeczne, w tym także państwo, a z drugiej, na *trosce o dobro wspólne społeczeństwa* (RH 17), stanowiące cel państwa. Są to dwa bieguny życia społecznego i państwowego. Uwzględnienie ich w budowaniu porządku społecznego jest warunkiem *sine qua non* istnienia i funkcjonowania państwa opartego na moralności, wartościach podstawowych oraz na prawie. Tak pojęte państwo nie jest tworem powstałym w oparciu o umowę społeczną, lecz rezultatem społecznej natury ludzi, którzy — przynależąc do różnych ugrupowań społecznych, w których urzeczywistniają „dobra częściowe” — z konieczności dążą do szerszej społeczności, tj. do państwa, w którym realizują dobro wspólne całego społeczeństwa.

Biorąc pod uwagę obydwie wymienione „krańce”, tj. osobę ludzką i dobro wspólne, trzeba najpierw podkreślić, że Jan Paweł II często mówi o godności człowieka, ale jednocześnie o *poprawnej koncepcji osoby ludzkiej* (CA 44). Słynny społecznik O. von Nell-Breuning powiedział, że jaką się ma koncepcję człowieka, taką też będzie się mieć koncepcję porządku społecznego.¹ Świadomość pełnej, integralnej koncepcji człowieka zawsze występowała w katolickiej nauce społecznej. W oparciu o nią były negatywnie oceniane systemy polityczne — liberalizm i socjalizm, które oparły się na niepełnej i błędnej koncepcji człowieka. Obydwie bowiem wyrosły z materializmu — teoretycznego i praktycznego. Człowiek, właściwie rozumiany i definiowany, jest punktem wyjścia i dojścia wszelkiego życia społecznego, w tym także państwowego (CA 54). Papież nawiązuje przy tym do poprzedników, zwłaszcza do Jana XXIII, który jako jeden z pierwszych podkreślił, że *konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządków tych wartości, które naturę przewyższają i przewyżczają* (MM 219).

Z drugiej strony Jan Paweł II przywiązuje duże znaczenie do dobra wspólnego. Wiadomo, że każda mniejsza lub większa społeczność posiada własne dobro wspólne,² choć w tradycji społeczno-nauczania Kościoła pojęcie to odnosiło najczęściej do państwa, jako społeczności najbardziej eksponowanej spośród twórców życia społecznego. W nowszym nauczaniu coraz częściej mówi się także o *dobru wspólnym rodziny ludzkiej* (GS 26). Jan Paweł II mówiąc o dobru

¹ O. v. N e l l - B r e u n i n g. *Wirtschaft und Gesellschaft heute. I. Grundfragen*. Freiburg 1956, s. 41—42; podobnie ujął to później Jan Paweł II: „Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa natomiast w sposób konieczny właściwa wizja społeczeństwa” (CA 13).

² Św. T o m a s z z A k w i n u napisał: *Societates specificantur a fine* (Contra impugnantes Dei Cultum et Religionem, c. 3). Celem tym jest dobro wspólne, treściowo ujmowane inaczej w społecznościach zróżnicowanych gatunkowo, np. rodzina, naród, państwo.

wspólnym jako celu państwa i w tym przypadku odwołuje się do nauki poprzedników i Soboru Watykańskiego II. Tak np. Jan XXIII w enc. *Mater et Magistra* (1961) zaznacza, że dobro wspólne *obejmuje sumę takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość* (65; PT 58). Nie zawsze jednak wiadomo, na czym polega ta *suma warunków*, dlatego ten sam papież w enc. *Pacem in terris* zaznacza, że *dzisiaj (...) prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej* (60).

Jan Paweł II ukazuje często dobro wspólne w powiązaniu z prawami człowieka i sprawiedliwością społeczną. M.in. pisze: *Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych* (RH 17). Podnosząc prawa człowieka do rangi zasady społecznej, papieżowi chodziło nie tylko o człowieka „jako takiego”, ale także o człowieka jako członka różnych *społeczności pośrednich* w państwie (CA 49). Broniąc praw człowieka Ojciec Święty zabiega tym samym o poszanowanie praw mniejszych społeczności, czyli całego społeczeństwa. Inaczej mówiąc, papież domaga się respektowania podmiotowości obywateli oraz mniejszych i większych *społeczności przedpaństwowych*, którym przysługują prawa *co najmniej na równi z państwem* (RH 9-10).

Istotne w nauczaniu papieża jest podkreślenie, że celem państwa jest dobro wspólne całego społeczeństwa (RH 17). *Państwo (...) nie powinno nigdy tracić z oczu swego pierwszego celu, jakim jest dobro wspólne wszystkich obywateli — wszystkich obywateli bez wyjątku, a nie tylko dobrobyt jakiejś szczególnej grupy, czy kategorii* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nairobi, 6 V 1980, nr 5). Oznacza to, że państwo nie ma celu w sobie i dla siebie (władza absolutna), ani też nie może utożsamiać się z jakąś klasą, partią, czy kategorią społeczną (interes partykularny). Państwo ma służyć całemu społeczeństwu, a ostatecznie *całemu człowiekowi i każdemu człowiekowi* (PP 14). *Sam podstawowy sens istnienia państwa — powiada papież — polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy — w danym przypadku określony naród — staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów* (RH 17).

Koncepcję państwa zawartą w społecznym nauczaniu Jana Pawła II można określić jako koncepcję państwa pomocniczego, opartego na *zasadzie pomocniczości* (CA 48). Nie jest to państwo socjalistyczne — opiekuńcze czy nadopiekuńcze (tzw. państwo maksimum), tj. takie, które odbiera ludziom oraz mniejszym i większym społecznościom autonomię, inicjatywę i odpowiedzialność za własne działania, służąc im pomocą nawet wówczas, gdy same mogą i powinny spełnić to, co do nich należy. Taka pomoc jest *cudzą pomocą*.³ Nie jest to także państwo liberalne (tzw. państwo minimum), które pozbawia opieki jednostki ludzkie i różne kategorie ludzi faktycznie potrzebujących pomocy, a faworyzuje bogatszych i silniejszych. Jest to natomiast państwo *środką*, które w zasadzie nie udziela pomocy,⁴ pozostawiając jednostkom ludzkim i różnym społecznościom autonomię,

³ O. v. Nell-Breuning. Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung — Hilfreicher Beistand. Freiburg im B. 1968, s. 130.

⁴ W społecznym nauczaniu Kościoła terminu *p o m o c* nie rozumie się w sensie potocznym. Pomoc w sensie negatywnym oznacza po prostu pozostawienie jednostkom oraz różnym społecznościom

wolność, inicjatywę i odpowiedzialność we własnym zakresie działania; jeśli zaś udziela pomocy to traktuje ją jako *pomoc dla samopomocy*,⁵ co oznacza, że powinna ona pobudzić jednostki ludzkie i różne społeczności — chwilowo niezdolne z różnych przyczyn do samodzielnego i odpowiedzialnego działania — do ponownego podjęcia własnych, odpowiedzialnych działań. Trzeba dodać, że państwo pomocnicze troszczy się szczególnie o grupy i kategorie ludzi, którzy nie są w stanie o własnych siłach i we własnym zakresie działania zaspokoić nawet najbardziej elementarnych potrzeb, np. inwalidzi, niepełnosprawni, bezrobotni. Nakazuje to miłość i solidarność międzyludzka (CA 49).

Konkretyzując zasadę pomocniczości w odniesieniu do państwa można posłużyć się następującą formułą: *tak daleko społeczeństwo jak to jest możliwe, tak daleko państwo jak to jest konieczne*.⁶ Położenie nacisku na oddolną inicjatywę społeczeństwa oraz na ograniczoną interwencję państwa nie oznacza, że państwo pomocnicze jest słabe,⁷ przeciwnie, im mocniej rozwija się autonomiczna działalność jednostek oraz mniejszych i większych społeczności, tym bardziej konieczne jest takie państwo, które byłoby w stanie skoordynować i zharmonizować tę działalność i skierować ją ku dobru wspólnemu c a ł o ś c i. Społeczeństwo bowiem nie może należycie wypełnić swoich zadań bez państwa; ono istotnie go potrzebuje. Stąd państwo jest społecznością konieczną dla koordynowania działalności pluralistycznego społeczeństwa, ale jednocześnie jest społecznością ze swej istoty i powołania pomocniczą.

II. FUNKCJE PAŃSTWA

W katolickiej nauce społecznej wymienia się zwykle trzy istotne funkcje państwa: porządku prawnego, porządku dobrobytu i porządku kultury.⁸ Funkcje te ujmuje podobnie w swoim nauczaniu społecznym Jan Paweł II, zwracając szczególną uwagę na tworzenie sprawiedliwego porządku, chroniącego podstawowe prawa człowieka (np. RH 17; LE 16; CA 47).

W zakresie porządku prawnego do zadań państwa należy stworzenie warunków dla spokojnego współżycia oraz współpracy jednostek ludzkich oraz mniejszych i większych społeczności. Współistnienie w ramach tego samego państwa wielu podmiotów życia społecznego, które nierzadko ukierunkowują się na realizację własnych interesów, nie uwzględniając dostatecznie wkładu w dobro wspólne społeczeństwa, może prowadzić do tarć i konfliktów. Toteż kierownicza, porząd-

autonomii, inicjatywy, kompetencji i odpowiedzialności, czyli nie odbieranie im ich własnych zadań; zaś w sensie pozytywnym — świadczenie uzupełniającej pomocy po to, aby jednostki ludzkie i różne społeczności mogły ponownie i samodzielnie wykonywać własne zadania. Określa się to zwykle jako *pomoc dla samopomocy*.

⁵ Por. W. Piwowarski. *Pomoc dla samopomocy w świetle katolickiej nauki społecznej. Roczniki Nauk Społecznych*. T. XIV. Lublin—KUL 1986, s. 25—45.

⁶ *So viel Gesellschaft als möglich, so viel Staat als notwendig*. J. Messner. *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik. Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Innsbruck—Wien 1960³, s. 260.

⁷ Tamże, j.w., s. 261, 738.

⁸ Tamże, j.w., s. 732—803.

kująca i koordynująca działalność państwa, winna zmierzać przede wszystkim do zharmonizowania własnych interesów jednostek ludzkich i różnych społeczności z interesem ogólnym społeczeństwa. Działalność ta jednak nie może być zbyt daleko posunięta. Do zadań państwa w tej dziedzinie należy tylko kierowanie, czuwanie, kontrola, aby działalność jednostek ludzkich oraz różnych społeczności utrzymywała się w granicach własnych kompetencji i nie naruszała kompetencji innych ze szkodą dla całego społeczeństwa. Wszelka ingerencja państwa w pluralistyczne społeczeństwo powinna być w każdym przypadku uzasadniona obiektywnymi wymaganiami dobra wspólnego, *które nie jest zwykłą sumą korzyści partakularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby* (CA 47).

Szczególłą funkcję w utrzymaniu ładu w państwie pełni prawo z sankcją przymusu. Toteż państwo winno troszczyć się o stworzenie sprawiedliwego systemu praw oraz o dopilnowanie, aby stanowione prawa były należycie przez wszystkich przestrzegane, tak przez administrację państwową, jak i przez obywateli. W państwach nowożytnych za podstawę prawa przyjęto na ogół konstytucję. W ustanowieniu jej nie wystarczy jednak odwołać się tylko do woli ludu (pozytywizm prawny), ale trzeba sięgnąć głębiej do podstaw moralnych (prawo naturalne) i do podstawowych wartości społeczeństwa.⁹

Jan Paweł II za Leonem XIII przypomina, że organizację społeczeństwa powinno oprzeć się na trzech władzach — prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, *co w tamtych czasach było nowością w nauczaniu Kościoła* (CA 44). Dzisiaj już nie jest *n o w o ś c i ą*, niemniej systemy totalitarne dostatecznie udowodniły, że wymienione władze mogą być karykaturą demokracji i pełnić swoje zadania niesprawiedliwie w stosunku do społeczeństwa.

Z kolei w zakresie porządku gospodarczego do zadań państwa należy przede wszystkim troska o zbudowanie sprawiedliwego systemu gospodarczego, który by zapewnił maksymalne warunki rozwoju dla całego społeczeństwa. Zbudowanie takiego systemu zakłada powiązanie własności z pracą, co papież w stosunku do poprzedników ukazał w nowym świetle (LE 14; CA 31). Pierwotnie własnością była dana ludziom przez Boga w darze ziemia urodzajna, ale wymagała ona coraz bardziej doskonalenia przez pracę. Później był nią kapitał przedsiębiorstwa, zwłaszcza w krajach uprzemysłowionych. Jednakże coraz bardziej decydującego znaczenia nabierał w nim wykwalifikowany pracownik, który świadczył wysoko wyspecjalizowaną pracę. Współcześnie najważniejszym źródłem własności jest sam człowiek jako podmiot pracy. Jego inteligencja pozwala mu odkrywać możliwości produkcyjne oraz różnorakie sposoby zaspokajania ludzkich potrzeb. Wchodzi tu jednak w grę praca zdyscyplinowana i solidarna oraz oparta na takich cnotach, jak rzetelność, pracowitość, roztropność, męstwo i wierność w dotrzymywaniu umów. Jedynie pracownicy z inicjatywą, odpowiedzialnością i zdol-

⁹ Ks. J. Piwowarczyk pisze: „Państwo trzymające się zasad moralności w zakresie prawa i przestrzegające ich nazywamy praworządnym, a jego praworządność stawiamy wysoko i oceniamy jako podstawę ładu w ustroju politycznym”. *Katolicka etyka społeczna* (skrypt autoryzowany). T. I. Kraków 1948, s. 136.

nością do podejmowania ryzyka mogą przyczynić się do pomnażania własności prywatnej, a w konsekwencji dobra wspólnego wszystkich.

Papież docenia wolny rynek jako *najbardziej skuteczne narzędzie wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb* (CA 34) oraz związane z nim wolną konkurencję i zysk, a jednocześnie zwraca uwagę na fakt, że nie są to jedyne regulatory życia społecznego. Obok nich, należy uwzględniać *czynniki ludzkie i moralne* (CA 35). Przykładowo można tu wymienić sprawiedliwą i słuszną płacę, głód mieszkaniowy, bezrobocie, ochronę środowiska. Papież, choć nie czyni tego wprost, nie chcąc narzucać społeczeństwu jednego modelu rozwoju, wyraźnie faworyzuje społeczną gospodarkę rynkową, uwzględniającą z jednej strony wolny rynek, a z drugiej dobro wspólne społeczeństwa.

Państwo w sytuacji pluralizmu podmiotów gospodarowania i gospodarki wolnorynkowej, powinno dbać o *poczucie bezpieczeństwa w zakresie gwarancji indywidualnej wolności i własności, a ponadto o stabilność pieniądza oraz o istnienie sprawnych służb publicznych (...). Brak tego poczucia bezpieczeństwa, towarzysząca mu korupcja władz publicznych i mnożenie się niewłaściwych źródeł wzbogacania i łatwych zysków opartych na działaniach nielegalnych czy po prostu spekulacji, jest dla rozwoju i dla porządku gospodarczego jedną z głównych przeszkód* (CA 48). Nie są to wszystkie możliwości ingerencji państwa w dziedzinie życia gospodarczego, na które wskazuje nauczanie Jana Pawła II. Niemniej rola państwa w tym zakresie jest ograniczona. Państwo powinno przede wszystkim kierować życiem gospodarczym, pobudzać i koordynować inicjatywę jednostek i społeczności o charakterze gospodarczym, a przede wszystkim czuwać nad realizacją praw ludzkich.

Oprócz państwa, również niezależne związki zawodowe powinny zabiegać o rozwój sprawiedliwego systemu gospodarczego oraz o realizację praw ludzi pracy. Pierwsze związane jest z ich funkcją partycypacyjną, a drugie — z funkcją rewindykacyjną.¹⁰ Ta druga funkcja rodzi najwięcej niepokojów tak w samych związkach, jak i w społeczeństwie i państwie. Chodzi tu zwłaszcza o strajki. Ojciec Święty świadomy jest słusznosci i uzasadnionych roszczeń robotników, łącznie z prawem do strajku (LE 20). Niemniej powinny być one stosowane jako środek ostateczny. Najbardziej niebezpieczne są strajki generalne, ponieważ paraliżują całą gospodarkę — produkcję i usługi. Nadużywanie ich jest sprzeczne z wymogami dobra wspólnego społeczeństwa.

Wreszcie w zakresie porządku kultury do zadań państwa należy tylko udzielanie pomocy. Przez wyraz *t y l k o* podkreśla się, że w tej dziedzinie państwo powinno pozostawić o wiele więcej wolności i samodzielności prywatnym jednostkom oraz różnym społecznościom o celach naukowych, oświatowych, artystycznych itp. niż w innych dziedzinach życia społecznego. Wszelka niepożądana ingerencja państwa w tym zakresie prowadziłaby do konformizmu i hamowania rozwoju oraz godziłaby w wolność i osobową godność twórców i działaczy kultury. *Kultura jest dziełem społeczeństwa a nie państwa.*¹¹ Państwo winno więc wy-

¹⁰ Por. Ks. F. K a m p k a. Istota i zadania związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła. Lublin 1990, s. 109—171.

¹¹ J. M e s s n e r. Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck 1954, s. 441.

strzeżać się ciasnego doktrynerstwa i narzucania w y t y c z n y c h odnośnie do kierunku rozwoju kultury, opartych na jednostronnych założeniach ideologicznych (CA 44-45). Cała działalność państwa w tej dziedzinie powinna zmierzać z jednej strony do pobudzania inicjatywy jednostek i różnych społeczności, a z drugiej do udzielania im pomocy zwłaszcza w postaci materialnej subwencji oraz stwarzania warunków dla rozwoju swobodnej twórczości i działalności.

W odniesieniu do państwa Jan Paweł II zwraca szczególną uwagę na konieczność wspierania nauki, oświaty, sztuki i literatury. Dał temu niejednokrotnie wyraz w encyklikach społecznych i w wystąpieniach na arenie międzynarodowej. Tak np. w enc. *Sollicitudo rei socialis* (1987) ukazuje zaniedbania w dziedzinie kultury, którym państwo powinno przeciwdziałać. Papież pisze — *Są to: analfabetyzm, trudność czy niemożność osiągnięcia wyższego wykształcenia, niezdolność do uczestnictwa w budowaniu własnego narodu, różne formy wyzysku czy ucisku ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także religijnego osoby ludzkiej i jej praw, wszelkiego rodzaju dyskryminacje* (15). Papież łączy uczestnictwo w kulturze z innymi dziedzinami życia społecznego, gdyż zaniedbania w tworzeniu i upowszechnianiu kultury znajdują odbicie w całym społeczeństwie, a przede wszystkim w człowieku-obywatelu.

III. USTRÓJ POLITYCZNY PAŃSTWA

W społecznym nauczaniu Kościoła od początku nie było jasno sprecyzowanego stanowiska wobec demokracji jako systemu rządzenia państwem. Kościół nie interesował się samym ustrojem politycznym, ale zwracał uwagę na stosunek państwa do moralności i religii. Można stwierdzić, że Kościół zajmował neutralne stanowisko wobec systemów rządzenia państwem. Pewien przełom w społecznym nauczaniu Kościoła dokonał się dopiero za pontyfikatu Piusa XII, a zwłaszcza Jana XXIII. Obydwaj papieże opowiedzieli się za demokracją jako systemem rządów w państwie. Sądzieli bowiem, że demokracja jest najbardziej odpowiednim ustrojem politycznym w dojrzałym społeczeństwie, ponieważ najlepiej zaspokaja potrzeby i dążenia obywateli i służy godności człowieka.¹²

Nie był to jeszcze pełne pojęcie demokracji, ponieważ uwzględniało ono tylko wymiar polityczny, gdy tymczasem w świecie upowszechniały się dążenia do demokracji fundamentalnej,¹³ która wyraża się w trwałej tendencji do równości i czynnej partycypacji we wszystkich podstawowych dziedzinach życia społecznego. Inaczej mówiąc, chodzi o demokrację jako s t y l ń y c i a członków społeczeństwa, którzy mają prawo do aktywnego i powszechnego uczestnictwa jako obywatele, pracownicy, członkowie Kościołów itp. Ten typ demokracji został szczególnie wyakcentowany przez Sobór Watykański II, choć występował już wcześniej, ale o zasięgu klasowym. Tak np. Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* (1931) mówi o udziale robotników we własności, zarządzaniu i zyskach przedsiębiorstwa (65).

¹² Por. W. W e b e r. Kirche und Demokratie. Köln 1978, passim.

¹³ K. M a n n e i m. Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy (tłum. z niem.). Warszawa 1974, s. 65.

Ogólnie mówiąc, można wyróżnić dwa typy demokracji — w sensie szerszym i w sensie węższym. Pierwszy z nich zakłada wolność i uczestnictwo wszystkich obywateli w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym, kulturalnym; drugi zaś wolność i uczestnictwo w tworzeniu systemów rządzenia państwem. W nauczaniu społecznym Jana Pawła II występują obydwie typy demokracji. Ze względu jednak na temat niniejszego opracowania, zwróci się uwagę tylko na drugi z nich. Papież Jan Paweł II pisze następująco: *Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także — kiedy należy to uczynić — zastępowania ich w sposób pokojowy innymi* (CA 46). Jak z tego wynika, Ojciec Święty opowiada się za demokracją jako formą rządzenia państwem. W określeniu jej wychodzi od praw człowieka, które gwarantują mu wpływ na decyzje polityczne, czyli na wybór władz publicznych oraz ich kontrole i ewentualnie zmianę, o ile sprzeniewierzą się społeczeństwu, np. przez brak odpowiedniego programu, niecumiejętność sprawowania władzy, działalność na szkodę dobra wspólnego społeczeństwa przez preferowanie grupowych interesów.

Jan Paweł II opiera demokrację na dwóch filarach: prawa człowieka i wartości.

Gdy chodzi o prawa człowieka, papież m.in. mówi o *fundamentalnym prawie ludzkiej osoby do uczestnictwa w decyzjach, które dotyczą ludu i narodu* (Orędzie do biskupów z Puebla, 28 I 1979, nr 35). Tym bardziej, gdy decyzje te dotyczą państwa, jego kształtu i solidarnego rozwoju. Dla obywateli nie może być obojętne, jak to państwo organizuje się, kto nim rządzi oraz czy respektuje podstawowe prawa człowieka i obywatela. Jak się wydaje, na obecnym etapie rozwoju ludzkości, najbardziej zadowalająco oczekiwania członków państwa spełnia demokracja.

Gdy chodzi z kolei o wartości, papież bardzo mocno podkreśla, że *demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm* (CA 46). Katolicka nauka społeczna już dawno zwracała uwagę na tzw. wartości podstawowe, stanowiące fundament życia społecznego. Konsens, dialog i pozytywna kooperacja dla dobra wspólnego są możliwe jedynie w oparciu o te wartości. *Gdzie brak jest centralnych wartości — pisze G. Hepp — tam grozi utrata sensu i tożsamości.*¹⁴ Zjawisko to występuje w płaszczyźnie zarówno osobowej jak i społecznej. Wartości nadają sens i tożsamość osobie ludzkiej, ale też społeczeństwu i państwu. Podkreślił to mocno O. von Nell-Breuning pisząc, że bez wartości podstawowych żadne ludzkie społeczeństwo, a przeto także i państwo nie mogą istnieć.¹⁵ Katalog wartości, ustala się w oparciu o tradycję oraz o świadomość społeczeństwa. Z pewnością należą do nich: wolność, godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, równość, sprawiedliwość, solidarność. W Polsce można jeszcze do nich dodać patriotyzm i religię.

Popierając demokrację jako formę ustroju politycznego państwa w czasie rozkładu totalitaryzmu w *formie marksistowsko-leninowskiej* (CA 44), Jan Paweł II wyszedł naprzeciw tym społeczeństwom, które podjęły trud odbudowy. Chciał im

¹⁴ G. H e p p, *Zerfall der politischen Kultur? Wertvorstellungen im Wandel*. Köln 1984, s. 5.

¹⁵ O. v. N e l l - B r e u n i n g, *Sendung der Kirche an die Welt. Stimmen der Zeit* 195 (1977), s. 27.

udzielić wskazań etyczno-społecznych, dotyczących tworzenia m ł o d y c h d e m o k r a c j i, ale jednocześnie ostrzec przed niebezpieczeństwem ponownego popadnięcia w totalitaryzm. Kilkuletnie doświadczenia tych krajów potwierdziły już troskę papieża o prawidłowe budowanie demokracji, m.in. w Polsce.

ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było udzielenie odpowiedzi na pytanie, jaki jest cel i sens, funkcje i ustroj polityczny państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Jak się okazało, celem państwa jest dobro wspólne całego społeczeństwa a ostatecznie służba całemu i każdemu człowiekowi. Z kolei funkcje państwa sprowadzają się do zadań w trzech porządkach: prawnym, gospodarczym i kultury. Koncepcja państwa, jaka ujawnia się w społecznym nauczaniu Jana Pawła II nosi wyraźne znamiona państwa pomocniczego opartego na zasadzie pomocniczości. Dalsze pytanie dotyczyło ustroju politycznego państwa. Według papieża takim ustrojem po wyjściu z totalitaryzmu powinna być demokracja. Papież przestrzega jednak przed błędami, jakie mogą popełnić m ł o d e d e m o k r a c j e.

Można by zapytać, na ile w społecznym nauczaniu papieża ujawnia się c i ą g ł o ś ć i o d n o w a społecznego nauczania Kościoła? Ciągłość jest dowodem *nieprzemijającej wartości nauczania Kościoła*, zaś odnowa wyrazem przystosowania tego nauczania do zmieniających się warunków historycznych i nieustannego biegu wydarzeń, *pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw* (SRS 3).

Nauczanie społeczne Jana Pawła II o państwie jest bardziej wyrazem ciągłości niż zmiany. Niemniej papież wprowadza nowe elementy poprzez doprecyzowanie celu i sensu państwa w powiązaniu z godnością i prawami człowieka; zadań państwa zwłaszcza w zakresie gospodarstwa i kultury poprzez nowe ujęcie własności i nowego spojrzenia na ewangelizację kultur; wreszcie wyraźne opowiedzenie się za demokracją jako ustrojem politycznym poprzez położenie nacisku na wartości leżące u podstaw tego typu ustroju politycznego państwa.

THE STATE IN JOHN PAUL II'S SOCIAL TEACHING

SUMMARY

The aim of the paper is to find answers to the following questions: How does Pope John II formulate the purpose and sense of the State? How does he define its functions? Which political system does he declare for, especially after the fall of communism? The article is based on the social encyclicals, in particular on *Centesimus annus* (1991), and on the Pope's statements regarding this problem made on the international forum.

John Paul II wants to continue the social teaching of his predecessors and of the Vatican Council II. This is expressed in the continuity and change in the Church's social teaching. In the teaching about the State this is rather revealed in continuity than in change. Nevertheless the Pope introduces his own original formulations.

Speaking about the purpose and sense of the State John Paul II emphasizes the need to connect the conception of the State and the conception of the person and his fundamental rights. This is the leading and original course in John Paul II's social teaching. Next, as far as the functions of the State are concerned which boil down to tasks in three orders — legal, economic and cultural — a novelty in John Paul II's is linking law with morality and dignity of the person; ownership with work; and culture with evangelization. Finally, as to the political system, John Paul II opts for democracy with the view of building this system in countries that abandon the totalitarian system. A novelty here is stressing the values of democracy. In the Pope's opinion if people are not aware of them this may lead to a totalitarian system again.

NA DROGACH BERGSONIZMU

Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, i to raczej starał się ją powiedzieć, niż powiedział prawdę. A mówił zawsze tylko jedną rzecz dlatego, że widział tylko jeden punkt; była to zresztą nie tyle wizja, co zetknięcie; zetknięcie to wywołało impuls, impuls — ruch, a jeśli ruch ten, będący czymś w rodzaju wirowania określonej formy szczególnej, staje się widoczny naszym oczom przez to, co zagarnął na swej drodze, to prawdą jest, iż równie dobrze mógłby zostać wzniesiony inny rodzaj pyłu, a ów wir pozostałby tym samym wirem. Tak więc myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić poprzez idee już gotowe, które napotyka na swej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór.¹ — Uwagi powyższe zostały wyjęte z referatu, wygłoszonego przez Bergsona na Kongresie filozoficznym w Bolonii, 10 kwietnia 1911 r. Jako profesor dziejów filozofii w Collège de France mówił o tym, jak wiele trudności trzeba pokonać, aby dotrzeć do autentycznych poglądów filozofa, który swoją twórczością na to miano zasłużył. Ale już wówczas, w 1911 r., ów profesor był postacią bardzo znaną i głośną. I chyba nikt — niezależnie od tego, czy się z nim zgadzał, czy nie — nie odmawiał mu miana filozofa.

Dziś, każde opracowanie filozofii współczesnej nie uwzględniające jego poglądów, byłoby opracowaniem wybrakowanym. Bergson wszedł do historii filozofii, a odczytując dziś wyżej zacytowaną jego wypowiedź nie mamy właściwie wątpliwości, że twórca bergsonizmu mówiąc o pyłe epoki i z tegoż pyłu uformowanej określonej formie szczególnej miał na uwadze przede wszystkim swoje własne poglądy.

W niniejszym tekście chcielibyśmy ową *określoną formą szczególną* przybliżyć, a nawet — w miarę możliwości *p o k a z a ć*; ale również chcielibyśmy ukazać trudności towarzyszące wydobywaniu owej formy z pyłu epoki.

¹ Intuicja filozoficzna., w: *Henri Bergson. Myśl i ruch. Dusza i ciało.* (tł. P. Beylin i K. Bleszyński). Warszawa (PWN) 1963, s. 69—96; fragment cytowany s. 76—77.

I

Pierwszą większą pracą, która wprowadziła niejako Henri Bergsona (ur. 1859) na filozoficzną „scenę”, był *Esej o bezpośrednich danych świadomości* (1889). Trzy następne, które ukazały się w niewielkich odstępach czasu — *Materia i pamięć* (1896), *Śmiech* (1900) oraz *Ewolucja twórcza* (1907) — uczyniły zeń postać pierwszoplanową, a nawet, na pewien okres czasu, „scenę” tę zajęły prawie wyłącznie dla niego.

Esej... został szybko zauważony i w ciągu roku wyróżniony przynajmniej dziewięcioma recenzjami. W 1900 roku na temat filozofii Bergsona ukazało się 16 prac, w 1910 było takich prac 78, w 1911 — 138, zaś w 1912 — 234.² W roku 1914 dzieła Bergsona znalazły się na kościelnym Indeksie Ksiąg Zakazanych, a świat — w ogniu wojny. W rok po jej zakończeniu ukazuje się *L'Energie Spirituelle* (Energia duchowa). Jest to zbiór wcześniej publikowanych artykułów będących merytorycznym ujaśnieniem, nierzadko wyraźniejszym dopowiedzeniem do tego, co zawierały już wydane dzieła. W okresie międzywojennym filozoficzna refleksja Bergsona zaowocowała jeszcze trzema książkami: 1922 — *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (Trwanie i równoczesność)³, 1932 — *Dwa źródła religii i moralności*; 1934 — *La pensée et le mouvant* (Myślenie a ruch).

Ostatnia z wyżej wymienionych, w porównaniu z poprzednimi, miała charakter szczególny. Przede wszystkim cała jej zawartość została napisana już w latach 1903—1923; niektóre artykuły, które weszły w jej skład, były już wcześniej publikowane. To, co w niej najważniejsze — dwuczęściowe *Introduction* — choć było gotowe już w styczniu 1922 r., zostało opublikowane dopiero po 12 latach. Ponadto — i to też różni ją od pozostałych — całość pracy dotyczyła zagadnień teoretyczno-metodologicznych. Była to niejako Bergsona *Rozprawa o metodzie*, tyle, że — odmiennie niż w przypadku Kartezjusza — opublikowana nie jako program metodologiczny badań, ale jako metodologiczne usprawiedliwienie osiągniętych już rezultatów. Ponieważ kolejne dzieła Bergsona w swej zawartości merytorycznej budziły wiele sporów, ostatnia praca — przede wszystkim *Introduction* — była wskazaniem na metodologiczne reguły, które miały pomóc w rozumieniu i zweryfikowaniu tychże rezultatów. Ponadto, ponieważ sam punkt wyjścia filozofa jest dla dalszych jego badań czymś bardzo istotnym oraz ważnym dla tych, którzy śledzą rezultaty tych badań, Bergson, zaraz na początku pierwszej części *Wprowadzenia*, wyraźnie wskazał wyjściowy i zarazem główny problem jego filozofii oraz — najbliższy kontekst, z którego ów problem się wyłonił.

Już z powyższego możemy wnosić, że prace Bergsona wywoływały ożywione dyskusje, a nawet — o czym może nie wszyscy wiedzą — bardzo ostre polemiki i spory⁴. Najbardziej chyba zaciekał, ale i bardzo wielu rozjątrzył autor *Ewolucji twórczej*; ukazana w tejsze pracy wizja ewoluującego kosmosu, wyłaniającego się

² Por. P. A. Y. G u n t e r. Henri Bergson. A Bibliography. Philosophy Documentation Center, Bowlin Green 1986.

³ W 1931 r. ukazuje się szóste wydanie tej pracy; na następne — Bergson nie wyraża zgody, ponieważ, jego zdaniem, dyskusja, jaka się wokół tejsze pracy wywiązała, szła w niewłaściwym kierunku.

⁴ Por. np. B. S k a r g a. Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa (PWN) 1982, s. 265 i nn.;

świata przyrody człowieka i, w tym kontekście, postawiony zaledwie problem Boga, wszystko to wzniciło wiele kontrowersji natury przyrodniczej, filozoficznej oraz teologicznej.

Po 1914 r. temperatura sporów wokół dzieł Bersona nieco opadła, a narastająca wciąż literatura pozwalała już na pewne podsumowania. Pomimo różnorodności stanowisk i ocen, co do jednego prawie wszyscy byli zgodni: filozofia Bergsona nie jest ani jakąś efemerydą, ani literackim fajerwerkiem. Czym jest?

Twórca bergsonizmu — zgadzali się co do tego tak jego zwolennicy jak i adwersarze — wychodzi od opisu bezpośrednich danych świadomości, a zatem — od analiz typu psychologicznego, od jakiejś — przeróżnie rozumianej — intuicji podmiotu. Autor *Materii i pamięci* podejmuje i rozwija tematy charakterystyczne dla francuskiego spirytualizmu (biranizmu); Bergson miałby być tegoż nurtu wybitnym kontynuatorem. Mówiąc najogólniej i z pewnego dystansu historyczno-filozoficznego, filozofia Bergsona jawiła się jako transformacja kartezjanizmu w jej postkantowskim wydaniu.

Był to pierwszy trend interpretacyjny, pierwsze ujęcie *bergsonizmu*, które — warto zwrócić na to uwagę — zaczęło formować się już od ukazania się *Eseju...*, stało się zaś ujęciem dominującym, zanim jeszcze Bergson opublikował wszystkie swoje dzieła. Złożyło się na to wiele różnorodnych przyczyn, a wśród nich niepoślednią rolę odegrały znane i powszechnie uznawane w tej materii prace, które — pomimo istniejących między nimi różnic — akceptowały w najogólniejszych zarysach wyżej przedstawioną genealogię filozoficzną Bergsona.⁵

Taką właśnie rolę odegrały głównie prace: E. Le Roy. *Une philosophie nouvelle Henri Bergson*, Paris (Félix Alcan) 1912 oraz V. Jankélévitcha. *Bergson*. Paris (Félix Alcan) 1931.

Obaj autorzy byli przyjaciółmi i poniekąd uczniami Bergsona,⁶ obaj też wstępnie do swych prac opublikowali skierowane do nich listy, w których Bergson wyrażał pozytywną opinię o treści ich prac, co autorzy — a jeszcze chyba bardziej czytelnicy — traktowali jako *imprimatur* i błogosławieństwo samego twórcy bergsonizmu.

Być może było nawet jednym i drugim, co wcale nie musiało znaczyć, że w stosunku do owych prac Bergson nie miał żadnych zastrzeżeń. Gama stanowisk wobec tego, co pisał, była ogromna. Zaś sam twórca bergsonizmu, chociaż był faktycznym detonatorem sporów, wobec spierających się stron zachowywał się dosyć osobliwie.

Poza nielicznymi wyjątkami, milczał w stosunku do swych adwersarzy. Bynajmniej ich nie lekceważył. Po prostu uważał, że odpowiadanie na zarzuty nie

S. B o r z y m. Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce. Warszawa (Ossolineum) 1984, s. 15 i nn.

⁵ To, co nazywamy francuskim spirytualizmem, przedstawia się zazwyczaj, od strony osób reprezentujących ten kierunek, w sposób następujący: «Maine de Biran wydał Ravaissona, Ravaisson Lacheliera, Lachelier Boutrouxa, a Boutroux Bergsona». W. T a t a r k i e w i c z. Historia filozofii t. III, Warszawa (PWN) 1955, s. 286.

⁶ Nie byli uczniami w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo takich Bergson nie miał w ogóle. Nigdy nie prowadził tak typowo uniwersyteckich zajęć jak ćwiczenia, proseminaria lub semina. Nikomu więc nie przekazywał swojej metody pracy; nikt też pod jego kierunkiem nie pisał żadnych prac dyplomowych.

jest najlepszą formą wyjaśniania spornych kwestii. *Sądzę* — pisał — *że w filozofii czas poświęcony na odpieranie zarzutów jest czasem straconym. Cóż pozostało z tyłu obiekcji podniesionych przez jednych myślicieli przeciwko innym? Nic, albo niewiele. Liczy się i pozostaje jedynie pozytywny wkład w budowanie prawdy: prawdziwe twierdzenie zajmuje miejsce fałszywej idei na mocy swej wewnętrznej siły i po prostu jest, bez potrzeby spierania się z kimkolwiek, to jest najlepszy sposób odparcia zarzutu.*⁷

Zupełnie inaczej zachowywał się filozof w stosunku do swych zwolenników; najczęściej kierował do nich życzliwe listy z pochwałami pod adresem ich prac. Ale kiedy jeden z nich, Ch. Péguy, w obszernym artykule napisał m.in.: *Filozofia Bergsona jest prawie tak samo źle rozumiana przez jej przeciwników jak i zwolenników*, otrzymał również bardzo życzliwy list.⁸ Można, oczywiście, potraktować to jako epizod nie mający większego znaczenia; nie wydaje się jednak, aby można było lekceważyć faktu, iż w ostatniej oddanej do druku pracy — przypomnijmy, nosiła ona tytuł *La pensée et le mouvant* — filozof wyraźnie wskazał na zgoła odmienną lokalizację swoich poglądów od tej, jaką wskazywali E. Le Roy, czy V. Jankélévitch i inni.⁹

Doświadczenie historii uczy, iż dystans czasowy od epoki, w której żyje filozof, pozwala lepiej dostrzec to, co było nowe i oryginalne w jego poglądach. Z całą pewnością Bergson swymi pracami wzniecił pył epoki, w której żył; mówił to, co mówili inni jemu współcześni, ale czy mówił o tym samym?

II

Autor *Materii i pamięci* umiera w dniu 4 stycznia 1941 roku, przeżywszy 81 lat. Zdążył jeszcze umrzeć we własnym domu, na zwykłe zapalenie płuc... W roku jego śmierci, pomimo całej okropności wojny, ukazało się w cywilizowanym świecie 211 publikacji poświęconych jego pamięci i poglądom.¹⁰

Stulecie urodzin filozofa — 1959 r. — uczczono międzynarodowym kongresem filozoficznym zorganizowanym pod hasłem *Bergson et nous*,¹¹ w tymże jubileuszowym roku ukazało się również zbiorowe, krytyczne wydanie dzieł Bergsona.¹² Ale

⁷ *L'Energie Spirituelle*, s. 62 (jeżeli nie wymieniamy nazwiska tłumacza, znaczy to, że jest to tłumaczenie własne).

⁸ Patrz Ch. Péguy. *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*. w: *t e n z e*: *Oeuvres en prose 1909—1914*. Paris (Bibliothèque De La Pléiade) 1961, s. 1313—1348. List Bergsona do Ch. Péguy, patrz *Les Etudes Bergsoniennes*, T. VIII, 1968, ss. 53—55. Podobne listy otrzymali m.in. I. Benrubi oraz A. Petit. Patrz R. M. Mossé-Bastide. *Bergson éducateur*, Paris (PUF) 1955, s. 58—59.

⁹ Szerzej na temat owej odmiennej lokalizacji poglądów Bergsona patrz mój artykuł, *Źródła Bergsona teorii trwania a psychologia i spiritualizm*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 29, 1983, s. 133—157.

¹⁰ Por. P. A. Y. G u n t e r, j.w., s. 255—266.

¹¹ Z filozofów polskich brali w nim udział: I. Dąbska, R. Ingarden i W. Tatarkiewicz. Patrz *Actes du Congrès Bergson*, 11—19 mai, t. I—II, Paris (A. Colin) 1959. W tymże roku ukazało się 384 publikacji poświęconych Bergsonowi. Por. G u n t e r, j.w., s. 334—365.

¹² H. B e r g s o n. *Oeuvres. Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier*. Edition du centenaire. Paris (PUF) 1959. Teksty Bergsona cytujemy wg tegoż wydania stosując

Bergson był autorem nie tylko książek, które jeszcze za jego życia ukazywały się w wielokrotnych wydaniach.¹³ Pierwszą drukowaną publikacją jego autorstwa można znaleźć w naukowym czasopiśmie matematycznym *Nouvelles Annales Mathématiques* z roku 1878, ostatnią większą pozycją — było posłanie na kongres filozoficzny poświęcony Kartezjuszowi w 1937 r. Od chwili ukończenia studiów w 1881 r. do roku 1921 nauczał filozofii, a przez całe swoje długie życie aktywnie uczestniczył w tym wszystkim, co dotyczyło nauki, a nawet — zwłaszcza w okresie pierwszej wojny światowej — polityki.¹⁴ Otóż wszystko, co pozostało z tej działalności w postaci słowa drukowanego zebrano i bardzo starannie wydano w 1972 r. H. Gouhier, w przedmowie do tegoż zbioru wyjaśnia, iż cała zawartość tomu, noszącego tytuł *Mélanges*, była już za życia Bergsona publikowana i żadnych pośmiertnych dzieł filozofa nie należy oczekiwać.¹⁵

Powróćmy jednak do wątpliwości, która od początku nam towarzyszy, czy słuszna (poprawna) jest lokalizacja filozofii Bergsona na przedłużeniu tradycji wywodzącej się od Maine de Birana?¹⁶

Wydaje się, iż w świetle istniejącej literatury, jest to pytanie zgoła retoryczne. Przede wszystkim, idąc za wskazaniem Bergsona, które — jak pisaliśmy — znajdują się zaraz na początku *Introduction*, należy stwierdzić, iż pierwszym obszarem jego filozoficznych refleksji były mechanicystyczna doktryna Spencera i — w kontekście tejże doktryny — jawiący się problem czasu.¹⁷ Otóż, jak słusznie zauważył historyk filozofii, E. Bréhier, zainteresowanie się najpierw Spencerem oznacza zwrócenie się plecami do Maine de Birana i całej linii biranistycznej.¹⁸

Swoją filozofię nazwał Bergson *metafizyką pozytywną*,¹⁹ a centralną jej ideą uczynił *rzeczywiste trwanie* (*durée réelle*) będące rozstrzygnięciem owego wstępnego problemu tyżącego czasu. W jego przekonaniu do takiego właśnie ujęcia metafizyki skłania *science moderne*.²⁰ To właśnie nauka nowożytna od czasów Galileusza, Keplera i Newtona dostrzega realność czasu i w tym leży, zdaniem Bergsona, istotne jej *novum*.²¹ A czyż wyrastająca z biologii hipoteza ewolucji nie wnosi problematyki czasu? Czymże więc jest czas?

następujące skróty: DI — Essai sur les données immédiates de la conscience, MM — Matière et mémoire, EC — L'Évolution créatrice, ES — L'Énergie spirituelle, MR — Les deux sources de la morale et de la religion, PM — La pensée et le mouvant. W wydaniu tym, obok paginacji ciągłej wydania zbiorowego, zachowano oddzielną paginację poszczególnych dzieł. Tę podwójną paginację zachowuje się również przy cytowaniu; cyfra pierwsza oznacza stronę cytowanego dzieła, cyfra w nawiasie — stronę w zbiorowym wydaniu. Powyższy zbiór nie zawiera pracy *Durée et simultanéité*.

¹³ Najbardziej popularne dzieło — EC — do 1940 r. miało 53 wydania.

¹⁴ Patrz świetna monografia Ph. Soulez, Bergson politique, Paris (PUF) 1989.

¹⁵ H. Bergson, *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet (...) Avant-Propos Henri Gouhier, Paris (PUF) 1972. W zbiorze tym zostały opublikowane dwie książki Bergsona, a mianowicie *Durée et simultanéité* oraz jego komplementarna teza doktorska *Quid Aristoteles de loco senserit*. Tę ostatnią pracę oznaczamy będziemy skrótem QAL, cały zbiór — Mel. Gouhier w przedmowie pisze: «Il n'y a donc pas et il ne peut y avoir d'œuvres posthumes d'Henri Bergson». s. XIII.

¹⁶ Por. przypis 5.

¹⁷ Patrz *Introduction* I. PM 1—4 (1253—1255).

¹⁸ Patrz *Les Études Bergsoniennes*, t. II, 1949, s. 197—198.

¹⁹ Mel. 463; por. R. Waszkineł, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*. Lublin (TN KUL) 1986.

²⁰ EC 343 (785).

²¹ Tamże 335 (779). Por. H. Heisenberg, *Ponad granicami*, Warszawa (PIW) 1979, s. 205.

Bergson był przekonany, że uzupełniając mechanicystyczny ewolucjonizm Spencera o najnowsze idee mechaniki, znajdzie na powyższe pytanie zadowalającą odpowiedź. Okazało się to jednak niemożliwe do zrealizowania. Pogłębiona refleksja nad liczbą, językiem matematycznym w ogóle²², prowadzi go do wniosku, iż język matematyki jest niezdolny do wyartykułowania ruchu, zmiany. A więc żadna doktryna mechanicystyczna nie udzieli adekwatnej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Zresztą dane biologii, która właśnie w XIX wieku zaczęła się dynamicznie rozwijać²³, sugerują, iż świat bardziej jest organizmem niż mechanizmem, biologia nie poddaje się całkowitej matematyzacji.

W jednej ze swych wypowiedzi filozof stwierdza: *Z całą pewnością (...) do tego, co nazywam rzeczywistym trwaniem, zostałem doprowadzony poprzez krytykę matematycznej i fizycznej idei czasu oraz poprzez porównanie tej idei z rzeczywistością*.²⁴ Otóż — piszemy o tym obszernie na innym miejscu²⁵ — r z e c z y w i s t o ś c i ą, o której mowa w powyższej wypowiedzi Bergsona, jest dziedziną biologii. Idąc zresztą za Comtem i Claude Bernardem omawiany filozof zwraca szczególną uwagę na specyfikę świata ożywionego²⁶. Podział świata nieożywionego na odrębne, różne od innych ciała jest w dużym stopniu dziełem naszego poznania potocznego, bądź naukowego. Natomiast byt ożywiony, organizm jest pewnym układem relatywnie wyizolowanym i zamkniętym przez samą naturę. Np. obserwując spadanie ciał Galileusz ustalił prawa określające to zjawisko, ale właśnie to prawo pozwoliło definitywnie wyizolować samo zjawisko spadania ciał, a nawet zdefiniować je jako f a k t f i z y c z n y i tym samym uczynić z niego poniekąd niezależną bytowość. Zupełnie innym faktem jest byt ożywiony; jest nim niezależnie od jakiegokolwiek poznania. Ponadto, tylko o organizmie, bycie ożywionym, można orzec, iż jest jednostką, indywiduum, czego nie można powiedzieć o żadnych innych przedmiotach świata nieożywionego, nawet o kryształach²⁷.

Autor *Wprowadzenia do metafizyki* stwierdza: *Istnieje rzeczywistość zewnętrzna, a jednak bezpośrednio dana naszemu umysłowi*.²⁸ Trudno nie zauważyć, że ta wyraźnie antykantowska teza ma swe uzasadnienie w nowej sytuacji zaistniałej w nauce XIX w., ma swe oparcie przede wszystkim w biologii.

Jednakże, zdaniem Bergsona, żadna z nauk pozytywnych — biologia też — nie udziela i nie jest w stanie udzielić zadawalającej odpowiedzi na pytanie: czym jest czas? W swych procedurach badawczych przedstawiciel nauk pozytywnych zmierza do zestawień, porównań, klasyfikacji, do szukania formuły pozwalającej uprościć bardziej złożone struktury. Uczony dąży do odkrycia praw, to znaczy *stałych relacji między zmiennymi wielkościami*. Ostatecznie każda nauka pozytyw-

²² Patrz J. M i l l e t. *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris (PUF) 1974.

²³ Patrz Mel. 1166. Por. S. K a m i Ń s k i. *Pojęcie nauki i kwalifikacja nauk*. Lublin (TN KUL) 1981.

²⁴ Mel. 1194.

²⁵ R. W a s z k i n e l. *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*. j.w., s. 106 i nn.

²⁶ Patrz: *La philosophie de Claude Bernard*, PM 233 (1346); *Notice sur Ravaisson*, PM 273—274 (1467).

²⁷ Por. EC 9—16 (501—508).

²⁸ *Introduction à la métaphysique*, PM 211 (1420).

na, włącznie z biologią, zdążyła do matematyzacji jako do swego ideału.²⁹ Nawet biologa nie interesuje organizm jako taki, niejako sam w sobie, ujęty zarazem w swej tożsamości oraz zmienności.

Do ujęcia rzeczy samej w sobie, do jej poznania nie dla działania, ale dla samego poznania (*proper ipsum scire*), do opisania i wyjaśnienia tego, co starożytni nazywali PHYSIS, aspirowała metafizyka. Tylko że metafizyka w świetle tez filozofii Hume'a, a zwłaszcza Kanta, oraz w atmosferze scjentyzmu, była synonimem tego, co pozanaukowe i irracjonalne.

Otóż Bergson, powołując się na rezultaty nauk pozytywnych, więcej — z ich wnętrza niejako wydobywając pytanie (problem), przeciwstawił się zarówno krytycyzmowi Kanta jak i nieuzasadnionym roszczeniom scjentyzmu. Na początku naszego stulecia — w 1901 r. — na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego Bergson mówił: *Zaakceptujmy naukę z całą jej aktualną złożonością i z całym tym nowym materiałem nauki ponownie przystąpmy do wysiłku analogicznego do tego, który przedsięwzięli starożytni metafizycy na bazie nauki znacznie prostszej*.³⁰

Ale po cóż Bergsonowi są potrzebni starożytni metafizycy? — Przypomnijmy więc, że zagadnieniem najbardziej podstawowym, fundamentalnym przy rozstrzyganiu problemu czasu jest pojmowanie ruchu. Otóż Bergson zauważa, iż można mówić o dwóch całkowicie odmiennych sposobach pojmowania ruchu. Mianowicie nauki posługujące się językiem matematyki operują geometrycznym pojmowaniem ruchu — *une notion géométrique du mouvement*³¹. Traktuje się wówczas ruch nie wiążąc go z naturą poruszającego się ciała, lecz koncentrując się na przestrzeni przemierzonej przez ciało w ruchu. Nie ujmuje się więc ruchu w jego procesie stawania się, zmiany, lecz dokonuje się ilościowej analizy trajektorii, którą pokonuje ciało w ruchu. Niejako dajemy ruch geometrycznie do matematycznych analiz, tak samo jak dajemy mu figurę geometryczną. Tak pojmowany ruch jest *de facto* ilościową analizą konstruowanej jednorodnej przestrzeni, która jest czymś zewnętrznym w stosunku do poruszającego się ciała. Czas powiązany z tak pojętym ruchem jest *czasem—długością* — c z w a r t y m w y m i a r e m p r z e s t r z e n i a³².

Zupełnie inaczej pojmował ruch uczonej starożytności. Bergson zauważa, iż w przekonaniu Arystotelesa ruch tworzy jedność wraz z ciałem będąc wypełnieniem jego wewnętrznej *natury*³³. Ową wewnętrzną *naturę* substancji wyjaśniał

²⁹ Por. Mel. 886.; ES 70 (868).; PM 181 (1396).

³⁰ Mel. 488. Wyróżnienie w tekście — autora.

³¹ QAL, Mel. 75 (53).

³² Por. DI 81 (73); EC 341 (784); Introduction I, PM 9—10 (1260).

³³ QAL, Mel. 75 (53). („c i a ł o” należy tu rozumieć jako byt, substancja). Do Arystotelesa nawiązuje również S. W. H a w k i n g, w swej pracy, *Krótką historią czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, (tł. P. Amsterdamski). Warszawa (Alfa) 1990. Otóż wybitny fizyk, w swym znakomicie napisanym (również znakomicie przetłumaczonym) dziele, ujawnia — niestety — głębokie niezrozumienie Arystotelesa teorii nauki oraz jego pojmowanie ruchu. Konsekwencją tego jest wiele pseudometafizycznych tez wygłaszanych przez Hawkinga pod maską nauki. Przed tego rodzaju postępowaniem przestrzegali Bergson w latach 20. naszego stulecia: «Nous avons seulement demandé à la science de rester scientifique, et de ne pas se doubler d'une métaphysique inconsciente, qui se présente alors aux ignorants, ou demi-savants, sous la masque de la science. Pendant plus d'un demi-siècle, ce „scientisme” s'était mis en travers de la métaphysique». Introduction I, PM 71 (1308). Por. J. Ż y c i Ń s k i, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa (PWN) 1993, s. 191—215.

Arystoteles odwołując się do *aktu* — *formy*. Dopiero *forma substancjalna*, prezentująca już cechy gatunkowe — ogólne, konieczne, niezienne — czyniła byt zrozumiałym. (...) w terminologii arystotelesowskiej — pisze Bergson — *dwa słowa być i być zdefiniowanym, mają ten sam sens* (...).³⁴ Gatunek, z kolei, stawał się bardziej zrozumiały wówczas, gdy widziany był w układzie całości, w hierarchii *form*. Obraz całości tworzyły — uporządkowane wg hierarchii klas naturalnych — zbiory substancji, a zajmowana przez nie przestrzeń *nie była przestrzenią jednorodną, lecz miejscem* określonym ilościowo i jakościowo tak, jak ilościowo i jakościowo określona jest każda substancja. A więc *kosmos* w rozumieniu Arystotelesa był uporządkowanym układem *form* i one wyznaczały i wyjaśniały *ordo et dispositio rerum* — odwieczną i niezmienną strukturę całości oraz jej wewnętrzny dynamizm. Tak rozumiany kosmos przedstawiał się jako rzeczywistość skończona i odwieczna; wszelki ruch i zmiany w nim zachodzące wyznaczone były przez układ *form*, przez porządek *natury*; *czas* w takim ujęciu był teoretycznie bez znaczenia. Dla Arystotelesa jak i dla Platona *czas* był, używając słów tego ostatniego, *ruchomym obrazem wieczności*³⁵.

Arystotelesa rozumienie kosmosu oraz wynikające stąd ujęcie czasu, w świetle danych współczesnej Bergsonowi wiedzy, można było potraktować jako czcigodny eksponat muzealny. Ale właśnie osiągnięcia współczesnej Bergsonowi nauki — zwłaszcza biologii — pozwalały mu przekroczyć fenomenalizm Kanta i w sposób uprawomocniony powrócić do porządku bytu-substancji. Bergson-metafizyk, podobnie jak Arystoteles, wychodzi od tego, co konkretne, co przez samą przyrodę wyizolowane i relatywnie zamknięte: od bytu ożywionego — *un être vivant*³⁶. Również Arystotelesa wiązanie ruchu z bytem — *le mouvement ne fait qu'un avec le corps* — było, wobec zagadnienia czasu, czymś bardzo cennym — wskazującym drogę. Przy czym, o ile Stagiryta tenże ruch wyjaśnia odwołując się do wewnętrznej *natury* bytu (złożeń bytowych), Bergson, odwołując się do współczesnej mu wiedzy, nie akceptuje arystotelesowskiego pojmowania natury.

Autor *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* stwierdza, iż zamiast przywoływać jakąkolwiek — choćby najbardziej genialną — hipotezę metafizyczną traktującą o naturze przestrzeni, czasu, ruchu, trzeba skierować uwagę na to, co bezpośrednio dane. Bezpośredni zaś wgląd w rzeczywistość pokazuje nam *ruch w trwaniu a trwanie poza przestrzenią*³⁷.

Przypomnijmy cytowane już stwierdzenie Bergsona: *Istnieje rzeczywistość zewnętrzna, a jednak bezpośrednio dana naszemu umysłowi. Rzeczywistość ta — kontynuuje filozof — jest ruchomością. Nie ma rzeczy gotowych, są jedynie rzeczy, które się stają, nie ma stanów trwałych, są tylko stany, które się zmieniają*.³⁸

Na jakiej podstawie głosi się tego rodzaju tezę? — Otóż, kiedy Bergson nazywa tę bezpośrednio daną rzeczywistość po prostu ruchomością, bądź określa ją

³⁴ QAL, Mel. 74 (52). Por. M. A. K r a p i e c. Arystotelesa koncepcja substancji. Lublin (TN KUL), s. 9—77.

³⁵ Por. Timajos 37 D.; EC 317 (763).

³⁶ Patrz: L'intuition philosophique, PM 138 (1362).

³⁷ DI 85 (76); wyróżnieniu w tekście — autora.

³⁸ Introduction à la métaphysique, PM 211 (1420); por. przypis 28.

metaforycznie — *mouvement de mouvements*³⁹, nie czyni tego pod wpływem jakichś bliżej nieokreślonych intuicji psychologicznych, bądź innych *sil tajemnych*, ale wskazuje na prace W. Thomsona⁴⁰, M. Faraday'a oraz J. Maxwella.⁴¹ W drugiej części *Introduction* pisze, iż odkrycia teoretyczne ostatnich lat przywiodły fizyków do hipotez suponujących rodzaj fuzji między falą a cząsteczką, w czym filozof znajduje podstawę, aby poprzez analogię mówić o rodzaju fuzji między substancją a ruchem (*entre la substance et le mouvement*).⁴²

Tak więc rozumienie rzeczywistości jako ruchu w trwaniu a trwania poza przestrzenią było rezultatem wysiłku Bergsona podjętego na bazie współczesnej mu wiedzy, który był — jak się wydaje — najbardziej analogiczny do tego, jaki poczynił był Arystoteles na bazie jego wiedzy.

Trwanie — zauważmy — dokonuje się poza przestrzenią, gdyż w przekonaniu Bergsona, zarówno przestrzeń jednorodna jak i niejednorodna (miejsce) jest rezultatem apriorycznej rekonstrukcji ruchu (ruch-długość; forma-akt). Natomiast gdy zaniechamy tego i, zamiast przyporządkować rzeczywistość naszym strukturom poznawczym, zaczniemy nasze struktury poznawcze rozszerzać na miarę rzeczywistości, wówczas dostrzeżemy ruch w trwaniu — zmienność rzeczywistości. Dostrzeżemy, że to, czym jest rzeczywistość, stanowi jedność z procesem jej tworzenia się, rozwoju; dostrzeżemy wreszcie *rzeczywiste trwanie (durée réelle)*, które jest tym, co zawsze nazywało się czasem, lecz czasem postrzeżonym jako niepodzielny.⁴³

Bergsona odpowiedź na pytanie: czym jest czas?, została w ten sposób udzielona.⁴⁴

Ów ruch — dodajmy — dokonuje się w trwaniu: *le mouvement dans la durée*, a obraz ten odnosi Bergson do bytu — organizmu — który jest zarazem tożsamy i zmienny: *un être à la fois identique et changeant*⁴⁵. W żadnym przypadku Bergson nie neguje substancjalnej struktury rzeczywistości, natomiast z całą pewnością inaczej niż Arystoteles pojmuje samą substancjalność.⁴⁶ Z całą pewnością substan-

³⁹ Patrz: *La perception du changement*, PM 165 (1385).

⁴⁰ DI 155 (135).

⁴¹ MM 224—225 (335—336).

⁴² *Introduction II*, PM 77—78 (1313).

⁴³ Por. *La perception du changement*, PM 166 (1384).

⁴⁴ Szerzej na ten temat patrz: *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, j.w., s. 134—165.

⁴⁵ DI 75 (68). Por. A. Etcheverry, *La durée bergsonienne*. Actes du Congrès Bergson, j.w., t. I, s. 103—106.

⁴⁶ Bergson pisze: «(...) w żadnym przypadku nie odrzucamy (...) s u b s t a n c j i. Wręcz przeciwnie stwierdzamy trwałość egzystencji (la persistence des existences)». *Introduction à la métaphysique*, PM 211, przypis 1 (1420). «Czyż stąd, że jakiś byt jest działaniem, można wnioskować, że znika jego egzystencja?». *La perception du changement*, PM 163, przypis 1 (1381—1382); Por. Mel. 1417—1418. — Trudno doprawdy w tym miejscu nie zacytować E. Gilsona: «Bergson zrywając z nawykami myślowymi ogromnie odpowiadającymi duchowi dekadencjonalnej scholastyki, postawił nas w takim położeniu, że — choćbyśmy nawet nie umieli sformułować wyraźnie problemu — stawało się dla nas nieprawdopodobne, aby powszechnie wiedzy przyjęta interpretacja św. Tomasza była wierna myśli samego Akwinaty. Nie potrzebowaliśmy wkładać w usta św. Tomasza nic z tego, o czym mówił nam Bergson, ale bergsonowska wierność konkretnej rzeczywistości otwierała nam uszy na słowo, które bezustannie powtarzał św. Tomasz, a których mimo to nie usłyszeliśmy jeszcze». *Filozof i teologia*, (tł. J. Kotsa), Warszawa (PAX) 1968, s. 137—138. Wyróżnienie w tekście spacją — autora.

cja, w rozumieniu Bergsona, nie jest ani poza ruchem, ani poza czasem, albowiem czas, w rozumieniu Bergsona, jest niejako podstawowym rejestrem rzeczywistości: *rzeczywiste trwanie* jest u korzeni wszelkiej rzeczywistości, jest wspólne nam i rzeczom.⁴⁷

Bergsona *metafizyka pozytywna* w samym punkcie wyjścia nie nawiązuje więc do jakichkolwiek odmian filozofii świadomości. Perspektywę widzenia (rozumienia) rzeczywistości jaką zaproponował był Kartezjusz: *res cogitans* oraz *res extensa*, nazwie Bergson przecięciem rzeczywistości na dwie części.⁴⁸ Zdaniem twórcy bergsonizmu filozofia ma podążać za konkretną rzeczywistością we wszystkich jej zawilościach, przy czym filozof nie powinien tracić z oczu metafizyki okresu starożytności: *Studiujmy starożytnych, przyswajajmy sobie ich ducha i próbujmy w miarę naszych sił czynić to, co czyniliby oni, gdyby dziś żyli.*⁴⁹ Powiedzmy więcej i dokładniej: zdaniem Bergsona, *Arystoteles jest fundatorem metafizyki oraz inicjatorem pewnego sposobu myślenia, który jest samą filozofią.*⁵⁰

Chociaż więc dla większości czytelników *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* zdawało się, iż jego autor podejmuje i rozwija znany temat spirytualizmu francuskiego, faktycznie *to tylko echo grało*, gdyż dla Bergsona *świadomość* nie była równoznaczna z tym, co pod tym pojęciem rozumiał twórca francuskiego spirytualizmu, Maine de Biran. O ile bowiem dla tego ostatniego i jego kontynuatorów *świadomość* była współrozciągła z *ja* i oddzielona od kontekstu biologicznego (*res cogitans* o pewnym postkantowskim kolorycie — *prawo moralne we mnie*), to wg Bergsona *CONSCIENCE* bliskie jest temu, co starożytni określali pojęciem *PSYCHE* — (...) *świadomość jest współrozciągła z życiem.*⁵¹ To chyba tym, którzy tego nie pojęli, tłumaczył Bergson w *Introduction: W labiryncie aktów, stanów i władz ducha, nicią której nie powinno się nigdy upuścić, jest ta, której uczycza biologia.*⁵² Czyż nie jest wyraźne zwrócenie uwagi tym wszystkim, dla których *Esej ...* — będący przecież penetracją tego labiryntu — był jedynie penetracją *cogito*?

Swoistość filozofii Bergsona, w stosunku do epoki, z której wyrasta, najlepiej chyba scharakteryzował H. Gouhier twierdząc, że dopiero wówczas w pełni zrozumiemy sens terminów używanych przez Bergsona, jeżeli pozbawi się je ich dotychczasowych znaczeń, jakie nadał im kartezjanizm i kantyzm.⁵³ Przypomnijmy zatem sformułowanie Bergsona otwierające nasz tekst: «(...) *myśl przynosząca światu coś nowego musi wyrazić się poprzez idee już gotowe, które napotyka na*

⁴⁷ (...) ma durée (...) qu'elle est à la racine de toute réalité, qu'elle est commune à nous et aux choses... Mel. 1418.

⁴⁸ Por. EC 349 (790).

⁴⁹ La perception du changement, PM 144 (1366).

⁵⁰ La vie et l'oeuvre de Ravaisson, PM 258 (1454).

⁵¹ La conscience et la vie, ES 8 (820); por. H. G o u h i e r. Maine de Biran et Bergson, Les Etudes Bergsoniennes, t. I, 1948, s. 129—173.

⁵² Introduction II, PM 54 (1294—1295).

⁵³ Patrz H. G o u h i e r. Le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie française. w: t e n ż e. Etudes sur l'histoire es idées en France depuis le XVII siècle. Paris (J. Vrin) 1980, s. 81—95. Por. D. J a n i c a u d. Une généalogie du spiritualisme Français. La Haye (Martinus Nijhoff) 1969; B. S k a r g a. Kłopoty intelektu między Comte'm a Bergsonem. Warszawa (PWN) 1975; t a ż. Filozofia francuska w XIX w. w: t a ż. Przeszłość i interpretacja, Warszawa (PWN) 1978, s. 155—174.

swojej drodze i porywa swoim ruchem: przez to zdaje się zależec od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór.»

Już w 1959 r., na Kongresie filozoficznym, o którym wspominaliśmy, zwrócono uwagę, iż w interpretacji poglądów Bergsona należy porzucić stereotypy urobione na podstawie lektury wczesnych jego prac.⁵⁴ Obecnie dysponujemy krytycznym wydaniem dzieł filozofa — *Oeuvres*, zawartością *Mélanges*, pracami uczniów i przyjaciół przybliżającymi osobę filozofa i jego najbliższe otoczenie⁵⁵, wreszcie — wymienionymi monografiami ujaśniającymi tak kontrowersyjne kwestie w filozofii Bergsona jak np. zagadnienie intuicji, religii, czy stosunku twórcy *metafizyki pozytywnej* do nauk pozytywnych.⁵⁶

Uwzględniając powyższe wydaje się, iż wciąż ponawiane próby nawiązujące do owego psychologizystyczno-spirytualistycznego *bergsonizmu*⁵⁷, należy potraktować jako nawracanie do utartych schematów, czy — jak kto woli — urobionych stereotypów.

III

Dodajmy jednak natychmiast, że nie wszystkim tak się wydaje. W opisywanej tu materii — i to właśnie jest najbardziej interesujące — pojawiły się ostatnimi czasy nowe fakty, raczej nieoczekiwane i poniekąd zaskakujące. Oto w 1972 r., w *Przedmowie* do *Mélanges*, Bergsona, H. Gouhier pisał, o czym wspominaliśmy — że nie ma i nie może być pośmiertnych dzieł Bergsona⁵⁸. Minęło 20 lat i wydawnictwo *Presses Universitaires de France*, w serii *Epiméthée* — ukazują się w niej dzieła klasyków filozofii — wydało już dwa tomy nigdy dotychczas nie publikowanych *Wykładów* tegoż filozofa.⁵⁹ Odpowiedzialnym za wydanie całości

⁵⁴ Patrz: L. HUSSON. La portée lointaine de la philosophie bergsonienne. Actes du Congrès Bergson. j.w., s. 157—162.

⁵⁵ Chodzi zwłaszcza o następujące pozycje: G. MAIRE. Bergson mon maître. Paris (Grasset) 1935; A. D. SERTILLANGES. Avec Henri Bergson. Paris (Gallimard) 1941; I. BENRUBI. Souvenir sur Bergson. Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1942; Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par A. BEGUIN et P. THÉVENAZ. Neuchâtel (La Baconnière) 1943; Ch. du BOS. Journal. Paris (Corréa) 1946; J. CHEVALIER. Entretien avec Bergson. Paris (Plon) 1959; J. GUITTON. La vocation de Bergson. Paris (Gallimard) 1960.

⁵⁶ Np. L. HUSSON. L'intellectualisme de Bergson, Paris (PUF) 1947; H. GOUHIER. Bergson et le Christ des Évangiles. Paris (J. Vrin) 1987; M. CARIOU. Bergson et le fait mystique. Paris (Aubier Montaigne) 1976; M. CAPEK. Bergson and modern Physic. New York (Humanities Press) 1971.

⁵⁷ Por. np. J. THEAU. La conscience de la durée et le concept de temps. Toulouse (Privat) 1969; G. BRETONNEAU. Creation et valeurs éthiques chez Bergson. Paris (SEDES) 1975; L. KOLAKOWSKI. Henri Bergson Ein Dichterphilosoph. München (R. Piper) 1985; interesującą recenzję tejże pracy Kolakowskiego, patrz: S. BORZYM. Bergson jako martwy klasyk. *Znak* 404 (1989), s. 80—86; W kierunku psychologizystycznej interpretacji zmierza też (najprawdopodobniej) I. WOJNAR. Bergson. Warszawa (Wiedza Powszechna) 1985.

⁵⁸ Por. przypis 15.

⁵⁹ HENRI BERGSON. COURS I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887—1888. Editions par HENRI HUDE avec la collaboration de Jean-Louis DUMAS. Paris (PUF) 1990; HENRI BERGSON. COURS II. Leçons d'esthétique. Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri IV (ten sam zespół opracowującej) Paris (PUF) 1992.

— edycja ma się zamknąć w czterech tomach — jest Henri Hude⁶⁰. Tenże jest autorem dwutomowego dzieła, które (...) *jest pierwszą pracą o Bergsonie* — czytamy we *Wstępie (Introduction)* — *bazującą na całościowej i dokładnej znajomości dwóch części jego dzieła; tej, która jest znana od dawna, zebrana w dwóch opasłych tomach zatytułowanych Oeuvres i Mélanges oraz tej, na którą aż do dziś nie zwracano uwagi, a która wreszcie będzie znana wraz z przyszłą publikacją Wykładów Bergsona.*⁶¹

Z dalszej części tegoż *Wstępu* można wnosić, iż Hude swoją pracą o Bergsonie zamierza zaanonsować publikowanie Bergsona *Wykładów* oraz przedsięwzięcie to uzasadnić. Otóż, pracując od 1984 r. nad krytycznym ich wydaniem, a więc dokładnie je analizując oraz konfrontując ich zawartość z zawartością Bergsona książek, doszedł on do przekonania, iż dopiero ich połączenie daje poprawny obraz bergsonizmu. *Książki (Bergsona, n. m.) bez Wykładów pozostają w najwyższym stopniu pozbawione precyzji. Wykłady: bez książek nie ukazują całej swej głębi.* (*Introduction* s. 11) A zatem droga do poprawnego rozumienia książek filozofa wiedzy koniecznie poprzez *Wykłady*, albowiem to one właśnie dostarczają informacji o lekturach Bergsona, o jego intelektualnych sympatiach i antypatiach; wobec swych uczniów filozof wyraźnie mówi to, co usiłuje przekazać w publikowanych dziełach. *Wykłady wyjawiają sekrety Dzieł* (s. 13). Przy czym, aby owe sekrety odnaleźć i wydobyć, edytor *Wykładów* Bergsona proponuje analizować je w pewnej kolejności: egzegeza wykładów z psychologii, etyki (moralne) i metafizyki winna poprzedzać i określać rozumienie wykładów z historii filozofii. W każdym razie jest to metoda, którą, jak stwierdza, zastosował w swojej pracy o Bergsonie.

Praca ta składa się z sześciu rozdziałów. Dwa pierwsze prezentują pewien całościowy obraz Bergsona: syntetycznie zarysowuje sylwetkę filozofa, jego poglądy oraz jego filozoficzne korzenie, cztery następne są reinterpretacją głównych prac Bergsona: *Eseju o bezpośrednich danych świadomości, Materii i pamięci, Ewolucji twórczej, oraz Dwóch źródeł religii i moralności*; reinterpretacja dokonywana jest w oparciu o rezultaty uzyskane w dwóch pierwszych rozdziałach. Całość wydano w dwóch tomach, po trzy rozdziały w każdym tomie.

Otóż, powyższa praca zasługuje na szczególną uwagę właśnie dlatego, gdyż jej autor, w oparciu o dane nigdy dotychczas w ten sposób niewykorzystywane, przedstawił obraz Bergsona trochę przypominający ów *bergsonizm* psychologizacyjno-spirytualistyczny — przynajmniej w punkcie wyjścia. Odnajdujemy więc Bergsona psychologa rozumiejącego to, co psychiczne poprzez kartezjańską aparaturę pojęciową. Ale na tym, z grubsza rzecz ujmując, podobieństwa się kończą. Autor powyższej pracy skupiając uwagę na lekcjach Bergsona dla licealistów — głównie w Clermont (s. 116) — z nich przede wszystkim wydobywa elementy, przy pomocy których sporządza obraz Bergsona.

Zdaniem więc Hude'a Bergson *zawsze był spirytualistą* (s. 13), co znaczy, że religia i wiara były zasadniczym kontekstem, w którym filozof tworzył. Ów

⁶⁰ Urodzony w 1954 r., absolwent Ecole Normale Supérieure, agrégé de philosophie, professeur de Lettres Supérieures au Collège Stanislas.

⁶¹ H. H u d e. Bergson. T. I, Paris 1989, cytowany fragment s. 11; t e n ż e. Bergson. T. II, Paris 1990, oba tomy wydało Editions Universitaires; t e n ż e jest autorem *Prolegomenes*. Paris (Editions Universitaires) 1991, ta ostatnia książka jest dedykowana: «à Vaclav Havel et Lech Walesa».

spirytualizm określany jest jako *spirytualisme augustinisant* (s. 110—111), bądź jako teistyczny i kreacionistyczny w sensie judeochrześcijańskim (s. 13). Jego swoistością jest religijno-moralny charakter *cogito* (*un cogito moral et religieux*, s. 20); Bóg-Miłość odkryty w duszy jest źródłem wolności i moralności. Zdaniem Hude'a jedynym tematem, który zajmował Bergsona, był Bóg, cała zaś jego filozofia była intelektualnym aspektem religijnego życia filozofa. Wbrew więc powszechnie akceptowanej opinii utrzymującej, że problematyka czterech głównych wyżej wymienionych prac jest od siebie niezależna, Hude twierdzi, że są one wyrazem całości bergsonowego systemu, ufundowanego na czterech prawdach porządku religijno-moralnego: istnienie Boga, prawo moralne, wolność moralna, życie przyszłe (ss. 20, 56, 83)⁶². Gdy chodzi o najważniejszych nauczycieli i mistrzów, tym, który Bergsona niejako otworzył na filozofię, miałby być jego szkolny profesor filozofii: B. Aubé; głównym zaś mistrzem i przewodnikiem — L. Ollé-Laprune, jeden z tych, którego wykładów słuchał Bergson w Ecole Normale Supérieure; niemniejszy, choć pośredni wpływ na formowanie poglądów filozofa wywarli: J. Lachelier oraz V. Cousin.

Powyższy obraz Bergsona⁶³ jest w świetle istniejącej literatury, a przynajmniej tego, co w niej najważniejsze, czymś zupełnie nowym. A więc mamy nowy, kolejny *bergsonizm*, czy nową koleinę? A może to tylko swoisty wystrój starej koleiny? Bergson mistyk⁶⁴, czy raczej mistyfikacja Bergsona?

Nie wchodząc zbytnio w szczegóły zwrócimy uwagę na niektóre przynajmniej, węzłowe — jak się wydaje — zagadnienia, które będą zarazem próbą ustosunkowania się do *Bergsona* Henri Hude'a.

Przede wszystkim wyjaśnienia domaga się sama kwestia pośmiertnych dzieł Bergsona. Gouhier pisząc, że takich dzieł nie ma i być nie może, nie wyrażał swoich przekonań w tej kwestii. Był to prosty wniosek wynikający ze stanowiska, jakie w tej materii zajął sam Bergson: *Oświadczam* — czytamy w testamencie filozofa⁶⁵ — *iz opublikowałem wszystko, co chciałem opublikować. Zdecydowanie*

⁶² Wszystkie strony dotyczą tomu pierwszego.

⁶³ Jego ilustracją niech będą trzy cytaty wyjęte z lekcji Bergsona z metafizyki do licealistów w Clermont: «Trzeba znać Boga. (...) winniśmy go kochać; zresztą gdy się go zna, jak go nie kochać? (...) Winniśmy służyć Bogu, to znaczy, że nasza wola winna być całkowicie do jego dyspozycji». Cyt. za H. H u d e. Bergson. t. I, s. 168, przypis 10; por. H. B e r g s o n. COURS, s. 389 i nn. «Aby czynić sprawiedliwość trzeba, aby dusza była nieśmiertelna i nasza wiara w nieśmiertelność jest niczym innym jak tylko owym głębokim odczuciem sprawiedliwości, które jest każdemu z nas wrodzone i które wyjaśnia jawienie się pojęć moralnych, (...) Aby przejść od idei duchowości do idei nieśmiertelności, konieczny jest pośrednik, przekonanie, że istnieje wieczna i absolutna sprawiedliwość, doskonały Bóg, (...)». Cyt. za H. H u d e. Bergson. T. I, s. 168, przypis 11; por. H. B e r g s o n. COURS I, s. 387 i nn. «Bóg posiada wolną wolę, ponieważ jest ona znakiem i warunkiem doskonałości. (...) Człowiek jest wolny doskonałością niższą, zwaną wolną wolą, a polegającą na możliwości wyboru między dobrem a złem, między namiętnością a powinnością. W łonie natury bożej takie wahania nie mogą mieć miejsca». Cyt. za H. H u d e. Bergson. T. I, s. 179, przypis 217; por. H. B e r g s o n. COURS I, s. 375 i nn.

⁶⁴ Zdaniem Hude'a (j.w. I, s. 50 i 57), omawiany filozof — około 1910 r. — miał przeżycie religijne o charakterze mistycznym. Nigdzie, nawet najmniejszą sugestią, nie potwierdza tego ani J. Guittou, ani nawet H. Gouhier.

⁶⁵ Por. R. M. M o s s é-B a s t i d e. j.w., s. 352 i 354; Mel. XII—XIII; J. G u i t t o n. j.w., s. 10. Wyróżnienie pochodzi od Bergsona.

więc zabraniam publikacji wszelkich manuskryptów lub jakiegokolwiek części moich manuskryptów, które możnaby znaleźć w moich papierach, czy też gdzie indziej... Zabraniam publikacji wszystkich wykładów, wszystkich lekcji, wszystkich konferencji, z których można było robić notatki, bądź z których ja sam zrobiłem notatki. Zabraniam również publikacji moich listów i sprzeciwiam się temu, aby ów zakaz cofnięto (...).

Powyższy tekst nosi datę 8.II.1937 r.; ciężko schorowany filozof stwierdza bez żadnych dwuznaczności: *opublikowałem wszystko, co chciałem opublikować*. Zważywszy jednak, że książki Bergsona wywoływały tak rozliczne polemiki i spory, być może dostęp do wykładów filozofa pozwoli pewne splątane kwestie rozplątać. Przecież wykład może służyć wyjaśnieniu wielu kwestii spornych; nauczyciel może przybliżać swym uczniom zagadnienia szczególnie go interesujące, bądź te, nad którymi aktualnie pracuje. To wszystko być może, ale w przypadku Bergsona rzecz jest znacznie bardziej skomplikowana.

Filozof, jak już wiemy, nie zaprzętał sobie zbytnio głowy swymi oponentami, a świadectwa tych, którzy go słuchali w Ecole Normale Supérieure (1898—1900) oraz w Collège de France (1900—1913)⁶⁶ postawę taką zdaje się potwierdzać.⁶⁷ Natomiast decyzja wyrażona w testamencie stanie się bardziej zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki filozof przygotowywał swoje wykłady, np. w Collège de France. Otóż — zgodnie z wyznaniem samego Bergsona — nie pisał on całego wykładu ani przed jego wygłoszeniem, ani po. Na każdy wykład przygotowywał kilka planów (konspektów) — od siedmiu do ośmiu — żywe zaś słowo stanowiło ich konkretyzację. W każdym razie przed wykładem nie był on w stanie powiedzieć jak zostanie ostatecznie sformułowane to, co szkicowały owe konspekty.⁶⁸ A zatem filozof, który doświadczył, jak bardzo opacznie rozumiane były jego książki, mógł żywić uzasadnione obawy, iż publikowanie jego manuskryptów, czy notatek poczynionych przez słuchaczy, powiększy tylko obszar niezrozumienia, jeszcze bardziej splącze to, co już dostatecznie naplątano za jego życia.

Decyzja testamentu zdaje się jeszcze bardziej zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę na prowadzone przez Bergsona zajęcia z filozofii w zakresie szkolnictwa średniego.⁶⁹ Należy przecież mieć na uwadze, że obszar problemowy będący przedmiotem nauczania w szkole średniej nie zależy od upodobań, czy zainteresowań wykładowcy lub jakiegokolwiek innego przedmiotu, ale od programu. Nie wydaje się więc, aby wszystko to, czego nauczał Bergson licealistów — od Angers aż po liceum Henryka IV, realizując program — można było w jednakowym stopniu traktować jako wyraz jego własnych poglądów. Zresztą, w tej

⁶⁶ Formalnie Bergson był profesorem Collège de France do 1921 r., z tym że od roku 1914 już nie wygłosił tamże ani jednego wykładu; początkowo w zastępstwie, a od 1921 r. na stałe wykłady i katedrę przejął po nim E. Le Roy.

⁶⁷ Por. R. M. M o s s é - B a s t i d e., j.w. s. 61—89; J. M a r i t a i n. Wielkie przyjaźnie. (tł. A. Ołędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa). Warszawa (Znak) 1962; E. G i l s o n. Filozof i teologia. (tł. J. Kotsa). Warszawa (PAX) 1968.

⁶⁸ Patrz: I. B e n r u b i. j.w., s. 22—23.

⁶⁹ W szkolnictwie średnim Bergson nauczał przez prawie 17 lat: w Angers (1881—1883), w Clermont (1883—1888), w Paryżu — liceum Ludwika Wielkiego (1888—1889), Collège Rollin (1889—1900), liceum Henryka IV (1890 do lutego 1898).

właśnie kwestii istnieje wypowiedź samego Bergsona, którą trudno przecenić: *Dobrze naucza się jedynie tych zagadnień — zwierza się Bergson J. Guittonowi — na temat których nie prowadzi się osobistych poszukiwań i badań i gdzie przekazuje się prawdy tradycyjne, te, co do których — jak mówi Descartes — gros uczonych wyraża zgodę. Otóż moją regułą było, nawet w Collège de France, a cóż dopiero gdy chodzi o szesnastolatków, aby z aktualnie prowadzonych badań nie wyciągać bezpośrednio tematu do moich wykładów.*⁷⁰ W dalszej części tejże wypowiedzi filozof przyznaje się, że w liceum — nie wymienia w którym — posługiwał się wykładem E. Boutroux, który *streszczałem i komentowałem.*⁷¹ Wiadomo również, że w Angers młodzieńki absolwent Ecole Normale, prowadząc swoje pierwsze lekcje filozofii, posługiwał się zachowanymi z własnego liceum notatkami, korzystał zatem z tego, co w liceum Condorcet dyktował swoim uczniom profesor filozofii, B. Aubé.

Wydaje się zatem, iż własnych poglądów Bergsona można ewentualnie doszukiwać się w jego lekcjach po 1889 r., a więc po ukazaniu się *Eseju o bezpośrednich danych świadomości.* Opinię tę potwierdza wypowiedź jednego z licealistów: *Bergson nigdy nie nauczał — wyznaje L. Aubert — najnowszych swych osiągnięć, zanim nie opracował ich starannie na piśmie oraz potwierdził niejako przez opublikowanie.*⁷²

Powyższe dane ukazują, iż problem publikowania Wykładów Bergsona, czy jakiegokolwiek fragmentu z jego manuskryptów, posiada właściwy sobie kontekst, który H. Hude, w swym *Bergsonie*, zbywa całkowitym milczeniem. Również jego opinia, jakoby wykłady filozofa były *jusqu'à aujourd'hui* nieznanne, czy nie zwracano na nie uwagi, nie jest zgodna z faktycznym stanem rzeczy. Przynajmniej od roku 1954 problem wykładów Bergsona oraz możliwość ich wykorzystania został bardzo wyraźnie postawiony.⁷³ Oczywiście, edytor tychże wykładów z całą pewnością doskonale je zna, nie ma wszakże takiej samej pewności, że je poprawnie rozumie. Wręcz przeciwnie, istnieją dane — chociażby te, które już przedstawiliśmy — pozwalające przypuszczać, że interpretuje je niezgodnie z intencją wykładowcy.

Przypomnijmy, iż w Clermont Bergson przebywa w latach 1883—1888. W okresie tym, prowadząc zajęcia w liceum oraz na wydziale Humanistycznym tamtejszego uniwersytetu (Académie de Clermont), przygotowuje dwie tezy (prace dyplomowe), które stanowić będą podstawę do przeprowadzenia przewodu doktorskiego (odpowiednik naszej habilitacji). Często w tym okresie spotyka się i dyskutuje z jakimś Constantin, profesorem matematyki. Wspominając po latach owe

⁷⁰ J. Guitton, j.w., s. 67 (wyróżnienia autora). H. Hude o cytowanej pracy Guittona pisze: «(...) trës instructif, bourré de faits précis et significatifs». j.w., t. I, s. 182, przypis 273.

⁷¹ Por.: J. Guitton, j.w., s. 68. E. Boutroux był jednym z profesorów Bergsona w Ecole Normale Supérieure.

⁷² Cyt. za R. M. Mossé-Bastide, j.w., s. 38.

⁷³ Stało się to, niejako w całej swej ostrości, podczas habilitacji pani R.M. Mossé-Bastide; otóż przedstawiła ona pracę *Bergson et Plotin*, w której wykorzystala m.in. Bergsona wykłady o Plotynie z Collège de France. Wtedy to po raz pierwszy został publicznie ujawniony fragment testamentu Bergsona zabraniający publikowania czegokolwiek, czego on sam nie opublikował. Pisał o tym J. Piatier w *Le Monde* z 19 maja 1954 r., s. 8: «AU COURS D'UNE SOUTENANCE DE THESE. Des fragments inédits du testament de Bergson sont révélés en Sorbonne».

dyskusje filozof wyznaje: *Strzegłem się, aby nie odkryć mu moich idei, gdyż obawiałem się, że rozproszę coś, co jak marzenie rozwijało się we mnie.*⁷⁴ Owo coś (*une espèce de rêve*) filozof opracował na piśmie, potwierdził przez opublikowanie i uczynił przedmiotem dyskusji na wydziale Humanistycznym paryskiej Sorbony podczas swego doktoratu — 27 grudnia 1889 roku. Skoro więc podczas wielokrotnych spotkań i dyskusji z profesorem matematyki, które miały miejsce przed doktoratem, Bergson nie ujawnia swoich przygotowywanych w pracy idei, twierdzenie Hude'a, jakoby miał to czynić wobec *szesnastolatków*, brzmi zupełnie nieprzekonywująco. Jeżeli przypomnimy jeszcze cytowane stwierdzenie Bergsona, że z aktualnie prowadzonych badań nie brał tematów do zajęć dydaktycznych, to zupełnie nie możemy przyjąć obrazu Bergsona utworzonego przez Hude'a z *sekretów* odnalezionych na lekcjach w Clermont.

Podczas tych lekcji profesor referował m.in. poglądy Lacheliera, Cousina, Boutroux, Ravaissona i innych. Biorąc pod uwagę te, które wybraliśmy jako ilustrację *spirytualizmu* Bergsona (przypis 63), bez trudu odnaleźć tam można poglądy Aubé, czy Ollé-Laprune'a. Np. cztery prawdy porządku religijno-moralnego, na których Bergson miałby oprzeć swój system, są tezami głoszonymi właśnie przez Ollé-Laprune'a.⁷⁵ Zasadnicza zaś trudność polega na tym, że od powyższych czterech prawd zupełnie nie ma przejścia do Bergsona teorii *rzeczywistego trwania*, na którą filozof wielokrotnie wskazywał jako na wyjściową i zarazem centralną ideę swoje filozofii.⁷⁶ Tę ostatnią wywołała niejako problematyka nauk matematyczno-przyrodniczych⁷⁷ (stad znaczenie owych dyskusji w Clermont z profesorem matematyki) i w tym właśnie kontekście — *science moderne*, a nie w kontekście religijno-moralnym każe Bergson szukać poprawnego rozumienia jego *metafizyki pozytywnej*.

Jeżeli hipotezy nie weryfikują fakty, należy ją odrzucić, bądź przynajmniej zmodyfikować. Jeśli rozdział I. pracy Hude'a — gdzie prezentowany jest ów obraz Bergsona — potraktujemy jako hipotezę, a do tego skłania autor książki tytułując ów rozdział *Hypothèse*, to nie wydaje się, aby za jej weryfikację można było uważać rozdział II., zatytułowany *Les sources*; wskazania podobieństw i styczności między tym, co mówił Bergson do licealistów, a poglądami np. Aubé, Ollé-Laprune'a, czy nawet V. Cousin zupełnie niczego nie rozstrzyga. Znacznie ważniejsza jest konfrontacja zawartości lekcji do licealistów z zawartością dzieł Bergsona. Przystępując zaś do niej nie wystarczy stwierdzić, że filozof i tu i tam porusza zagadnienia wolności, czy Boga, gdyż są to po prostu wielkie zagadnienia filozofii w ogóle; wykazać należałoby, że filozof w obu wypadkach — najkrócej mówiąc — pozostaje w tym samym kontekście odkrycia i uzasadnienia. Inaczej mówiąc: należałoby dowieść, że

⁷⁴ Cyt. za R. M. Mossé-Bastide, j.w., s. 38.

⁷⁵ Por. E. Gilson, ... Historia filozofii współczesnej. (Tł. B. Chwedeńczuk, S. Zaleski), Warszawa (PAX) 1977, s. 323.

⁷⁶ Por. np. list Bergson do Harolda Höffdinga: Mel., s. 1146—1149.

⁷⁷ W rozmowie z Sertillanges'em Bergson powiedział: «Je dois vous dire que mes rapports avec la philosophie ont commencé par l'indifférence. Je ne regardais pas de ce côté. On me disait doué pour les mathématiques, c'est dans cette voie que je comptais m'avancer. (...) je me trouvais devant le problème du temps, devant d'autres encore que soulève la nature des mathématiques. C'est là que remonte ma vocation.» Avec Henri Bergson, j.w., s. 9. (wyróżnienia kursywą — autora).

Bergson w swoich dziełach podejmuje i rozwija problematykę poruszaną przez wyżej wymienionych filozofów, pozostając na tym samym co oni poziomie epistemologicznym. Otóż, w tej kwestii, o czym wyżej piszemy, została, jak się wydaje, dowiedziona teza przeciwna.⁷⁸

Najprawdopodobniej H. Hude zdaje sobie sprawę z istniejącej w tej kwestii literatury. I chyba właśnie dlatego przystępując do reinterpretacji czterech głównych prac Bergsona zastosował następujący zabieg: przede wszystkim hipotezę traktuje już jako pewnik, a następnie proponuje dwie reguły interpretacyjne. Pierwsza — która nazywa *regułą koherencji ksiązek z wykładami* — orzeka, aby nie przyjmować takiej interpretacji bergsonizmu, która byłaby niezgodna z zawartością wykładów. Jeszcze ciekawsza jest druga — nazwana *regułą reintegracji w całości* — a jej zastosowanie w praktyce oznacza (...) *iż nie należy dać się zwieść obrazowi, który Bergson chce o sobie przekazać, być może dać sam sobie.*⁷⁹

Tak więc, zgodnie z powyższymi regułami zaproponowanymi przez Hude'a, czytając dzieła Bergsona możemy po prostu przez samego Bergsona zostać wprowadzeni w błąd. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę tylko to, co w naszym tekście zostało przedstawione, mamy, jak się wydaje, dostateczne racje, aby niedowierzać twórcy tych reguł. W takim zaś stanie rzeczy dajmy się raczej *zwieść* Bergsonowi, aby zobaczyć jak on widział swoje cztery główne prace i jak pojmował swoją filozofię.

W liście do J. de Tonquédec'a z 1912 r. pisał: (...) *metoda filozoficzna, tak jak ja ją rozumiem, jest ściśle powiązana z doświadczeniem (wewnętrznym) i nie pozwala na wygłaszanie twierdzeń, które w czymkolwiek przekraczałyby bazę empiryczną, na której są oparte. (...) nigdy w moich pracach nie dawałem miejsca temu, co było po prostu przekonaniem, osobistą opinią, mogącą być zobiektywizowaną przez tę szczególną metodę. Otóż, rozważania wyłożone w *Eseju o bezpośrednich danych świadomości* doprowadzają do naświetlenia faktu wolności; te, które zawarłem w dziele *Materia i pamięć* pozwalają niemal namacalnie, mam nadzieję, dotknąć rzeczywistości ducha; *Ewolucja twórcza* przedstawia stworzenie jako fakt: z tego wszystkiego wylania się wyraźnie idea Boga stwórcy i niezależnego w działaniu (*libre*). (...) — Wyjaśniając następnie dlaczego uważa, iż postawiony mu przez adresata listu zarzut panteizmu jest niesłuszny, stwierdza: (...) *aby konkluzje (dotyczące Boga — n.m) bardziej sprecyzować i więcej na ten temat powiedzieć, należałoby wkroczyć w inny rodzaj zagadnień — w problematykę moralną. Nie jestem pewny, czy kiedykolwiek coś na ten temat opublikuję; uczynię to dopiero wówczas, gdy dojdę do rezultatów, które będę mógł tak samo dowieść i tak „pokazać” jak te, które dotychczas opublikowałem.*⁸⁰*

Na pracę, w której powiedział *coś więcej* na temat Boga, trzeba było czekać lat 20. Przez ten okres czasu nie zmienił on ani swej koncepcji filozofii, ani powiązanej z nią metody badań. Filozofia, tak jak ją rozumiał autor *Dwóch źródeł religii i moralności*, (...) *abstrahuje od historycznego objawienia (laisse de côté la*

⁷⁸ Patrz przede wszystkim: B. S k a r g a. Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem. j.w., por. ponadto przypisy: 9 i 53.

⁷⁹ Więcej na temat owych reguł interpretacyjnych patrz H. H u d e. j.w., t. I, s. 116—117.

⁸⁰ Mel. 964.

*révélation qui a une date), instytucji, które je przekazały, wiary, która je akceptuje: winna ona trzymać się doświadczenia i rozumowania.*⁸¹ Już po ukazaniu się powyższej pracy, pytany przez Sertillanges'a, co sądzi na temat wcielenia Syna Bożego, wyraźnie oddzielając osobiste przekonanie od tego, co może powiedzieć jako filozof, jako filozof odpowiada: (...) *nie mam metody pozwalającej ustosunkować się do tej kwestii.*⁸²; podczas innego spotkania, gdy E. Le Roy przedstawił mu własną koncepcję grzechu pierwotnego i poprosił o jej ocenę, zamiast odpowiedzi usłyszał pytanie: *est-ce orthodoxe?*⁸³

W świetle powyższych danych, upatrywanie w *Dwóch źródłach religii i moralności* jakiegoś echa osobistych przeżyć religijnych ich autora, co sugeruje Hude⁸⁴, jest po prostu metodologicznym błędem. Błędem tego samego gatunku jest również twierdzenie, iż Bergson nie przyjął chrztu, ponieważ — pozostając wierny swojej filozofii — nie był w stanie wyjaśnić dogmatów Kościoła katolickiego.⁸⁵ Oba błędy i wiele innych nieporozumień, które można znaleźć w dwutomowym dziele Hude'a, są prostą konsekwencją rozumienia filozofii Bergsona jako intelektualnego aspektu religijnego życia filozofa.⁸⁶

Tymczasem twórca bergsonizmu — o czym mogliśmy się przekonać — bardzo wyraźnie rozróżniał porządek wiary (religii) od porządku wiedzy (nauki) i zdawał sobie doskonale sprawę, że inne są podstawy i sposób uzasadniania prawd wiary, inne — nauki. Jego osobiste sprawy: dom rodzinny i wszystko, co z niego wyniósł — a więc i wiarę swoich ojców, a potem — samotność, przyjaciele, przeciwnicy i wrogowie, radości i smutki, od 1920 r. postępująca choroba, wszystkie te i inne przeżycia mogły mieć wpływ na kształtowanie jego osobistych przekonań, ale nie miały wpływu na rezultaty badań prowadzonych według określonej metody.⁸⁷ Katar lub ból głowy, na przykład, może do pewnego stopnia utrudniać lekturę książki, na jej treść nie ma wpływu.

⁸¹ MR 225—226 (1188).

⁸² A. D. Sertillanges, j.w., s. 21—25, 54.

⁸³ E. Le Roy. Une enquête sur quelques traits majeurs de la philosophie bergsonienne. Archives de philosophie, Volume XVII. Cahier I. 1947, s. 7—21.

⁸⁴ Tamże, t. I, s. 50.

⁸⁵ Patrz: tamże, s. 53—54. Przypis 82 i 83 jest dowodem na to, iż Bergson nigdy nie próbował nawet wyjaśniać którykolwiek z dogmatów. Natomiast nad przyjęciem chrztu bardzo poważnie się zastanawiał. Ostatecznie jednak — wyrażając, w testamencie, «moralną przynależność do katolicyzmu (adhésion morale au catholicisme)» — chrztu nie przyjął; wskazując na wzrastający antysemityzm chciał pozostać z tymi, którzy jutro będą prześladowani: «J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés». (Por. HENRI BERGSON Essais et témoignages... j.w., s. 11—12). — J. Maritain, w jednym ze swoich tekstów opublikowanych w 1945 r., napisał: «Wobec tych wielkich zastępów ofiar opuszczonych, chrześcijanin bada swe serce i swoją wiarę».

⁸⁶ W zakończeniu swej pracy H. Hude stwierdza: «(...) l'oeuvre de Bergson est indubitablement une philosophie biblique». j.w., t. II, s. 184. Z taką opinią nie zgadza się cały szereg autorów zwracających uwagę, że Bergson nie znalazł dostatecznie ani judaizmu, ani chrześcijaństwa; w każdym razie w swych rozważaniach pozostał jedynie filozofem, nie przekraczając progu teologii. Por. np. E. Gilson, j.w., H. Gouhier. Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. Paris (J. Vrin) 1989.

⁸⁷ Por. M. Carrou, Lectures bergsoniennes, Paris (PUF) 1990, s. 12.



Bergson nazywając swoją filozofię *metafizyką pozytywną* dokładnie wskazał jak należy ją rozumieć i określenie to, jak zauważa Gouhier, potraktować należy dosłownie.⁸⁸ W tym właśnie punkcie — a raczej w jego niedostrzeganiu — dotykamy niejako palcem tego, co wspólne dla pierwszego ujęcia bergsonizmu oraz dla tego, które proponuje Hude — oba możemy nazwać psychologizyczno-spirytualistycznym i oba wywodzą się z tych samych postkantowskich prób uprawomocnienia metafizyki. Ich cechą charakterystyczną było i jest to, że przeciwstawiając się scjentyzmowi pozostają w zgodzie z doktryną Kanta. Wskazuje się więc na te dziedziny ludzkiego życia, w których serce ma swoje racje, woła swoje niepokoje, działania swoje wymagania. O Bogu i duszy ludzkiej mówi się odwołując się do jakiegoś rodzaju poznania pozarozumowego: poprzez intuicje, uczucie lub poprzez wiarę. Cały ten obszar badań jak i sposób jego penetrowania miałby być domeną właśnie *metafizyki*, a ta ostatnia — *desygnatem tego, co poza-nauką*, czymś, co byłoby bliższe religii niż nauce.

Takie miejsce metafizyce wyznaczył Kant. Ale Bergson — o czym wyżej piszemy — przeciwstawiając się scjentyzmowi nie zaakceptował również fenomenalizmu Kanta. Przy czym — i to jest szczególnie godne podkreślenia — filozof francuski nie akceptuje kantyzmu dokładnie z tych samych powodów, dla których nie zgadza się z roszczeniami scjentyzmu; w obu wypadkach odwołuje się do osiągnięć współczesnej mu nauki.⁸⁹ Reasumując: Bergsona *metafizyka pozytywna* jest w stałej opozycji do fenomenalizmu Kanta oraz do tego, co tradycja postkantowska nazywa czasami metafizyką.

Nie sposób w tym miejscu pominąć całkowitym milczeniem jeszcze jednej, bardzo ważnej kwestii. Przecież filozofię Bergsona kojarzy się natychmiast z intuicjonizmem, a ten ostatni z irracjonalistycznym nurtem w filozofii. Jest to tylko empiryczny dowód na istnienie koleiny, w której umieszczono poglądy omawianego filozofa.⁹⁰ Miał rację Ch. Péguy, gdy pisał, że przyzwyczajenie jest czasami gorsze od grzechu.

*Temu, kto chciałby, aby nasza intuicja była instynktem lub uczuciem — pisze tenże intuicjonista — nie mamy nic do powiedzenia. Ani jedna linia z tego, co napisaliśmy, nie poddaje się takiej interpretacji. We wszystkim zaś, co napisaliśmy, znajduje się stwierdzenie czegoś przeciwnego: nasza intuicja jest refleksją*⁹¹ Nie chcąc wchodzić w szczegóły, niech następna wypowiedź Bergsona wskaże na dziedzinę, której ta refleksja dotyczyła. *Natura jest tym, czym jest, a ponieważ nasz umysł (intelligence), który jest częścią natury, jest mniej obszerny niż ona, należy wątpić, aby jakakolwiek z naszych aktualnych idei była dostatecznie obszerna, aby ją ująć. Pracujmy więc nad poszerzeniem naszej myśli; forsujmy nasze władze poznawcze; niszczy, jeżeli trzeba, nasze ramy; nie usiłujmy jednak zacieśniać*

⁸⁸ Patr.: H. G o u h i e r. Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale. j.w.

⁸⁹ Por. np. Mel. 493—494; Introduction à la métaphysique, PM 222 (1248); Introduction II, PM 71 (1308).

⁹⁰ Por. W. T a t a r k i e w i c z. j.w., s. 286. Bez końca można by cytować autorów, którzy pisząc — przy okazji — o Bergsonie, przybijają doń pieczęć z napisem: irracjonalistyczny intuicjonista.

⁹¹ Introduction II, PM 96 (1328). Wyróżnienia — autora.

*rzeczywistości na miarę naszych idei, bo właśnie nasze idee powinny się wzorować, rozszerzać na miarę rzeczywistości.*⁹²

E. Gilson słusznie zauważył, że Bergson był (...) *bardziej wymagającym w dziedzinie nauki niż krytycyzm i scjentyzm.*⁹³ A wszystko zaczęło się od idei czasu funkcjonującej w mechanice: (...) *szukałem tego, co konkretne pod matematycznym abstraktem.*⁹⁴ Rezultat tych poszukiwań, w najogólniejszych zarysach, został właśnie przedstawiony.

Należy jednak podkreślić — tu znowu zderzamy się z całkowicie błędną opinią powszechnie podtrzymywaną — że *Bergson nigdzie i nigdy nie zanegował wartości poznawczej nauk pozytywnych* posługujących się tym abstraktem. Poznanie im właściwe (sposób poznania) nazywał poznaniem rozumowym. W jego przekonaniu rezultatem takiego poznania jest schematyzacja rzeczywistości: rozumienie ruchu poprzez trajektorię i w konsekwencji uprzestrzennienie czasu (*czasoprzestrzeń*). Ale filozof winien znać rezultaty nauk szczegółowych⁹⁵; użyteczne są plany miast i wiele o nich mówią, chociaż nie mówią wszystkiego, a zdarza się, że mówią źle. Zadaniem filozofa jest wejście w życie miasta, w jego ruch, zmienność, a wówczas, może się zdarzyć, że filozof będzie miał coś ważnego do powiedzenia przedstawicielowi nauk matematyczno-przyrodniczych. Przedmiotem *metafizyki pozytywnej* jest *ruch w trwaniu*, a sposób poznania jej właściwy nazywa Bergson poznaniem intuicyjnym: (...) *penser intuitivement est penser en durée.*⁹⁶ Zarówno nauki pozytywne jak i metafizyka pozytywna badają więc tę samą, dynamiczną, zmienną rzeczywistość. Różnią się przedmiotem — aspektem w jaki ujmują rzeczywistość; odmienny mają cel i dlatego odmiennie stosują metody; tym, co je łączy, jest doświadczenie tej samej rzeczywistości.⁹⁷ To, co jest niejako wspólnym kadrem obejmującym obie dziedziny poznawczej aktywności człowieka, wyrażał Bergson w tytule swej ostatniej pracy: *La pensée et le mouvant*. I to chyba przede wszystkim w *La pensée et le mouvant*, a nie w *Wykładach* filozofa trzeba szukać *sekrétów* jego filozofii.

Natomiast, odnośnie jego *Wykładów*, ich publikowanie stało się faktem. Były głoszone publicznie i staną się — zwłaszcza te z Collège de France, a więc najgłośniejsze i chyba najbardziej cenne — ponownie dostępne szerokiej publiczności. Można to potraktować jako potwierdzenie znaczenia poglądów Bergsona dla dziejów filozofii oraz dla dziejów kultury w ogóle; można również upatrywać w tym niejako oficjalnego uznania twórcy bergsonizmu za godnego filozoficznego

⁹² La philosophie de Claude Bernard, PM 237 (1439).

⁹³ E. Gilson, Filozof i teologia, j.w., s. 105.

⁹⁴ Mel. 658.

⁹⁵ Podczas spotkania z młodzieżą akademicką w Madrycie (1916 r.) Bergson zwracał uwagę tym, którzy chcą się poświęcić badaniom filozoficznym, iż powinni zaznajomić się z problematyką nauk szczegółowych. I jeśli filozof nie jest matematykiem bądź fizykiem, bądź biologiem, trzeba — stwierdza Bergson — aby się nim stał. Nie stanie się nim, rzecz oczywista, jednego dnia, może to zająć całe lata, (...) lecz filozof poświęci na to tyle lat, ile będzie trzeba. Oto dlaczego mówiłem — stwierdza — że filozof, w każdej chwili swojej kariery winien być gotów stać się studentem. Mel. 1197; por. Mel. 885, 1039.

⁹⁶ Introduction II, PM 30 (275).

⁹⁷ Tamże, 44 (1287).

Olimpu. Autor *Materii i pamięci* z wieczności umarłych przechodzi do wieczności żywych.⁹⁸

Ale, mając właśnie powyższe na uwadze, nie wolno nam zakończyć bez zwrócenia uwagi na słowa Bergsona zacytowane na samym początku naszego tekstu: *Filozof godny tego miana mówił zawsze tylko jedną rzecz, (...) myśl przynosząca światu coś nowego musi się wyrazić poprzez idee już gotowe (...) przez to zdaje się zależeć od epoki, w której żył filozof, lecz często jest to tylko pozór*. Otóż, słowa te każą z kolei pytać o rolę jaką publikowane *Wykłady* Bergsona mają, czy mogą spełniać w odczytywaniu owej jednej rzeczy, którą filozof mówił — starał się powiedzieć.

Wydaje się, że *bergsonizm* Henri Hude'a jest bardzo ważnym sygnałem i dobrze się stało, że pojawił się równocześnie z pierwszym tomem *Wykładów* omawianego filozofa. Zresztą, H. Hude wyraźnie przyznaje, że swoim *Bergsonem* zamierzał otworzyć dyskusję dotyczącą rozumienia filozofii Bergsona.⁹⁹ W tym aspekcie jego dwutomowe dzieło na pewno spełniło swoją rolę, bo dyskusja została podjęta.¹⁰⁰ Ale przecież nie można wykluczyć, że *bergsonizm* Hude'a to pierwszy, ale nie ostatni z *nowych bergsonizmów* wydobywanych z *sekretów* odnajdywanych w *Wykładach* twórcy *bergsonizmu*. Zamiast więc wysiłku zmierzającego do ujęcia owej jednej rzeczy, którą filozof stałe mówił — starał się powiedzieć, czyli zamiast coraz bardziej pogłębionych analiz zmierzających do ujaśnienia poglądów samego Bergsona, możemy być świadkami przeróżnych pomysłów interpretacyjnych dokonywanych na bazie publikowanych jego *Wykładów* i w konsekwencji — swoistej mnogości *bergsonizmów*.

Aby tak nie było, koniecznym wydaje się bardzo dokładne pochylenie się nad testamentem Bergsona. Wiemy już, że filozof decyzją wyrażoną w testamencie kategorycznie zabronił publikowania jakichkolwiek swoich manuskryptów. Więcej — polecił żonie i córce, aby po jego śmierci owe manuskrypty zniszczyły.¹⁰¹ Jakie racje wpłynęły na podjęcie takich właśnie decyzji? Przecież zakaz zniszczenia np. samych notatek z prowadzonych przez Bergsona lekcji i wykładów, to zniszczenie 40 lat pracy. Nikt takich decyzji, zwłaszcza w obliczu śmierci, nie podejmuje lekkomyślnie. A więc wszystko, co może rzucić światło i przybliżyć racje, które kierowały Bergsonem — autorem testamentu, wszystko to winno być wydobyte. Dopiero wówczas, gdy — przynajmniej w przybliżeniu — będziemy rozumieli intencje filozofa zabraniającego publikowania swoich wykładów, będziemy wiedzieli jak mamy owe wykłady traktować i czego w nich szukać.¹⁰²

⁹⁸ Por. J. L. Vieillard-Baron, Bergson, Paris (PUF — que sais — je?) 1991.

⁹⁹ Patrz H. Hude, Les Cours de Bergson, W: Bergson naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, Paris (PUF) 1990, s. 23—42.

¹⁰⁰ Np. H. Gouhier we *Wstępie* do pierwszego tomu Bergsona *Wykładów* stwierdza: «Bergson profesor licum niekoniecznie jest bergsonistą». COURS I, Avant-propos par H. Gouhier, s. 10.

¹⁰¹ Por. F. Deliatre, Les dernières années d'Henri Bergson, w: Etudes Bergsoniennes, Paris (PUF) 1942, s. 5—18.

¹⁰² Zajmujemy się tym w nieco obszerniejszej pracy aktualnie przygotowywanej: *Dzieła Bergsona a bergsonizm*.

BERGSONISME ET LES BERGSONISME

RÉSUMÉ

Trois parties de l'article présentent des interprétations successives de la philosophie de Bergson.

Une interprétation très neuve et très intéressante, semble être, au premier regard, celle que propose le jeune philosophe français, Henri Hude, dans son ouvrage en 2 volumes *Bergson*. Paris (ed. Universitaire), V. I 1989, V. II 1990. Cet auteur étant en même temps éditeur des *Cours* de Bergson qui paraîtront dans la série *Epiméthée des Presses Universitaires de France*, a fondé principalement sa monographie consacrée à Bergson sur des cours de Bergson destinés à ses lycéens.

Cependant l'analyse critique plus exacte du *Bergson* de Hude (la troisième partie de notre article) conduit à la conclusion qu'il nous dépeint Bergson comme un illustre représentant du spiritualisme français. C'est justement ainsi qu'ont dépeint Bergson ces commentateurs les plus connus: É. Le Roy et V. Jankélévitch (la première partie de notre article).

En somme on peut rattacher ces deux interprétations à un bergsonisme psychologico-spiritualiste et toutes les deux dérivent des tentatives post-kantiennes de valorisations de la métaphysique.

Bergson, au contraire, (nous le démontrons dans la deuxième partie de notre article) a été de le début un anti-kantien résolu. Sa conceptions d'une *métaphysique positive* et ses thèses fondamentales s'inscrivent dans le contexte de la science qui lui était contemporaine, ainsi que d'une réflexion sur ses résultats analogue à celle qu'avaient formulée les métaphysiciens de l'antiquité à partir de la science de leur temps. *Acceptons la science — écrivait Bergson — avec sa complexité, actuelle et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple.* (Melanges, p. 488).

Dans la conclusions de notre article nous proposons la thèse selon laquelle il faut chercher la clé de la philosophie de Bergson non pas dans ses *Cours*, mais dans sa dernière oeuvre: *La pensée et le mouvant*.

ASPEKTY PRAWNE RODZENIA DZIECI W RODZINIE W ŚWIELE DOKUMENTÓW ROBOCZYCH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Treść: — I. Rodzenie dzieci w świetle projektów dokumentów wypracowanych przez Komisję Teologiczną. 1. W schemacie *De ordine morali*. 2. W schematach *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*. II. Rodzenie dzieci w projektach schematów wypracowanych przez Komisję ds. Sakramentów (schematy *De matrimonio sacramento*). III. Rodzenie dzieci w projektach Komisji Mieszanej — w schematach *O Kościele w świecie współczesnym*. Wnioski. — Zusammenfassung.

Mija 30 lat od wielkiej pracy podjętej podczas Soboru Watykańskiego II mającej na celu odnowienie życia chrześcijańskiego w Kościele. Wchodzimy w okres szczególnej refleksji nad dokumentami końcowymi tego soboru z okazji przypadającej w latach 1994—1995 trzydziestej rocznicy ich uchwalenia. Trzydzieści lat, to jedno pokolenie. Czy czas ten wystarczył na zapoznanie się wszystkich członków Kościoła z postanowieniami i duchem tego soboru? Czy nauka soborowa jest przez wszystkich dobrze rozumiana i interpretowana?

Jednym z najbardziej dyskutowanych na soborze problemów był problem odnowy życia małżeńskiego i rodzinnego. W komisjach soborowych i w auli soborowej poruszano wiele kwestii dotyczących różnych aspektów życia w małżeństwie i rodzinie. Owocem tych dyskusji jest współczesny wykład nauki Kościoła o małżeństwie zawarty szczególnie w numerach 47—52 soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹ oraz w numerach 1—9 Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*².

Ponieważ praktyka życia małżeńskiego oraz polityki rodzinnej, zwłaszcza w niektórych krajach Zachodu, ale także i w Polsce, odbiega od norm i zasad określonych w dokumentach soborowych, a niektórzy naukowcy³ proponują przyjęcie takiej wykładni nauki soborowej, jaka wydaje się nie do przyjęcia, konieczne staje się sięgnięcie do dokumentów roboczych soboru, aby w ich świetle dojść do najważniejszej wykładni teoretycznej uchwał soborowych. Właściwą interpretację dokumentów soborowych przyjmują kanoniści polscy⁴ i hiszpańscy oraz

¹ Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Paris 1967, s. 588—601.

² Tamże, s. 310—321.

³ Zob. R. Sztuchmiler, Koncepcje celów małżeństwa rozpatrywane podczas Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Nauk Prawnych* 3 (1993).

⁴ Do najważniejszych w tej dziedzinie należą: ks. prof. Tadeusz Pawluk, któremu poświęcona jest niniejsza publikacja, oraz ks. prof. Wojciech Góralski. Obaj są wychowawcami wielu kanonistów; są

większość kanonistów włoskich; inną interpretację przyjmuje część kanonistów niemieckich⁵.

Niniejszy artykuł jest nie tylko opowiedzeniem się za interpretacją przyjmowaną przez kanonistów polskich, lecz także jej podbudowaniem. Komentarzy do końcowych uchwał soborowych jest już wiele. Brak natomiast opracowania etapów powstawania nauki dotyczącej poszczególnych aspektów życia rodzinnego⁶. Powstawanie dokumentów soborowych, dodawanie lub wykreślanie pewnych sformułowań, a nade wszystko objaśnienia dawane przed głosowaniami przez relatorów stanowią niezastąpione źródło właściwej interpretacji dokumentów końcowych. W artykule tym ograniczę się do przedstawienia i przeanalizowania schematów i dyskusji soborowych w odniesieniu do jednego z podstawowych zadań małżonków, jakim jest zrodzenie dzieci. Na przykładzie tego zagadnienia widać bowiem najwyraźniej różnice stanowisk i w tej dziedzinie dalej istnieje najwięcej kontrowersji.

Aspekty prawne kwestii rodzenia dzieci w rodzinie poruszane były szczególnie w pracach następujących komisji soborowych: Komisji Teologicznej, Komisji ds. Sakramentów oraz Komisji Mieszanej. W ramach tych komisji opracowywane były różne schematy poruszające m.in. takie kwestie prawne jak obowiązek zrodzenia potomstwa, jego zakres i znaczenie.

I. RODZENIE DZIECI W ŚWIETLE PROJEKTÓW DOKUMENTÓW WYPRACOWANYCH PRZEZ KOMISJĘ TEOLOGICZNĄ

1. W schemacie *De ordine morali*

Komisja Teologiczna wypracowała i przedstawiła swoje propozycje jeszcze przed rozpoczęciem pierwszej sesji soboru⁷. W zaprezentowanym przez nią w styczniu 1962 r. schemacie *De ordine morali* nie przedstawiono zarysu całej nauki o celach małżeństwa, a tylko wspomniano o prokreacji, w związku z szeroko analizowaną płciowością. W jego rozdziale ostatnim zajęto się bowiem szczególnie płciowością ludzką i jej wypaczeniami⁸. Jeśli chodzi o kwestię rodzenia dzieci, to

także moimi mistrzami, którym wiele zawdzięczam, od których stale wiele się uczę. Zob. W. Góralski. *Małżeństwo*. w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 3. Lublin 1986, s. 215—216; T. Pawluk. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 3. *Prawo małżeńskie*. Olsztyn 1984, s. 50—52.

⁵ R. Seibott. *Das neue kirchliche Eherecht*. Frankfurt a. M. 1983, s. 15—17 i 114—119; K. Lüdicke. *Heiligungsamt: Ehe*. w: *Münsterischer Kommentar zum CIC*. Essen 1985 — (uzup. 11, z marca 1989), ad 1055, 4; H. Zapf. *Kanonisches Eherecht (begründet von U. Mosiek)*. Freiburg i. Br. 1988, s. 26—39.

⁶ Przebieg debaty soborowej dotyczącej małżeństwa, ale od strony formalnej, a nie merytorycznej, zob.: R. Szychmiler. *Redakcje schematów dokumentów Soboru Watykańskiego II dotyczących celów małżeństwa*. w: *Ius matrimoniale*. T. 4. Lublin 1993, s. 13—38.

⁷ Na temat organizacji dyskusji i etapów opracowania schematów soborowych zob.: R. Szychmiler. *j.w.*, s. 13—38.

⁸ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series II — *Preparatoria*. Vol. I—III. Typis Polyglottis Vaticanis 1964—1969 (Skrót: ADVP) vol. II, p. II, s. 44—57. Cały schemat wydrukowany jest tamże na str. 28—57 i przedrukowany w vol. III, p. I, s. 24—53.

schemat odrzuca wszelkie działania naruszające cielesną integralność małżonków i ich aktów, a zwłaszcza sterylizację i sztuczne zapłodnienie⁹.

2. W schemacie *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*

Dokładniej na temat rodzenia wypowiedziano się w schemacie *De castitate, virginitate, matrimonio, familia* (wypracowanym w okresie od lutego do maja 1962 r.¹⁰). W schemacie tym przypomina się, że najważniejszy w małżeństwie jest cel prokreacyjny; nie jest on wprawdzie przedmiotem zgody małżeńskiej, ale każdemu małżeństwu tak naturalny i istotny, że nie może być przez człowieka wykluczony¹¹. Zamiarem Boga jest pomnażanie rodzaju ludzkiego przy pomocy małżeństwa¹². Zaś małżeństwo i rodzina zmirzają do tego, aby Kościół się rozrastał i wzrastała liczba osób mających szansę na zbawienie¹³. W schemacie stwierdza się wyraźnie, iż małżeństwo jest jedynym miejscem, gdzie rodzenie dzieci dokonuje się w sposób prawidłowy i godziwy¹⁴.

W rozdziale drugim schematu zamieszczony został specjalny numer (18) poświęcony prawom i obowiązkom małżonków związanym z dobrem potomstwa. Stwierdza się tam, że dobro potomstwa jest w małżeństwie najważniejsze¹⁵. Akty zmierzające do rodzenia są — jako zamierzone przez Boga — same w sobie dobre i zgodne z prawem, ale małżonkowie mają obowiązek spełniać je w sposób zgodny z naturą¹⁶. Sobór ostro potępia propagowanie środków antykoncepcyjnych, które nie

⁹ ADVP vol. II, p. II, s. 45 (nr 30).

¹⁰ ADVP vol. II, p. III, s. 893—937.

¹¹ Tamże, s. 909: „Prolis procreatio, licet non sit obiectum consensus matrimoniales, tamen ita est per se omni coniugio connaturalis, immo hoc sensu essentialis, ut nulla humana voluntate actibus contra naturam excludi possit; ita etiam essentialis, ut in quovis valido consensu, ius perpetuum et exclusivum ad actus per se ad prolis generationem naturaliter aptos veluti obiectum proprium tradendum includatur”; oraz s. 915 (przyp. 24), gdzie powołano się także na kan. 1013 KPK z 1917 r.

Ważność celu rodzenia potomstwa i skutki prawne jego wykluczenia ukazane są wyrokach Roty Rzymskiej z tego okresu, zwłaszcza w częściach *in iure*. I tak bezpośrednio (*directe*) wykluczenia potomstwa, bezwzględne i podjęte na stałe wykluczenie rodzenia potomstwa jako celu pierwszorzędnej małżeństwa, a także wykluczenie prawa do aktów zdalnych ze swej natury do rodzenia potomstwa — powodują nieważność zawierania małżeństwa. Zob. wyrok z 24.02.1962 c. P i n n a. Apostolicum Rotae Romanae Tribunal Decisiones seu Sententiae (skrót: ARRT Dec.) 54 (1962), s. 56—57. Całkowite wykluczenie potomstwa postanowione umową lub warunkiem wytwarza bardzo silne domniemanie, iż wykluczone zostało prawo do potomstwa (wyrok z 20.12.1963 c. F i o r e, ARRT Dec. 55 (1963), s. 980—982. Czasem uparcie manifestowane czasowe wykluczenie rodzenia potomstwa uznawane było za równoznaczne z warunkiem powodującym nieważność małżeństwa (np. wyrok z 24.07.1962 c. S a b a t t a n i ARRT Dec. 54 (1962), s. 456—458). Także często dokonywane spędzenie płodu może stanowić poważny argument za wykluczeniem prawa (*ius*) do rodzenia potomstwa (np. wyrok z 16.05.1962 c. D o h e n y, tamże, s. 218). Na ten temat zob. także: P. H u i z i n g. Actus excludens substantiae matrimonii. Crisis doctrinae et Codicis. *Gregorianum* 45 (1964), s. 511.

¹² ADVP vol. II, p. III, s. 908: „Providit Deus humani generis multiplicationi per matrimonii institutionem (cf. Gen. 2, 18—25)”.

¹³ Tamże, s. 932.

¹⁴ Tamże, s. 909: „Prolis procreatio modo legitimo unice in matrimonio obtinetur”.

¹⁵ Tamże, s. 919.

¹⁶ Tamże.

tylko szkodzą dobru narodów, lecz także burzą cały porządek społeczny¹⁷. Niedozwolone jest tak sztuczne zapładnianie jak i niedopuszczanie (jakimikolwiek sposobami) do rodzenia dzieci, przerywanie poczętego życia ludzkiego oraz bezpośrednie dzieciobójstwo¹⁸.

W rozdziale czwartym zamieszczono numer (29) traktujący o odpowiedzialności rodziców za ilość potomstwa. Zachęca się tam rodziców, aby chętnie przyjmowali liczniejsze potomstwo. Kościół wyraża zrozumienie dla współczesnych trudności małżonków z tym związanych. Dlatego też otwarcie przyznaje, że prawo Boże naturalne i pozytywne nie zawiera powszechnie obowiązującej normy dotyczącej liczebności potomstwa w rodzinie. W poszczególnych przypadkach małżonkowie winni rozważyć, czego wymaga dobro rodziny i społeczności. W indywidualnych rozstrzygnięciach winni oni opierać się na roztropności chrześcijańskiej i innych cnotach, uwzględniać nie tylko racje doczesne (medyczne, eugeniczne, ekonomiczne i społeczne), lecz przede wszystkim nadprzyrodzone (religijne i moralne); winni oni kierować się przy tym światłem rozumu i wiary¹⁹. W tekście schematu zawarte zostało napomnienie, aby wszyscy na miarę swoich możliwości wspomagali rodziny o licznym potomstwie²⁰.

W schemacie zamieszczono także stwierdzenie o możliwości pożycia cielesnego małżonków tylko w dniach nieplodnych, ale tylko gdy istnieje słuszna ku temu przyczyna i za ich obopólną zgodą²¹. Wydaje się oczywiste, iż autorom schematu chodziło o wskazanie możliwości takiej postawy przez pewien czas, a nie przez cały okres trwania małżeństwa. O istnieniu pewnych granic w tej dziedzinie świadczy także dalsza część schematu, gdzie (w nr 36) wyrażono dezaprobatę dla propagowania lub zalecania środków antykoncepcyjnych²².

Z zawartym w tekście schematu poleceniem dokonywania stosunków małżeńskich w sposób naturalny polemizował w późniejszej dyskusji na forum Komisji Centralnej kard. Döpfner. Zarzucił on wtedy, iż cel pierwszorzędny małżeństwa (obowiązek prokreacji) został w schemacie przedstawiony zbyt negatywnie i jako odnoszący się do poszczególnych aktów małżeńskich. Jego zdaniem cel pierwszorzędny obejmuje coś więcej niż zakaz aktów przeciwnych naturze. Cel ten odnosi się bowiem bardziej do małżeństwa jako całości niż do pojedynczych aktów małżeńskich²³. Praktycznie wystąpił on więc przeciwko potępieniu środków antykoncepcyjnych jako rzeczy wewnętrznie i poważnie (*intrinsece et graviter*) zlej.

¹⁷ Tamże, s. 934.

¹⁸ Tamże, s. 919. W przypisie do tego stwierdzenia wyjaśnia się: „Hic condemnatur omnes artes quibus processus vitalis humanus iam incoeptus interruptitur”, tamże, s. 924, przyp. 19. W tekście chodzi więc nie tylko o środki antykoncepcyjne, lecz także o wszelkie środki i metody zabijania dzieci poczętych lub narodzonych. Dokładnie uzasadniony wniosek w tej sprawie złożyli później (podczas obrad soboru) biskupi polscy; zob. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. I—IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1970—1980 (skrót: AS), vol. IV, p. I, s. 1070—1072.

¹⁹ Tamże, s. 931—932.

²⁰ Tamże, s. 934.

²¹ Tamże, s. 931. Tekst odwołuje się tutaj do *Casti Connubii* i nauczania Piusa XII. Zaś w numerze następnym (30) schematu przestrzega się przed przesadnym lękiem o przeludnienie; tamże, s. 932.

²² Tamże, s. 934.

²³ Tamże, s. 953: „Ut enim doctrina de sic dicta continentia periodica probat, procreatio et educatio prolis est magis finis primarius totius matrimonii (in sensu totali) quam

W nowej wersji schematu²⁴ w kwestii rodzenia potomstwa nie wprowadzono żadnych zmian, poza jednym nowym zdaniem, będącym delikatniejszym sformułowaniem obowiązku rodzicielskiego, zgodnie zresztą z propozycją sformułowaną przez jednego z członków komisji podczas głosowania²⁵. Obowiązek przekazywania życia został tam przedstawiony jako ojcowska i macierzyńska współpraca z Bogiem-Stwórcą i Uświęcicielem²⁶.

II. RODZENIE DZIECI W PROJEKTACH SCHEMATÓW WYPRACOWANYCH PRZEZ KOMISJĘ ds. SAKRAMENTÓW (SCHEMATY *DE MATRIMONI SACRAMENTO*)

Komisja ds. Sakramentów przygotowała trzy wersje schematu *De matrimonio sacramento*. W schemacie pierwszym, zaaprobowanym przez Pawła VI w dniu 19 VII 1963, odnośnie do omawianego tutaj obowiązku rodzenia stwierdza się tylko, że małżeństwo służy m.in. rodzeniu dzieci²⁷.

W dwu następnych redakcjach tego schematu (z kwietnia i z listopada 1964 r. — skróconych do «wotum» stwierdza się już dokładniej (w pierwszym zdaniu), że małżeństwo zostało przez Boga ustanowione w celu godnego przekazywania życia i strzeżenia świętego prawa do życia²⁸.

Na postawiony przez ojców soborowych zarzut, iż schemat ten nie przedstawia myśli Kościoła odnośnie do celu małżeństwa i poważnej kwestii regulacji poczęć (*prolis regulandae*), choć świat oczekuje wypowiedzi soboru w tych sprawach, relator (bp J. Schneider) przekazał odpowiedź Komisji ds. Sakramentów, iż nie czuje się ona uprawniona do rozstrzygania kwestii dotyczących nauki wiary i moralności, ponieważ powołana została do przedstawienia praktycznych kwestii dotyczących dyscypliny sakramentalnej²⁹.

Dopiero w nadesłanych uwagach pisemnych do schematu pojawiło się rozwiniecie tego zagadnienia. M.in. jeden z biskupów stwierdził, że miłość chrześcijańska skłania małżonków do realizowania społecznego celu małżeństwa wyrażonego w Bożym poleceniu *rośnijcie i rozmnażajcie się*. Dlatego małżonkowie kierowani tą

singulorum actum (in sensu disiunctivo)”. W Kościele jednak od wieków powszechnie nauczano, iż każdy akt małżeński wiąże się z obowiązkiem przyjęcia nowego życia. Zob. A. M r u k. Elementum iuridicum fundamentum honestae procreationis. *Periodica* 49 (1960), s. 460—462.

²⁴ *Schema Constitutionis dogmaticae De castitate, matrimonio, familia, virginitate* (z 13 VII 1962). AS vol. I, p. IV, s. 718—771. Schemat ten został z polecenia Jana XXIII rozesłany w lipcu 1962 roku, lecz nie był na soborze dyskutowany.

²⁵ ADVP vol. II, p. III, s. 981.

²⁶ AS vol. I, p. IV, s. 735: „Hunc finem (prolis procreatio) persequendo homo cum Deo, creatore et sanctificatore animarum, per paternitatis et maternitatis dignitatem sociam confert operam ad humani generis propagationem et sanctificationem. [...] Meminerint autem fideles omnes matrimonii fines, [...] etiam primum illum, quo homines cum Deo consociantur in opera eius creatrice”.

²⁷ *Decretum De matrimonii sacramento*, AS vol. III, p. VIII, s. 1080.

²⁸ Tamże, s. 467: „Matrimonium [...] ad dignam hominum propagationem sacramque vitae legem tuendam a Deo institutum”.

²⁹ Tamże, s. 482.

miłością zdolną do wyrzeczenia i ofiary, podejmą zadanie zrodzenia tylu dzieci, ile będą mogli wychować, uwzględniając swoje warunki duchowe i materialne³⁰. Pojawia się więc tutaj — obok silnie podkreślanego obowiązku przekazywania życia — wskazanie na możliwość uwzględniania indywidualnych możliwości małżonków, ich uwarunkowań duchowych i społecznych.

III. RODZENIE DZIECI W PROJEKTACH KOMISJI MIESZANEJ — W SCHEMATACH O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Zasadnicza część prac przygotowujących soborową naukę o małżeństwie dokonana została w ramach Komisji Mieszanej, złożonej z członków Komisji Doktryny Wiary i Obyczajów oraz Komisji ds. Apostolstwa Świeckich. Prace tej komisji przygotowane zostały przez Komisję Teologiczną oraz Komisję Koordynacyjną. Prace te doprowadziły ostatecznie do uchwalenia słynnej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W schematach niektórych innych dokumentów kwestia rodzenia dzieci poruszana była raczej marginesowo i bez pogłębienia. Celowe wydaje się przynajmniej ich zasygnalizowanie podczas omawiania etapów prac Komisji Mieszanej.

Jedna z nielicznych takich wzmianek dotyczących rodzenia dzieci znalazła się w przyjętym 4 VII 1963 r. schemacie konstytucji (dogmatycznej) *De Ecclesia*. W jej numerze 24 stwierdza się tylko, że w małżeństwie rodzi się nowych członków społeczności ludzkiej³¹. Nie mówi się tam jednak wyraźnie o obowiązku małżonków w tym względzie.

Podczas gdy trwały jeszcze prace nad schematem *De matrimonii sacramento*, na początku 1963 roku podjęto prace nad dokumentem o stosunku Kościoła do świata. W opracowanym w maju tegoż roku schemacie *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno* (nie opublikowanym w „Acta Synodalia”), w jego trzecim rozdziale, zawarta została interesująca nauka o płodności małżeństwa³². I tak stwierdza się tam, iż przekazywanie życia ludzkiego jest naturalnym i najbardziej specyficznym ukierunkowaniem instytucji małżeństwa (*ordinationem, maxime specificam, matrimonialis instituti*). Odnośnie do liczby potomstwa wyraźnie mówi się tam, że małżonkowie winni z jednej strony zachowywać prawo Boże, ale z drugiej strony mają też prawo i obowiązek rozważenia, jaką decyzję winni w konkretnej sytuacji podjąć, uwzględniając możliwości pełnego wychowania dzieci, a także zważając na dobro całej rodziny i społeczności. W całym swoim działaniu związanym z przekazywaniem życia małżonkowie powinni kierować się chrześcijańską roztropnością, nie

³⁰ Tamże, s. 767 (F. V. Streng, bp Bazylei i Lugano): „Amor christianus conigum mentes quoad matrimonii finem sociale — in mandato Dei crescite et multiplicamini expressum — imbuat et dirigat. Eo dirigente, coniuges in cum prolis numetum inclinantur, qui eorum conditionibus spiritualibus materialibusque correspondet. Hoc amore animati, paratiores sunt ad generose suscipiendas abnegationes et sacrificia, prolis et procreandae et educandae officio inhaerentia”.

³¹ AS vol. II, p. I, s. 259.

³² Tekst ten przytacza De Rosa. Dignità del matrimonio e della famiglia. w: La Chiesa e il mondo contemporanea nel Vaticano II. Ed. 3. Torino 1968, s. 684.

lękającą się podejmowania ofiary lecz oświeconą przez wiarę i wzmocnioną ufnością w Bożą Opatrzność³³.

W schemacie tym zawarte więc zostały śmiało i nowatorskie sformułowania dotyczące przekazywania życia. Z jednej strony podtrzymuje się uznanie prokreacji za naturalny i najbardziej specyficzny cel małżeństwa. Z drugiej jednak strony zwrócono uwagę na wartości osobowe w małżeństwie i prawo rodziców do określania liczby potomstwa. Już w tym początkowym schemacie uznano więc wyraźnie zasadę odpowiedzialnego rodzicielstwa. Choćby schemat ten został przez Komisję Koordynacyjną odrzucony (4 VII 1963), to jednak wiele jego sformułowań zostało utrzymanych w kolejnych wersjach schematu i ostatecznie weszło do konstytucji *Gaudium et spes*³⁴.

W pierwszym schemacie *De Ecclesia in mundo huius temporis*, w jego numerze 21 poświęconym godności małżeństwa i rodziny³⁵, stwierdzono wyraźnie, że małżeństwo zostało przez Boga zamierzone m.in. (choć nie tylko) w celu rodzenia i wychowywania dzieci³⁶. Małżonkowie winni być gotowi współpracować z miłością Boga-Stwórcy, który przez nich powiększa rodzinę ludzką³⁷. Rodzenie dzieci jest więc obowiązkiem małżonków, choć wyraźnie zaznacza się, że nie jest to ich obowiązek jedyny.

Obowiązek przekazywania życia winni małżonkowie wypełniać nie poddając się ślepemu instynktowi, lecz z pełną i świadomą odpowiedzialnością winni ustalać liczbę potomstwa, zgodnie z darem Bożym i „normą miłości”³⁸. Ponieważ miłość nie może być normą w sensie prawnym, sformułowanie to wydaje się niezbyt szczęśliwe. Miłość może być zasadą czy regułą postępowania, zaś normy winny być sformułowane bardziej konkretnie. W schemacie proponuje się, aby o liczbie potomstwa decydowali wyłącznie sami małżonkowie³⁹. Przy pomocy różnych środków, m.in. z pomocą modlitwy winni oni wyrabiać sobie roztropny osąd dotyczący ilości rodzonych dzieci, uwzględniając wspomniane wyżej podstawowe zasady oraz dobro rodziny, Kościoła, społeczeństwa i swoje konkretne warunki życiowe. Przez po-

³³ Tamże: „Imprimis omnes agnoscant procreationem et educationem vere humanam proles esse ordinationem innatam, maxime specificam, matrimonialis instituti [...] Coniuges servat utique lege divina, ius et officum habent, numerum proles quod attinet, ponderandi quid individuales conditiones, quid praevisae possibilitates adequatae plenae humanae et christianae educationis puerorum, attento quoque bono totius familiae et societatis, suadeant. In tota sua agendi ratione dirigantur dictamine prudentiae christianae, quae sacrificia non timet, sed fide illustratur ac fiducia in divina providentia roboratur”.

³⁴ V. F a g i o l o. *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*. w: *L'amore coniugale*, Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. Ed. V. F a g i o l o. Città del Vaticano 1971, s. 74 (przyt. 58); D e R o s a. *Dignità*. j.w., s. 683; N. L ü d e c k e. *Eheschließung als Bund*. Würzburg 1989, s. 385—386.

³⁵ Schemat z 3 VII 1964 r. AS vol. III, p. V, s. 131—133.

³⁶ Tamże, s. 131—132: „Deus enim caritatis suae consilio voluit coniugium non solum ad proles procreationem et educationem ac mutuum viri et mulieris adiutorium in rebus terrestribus sed etiam ad mutuum sanctificationem et communem Dei glorificationem, unde per ipsos filii, immo et proximus et totus ambitus in quo degit familia, inveniant sanctitas et salutis viam”.

³⁷ Tamże, s. 132.

³⁸ Tamże.

³⁹ Takie wyraźne stwierdzenie zawarte jest w numerze 24 schematu (tamże s. 138): „Quod autem ad numerum proles attinet ultimum iudicium od ipsos solos coniuges spectat”. Jest to zdanie, które potem będzie atakowane i zostanie zmodyfikowane.

dejmowanie takich decyzji małżonkowie winni wielbić Boga-Stwórcę i udoskonaląć siebie w Chrystusie⁴⁰. Obowiązek liczenia się małżonków z prawem Bożym potwierdzony został także w numerze 24 schematu⁴¹. W dokumencie wyraża się także zrozumienie dla małżonków, którzy będąc w trudnej sytuacji nie mogą — przynajmniej przez pewien czas — powiększać liczby potomstwa⁴².

Ponieważ zawarta w schemacie (w nr. 21) treść dotycząca małżeństwa była przedstawiona w sposób skrótowy i komisja mogła spodziewać się krytyki z racji jej niekompletności, przygotowała ona — i po kilku miesiącach przekazała ojcom soboru — tak zwany *drugi dodatek (Adnexum II)* o małżeństwie. Zawarte w tym dodatku wypowiedzi dotyczące rodzicielstwa wyrażone zostały konkretniej niż w samym schemacie. W dodatku tym stwierdza się jeszcze wyraźniej, że rodzenie i wychowywanie dzieci stanowi najbardziej specyficzne i naturalne ukierunkowanie małżeństwa⁴³. Ale przypomina się także, iż postawa małżonków winna być przepojona prawdziwą i świętą odpowiedzialnością za dzieci poczynane i wychowywane⁴⁴. Decyzje małżonków dotyczące liczebności potomstwa winny wynikać z roztropności chrześcijańskiej zdolnej do ofiary i ufnej w Opatrzność Bożą⁴⁵. Autorzy *Adnexum II* znowu zamieścili w tekście uwagę, iż małżonkowie w swoim postępowaniu winni uwzględniać wolę Bożą i „normę prawdziwej miłości”⁴⁶, której to normy znowu bliżej nie precyzują. W tym tekście uzupełniającym rodzicielski obowiązek przekazywania życia uzasadnia się także tekstami biblijnymi, z których wynika, że w wypełnianiu tego obowiązku rodzice są współpracownikami Boga⁴⁷.

⁴⁰ Tamże, s. 132—133: „Quod vero ad numerum prolis attinet, sponsi christiani sciunt se non caeco instinctui mancipatos esse, sed vere Deum Creatorem glorificare et seipsos ion Christo perficere, si munus procreandi implere satagunt cum plena et conscia responsabilitate secundum Dei dona verique amoris normam. Qua in re non sine precibus et communi conatu iudicium prudentiae sibi efformabunt non semel pro semper, sed suo quoque tempore, dignoscentes condiciones pedagogicas et oeconomicas, salutem quoque mentis et corporis, et praeter bonum ipsius familiae et Ecclesiae etiam necessitudines societatis”.

⁴¹ Tamże, s. 138: „Edoceantur coniuges sibi coram Deo, eius lege plene cognita, respondendum esse de bono prolis”.

⁴² Tamże, s. 133. W przemówieniu do kardynałów 23 VI 1964 r. Paweł VI ujawnił zamiar zastrzeżenia sobie oficjalnej wypowiedzi Kościoła na temat prokreacji i metod regulacji poczęć. Zob. *AAS* 56 (1964), s. 581—589.

⁴³ *AS* vol. III, p. V, s. 164: „Omnes agnoscant procreationem et educationem vere humanam prolis esse ordinationem innatam, maximeque specificam, matrimonialis instituti”: Jest to więc prawie dosłowne powtórzenie sformułowania ze schematu odrzuconego 3.07.1963 r.

⁴⁴ Tamże, s. 159: „vera et sancta responsabilitate erga prolem concipiendam et educandam”.

⁴⁵ Tamże, s. 165. Jest to także określenie przejęte ze schematu odrzuconego przed rokiem. Por. *De R o s a. Dignità. j.w.*, s. 684; *N. L ü d e c k e. (Eheschließung s. 425)* stanowisko wyrażone w *Adnexum II* określa (moim zdaniem niesłusznie) jako bardziej łekliwe.

⁴⁶ *AS* vol. III, p. V, s. 165. Powtórzenie tego sformułowania w *Dodatku II*, chociaż było ono w dokumencie podstawowym (nr 21 schematu) świadczy o pewnej, chyba świadomej tendencji redaktorów tekstu. Wymóg zgodności decyzji małżonków z wolą Bożą często podnoszony był w dyskusji, także przy omawianiu innych schematów. O konieczności spełniania zadania prokreacyjnego zgodnie z wolą Bożą wypowiedział się m.in. jeden z biskupów jugosłowiańskich podczas dyskusji nad schematem *O apostołstwie świeckich*. Zob. *G. C a p r i l e* (ed.). *II Concilio Vaticano II. Vol. IV. Roma 1969*, s. 177

⁴⁷ *AS* vol. III, p. V, s. 159.

W *Adnexum II* przypomina się też uwagę z tekstu głównego, iż małżeństwo — chociaż z natury swojej nastawione jest na służbę życiu — nie jest jedynie narzędziem prokreacji⁴⁸. Dlatego też, choć małżeństwa nie może zawrzeć osoba dotknięta impotencją, to jednak ważne zawarte małżeństwo, nawet pozbawione potomstwa, zachowuje swoją trwałość i może przejawiać wieloraką płodność duchową⁴⁹.

W relacji do tego schematu abp Dearden stwierdził⁵⁰, iż małżeństwo z natury swojej jest istotnie skierowane na rodzenie i wychowanie potomstwa. Sformułował też podstawową zasadę płodności małżeńskiej: przekazywanie życia winno być świadome i wielkoduszne. Małżonkom przysługuje prawo decydowania w sumieniu o liczbie potomstwa, lecz powinni oni kierować się sumieniem prawidłowo ukształtowanym, prawdziwą miłością małżeńską i chrześcijańską roztropnością. Wyłania się więc tutaj trudny problem formacji sumień małżonków odnośnie do świadomej odpowiedzialności za powołanie ojcowskie i macierzyńskie. Metody i środki podejmowane w celu planowania wielkości rodziny nie mogą być wybierane dowolnie, lecz winny być oceniane w świetle nauki i myśli Kościoła. W żadnym wypadku nie dopuszcza się takich interwencji, które sprzeciwiają się naturalnemu ukierunkowaniu aktu małżeńskiego⁵¹. Nie akceptuje się zatem w tej dziedzinie ocen subiektywnych, lecz osąd zawsze winien być zgodny z nauką Kościoła.

W dyskusji podczas III sesji soboru często pojawiał się problem celów małżeństwa, a jednym z dwu najszerzej dyskutowanych w tym zakresie zagadnień była płodność małżeńska. Najczęściej krytykowano zmniejszenie lub zrelatywizowanie znaczenia płodności, podkreślano jej pierwszorzędne znaczenie i domagano się włączenia odpowiedniego passusu z *Adnexum II* do tekstu głównego schematu.

Niektórzy ojcowie zarzucali, że w przedstawionym im schemacie zmniejszono znaczenie potomstwa i płodności w małżeństwie⁵², że nie wspomina się o celu pierwszorzędnym ani o jakimkolwiek celu małżeństwa⁵³. Niektórzy żądają wykreślenia słów stwierdzających, iż małżeństwo nie jest tylko instytucją prokreacyjną, gdyż obniża to znaczenie dzieci w rodzinie⁵⁴. Zdaniem innych zabrakło w tekście podkreślenia znaczenia koniecznych obowiązków i ofiar związanych z rodzeniem dzieci oraz pochwały rodzin o licznym potomstwie⁵⁵.

Jeden z biskupów, przemawiając w imieniu 126 ojców soboru krytykuje zbyt negatywny i materialistyczno-hedonistyczny obraz małżeństwa przedstawiony w schemacie. Zauważył on, że w różnych regionach świata wiele rodzin żyje ofiarną miłością i prawdziwie po chrześcijańsku, odrzucając kryteria hedonistycz-

⁴⁸ Tamże, s. 163. Takie stanowisko Kościoła wynika także z wielokrotnego potwierdzenia w ostatnich latach dopuszczalności wstrzemięźliwości okresowej. Zob. tamże, s. 166.

⁴⁹ Tamże, s. 163.

⁵⁰ AS vol. III, p. VI, s. 50. Powołał się przy tym na 41 numer będącego już w końcowej fazie opracowywania schematu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*.

⁵¹ Tamże, s. 51.

⁵² AS vol. III, p. VII, s. 329.

⁵³ AS vol. III, p. VI, s. 109.

⁵⁴ AS vol. III, p. VII, s. 261.

⁵⁵ AS vol. III, p. VI, s. 63, s. 85, oraz vol. III, p. VII, s. 261. Zob. Gil H e l l i n. Los „bona matrimonii”, s. 169.

ne i materialistyczne. Dlatego też należy w schemacie dodać *passus* o szacunku należnym rodzinom wielodzietnym; często są one bowiem świadkami wiary chrześcijańskiej. Kwestię liczebności potomstwa należy zatem przedstawić w schemacie bardziej pozytywnie. Kościół nie potrzebuje dokumentu filozoficzno-hedonistycznego, lecz potrzebny jest mu dokument o charakterze wyraźnie chrześcijańskim⁵⁶. Należy w nim pochwalić tych małżonków, którzy przyjmując dzieci z wiarą i radością starają się o wypełnianie prawa naturalnego i o własne uświęcenie. Nauki psychologiczne i pedagogiczne wskazują współcześnie na korzyści wynikające z wychowywania dzieci w rodzinach wielodzietnych. Dlatego w imieniu podpisanych 127 ojców soboru biskup ten prosi komisję o włączenie do schematu *passusu* pochwalającego małżonków decydujących się na większą liczbę potomstwa, a także o pochwałę dla różnych instytucji państwowych i społecznych, które stanowią i wprowadzają w życie prawa i zasady chroniące i wspierające rodziny o licznym potomstwie⁵⁷.

W dyskusji coraz częściej używano pojęcia odpowiedzialne rodzicielstwo, lecz do zasady tej różnie się ustosunkowywano. Zgodnie przyjmowano, że problem ten powstaje wtedy, gdy zachodzi konflikt między pragnieniem pożycia seksualnego (jako wyrazu miłości) a koniecznością przeciwdziałania nowym poczęciom. Tylko nieliczni odrzucali samą zasadę odpowiedzialnego rodzicielstwa⁵⁸.

Większość ojców soboru wypowiadających się na ten temat wyraźnie akceptowała zasadę przyznania małżonkom kompetencji decydowania o liczebności swoich rodzin⁵⁹. Niektórzy opatrywali tę zasadę pewnymi zastrzeżeniami i proponowali stosowanie jej zawsze w łączności z dotychczasową nauką Kościoła na temat rodzenia dzieci. Choć zadanie rodzenia dzieci było w przeszłości zbyt akcentowane, to jednak obecnie nie można pomijać go całkowicie. Zasady samodzielnego decydowania małżonków o rodzeniu dzieci nie można pojmować w sposób absolutny i dlatego konieczne jest jej deprecyzowanie oraz dokładniejsze określenie motywów i kryteriów jej stosowania⁶⁰. Potrzebne jest wypracowanie obiektywnych kryteriów w tej dziedzinie⁶¹.

Wielu ojców wykazywało, że sformułowania zawarte w schemacie są niejasne, niewystarczające i dlatego należy je poprawić, ustawiając cel prokreacji wyraźnie

⁵⁶ AS vol. III, p. VI, s. 217.

⁵⁷ AS vol. III, p. VI, s. 218—219. Wśród podpisanych nie było nikogo z Polski. Por. W. U m b r i c h t. Beziehungen zwischen Ehezweck und Wohlbefinden der Eheleute. *Anima* 17 (1962), s. 47—49.

⁵⁸ AS vol. III, p. V, s. 221 (kard. R u f f i n i).

⁵⁹ Bp R e u s s (Niemcy), w imieniu własnym oraz 145 ojców soboru: „Quod autem ad numerum infantum attinet, non negandum est, hanc quaestionem primo est — etiam consiliariis competentibus adhibitis — responsabiliter ab ipsis coniugibus decidendum esse”. AS vol. III, p. VI, s. 89—90. Podobnie wypowiadali się inni, np. kard. L e g e r (tamże, s. 55): „Fecunditas ut finis matrimonii sat bene exponitur in schemate quod optime affirmat hoc munus prudentia et generositate moderandum esse”, patriarcha malchicki z Antiochii — S a i g h M a x i m o s IV (tamże, s. 61); zob. też AS vol. IV, p. II, s. 1067.

⁶⁰ AS vol. III, p. V, s. 65—68, 110 i 240; p. VII, s. 241—243, 262 i 320. Pomijam tu wypowiedzi dotyczące metod planowania rodziny, gdyż jest to zagadnienie moralne nie mieszczące się w przedmiocie artykułu.

⁶¹ AS vol. III, p. VI, s. 63; p. VII, s. 228.

na pierwszym miejscu jako cel wyłączny i zupełny⁶². Ich zdaniem małżeństwo nie zmierza do wielu odrębnych celów, lecz do prokreacji jako celu jedyne, który wszakże posiada różne aspekty: pożądanie, miłość, rodzenie i wychowanie⁶³. Jeden z biskupów był jednak zapewne innego zdania, skoro wyraził opinię, iż schemat słusznie przemilcza zasady prawa naturalnego i naturalnej celowości aktów małżeńskich⁶⁴. Jeden z przywódców liberalnej frakcji ojców soborowych zaproponował nawet uznanie innego ukierunkowania aktów małżeńskich, niż to miało miejsce dotychczas. Wyraził on przekonanie, że problem płodności został w schemacie naświetlony wystarczająco. Bronił przy tym tezy, że obowiązek rodzenia odnosi się do całego życia małżeńskiego jako takiego, a nie do poszczególnych aktów małżeńskich⁶⁵. Płodność jest bowiem celem małżeństwa, a nie każdego aktu małżeńskiego. Nie znaczy to, aby sugerował on, iż wykluczenie skierowania małżeństwa na potomstwo nie ma znaczenia prawnego⁶⁶.

Niektórzy biskupi wyraźnie występowali przeciwko ograniczeniu liczby potomstwa poprzez aborcję. Nawet powoływanie się na tzw. wskazania medyczne, co często jest tylko pretekstem, nie usprawiedliwia zbrodni uśmiercenia dziecka poczętego. Dlatego nie należy usuwać z Kodeksu kary przewidzianej za tę zbrodnię, a ponadto uświadamiać małżonków i całe społeczeństwo, korygując występujące często błędne opinie w tej dziedzinie⁶⁷.

Tak więc w dyskusji podczas III sesji soboru jedni ojcowie oceniali sformułowania dotyczące celu rodzenia dzieci jako zbyt powierzchowne, gdyż nie wystarczająco akcentujące, iż rodzenie jest jedynym i głównym celem małżeństwa. Wielu ojców domagało się wyraźnego podkreślenia naturalnego ukierunkowania małżeństwa na potomstwo. Inni oceniali te sformułowania jako wystarczające a nawet zbyt dokładne, gdyż — ich zdaniem — obowiązek rodzenia odnosi się do stanu małżeńskiego jako takiego, a nie do poszczególnych aktów małżeńskich. Można więc powiedzieć, że podczas trzeciej sesji soboru widoczne były dwa nurty pojmowania celów małżeństwa. Jeden trzymał się dotychczasowej nauki Kościoła i przeważał w wypowiedziach na auli soborowej. Nurt drugi usiłował zmienić dotychczasowe spojrzenie na cele małżeństwa. Nurt ten miał „przewagę” w dyskusjach toczonych poza soborem, niejako „na tle soboru”, zwłaszcza w centrach

⁶² AS vol. III, p. VI, s. 52—54. Kard. Ruffini wyraża tam obawę powstania wielkich szkód z pozostawienia w schemacie zapisu o wyłącznym prawie małżonków do decydowania o liczbie potomstwa: „Quod autem ad numerum proles attinet — ita legimus — ultimum iudicium ad ipsos solos coniuges spectat. Vere durus est hic sermo, obscurus et ambiguitatibus, valde periculosus, refertus” (s. 53). Wyraża on przekonanie, że w tej dziedzinie wystarczająca jest nauka zawarta w *Casti Connubii* oraz przemówieniu Piusa XII z 29 X 1951; zob. tamże, p. VII, s. 227—228 oraz s. 309.

⁶³ AS vol. III, p. VII, s. 309.

⁶⁴ AS vol. III, p. VI, s. 71 (bp Staverman). Inaczej kard. Alfrink; zob. tamże, s. 84.

⁶⁵ Kard. Leger (tamże, s. 55): „Opportune tamen dici posset officium illud (foecunditas) potius totum statum matrimonii afficere quam unumquemque actum”. Por. L. i H. Buclens. Teoria i praktyka w chrześcijańskiej doktrynie małżeńskiej (Referat wygłoszony w Holenderskim Biurze Prasowym Soboru). *Życie i Myśl* 2 (1965), s. 62—72; autorzy ci przyjmują (błędnie), iż ograniczanie potomstwa jest nakazem moralnym; zob. tamże, s. 65—66.

⁶⁶ AS vol. III, p. VI, s. 55; zob. N. Liedcke. Eheschließung, j.w., s. 471; Fedele. L'essenza, s. 52.

⁶⁷ AS vol. III, p. V, s. 373.

prasowych zorganizowanych przez przedstawicieli różnych krajów⁶⁸. Jednak zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa, chociaż spotykała się z zastrzeżeniami, na ogół zyskała uznanie.

W schemacie konstytucji *De Ecclesia in mundo huius temporis* z maja 1965 r. z jednej strony bierze się pod uwagę trudną sytuację demograficzną w niektórych rejonach świata⁶⁹, a z drugiej strony przypomina się zdecydowanie (w nr. 63 — *de matronii fecunditate*), że małżeństwo „samo przez się” (a nie „z natury swojej”, jak było dawniej) zmierza do rodzenia i wychowywania dzieci⁷⁰. W sprawach przekazywania życia małżonkowie nie powinni postępować tylko według własnego upodobania, lecz na podstawie prawa Bożego winni uformować sobie prawe sumienie i dopiero wtedy określać liczbę potomstwa, zgodnie z darem Bożym i wskazaniem prawdziwej miłości⁷¹. Zachęca się tam małżonków do stałej otwartości na ewentualne przyjęcie dalszego potomstwa⁷².

Zgodnie z wielu postulatami w tym schemacie konstytucji uznaje się wyraźnie uprawnienia małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa⁷³. Jednocześnie stwierdza się, że małżonkowie winni kierować się w tej dziedzinie obiektywnymi normami prawa Bożego, ofiarnością i nie powinni stosować środków niegodziwych lub zbrodniczych, jak np. aborcja lub dzieciobójstwo⁷⁴. W ten sposób usiłowano uchronić małżonków przed subiektywizmem w tak ważnych sprawach i przestrzec ich przed uleganiem hedonizmowi⁷⁵.

Szczególnie wyróżnia schemat tych małżonków, którzy ufając Bożej Opatrzności, rozważnie i wielkodusznie podejmują zadanie wychowania także większej ilości dzieci⁷⁶. Aby nie dyskredytować małżonków, którzy nie mogą mieć dzieci, wprowadzono wzmianki o pragnieniu dzieci oraz o wielorakiej płodności duchowej⁷⁷.

⁶⁸ Na temat wypowiedzi się także: Z. C z a j k o w s k i. Na soborze i poza soborem. Notatnik z II i III sesji soboru. Warszawa 1965, s. 322—323.

⁶⁹ AS vol. IV, p. I, s. 477 (nr 60).

⁷⁰ Tamże, s. 480: „Talis est matrimonii et amoris coniugalis inoles, ut ex semetipsis ad prolem procreandam simul et educandam ordinentur. [...] ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris, qui per eos Suam familiam in dies dilatat et ditat”.

⁷¹ Tamże, s. 481; nie mówi się tam już o normie miłości, lecz o wskazaniu prawdziwej miłości: „prolis numerum secundum Dei dona verique amoris indicationem determinare”. Uzasadnienie tej zmiany podane jest w relacji do schematu: zob. tamże, s. 539.

⁷² Tamże, s. 481 (nr 63): *Tugi vigilantia et docilitate erga Deum*; zob. tamże, s. 539 (relacja).

⁷³ Tamże, s. 481 (nr 63) oraz s. 538 i 539. Zamiast *cum plena et conscia (responsabilitate)* użyto sformułowania *generosa, humana et christiana*, co miało pełniej określić tę odpowiedzialność.

⁷⁴ Tamże, s. 481—482: „Vita igitur in utero iam concepta maxima cura tuenda est; abortus vero quo innocenti vita iniuste aufertur, necnon infanticidium nefanda sunt crimina. Coniuges, vitae ministri Deique cooperatores, spiritu generoso imbuti, quo in adimplendo suo munere sacrificia non aspernantur, leges vitae coniugalis pie custodient”. Zob. tamże, s. 538 i vol. IV, p. III, s. 14. Wprowadzenie sformułowania wymagającego kierowania się obiektywnymi normami prawa Bożego było zgodne z postulatami wielu ojców.

⁷⁵ Zob. relacja do schematu, AS vol. IV, p. I, s. 539 i 540.

⁷⁶ Tamże, s. 481. Wprowadzenie tego akapitu było odpowiedzią na postulaty wielu ojców soboru, aby podkreślić zasługi rodzin wielodzietnych; zob. tamże (relatio particularis), s. 538.

⁷⁷ Tamże, s. 480—481. Była to także modyfikacja zgodna z żądaniami wielu ojców; zob. tamże, s. 538—539.

W dokumencie chroni się także małżonków przed niegodziwymi zakusami władz publicznych, które chciałyby decydować o liczbie potomstwa w rodzinach. Podkreśla się, że decydować w tej sprawie mogą tylko rodzice w oparciu o prawidłowy osąd moralny⁷⁸.

W relacji szczegółowej do tego schematu (z maja 1965 r.) zwrócono ponadto uwagę⁷⁹, iż przy określeniu skierowania małżeństwa na potomstwo zwrot „z natury swojej” zastąpiono sformułowaniem „samo przez się”, aby nie wdawać się w dyskusję na temat pojęcia natury i różnych jej koncepcji⁸⁰.

W dyskusji nad omawianym schematem⁸¹ zwrócono m.in. uwagę na potrzebę usunięcia zwrotu o płodności duchowej małżonków z fragmentu mówiącego o małżonkach nie posiadających potomstwa, gdyż płodność duchowa powinna cechować wszystkich małżonków⁸². W sprawie dzietności rodzin wskazywano na potrzebę usunięcia pozornej sprzeczności między *roztropną decyzją małżonków* a zaufaniem Bożej Opatrzności⁸³. Wydaje się, iż było to żądanie przesadne, gdyż obie wymienione wyżej okoliczności nie wykluczają się.

Podczas 138 kongregacji generalnej (29 IX 1965) w sposób bardzo zdecydowany przeciw zabijaniu dzieci poczętych wypowiedział się bp K. Majdański; aborcja z jakiegokolwiek powodu jest niedopuszczalna⁸⁴. Także wszyscy biskupi polscy w swoim pisemnym wniosku wypowiedzieli się w kwestii aborcji. Przypomnieli oni, iż prawo dzieci poczętych do życia jest prawem Bożym, naturalnym i objawionym, a naruszenie tego prawa jest dzieciobójstwem. Poprzez specjalną wypowiedź soboru w tej przykrej sprawie, małżonkowie powinni zostać jeszcze bardziej zobowiązani do respektowania prawa dzieci poczętych do życia; przez włączenie zaś odpowiedniego artykułu do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (o co sobór powinien zaapelować) do tego samego powinny zostać zobowiązane także władze poszczególnych państw⁸⁵.

Podczas czwartej sesji soboru dalej zatem widoczne były dwa nurty pojmowania celów małżeństwa: jeden trzymający się dotychczasowej nauki Kościoła, a drugi usiłujący zmniejszyć znaczenie potomstwa⁸⁶.

W *Textus Recognitus* omawianego schematu (z 12 XI 1965 r.) — w numerze 54 poświęconym płodności małżeństwa — przypomina się, iż małżeństwo i miłość małżeńska *indole sua* zmiierzają do zrodzenia i wychowania potomstwa⁸⁷. Komisja usunęła (z poprzedniego schematu) wyrażenie, w którym przyznawano małżonkom prawo określania liczby potomstwa, i zastąpiła je sformułowaniem

⁷⁸ Tamże, s. 507 (nr 97).

⁷⁹ Poza uwagami i racjami przytoczonymi już przy referowaniu zagadnień poruszonych w samym schemacie.

⁸⁰ Tamże, s. 538.

⁸¹ Dyskusja nad schematem z maja 1965 r., przeprowadzona podczas IV sesji soboru — do dnia 11 XI 1965 r.

⁸² AS vol. IV, p. III, s. 85 (bp R e u s s — Niemcy).

⁸³ AS vol. IV, p. II, s. 13 (abp H e r m a n i u k — Kanada).

⁸⁴ AS vol. IV, p. III, s. 43—44.

⁸⁵ Wniosek biskupów polskich. AS vol. IV, p. II, s. 1069—1073.

⁸⁶ Zob. G.F. P a l a. Valori e fini del matrimonio nel magistero degli ultimi cinquant'anni. Cagliari 1973, s. 131—132.

⁸⁷ Tekst włączony ojcom 12 XI 1965 r. AS vol. IV, p. VI, s. 477.

nowym, usuwającym niebezpieczeństwo subiektywizmu w tej dziedzinie⁸⁸. Wprowadzono więc do tego schematu kilka zdań podkreślających znaczenie obowiązku przekazywania życia i zasady nim kierujące. Przekazywanie życia ludzkiego jest właściwą misją małżonków i dlatego winni oni uświadamiać sobie, iż w tej dziedzinie są współpracownikami Boga-Stwórcy i jego interpretatorami. W podejmowaniu decyzji z tym związanych winni oni kierować się ludzką i chrześcijańską odpowiedzialnością, szacunkiem uległym wobec Boga, a także dobrem własnym oraz dzieci już zrodzonych i przewidywanych. Decyzje w tych sprawach winny być podejmowane wyłącznie przez małżonków stojących w obliczu Boga, a nie przez inne osoby. Małżonkowie powinni być stale świadomi, że w sprawie przekazywania życia nie mogą kierować się tylko własnym arbitralnym sądem, lecz sumieniem oświeconym przez prawo Boże i pouczonym przez Urząd Nauczycielski Kościoła, który prawo to autentycznie w świetle ewangelii interpretuje. Posłuch prawu Bożemu zapewnia ochronę pełnego wyrazu miłości małżonków i prowadzi ich do prawdziwie ludzkiej doskonałości. Gdy małżonkowie — ufając Opatrzności i kierując się duchem ofiarności — spełniają obowiązek rodzenia z ludzką i chrześcijańską odpowiedzialnością, chwalą tym samym Stwórcę i udoskonalają się w Chrystusie⁸⁹. W numerze tym zawarte więc zostało najwyraźniejsze przyznanie małżonkom prawa do rodzicielstwa odpowiedzialnego, czyli roztropnego, ale też kierującego się prawem Bożym i zasadami wypracowanymi przez Kościół.

W numerze następnym (55) schematu wyraźnie przyznaje się, iż mogą być sytuacje, w których powiększanie liczby dzieci będzie — przynajmniej przez pewien czas — niemożliwe. I chociaż są tacy, którzy proponują rozwiązanie tych trudnych problemów drogą niegodziwą (przez zabijanie dzieci), to Kościół przypomina, iż nie może być sprzeczności między Bożym prawem przekazywania życia a rozwijaniem miłości małżeńskiej⁹⁰. W dziedzinie przekazywania życia należy kierować się kryteriami obiektywnymi, a nie tylko intencjami subiektywnymi.

⁸⁸ Zob. relacja do schematu. Tamże, s. 488.

⁸⁹ Tamże, s. 477—478: „In officio humanam vitam transmittendi atque educandi, quod tanquam propria eorum missio considerandum est, coniuges sciunt se cooperatores esse amoris Dei Creatoris eiusque veluti interpretes. Ideo humana et christiana responsabilitate suum munus adimplebunt ac docili erga Deum reverentia, communi consilio atque conatu, rectum iudicium sibi efformabunt, attendentes tum ad suum ipsorum bonum, tum ad bonum liberorum, sive iam nati sive futuri praevideantur, dignoscentes temporum et status vitae condiciones tum pedagogicas tum oeconomicas, ac denique rationem servantes boni communitatis familiaris, societatis temporalis ipsiusque Ecclesiae. Hoc iudicium ipsi coniuges et nemo alius coram Deo ultimam ferre debent. In sua vero agendi ratione coniuges christiani consilii sint se non ad arbitrium suum procedere posse, sed semper regi debere conscientia ab ipsa lege divina illuminanda, dociles erga Ecclesiae Magisterium, quod illam sub luce Evangelii authentice interpretatur. Lex illa divina amoris coniugalitatis plenam significationem protegit et ad eiusdem humanam perfectionem impellit. Ita fideles, divinae Providentiae confidentes et spiritum sacrificii excollentes, Creatorem glorificant atque perfectionem in Christo anhelant cum procreandi munere generosa, humana atque christiana responsabilitate funguntur”. W poprzednim schemacie wzmianka o zaufaniu Bożej Opatrzności odnosiła się tylko do małżonków posiadających liczniejsze potomstwo, a obecnie odnosi się do wszystkich małżonków rodzących dzieci. Zob. tamże, s. 488 (relacja).

⁹⁰ Tamże, s. 478: „Veram contradictionem inter divinas leges vitae transmittendae et germani amoris coniugalitatis fovendi adesse non posse”.

W kwestii regulacji poczęć wierni powinni kierować się zasadami aprobowanymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła⁹¹.

W zakończeniu numeru 55 wprowadzono apel o właściwe pojmowanie tajemnicy życia i obowiązku jego przekazywania. Przekazywanie życia zawsze winno odbywać się *humano modo*⁹². Sformułowanie to może być traktowane jako przestroga przed stosowaniem sztucznego zapładniania. Rodzenie dzieci ma znaczenie nie tylko dla życia ziemskiego, lecz także dla wiecznego przeznaczenia człowieka⁹³. Z powyższych racji władze publiczne i naukowcy powinni wspierać małżonków w wypełnianiu ich obowiązku rodzenia i wychowywania dzieci⁹⁴.

W głosowaniu nad rozdziałem o małżeństwie i rodzinie przeprowadzonym 17 XI 1965 r. padło 1596 głosów „placet”, 72 głosy „non placet” i aż 484 głosy „placet iuxta modum”⁹⁵. Ze względu na brak czasu na dalsze dyskusje w auli soborowej, schemat skierowano do ostatniego przepracowania w komisji w oparciu o „modi” zgłoszone podczas głosowania. Z racji, iż uzyskał on już wymagane dwie trzecie głosów, poprawki nie mogły być bardzo znaczące i miały charakter raczej „kosmetyczny”, zmierzając do lepszego wyrażenia zasadniczej myśli soboru. Komisja ustosunkowała się także do propozycji poprawek wniesionych dnia 23 XI 1965 r. przez Sekretariat Stanu w imieniu Ojca św.

Ponieważ po tym listopadowym (w dniach 17—30 XI 1965) opracowaniu poprawek nie było już dyskusji ustnej na auli soborowej ani otwartej dyskusji pisemnej, poprawki zgłoszone podczas głosowania 17 XI 1965 zostaną teraz omówione łącznie z prezentacją schematu konstytucji *De Ecclesia in mundo huius temporis. Schema denuo recognitus*, przyjętego w głosowaniu dnia 2 XII 1965 r. W tym ostatnim schemacie konstytucji *Gaudium et spes*, w numerze 48 — o świętości małżeństwa, do zawartego w poprzednim schemacie stwierdzenia, iż małżeństwo służy *dobru osób i społeczności*, dodano wyrażenie *dobru małżonków i dzieci*, przez co wyraźniej wskazano iż jego celem jest nie tylko dobro małżonków, ale także dobro potomstwa⁹⁶. Na prośbę 179 ojców, którzy domagali się podkreślenia, iż rodzenie dzieci jest immanentnym i naturalnym celem małżeństwa, bardziej podkreślono znaczenie rodzenia i wychowywania dzieci⁹⁷. W relacji stwierdza się, że w schemacie w trzynastu miejscach mowa jest o płodności w małżeństwie⁹⁸.

Pod koniec opracowywania zgłoszonych przy głosowaniu poprawek (*modi*) Ojciec św. zwrócił się za pośrednictwem Sekretariatu Stanu o większe podkreślenie znaczenia potomstwa w rodzinie oraz o wyraźne odrzucenie niegodziwych metod

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże. Znajdzie to potem swój oddźwięk w nowym KPK w kan. 1061 §1.

⁹³ AS vol. IV, p. VI, s. 479.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 586. Lüdecke twierdzi, iż numery o płodności i ograniczaniu poczęć otrzymały szczególnie wysoką ilość głosów negatywnych i warunkowych. Zob. N. L ü d e c k e. Eheschließung. j.w., s. 632.

⁹⁶ AS vol. IV, p. VII, s. 272. Por. tamże, p. VI, s. 475 (nr 52).

⁹⁷ W myśl poprawki 23-a tekst uzupełniono następująco: „Indoleautem sua naturali ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur”. Zob. AS vol. IV, p. VII, s. 272 (nr 48) i 479—480. Por. tamże, p. VI, s. 475.

⁹⁸ AS vol. IV, p. VII, s. 488 (popr. 43).

planowania rodziny⁹⁹. Dwie z czterech zgłoszonych poprawek odnosiły się do zagadnienia regulacji poczęć, a jedna (druga) zmierzała do większego wyeksponowania obowiązku rodzenia potomstwa¹⁰⁰. Komisja tylko częściowo uwzględniła poprawki zaproponowane przez Sekretariat Stanu. I tak na początku numeru 50 nowego schematu, *ad prolis momentum inculcandum*, wprowadzono słowa mówiące o tym, iż dzieci są największym darem małżeństwa i bardzo przyczyniają się do dobra rodziców¹⁰¹.

W kwestii odpowiedzialnego rodzicielstwa wielu ojców żądało usunięcia wyrażenia stwierdzającego, iż tylko małżonkowie i nikt inny mają podejmować decyzje o rodzeniu dzieci. Wyrażenie to sugerowało bowiem wykluczenie wpływu spowiedników i Kościoła, a także utrudniało zwracanie uwagi na obowiązek kształtowania prawidłowego sumienia¹⁰². Komisja w istotnej treści uwzględniła te propozycje. Usunęła wyrażenie i nikt inny, dając tym samym możliwość uzasadnionego wpływu na małżonków i wykluczając interwencje niesłuszne; podkreśliła także obowiązek małżonków kształtowania sumienia zgodnie z prawem Bożym i nauczaniem Kościoła¹⁰³.

Była też próba (ze strony tylko jednego ojca) usunięcia z tekstu frazy pochwalającej rodziny o licznych potomstwie. Komisja odrzuciła ten wniosek ze względu na wielość głosów domagających się wcześniej takiego stwierdzenia¹⁰⁴.

Zgodnie z wnioskami 19 ojców ze zdania o konieczności ochrony życia poczętego w łonie matki¹⁰⁵ usunięto słowa *in utero* i zastąpiono je wyrażeniem *od momentu poczęcia*, aby wyrazić konieczność ochrony także dzieci poczętych poza łonem matki, np. w wyniku sztucznego zapłodnienia¹⁰⁶.

Aż 80 ojców zaproponowało, aby mówiąc o małżeństwach nieplodnych wspomnieć o możliwości adopcji. Zaś 91 ojców zażądało, aby do tekstu konstytucji włączyć pochwałę małżonków, którzy adoptują dzieci pozbawione własnych rodziców. Ci ostatni uzasadniali takie rozwiązanie tym, iż byłoby to naśladowaniem Chrystusa, który przez adopcję uczynił nas dziećmi Bożymi¹⁰⁷. Szkoda, że komisja nie uwzględniła tej propozycji, przewidując zapewne trudności związane z tym problemem¹⁰⁸.

⁹⁹ Zob. G.F. Pala Valori e fini, j.w., s. 133.

¹⁰⁰ C a p r i l e. Il Concilio, vol. V, j.w., s. 490—491.

¹⁰¹ AS vol. IV, p. VII, s. 274: „Filii sane sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt”. Odpowiedź komisji zob. tamże, s. 494.

¹⁰² Tamże, s. 496 (popr. 81). Por. tamże, p. VI, s. 477.

¹⁰³ AS vol. IV, p. VII, s. 275. Zob. tamże, s. 496—497 (popr. 81 i 82).

¹⁰⁴ Tamże, s. 498 (popr. 90).

¹⁰⁵ AS vol. IV, p. VI, s. 478 (nr 55).

¹⁰⁶ AS vol. IV, p. VII, s. 275 (nr 51); zob. tamże, s. 501 (popr. 101). Nie oznacza to wcale, iż Kościół aprobuje sztuczne zapłodnienie. Znane jest bowiem zdecydowanie przeciwne stanowisko Kościoła w tej sprawie.

¹⁰⁷ Tamże, s. 495 (popr. 73): „Huiusmodi tamen coniuges doceantur adoptionem orphanorum aliorumque puerorum qui parentali cura orbantur esse rem omnino laudantam. Sic exemplum sequi possunt Christi, qui nos Dei filios per adoptionem effecit”. Zob. też, s. 505 (popr. 119-b).

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 276—277. W schemacie nie dano żadnej wzmianki o adopcji. Wyjaśnienie zawarte w relacji do schematu nie jest przekonujące. Stwierdzenie, że w poprzednim tekście schematu (nr 56) było zdanie częściowo uwzględniające kwestię adopcji wydaje się nie mieć solidnej podstawy. Zob. tamże, s. 495 i 505 oraz p. VI, s. 479.

Rozdział o małżeństwie zawarty w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, uwzględniający omówione wyżej poprawki, został przegłosowany w auli soborowej 4 grudnia 1965 r.¹⁰⁹. Ostatnie głosowania, potwierdzające ten tekst, odbyły się w dniach 6 i 7 grudnia 1965 roku¹¹⁰.

WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwoliły przekonać się, jaki był rzeczywisty przebieg debaty soborowej odnoszącej się do kwestii rodzenia potomstwa. Z całą wyrazistością ukazały się sformułowania schematów i glosy w dyskusji podkreślające wielkie znaczenie tego celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie potomstwa. Ukazana została wielka troska soboru o podkreślenie znaczenia obowiązku rodzenia i dowartościowanie ofiarnej miłości przejawiającej się przyjmowaniem liczniejszego potomstwa. Widać też wyraźnie zatroskanie sytuacjami trudnymi małżonków, w których nie mogą oni — czasowo lub stale — realizować zadania rodzenia. Podczas soboru coraz bardziej krystalizował się dojrzały model odpowiedzialnego rodzicielstwa, które nie jest arbitralnym decydowaniem o życiu dzieci już poczętych lub mogących być poczętymi, lecz rozpoznawaniem i odpowiedzialnym realizowaniem woli Bożej w konkretnych warunkach życiowych.

Po tej ogólnej refleksji należy przedstawić szczegółowe wnioski wynikające z przeprowadzonych w tym artykule analiz. Należy tu odpowiedzieć na pytanie, jakie aspekty prawne rodzenia dzieci poruszane były w ramach poszczególnych komisji.

Najpierw należy zauważyć, iż w każdym z omawianych schematów odnoszących się do małżeństwa przynajmniej wspomniany jest małżeński obowiązek rodzenia dzieci. Zagadnienie to poruszają tak schematy wypracowane przez Komisję Teologiczną i Komisję ds. Sakramentów, jak i schematy Komisji Mieszanej.

W schemacie *De ordine morali* kwestia rodzenia dzieci poruszona była raczej od strony negatywnej, przez napiętnowanie niewłaściwych metod i działań małżonków z tym związanych. Cel rodzenia dzieci szczegółowo omówiony został w pierwszym opracowanym przez Komisję Teologiczną schemacie *De castitate, virginitate, matrimonio, familia* (z lutego 1962). Został on tam przedstawiony jako cel najważniejszy, wynikający z planu Bożego, służący dobru rodziny, Kościoła i całego społeczeństwa. Akty zmierzające do zrodzenia są dobre i godne, o ile spełniane są w sposób naturalny. Niedopuszczalne są działania przeciwne temu celowi, jak np. przerywanie życia dziecka poczętego czy inne formy dzieciobójstwa. Zachęca się małżonków, aby wielkość rodziny planowali nie tylko w oparciu o racje doczesne (medyczne, eugeniczne, ekonomiczne i społeczne), ale także w oparciu o racje religijne i moralne. Schemat ten krytykowany był przez zwolenników bardziej liberalnej wizji małżeństwa (np. kard. Döpfner) praw-

¹⁰⁹ Wynik głosowania był następujący: 2047 glosy „placet”, 155 „non placet” i 7 głosów nieważnych. Zob. tamże, p. VII, s. 617 i 631.

¹¹⁰ Tamże, s. 641 i 860.

dopodobnie za to, że był tak konkretny i szczegółowy. Druga wersja tego schematu nie wniosła prawie żadnych zmian w kwestii prokreacji.

W schematach wypracowanych przez Komisję ds. Sakramentów potwierdza się, iż małżeństwo ukierunkowane jest na rodzenie dzieci, co jest jednym z celów małżeństwa, lecz nie poświęca się temu zagadnieniu większej uwagi.

W projektach opracowanych przez Komisję Mieszaną kwestii zrodzenia potomstwa poświęcono już więcej miejsca (w porównaniu z traktowaniem tej kwestii w schematach Komisji ds. Sakramentów). Już w pierwszym schemacie (z lipca 1963 r.) stwierdza się, iż przekazywanie życia jest najbardziej specyficznym ukierunkowaniem małżeństwa. W kwestii liczby potomstwa małżonkowie winni kierować się prawem Bożym, roztropnością, odpowiedzialnością i ufnością w Opatrzność Bożą. Z jednej strony podkreślono tutaj prokreację jako naturalny i decydujący cel małżeństwa, a z drugiej strony przyznano poważne znaczenie innym wartościom małżeństwa i uznano prawo małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Sformułowania te utrzymały się przez cały okres dyskusji soborowych i w swojej zasadniczej treści weszły do *Gaudium et spes*.

W kolejnej wersji schematu (z lipca 1964 r.) przypomniano Boże pochodzenie obowiązku rodzenia dzieci oraz zwięźle przedstawiono warunki odpowiedzialnego rodzicielstwa i pomoce temu służące. W *Adnexum II* uwzględniono niektóre sformułowania o ukierunkowaniu małżeństwa na rodzenie dzieci, które zawarte były w schemacie z lipca 1963 r. Rozwinięto też naukę o odpowiedzialnym rodzicielstwie. W *Relatio* do tego schematu sformułowano zasadę płodności małżeńskiej: małżonkowie winni przekazywać życie świadomie i wielkodusznie, mają prawo decydować o liczbie potomstwa, lecz powinni przy tym kierować się prawidłowo ukształtowanym sumieniem, prawdziwą miłością małżeńską i chrześcijańską roztropnością.

Podczas III sesji soboru wiele dyskutowano na temat płodności małżeńskiej. Dopiero w dyskusji szerzej uzasadniono absolutną niedopuszczalność aborcji. Najczęściej krytykowano schemat za obniżenie rangi rodzicielstwa i przemilczanie jego pierwszorzędnego znaczenia. Jedni ojcowie oceniali sformułowania dotyczące celu rodzenia dzieci jako zbyt powierzchowne, gdyż nie wystarczająco akcentujące, iż jest to jedyny i główny cel małżeństwa. Wielu ojców domagało się wyraźnego podkreślenia naturalnego ukierunkowania małżeństwa na potomstwo. Inni oceniali te sformułowania jako wystarczające a nawet zbyt dokładne, gdyż — ich zdaniem — obowiązek rodzenia odnosi się do stanu małżeńskiego jako takiego, a nie do poszczególnych aktów małżeńskich. Wyrażali oni zadowolenie ze skrótego ujęcia nauki o małżeństwie i jego celach. Można nawet wysunąć tezę, iż w dyskusjach w auli soborowej zawsze przeważały głosy domagające się pełnego wykładu nauki o celach małżeństwa, a wśród nich o obowiązku rodzenia dzieci; zaś nieliczne głosy domagające się ograniczenia takich wypowiedzi soboru były szczególnie nagłaśniane poza soborem, zwłaszcza przez różne centra prasowe. Podczas trzeciej sesji soboru widoczne były dwa nurty pojmowania celów małżeństwa: jeden trzymający się dotychczasowej nauki Kościoła, a przeważał on w wypowiedziach na auli soborowej, zaś drugi, usiłujący zmienić spojrzenie na cele małżeństwa, który miał „przewagę” w dyskusjach toczonych poza soborem, niejako „na tle soboru”, zwłaszcza w centrach prasowych zorganizowanych przez przed-

stawicielei różnych krajów¹¹¹. Jednak zasada odpowiedzialnego rodzicielstwa, chociaż spotkała się z zastrzeżeniami, na ogół zyskiwała uznanie.

W kolejnej wersji schematu (z maja 1965 r.) zamiast wyrażenia, iż małżeństwo z *natury swojej* zmierza do zrodzenia i wychowania potomstwa, użyto sformułowania: *samo przez się* zmierza do tych celów. Zmiana ta nie miała na celu wprowadzenia innej treści, lecz podyktowana była tylko chęcią wyeliminowania terminu w pewnym sensie kontrowersyjnego. Mocno podkreślono w schemacie konieczność ochrony każdego poczętego życia ludzkiego i wyrażono uznanie dla rodzin wielodzietnych. Wspomniano też o niedopuszczalności ingerencji władz publicznych w decyzje małżonków dotyczące planowania liczby potomstwa.

W schemacie z listopada 1965 r. doprecyzowano sformułowania przyznające małżonkom prawo decydowania o liczbie potomstwa. Zmiany zmierzały w kierunku maksymalnego wyeliminowania subiektywizmu i zbytniej arbitralności w tej dziedzinie. Małżonkom przysługują niezbywalne kompetencje w dziedzinie określania dzietności, lecz mają oni obowiązek kierowania się prawem Bożym i zasadami głoszonymi przez Kościół. Przekazywanie życia winno dokonywać się *humano modo*. Nie powinno się też przeciwstawiać obowiązkowi przekazywania życia i obowiązkowi rozwijania miłości małżeńskiej.

W wyniku opracowania licznych uwag (*modi*) zgłoszonych do tego schematu przez ojców soboru i Ojca św. wprowadzono do ostatniej wersji tego dokumentu wyraźniejsze podkreślenie znaczenia celu prokreacyjnego oraz precyzyjniejsze zobowiązanie do ochrony każdego dziecka poczętego. Szkoda, że komisja nie uwzględniła propozycji wielu ojców zmierzających do przyznania większego znaczenia adopcji.

Tak więc można stwierdzić, iż w dokumentach roboczych Soboru Watykańskiego II jest wiele wypowiedzi dotyczących prawnych aspektów obowiązku rodzenia dzieci w rodzinie. Chociaż przy redakcji schematów świadomie unikano fachowych terminów technicznych, aby język dokumentów soborowych był komunikatywny dla jak najszerszego kręgu odbiorców, to jednak teksty schematów i dyskusji bogate są w sformułowania dotyczące fundamentalnych kwestii związanych z przekazywaniem życia. I tak wielokrotnie podkreślano, iż małżeński obowiązek przekazywania życia wynika z prawa Bożego (naturalnego i pozytywnego), że małżonkowie winni spełniać ten obowiązek w sposób wielkoduszny (nie lękając się liczniejszego potomstwa), ale także w sposób odpowiedzialny. Nie określono wprost zakresu tego obowiązku, lecz wprowadzono zapisy nie pozwalające na jego lekceważenie lub spychanie na drugi plan. Wielokrotnie i zdecydowanie występowano przeciw przestępstwom i nadużyciom przeciwko obowiązkowi godziwego przekazywania życia oraz obowiązkowi ochrony każdego poczętego życia ludzkiego.

Chociaż koleje poszczególnych schematów czasem były zmienne lub burzliwe, to jednak pod koniec dyskusji soborowych redakcje były coraz dojrzalsze. Znajomość argumentów przemawiających za skreśleniem lub wprowadzeniem pewnych

¹¹¹ Na ten temat wypowiada się także Z. C z a j k o w s k i. Na soborze, j.w., s. 322—323.

sformułowań daje nie tylko możliwość właściwego odczytania treści zawartych w końcowych dokumentach soboru, lecz także zrozumienia, dlaczego pewne sformułowania nie zostały do nich włączone.

RECHTSASPEKTE DER KINDERZEUGUNG IN DER FAMILIE
IM LICHT DER ARBEITSDOKUMENTE DES 2. VATIKANISCHEN KONZILS

ZUSAMMENFASSUNG

In den Arbeitsdokumenten des 2. Vatikanischen Konzils befinden sich viele Aussagen betreffs der Rechtsaspekte der Pflicht der Kinderzeugung in der Familie. Obwohl man bei der Schemaredaktion die Fachbegriffe bewußt vermeidet, gibt es in den Schematexten und Diskussionen viele Formulierungen betreffs der Hauptfragen, die mit der Kinderzeugung verbunden sind.

Die Konzilsväter haben sich sehr um den richtigen Ausdruck der Bedeutung der Kinderzeugung und der sich gebenden Liebe bemüht, die sich in der Annahme von mehreren Kinder zeigt. In der Konzilsdokumenten ist mehrfach betont, daß die Pflicht der Kinderzeugung aus göttlichem Recht hervorgeht, daß die Eheleute sie großmütig und verantwortlich erfüllen sollen.

Während des Konzils ist ein Modell der verantwortlichen Elternschaft entwickelt worden: die Eltern dürfen keine arbiträre Entscheidung über das Leben der empfangenen oder auf die Welt kommenden Kindern treffen; viel mehr sollen sie den Gotteswillen in der konkreten Lage erkennen und verantwortlich realisieren. Mehrfach und eindeutig wurden während des Konzils Verbrechen und Mißbräuche gegen eine würdige Kinderzeugung und gegen die Pflicht des Schutzes jedes menschlichen Leben verurteilt.

Die Erkennung der Argumente für neue Formulierungen ist sehr hilfreich für das richtige Verständnis der Inhalte der Konzilsschlußdokumente.

UDZIAŁ MAŁŻONKÓW — RODZICÓW W KOŚCIELNEJ POSŁUDZE UŚWIĘCANIA

Treść: Wprowadzenie. — I. Małżonkowie-rodzice jako podmiot zadania uświęcania. II. Udział małżonków w misji uświęcania przez prowadzenie życia małżeńskiego w duchu chrześcijańskim. III. Udział małżonków-rodziców w posłudze uświęcania przez chrześcijańskie wychowanie dzieci. 1. Wychowanie w zakresie fizycznym, intelektualnym i społecznym. 2. Wychowanie moralne i religijne. Podsumowanie. — Riassunto.

WPROWADZENIE

Adhortacja *Christifideles laici* Jana Pawła II zachęca świeckich do tego, *aby jeszcze raz z rozważą i miłością odczytali, przemyśleli i przyswoili sobie bogate i płodne nauczanie Soboru na temat ich uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa*¹. Człowiek przez chrzest zostaje włączony do Kościoła Chrystusowego² i z tej racji staje się uczestnikiem prorockiego, królewskiego i kapłańskiego posłannictwa Chrystusa. Wierni świeccy uczestniczą na swój sposób w tej potrójnej misji Kościoła.

Właściwy udział świeckich w misji nauczycielsko-prorockiej domaga się od nich najpierw poznania depozytu wiary. Celem nauczania zaś jest wzbudzenie lub wzmocnienie wiary. Misję tę wypełniają wierni świeccy świadectwem życia, jak również słowem włączając się w posługę słowa Bożego w różnych jego formach i wychowanie katolickie.

Świeccy są także wezwani do uczestnictwa w misji pastersko-królewskiej. Służą Królestwu Bożemu poprzez zwalczanie w sobie królestwa grzechu, poprzez służbę Chrystusowi i bliźnim, a następnie przez przywracanie stworzeniu całej jego pierwotnej wartości³. Uczestnictwo w tej misji pozwala świeckim na pracę w kościelnych organach doradczych, sprawowanie urzędów kościelnych oraz udział w kościelnej władzy rządzenia⁴.

Wreszcie uczestnictwo wiernych w misji uświęcająco-kapłańskiej jest zobowiązaniem do działania mającego na celu uświęcenie siebie, innych i świata. *Wszystkie (...) ich uczynki, — uczy Sobór — modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie*

¹ ChL 14.

² Por. KPK kan. 96.

³ Por. ChL 14.

⁴ Por. J. D y d u c h. Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym. Kraków 1985, s. 156—178.

małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utracenie życia, jeśli cierpliwie znoszone stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu...⁵.

Ta syntetyczna panorama możliwości udziału wiernych świeckich w potrójnej misji Kościoła, pozwala już osadzić przedmiot rozważań. Niniejszy artykuł zamierza, w oparciu głównie o Kodeks Prawa Kanonicznego, a także niektóre współczesne dokumenty Kościoła, ukazać udział małżonków-rodziców w posłudze uświęcająco-kapłańskiej, by w ten sposób im pomóc odczytać, przemyśleć i włączyć się w misję Kościoła. Interesują nas nie wszyscy wierni świeccy, ale szczególnie ich grupa, jaką są małżonkowie-rodzice i tylko ich prawa-obowiązki, które się wiążą bezpośrednio lub pośrednio z misją uświęcająco-kapłańską.

I. MAŁŻONKOWIE-RODZICE JAKO PODMIOT ZADANIA UŚWIĘCENIA

Prawo kanoniczne nie może w całości ogarnąć zadania uświęcenia, gdyż ma ono transcendentalną, nadprzyrodzoną treść, ale nie może go wypełniać poza porządkiem prawnym Kościoła. Normy prawne służą, aby skutecznie i w sposób uporządkowany tę misję pełnić⁶. Uświęcające zadanie Kościoła znajduje unormowanie w czwartej księdze Kodeksu Jana Pawła II. Księga ta składa się z kanonów mających charakter wstępu (834—839) oraz kanonów (840—1253), które z kolei dzielą się na trzy części. W pierwszej z nich prawodawca mówi kolejno o sakramentach świętych (kan. 840—1165), w drugiej o innych aktach kultu Bożego (kan. 1166—1204) i ostatnia część o miejscach i czasach świętych (kan. 1205—1253). W tym obszarze zatem będziemy głównie poszukiwali norm, które mówią o uczestnictwie małżonków-rodziców w tej misji Kościoła.

Wśród norm wstępnych kan. 835 wskazuje podmioty pełniące posługę uświęcenia. Wykonują ją: 1. biskupi, którzy jako arcykapłani są głównymi szafarzami Bożych tajemnic (§ 1); 2. prezbiterzy, którzy przez święcenia są przeznaczeni do uświęcenia ludu (§ 2); 3. diakoni, mający udział w sprawowaniu kultu Bożego odpowiednio do przepisów (§ 3); 4. pozostali wierni, wśród których, wymienia się małżonków-rodziców (§ 4). Z uwagi na to, że § 4 kanonu 835 nie tylko wskazuje na małżonków-rodziców jako podmiot uczestniczący w misji uświęcającej, ale również na formy, konsekwentnie będzie on stanowił punkt odniesienia dla dalszych rozważań. Oto on: *W zadaniu uświęcenia mają swój własny udział również pozostali wierni, uczestnicząc czynnie na swój sposób w nabożeństwach liturgicznych, zwłaszcza w Eucharystii. W szczególny sposób uczestniczą w tej posłudze rodzice, prowadząc w duchu chrześcijańskim życie małżeńskie i podejmując chrześcijańskie wychowanie dzieci.*

Nie ulega wątpliwości, że małżonkowie-rodzice są osobami, które uczestniczą w misji uświęcająco-kapłańskiej. Uczestniczą oni najpierw jako wierni świeccy w ogólności, a w szczególności poprzez rolę małżonków i rodziców. Według

⁵ LG 34.

⁶ Por. P. H e m p e r e k. Uświęcające zadanie Kościoła, w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. 3, Lublin 1986, s. 55.

cytowanego kanonu małżonkowie-rodzice w szczególny sposób uczestniczą w posłudze uświęcenia, mianowicie poprzez:

- prowadzenie życia małżeńskiego w duchu chrześcijańskim,
- chrześcijańskie wychowanie dzieci.

II. UDZIAŁ MAŁŻONKÓW W MISJI UŚWIĘCENIA PRZEZ PROWADZENIE ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO W DUCHU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Wspólnota małżeńska, zgodnie z kan. 1055 § 1, z natury swojej jest skierowana do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa. Dobro małżonków jest zatem jednym z dóbr istotnych małżeństwa. To dobro tworzy się wraz z tworzeniem wspólnoty poprzez wzajemne oddanie się stron i to oddanie całkowite jako dar osoby dla osoby⁷. Tak rozumiane oddanie i wypływające z niego dobro i korzyści stron, mogą się realizować jedynie w klimacie wzajemnej miłości. W miłości zaś nie chodzi o zwykły tylko impuls popędu i uczuć, ale o zobowiązanie stron, aby w radościach i trudach sobie pomagały i razem osiągały swą ludzką doskonałość. Miłość małżeńska wiąże ze sobą osoby i pozwala prowadzić życie, które otwarte jest na partnera jako osobę, pragnie jego dobra, przejawia się w działaniu i daleka jest od płytkiego, egoistycznego przeżycia⁸.

Prowadzenie życia małżeńskiego w duchu chrześcijańskim, domaga się takiego dojrzałego pojęcia miłości i dojrzałych relacji międzyosobowych. Mówiąc o relacjach trzeba podkreślić ich pełny wymiar odniesienia osoby do osoby. To odniesienie obejmuje też sferę cielesną, współżycie seksualne małżeńskie. Jest ono zaspokojeniem popędu i skierowaniem ku potencjalnemu zrodzeniu potomstwa. Współżycie płciowe, poprzez które małżonkowie jednoczą się w sposób intymny i czysty, jest uczciwe i godne oraz w najgłębszej swej istocie, oznacza najpierw jedność cielesną i duchową małżonków. Również akt seksualny jest oznaczeniem rodzicielstwa, gdy zgodnie z prawami zawartymi w naturze mężczyzny i kobiety, jest otwarty na zrodzenie⁹. Gdy zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, wtedy można mówić o właściwym odniesieniu osób do siebie, o dojrzałej miłości, która jest otwarta ku życiu oraz jest wyłączna i wierna. W tym świetle płciowość winna być ujmowana jako dar dla małżonka, który to dar pozwala na pełniejsze bycie sobą we wzajemnych relacjach. Trzeba zauważyć, że czynnikami właściwie ujmującymi i porządkującymi dziedzinę popędu jest pełne rozumienie miłości i aktu małżeńskiego. Nie ulega też wątpliwości, że rozumowe i wolne kierowanie nim wymaga ascezy. Jednakże to opanowanie popędu i zachowanie okresowej wstrzeźliwości, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe wartości. Sprzyja trosce o współmałżonka, budzi dla niego szacunek i pomaga wyzbyć się egoizmu¹⁰.

⁷ Por. KPK kan. 1057 § 2; FC 11.

⁸ Por. H. S t a n i a k. Problem „bonum coniugum”. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1989), s. 106n.

⁹ HV 12.

¹⁰ Tamże, 21.

Byłoby jednak błędem, gdyby prowadzenie życia małżeńskiego, sprowadzić tylko do płaszczyzny seksualnej. Koncepcja małżeństwa, w świetle współczesnych dokumentów Kościoła, nie gubiąc w sobie naturalnego ukierunkowania wspólnoty na współżycie seksualne i dobro potomstwa, bardzo podkreśla dobro małżonków i wspólnotę. Jak już zaznaczono, to dobro rodzi się ze wzajemnego i całkowitego oddania osób, dzięki czemu małżonkowie wzajemnie się ubogacają i doskonalą. Dążą do stworzenia wspólnoty świadcząc sobie zewnętrzną i duchową pomoc. Wspólnota to nie tylko fizyczne bycie z sobą (wspólnota łoża, stołu, mieszkania), ale również owa więź zespolenia myśli i serc. Mówiąc o wspólnotcie ma się na myśli pełną integrację osób. Wypełnianie zadań małżeńskich w duchu wzajemnej ofiary i życzliwości, jest klimatem, w którym rozwija się człowiek i ubogaca o wartości ogólnoludzkie. To wzajemne oddziaływanie jest tym bardziej owocne, gdy wartości powyższe są kształtowane w zjednoczeniu z Chrystusem. Przez sakrament małżeństwa Chrystus wychodzi *naprzeciw chrześcijańskich małżonków. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak on umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności*¹¹.

Podobnie jak wszyscy chrześcijanie, tak też małżonkowie, zachęceni są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości¹². Proces doskonalenia i zdobywania świętości dokonuje się przez wypełnianie zadań małżonkom właściwych i tego wszystkiego co wiąże się z małżeństwem. Sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu. Osiągana świętość w małżeństwie i przez małżeństwo jest własną drogą uświęcenia i jest udziałem w misji uświęcenia Kościoła. Mocą sakramentalnej łaski, pojmowanej w kategoriach osobowych — czyli spotkania osób z Chrystusem, wszelkie relacje i związki międzyosobowe mają nowy wymiar i są uczestnictwem osób w zbawczej rzeczywistości¹³. Łaska buduje również tę wspólnotę.

Wspólnota kościelna jest zobowiązana do pomocy, aby małżonkowie szli drogą właściwą ich stanowi i zachowali ducha chrześcijańskiego. Życie małżeńskie zgodne z tym duchem, to realizacja małżeństwa zgodnie z zamysłem Stwórcy¹⁴. Realizacja zamysłu Boga względem mężczyzny i kobiety w małżeństwie, jest uczestnictwem w posłudze uświęcania. Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej w 1982 r. powiedział, że zgoda małżeńska jest aktem eklezjalnym, bowiem ustanawia między ochrzczonymi *Kościół domowy* i inicjuje rzeczywistość sakramentalną¹⁵. Aspekt personalny i eklezjalny we wspólnotcie małżeńskiej wzajemnie się dopełniają i zakładają. Nie jest możliwa *rzeczywistość Kościoła domo-*

¹¹ GS 48.

¹² Por. LG 41, 5.

¹³ Por. H. Stawniak. Ku jedności doktrynalnej sakramentalności małżeństwa. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1990), s. 136.

¹⁴ Por. KPK kan. 1063; J. Krzywdą. Obowiązek troski pasterskiej w zakresie przygotowania wiernych do życia w małżeństwie i w rodzinie. w: *Ius matrimonialae*, T. III, Lublin 1992, s. 8n.

¹⁵ Jan Paweł II. Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelates, Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos (27 I 1982). AAS 74 (1982), s. 451; por. H. Stawniak. Wspólnotowy charakter małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Prawo Kanoniczne* 3—4 (1988), s. 125—129.

wego bez wzajemnych relacji międzyosobowych opartych na Ewangelii, czyli bez traktowania partnera jako podmiotu, bez współodpowiedzialności za jego i swoje zbawienie oraz przeszłościowo zbawienie dzieci.

III. UDZIAŁ MAŁŻONKÓW-RODZICÓW W POSŁUDZE UŚWIĘCENIA PRZEZ CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE DZIECI

Wspomniany uprzednio kan. 1055 § 1 stanowiący syntezę odnowionej wizji małżeństwa, obok dobra małżonków, stawia dobro potomstwa. W nim mieszczą się problemy związane zarówno ze zrodzeniem potomstwa, jak i jego wychowaniem. Interesować nas będzie przede wszystkim to ostatnie zagadnienie. Obowiązek wychowania potomstwa jest następstwem tego, że rodzice dali życie dzieciom. Z tego względu rodzice mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania¹⁶. Obowiązek ten znajduje swoje podstawy w prawie naturalnym i wynika również z natury samego małżeństwa. Jest to obowiązek bardzo poważny, co podkreśla prawodawca kościelny, w stosowanych normach. Przy małżeństwach mieszanych na przykład, strona katolicka winna złożyć szczerze przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone w Kościele katolickim i wychowane po katolicku¹⁷. Prawodawca dopuszcza separację małżeńską, gdy jedno z małżonków stanowi m.in. źródło niebezpieczeństwa dla duszy lub ciała potomstwa¹⁸. Ważność obowiązku wychowania potomstwa przez rodziców w duchu katolickim jest też zaznaczona w prawie karnym. W kan. 1366 prawodawca kościelny przewiduje cenurę lub inną sprawiedliwą karę dla rodziców, którzy oddają dzieci do chrztu lub wychowania w religii niekatolickiej.

Jeśli chodzi o zakres obowiązku wychowania, to podstawowymi normami w tym zakresie są kan. 795 i 1136, które mówią o wychowaniu fizycznym, intelektualnym i społecznym oraz moralnym i religijnym.

1. Wychowanie w zakresie fizycznym, intelektualnym i społecznym

Problemowi wychowania fizycznego niewiele uwagi poświęca prawodawca. Na ogół rodzice, którzy przyjęli życie, poczuwają się do tego, aby zabezpieczyć minimum egzystencji. Poza tym życie wskazuje, iż niejednokrotnie rodzice zaniedbują inne zakresy wychowania, natomiast zabiegają o rozwój fizyczny dziecka i dobra doczesne. Prawodawca kościelny również ochrania rozwój fizyczny dziecka w stadium prenatalnym poprzez kan. 1398. *Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa*. Odpowiedzialność rodziców i innych osób za życie dziecka jest wspomagana przez zagrożenie karą *latae sententiae*. To zagrożenie karą podkreśla ciężkość przestępst-

¹⁶ Por. KPK kan. 226 § 2 i kan. 793.

¹⁷ Por. Tamże, kan. 1125, nr 2.

¹⁸ Por. Tamże, kan. 1153 § 1.

wa i ważność obowiązku ochrony fizycznej dziecka. Wychowanie w zakresie rozwoju intelektualnego dokonuje się zazwyczaj przez szkoły. Rodzice mają w tym względzie oczekiwać pomocy ze strony państwa i Kościoła, a także winni mieć prawdziwą wolność w wyborze różnego rodzaju szkół. Dla rodziców, którzy zobowiązani są do katolickiego wychowania, bardzo ważne są szkoły katolickie¹⁹.

Proces wychowania, który dokonuje się we wspólnocie małżeńskiej, zmierza także do otwarcia dziecka na problemy społeczne. Rodzice mają obowiązek wprowadzać dziecko do uczestnictwa w życiu społecznym, aby później mogło się włączyć czynnie w zespoły ludzkiej społeczności i mogło zabiegać o ogólne dobro²⁰.

2. Wychowanie moralne i religijne

Oprócz rozwijania w dzieciach wrodzonych właściwości fizycznych, intelektualnych i zmysłu odpowiedzialności społecznej, rodzice są także wezwani w procesie wychowawczym do przekazywania w sposób jasny i subtelny zagadnień związanych z wychowaniem seksualnym. W Polsce na ten temat aktualnie toczą się dyskusje, ważnym więc będzie przypomnieć Magisterium Kościoła w tym względzie. To zadanie winno się dokonywać — według nauki Kościoła²¹ — zawsze pod kierunkiem rodziców przy współpracy z wychowawcami i całym społeczeństwem. Podkreśla się, że głównie rodzice są uprawnieni do takiego wychowania, inne zaś podmioty spełniają funkcję uzupełniającą. Zaznacza się także, że problematykę wychowania seksualnego nie można sprowadzać do przedmiotu nauczania, ale że polega ono na pomaganiu w osiąganiu dojrzałości. Dokonuje się ono w międzyosobowych kontaktach i dialogu młodzieży z rodzicami oraz innymi wychowawcami. W wychowaniu moralnym w ogóle jest ważna harmonijna współpraca wszystkich podmiotów wychowawczych.

Wychowanie moralne i religijne wzajemnie się dopełniają. Rodzice zaś w kształtowaniu postaw religijnych mają decydujące znaczenie, gdyż od ich postawy i zaangażowania zależy życie religijne dzieci. Szczególne prawa i obowiązki wiążą się z wprowadzeniem dziecka w życie sakramentalne.

a. Chrzest

Chrzest, zgodnie z kan. 849, jest konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie. Istotną rolę w rzeczywistym lub zamierzonym jego przyjęciu mają rodzice. Podkreślając znaczenie rodziców przy sprawowaniu chrztu, prawo-

¹⁹ Por. KPK kan. 796—798, 803; J. D y d u c h, Szkoły katolickie w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. *Analecta Cracoviensia* 1986, s. 349—365.

²⁰ Por. GE 1, 2; GS 52, 1; FC 42—44; KPK kan. 1136.

²¹ Por. GE 1, 2; FC 37; Karta Praw Rodziny, art. 5c; Kongregacja d/s Wychowania Katolickiego. Wskazania wychowawcze na temat miłości ludzkiej. Zasady wychowania seksualnego, w: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. (opr. A. S z a f r a Ń s k a). Warszawa 1986, s. 244—246 i s. 250n.

dawca domaga się odpowiedniego ich przygotowania: *...rodzice dziecka chrzczonego (...) powinni być należycie pouczeni o znaczeniu tego sakramentu i o związanych z nim obowiązkach. Proboszcz winien osobiście lub przez innych zatroszczyć się, ażeby rodziców właściwie przygotować pasterskimi pouczeniami, a także wspólną modlitwą, zbierając razem po kilka rodzin oraz, gdy to możliwe, składając im wizytę*²².

Sam obrzęd chrztu dziecka²³, w którym mają uczestniczyć czynnie rodzice, zawiera przepisane czynności liturgiczne, które są właściwe rodzicom. Są to: — mają prosić o chrzest dziecka; — nakreślić znak krzyża na czole dziecka; — wyrzec się szatana i złożyć wyznanie wiary; — przynieść dziecko do chrzcielnicy, co należy zwłaszcza do matki; — trzymać zapaloną świecę²⁴. Postawa rodziców co do obowiązku przygotowania się, ma dla duszpasterza duże znaczenie, bowiem z niej można odczytać, czy rzeczywiście kierują się oni motywami religijnymi prosząc o chrzest oraz czy budzą nadzieję wychowania dziecka po katolicku²⁵.

W fazie przygotowania do chrztu, prawodawca przyznaje rodzicom prawo nadania imienia dziecka²⁶. To prawo wynika pośrednio z kan. 855, który brzmi: *Rodzice, chrzestni i proboszcz powinni troszczyć się, by nie nadawać imienia obcego duchowi chrześcijańskiemu*. Cytowany kanon bezpośrednio odnosi się do samego imienia, podkreślając by ono nie było obce duchowi chrześcijańskiemu. Poprzedni kodeks zalecał proboszczom, by dzieciom nadawano imiona chrześcijańskie tzn. imiona świętych. Jeśli nie wybrano takiego imienia, proboszcz miał sam dodać imię święte i wpisać razem z imieniem wybranym do księgi ochrzczonych²⁷. W tym kontekście pośrednio można wnioskować, iż kan. 855 nowego kodeksu przyznaje rodzicom prawo nadania imienia. Samo wymienienie rodziców na pierwszym miejscu uwydatnia ich pierwszeństwo. Obrzędy chrztu dzieci wprost mówią, że dzieciom imię wybierają rodzice²⁸. Warto również wspomnieć instrukcję duszpasterską Episkopatu Polski o udzielaniu Sakramentu Chrztu dzieciom, przekazanej na 161 konferencji plenarnej 14—15 grudnia 1977²⁹, w której zalecano, by duszpasterze zachęcali wiernych do nadawania imion katolickich, ale ostatecznie imiona dziecka należy wpisać w brzmieniu i kolejności, jak w dokumencie z USC. Powszechnie wiadomo, że tam imię dziecku nadają rodzice. Z treści wspomnianej instrukcji wynika, że należy szanować prawo rodziców, chociaż Kościół jest ciągle żywo zainteresowany, by nadawane imiona były bliskie duchowi chrześcijańskiemu.

Wyliczając uprawnienia-obowiązki rodziców w odniesieniu do sakramentu chrztu dzieci, a tym samym podkreślając ich współdziałanie w posłudze uświęcenia,

²² KPK kan. 851 nr 2.

²³ Por. Obrzędy chrztu dzieci według Rytuału rzymskiego. Katowice 1972, nr 5, s. 21—22.

²⁴ Por. P. H e m p e r e k. j.w., s. 80.

²⁵ Por. KPK kan. 868 § 1, nr 2; P. H e m p e r e k. j.w., s. 81.

²⁶ Interesujące są w tej materii rozważania M. P a s t u s z k o, Prawo o sakramentach świętych. T. I. Normy ogólne i sakrament chrztu. Warszawa 1983, s. 271—277.

²⁷ Por. KPK z 1917 kan. 761.

²⁸ Obrzędy chrztu. j.w., nr 37, s. 33.

²⁹ Por. M. P a s t u s z k o. j.w., s. 276.

należy zauważyć, że rodzice mają wpływ na miejsce udzielania chrztu. Paragraf 2 kanonu 857 stanowi: *Należy uważać za regułę, że dorosły ma przyjmować chrzest we własnym kościele parafialnym, dziecko zaś w kościele parafialnym jego rodziców, chyba, że co innego doradza słuszna przyczyna.* Zatem dla dziecka miejscem chrztu jest przede wszystkim kościół parafialny jego rodziców. Z norm ogólnych wynika³⁰, że rodzice przez stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania, bądź, w wypadku braku zamieszkania, miejsce aktualnego pobytu — wyznaczają kościół miejsca chrztu dziecka. Z treści wyżej cytowanej normy wynika, że prawodawca dopuszcza inne miejsce chrztu niż kościół parafialny, gdy doradza słuszna przyczyna. Uprzednio w § 1 zaznaczono, że właściwym miejscem chrztu jest kościół lub kaplica, natomiast w wypadku konieczności może nim być dom prywatny i szpital³¹. Można dedukować, że między innymi rodzice mogą mieć słuszny powód, który skłania, że w normalnych okolicznościach (czyli poza wypadkiem konieczności), wybrać inne miejsce chrztu niż to wynika z ogólnych ustaleń. To prawo wyboru jest uzależnione od istnienia słusznej przyczyny, o wystarczalności której będzie decydował duszpasterz.

O innych uprawnieniach-obowiązках rodziców mówi się w kanonach 867 i 868. W pierwszym z nich ustala się: § 1 *Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach; możliwie najszybciej po urodzeniu, a nawet jeszcze przed nim powinni się udać do proboszcza, by prosić o sakrament dla dziecka i odpowiednio do niego się przygotować.* § 2 *Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone.*

Nietrudno zauważyć, że Kościół opowiada się za chrztem dzieci. Ta praktyka sięgająca pierwszych wieków³² stała się powszechnie obowiązującą zasadą, a swoje stanowisko w tym względzie współcześnie uzasadniono w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Pastoralis actio* z dnia 20.10.1980³³. Podkreślając obowiązek troski rodziców prawodawca co do terminu chrztu użył określenia w *pierwszych tygodniach* po urodzeniu. W poprzednim kodeksie zobowiązywał, aby to dokonało się jak najszybciej *quamprimum*³⁴, o czym proboszczowie i kaznodzieje często mieli przypominać wiernym jako o ciężkim ich obowiązku. Współczesne określenie jest łagodniejsze i czas na wypełnienie obowiązku dłuższy, ale też prawodawca więcej wymaga od rodziców. W związku z terminem chrztu, obrzędy chrztu sugerują, aby brać pod uwagę m.in. zdrowie matki i potrzeby duszpasterskie³⁵. Chodzi o to, by matka dziecka mogła wziąć udział w celebracji chrzcielnej. Jest to jej prawo i obowiązek jako rodzica.

Gdy chodzi o drugą kwestię poruszaną w cytowanym § 1, akcentującą aby rodzice możliwie jak najszybciej po urodzeniu dziecka, a nawet przed, skontaktowali się z proboszczem, to takie ujęcie jest bardzo trafne. W ten sposób można

³⁰ Por. KPK kan. 102 i 107.

³¹ Por. KPK kan. 860 § 1 i 2.

³² Por. M. P a s t u s z k o. Dzieci jako podmiot chrztu. *Prawo Kanoniczne* 1—2 (1979), s. 93—129.

³³ AAS 72 (1980), s. 1137—1156; tekst polski: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne. (Zebrał i przetłumaczył E. S z t a f r o w s k i). T. XII, z. 2, nr 24166—24226.

³⁴ KPK (1917) kan. 770.

³⁵ Obrzędy, nr 8, s. 23; M. P a s t u s z k o. *Prawo, j.w.*, s. 150.

uwzględnić indywidualne sytuacje zainteresowanych. Niektórzy z nich wymagają gruntownej katechezy chrzcielnej ze względu na zaniedbania, a inni nie. Dziecko, któremu zagraża niebezpieczeństwo śmierci, w myśl kan. 867 § 2, ma być natychmiast ochrzczone, bez wymogu żadnego przygotowania rodziców. Wprawdzie nie mówi prawodawca wprost o rodzicach, to jednak na pewno jest to ich obowiązek, aby dziecko nie było pozbawione sakramentu.

Drugi wspomniany wyżej kan. 868 mówi o prawach rodziców w kontekście godziwego chrztu w powiązaniu z ich zgodą na chrzest. § 1 *Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się: 1 aby zgodzili się rodzice lub przynajmniej jedno z nich, (...), 2 aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku, jeśli jej zupełnie nie ma chrzest należy odłożyć zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadamiając rodziców o przyczynie.* § 2 *Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie ochrzczone, nawet wbrew woli rodziców.* Jeśli chodzi o chrzest dzieci znajdujących się poza niebezpieczeństwem śmierci, prawodawca uzależnia godziwość chrztu od dwóch warunków. Nie wystarczy zaistnienia jednego z nich, ale muszą zachodzić obydwa razem. Pierwszy z warunków to zgoda rodziców lub przynajmniej jednego z nich. Optymalnym rozwiązaniem jest zgoda obojga rodziców, co ułatwia wychowanie do dojrzałości wiary. Wystarczy jednak zgoda jednego z nich³⁶. Uzależniając godziwość chrztu od zgody rodziców, ustawodawca zabezpiecza, zgodnie z kan. 793, niezbywalne prawo i obowiązek rodziców do wychowania potomstwa oraz — jak podkreśla P. Hemperek³⁷ — chroni godność sakramentu i wyraża troskę o dobro duchowe ochrzczonego dziecka. Zgodę na chrzest można wyrazić w jakikolwiek sposób. Wyraża się ona na pewno w prośbie o chrzest. Należy również zauważyć, że kanon mówi o zgodzie rodziców, a nie ich wierze³⁸, co również łączy się tematycznie z drugim warunkiem godziwości.

Oprócz zgody, wymagana jest uzasadniona nadzieja, że dziecko zostanie wychowane po katolicku. Nadzieja ta nie może być całkowicie bezpodstawna, ale musi mieć oparcie na pewnych racjach, chociaż kodeks ich nie określa. Prośba rodziców o chrzest i ich osobista wiara urzeczywistniana w praktykach religijnych są na pewno rękojmią na to, iż dziecko takie wychowanie otrzyma. W przypadku rodziców słabo wierzących lub niepraktykujących, bądź tylko okazjnie, nie jest jednak łatwo ustalić czy podstawy wymaganej nadziei są czy też nie ma. Prawodawca licząc się z różnymi przypadkami stwierdza, że jeśli zupełnie brak owej nadziei, chrzest należy odłożyć, powiadamiając rodziców o przyczynie tej decyzji. Instrukcja *Pastoralis actio* odnośnie do zbadania czy istnieje uzasadniona nadzieja na wychowanie katolickie dziecka, podkreśla potrzebę indywidualnego traktowania sprawy, mając jednak zawsze na uwadze konieczność chrztu do zbawienia i potrzebę złożenia rękojmi, że *ten dar przez autentyczne wychowanie*

³⁶ Niemiecki autor komentarza A. F. Hierold. *Taufe und Firmung*. w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg 1983, s. 667, uważa, że zasadniczo należy wymagać zgody obojga rodziców.

³⁷ Por. P. Hemperek. j.w., s. 92.

³⁸ Nigdy nie udziela się chrztu bez wiary, którą gdy idzie o dzieci jest wiara Kościoła. Por. *Pastoralis actio* 18.

w zakresie wiary i życia chrześcijańskiego będzie wzrastał w ten sposób, by sakrament osiągnął całą swoją prawdę³⁹. Czy gwarancje wychowania katolickiego mogą dać chrzestni, gdy brak ich ze strony rodziców? Wydaje się, że tak. Wybór chrestnych, którzy na serio potraktują troskę o dziecko, a także pomoc ze strony wspólnoty parafialnej, mogą być wystarczającym zabezpieczeniem. Jeżeli rękojmię są wystarczające — czytamy w instrukcji⁴⁰ — kapłan nie będzie mógł odmówić udzielenia chrztu w najbliższym czasie. Należy przyjąć, iż każde zapewnienie, które daje uzasadnioną nadzieję katolickiego wychowania, musi być uznane za wystarczające. Wypada również zauważyć, że odłożenie chrztu nie ma charakteru karnego, ale pedagogiczny. Zmierza się bowiem do tego, by rodzina zgodnie ze swoim stanem, pogłębiła wiarę i stała się bardziej świadoma swoich obowiązków⁴¹.

Prawo rodziców do wyrażenia zgody na chrzest dziecka dotychczas analizowane, wygląda inaczej w niebezpieczeństwie śmierci (§ 2 kan. 868). W takiej sytuacji dziecko rodziców katolickich, a nawet niekatolickich, jest godziwie ochrzczone, nawet wbrew woli rodziców. Podstawą takiego rozstrzygnięcia jest zasada, że chrzest jest konieczny do zbawienia i to dobro absolutne — zbawienie — stawia się w takim wypadku przed prawem rodziców. Takie rozwiązanie budzi wątpliwość. Wydaje się, że oprócz tego, iż nie respektuje się prawa rodziców katolickich i niekatolickich, norma zdaje się odrzucać przynajmniej dyskusyjną koncepcję zbawienia dzieci nieochrzczonych. Ponadto norma ta może prowadzić do nadużyć⁴². W każdym więc przypadku udzielania chrztu wbrew woli rodziców w niebezpieczeństwie śmierci, wymaga się dużej roztropności duszpasterskiej. Mimo sygnalizowanych wątpliwości, duszpasterz może oprzeć swoje działanie na kan. 233 § 1: *W wykonaniu swoich praw (...) wierni powinni mieć na uwadze dobro wspólne Kościoła, uprawnienia innych oraz własne obowiązki wobec drugich.*

Wśród uprawnień rodziców, w przypadku chrztu dziecka, jest jeszcze prawo wybrania dwoje chrestnych lub jednego, które to prawo wynika z kanonów 872 i 873. Rodzice mając takie uprawnienie muszą uwzględniać kryteria wymagane kanonem 874.

Liczne są więc prawa-obowiązki rodziców przy włączeniu się do kościelnej współpracy w misji uświęcenia przez iniejację chrzcielną.

b. Bierzmowanie

Bierzmowanie jest drugim, obok chrztu, sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego, który przez dar Ducha świętego umacnia i jednocześnie ściślej zobowiązuje wiernych, by byli świadkami Chrystusa w słowie i czynie oraz szerzyli wiarę i jej bronili⁴³. W okresie posoborowym pogłębił teologię tego sakramentu

³⁹ *Pastoralis actio* 28.

⁴⁰ Tamże, 30 i 31.

⁴¹ Por. Il diritto nel mistero della Chiesa. T. III. La funzione di santificare della Chiesa. I beni temporali della Chiesa. Le sanzioni nella Chiesa. I processi — Chiesa e comunità politica. II edizione. Roma 1992, s. 78.

⁴² Tamże, s. 79; F. A. Hierold. Taufe, j.w., s. 668.

⁴³ Por. KPK kan. 879.

i go dowartościowano, stąd też przywiązuje się dużą wagę do przygotowania. W interesującym nas aspekcie sakramentu bierzmowania, a mianowicie współudziale rodziców, należy odnieść się do kanonu 890. *Wierni są obowiązani przyjąć ten sakrament w odpowiednim czasie. Rodzice, duszpasterze, zwłaszcza proboszczowie mają troszczyć się, żeby wierni zostali właściwie przygotowani do jego przyjęcia i w odpowiednim czasie do niego przystąpili.* Nowy kodeks zobowiązuje więc każdego wiernego do przyjęcia sakramentu bierzmowania w odpowiednim czasie⁴⁴. Na rodzicach spoczywa obowiązek troski o to, aby wjerni tzn. ich dzieci, byli należycie przygotowani do przyjęcia bierzmowania. Ten obowiązek rodzicielski został wyraźnie zaakcentowany w obrzędach bierzmowania⁴⁵. Czytamy w nich: *Obowiązkiem chrześcijańskich rodziców jest troska o przygotowanie dzieci do życia sakramentalnego przez formowanie w nich ducha wiary i stopniowe jego umacnianie oraz przez bezpośrednie przygotowanie do owocnego przyjęcia sakramentów bierzmowania i Eucharystii, w czym korzystają z pomocy tych instytucji, które zajmują się katechizacją. Ta rola rodziców zaznacza się także przez ich czynny udział w obrzędach sakramentów*⁴⁶.

Z przytoczonych słów należy wyciągnąć wniosek, że zadanie rodziców w tym względzie obejmuje jakby dwa etapy: przygotowanie dalsze i bliższe. W pierwszym przypadku chodzi o długi i żmudny proces formowania i umacniania ducha wiary u dzieci. Nie ulega wątpliwości, że rodzice tylko wtedy potrafią skutecznie ich formować, gdy sami ducha wiary posiadają i w nim wzrastają. W drugim etapie rodzice interesują się katechezą dziecka i specjalnym bezpośrednim przygotowaniem⁴⁷. Rodzice w rodzinie jako Kościele domowym na tym etapie przygotowań poprzez modlitwę, odpowiedni klimat i atmosferę wpływają na owocne przyjęcie darów Ducha świętego. *Ponieważ łaski Ducha św. otrzymane w tym sakramencie — zaznacza instrukcja zatwierdzona na 146 konferencji Episkopatu w dniu 16.01.1975*⁴⁸ — *mają pomóc do uformowania dojrzałej wiary i życia chrześcijańskiego, dlatego kandydat powinien znać prawdy wiary objawionej, uczestniczyć w kulcie chrześcijańskim i prowadzić życie zgodne z zasadami wiary... Przy okazji bierzmowania można zachęcić młodzież do podejmowania zobowiązań związanych z życiem chrześcijańskim takich jak: abstynencja od napojów alkoholowych, przynajmniej na okres młodości, wyrzeczenie się palenia tytoniu itp.*

Czy rodzic może być świadkiem bierzmowania? W paragrafie 2 kan. 893 podkreśla się, aby świadkiem był ktoś z chrestnych bierzmowanego, natomiast w paragrafie 1 tegoż kanonu mówi się, że może spełnić to zadanie ten, kto wypełnia warunki z kan. 874. Ten ostatni kanon w paragrafie 1, punkcie 5 wyklucza ojca i matkę. Zatem kodeks sugeruje, by świadkiem był przede wszystkim ktoś z chrestnych, wyklucza rodziców. Tymczasem obrzędy bierzmowania (nr 5)

⁴⁴ Co do wieku przyjmującego sakrament bierzmowania interesujące są przemyślenia M. P a s t u s z k o. *Wiek bierzmowanego. Prawo Kanoniczne* 1—2 (1982), s. 223—243.

⁴⁵ Por. Obrzędy bierzmowania według Pontyfiku Rzymskiego. Katowice 1975. Uwagi wstępne nr 3.

⁴⁶ Tamże, nr 4, s. 20.

⁴⁷ Por. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. (Pr. zb. pod red. J. K u d a s i e w i c z a). Warszawa 1981, s. 498.

⁴⁸ *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 3—4 (1975), s. 31n.

pozwalają rodzicom bierzmowanego przedstawić osobiście swoje dziecko do bierzmowania. Zwykle w komentarzach utożsamia się przedstawienie bierzmowanego i bycie świadkiem bierzmowania⁴⁹. Zgodnie z wyjaśnieniem Kongregacji Kultu Bożego⁵⁰, należy odróżnić funkcję przedstawienia przez rodziców kandydata do bierzmowania od funkcji świadka bierzmowania. Nie ma więc — zdaniem Kongregacji — przeciwstawnych sobie rozporządzeń wynikających z kan. 893 w powiązaniu z kan. 874 § 1 nr 5 i obrzędami bierzmowania nr 5. Tekst polski wprowadzenia do obrzędu bierzmowania, jednak nie rozróżnia wspomnianych funkcji.

Podsumowując należy zauważyć czynny współdział rodziców w przygotowaniu dalszym i bliższym do sakramentu oraz prawo przedstawienia dziecka szafarzowi bierzmowania.

c. Eucharystia i pokuta

O rodzicach przy sakramencie Eucharystii mówi się w kontekście przygotowania dzieci do komunii św. Kanon 914 brzmi: *Jest przede wszystkim obowiązkiem rodziców oraz tych, którzy ich zastępują, jak również proboszcza troszczyć się, ażeby dzieci, po dojściu do używania rozumu, zostały odpowiednio przygotowane i jak najszybciej posiliły się tym Bożym pokarmem, po uprzedniej sakramentalnej spowiedzi...* Odpowiedzialność rodziców dotyczy troski, aby po dojściu do używania rozumu, które według domniemania prawnego osiąga się po ukończeniu siedmiu lat życia⁵¹, zajęto się przygotowaniem do I komunii św. Przygotowanie takie winno być przeprowadzone, aby dziecko stosownie do swojej możliwości zrozumiało tajemnicę Chrystusa i mogło z wiarą i pobożnością przyjąć Jego Ciało⁵². Zainteresowanie się rodziców, by ich dziecko posilało się Bożym pokarmem, jest konsekwencją świadomości, że Eucharystia także uświęca rodzinę. *Zadanie uświęcenia rodziny chrześcijańskiej — powie FC — ma swe pierwsze źródło w chrzcie świętym, znajduje zaś swój najpełniejszy wyraz w Eucharystii... W darze eucharystycznym miłość rodzinna znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej komunie i jej postannictwo*⁵³.

⁴⁹ Por. P. H e m p e r e k, j.w., s. 111; M. P a s t u s z k o, Sakramenty, j.w., s. 190.

⁵⁰ „Dubbio: (Si chiede) se vi sia contraddizione tra l'indicazione del Rito della confermazione: È anche possibile che i genitori presentano i loro figli (RC n. 5), e la disposizione del nuovo Codice di diritto canonico il quale stabilisce che nè la madre possano essere padrino (cf. kan. 893 e 874 § 1, 5). Risposta: non sembra che si possa trovare alcuna contraddizione, se si valuta bene quando segue: 1) „Il cresimando, per quando possibile, sia assistito dal padrino (CIC can. 892; cf RC n. 5). 2) A norma del can. 893 (cf can. 874 § 1, 5), nè il padre nè la madre possono essere ammessi all'ufficio di padrino. 3) Tuttavia i genitori, anche quando vi sia un padrino, sono autorizzati a presentare i loro figli al ministro della cresima (cf. RC n. 5). Questa presentazione, definita più distesamente nel corso del rito avviene in questo modo: proclamato il Vangelo, quando la confermazione viene conferita fuori della messa, i singoli cresimandi... si accostano al presbitero; se invece sono bambini, vengono condotti da uno dei padrini o da uno dei genitori, e si fermano davanti al celebrante (RC n. 24, 46; Ordo confirmationis n. 21, 38)”. *Notitiae* 20 (1984), p. 86; EV 9713—714, cytuję za Il Diritto, j.w., s. 89—90, przyp. 68.

⁵¹ Por. KPK kan. 97 § 2.

⁵² Tamże, kan. 913 § 1.

⁵³ FC 57.

W przytoczonym wyżej kan. 914 jest tylko mała wzmianka o roli rodziców przy sakramencie pokuty. Nie ma natomiast nic na ten temat w kanonach poświęconych bezpośrednio temu sakramentowi. Wspomniany przed chwilą kanon mówi o uprzedniej spowiedzi przed I komunią św. Przyjęcie komunii św. po raz pierwszy musi być poprzedzone spowiedzią sakramentalną. Zadania rodziców są tutaj analogiczne, jak do I komunii św. Zresztą przygotowanie do obu sakramentów dokonuje się zazwyczaj równocześnie. Sakrament pokuty ma znaczenie nie tylko dla dziecka, ale dla życia rodzinnego. Prowadzi on wszystkich członków rodziny na spotkanie z Bogiem, który rozszerzając swą miłość potężniejszą niż grzech, odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunie rodzinną⁵⁴.

d. Namaszczenie chorych

Korzystanie z tego sakramentu ma być troską całego Kościoła, który przez namaszczenie powierza chorych Chrystusowi cierpiącemu i uwielbionemu, ażeby ich podtrzymał i zbawił⁵⁵. Sakrament ten nie jest przeznaczony tylko dla tych, którzy znajdują się w *ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia*⁵⁶, ale także dla tego, *który po osiągnięciu używania rozumu, znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości*⁵⁷. Przytoczony częściowo kan. 1004 pozwala mniemać, że namaszczenie może być udzielane dzieciom, co także potwierdzają obrzędy tego sakramentu⁵⁸. W niebezpieczeństwie śmierci dziecka rodzice winni zatroszczyć się, aby zostało ono umocnione tym sakramentem. Oni też z duszpasterzem będą najczęściej rozeznawać, czy jest odpowiedni czas, by go udzielić⁵⁹. Na nich również ciąży obowiązek, aby poprzez katechezę rodzinną tak ukształtować postawę dziecka, by nie było niewłaściwych uprzedzeń i strachu oraz by nie odkładano tego sakramentu na ostatnie chwile życia. Domownicy chorego powinni go wspierać słowami wiary i wspólną modlitwą, a także uczestniczyć w sprawowaniu tego sakramentu⁶⁰. Także więc i przy sakramencie namaszczenia chorych, zgodnie z przepisami prawa, rodzice mają swój współdziałal w posłudze uświęcania.

e. Kapłaństwo

Wśród kanonów dotyczących bezpośrednio tego sakramentu nie ma mowy o współdziałaniu rodziców. Należy jednak zauważyć, że rodzina chrześcijańska, istotnie stanowiąca *niejako domowy Kościół*, zawsze stwarzała i nadal stwarza

⁵⁴ Tamże 58; Por. G. F. R e y e r. The mission of the Christian Family according to the New Code Of Canon Law. Roma 1991, s. 134.

⁵⁵ Por. KPK kan. 998; LG 11.

⁵⁶ SC 73.

⁵⁷ Por. KPK kan. 1004 § 1.

⁵⁸ Por. Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo. Katowice 1980. Wprowadzenie nr 12.

⁵⁹ Por. KPK kan. 1001.

⁶⁰ Por. Sakramenty chorych. j.w., nr 13, 33 i 34; P. H e m p e r e k. j.w., s. 178n.

warunki sprzyjające budzeniu powołań. Wśród podmiotów odpowiedzialnych za sprawę powołań kapłańskich, w wielu dokumentach kościelnych, wymienia się rodzinę, zatem przede wszystkim rodziców⁶¹. Rodzice tworzą atmosferę sprzyjającą rozwojowi duchowemu, a także mogą i powinni ukazywać możliwość wyboru powołania zarówno małżeńskiego, jak i kapłańskiego. Taki profil wychowania pozwala pójść za powołaniem także duchowym⁶².

f. Małżeństwo

Trwanie i owocowanie sakramentu małżeństwa, który jest udziałem rodziców, już sam z siebie rzutuje pozytywnie na dorastanie dziecka do przyszłych zadań. Przygotowanie do małżeństwa stanowi integralną część procesu wychowania. Rodzice także w nim mają swój udział, zwłaszcza w tzw. przygotowaniu dalszym. Zaczyna się ono w dzieciństwie poprzez mądrą pedagogię rodzinną, dzięki której rozwija się osobowość dziecka i kształtuje charakter, zaszczenia szacunek dla zdrowych wartości, kształtuje prawidłowe relacje międzyosobowe i społeczne, uczy opanowania i właściwego użycia własnych skłonności oraz traktowania osób odmiennej płci⁶³. Powinność współpracy rodziców w trosce o właściwe przygotowanie do małżeństwa jest zaznaczona także przy zaręczynach. Zgodnie z kan. 1062 § 1 i uregulowaniami przez prawo partykularne, które w Polsce stanowi instrukcja o przygotowaniu do małżeństwa z 1986 r., usilnie zaleca się, by zaręczyny odbywały się przynajmniej na 6 miesięcy przed ślubem. Obydwe najbliższe rodziny, tj. o ile to możliwe rodzice, rodzeństwo i dziadkowie powinni się spotkać na skromnej uroczystości rodzinnej, aby ułatwić nawiązanie bliższych kontaktów obydwu rodzinom. Rodzice obydwu stron są upoważnieni przez biskupa diecezjalnego do pobłogosławienia pierścionków zaręczynowych. We wzajemnym poznaniu się stron mają narzeczonym pomóc rodziny. Przez zawieranie zaręczyn w gronie rodzinnym — kontynuuje instrukcja — można dostrzec wartość domowego Kościoła, podkreśla się typową i odpowiednią rolę rodziców i członków rodziny w procesie powstania nowego związku⁶⁴. Instrukcja wystarczająco jasno podkreśla rolę rodziców w poznaniu się stron. Należy jednak przede wszystkim zaakcentować, iż rodzice w ceremonii zaręczyn mogą z upoważnienia biskupa diecezjalnego, na podstawie kan. 1168, być szafarzami sakramentalia tzn. pobłogosławić pierścionki zaręczynowe.

W trosce o godność sakramentu małżeństwa i jego nierozzerwalność, rodzice — w przypadku małoletnich⁶⁵, którzy zamierzają zawierać związek małżeński — mają prawo być powiadomieni o zamiarze dzieci, a także prawo wyrażenia uzasadnionego sprzeciwu. Kanon 1071 § 1 stanowi: *Poza wypadkiem konieczności,*

⁶¹ Por. KPK kan. 233 § 1; J a n P a w e l II. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, Pallottinum 1992, 41, s. 108n.

⁶² Por. FC 66 i GS 52.

⁶³ Por. FC 66; Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do małżeństwa z 5.09.1986 r. Kraków 1990, nr 7.

⁶⁴ Por. Tamże, nr 32 i 33.

⁶⁵ Por. KPK kan. 97 § 1.

nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy: (...) 6. małżeństwie małoletnich, bez wiedzy rodziców albo wobec ich uzasadnionego sprzeciwu. Zatem narzeczeni, którzy nie mają pełnoletności, czyli poniżej 18 lat, winni powiadomić rodziców o swoich zamiarach matrymonialnych i pytać się, czy rodzice zgadzają się na ich małżeństwo. Sprzeciw rodziców winien być brany pod uwagę przy decyzji ordynariusza miejsca. Uzasadniony brak zgody rodziców może być przyczyną odmówienia *nihil obstat* i możliwością wydania czasowego zakazu zawierania przez młodych związku małżeńskiego⁶⁶.

g. Wychowanie do wstrzemięźliwości i pokuty

Część III księgi o uświęcających zadaniach Kościoła dotyczy miejsc i czasów świętych (kan. 1205—1253). W interesującym nas aspekcie rozważań wychowania dzieci, godnym uwagi jest kan. 1252. Stanowi on: *Prawem o wstrzemięźliwości są związane osoby, które ukończyły czternasty rok życia, prawem zaś o poście są związane wszystkie osoby pełnoletnie, aż do rozpoczęcia sześćdziesiątego roku życia. Duszpasterze oraz rodzice winni zatroszczyć się o to, ażeby również ci, którzy z racji młodszego wieku nie są związani jeszcze z prawem postu i wstrzemięźliwości, byli wprowadzeni w autentyczny duch pokuty*. Prawodawca więc podkreśla powinność troski rodziców o wychowanie do wstrzemięźliwości i postu. Gdy chodzi o wstrzemięźliwość — która oznacza zakaz spożywania mięsa lub innych pokarmów, zgodnie z zarządzeniem konferencji Episkopatu, we wszystkie piątki, chyba że przypada jakaś uroczystość — to wychowanie będzie uwrażliwieniem i wprowadzaniem dzieci w ducha pokuty i dotyczyć będzie tych młodszych, którzy jeszcze nie ukończyli 14 lat. Z prawa partykularnego w Polsce wstrzemięźliwość dotyczy także wigilii Bożego Narodzenia. Natomiast wychowanie do postu — który przewiduje tylko jeden posiłek do syta, w środę popielcową i w piątek Męki i Śmierci Chrystusa — dotyczy tych, którzy są małoletni. Rodzice najskuteczniej wychowują dzieci poprzez rzeczywiste zachowanie charakteru tych dni i gdy czynią to z motywów religijnych.

PODSUMOWANIE

W posłudze uświęcania, będącą jedną z trzech głównych zadań Kościoła, mają swój własny udział małżonkowie-rodzice. Wprawdzie ich uprawnień-obowiązków w tym względzie nie usystematyzowano w kodeksie, co niektórzy autorzy uważają za mankament⁶⁷, to jednak z norm można je wydobyć. Jak to wynika z całości artykułu uprawnień-obowiązków są liczne. One też w różnym stopniu łączą się z misją uświęcenia. W niektórych sytuacjach jest to bezpośredni związek, w innych tylko pośredni. Jest rzeczą ze wszech miar wskazaną, aby akcentować i uwrażliwiać

⁶⁶ Por. Kan. 1071 § 1, 6 i 1077 § 1; Instrukcja o przygotowaniu. j.w., nr 50 i 100.

⁶⁷ Por. G.F. R e y e r. j.w., s. 228—235.

małżonków-rodziców, iż prowadząc życie małżeńskie w duchu chrześcijańskim i wychowując w tym duchu dzieci, realnie uczestniczą w misji uświęcania w Kościele.

PARTECIPAZIONE DEI CONIUGI-GENITORI NELLA MISSIONE
DELLA SANTIFICAZIONE DELLA CHIESA

RIASSUNTO

Nello studio é stato presentato il compito dei coniugi-genitori nella missione santificante e sacerdotale del Popolo di Dio. Coniugi-genitori partecipano in essa tramite:

- la vita matrimoniale nello spirito cristiano,
- l'educazione dei figli nello stesso spirito.

Nella parte introduttiva viene accennato il problema dei coniugi-genitori che sono il soggetto del compito della santificazione. Due suddette questioni saranno l'oggetto dello studio.

Diritti e compiti presentati nell'articolo offrono ai genitori le possibilità della piena e consapevole partecipazione nella missione della Chiesa. Alla base del presente studio stanno: il Codice di Giovanni Paolo II del 1983 e gli altri recenti documenti della Chiesa.

ROZWÓJ TEOLOGII W ŚWIETLE SPECYFIKI KONTEKSTU AZJATYCKIEGO

Treść: Wprowadzenie. — I. Specyfika kontekstu azjatyckiego. 1. Kontekst kulturowo-religijny. 2. Kontekst społeczno-polityczny. 3. Kontekst historyczny. 4. Kontekst eklezjalny. — II. Poszukiwanie rozwiązań metodologicznych. 1. Akomodacja i indygenizacja, inkulturacja i kontekstualizacja. 2. Stosunek do tradycji teologicznej. 3. Dialog z innymi religiami. 4. Ważność problematyki społecznej. — III. Niektóre kierunki teologiczne. 1. Teologia *trzeciego oka*. 2. Teologia cierpienia Boga. 3. Teologia *dalit*. — IV. Przyszłość teologiczna Kościoła w Azji. Zakończenie. — Summary.

WPROWADZENIE

Azja to największy kontynent świata i najliczniejszy pod względem ludności. Statystycznie rzecz biorąc kontynent ten zamieszkuje około trzech piątych ludności całego świata, w tym ponad 60 procent tylko w samych Chinach i Indiach. I można powiedzieć, że od tysiącleci te dwa narody rywalizowały w Azji o swoje wpływy. Z biegiem czasu ta rywalizacja doprowadziła do rozdzielenia wpływów i podzielenia się rolami. Indie wypracowały na przestrzeni tysiącleci bardziej systemy filozoficzno-religijne, zagłębiały się bardziej w medytację. Chiny natomiast szukały bardziej rozwiązań praktycznych zmierzających w kierunku zorganizowania życia społecznego.

Mówiąc o Azji nie mam na myśli Azji w sensie geograficznym, ale w sensie eklezjalnym. Chodzi mi o te kraje Azji, które są członkami Federacji Konferencji Episkopatów Azji (Federation of Asian Bishops' Conferences — FABC)¹. Obszar ten oznacza się ogromnym zróżnicowaniem na prawie wszystkich płaszczyznach życia.

Wydaje się, że w Polsce, w naszym Kościele lokalnym problematyka azjatycka jest mało obecna, a w pewnych dziedzinach w ogóle jej brak. Uważam, że z różnych przyczyn warto się zapoznać z tą trudno do jednoznacznego przedstawienia problematyką, również w zakresie teologicznym. Zdaję sobie sprawę, że jakakolwiek synteza tego skomplikowanego zróżnicowanego świata Azji musi prowadzić do pewnych uogólnień. Wszelkie uogólnienia mogą prowadzić do

¹ Chodzi o następujące konferencje episkopatów w Azji: Bangladesz, Chiny, Filipiny, Indie i Nepal, Indonezja, Japonia, Korea, Laos i Kambodża, Malesja i Singapur oraz Brunei, Myanmar (Birma), Pakistan, Sri Lanka, Tajlandia, Wietnam. Wszystkie wymienione kraje, z wyjątkiem Filipin, podlegają Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Pozostałe kraje Azji, kraje arabskie, Iran i kraje azjatyckiej części byłego Związku Radzieckiego, podlegają Kongregacji Kościołów Wschodnich.

uproszczenia, a tym samym do zubożenia poznawczego. Z drugiej jednak strony bez pewnych syntez, które nas wprowadzają w zakres pewnej problematyki, nie jesteśmy w stanie zgłębić jakiejś rzeczywistości. Pewne ogólne wizje mogą stać się punktem wyjścia do poznawania szczegółowego jak i pomocą do lepszego zrozumienia konkretnych problemów.

Mówiąc o teologii w Azji trzeba zaznaczyć, że właściwie dopiero niedawno, bo w okresie po Soborze Watykańskim II, można mówić o początkach rodzimej teologii na gruncie azjatyckim. Dlatego też nie dopracowała się jeszcze ona, przynajmniej na gruncie katolickim, syntetycznych opracowań. Można jedynie stwierdzić, że teologowie w Azji starają się określić swoje kierunki poszukiwania własnej refleksji teologicznej jak i eklezjalnej tożsamości.

Rozpracowanie podanego tematu widzę w czterech zasadniczych zagadnieniach. Najpierw pragnę nakreślić specyfikę azjatyckiego kontekstu rozwoju teologii. Potem przedstawię tendencje pewnych poszukiwań i precyzacji metodologicznych, które wynikają ze specyfiki tegoż kontekstu. I w trzecim punkcie podam przykłady już konkretnych kierunków teologicznych w Azji. W czwartej natomiast części pragnę dać krótką syntetyczną refleksję odnośnie rozwoju teologii na gruncie azjatyckim.

I. SPECYFIKA KONTEKSTU AZJATYCKIEGO

1. Kontekst kulturowo-religijny

Azja to niepojęty dla przeciętnego Europejczyka kontynent pluralizmu, spotykanego na każdym prawie kroku, również w dziedzinie religijnej. Religia jest bardzo ważnym, a nawet istotnym czynnikiem życia Azjaty. To na tym kontynencie powstały wszystkie wielkie religie znane we współczesnym świecie.

Jednak zrozumienie religii w Azji jest inne aniżeli w Europie. W Azji nie mamy do czynienia z czymś, co dokonało się w mentalności Europejczyków, w chrześcijaństwie. W Europie, kiedy chrześcijaństwo weszło w świat helleński, nastąpiło odłączenie filozofii od religii. Poprzez wejście chrześcijaństwa w świat rzymski dokonało się rozdzielenie religii od kultury². Dla Azjaty nie istnieje zasadniczo rozdzielenie pomiędzy filozofią, religią a kulturą. Religia jest drogą życia. W to wchodzi również filozofia, która jest ściśle złączona z religią. Tak samo kultura i religia stapiają się z sobą w życiu codziennym. Azjata widzi więc religię jako drogę życia bez rozdzielania, bez polaryzacji myślenia i sposobu działania. Nie może istnieć przedział pomiędzy filozofią a życiem³.

² Por. A. Pieris. *An Asian Theology of Liberation*. Quezon City 1989, s. 52 nn. Podobnego zdania jest również L. Mercado. *Inculturation and Filipino Thought*. Manila 1992, s. 23 nn.

³ Por. T. h. O h m. *Asia looks at Western Christianity*. New York 1959, s. 93—103; S. K. S a k s e n a. *Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Man*, w: *Philosophy and Culture East and West*. Honolulu 1968, ss. 50—66; E. S. Q u i t o. *The Merging Philosophy of East & West*. Manila 1991, s. 6 nn;

Filozofia, która swymi korzeniami w Europie sięga filozofii greckiej, rozwinęła się w innym kierunku aniżeli filozofia w Azji. Szczególnie spojrzenie w Indiach na filozofię jest tutaj znaczące. Filozofia nie może być pojęta jako czysto racjonalne, intelektualne poszukiwanie, ale jako duchowy wysiłek całego człowieka. Filozofia to reakcja całego człowieka na całą rzeczywistość. Rozum i rozumowa refleksja to tylko jeden aspekt bycia człowiekiem. Tak widziana filozofia musi być również praktyczna. Z tym, że słowo praktyka ma w filozofii Zachodu inne znaczenie aniżeli w filozofii Wschodu⁴. Na Zachodzie mówiąc o praktyce ma się na uwadze głównie relację człowieka do środowiska, do zmian czy przemian. Mówiąc zaś o przemianach, najczęściej ma się na myśli przemiany w znaczeniu socjologicznym. Inaczej wygląda to w Indiach, gdzie pojęcie praktyka odnosi się zasadniczo do wewnętrznej transformacji. Praktyczny więc wymiar filozofii zawierały stały wysiłek w kierunku samoodkrywania, samodyscypliny i samorozwoju⁵.

W świecie chińskim ukazuje się to nieco w innych aspektach. Dla Europejczyka świat filozoficzno-religijno-kulturowy Chińczyków i narodów noszących znamiona ich wpływu jawi się jako bardziej pragmatyczny, praktyczny, symboliczny jak i ukierunkowany na znaki w myśleniu. Konfucjusz na przykład nie koncentrował się na refleksji odnośnie do życia przyszłego, nieba czy rzeczywistości ostatecznej, ale na etycznym sposobie życia. I dla ludzi Wschodu zachodnie myślenie jest logiczne, abstrakcyjne, koncepcyjne i odrzucające praktyczne pojęcie prawdy w sensie azjatyckim. Cała zasadniczo filozofia w Europie została zdominowana przez arystotelesowską logikę i platoński idealizm⁶.

To inne spojrzenie na filozofię warunkuje rozumienie prawdy. Ludzie Zachodu, twierdzi L. Mercado⁷, mają *logiczny umysł* (logical mind) i zostali zdeterminowani arystotelesowskim pojęciem prawdy (adequatio intellectus et rei), natomiast Azjaci mają *psychologiczny umysł* (psychological mind). Abstrakcyjna logika z uniwersalistycznymi przesłankami ma niewielkie znaczenie dla Azjaty, gdzie pojęcie prawdy jest mocno uzależnione od psychologicznej harmonii. Innymi słowy, nie to jest prawdziwe co odpowiada prawdziwości faktu, lecz to, co w danej sytuacji wobec danej osoby może mieć prawdziwą harmonię psychiczną.

Ta inność uwidacznia się również na płaszczyźnie antropologicznej. Różnica pomiędzy Wschodem a Zachodem staje się szczególnie widoczna w spojrzeniu na osobę. Niepowtarzalność osób oraz ich różność dostrzega się wszędzie. Jednak daje się zaobserwować odmienną w patrzeniu na relacje jednostki wobec drugiego człowieka oraz człowieka do otoczenia⁸. Azjata zasadniczo będzie szukał zgodności z naturą. Duch harmonii wyraża się nie tylko w relacji z naturą, ale również

⁴ Pojęć *Wschód* i *Zachód* będę używał w sensie ich zrozumienia przez autorów azjatyckich, na których się powołuję. I tak pojęcie *Wschód* zasadniczo będzie się pokrywało z pojęciem Azja, natomiast *Zachód* oznacza Europę i Amerykę.

⁵ Por. S. K. Saksena, j.w., s. 64—65.

⁶ Por. B. R. R. Contextualization: Asian Theology. w: D. J. Elwood (red.), *What Asian Christians are thinking*. Quezon City 1978, wyd. 2, s. 47 nn.

⁷ Por. L. Mercado. *Filipino Thought*. *Philippine Studies* 2 (1972), s. 245—247; szersze rozwinięcie tej myśli znajduje się także w: Tenże. *Filipino Thought on Man and Society*. Tacloban 1980.

⁸ Por. Th. H. Fang. *The World and the individual in Chinese metaphysics*. w: Ch. A. Moore (red.), *The Status of the Individual in East and West*. Honolulu 1965, s. 25—28.

w relacjach do jednostek. W konsekwencji prowadzi to do innego spojrzenia na rzeczywistość aniżeli oferuje to dualistyczna wizja świata, człowieka, rzeczywistości. Trudno więc szukać w antropologii w Azji rozróżniania na podmiot i przedmiot, esencję i egzystencję, potencję i akt.

Człowiek Zachodu jest często postrzegany w Azji jako człowiek, któremu brakuje harmonii. Ten brak harmonii uwidacznia się w samym człowieku jak i w jego wyrażaniu się na zewnątrz. Wschód jest zdania, że osobowość człowieka Zachodu rozwinęła się nieharmonijnie. Duch rozwinął się na niekorzyść ciała, intelekt na koszt intuicji, wiedza na koszt woli. Nawet w zewnętrznym zachowaniu człowiek Zachodu jest postrzegany jako ten, który nie może osiągnąć harmonii ze światem zewnętrznym. Jednostka w Azji jest zasadniczo widziana w porządku całego wszechświata. Człowiek został włączony w cały kreatywny proces wszechświata i nie jest oddzielony od kosmosu.

Na Zachodzie możemy mówić o podkreślaniu potencjalnej indywidualności w byciu człowiekiem jako takim, niezależnie od ukazania różnego charakteru czy zdolności. Liczy się wartość samej osoby ludzkiej. Idea ta oparta jest na równości wynikającej z chrześcijaństwa. Miłość Boga wobec każdego człowieka to postulat, w którym zakodowana została niepowtarzalność i indywidualność. Idea duszy ma tutaj też bardzo ważne znaczenie. Ma ona bowiem odniesienie do wiecznego zbawienia jako dusza jednostkowa. Azja ma tutaj inne spojrzenie na jednostkę. Jednak Chiny i Indie rozwinęły pewne aspekty rozumienia człowieka różne od siebie⁹. W Indiach jednostka ma swoją wartość i znaczenie tylko wtedy jeżeli została wprowadzona we wspólnotę, w społeczeństwo. Mało, liczy się to, w jaki sposób została wprowadzona. Od tego zależy, co ona naprawdę znaczy. O wartości jednostki decyduje wspólnota, samo społeczeństwo poprzez swojego guru. W świecie chińskim rozwinęło się uznanie wartości jednostki poprzez to, co ona czyni. Jednostka realizuje się poprzez swoje czyny. I jak istotę zrozumienia jednostki na Zachodzie określa może w sposób najbardziej charakterystyczny dla Azjaty stwierdzenie Kartezjusza: *myślę więc jestem* (cogito ergo sum), tak wizja człowieka na Wschodzie wyraża się w stwierdzeniu: *przynależę więc jestem* (I belong therefore I am)¹⁰. Można więc posłużyć się takim określeniem, że Azjata ma coś w rodzaju *nieindywidualizowanego ja* (an unindividuated ego)¹¹.

Ta wizja antropologiczna miała swoje konsekwencje w życiu praktycznym. I tak geniusz Zachodu wychodząc z własnych koncepcji antropologicznych wytworzył typ wiedzy, który nazywa się wiedzą naukową, wiedzą o sobie samym, o życiu społecznym, o etyce, o religii i zmierza w kierunku określenia prawdy obiektywnej. Geniusz Wschodu natomiast wypracował typ wiedzy, w którym rozróżnienie pomiędzy podmiotem i przedmiotem ustępuje miejsca doświadczeniu jedności, bezpośredniej świadomości jej treści. Podobnie widzimy konsekwencje w patrzeniu na wspólnotę. Zachód widzi wspólnotę jako niezależne jednostki. Wschód widzi wspólnotę opartą na zasadzie jedności i harmonii. Na Wschodzie

⁹ Por. E. W. H o c k i n g. A brief note on individuality in East and West, w: Ch. A. M o o r e (red.), j.w., s. 91—97.

¹⁰ Por. L. G u t h e i n z. Asian Theology today, *East Asian Pastoral Review* 1 (1979), s. 207.

¹¹ Por. J. B u l a t a n o, „Hiya”, *Philippine Studies* 7 (1964), s. 424—438.

najpierw wspólnota, a potem dopiero jednostki. Wspólnota nadaje jednostce i mi ię czyli tożsamość.

2. Kontekst społeczno-polityczny

Azja jawi nam się jako kontynent o ogromnie zróżnicowanej strukturze społecznej. Ta inność w odniesieniu do Europy jak i zróżnicowanie w samej Azji ma swoje korzenie w tamtejszej religii, kulturze, filozofii.

Wychodząc z innych przesłanek antropologicznych można powiedzieć, że człowiek w Azji był i jest częścią grupy, którą oczywiście można różnie nazwać, ale zawsze jest podporządkowany organizmowi większemu aniżeli on sam. Człowiek w Azji jest skłonny zagubić siebie w czymś bezgranicznym: klanie, dynastii, rodzinie itp. Na Wschodzie człowiek liczy się w grupie. Jednostka jakby nie miała swoich praw o ile nie przynależy do jakiejś grupy¹². Dlatego też można powiedzieć, że Wschód odznacza się mądrością wspólnoty, grupy a nie jednostki. Więzy ze wspólnotą (rodziną, klanem, narodem, religią itp.) będą silniejsze i w ostateczności bardziej dominujące i decydujące aniżeli wykazanie indywidualnego geniuszu. Troska o cały organizm jest większa aniżeli troska o jednostkę. Dlatego też poświęcenie jednostki dla grupy, dla rodziny, o ile tego pragnie grupa, wydaje się czymś normalnym.

Inną cechą stosunków społecznych w Azji jest ogromna rola rodziny. Można nawet stwierdzić, że rodzina jawi się jako jedyna instytucja społeczna, do której ma się zaufanie i na której można polegać. Rodzina daje poczucie bezpieczeństwa egzystencjonalnego, nie pozwala *wpaść w nicość społeczną*. Staje się gwarantem przeżycia w momentach zagrożeń. To powoduje, że ma się nieodwołalne zobowiązania wobec rodziny. Poza tym rodzina jest widziana przede wszystkim jako przekazywanie życia wspólnoty. Z tym wiąże się wszechobecna siła i wola życia, przeżycia. To rzutuje bardzo mocno na koncepcję małżeństwa.

Różne uwarunkowania sprawiły, że Azja to najliczniejszy pod względem ludności kontynent, a zarazem najuboższy. Niektóre statystyki mówią, że w Azji mieszka 75 procent ludzi biednych całego świata. Według F. Wilfred'a¹³ 80 procent mieszkańców Azji żyje w ubóstwie. Azja jest naprawdę bardzo biednym kontynentem¹⁴. Natomiast warto zaznaczyć, że jest to bardzo młody kontynent, gdyż 50 procent mieszkańców nie przekroczyło 15 roku życia.

Dostrzega się w Azji ogromne powiększanie się dysproporcji pomiędzy ubogimi a bogatymi. Z jednej strony widzi się nawet szybkie bogacenie już

¹² Por. E. P. Nacpil, *Modernization and the Search for a new Image of Man*, w: t e n z e & D. J. Elwood (red.), *The Human and the Holy*, Manila 1978, s. 291 nn.

¹³ Por. F. Wilfred, *The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*, w: G. B. Rosales i C. G. Arcevaldo (red.), *For All the Peoples of Asia*, New York and Quezon City 1992, s. XXV.

¹⁴ Względny bogactwem cieszą się społeczeństwa takich krajów jak: Japonia, Korea Południowa, Singapur, Taiwan, Hongkong i Malesja. Jednak stanowi to jedynie 5 procent ludności Azji. Dla przykładu można podać, że dochód narodowy na jednego mieszkańca w ciągu roku w Japonii wynosił 18 tys. dolarów amerykańskich, a w Bangladeszu 150 dolarów.

bogaty, a z drugiej strony ogromnie szybkie powiększanie się liczby ubogich. Można nawet mówić o *rozwoju niedorozwoju*, co sprawia, że Azja nadal pozostaje *wielkim laboratorium znamiennego azjatyckiego socjalizmu*¹⁵. Ta wprost nieprawdopodobna nędza szerokich mas i zasobność niewielu ma różnorakie przyczyny. Zasadniczo można by je sprowadzić do trzech najważniejszych: feudalistyczne jeszcze struktury społeczne usankcjonowane nieraz przez kultury i tradycje religijne, kolonialna przeszłość oraz koncentracja władzy politycznej w rękach niewielu ludzi¹⁶.

Podsumowując te bardzo ogólne refleksje na temat kontekstu społecznego w Azji trzeba dodać, że społeczeństwa przechodzą tam ogromny wstrząs, który jest konsekwencją zetknięcia się z procesem szeroko pojętej modernizacji zapoczątkowanej przez Zachód. Społeczeństwa Azji stoją wobec wyboru pomiędzy tradycją a ukierunkowaniem na modernizację¹⁷. Ten ruch w kierunku modernizacji, który został już zasadniczo podjęty, wymaga pewnych przewartościowań. I tak trzeba będzie dokonywać wyboru przejścia z wizji nieodróżnionowej jedności do wizji uznania zróżnicowania i ciągle wzrastającego poczucia indywidualności; z wizji świata jako natury do wizji świata jako historii; oraz z wizji sakralnego etosu do świeckiego etosu.

3. Kontekst historyczny

Azja to bardzo bogaty kontynent również pod względem historycznym. Pomniki kultury jak i dokumenty pisane takich chociażby krajów jak Chiny czy Indie historycznie rzecz biorąc są starsze od zachowanych pomników historii w Europie. Ta bogata przeszłość narodów Azji była i jest ich przedmiotem wielkiej dumy.

Interesuje mnie jednak zasadniczo historia zetknięcia się Azji (w sensie eklezjalnym) z chrześcijaństwem. Można mówić o przybyciu do Indii o ile nie samego św. Tomasza Apostoła, jak głosi tradycja chrześcijańska w Indiach, to już raczej na pewno chrześcijan pierwszych generacji. To, że przybył do Indii sam św. Tomasz Apostoł nie jest tak całkiem nieprawdopodobne¹⁸. Istnieją już wzmianki, że były kontakty między Indiami i Żydami w X w. przed Chrystusem. I na pewno przed Chrystusem były na terenie Keralii wspólnoty żydowskie. Przyjmuje się również, że I w. n.e. był złotym wiekiem kontaktów pomiędzy mieszkańcami Indii i Cesarstwa Rzymskiego. Roczne kontakty sięgały do dwustu statków, które zawijały do portów po obu stronach¹⁹. Niezależnie od dyskusji na temat przybycia św. Tomasza Apostoła do Indii można stwierdzić, na podstawie danych archeologicznych, że w II w., a na pewno w III w. w Indiach istnieją rozwijające się

¹⁵ P. D i g a n. *Churches in Contestation*. New York 1984, s. 24.

¹⁶ Por. A. B. R e y e s. *The Role of the Church in Influencing Structural Change*. *Philippine Studies* 1 (1971), s. 120 nn.; F. J. B a l a s u n d a r a m. *The Prophetic Office of the Church — An Asian Perspective*, *Bangalore Theological Forum* 4 (1988), s. 44 nn.

¹⁷ E. P. N a c p i l. *Modernization*. j.w., s. 291—312.

¹⁸ Bardzo szerokie opracowanie tego problemu, z dobrą historyczną podbudową, można znaleźć w następujących pozycjach: C. M a l a n c h a r u v i l. *The Syro-Malankara Church*. Alwaye 1973 oraz J. A e r t h a y i l. *The Spiritual Heritage of the St. Thomas Christians*. Bangalore 1982.

¹⁹ Por. M. Z a g o. *La Chiesa in Asia oggi*. Bologna 1983, s. 8 nn.

wspólnoty chrześcijańskie. W późniejszych wiekach ekspansja islamu zablokowała kontakty Europy z Indiami.

Jeżeli natomiast chodzi o Chiny to dotarli tam chrześcijanie najprawdopodobniej poprzez Persję. Historycznie pewna jest obecność chrześcijan w Chinach pomiędzy rokiem 635 a 854²⁰. Poza tym wiemy również o podróżach z Europy do Chin w średniowieczu, z których może wyprawa Marco Polo należy do najbardziej znanych. Wiadomo też, że w XIII w. do Pekinu dotarli przedstawiciele zakonów żebraczych. Franciszkanin Giovanni da Montecorvino, który przybył do Pekinu w 1294 r., ochrzcił w ciągu dwunastu lat sześć tysięcy ludzi. Jako fakt historyczny podaje się zniknięcie trzydziestu tysięcy katolików w czasie prześladowania w 1368 r.

Wydaje się jednak, że decydujące i najbardziej znamienne zetknięcie się chrześcijaństwa z Azją niemuzułmańską miało miejsce w XVI i XIX w. W szesnastym wieku chrześcijaństwo przeszło z potęgami kolonialnymi, zasadniczo Portugalii i Hiszpanii, a więc w wydaniu iberyjskim. Ta iberyjska specyfika pozostała do dzisiaj w Kościołach lokalnych Azji. Zetknięcie się chrześcijaństwa z Azją w XIX w. było jeszcze mniej korzystne. Dokonało się ono przy pomocy polityczno-ekonomicznych potęg Zachodu²¹. XIX w. to głównie ekspansja Zachodu w wydaniu protestanckim²². Nie da się tutaj ukryć faktu, że chrześcijaństwo, w sposób świadomy czy też nieświadomy, było mocno związane z potęgami imperializmu zachodniego. To przybycie imperialnych potęg Zachodu do Azji i podporządkowanie sobie tamtejszych krajów, mocno zraniło dumę narodową Azjatów. Rana zadana w tym czasie *krwawi* do dzisiaj i nie może się zablżyć.

Dlatego też konfrontacja ze światem zachodnim, która mniej więcej rozpoczęła się z początkiem XX w., przerodziła się bardzo często w konfrontację z chrześcijaństwem. Chrześcijanie byli postrzegani jako ci, którzy nie przychodzą tylko z Biblią i krzyżem, ale przygotowują infiltrację zachodniego imperializmu²³. Walka z dominacją zachodnią przybrała na sile po II wojnie światowej i nastąpiło wyzwalenie się spod kolonializmu i imperializmu europejskiego i amerykańskiego.

Ta sytuacja dominacji Zachodu w Azji jest nadal dostrzegalna. Uważa się na przykład, że Azja została wciągnięta w dialektykę walki antykomunistycznej. Dzięki temu Zachód mógł narzucać swoje idee, rozwiązania społeczno-ekonomiczne, uprawiając nadal swoisty ekonomiczno-polityczny a nawet kulturowy neoimperializm. W imię właśnie obrony przed komunizmem wiele krajów Azji akceptowało rozwiązania ekonomiczne, polityczne, które proponował Zachód. Trzeba też jednak zaznaczyć, że w ostatnich dziesięcioleciach Zachód był utożsamiany coraz bardziej głównie ze Stanami Zjednoczonymi.

²⁰ Por. Tamże, s. 9.

²¹ Por. Ch. W. F o r m a n. *Christianity in the Non-Western World*. New Jersey 1967, s. 98 nn.

²² Chodzi głównie o takie kraje jak: Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Holandia, Niemcy i częściowo także Francja.

²³ Por. Ch. W. F o r m a n. j.w., s. 103 n. I tak na przykład komuniści w Chinach wykluczali nawet ze swych szeregów ludzi o chrześcijańskim pochodzeniu. Komuniści w wielu krajach Azji byli nie tyle nastawieni antyreliгиозnie co raczej antychrześcijańsko.

4. Kontekst eklezjalny

Historia Kościoła na kontynencie azjatyckim była specyficzna i wyjątkowa. W jakiś sposób sygnalizuje to kontekst historyczny. Wydaje się jednak, że istotnym elementem w szukaniu tożsamości eklezjalnej w Azji był okres po II wojnie światowej²⁴. Od momentu kiedy padały potęgi imperialne i kraje Azji uzyskiwały coraz to większą niezależność i niepodległość polityczną, na skutek złożonych wielu przyczyn, trzeba było postawić na szeroko pojętą samowystarczalność miejscowych wspólnot eklezjalnych. Brak wsparcia z krajów europejskich i amerykańskich w wyniku ogólnego odcinania się od potęg imperialnych, najpierw wprowadził pewien lęk odnośnie do przyszłości Kościoła w Azji. Jednak okazało się wkrótce, że tamtejsze tereny misyjne zaczęły się rozwijać w coraz to lepiej działające Kościoły lokalne. Zaś okres 1945—1955 można nawet nazwać czasem *oczyszczającego wiatru niepodległości*²⁵, który sprzyjał wzrostowi Kościołów lokalnych. Formalnie przypieczętowanie tego kierunku potwierdził Sobór Watykański II. Katolicy w Azji zaczęli wzrastać w pełniejszej świadomości bycia Kościołem i bycia odpowiedzialnym za Kościół.

W tym szukaniu i wzrastaniu w świadomości własnej tożsamości jako Kościołów lokalnych w Azji zasadniczą rolę odgrywały głównie trzy uwarunkowania: dialog z innymi religiami, inkulturacja Ewangelii w kultury Azji jak i podnoszenie godności ludzkiej poprzez bycie z biednymi. Dzisiaj nadal te trzy elementy determinują kształtowanie się tożsamości eklezjalnej. Mówiąc jednak o Kościele w Azji nie należy zapominać, że jest to Kościół, który w przeszłości był dosyć często i nadal jeszcze jest naznaczony znamieniem prześladowania²⁶.

Wiele przyczyn doprowadziło również do tego, że chrześcijaństwo, Kościół, widziane były i nadal są jako coś obcego, importowanego. Ta obcość powoli zaczyna znikać, ale obraz Kościoła raz zakodowany w świadomości szerokich mas jest bardzo trudno zmienić. W konsekwencji Kościół jawi się dla wielu jako instytucja od dobrej i sprawnej organizacji, gdzie działalność filantropijna przeważa nad celami mistycznymi i religijnymi. Pełna podziwu, ale rzadko pobudzająca do naśladowania, jest społeczna rola Kościoła jak i działalność edukacyjna.

Problemy eklezjalne i eklezjologiczne, które docierały do Azji zasadniczo aż do Soboru Watykańskiego II, koncentrowały się głównie na polemice z przesadnym nieraz protestanckim fideizmem czy też modernistycznym racjonalizmem. Kościół natomiast bardzo często w zetknięciu się z nowymi kulturami i religiami w Azji przyjmował postawę defensywną. Sobór Watykański II zaapelował między innymi o przyjęcie odpowiedzialności za Kościoły lokalne²⁷ jak i o przyjęcie inicjatywy teologicznej.

²⁴ Por. F. X. Clark. An introduction to the Catholic Church of Asia. Manila 1987, s. 3 nn.

²⁵ M. Zago. j.w., s. 12.

²⁶ Por. F. X. Clark. j.w., s. 35—47. Warto tutaj wspomnieć chociażby prześladowanie w Japonii (1590—1640), w Korci (1784—1886), w Wietnamie (1773—1862), w Chinach (1815—1862). To tylko te najdłuższe i może najboleśniejsze.

²⁷ Por. J. A. Komonchak. Interpreting the Second Vatican Council. *Landas* 1 (1987), s. 88.

II. POSZUKIWANIE ROZWIĄZAŃ METODOLOGICZNYCH

1. Akomodacja i indygenizacja, inkulturacja i kontekstualizacja

Z problemem szeroko pojętej inkulturacji spotykamy się w tych krajach, w których *daleka przeszłość nie była kształtowana przez chrześcijaństwo*²⁸. Nie jest to precyzyjne określenie, gdyż o inkulturacji mówi się już dzisiaj w odniesieniu do współczesnej kultury, również w krajach o długiej tradycji chrześcijańskiej. W Kościele katolickim we współczesności problem inkulturacji w znaczącym wymiarze wyszedł na światło dzienne po Soborze Watykańskim II.

Pojęcie inkulturacji na gruncie azjatyckim było zasadniczo używane w teologii oraz misjologii katolickiej i zostało poprzedzone pojęciem adaptacji. Natomiast teologia i misjologia protestancka posługiwała się głównie pojęciem indygenizacji, które w latach siedemdziesiątych obecnego stulecia ustąpiło miejsca pojęciu kontekstualizacji²⁹. Najogólniej można by określić inkulturację jako wzajemną, krytyczną, pełną poszanowania międzyakcję pomiędzy tradycją judeo-chrześcijańską a jakąś konkretną kulturą³⁰. Rodzima teologia wyrasta właśnie z tej interakcji pomiędzy dwoma tradycjami doświadczeń. W inkulturacji nie chodzi o zwyczajne przetłumaczenie czy też przetransplantowanie tradycji judeo-chrześcijańskiej do jakiejś kultury, ale musi to być egzystencjalne odniesienie do judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa wiary. Tak samo nie chodzi o to, by na pytania powstałe w danej kulturze, dawać już gotowe odpowiedzi w świetle tradycji judeo-chrześcijańskiej. Każda bowiem tradycja niesie pozytywne wartości, które przyczyniały się do szeroko pojętej pomyślności ludzi. To więc co dobre pochodzi z tego samego źródła, którym jest Bóg. Chodzi więc między innymi nie tylko o odkrycie tych wartości w kulturze, ale o docenienie mądrości i geniuszu jakiejś kultury w świetle Ewangelii.

W opinii teologów z Azji pojęcia inkulturacji czy też indygenizacji są pojęciami za bardzo pasywnymi. Oczywiście pojęcia te są bardzo różnie określane. Jednak wydaje się, że w posługiwaniu się nimi istnieje niebezpieczeństwo ukierunkowania się za bardzo na przeszłość, gdzie próbuje się dowartościować kulturę w sensie pewnego zamkniętego systemu wartości kulturowych, a tym samym ujmowanego pasywnie i statycznie. Praktyczną konsekwencją takiego podejścia może być nawet bezkrytyczne inkulturowanie Ewangelii w jakiejś kulturze akceptującej w niej opresywne struktury społeczno-ekonomiczne, które zostały usankcjonowane przez tradycje kulturowo-religijne. Trzeba jednak stwierdzić, że ta krytyka inkulturacji zależy w głównej mierze od samego pojęcia kultury i inkulturacji.

W świetle więc krytyki pojęć inkulturacji i indygenizacji na gruncie teologii w Azji zaczęto również używać pojęcia kontekstualizacji, bardziej akcentującej

²⁸ H. W a l d e n f e l s. O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj. Katowice 1993, s. 403. Jest to tłumaczenie z niemieckiego oryginału pozycji Waldenfelsa: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Schoeningh 1985.

²⁹ Por. B o n g R i n R o. Contextualization: Asian Theology. w: D. J. E l w o o d (red.). What Asian Christians are thinking. Quezon City 1992, wyd. 3, s. 48; R. T a n i o. Theology in the Philippine Setting. Quezon City 1981, s. 52.

³⁰ Por. J. d e M e s a. In solidarity with the Culture. Quezon City 1991, s. 4.

aktualną sytuację, która wpływa na kształtowanie się teologii. Posługując się daleko idącym uogólnieniem można by określić kontekstualizację jako zdolność odpowiedzenia w sposób znaczący w całokształcie własnej sytuacji wobec tego, co niesie Ewangelia³¹. Chodzi o odpowiedź daną Jezusowi Chrystusowi, który przychodzi do człowieka Azji z Dobrą Nowiną. Ta odpowiedź powinna być dana również w kontekście szybko zachodzących w świecie zmian społeczno-ekonomicznych. Kontekstualizacja bierze więc pod uwagę zderzenie się już urbanizacji, modernizacji i sekularyzacji z tradycyjnymi kulturami. Kontekstualizacja teologii to nic innego jak poszukiwanie zrozumienia Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii w wymiarze kulturowym, religijnym, społecznym, ekonomicznym i politycznym, jednym słowem w szeroko pojętym kontekście³².

2. Stosunek do tradycji teologicznej

Stosunek do tradycji teologicznej chrześcijaństwa jest bardzo skomplikowany i wydaje się, że dla pewnej przejrzystości należy podejść do niego z dwóch punktów widzenia. Należy mówić o stosunku tradycji teologicznej z przeszłości jak i stosunku do obecnej teologii w Europie i Ameryce. Warto przy tym zaznaczyć, że samo pojęcie *zachodniej tradycji* nie jest jednoznaczne wśród teologów w Azji. Najogólniej uważa się w Azji, że zachodnia tradycja chrześcijańska to tradycja mająca swoje korzenie w europejsko-północnoatlantyckiej kulturze i która wyrosła z białej rasy³³.

Azjatyccy teologowie są zdania, że teologia, która była transplantowana na grunt Azji, odpowiadała głównie na problemy chrześcijan Zachodu. Dlatego też istnieje opinia, że teologia Trzeciego Świata powinna rozpoczynać od podejmowania własnych problemów *a nie od trawienia Augustyna, Bartha i Rahnera*³⁴. Jeden z chińskich teologów stosunek do tradycji teologicznej zachodniej ujmuje w sposób bardziej drastyczny i trochę uproszczony, ale oddający nastawienie wielu teologów w Azji. Stwierdza, że *teologiczne idee zostały stworzone na kontynencie w Europie, skorygowane w Wielkiej Brytanii, popsute w Ameryce i włoczone w Azję*³⁵.

Stosunek do współczesnej teologii w Europie i Ameryce ma podobną tendencję. Silna tendencja szukania własnej tożsamości teologicznej w Azji sprawia, że teologia uprawiana na Zachodzie uważana jest za niemożliwą do przyjęcia przez

³¹ D. J. E l w o o d. Introduction: Asian Christian Theology in the Making. w: t e n z e (red.). j.w., s. XXVI. Pojęcie to zostało zaproponowane i określone w latach siedemdziesiątych przez liderów Funduszu Teologicznej Edukacji (Theological Education Fund). Por. B o n g R i n R o. Contextualization. j.w., s. 48.

³² Z tak pojętą kontekstualizacją mamy już do czynienia w Nowym Testamencie twierdzi C. H. A b e s a m i s. Por. The Contextual and Universal Dimensions of Christian Theology: A New Testament Perspective. *Bangalore Theological Forum* 3—4 (1992), s. 16—23.

³³ Por. K o s u k e K o y a m a. The Tradition and Indigenisation. *Asia Journal of Theology* 1 (1993), s. 7.

³⁴ K o s u k e K o y a m a. Waterbuffalo Theology. Maryknoll 1974, s. 3. Tę samą opinię wyraża także J. d e M e s a. j.w., s. 9.

³⁵ B o n g R i n R o. Contextualization. j.w., s. 47.

Azjatów. Powstaje ona w innym kontekście kulturowym i jak niektórzy twierdzą jest nadal *w teutońskiej i lacińskiej niewoli*³⁶. Teologia nie może być sprowadzana do debaty akademickiej, argumentowania czy rozumowania, jak chciałby to Zachód, ale musi być wyznaniem³⁷.

Czy mamy tutaj do czynienia z tendencją całkowitego zrywania z łącznością i tradycją teologiczną Zachodu? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Japoński teolog Kosuke Koyama³⁸ uważa na przykład, że cały ten krytycyzm wobec zachodniej tradycji teologicznej jest mimo wszystko wyrazem jej nadal istniejącego silnego wpływu. I teologowie Trzeciego Świata mimo iż ostro atakują zachodnią tradycję teologiczną, to w istocie rzeczy są od niej jednak zależni. Wydaje się godna opinia, że sytuacja chrześcijaństwa, w tym również sytuacja teologii, powinna być podobna do sytuacji, w której dokonało się przejście z rzeczywistości Izraela do rzeczywistości nowego ludu czyli Kościoła³⁹. Z jednej strony istnieje kontynuacja, a z drugiej strony jednak zerwanie i otwarcie się na to, co nowe.

3. Dialog z innymi religiami

Sobór Watykański II nie tylko otworzył możliwości szeroko pojętego dialogu Kościoła katolickiego z innymi religiami, ale nawet do takiego dialogu zachęcał (por. AG 34, NA 3). Dialog Kościoła z religiami ma miejsce w różnych częściach świata i w różnych sytuacjach. Jednak wyjątkowe oblicze przybiera on w Azji, gdzie nie sprowadza się do wymogu teoretycznego, ale ukazuje się jako postawa egzystencjalna chrześcijaństwa. To w wielu sytuacjach *być albo nie być* chrześcijaństwa. Nieznaczny procent chrześcijan⁴⁰ ustawia ich w całkiem innej pozycji społecznej aniżeli na przykład w krajach europejskich czy amerykańskich. Kościół będąc mniejszością siłą faktu socjologicznego musi być bardziej nastawiony na słuchanie partnera.

Dialog międzyreligijny znajduje stałe swe miejsce w większości dokumentów wydawanych przez Federację Konferencji Biskupów Azji (FABC) jak i prowadzonych w jej ramach sekretariatów i instytutów. Biorąc za punkt odniesienia wizję dialogu preferowaną przez FABC można by go określić jako *promocję wzajemnego zrozumienia i harmonii, jako dialog życia gdzie ludzie zgromadzeni razem promują to, cokolwiek prowadzi do jedności, miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju, jak*

³⁶ Por. D. P. N i l e s. Toward a Framework for „Doing” Theology in Asia. w: E. P. N a c p i l & D. J. E l w o o d (red.), *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*. Quezon City 1978, s. 267; G. H. A n d e r s o n. Introduction. w: t e n z e (red.), *Asian Voices in Christian Theology*. New York 1979, s. 3; R. D. T a n i o. *Theology in the Philippine Setting*. Quezon City 1981, s. 4.

³⁷ Por. S o m a n D a s. A General Survey of Asian Christian Theology. *Bangalore Theological Forum* 4 (1988), s. 3.

³⁸ Por. K o s u k e K o y a m a. The Tradition and Indigenisation. *Asia Journal of Theology* I (1993), s. 8.

³⁹ Por. C h o a n - S e n g S o n g. The New China and Salvation History — A Methodological Enquiry. *South East Asia Journal of Theology* 2 (1974), s. 55 n; D. P. N i l e s. Toward. j.w., s. 274.

⁴⁰ Azja ma 2,76 procent katolików. Gdyby nie brać pod uwagę Filipin, gdzie 85 procent mieszkańców czyli około 51 milionów jest katolikami, to ten procent katolików w Azji spada do 1,2.

również jako dialog modlitwy i religijnego doświadczenia, wymiany bogactw naszych duchowych dziedzictw⁴¹.

Powodzenie jednak dialogu warunkuje również jego powstawanie i wzrastanie *od dołu*⁴². Takie ustawienie dialogu rokuje jego większe powodzenie, gdyż wyrastałby z konkretnej praktyki. I tak powstała wizja może być inna od tej, którą ma się na przykład w Europie. Takie dialogujące doświadczenie może stać się pomocne do wypracowania nowej teologii w Azji.

W dialogu powinno nastąpić spotkanie się religii. Religie jednak nie spotykają się tylko w ideach czy na płaszczyźnie czysto teoretycznej. To spotkanie nie jest łatwe. O co tutaj chodzi? W jego zrozumieniu może nam pomóc wizja spotkania religii poprzez dialog jaka została nakreślona na drugim Kongresie Mnichów Azjatyckich w Bangalore w 1973 r. Określono tam⁴³, że międzyreligijny dialog powinien zogniskować się na trzech specyficznych płaszczyznach, z którymi mamy do czynienia w każdej religii. Płaszczyznami tymi są: pierwotne doświadczenie, które doprowadziło do powstania danej religii, dalej — zbiorowa pamięć doświadczenia religijnego zawarta w religijnych tradycjach, praktykach, wierzeniach itp., oraz interpretacja tego doświadczenia w filozoficznych, teologicznych czy egzegetycznych szkołach. Takie spojrzenie na dialog uświadamia nam fakt, że mocno akcentowane w dialogu jest doświadczenie. Dialog teoretyczny stanowi pewien tylko obszar tego dialogu, co w wielu wypadkach wydaje się być nawet sprawą marginalną. Na Wschodzie bowiem religie nie tyle są przedmiotem studiów, co raczej doświadczenia. Na Zachodzie bardzo często mówiąc o dialogu mamy na uwadze spotkanie w sensie dyskusyjnym, w sensie dogłębnego przestudiowania doktryny innej religii. Na Wschodzie natomiast religia jest nie tyle studiowana, co przeżywana, doświadczana poprzez znaki, zwyczaje, praktyki religijne.

To rodzi dla chrześcijan bardzo poważne problemy. W momencie kiedy dla Azjaty akcent w dialogu jest położony na przeżywanie, doświadczenie, to powstaje pytanie czy chcąc prowadzić dialog można uczestniczyć w praktykach religijnych innych religii? Istnieje bardzo poważny problem tak zwanego *communicatio in sacriis*⁴⁴. Rozwiązanie tego problemu oscyluje pomiędzy postawami skrajnie konserwatywnymi a daleko idącym progresywizmem. Pierwsze rozwiązanie odrzuca taką możliwość, gdyż rodzi to niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego. Druga postawa uznaje taką możliwość mocno podkreślając nadanie chrześcijaństwu

⁴¹ W oparciu o dokumenty głównie Instytutu Biskupów do Spraw Międzyreligijnych (Bishop's Institute on Interreligious Affairs), który jest komórką FABC, taką definicję podaje jeden z biskupów indyjskich *Angelo Fernandes*. Por. Dialogue in the context of Asian realities. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1990), s. 203.

⁴² Por. *M. Zago*. The First Missiological Congress of Asia. *East Asian Pastoral Review* 1 (1980), s. 62; *M. M. Amalados*. Inculturation and Tasks of Mission. *East Asian Pastoral Review* 2 (1980), s. 117; *S. J. Emmannuel*. Inter-religious Dialogue at a Turning Point. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1990), s. 352 nn.

⁴³ Por. *A. Piciis*. Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism. *East Asian Pastoral Review* 1 (1988), s. 89 nn.

⁴⁴ Tamże, s. 91 nn; również *R. Panikkar*. Christians and So-Called „Non-Christians”. w: *D. J. Elwood* (red.). What Asian Christians are thinking. Quezon City 1992, s. 355; *R. Perera*. Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context. *CTC Bulletin* 2—3 (1992), s. 11—21.

azjatyckiej formy i zaakceptowanie pluralizmu kulturowego w wyrażaniu Ewangelii.

Patrząc na dialog międzyreligijny na gruncie azjatyckim można by jako wzór podać chrześcijaństwo pierwszych wieków, które prowadziło dialog ze światem helleńsko-rzymskim. Chrześcijaństwo, które wyszło z judaizmu znalazło wspólny język z kulturą grecko-rzymską i wtopiło się w nią. Takiej formy dialogu niestety chrześcijaństwo nie znalazło jeszcze z kulturami Azji. W Azji dokonywało się jedynie transplantowanie chrześcijaństwa, co było właśnie odbierane jako przeszczepianie obcego ciała. A jako obce ciało było również odrzucane.

4. Ważność problematyki społecznej

Problematyka społeczna dla teologii jest bardzo ważna. Bez niej teologia staje się nieautentyczna. A. Pieris jest nawet zdania, że nie wytworzy się teologia miejscowa w Azji bez ewangelizowania ubogich⁴⁵. Bardzo często jednak w dzisiejszej teologii zdarza się to, że mówi się tylko o biednych i to staje się modą. A to dlatego, że *teologowie nie są jeszcze biedni, a biedni nie są jeszcze teologami*⁴⁶. Teologowie powinni się więc obudzić, aby docenić wyzwalający wymiar ubóstwa, a biedni powinni być uświadomieni co do wyzwalających możliwości ich religijności. To może prowadzić do rozwinięcia się miejscowej teologii. Takie ogromne akcentowanie problematyki społecznej i opcji na rzecz ubogich obserwowano szczególnie na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Problem wyzwolenia z niesprawiedliwości społecznej jest jednym z trzech zasadniczych elementów, które decydują o teologii w Azji⁴⁷. Opresywne struktury społeczne, masowa nędza, to jedno z głównych zadań teologii. Bez podjęcia tego problemu teologia traci swój sens. Powinna ona reflektować nad społeczną praktyką sprawiedliwości i niesprawiedliwości i prowadzić w konsekwencji do wyzwalającej przemiany jednostek jak i społecznych struktur⁴⁸.

Jednak problematyka społeczno-polityczna w Kościołach lokalnych w Azji nie przybrała takiego radykalizmu, poza nielicznymi wyjątkami na Filipinach, jak w Ameryce Łacińskiej. Pewne tendencje do opracowania własnej teologii wyzwolenia⁴⁹ akcentowały raczej godność człowieka, jego prawa do rozwoju jak i zaangażowanie się do przemiany niesprawiedliwych struktur. Wyzwolenie, które ma prowadzić do ludzkiej wspólnoty opartej na sprawiedliwości, powinno się osiągnąć przez miłość i pojednanie, a nie poprzez walkę.

⁴⁵ Por. A. Pieris. *An Asian Theology of Liberation*. Quezon City 1989, s. 41.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. C. H. Abesamis. *Salvation: Historical and Total*. Quezon City 1978, s. 8. Dwa inne istotne elementy wymienione przez C. Abesamis to indigenizacja i dialog z religiami.

⁴⁸ Por. F. Gomez. *The Praxis of Justice and Solidarity*. Manila 1988, s. 24.

⁴⁹ Por. A. B. Lambino. *A New Theological Model: Theology of Liberation*. w: t e n z e, E. M. Martinez i inni (red.). *Towards „Doing Theology in the Philippine Context”*. Manila 1977, s. 1—25; L. Mercado. *Contextual Theology in the Philippines. A Preliminary Report*. *Philippiniana Sacra* 1 (1979), s. 36—57; A. J. V. Chandrakanthan. *Emerging Trends in Asian Theology*. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1990), s. 271—280.

III. NIEKTÓRE KIERUNKI TEOLOGICZNE

1. Teologia *trzeciego oka*

Głównym przedstawicielem teologii *trzeciego oka* jest protestancki teolog z Tajwanu Choan-Seng Song⁵⁰. Mimo iż działa on w środowisku chińskim to dostrzega się wielką inspirację buddyzmu. Sama idea *trzeciego oka* wywodzi się z buddyzmu.

Song wychodzi z założenia, że teologia nie może być sprowadzona do rozumowania, szukania argumentacji teologicznej czy przyjęcia akademickiej formy. Teologia to zasadniczo wyznawanie. Zachodnie uprawianie teologii sprowadziło ją do dyscypliny poznawczej w sensie intelektualnym. Zagubiło się zaangażowanie serca. Dokonało się nawet swoiste zaćmienie otaczające serce. Teologowie w Azji potrzebują *trzeciego oka* czyli siły percepcji wewnętrznej intuicji, co pomoże im i uzdolni ich do uchwycenia znaczenia spod zewnętrznej formy rzeczy i fenomenów. W konsekwencji prowadzi to do uprawiania teologii bardziej opartej na duchowości. Naczelna więc teza, że Jezus Chrystus, Jego Ewangelia, muszą znaleźć echo i odpowiedź w duchowości ludzi, a nie tylko w ich myśli.

Co jednak Song rozumie przez duchowość? Dla niego duchowość to całość bycia, które wyraża się w sposobie życia, stylu myślenia, wzorach zachowania i postawach w odniesieniu do misterium, które otacza nasz bezpośredni świat i które to misterium zaprasza nas do szczytu poza szczytami, do głębi poniżej głębi, do światła poza światłami⁵¹. I taka teologia, oparta na duchowości, jest teologią *trzeciego oka*, w przeciwieństwie do dwuwymiarowej teologii. Ta właśnie teologia może rozpocząć nową erę teologii azjatyckiej.

Ma to według Song'a bardzo ważne znaczenie dla Azji. Taka teologia pozwala wyzwolić ludzkie serce z ciemności, które je ograniczają. Otwiera ona również tajemnicze drogi, którymi Bóg prowadzi ludy Azji do Chrystusa. Uprawianie teologii na sposób zachodni na płaszczyźnie intelektualnej sprawiło, że wytworzyła się pewna dumna postawa, a nawet pycha teologów Zachodu. To zaciemniało komunikowanie się w Azji.

2. Teologia cierpienia Boga

Ten kierunek teologiczny rozwinął się głównie w Japonii zaraz po II wojnie światowej. Nurt ten zapoczątkował i jako główny reprezentant uchodzi luterancki teolog z Japonii Kazoh Kitamori⁵². Otóż Japończycy, po przegranej wojnie i zrzućeniu dwóch atomowych bomb na Hiroszimę i Nagasaki, znaleźli się

⁵⁰ Jego główne dzieło tego kierunku to *Third-Eye Theology*. New York 1979. Coś na temat tej teologii można znaleźć również w języku polskim. Por. J. Freytag, *Trzecie oko teologii: Choan-Seng Song, Tajwan*. w: H. Waldenfels (red.), *Teologowie Trzeciego Świata*. Warszawa 1987, ss. 150—168.

⁵¹ Por. Choa n-Seng Song, *Third-Eye Theology*. j.w., s. 9.

⁵² Często jest on porównywany na gruncie europejskim do Jurgena Moltmana. Główne dzieło K. Kitamori ukazało się w wersji japońskiej w 1946 r. Tłumaczenie angielskie *Theology of the Pain of*

w dramatycznym położeniu. Naród japoński przeżył szok bólu na skutek uświadomienia sobie tego, czym była dla niego wojna i jej konsekwencje. Japońscy chrześcijanie w jakiś sposób stali się częścią tej sytuacji. I stąd też wyekspozowanie w refleksji teologicznej cierpienia.

Według Kitamori świat grecki, który istotnie wpłynął na świat europejski, wykluczył ze swoich rozważań filozoficznych cierpienie, a przeniósł je do tragedii teatralnej. Uczynił z niego jakby grę. W tym świecie kształtowało się pojęcie Boga, w którym nie było miejsca na kategorię bólu czy cierpienia.

Teza zasadnicza teologii cierpienia Boga u Kitamori mogłaby się wyrazić następująco: Bóg kocha człowieka, ale nie miłością bezpośrednią lecz z miłością pośrednią opartą na cierpieniu. Miłość bezpośrednia Boga to miłość radosna, na którą zasługuje u Ojca tylko Syn. Miłość Boga do człowieka, która jest nazywana u Kitamori pośrednią, nie jest radosna tak jak Ojca do Syna. W tej miłości do człowieka bowiem pośredniczy cierpienie, ból. Ta właśnie miłość cierpi w przebaczeniu człowiekowi poprzez wydanie Syna. Na określenie cierpienia w języku japońskim użyte jest pojęcie *tsurasa*, które wyraża ból kogoś, kto umiera lub ofiarowuje swojego syna. Kitamori twierdzi, że właśnie ta kategoria bólu była właściwa Japończykom po II wojnie światowej.

Cierpienie Boga ma natomiast podwójne znaczenie. Przedstawia ono serce Boga, które kocha niezdolnego do kochania jak również serce, które ofiaruje swojego ukochanego Syna. Takie spojrzenie na Boga pomaga również nam odkryć sens cierpienia, które odseparowane od Bożego cierpienia gubi swoje etyczne implikacje. Bóg jest miłością, ale jest i cierpieniem. Żeby to bliżej wyjaśnić Kitamori posługuje się przykładem pieśni i melodii. Owszem, wszyscy ludzie mogą radośnie śpiewać, że Bóg jest miłością. To są jakby najwyższe tony, sopran. Ale w melodii, w pieśni są też i niskie tony, basy i to jest cierpienie. To wszystko jednak w melodii, w pieśni może współbrzmieć. Ból, cierpienie wydobywają się z głębin.

Teologia ta nawet na gruncie japońskim była mocno krytykowana, ale też i znalazła wielu zwolenników. Z teologicznych dzieł japońskich teologów Kitamori doczekał się w Japonii jednej z największej ilości wydań. Krytyka widziała tutaj reminiscencje starożytnej herezji patripasjonizmu.

3. Teologia *dalit*

Ten rodzaj teologii wyrósł w kontekście indyjskim. Słowo *dalit* w Indiach służy na określenie ludzi poza kastami czyli tych, którzy nie przynależą do żadnej z kast, innymi słowy są to tak zwani ludzie nietykalni. Ze społecznego punktu widzenia są to ludzie z marginesu społecznego, najubożsi, z mniejszości etnicznych itp. W Indiach stanowią oni mniej więcej 15 procent całej ludności, natomiast około 50—80 procent, w zależności od różnych statystyk, członków Kościoła w Indiach.

God w 1965. Krótką syntezę całej jego teologii można znaleźć w artykule, który zarazem jest streszczeniem jego głównego dzieła w: K a z o h K i t a m o r i. *Theology of the Pain of God*. w: D. J. E l w o o d (red.). *What Asian Christians are thinking*. j.w., s. 197—220.

Teologia *dalit*⁵³ to swoiste wydanie teologii wyzwolenia. Jednak motyw wyzwolenia ma w Indiach swoiste znaczenie. Z góry odrzuca się tutaj marksistowską analizę, która nie sprawdza się na gruncie indyjskim. Teologia ta ma potrójną płaszczyznę: jest refleksją o chrześcijańskiej odpowiedzialności wobec ucisnionych grup społecznych, jest przesłaniem adresowanym do tych grup, jak również jest teologią tworzoną przez samych *dalits*.

Teologia *dalit* nie odwołuje się na przykład tak jak teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej do doświadczenia ludu wybranego z exodus, ale mocno podkreśla doświadczenie Izraelitów jeszcze przed exodusem. Chodzi o podkreślenie, że Izraelici przed wyjściem z Egiptu byli ludem mniejszościowym w Egipcie. Poznawali dopiero swoje korzenie i pochodzenie. Po prostu nie mieli świadomości bycia ludem, narodem wybranym⁵⁴. Teologia ta charakteryzuje się patosem, refleksją nad cierpieniem, gdyż historia *dalits* jest historią łez, poniżenia, surowego traktowania. Często ludziom tym towarzyszy fatalistyczna wizja życia, gdyż nie widzą drogi wyjścia ze swej sytuacji. Teologia ta ma prowadzić do pewnej strategii pastoralnej a mianowicie do: jednoczenia się, edukacji, agitacji. W swej konsekwencji ta teologia powinna być wyzwoleniczą walką o godność ludzką, o prawo, by żyć jako lud wolny.

Doświadczenie exodusu byłoby dla tych ludzi przejściem z doświadczenia *nomadycznego*, kiedy było się niczym, żadnym ludem, do doświadczenia *bycia ludem Bożym*. To doświadczenie exodusu dokonuje się w Jezusie Chrystusie. I powinno stać się wyzwajające dla *dalits*. Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie to Bóg służby. Mesjasz jest już w Starym Testamencie określony jako sługa Jahwe. Sam Jezus przedstawia siebie jako tego, który przyszedł służyć. Jakże jest to inny obraz na przykład boga Rama w hinduizmie, który bywa przedstawiony jako bóg mordujący *dalits*. A samym *dalits* odmawia się nawet prawa do modlitwy do Boga.

Mesjanistyczna rola Jezusa polegała między innymi na tym, że w imieniu Ojca miał dokonać sądu nad życiem i religią żydowską. W tym kontekście należy widzieć wypędzenie przekupniów ze świątyni, z miejsca, które było zarezerwowane dla modlitwy pogan. Stawiając tam swoje sklepiki, *banki*, ludzie ci barykadowali nie tylko symbolicznie miejsce modlitwy dla ówczesnych *dalits*. Ten świątynny bazar zagradzał miejsce dla czci prawdziwego Boga. Najważniejszym jednak elementem identyfikacji Jezusa z *dalits* była jego śmierć. Miał podobne doświadczenie jak oni, a mianowicie całkowite opuszczenie nawet przez Boga.

Tę misję Jezusa Chrystusa kontynuuje w świecie Duch Święty. To On sprawia, że duch Jezusa jest nieustannie uobecniony. To On ożywia tych, którzy jak w wizji proroka Ezechiela, powstaną do życia. On ożywia też duchem wyzwolenia. A przede wszystkim sprawia, że *dalits* n i e l u d z i e stają się i są świadomi *bycia ludem Bożym*.

⁵³ Por. A. P. N i r m a l. Towards a Christian Dalit Theology. *Asia Journal of Theology* 2 (1992), s. 297—310. Także, An Indian Search for a Spirituality of Liberation, w: V. F a b e l l a i n n i (red.), *Asian Christian Spirituality*. New York 1992, s. 64—84. Jest to dokument indyjskiej grupy chrześcijan przedstawiony na sympozjum o chrześcijańskiej duchowości w Azji na Ewha Women's University Retreat Center w Korei Południowej.

⁵⁴ Jako podstawowy tekst do refleksji przyjmuje się tutaj Pp 26, 5—12.

IV. PRZYSZŁOŚĆ TEOLOGICZNA KOŚCIOŁA W AZJI

Mówiąc o teologii w Azji należy stwierdzić, że jest ona dopiero u początków swego rozwoju. Nie ma jeszcze syntetycznych opracowań. Teologia ta określa dopiero swoje kierunki rozwoju i znajduje się na etapie metodologicznych i hermeneutycznych poszukiwań. I to szukanie własnej teologicznej tożsamości jest o wiele trudniejsze aniżeli na przykład w Ameryce Łacińskiej. Teologia w Ameryce Łacińskiej może poszczycić się syntetycznymi opracowaniami całych dziedzin teologicznych czy traktatów dogmatycznych. Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest cały kontekst rozwoju teologicznego w Azji. Ameryka Łacińska, przy swej odmienności od Europy, jest w sumie zakorzeniona w kulturze chrześcijańskiej. Azja natomiast tkwi w ogromnie odmiennym kontekście religijno-kulturowym.

Inną przyczyną może być trudność w tworzeniu pozytywnych poszukiwań. Wydaje się, że często dominuje negatywna postawa wobec tego, co europejskie. Na stosunek wobec Zachodu mocno rzutuje historia kolonializmu czy neokolonializmu, od której z różnych przyczyn ogromnie trudno się wyzwolić. Choć czasami może to nawet być wygodne w usprawiedliwianiu wielu braków, niepowodzeń. Po odejściu Europejczyków z Kościołów lokalnych w Azji, co wiązało się opatrnościowo z okresem Soboru Watykańskiego II, Kościoły lokalne stawały się coraz to bardziej rodzime. Z odrzuceniem kolonializmu i jego pozostałości łączyło się odrzucanie tego, co miało pochodzenie europejskie. Łączyło się to z intensywnym szukaniem własnej eklezjalnej tożsamości. Wytworzenie własnej teologii wyrosłej z innej kultury wymaga ogromnego trudu oraz zbiorowego wysiłku pokoleń.

Należy również pamiętać, że Kościół, poza wyjątkami, jest Kościołem stosunkowo młodym w Azji. Z jednej strony młody, a z drugiej strony nieliczny ze statystycznego punktu widzenia. Dlatego też bardzo często natłok wielu problemów natury pastoralnej sprawia, że rozwiązanie bieżących spraw życia codziennego wydaje się ważniejsze aniżeli szukanie tożsamości teologicznej. Może to nawet słuszną postawą, gdyż tożsamość teologiczna może powstać w Kościele lokalnym, który najpierw sam osiąga tożsamość eklezjalną. I w tym względzie widzimy różnicę w Kościołach lokalnych Azji. Mniejszość w danym środowisku może być narażona na wiele trudności i niebezpieczeństw. Między innymi może grozić niebezpieczeństwo tworzenia getta religijnego, jak też niewłaściwe zrozumiana otwartość na otaczającą inność może prowadzić do pewnego bezkrytycznego eklektyzmu i relatywizmu religijno-kulturowego. W Azji to niebezpieczeństwo jest bardzo realne. Różnorodność może być siłą ubogacającą teologię w Azji, ale może też być słabością prowadzącą do daleko idącej destrukcji samej teologii jak i Kościoła. W konsekwencji może to prowadzić do nierozwiązywalnego konfliktu pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem, pomiędzy tym, co lokalne, własne w Kościele a tym, co powszechne, katolickie.

Wydaje się czymś oczywistym, że Azja ma prawo do formułowania swojego własnego kształtu teologii. Kontekst tego formułowania teologii jest bardziej zróżnicowany od kontekstu europejskiego. W jakim więc kierunku i jak daleko może się poruszać kontekstualna teologia w swoim pluralistycznym wydaniu, by zachować dobrze pojętą ortodoksyjność? S.B. Bevans analizując kontekstualizacje

teologii w Azji wymienia trzy takie kryteria⁵⁵. Pierwsze to, że kontekstualna formuła wiary i doktryny chrześcijańskiej powinna być ukierunkowana w tej samej perspektywie, co inne już skuteczne i zaaprobowane sformułowania w tradycji chrześcijańskiej. Drugim kryterium jest kryterium ortopraksji. Jeżeli by na przykład pewne wyrażenia teologiczne w konsekwencji prowadziły do działania, które byłoby niechrześcijańskie, należy je wtedy uznać za nieortodoksyjne. Takimi działaniami może być coś takiego, co nosi znamiona na przykład nienawiści, ucisku, wyzysku itp. I trzecie kryterium to kryterium akceptacji przez ludzi. Teologia jest dziełem całego ludu Bożego. Musi więc zawierać *sensus fidelium*.

Analizując rozwój teologii w Azji wydaje się, że można go również widzieć w świetle pewnych praw, które podaje wspomniany już wyżej S. Bevans⁵⁶. Dla niego rozwój współczesnej teologii dokonuje się według pięciu modeli. Są to: model przykładu, antropologiczny model, model praktyki oraz syntetyczny i transcendentálny. Pierwszy model zakłada możliwość przetłumaczenia niezmiennego ewangelicznego posłannictwa na inny język i to nie tylko w sensie lingwistycznym. Model antropologiczny jako punkt wyjścia widzi człowieka w konkretnej kulturze i przemianach społecznych a Biblię jako produkt kulturowych i społecznych uwarunkowań. Zbawcze posłanie głoszone w chrześcijaństwie nie powinno więc być przetłumaczone na język konkretnej kultury, ale powinno znaleźć własne kulturowe i społeczne wyrażenie. Model zaś oparty na praktyce, szczególnie widoczny w pewnych tendencjach teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej zakłada, że teologia nie tyle znajduje swoje wyrażenie w ortodoksji co w tak zwanej ortopraksji. Natomiast model syntetyczny zakłada, że każda kultura ma swoje niepowtarzalne i komplementarne wartości. Teologia powinna więc nie tylko szukać rodzimego, wynikającego z konkretnej kultury, wyrażania prawd religijnych, ale powinna być uzupełniona o jej wartości. Model transcendentálny to wyjście od religijnego doświadczenia człowieka, który w świetle tego doświadczenia reflektuje nad objawieniem, będącym z jednej strony czymś już zakończonym, ale z drugiej strony czymś nadal dynamicznym. Bóg bowiem objawia się w ludzkim doświadczeniu.

Te wyżej wymienione modele uprawiania teologii można zaobserwować na gruncie azjatyckim. Nie zawsze udało się konkretnego teologa zakwalifikować w jakiś konkretny model. Jednak tendencje uprawiania teologii w tych pięciu modelach są widoczne.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując moje refleksje mogę powiedzieć, że na najbliższe pokolenia pluralizm teologiczny jest nieunikniony w Kościele katolickim. Zróżnicowanie kontekstów działania Kościoła mocno, o ile nie w sposób decydujący dzisiaj,

⁵⁵ Por. S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York 1992, s. 18 nn. Kryteria te Bevans podaje głównie w oparciu o dwóch teologów działających na Filipinach. Chodzi o J. de Mesa i L. Wolstyń'a, Porównaj ich pozycje: *Doing Theology*, Quezon City 1990.

⁵⁶ Por. S. B. Bevans, *Models*, j.w., szczególnie s. 31—110.

wpływa na pluralizm teologiczny. Nie do utrzymania jest wizja jednej teologii dla całego Kościoła. Azja uwidacznia nam w sposób szczególny wagę i powagę tego problemu. Rodzi się tutaj dalszy problem. Pluralizm teologiczny będzie niewątpliwie prowadził do pluralizmu eklezjalnego. Mogą się zrodzić różne wizje Kościoła, wśród których wizja zachodnia będzie jedną z wielu.

Wydaje się, że na dłuższą metę otwarcie się na wymianę różnych doświadczeń eklezjalnych pomiędzy Kościołami lokalnymi Azji i Europy może stać się bardzo owocne i prowadzić do nowego przemyślenia form wyrażania jedności i powszechności w Kościele. Jedność i powszechność staje się wartością między innymi wtedy, kiedy dostrzega się w niej własny wkład. Teologia w swym wydaniu pluralistycznym może stać się czytelnym znakiem zachodzących procesów zmian i przemian w Kościele. Może też ułatwić poszukiwanie wzrastania we własnej tożsamości jak i radości z ciągłego udziału w powszechnej skarbnicy jedności eklezjalnej.

Poszukiwaniu własnej tożsamości teologicznej Kościołów lokalnych w Azji powinna towarzyszyć postawa otwartości i chęci twórczego dialogu Kościołów lokalnych Zachodu. Chrześcijaństwo już tyle razy rozpoczynało ewangelizację Azji. Statystycznie sprawę ujmując ewangelizacja nie przyniosła znaczących owoców. Może trzeba szukać nowych dróg. Wydaje się, że chrześcijaństwo w Azji nabiera ewangelizacyjnej żywotności. Jednak bez partnerskiej współpracy, również na gruncie teologicznym, a której zresztą Kościoły w Azji oczekują, nie można będzie mówić o jednym Kościele. Czy *s t a r e* Kościoły lokalne Zachodu stać na wyzbycie się eurocentryzmu w teologii? Czy jesteśmy przygotowani, świadomi ogromnych różnic i trudności, na otwartą postawę wobec inności kultur i na ewangeliczny dialog z nimi?

THE DEVELOPMENT OF THEOLOGY IN THE LIGHT OF THE SPECIFIC ASIAN CONTEXT

SUMMARY

After the Second Vatican Council, it is possible to observe new theological movements in different local Churches. Since that event in the Church, we notice a more intensive growth of the theological pluralism. This trend has appeared in a special way in Asia. Seeking the ecclesial and theological identity has been started in different local Churches of this continent.

The development of the new trends of the theology in Asia is conditioned by a specific context which is very different from the European one. This difference is, in a special way, noticed in the religious-cultural field. The social situation has strong influence on creating its own theology as well. Even the historical and ecclesial contexts do not remain without the significant features on the theology in Asia.

This specific context is very decisive as a starting point of seeking methodological and hermeneutic solutions. This seeking must take over all consequences of the process of inculturation. The relation between the European theological tradition and the new Asian theologies seems to be very important. The theology which came and still comes to Asia from Europe is seen in a very critical view. It is also necessary to take into consideration a dialogue with other religions. All this requires courage to be open to the new realities and solutions which are very different from those in the Western world.

As an example of the new trends of the theology in Asia, three theologies grown in the Asian context are presented in the third chapter. The first one is the *Third-eye* theology of Choan-Seng Song. The second one is the theology of the Pain of God of Kazoh Kitamori. The third one is so-called *Dalit* theology which has appeared in India and is an Indian *version* of the theology of and for the poor people.

The last chapter includes the evaluation of the incultured theology in the Asian context. The theological pluralism needs to be developed more and more. This pluralistic vision of the theology helps the people to accept the evangelical message as their own. It also helps them to express the history of salvation in their own culture. The above mentioned seeking the theological identity in the Asian local Churches means seeking also the ecclesial identity as well which is very needed in our days in Asia. The pluralism in the theology can create some tensions between the universality and unity in the Church. Nevertheless, this development of the theology in Asia is a great chance and challenge for the Christianity.

TRADYCJA ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA EWANGELICKO-LUTERAŃSKIEGO

Treść — I. Niedziela w nauczaniu M. Lutra i w świetle ustaw kościelnych, II. Elementy świętowania niedzielnego w Kościele ewangelicko-luterańskim. III. Kryzys świętowania niedzielnego. IV. Znaczenie ekumeniczne luterańskiego sposobu świętowania niedzieli — Streszczenie.

Oryginalność niedzieli i jej głęboki sens, jakiego nabiera w doświadczeniu wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, mieszczą się w greckim słowie: *Kyriake hemera* lub po prostu *Kyriake*. Już sama nazwa kwalifikuje niedzielę jako dzień *Kyriosa*, dzień zwycięskiego Pana — lub lepiej — dzień upamiętniający zmartwychwstanie Pana. Związek *Pascha Chrystusa-chrześcijańska niedziela* jest faktem podstawowym i niezmiennym całej tradycji¹.

Z tekstów tradycji, które potwierdzają związek: niedziela — pascha, przebija atmosfera radości, uroczystego nastroju, jaki dominuje w stylu jej świętowania. W starożytności chrześcijańskiej niedziela była dniem wspólnoty, pojednania, syntezą najgłębszych wartości wiary chrześcijańskiej. Dopiero od VI wieku obserwuje się przesunięcie akcentu w świętowaniu niedzielnym z momentu istotnego, jakim było wydarzenie paschalne na aspekt legalistyczny: *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił* co rozumiano w podwójnym aspekcie: powstrzymanie się od prac służebnych i obowiązku wysłuchania Mszy św. Pomijano prawie całkowicie milczeniem paschalny charakter niedzieli oraz jej wymiar wspólnotowy².

I. NIEDZIELA W NAUCZANIU M. LUTRA i W ŚWIETLE USTAW KOŚCIELNYCH

Marcin Luter odnośnie niedzieli w Dużym Katechizmie uczył: *...dni święte zachowujemy nie ze względu na rozumnych i wykształconych chrześcijan, gdyż ci ich zupełnie nie potrzebują, lecz wpierv z przyczyn i potrzeb cielesnych, jakich*

¹ W. R o r d o r f, Sunday the fullness of christian liturgical time, w: Liturgical time-Papers read at the 1981 Congress of Societas Liturgica, Rotterdam 1982, s. 96; t e g o ż, Die theologische Bedeutung des Sonntags bei Augustin, w: Der Sonntag, Freiburg 1986, s. 31; S. B a c c h i o c c h i, Od soboty do niedzieli, Warszawa 1985, s. 81—144.

² L. B r a n d o l i n i, Domenica, w: Nuovo Dizionario di liturgia, (Pr. zb. pod red. D o m e n i c o S a r t o r e e A c h i l l e M. T r i a c c a), Ed. 2, Roma 1984, s. 382.

*sama natura uczy i domaga się dla prostego ludu aby mogli odpocząć i posilić się (...) nie jest to jednak, powiadam, związane z czasem, jak u Żydów, i nie musi to być ten lub ów dzień, gdyż żaden nie jest sam w sobie lepszy od innego, lecz powinno by się to dziać codziennie, ponieważ lud nie może sobie na to pozwolić, trzeba przynajmniej jeden dzień w tygodniu na to wyznaczyć, aby w takim dniu odpoczynku znaleźć sposobność i czas by wziąć udział w nabożeństwie, zejść się wspólnie, słuchać i omawiać Słowo Boże, potem też chwalić Boga, śpiewać i modlić się. Dalej autor zauważa, że przeznaczona na to jest z dawna niedziela i należy przy tym pozostać, aby nikt przez niepotrzebne nowości nie wprowadzał zamieszania³. Reformator witemberski umieścił swój pogląd na temat dni świątecznych przy okazji omawiania trzeciego przykazania Dekalogu *Będziesz dzień święty święcił*; z wypowiedzi tej wynika, iż niedziela nie jest z ustanowienia Bożego, wszak wszystkie dni są sobie równe, lecz jest wyrazem woli człowieka, tęskniącego za harmonią, ładem. W podobny sposób wypowiedzieli się autorzy *Konfesji Augsburskiej* wyjaśniając: *Cóż więc należy sądzić o święceniu niedzieli i podobnych zwyczajach kościelnych? Na to odpowiadają nasi nauczyciele, że godzi się biskupom lub duszpasterzom wprowadzać porządki, aby był ład w Kościele, ale nie po to, aby przez nie zadośćuczynić za grzechy lub żeby zobowiązywać sumienia do mniemania, że to konieczne formy pobożności... Do tych rzeczy należy przestrzeganie niedzieli, Wielkanocy, Zielonych Świątek i podobnych świąt oraz obrzędów. Że jednak trzeba było wyznaczyć pewien dzień, aby lud wiedział, kiedy się zgromadzić należy, Kościół przeznaczył na to niedzielę, a wydaje się, że uczynił to tym bardziej, żeby ludziom dać przykład wolności chrześcijańskiej i żeby wiedzieli, że przestrzeganie sabatu lub innego dnia nie jest konieczne⁴.**

W kaznodziejstwie był też podkreślany element paschalny niedzieli. Wskazywali na niego zwłaszcza Samuel Dambrowski w swej postylli bardzo poczytnej na Mazurach. Mianowicie, w kazaniu na osiemną niedzielę po Świętej Trójcy (Łk 14, 1—11) — uzdrowienie w szabat — uzasadniając potrzebę święcenia niedzieli mówi: *Czemu my Chrześcijanie nie sabat, jako Żydzi, ale niedzielę święcimy? Odpowiada na to Augustyn św. na dwu miejscach. Raz: Dzień Pański, albo niedziela (bo tak Jan św. niedzielę zowie) nie Żydom, ale Chrześcijanom zmartwychwstaniem Pańskim jest okazana i z niego poczęła mieć zacność swoją. Tu słyszycie, że my Chrześcijanie niedzielę a nie sobotę święcimy, na pamiątkę Pańskiego zmartwychwstania. Nie z żadnego wymysłu ludzkiego, ale z podania Apostołów św., którzy zaraz po zmartwychwstaniu Pańskim nie w szabat, ale w niedzielę schadzki nabożne miewać poczęli, które i Pan ukazaniem się swoim po kilka razy potwierdził⁵.*

Bracia czeszy w ustawie kościelnej uchwalonej na synodzie 1616 r. niedzielę zaliczają do pierwszorzędných dni świątecznych: *Inter dies festos primam tribuimus dignitatem septimo die, dominico*, w którym nikomu nie wolno

³ M. L u t e r. Mały i Duży Katechizm. (przetłumaczył i wstępem opatrzył ks. dr A. W a n t u l a). Warszawa 1962. (=DK), s. 62.

⁴ Konfesja Augsburska. w: Z problemów Reformacji. Cz. 2. Warszawa 1980, nr XXVIII, s. 25.

⁵ S. D a m b r o w s k i. Kazania albo Wykłady Porządne świętych Ewangelii niedzielnych przez cały rok. Wyd. VIII, cz. 1. Toruń 1896, s. 498—499.

oddawać się pracom zewnętrznym i służebnym pod pretekstem wolności chrześcijańskiej⁶.

Również w ustawach kościelnych Księstwa Pruskiego niedziela była zaliczana do pierwszorzędnych dni świątecznych obwarowana odpowiednimi przepisami świętowania w zborze jak i rodzinie a także zakazami wykonywania prac służebnych⁷.

II. ELEMENTY ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELNEGO W KOŚCIELE EWANGELICKO-LUTERAŃSKIM

Marcin Luter pouczał w Dużym Katechizmie, że *Święcić dzień święty znaczy tyle, co święcie go zachowywać*. To znaczy przykładać się do świętych słów, zajęć i życia. Dzień bowiem nie potrzebuje dla siebie żadnego uświęcenia, gdyż sam w sobie został stworzony jako święty. Natomiast Bóg chce, aby dla nas był święty. Przez nas staje się święty zależnie od czynów. To co uświęca, to jest Słowo Boże. Ponadto oddawać się rozważaniu Dekalogu, Modlitwie Pańskiej, Katechizmowi, wówczas przez te czynności uświęcony jest dzień, tym uświęca się dzień. Luter z ironią stwierdza, że *Wstrzymać się od pracy i próżnować potrafią równie dobrze i niechrześcijanie, podobnie jak cała czereda naszych duchownych, którzy codziennie stają w kościele, śpiewają i dzwonią, wszelako wcale dnia świętego nie święcą, gdyż nie opowiadają Słowa Bożego, ani w nim się nie ćwiczą. Słowo Boże jest bowiem świętością nad wszystkimi świętościami, jedyną jaką my chrześcijanie znamy i posiadamy. Ono uświęca, gdy Słowo Boże bywa rozpatrywane, opowiadane, słuchane, czytane lub rozważane, bywają przez nie uświęcone osoby, dzień i czynności, nie przez zewnętrzną akcję, lecz przez Słowo Boże. Bez niego żaden dzień nie może być święty*⁸. W jednym ze swoich kazań mówi: *Bo dzień święty święcić znaczy słuchać Słowa Bożego, a bliźniemu dopomagać w czym można*⁹. Ponadto stwierdza w Katechizmie, że święta należy przeznaczyć na nauczanie Słowa Bożego, tak aby właściwą funkcją tego dnia było sprawowanie urzędu kaznodziejskiego¹⁰.

Autor postylli dla dzieci, Langhansen komentując Ewangelię o odnalezieniu Jezusa w świątyni zachęca słuchaczy do należytego świętowania niedzieli, twierdząc że z tej perykopy mamy się uczyć, iż w niedzielę i inne dni święte należy gromadzić się w domu Bożym, słuchać Słowa Bożego, i chwalić Boga¹¹.

W Księstwie Pruskim książę Albrecht jako element świętowania widział obowiązek (Kirchgang) *chodzenia do kościoła* wydając w 1540 roku ustawę

⁶ Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. (Pr. zb. pod red. Emil Schling). T. 4. Das Herzogtum Preussen-Polen. Leipzig Reiland 1911, s. 285.

⁷ Tamże. Świętowanie dnia Pańskiego i jego formy. Zob. s. 39, 150, 218, 220, 221, 232, 293, 294, 374; odpoczynek niedzielny: s. 220, 221, 224, 261, 263, 371, 386, 474, 475, 476.

⁸ DK, s. 63—64.

⁹ M. L u t e r. Postylla domowa. Cieszyn 1883, s. 568.

¹⁰ DK, s. 63.

¹¹ Chr. L a n g h a n s e n. Postylla dla dzieci (przełożył z niemieckiego K. H a b e r k a n t). Królewiec 1861, s. 85.

kościelną o nakazie uczęszczania do zboru¹². Kto by zaniedbał i lekceważył sobie ten nakaz miał być wyklęty z Kościoła. Wykonanie edyktu zlecił władzom miejskim. Reformacja w jednoznaczny sposób doceniała chrześcijańską wolność religijną, nie potrzebującą przepisów, praw. Co innego przyniosło jednak życie, ujawniając problem stosunku wiernych do dnia świątecznego i związanych z nim praktyk. Owszem, samo święcenie niedzieli jest przykładem wolności chrześcijańskiej, wymaga jednak wewnętrznej dojrzałości. Takie rozumienie omawianej problematyki święcenia niedzieli miało oczywiście wpływ na frekwencję. Nic dziwnego, że książę Albrecht wydał taki edykt o obowiązku uczęszczania do kościoła. Również w instrukcji Melanchtona dotyczącej wizytacji znajduje się uzasadnienie konieczności chodzenia na niedzielną Służbę Bożą, która umożliwi wiernym kontakt z żywym Słowem Bożym i wprowadza ład i porządek¹³.

Ustawa kościelna z 1558 roku zalecała: „*Należy w niedzielę należycie święcić ten dzień, słuchać Słowa Bożego, brać udział w nabożeństwach, przystępować do sakramentów, śpiewać, uczyć Słowa Bożego dzieci, służby domowej i czeladzi.* Program świętowania niedzieli był tak ważny, iż te same ustawy kościelne zabraniały urządzania ślubów i wesel przed południem by nie odwracać uwagi wiernych od niedzielnej Służby Bożej¹⁴.

Według rozporządzenia z 1542 r. niedzielne świętowanie należy rozpocząć w sobotę po południu śpiewaniem nieszporów, kazaniem trwającym pół godziny, uczeniem katechizmu. Nieszpory składały się z dwóch albo trzech psalmów, hymnu, antyfony do Magnificat, z niedzieli, *Nunc dimittis*. W niedzielę rano uczniowie szkoły mieli obowiązek śpiewać jutrznię w chórze: śpiewano jeden lub dwa psalmy z antyfoną, czytano kapitulum, antyfonę do *Benedictus i Benedictus*¹⁵.

Według ustawy kościelnej z 1560 roku — w niedzielę — rano całe zebranie śpiewało psalmy w języku niemieckim oraz inne pieśni duchowe. W miejsce czytania ze ST ksiądz lub diakon wygłaszał krótką naukę o sakramencie ołtarza. Była ona skierowana szczególnie do tych, którzy pragnęli przystąpić do komunii. Po jej zakończeniu wszyscy śpiewali *Te Deum* oraz pieśń: *Jezus Chrystus nasze zbawienie*. W czasie śpiewu pieśni dzwoniło na kazanie. O jutrzni w miastach ustawa stwierdza: *tej ustawy y inne miasta o ile można trzymać się mają, a jeśli każdego dnia nie może, ani snąć potrzeb jest, wszak przynajmniej niedzieli każdej mają być trzymane*¹⁶. W miasteczkach i wsiach zalecano jeśli nie codziennie, to chociażby tylko w niektóre niedziele.

Nieszpory odprowadzano w Królewcu codziennie. W niedziele i święta zaś zamykały one służbę Bożą rozpoczętą przez modlitwy poranne. Jak niedzielna jutrznia prowadziła do przyjęcia sakramentu Wieczerzy Pańskiej, tak nieszpory były modlitwą dziękczynną za komunię i usłyszane Słowo Boże.

¹² E. Sehling, j.w., s. 51—52.

¹³ A. Zieger, Das religiöse und kirchliche Leben in Preussen und Kurland im Spiegel der evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jh. Köln 1967, s. 137.

¹⁴ Altpreussisches Kirchenbuch. Königsberg 1861, s. 117—118.

¹⁵ E. Sehling, j.w., s. 357.

¹⁶ Ustawa albo porządek kościelny jako się w Księstwie Pruskim zachowywa, Królewiec 1560, k. 143v—145v.

Według ustawy z 1617 r.¹⁷ kazanie niedzielne oraz świąteczne obok Wieczerzy Pańskiej było głównym punktem świątecznej służby Bożej. Treść kazań głoszonych w święta była dostosowana do charakteru święta. W Królewcu w niedzielę głoszone trzy kazania: rano w czasie jutrzni w kościele na Starym Mieście, przed południem w czasie Wieczerzy Pańskiej w katedrze oraz podczas Nieszporów. Głównym celem kazania niedzielnego było przygotowanie słuchaczy do przyjęcia sakramentu Wieczerzy Pańskiej.

Kolejnym elementem świętowania niedzielnego było nauczanie katechizmu. W Królewcu, w każdą niedzielę we wszystkich kościołach w porze popołudniowej miała odbywać się nauka katechizmu. Była ona przeznaczona dla służby. Przed i po nauce katechizmu śpiewano pieśni, aby młodzież mogła jak najlepiej przyswoić sobie jego treść. Po kazaniu nieszpornym dwaj przygotowani uczniowie z pamięci w formie dialogu odtwarzali część Małego Katechizmu. W miastach poza Królewcem ustawa dopuszczała rezygnację z niedzielnej nauki popołudniowej pod warunkiem uczestnictwa w nauce podczas nieszporów. Na wsiach nauka katechizmu odbywała się w każdą niedzielę po kazaniu. Znajomość katechizmu była jednym z warunków godnego przyjęcia Sakramentu Wieczerzy Pańskiej, udziału we chrzcie dziecka oraz świadomego udziału w absolucji. Katechizm był również podstawowym podręcznikiem modlitwy.

Najistotniejszym elementem świętowania niedzielnego było jednak główne nabożeństwo czyli sprawowanie Wieczerzy Pańskiej. Zawarty w *Deutsche Messe* wzór nabożeństwa niedzielnego przewiduje, iż wszystkie jego części składowe, z wyjątkiem kazania oraz napomnienia przed Komunią, mają być śpiewane, także lekcja i Ewangelia, w tonie chorału gregoriańskiego. Wzorem dla wszystkich nabożeństw Wieczerzy Pańskiej był sposób jej sprawowania w Królewcu. W obrzędzie aktywnie uczestniczył chór złożony z uczniów miejscowych szkół, który wykonywał śpiewy. Gdy nie było przystępujących do Komunii odprawiano *Oficjum bez komunikantów* szczególnie po wioskach¹⁸.

Pod wpływem Kościoła reformowanego, a także pod wpływem racjonalizmu w tym Kościele doszło tu i ówdzie do odłączenia Sakramentu Ołtarza od nabożeństwa, co przyczyniło się do zubożenia życia sakramentalnego w Kościele ewangelicko-luterańskim, a tym samym świętowania niedzielnego, wbrew woli i życzeniu samego Reformatora.

Bardzo ciekawym elementem świętowania niedzielnego była troska o biednych co zawarte jest w zdaniu Lutra odnośnie do obchodu niedzieli: *bliźniemu dopo-*

¹⁷ Ustawa albo Porządek kościelny i ceremonie jako w nauczaniu Słowa Bożego i podawaniu Świętości w Kościołach Xięstwa pruskiego ma być zachowany. Z niemieckiego Języka na Polski pilnie przełożony przez Hieronima Maleckiego, Plebana Leckiego w 1571. Królewiec 1617. k. 21r.: „W Niedziele y Dnia Świętego ma być w Mieście Knypawie o piątej godzinie dzwonięno, aby Czeladź y ktokolwiek na to miejsce do Thumu na kazanie przyjść chciał, w kościele był należęno. O piątej godzinie ma kantor albo śpiewak wedle zwyczaju śpiewać Duchu święty zawitay k nam etc. Potem psal, albo dwa, ... Ażeby Kapłan o półszesty godziny aby był na Kazalnicy, następował katechizm. To iste zaranne Kazanie i Modlitwa y ze wszystkim nie ma więcej trwać nad trzy ćwierci godziny. Skoro się skończyć ma być mały dzwonek (k. 22v) a zatym Cantor z Młodzieńcy szkolnymi y Pachołeta ma przyjść do kościoła. Jutrznia. W wielki dzwon i śpiew Benedictus przez cały lud”.

¹⁸ K. Kobylski. Życie liturgiczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego w świetle agendy tegoż Kościoła wydanej w 1869 roku w Królewcu. Lublin 1991 (mps. Archiwum KUL), s. 15—21.

magać w czym można. Natomiast S. Dambrowski tę myśl uczynił jeszcze bardziej klarowną gdy w kazaniu o świętowaniu niedzieli powie: ... *dzień święty niedzielny trawić mamy, zwłaszcza, abyśmy uczynki miłosierne okazywali, tym, którzy ich po nas potrzebują. Nie dosyć bowiem w niedzielę, w święto nie robić, nie dosyć do kościoła iść, nie dosyć Słowa Bożego słuchać, modlić się, potrzeba i rękę miłosiernej przykładem Pańskim wyciągnąć*¹⁹.

Wreszcie elementem świętowania niedzielnego jest odpoczynek. Podkreśla to Marcin Luter w Katechizmie a konsekwentnie obowiązek ten przypominają ustawy kościelne tak iż wydaje się, że temu warunkowi świętowania bardzo dużą wagę przypisywano.

III. KRYZYS ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELNEGO

Współcześnie zmieniły się rytmy świętowania niedzielnego w Kościele luteranckim jak i zresztą w innych Kościołach chrześcijańskich. Jednym z zasadniczych elementów świętowania niedzielnego jest tu nabożeństwo główne, ale tylko od czasu do czasu i rzadko sprawowana jest Wieczerza Pańska. Nie ma już tak bogatej służby Bożej: jutrzni, nieszporów, katechizacji, tak ścisłego obowiązku uczęszczania do zboru. W memoriale niemieckiej Konferencji Biskupów i Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech z 1984 r. czytamy: *Świętowanie niedzieli jest odpowiedzią chrześcijanina na to, czego Bóg dokonał. Ponieważ wielu naprawdę nie wie, za co powinni właściwie dziękować, trudno im jest świętować. Jest rzeczą ważną tego dnia zastanowić się i uspokoić, abyśmy odkryli, za co mamy dziękować. Wielu idzie przeciwną drogą. Nie czują się oni ludźmi, którzy swoje życie zawdzięczają innym, którzy swoje istnienie i sens swojego życia przyjmują od Boga jako dar. Ciężar dnia powszedniego gniecie ich. W takim poczuciu życia nie uda się świętować nabożeństwa. Często dzień powszedni i niedziela prawie wcale się od siebie nie różnią. Rytm od napięcia do odprężenia, od czynności do wypoczynku został zatracony. Zatrudnieniu pracy odpowiada dziś zatrudnienie konsumpcji. Gdzie wszystko nastawione jest tylko na osiągnięcia, dusza pozostaje pusta. Zmienił się także związek niedzieli z rodziną. Znika w dużej mierze świadomość, że niedziela należy szczególnie do rodziny. Niedziela jest poniekąd także wessana w zakończenie tygodnia, jest tylko jego zakończeniem, ostatnim jego dniem. Jest ona wprzęgnięta w koniec tygodnia, który zaczyna się w piątek po południu. Co kiedyś było zrozumiałe samo w sobie, straciło w dużej mierze swoją oczywistość*²⁰.

Kościół ewangelicki popiera wysiłki, aby zaznaczyć niedzielę przez regularne sprawowanie świętej Wieczerzy. Niemniej jednak nie zapomina, że rzadsze jej celebrowanie może być wyrazem głębszego szacunku dla Eucharystii.

W praktyce pastoralnej ostatnich lat Kościoły chrześcijańskie stają wobec trudnych problemów związanych ze świętowaniem dnia Pańskiego. Zagrożenia

¹⁹ S. Dambrowski, j.w., s. 498—499.

²⁰ Wspólne słowo niemieckiej Konferencji Episkopatu i Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, Hannover/Bonn. 1 dzień Adwentu 1984, podpisał Biskup krajowy dr E d u a r d L o h s e, Przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Kardynał J o s e p h H ö f f n e r, Przewodniczący niemieckiej Konferencji Episkopatu, Biuletyn Ekumeniczny 3 (1985), s. 67—72.

celebracji niedzieli dokonały się w kontekście przejścia od społeczeństwa o charakterze wiejskim, statycznym i zamkniętym, do społeczeństwa miejskiego i przemysłowego, charakteryzującego się aktywnością i pluralizmem. Pierwsze środowisko koncentrowało się na sakralnych rzeczywistościach przestrzeni i czasu; w którym niedziela rozbijała monotonię drobnych życiowych spraw i zwracała uwagę bardziej przekonująco na wielkie wartości duchowe i sakralne. Drugie natomiast, utraciło te cechy naturalne, wspólnotowe i sakralne, poprzez dominację w nim prawa produkcyjności i zawrotny rytm pracy, które ono narzuca. Na celebrowanie dnia Pańskiego cieniem się kładzie zjawisko sekularyzacji, mające negatywny wpływ na mentalność i życie religijne człowieka. Człowiek żyjący w społeczeństwie świeckim, nie będąc w stanie odczytać planu Bożego w historii, nie dostrzega już związku między jego życiem a liturgicznymi celebracjami. Z tego powodu coraz bardziej orientuje się w nich, jeśli w ogóle nie uważa ich jedynie za socjokulturowe formy praktyki. A zatem albo je wprost odrzuca, albo przypisuje im całkiem minimalne znaczenie w swoim życiu²¹.

IV. ZNACZENIE EKUMENICZNE LUTERAŃSKIEGO SPOSOBU ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI

Według przekazu apostołskiego dzień Pański i Wieczerza Pańska należą do siebie. Przez wieki Kościół katolicki trzymał się mocno tej zasady, że świętowanie dnia zmartwychwstania wymaga zgromadzenia się chrześcijan do sakramentalnego obchodu śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w Eucharystii. Również i Kościół ewangelicki, choć doszło w nim w tym względzie i to w dużej mierze do zapomnienia tej zasady, uznaje na nowo, że w niedzielę powinno się sprawować Wieczerzę Pańską. W równym stopniu uznaje on wszakże nabożeństwo Słowa Bożego i w nim widzi również odpowiedni sposób świętowania niedzieli. W świętowaniu niedzieli i ukochaniu nabożeństwa ewangelicy i katolicy są z sobą wzajemnie związani.

Ekumeniczne znaczenie dla poszukiwania charakteru chrześcijańskiego świętowania niedzieli we współczesnym zeświecczonym świecie posiadają pewne elementy celebracji dnia Pańskiego w Kościele luterańskim w jego historii. Na uwagę zasługuje zwyczaj luterański rozpoczynania świętowania niedzielnego nieszporem w sobotę wieczorem. Ekumeniczne znaczenie posiada Służba Boża niedzielna w postaci odprawiania jutrzni porannej i nieszpórów z udziałem uczniów szkół. Do szeregu tych elementów należy zaliczyć kazanie z pietyzmem głoszone w zborach ewangelickich jak również katechizacja, co podkreśla, iż niedziela jest dniem ewangelizacji a także dniem czynów miłosierdzia. Równie starannie podkreślona jest prawda, że niedziela jest dniem wspólnoty zarówno kościelnej jak i domowej wezwanej do słuchania i rozważania Słowa Bożego.

W czasach współczesnych Kościół ewangelicki odkrywa na nowo Wieczerzę Pańską i częściej ją sprawuje, jednocześnie zaś Kościół katolicki docenia nabożeń-

²¹ W. Nowak, Świętowanie niedzieli i jej zagrożenia. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 3—4 (1992), s. 138—140.

stwo Słowa Bożego i rangę kazania w świętowaniu Eucharystii, te elementy przybliżają wzajemnie do siebie obie tradycje służby Bożej niedzielnej.

Na chrześcijańskiej wspólnocie spoczywa wielka odpowiedzialność za wszystkich ludzi. Nie tylko bowiem Kościół katolicki czy ewangelicki, lecz także świat potrzebuje chrześcijańskiego święta, potrzebuje niedzieli i niedzielnej Służby Bożej. W celebracji bowiem dnia Pańskiego świat zostaje postawiony przed Bogiem w prośbie i uwielbieniu, w dziękczynieniu i żalu. Świętowanie niedzieli pozwala doświadczyć obecności Chrystusa i siły wiary.

TRADYCJA ŚWIĘTOWANIA NIEDZIELI WE WSPÓLNOTCIE KOŚCIOŁA EWANGELICKO-LUTERAŃSKIEGO.

STRESZCZENIE

W luterzańskich ustawach kościelnych Księstwa Pruskiego niedziela była zaliczana do pierwszorzędnych dni świątecznych. Obwarowana była odpowiednimi przepisami świętowania w zborze jak i rodzinie a także zakazami wykonywania prac służebnych. Do elementów świętowania niedzielnego w Kościele luterzańskim należy zaliczyć: nauczanie Słowa Bożego; gromadzenie się w domu Bożym na słuchanie Słowa Bożego, i chwalenie Boga. W Księstwie pruskim książę Albrecht jako element świętowania widział także obowiązek (Kirchgang) „chodzenia do kościoła” wydając w 1540 roku ustawę kościelną o nakazie uczęszczania do zboru. Kolejnym elementem świętowania niedzielnego było nauczanie katechizmu. Najistotniejszym elementem świętowania niedzielnego było jednak główne nabożeństwo czyli sprawowanie Wieczery Pańskiej. Ciekawym elementem świętowania niedzielnego była troska o biednych, wreszcie elementem świętowania niedzielnego jest odpoczynek.

UBÓSTWO i UBODZY NA STAROŻYTNYM BLISKIM WSCHODZIE

Treść: — I. Ubóstwo w społeczeństwach Mezopotamii i Egiptu. II. Stosunek do ubogich na terenie Palestyny. — Zusammenfassung.

Ubóstwo i bogactwo, ubogi i bogaty to dwa zjawiska i problemy, które występują od zarania ludzkości. Jak daleko można sięgnąć wstecz cywilizacji ludzkiej, spotykamy się zawsze z tymi zjawiskami. Nic zatem dziwnego, że i one były przedmiotem rozważań starożytnych i zajmowano wobec nich rozmaite stanowiska. Niemniej jednak nie przechodzono wobec tego obojętnie. Mimo to nie zawsze potrafiono znaleźć zadowalające rozwiązania tego problemu. Najbardziej chyba optymalnym podejściem do niego jest wypowiedź Prz 30, 8—9:

*Kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie,
nie dawaj mi bogactwa ni nędzy,
żyw mnie chlebem niezbędnym,
bym syty nie stał się niewiernym,
nie rzekł: „A któż jest Pan?”
lub z biedy nie począł kraść
i imię mego Boga znieważać.*

I. UBÓSTWO W SPOŁECZEŃSTWACH MEZOPOTAMII I EGIPITU

Żaden z obszarów naszego globu nie przekazał nam tylu ważnych i bogatych informacji o najdawniejszych cywilizacjach ludzkości co Bliski Wschód. Powstałe tu kultury oddziaływały w ciągu wieków nie tylko wzajemnie na siebie, ale i na inne kraje. Należy tu zatem wymienić Mezopotamię, Egipt i Palestynę. Przypatrując się strukturom społecznym tych starożytnych cywilizacji pod kątem ich stosunku do ludzi ubogich, zacząć należy od najstarszej kultury — sumeryjskiej, która swój ostateczny kształt przybrała w pierwszej połowie III tysiąclecia przed Chr.¹

¹ Zob. H. W. F. S a g g s. Wielkość i upadek Babilonii. Warszawa 1973, s. 145.

Najwcześniejszą formą organizacji politycznej w Mezopotamii była tzw. *demokracja prymitywna*. Th. Jacobsen rozumie przez to organizację społeczeństwa, w którym *suwerenna władza spoczywała w rękach powszechnego zgromadzenia wszystkich wolnych obywateli*.² W początkowym okresie swego istnienia, po wytworzeniu się miasta-państwa, nie istniała właściwie żadna klasa uprzywilejowana czy też poniżana. Miasto i jego ziemie wraz ze wszystkimi mieszkańcami stanowiły własność boga danego miasta, a władca, będący jednocześnie kapłanem, był przedstawicielem bóstwa. Podstawowym natomiast obowiązkiem obywateli sumeryjskiego miasta-państwa była służba w dobrach świątyni. Jako zapłatę za tę służbę każdy wolny obywatel otrzymywał z dóbr lokalnego bóstwa działkę ziemi rozmaitej wielkości — od jednego akra do stu. Uzależnione to było od pozycji społecznej dzierżawcy. W okresie tym niewolnicy nigdy nie stanowili większości mieszkańców i praca całej wspólnoty również nie opierała się nigdy na nich. W okresie wczesnodynastycznym stanowili oni mało ważny element społeczny i rekrutowali się głównie z jeńców wojennych.³

Główne warstwy społeczeństwa sumeryjskiego to rolnicy, robotnicy pracujący na zlecenie pałacu i świątyni, rzemieślnicy, wojownicy i kupcy. W łonie każdej z tych warstw panowało jednak pewne zróżnicowanie. Inaczej układał się los człowieka bogatego, inaczej zaś — biedaka. Obraz dobrobytu, jaki kreślą inskrypcje poszczególnych władców, zakłócony jest przez skargi wdów, płacz sierot i narzekania na niesprawiedliwość. Przyczyny utraty mienia, a nawet nieraz wolności, były rozmaite. Czego nie zabrał wróg napadający na miasto, zabierali nieraz władcy, gromadzący środki na budowę świątyń, pałaców czy wyprawy wojenne. Dlatego panowało wśród Sumerów powiedzenie: *Możesz mieć pana, możesz mieć króla, ale człowiekiem, którego powinienes się wystrzegać, jest poborca*. Istniały bowiem okresy, kiedy samowola poborców doprowadzała szerokie rzesze ludności do ruiny, mimo że istniała zasada, przynajmniej teoretycznie, mówiąca o równości wolnych ludzi wobec prawa. Niemniej jednak podział na bogatych i biednych coraz bardziej się uwidaczniał, czego świadectwem są liczne przysłowia mówiące o ubogich ze szczerą sympatią.

Wykopaliska z okresu III dynastii z Ur (ok. 2100 r. przed Chr.) dowodzą, że w tym czasie zaczęło występować dosyć powszechnie zjawisko zaprzędawania się wolnych obywateli w niewolę. Popadali w nią wskutek zadłużenia lub głodu, bądź zmuszani byli do niej przez wierzycieli, bądź byli sprzedawani w dzieciństwie przez ubogich rodziców. Praktyki te rozpowszechniły się szeroko w tzw. okresie Larsa (ok. 1900 r. przed Chr.). Przypuszczalnie było to wynikiem trudności gospodarczych wynikłych z trwającej wówczas inwazji Amorytów. Zaprzędawanie w niewolę nie było jednak nieuchronnym losem sierot i dzieci nędzarzy, lecz zależało od postępowania ich rodziców.

Nie należy jednak sądzić, że ci, którzy się znajdowali na najniższych szczeblach drabiny społecznej, pozbawieni byli jakiegokolwiek opieki ze strony miasta-państwa. Mimo iż ówczesne cywilizacje dalekie były od ustrojów idealnych, dobro warstw najniższych leżało na sercu także i ówczesnym królom, ponieważ na najszerzych

² Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *JNES* 2 (1943), s. 163.

³ H. W. F. S a g g s. j.w., s. 149—155.

rzeszach ludzi prostych opierała się cała gospodarka kraju. Świadectwem na to jest ustanowienie praw przez Urukaginę — pierwszego władcę-reformatora w dziejach ludzkości (ok. 2350 r. przed Chr.). Jak sam wyznaje, postanowił osłaniać biednych i słabych przed bogatymi i możnymi. Teksty kronikarskie przekazane nam z tamtych czasów mówią dokładnie o działalności Urukaginy, który *uwolnił ludzi z Lagasz od lichwy, złodziejstwa i morderstw..., przywrócił wolność; nad sierotą i wdową można nie czynił już więcej bezprawia*.⁴

Deklaracje Urukaginy nie są jednak jakąś kodyfikacją praw. Za takie uważać można dopiero pierwszy kodeks praw króla Urnammu (ok. 2065—2046 r. przed Chr.) — założyciela i pierwszego władcę III dynastii z Ur. Po zapewnieniu politycznego i wojskowego bezpieczeństwa swego miasta, Urnammu zajął się sprawami ekonomicznymi i społecznymi: *zaprowadził w kraju sprawiedliwość, zniósł opłaty celne; sprawił, że sierota i wdowa nie stanie się lupem człowieka bogatego, (posiadający) jednego szekla nie stanie się lupem tego, co ma jedną minę*.⁵

Z kodeksu Urnammu wynika, że Sumerowie nie znali i nie stosowali *ius talionis* — prawa odwetu. W epoce tamtej obowiązywała starsza zasada innych form zadośćuczynienia za wyrządzoną komuś krzywdę. U podstaw tego leżą przede wszystkim względy ekonomiczne i społeczne. Dlatego ochrona interesów ludności ubogiej (rolników, rybaków, rzemieślników) i ich praw jest zarazem ochroną interesów państwa i władcy. Niewątpliwie odgrywała tu rolę także i tradycja — oddziedziczony po przodkach *instynkt sprawiedliwości* wynikający z poczucia wspólnoty wszystkich służących jednemu bóstwom i jednemu władcy.⁶

Jak odnoszono się do biednego współobywatela i jak oceniano samo ubóstwo w społeczeństwie sumeryjskim ukazują najlepiej teksty zapisane na glinianych tabliczkach. Mimo że każdy władca danego miasta-państwa zawsze deklarował swoje poparcie wobec ubogich, los ich był o wiele cięższy, aniżeli może to wynikać z inskrypcji wychwalających otaczanie biednych królewską opieką. Przede wszystkim ludzie pozbawieni jakiegokolwiek majątku lub posiadający niewiele przepelnieni byli troską o przeżycie dnia.

Bezpośrednimi spadkobiercami Sumerów byli Semici, którzy wskutek swej militarnej inwazji zagarnęli rozległe tereny Mezopotamii, przyswajając kulturę poprzednich cywilizacji i tworząc potężne państwo babilońskie. Szóstym władcą tego państwa był Hammurabi (1728—1686 r. przed Chr.). Król ów niewątpliwie kojarzy się nam zwłaszcza z kodeksem, który jest kontynuacją wcześniejszego kodeksu Urnammy.

Na podstawie tego kodeksu można wyróżnić trzy główne grupy społeczne istniejące w ówczesnym państwie babilońskim:

- **avêlu** albo **mar-avêlim** (dosł. jak hebr. *ben 'adam* — **człowiek, syn człowieczy**),
- **muškênu** (dosł. *ubogi*),
- **ardu** (dosł. *niewolnik*).

⁴ Tłumaczenie podane za M. Bielecki. Zapomniany świat Sumerów, Warszawa 1966, s. 332.

⁵ Tłumaczenie za H. W. F. Sagg's, j.w., s. 181.

⁶ Zob. M. Bielecki, j.w., s. 331.

Muškēnu był osobą społecznie i prawnie niższą aniżeli *avēlu*. Ich pozycja majątkowa również była gorsza od warstwy pierwszej. Mimo takiego ich położenia nie byli oni spychani na margines społeczeństwa, lecz popierało ich prawo chroniąc ich skromny dobytek i osobę za pomocą specjalnych ustaw. Doświadczał on tej samej lub nieco mniejszej tylko opieki prawnej co majątek pałacu królewskiego lub świątyni. Wynikało to stąd, że *muškēnim* pełnili służbę przy dworze królewskim zarządzając dobrami panującego.⁷

I tak m.in. pod karą 1/3 miny srebra prawo zakazywało zabrania dłużnikowi jego roboczego wolu w zastaw (par. 213). Jeżeli ubogi dłużnik z powodu klęski żywiołowej poniósł szkodę na polu, nie płacił w danym roku raty dłużniczej czy odsetek (par. 48). Chociaż ubogi odpowiadał własną osobą, rodziną i mieniem za dług, wierzyciel mógł zatrzymać dłużnika na trzy lata jako zakładnika; w czwartym jednak roku musiał on być zwolniony (par. 117).⁸

Z tych przepisów jasno wynika, że ci, którzy znajdowali się niejako na poboczu społeczeństwa i nie mieli wielkiego wpływu na kierowanie państwem, a byli nawet przez bogaczy pogardzani, posiadali przynajmniej teoretycznie zapewnioną ochronę swej osoby i majątku. Mówi o tym Hammurabi w preambule do swojego kodeksu.⁹

Kolejną wielką kulturą, która rozwinęła się na Bliskim Wschodzie w sąsiedztwie Palestyny, była kultura egipska. Powstała ona wzdłuż doliny Nilu tworzącego rozległą oazę wśród pustynnych terenów. Kultura ta pozostała całkowicie oryginalna mimo tysięcy lat swojego istnienia i różnorodnych wpływów, pomijając oczywiście okres helleński, gdzie wpływy greckie i rzymskie także i tu wywarły swoje piętno.¹⁰

Po zjednoczeniu Górnego i Dolnego Egiptu (ok. 2800 lat przed Chr.) w tzw. okresie Państwa Starego podstawą społeczeństwa egipskiego była wspólnota rodowa, która jednak nie utrzymała się długo. Powoli rozpoczął się proces różnicowania społecznego. W wyniku tego najliczniejszą warstwę stanowili rolnicy, dalej urzędnicy kontrolujący całą organizację rolnictwa i bardzo wpływowi kapłani. Ten podział społeczeństwa zachował się aż do czasów helleńskich, kiedy to stare struktury egipskie ustępowały pod naporem kultury zachodniej.¹¹

W języku egipskim słowa oddające pojęcie *ubogi* oscylują pomiędzy potrzebą socjalną a jakimś bliżej nieokreślonym ciężkim położeniem, które zbliżone jest do stanu chorobowego. I nie chodzi tu o sytuację ekonomiczną, lecz raczej o duchowe nastawienie, stałą dyspozycję, która wynikała z wierzeń egipskich ukierunkowanych na pozagrobowe życie wieczne. Z niezbyt wielu tekstów odnoszących się do ubóstwa a pochodzących z okresu Średniego i Starego Państwa wywnioskować można, że według przekonań Egipcjan ubóstwo i bogactwo zsyłane jest przez

⁷ M. S c h o r r. Państwo i społeczeństwo babilońskie w okresie tzw. dynastii Hammurabiego (około 2500—2000 przed Chrystusem). Lwów 1906, s. 19—91.

⁸ Zob. ANET, s. 168—175.

⁹ Zob. ANET, s. 164.

¹⁰ Szerzej zob. M. G ö r g. Ägypten, w: M. G ö r g, B. L a n g. Neues Bibel-Lexikon, Zürich 1988, T. 1, s. 36—49.

¹¹ Zob. M. M a r c i n i a k. Życie codzienne, w: A. S z c z u d ł o w s k a (red.). Starożytny Egipt. Warszawa 1978, s. 210—217.

bogów.¹² Chociaż ogólne przekonanie skłaniało się wybitnie ku bogactwu, istnieją teksty, które nieśmiało próbują chwalić ubóstwo i jego wartość. Widać to zwłaszcza po upadku Państwa Starego (2200 r. przed Chr.), kiedy bogactwo okazało się złudne. Na skutek zamieszek społecznych całe rzesze bogatych zostały pozbawione swych majątków; ci zaś, którzy niczego nie posiadali, doszli do wielkiego dobrobytu.¹³

Również pochodzące z owego okresu *Pouczenia króla Merikare* biorą w obronę ubogich, których *grzbiety podpira bóg*.¹⁴ Jest to najstarsze stwierdzenie w Egipcie, które informuje o trosce bóstwa wobec ubogich. Jeżeli zatem ubogi odbiera wsparcie nadprzyrodzone, o ileż bardziej powinien doświadczać tego również i od swoich współziomków. Taką postawę otwarcia się na ubożego zauważyć już można od czasów IV dynastii (2200 r. przed Chr.). Obowiązek pomagania ubogim odnosił się do książąt regionalnych, a przede wszystkim do samego faraona. Powinien się on troszczyć o to, by nikt nie był głodny i spragniony; nie śpi on nawet, tak długo, jak długo pozostaje w jego sercu jakaś niezłałatwiona sprawa. Myśli on nocą o ubogich i rano wstaje łagodny.¹⁵

Pochodzący z epoki helleńskiej *Papirus Insinger* mówi o tym, jaką postawę nagradza bóstwo, jeśli wspiera się ubogich. Bóg temu udziela bogactwa, kto jest szczodry. Papirus ten przytacza sentencję: *Lepsza jest śmierć w ubóstwie, aniżeli życie bez wstydu* (27, 3). Ostrzega także przed bogactwem: *Pieniądze są sidłem, które ustanowił bóg dla bezbożnego, aby codziennie bał się* (15, 19).¹⁶

Uboży stoi bliżej bóstwa aniżeli bogaty, gdyż w nim tylko ma poparcie. Wynika to również z tekstów modlitewnych. Obraz człowieka, jaki się rysuje na ich podstawie, to wizerunek pobożnego nie sprzeciwiającego się swemu losowi i z pokorą przyjmującego boskie przeznaczenie. Postawa taka złączona jest ściśle ze świadomością grzeszności ujawniającą się przede wszystkim w cierpieniu. Słowo *ubogi*, pojawiające się w tekstach modlitewnych, pozwala mówić o religii Egipcjan jako *religii ubogich*.¹⁷

Na podstawie tego, co zostało wyżej powiedziane, można byłoby wysnuć wniosek, że starożytni Egipcjanie oceniając wysoko ubóstwo nie dążyli w swoim życiu do gromadzenia bogactw, czy też każdy ubogi współziomek był im bratem. Byłby to obraz idealny i nie odpowiadający stanowi faktycznemu; dlatego należy wspomnieć też, że bogactwo było zawsze w Egipcie wartością, o którą należało zabiegać. Niemniej jednak we wszystkich czasach Egipcjanie odczuwali religijnie pogłębianą troskę, jako nakaz bóstwa, by pomagać ubogim. Wypływało to ze złotej reguły: *Nikt nie może wiedzieć, kiedy sam spadnie w tarapaty*.¹⁸

¹² Zob. *Pouczenia Amenemheta*. ANET, s. 421.

¹³ Zob. *Upomnienia Ipu-Wera*. ANET, s. 441—444.

¹⁴ Zob. ANET, s. 415.

¹⁵ Zob. *Pouczenia Amenemheta*. ANET, s. 418.

¹⁶ H. Brunner. Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten. *Saec* 12 (1961), s. 328.

¹⁷ B. Gunn. The Religion of the Poor. *JEA* 3 (1916), s. 81—86.

¹⁸ H. Brunner. j.w., s. 319—344.

II. STOSUNEK DO UBOGICH NA TERENIE PALESTYNY

Przed zdobyciem Kanaanu przez Izraelitów na terenie tym nie istniał jakiś zwarty system administracyjno-polityczny. Podstawową jednostką polityczną było miasto-państwo zarządzane przez króla wraz z radą starszych. Starsi owi rekrutowali się z arystokracji, która w przeważającej części nie była semickiego pochodzenia. Warstwa niższa składała się częściowo z półniewolników (*hupšu*), częściowo zaś z niewolników zdobytych na wyprawach wojennych. Warstwę pośrednią stanowiły liczne rzesze rzemieślników, którzy w swoich rękach skupiali cały ówczesny przemysł i handel, działając pod protekcją króla miasta-państwa.¹⁹

Niemniej jednak teksty z Ugarit zaświadczenia, że na terenie tym istnieli ubodzy, którzy byli pogardzani przez króla; ten zaś nie starał się znieść ich ucisku, jak i nie dawał praw będącym w ciężkim położeniu.²⁰

Zanim pokolenia izraelskie posiadały ziemię obiecaną im przez Jahwe, nie było wśród nich ostrego podziału na bogatego i ubożego; wszyscy byli równymi współobywatelami społeczności. Dopiero po zdobyciu ziemi Kanaan rozpoczął się proces różnicowania społecznego. Wynikało to z udziału w danej od Boga ziemi, której zazdrośnie strzegli (zob. historię Nabota z 1 Krl 21,1—16).

Ogólnie jednak rzecz biorąc społeczeństwo izraelskie pod względem swego położenia socjalnego było jednolite. Nawet dwaj pierwsi królowie Izraela należeli do przeciętnych rodzin. I tak ojciec Saula nakazuje szukać mu zaginionych oślic (1 Sm 9,1—5), Saul sam obrabia swoje pole (1 Sm 11,5), Dawid pilnuje trzodę (1 Sm 16, 11; 17, 20. 28. 34n), ojciec posyła go z jedzeniem do braci do obozu (1 Sm 17, 17). Podarunek przekazany królowi przez Dawida też jest skromny: pięć chlebów, bukłak wina i koźlą (zob. 1 Sm 16,20). Wszystko to wskazuje na prawdziwie skromne życie, a o wybitnie bogatych rodzinach w tych kręgach ludzi nie słyszy się jeszcze.

O równości tej zaświadczenia także wykopaliska w Tirsie (dzisiejsze Tell el-Faraḥ w pobliżu Nablus) z X w. przed Chr. Każdy dom był jednakowo wyposażony i służył jednej rodzinie. Ale już z wykopalisk dotyczących wieku VII przed Chr. wynika duża różnica: część miasta z lepiej zbudowanymi i większymi domami bogatych oddzielona jest od miejsca, w którym ciasno tłoczyły się domy ubogich.²¹ Było to wynikiem gospodarczego rozkwitu czasów królewskich, kiedy powstały nowe urzędy na dworze panującego i związane z tym dalsze różnicowanie społeczne. Wyżsi urzędnicy dworu królewskiego zdobywać zaczęli coraz to szersze znaczenie polityczne i ekonomiczne. Usuwali wolnych rolników z ich posiadłości i czynili ich zależnymi od siebie jako niewolników za długi (zob. Iz 5,8). Inni zaś popadali w nędzę na skutek rozmaitych machinacji możliwych. W tym czasie już wyraźnie zarysowują się rozmaite postacie ubogich o różnej też sytuacji ekonomicznej:

¹⁹ G. Cornfeld, G. J. Botterweck (red.), *Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie*, München 1972, T. IV, s. 862.

²⁰ Zob. A. Herdner, *Corpus des Tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes a Ras-Shamra — Ugarit*, Paris 1963, VI, s. 48.

²¹ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958, T. I, s. 122.

- robotnicy rolni, właściciele trzód, którzy wprawdzie są wolni, ale ich majątek jest niewielki. Wskutek klęsk żywiołowych czy nieurodzajów znajdują się oni najczęściej na pograniczu głodu.
- tzw. robotnicy dniówkowi, którzy nie posiadali żadnej ziemi; swoje utrzymanie zawdzięczają pracy na polach innych.
- wreszcie ci, którzy nie posiadali żadnego majątku i byli z różnych przyczyn niezdolni do pracy; aby się utrzymać, musieli prosić o jałmużnę.²²

W sytuacji zupełnie odmiennej znajdują się ubodzy, mali, słabi, którzy cierpią wśród ucisków i udręczeń. W obronę biorą ich prorocy (zob. np. Iz 3,14n; 10,1—4; 11, 3n) ukazując przy tym, że niegdyś cały lud był wygnańcem i ubogim w Egipcie (zob. Pwt 24,18). Dlatego też najstarsze prawodawstwo izraelskie bierze w obronę ubogich. Do nich też odnoszą się poszczególne ustawy rozsiane po całym Pięcioksięgu. W prawie dotyczącym ubogich można wyróżnić trzy główne nurty:

- strzeżenie majątku ubogich i ich wolności,
- ochrona ich praw,
- troska, by ubodzy nie spadli do warstwy najniższej, tzn. do tych, którzy byliby zmuszani prosić o jałmużnę.

Wyraźnie ukazują to postanowienia co do równości wszystkich wobec Prawa.²³ Jasno też nakazują opiekę nad biednymi (np. Kpł 25,25.35; Pwt 15,11). Pięcioksiąg podaje też szczegółowe polecenia w postępowaniu z ubogimi. Udzielanie biednym pożyczek było aktem miłosierdzia (zob. Pwt 15,7—10), ale jednocześnie Prawo zakazywało brać procent (zob. Wj 22,24; Kpł 25,35—37), zajmować żarna (zob. Pwt 24,6) i szaty ubogiego zatrzymując ją na noc (zob. Wj 22,25; Pwt 24,12). W roku szabatowym należało darować wszystkie długi dla współbraci (zob. Pwt 15,1—6). Każdy ubogi mógł zaspokoić głód zrywając kłosa czy winogrona (zob. Mt 12,1—2), ale nie można było mu wynieść ich z pola (zob. Pwt 23,25n). Troska o zapewnienie żywności ubogim to także tzw. dziesięcina trzyletnia (zob. Pwt 14,28n). Inną formą opieki nad ubogimi był nakaz, by dopuścić ich do udziału w ucztach obchodzonych w niektóre święta (zob. Pwt 16,11.14; 26,11). Chodziło tu nie tylko o nakarmienie ubogich, ale także o danie im wsparcia duchowego.

Pięcioksiąg zawiera też przepisy odnoszące się do sprawiedliwości społecznej, szczególnie w sądzie, i opiera to na autorytecie samego Jahwe (zob. Pt 10,18). Sprawiedliwość w sądzie powinna być czyniona bez względu na osobę (zob. Wj 23,1—2. 6—8; Pwt 16,19). Skierowanie sprawiedliwości ku Jahwe powinno być sprowadzić lepszy skutek, aniżeli byłaby ona oparta tylko na człowieku. Stąd kodeks społeczny Izraela był o tyle doskonały, o ile wcielało się go w życie, by dać narodowi pomyślny rozwój (zob. Pwt 4,6—8).²⁴

Mimo jednak tak zagwarantowanych praw ubodzy nie zawsze spotykali się z pomocą i wsparciem swoich bogatych ziomków. Przeciwnie wręcz, byli oni na każdym kroku pogardzani i ciemieni. I dlatego na ową krytyczną sytuację jako pierwsi odpowiedzieli prorocy, którzy w imię Jahwe brali ubogich w obronę jako

²² E. Häu s l e r. Sklaven und Personen minderen Rechts im Alten Testament. Köln 1956, s. 53.

²³ Zob. np. Wj 23,3.6; Kpł 19,15; Pwt 24,17; 27,19.

²⁴ M. Filipiak. Ochrona prawna najbiedniejszych w prawodawstwie społecznym Pięcioksięgu. w: *Scrutamini Scripturas*. Kraków 1980, s. 73—83.

cadiqîm (sprawiedliwi).²⁵ Prorocy oskarżali zatem bogatych jako ciemieżycieli (zob. Am 2,7; 4,1; 5,11) i chlotali ich słowami za pozbawione całkowicie miłosierdzia dążenie do zysków (zob. Iz 3,15; Am 8,4). Przez nie zawsze uczciwe nabywanie ziemi usuwali oni mniej zamożnych współziomków z ich ojcowizny (zob. Iz 5,8; Mi 2,2). Bogaci właściciele majątków spekulują i oszukują (zob. Oz 12,8; Am 8,5; Mi 2,1), sędziowie dają się przekupywać (zob. Iz 1,23; Jr 5,28; Mi 3,11; 7,3), a w ogóle w swoim postępowaniu są bezlietni (zob. Am 2,6—8; 8,6). Ubodzy każdego dnia muszą się dopominać swoich praw; a skoro nie mogą osiągnąć tego u ludzi, zwracają się w swoim krytycznym położeniu do Jahwe. Świadomość ubogich i uciemieżonych, że Jahwe jest im pomocą i zbawieniem, opiera się na przeświadczeniu o łaskawości Boga (zob. Ps 86,5), Jego miłosierdziu (zob. Ps 9,14), wierności i cierpliwości (zob. Ps 86,15). Dlatego Jahwe jest schronieniem i nadzieją biednych (zob. Ps 140,8), który nie zapomina o słabych (zob. Ps 9,13,19).

Tak przedstawieni ubodzy, pozbawieni pomocy, słabi i mali nie tworzyli jednak jakiejś zamkniętej, odrębnej i zwartej grupy, mającej swój ideowy program przeciwny do klasy posiadającej. Są oni rozproszeni i dlatego stąd wypływa ich bezbronność.²⁶ Taki stan rzeczy trwał aż do czasów upadku państwa południowego i zdobycia Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr.

Po deportacji do Babilonii ludność izraelska widziała siebie wystawioną na samowolę swoich nieprzyjaciół i czuła się pozbawiona opieki Jahwe. Nie brakuje wówczas także głosów, które w ogóle podają w wątpliwość Bożą działalność (zob. Ps 79,10). Uciskana w różnorodny sposób społeczność ludu wybranego rozumie teraz siebie jako ubogich, biednych, rozbitych i udreńczonych (zob. Ps 74,19—21). Termin *ubogi* otrzymuje zatem w tym okresie czasu znaczenie religijno-narodowe. Przesunięcie akcentu ze znaczenia ekonomicznego w stronę religijną zapoczątkowane zostało jeszcze przed wygnaniem poprzez nauczanie proroków. Stąd też tradycja tego aspektu ubóstwa mocno była zakorzeniona w narodzie.²⁷

Po powrocie z wygnania sytuacja społeczna w Judei była na pewno daleka od ideału, skoro ubogi lud skarży się Nehemiaszowi na wielkie ciężary i uciskanie go (zob. Ne 5,1—5). Chociaż Nehemiasz sam pochodził z warstwy wyższej, opowiedział się jednak za słabszymi społecznie i wyjednał im darowanie wszystkich długów (zob. Ne 5,7,10—13).

W niewiele niż sto lat później na arenę świata wkracza Aleksander Wielki ze swoją ideą imperium od Indii aż po Słupy Herkulesa. Jego zdobycie Bliskiego Wschodu przyniosło ze sobą to przede wszystkim, że grecka kultura i grecki sposób bycia wywarły swoje piętno na każdym narodzie. To co greckie stało się obowiązujące na zasadzie mody i przypodobania się nowym władcom. Nie ustrzegła się też tego i Palestyna. Tym bardziej, że dużą rolę odegrała w tym Aleksandria ze swoją diasporą żydowską.

²⁵ J. van der Ploeg, Les Pauvres d'Israël et leur Piété. *OTS* 7 (1950), s. 244—246.

²⁶ Zob. *TWAT*. T. III, s. 218.

²⁷ A. Kuschke, Arm und reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit. *ZAW* 57 (1939), s. 46—49.

Stolica ówczesnego świata była pomostem kulturowym pomiędzy Grecją a Wschodem.²⁸ Ptolomeusze zainteresowani byli nawiązaniem ścisłych kontaktów z semicką warstwą wyższą, gdyż chętnie przyjmowała ona grecki język i grecki styl życia, by w ten sposób stać się równouprawnioną wobec Greków. Dawało to greckim władcom oparcie w Palestynie. Po przeciwnej stronie jawi się prosta ludność, wierna swej religii i obyczajom, do której zaczęto odnosić się na sposób grecki — uważano ją tylko za siłę roboczą i należało mieć na nią baczenie tylko po to, aby nie zmalała ich wydajność pracy. Dlatego też wymyślny system podatków i opłat spadł ciężarem przede wszystkim na tę część ludności. Niższe warstwy ludności izraelskiej były traktowane jako obiekt wyzysku. Grecy zainteresowani byli tylko kulturą miejską i pogardzali ludnością zamieszkującą tereny wiejskie. Nie odczuwali oni żadnej potrzeby niesienia kultury do niższych warstw. Stanowisko takie zostało zaakceptowane przez nieżydowską warstwę wyższą Palestyny, a także przez samych Żydów tam, gdzie już wcześniej zaznaczyły się wpływy greckie. Chodzi tu przede wszystkim o tereny leżące na wybrzeżu. Postawa taka spotkała się z ostrym sprzeciwem kół niższego kapłaństwa, wiernych Prawu Jahwe.²⁹

Dochodzi do tego jeszcze niepewność co do swego losu nie tylko pod względem ekonomicznym, ale i wolności osobistej. Grecy traktowali teren Palestyny jako swoistego rodzaju miejsca do zdobycia niewolników. Istniała jednak zasadnicza różnica pomiędzy greckim sposobem pojmowania niewolnictwa, a żydowskim. Ci pierwsi zainteresowani byli zwłaszcza stroną ekonomiczną, a niewolnik traktowany był przy tym jako osobista własność pana, wręcz przedmiot. Według zaś pojęcia hebrajskiego niewolnik-Izraelita, który znalazł się w tym stanie za długi, należał do domowników, do wielkiej rodziny złączonej z domostwem i traktowany był jako domownik. Niewolnictwo u Hebrajczyków nie było dożywotnie i kończyło się z zasady w roku szabatowym.³⁰

Ubogi zaś według pojęć greckich to zubożały członek rodziny, któremu należy pomóc, by w ten sposób zapewnić ciągłość i możliwość dziedziczenia. Nigdy taka odpowiedzialność nie odnosiła się do zubożalego współziomka. Hellenizm nie znalazł też zorganizowanej w jakiegokolwiek postaci opieki nad ubogimi. Dobroczynność, którą można spotkać w świecie greckim, nie jest jałmużną, lecz przysługą, którą daje się na korzyść społeczności — greckiego *polis*.

Podobnie grecka *filantropia*, choć oceniana jest jako cnota, nie ma na względzie ubogich współbraci. Hellenizmowi obce też jest całkowicie moralne albo religijne wyjaśnienie ubóstwa, które odbierane było jako stan zawiniony przez samego człowieka.³¹

²⁸ Szerzej zob. RAC, s. 271—280.

²⁹ M. H e n g e l. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. vor Chr. Tübingen 1973, s. 93—96.

³⁰ W. L. W e s t e r m a n n. The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. Philadelphia 1955, s. 28—31.

³¹ H. B o l k e n s t e i n. Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Leipzig 1939, s. 312—320. Stwierdza też: „Niemals wird betont oder empfohlen, daß man sich des Loses der Armen annehmen“, s. 129.

Głęboka różnica pomiędzy wschodnim pojmowaniem społeczeństwa a światem greckim doprowadziła na terenie Palestyny jeszcze bardziej do zaostrzenia przeciwności między bogatymi a ubogimi. Izraelici przy tym jeszcze mocniej utwierdzili się w swoim poglądzie, że bogaty jest bezbożnikiem, a niesprawiedliwie uciskany — pobożnym.³²

Podsumowując powyższe naświetlanie problemu, podane w temacie artykułu można powiedzieć, że w żadnym ze starożytnych społeczeństw nie rozwiązano w sposób zadowalający wszystkich, a zwłaszcza ubogich, tej kwestii. Co prawda teoretycznie istniały różnego rodzaju przepisy mające na celu położenie warstw niższych, ale nigdzie, nawet w społeczeństwie na wskroś teokratycznym jakim był Izrael, nie realizowano ich w życiu. Stąd też czy to pojedynczy ubogi, czy warstwa cała nie mogąc znaleźć oparcia w człowieku, szukała go tylko w Bogu, gdyż Jego oczy i uszy zwracają się zawsze ku sprawiedliwym (por. Ps 34,16).

ARMUT UND ARMEN IM ALTEN ORIENT

ZUSAMMENFASSUNG

Armut und Reichtum sind so alt wie die Geschichte der Menschen und nie wurde dieses Problem gleichgültig betrachtet. Im Orient wurden die Armen einerseits von den Machhabern ausgebeutet, andererseits waren die damaligen Könige bestrebt, die Armen davor zu schützen. Sie verabschiedeten viele Gesetze, um den Ausbeutern das Handwerk zu legen. Es ging ihnen um den Schutz der Armen, aber dahinter verbargen sich ihre eigenen Interessen und die des Staates. Dabei spielte eine große Rolle der sogenannte *Gerechtigkeitsinstinkt*, der aus einem kollektiven Gefühl entsprang, sowohl bei den Herrschenden als auch bei den Untergebenen, denn sie glaubten alle an die gleichen Götter und sie dienten ihrem König.

In Ägypten sagte Begriff *arm* etwas aus über eine geistige Einstellung, die auf ein Weiterleben nach dem Tod ausgerichtet war. Es gab sogar in der Geschichte dieses Staates eine Zeit, in der man die Armut als eine Tugend ansah und durch die Unterstützung der Armen eine Zustimmung der Götter zu erreichen hoffte.

In Israel nahm das Gesetz die Armen von Anfang an unter seinen Schutz. Im Pentateuch beziehen sich viele Gesetze und Vorschriften auf die Armen. Trotzdem erfuhren sie nicht immer die Unterstützung ihrer reichen Landsleute. Deswegen übten die Propheten oft harte Kritik an dieser Sozialfrage. Als die Armen keine Unterstützung bei den Menschen fanden, wandten sie sich an Jahwe, um seine Hilfe zu erbitten, weil seine Augen auf die Gerechten blicken und seine Ohren ihr Schreien hören (vgl. Ps 34,16).

³² J. J. S t a m m. Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung. *ThR* 23 (1955), s. 57.

PRZYWILEJ PALIUSZA BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Treść: Wstęp. I. Geneza przywileju paliusza biskupów warmińskich. II. Przywilej paliusza biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego. III. Dzieje przywileju paliusza biskupów warmińskich w latach 1766—1978. Zakończenie. Dodatek źródłowy. Resumé.

WSTĘP

W uroczystość Zwiastowania Pańskiego, dnia 25 marca 1992 r. została ogłoszona bulla papieża Jana Pawła II *Totus tuus Poloniae populus*, dotycząca nowego podziału administracyjnego Kościoła katolickiego w Polsce. Na mocy tego dokumentu powstała metropolia warmińska z sufraganami w Elblągu i Elku, które są jakby spadkobiercami historycznych diecezji pruskich: pomezkańskiej i sambijskiej. Od tego momentu arcybiskupowi metropolie warmińskiej przysługują w sposób zwyczajny przywilej paliusza¹. Nie jest to jednak sytuacja całkowicie nowa. Do 1978 r. istniał bowiem w Kościele powszechnym honorowy przywilej paliusza udzielany przez papieża w wyjątkowych przypadkach biskupom diecezjalnym. Do takich wyróżnionych biskupstw należała przez 236 lat właśnie diecezja warmińska, jako jedyna w Polsce i jedna z niewielu w Europie. Podobny przywilej posiadało jeszcze 5 biskupów włoskich, 5 francuskich i 1 węgierski². Wyjątkowość tego faktu skłania do zbadania historii odznaczenia, tym bardziej, że nie ukazały się dotąd żadne źródłowe opracowania dotyczące paliusza warmińskiego, poza kilkoma drobnymi, okolicznościowymi artykułami przygotowanymi w związku ze wznowieniem przywileju po 40-letniej przerwie w 1973 r.³

Na wstępie konieczne wydaje się przynajmniej pobieżne ukazanie specyfiki paliusza jako szaty liturgicznej występującej do 1978 r. w dwóch formach:

¹ Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r., kan. 437 § 1.

² Byli to biskupi w: Ostii, Pawii, Arezzo, Anagni, Luce, Autun, Puy, Valence, Clermont, Arras i Pécs. Por. A. Nowowiejski. Wykład liturgii Kościoła katolickiego, T. II, cz. I. Warszawa 1902, s. 445.

³ J. Usiadek. Odznaczenie biskupa warmińskiego przywilejem paliusza. *WWD* 28 (1973), s. 179—181; tenże. Paliusz biskupów warmińskich. *Kalendarz Maryjny na rok 1974*. Olsztyn 1973, s. 76—78; A. Szorc. Przywilej paliusza biskupów warmińskich (trzystronicowy artykuł w maszynopisie). Olsztyn 1978.

zwyczajnej i honorowej⁴. Od końca IV w. paliusz (*pallium*) jest uzupełniającym paramentem wchodzącym w skład szat liturgicznych papieża i arcybiskupów metropolitów, stanowiącym oznakę ich szczególnej godności w Kościele. Ma on wygląd naszyjnika w kształcie rombu z dwoma końcami opadającymi z przodu na piersi i z tyłu na plecy, długości około 30 cm. Wykonuje się go z białej wełny w formie pasa, na który naszywa się 6 krzyżyków z czarnego jedwabiu. Współczesny znawca problemu, profesor uniwersytetu w Bonn, T. Klauser, wywodzi nazwę chrześcijańskiego paliusza od *pallium*, wełnianego płaszcza używanego przez greckich i rzymskich filozofów, w którym później w sztuce chrześcijańskiej przedstawiano Chrystusa jako nauczyciela prawdziwej filozofii. Natomiast kształt i zastosowanie paliusza Klauser wiąże z *lorum*, honorowym odznaczeniem cesarskim, wyglądem przypominającym pierwsze paliusze⁵.

Początkowo paliusz symbolizował najwyższą władzę w Kościele. Niedługo wszakże dysponowanie nim było zastrzeżone papieżowi. Już w VI w. następcy św. Piotra zaczęli udzielać paliuszy metropolitom⁶, a także biskupom wyróżniającym się stałością w wyznawaniu wiary zgodnej z nauką Pisma św. i Tradycją Kościoła⁷. Usilne starania w celu otrzymania odznaczenia, podejmowane nawet za pośrednictwem królów, dowodzą, że biskupi przywiązywali wielką wagę do prawa jego posiadania. Z czasem liczba wyróżnionych biskupów malała, papież odmawiali paliusza tym, których poprzednicy go nie nosili. W 743 r. na synodzie w Soissons św. Bonifacy, legat papieża Zachariasza w Germanii i Galii, wydał rozporządzenie zobowiązujące metropolitów do proszenia Stolicę Apostolską o paliusz w celu umocnienia związku metropolii z Rzymem. Od tej pory paliusz stał się wyłącznym i stałym przywilejem papieża, arcybiskupów, prymasów i patriarchów: aleksandryjskiego, antiocheńskiego i jerozolimskiego. W następnym stuleciu na synodach w Rawennie (877) i Troyes (878) zobowiązano metropolitów, aby w trzy miesiące po konsekracji posyłali do Rzymu wyznanie wiary i prosili o paliusz. Dla biskupów diecezjalnych pozostał on natomiast honorowym przywilejem, którego brak nie stanowił przeszkody w sprawowaniu czynności pontyfikalnych. Mogli oni otrzymać go jedynie w wyjątkowych wypadkach: ze względu na zasługi osobiste pasterza lub z powodu świętości stolicy biskupiej lub diecezji⁸.

⁴ Por. A. Nowowiejski, j.w., s. 439—458; J. Braun, *Pallium*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, T. VII, Freiburg 1935, kol. 898—899; H. Lécclerq, *Pallium*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, T. XIII, Paris 1937, kol. 931—940.

⁵ Por. T. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1948; t e n ż e, *Pallium*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, T. VIII, Freiburg 1963, kol. 7—9.

⁶ Prawdopodobnie po raz pierwszy udzielił paliusza papież Symmach arcybiskupowi Cezaremu z Arles w 513 r. Zob. K. Bihlmeier, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, T. I, Warszawa 1971, s. 358.

⁷ Papież Hormizdas (514—523) nadal go biskupowi Pawii. Zob. A. Nowowiejski, *Paliusz*, w: *Encyklopedia Kościelna* (red. M. Nowodworski), T. XVIII, Warszawa 1892, s. 46.

⁸ Do specjalnych oznak godności arcybiskupiej należał jeszcze krzyż arcybiskupi (*crux archiepiscopalis*), przyznawany zawsze w łączności z paliuszem, także w wypadku przywileju honorowego. Był to zwykły krzyż procesyjny noszony bezpośrednio przed arcybiskupem lub wyróżnionym biskupem, z wizerunkiem Pana Jezusa zwróconym do niego. Przywilej noszenia krzyża przed dostojnikami kościelnymi powstał w połowie IX w. z inicjatywy papieża Leona IV. Zob. A. Nowowiejski, *Wykład*, j.w., s. 456—459.

Przywilej paliusza honorowego udzielany biskupom przetrwał do naszych czasów. W dniu 11 maja 1978 r. papież Paweł VI wydał motu proprio *Inter eximia episcopalis* regulujące sprawę przynależności paliuszy w Kościele łacińskim⁹. Stanowiło ono etap realizacji postulatu Soboru Watykańskiego II, w myśl którego należało wydać nowe i przystosowane do współczesnych warunków przepisy regulujące prawa i przywileje metropolitów¹⁰. Po konsultacji z zainteresowanymi dykasteriami Kurii Rzymskiej oraz komisjami odnowy Kodeksu Prawa Kanonicznego, papież zarządził w odniesieniu do całego Kościoła łacińskiego, że odąd używanie paliusza będzie przysługiwało jedynie metropolitom oraz patriarsze jerozolimskiemu obrządku łacińskiego. Zostały zatem odwołane wszystkie przywileje paliuszy honorowych, udzielone pewnym kościołom partykularnym bądź niektórym pasterzom.

Niniejszy artykuł, oparty na materiałach źródłowych zachowanych w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, bada genezę przywileju paliusza warmińskiego i rekonstruuje jego historię. Uzupełnieniem jest dodatek źródłowy zawierający dwa podstawowe, nie publikowane dotąd w całości, dokumenty papieskie, nadające paliusz biskupowi Grabowskiemu.

I. GENEZA PRZYWILEJU PALIUSZA BISKUPÓW WARMIŃSKICH

1. Wyjątkowy status diecezji warmińskiej

Przyznanie paliusza rządcom diecezji warmińskiej przez papieża Benedykta XIV nastąpiło 21 kwietnia 1742 r., w rok po prekonizacji Adama Stanisława Grabowskiego na urząd biskupa warmińskiego. Nieuzasadnione byłoby dopatrywanie się korzeni tej decyzji papieskiej jedynie w osobistych zasługach wspomnianego biskupa czy w jego staraniach o przyznanie odznaczenia, podejmowanych w Stolicy Apostolskiej, których dokładnego przebiegu zresztą nie znamy. Genezy nadania należy szukać przede wszystkim w wyjątkowej pozycji diecezji warmińskiej, jaką zajmowała ona wśród diecezji pruskich. Dopiero w świetle innych praw, zdobytych przez Warmię na przestrzeni dziejów, przyznanie paliusza staje się w pełni zrozumiałe, jako ich konsekwencja i potwierdzenie.

Diecezja warmińska wraz z 3 innymi biskupstwami: pomezzańskim, sambijskim i chełmińskim została erygowana 23 lipca 1243 r. przez papieża Innocentego IV na ziemiach zamieszkałych przez pogańskich Prusów. Tereny te, zdobyte przez Zakon Krzyżacki w wyniku ogólnoeuropejskiej krucjaty nadzorowanej przez papieża, w myśl panujących w średniowieczu zasad dostały się pod bezpośrednie zwierzchnictwo polityczne Stolicy Apostolskiej¹¹. Za własność św. Piotra i Stolicy Apostolskiej uznał je papież Grzegorz IX 3 sierpnia 1234 r., a następnie papież Innocenty IV

⁹ Zob. AAS 70 (1978), s. 441—442.

¹⁰ Por. ChD 40.

¹¹ Por. T. P a w ł u k. Prawno-organizacyjne aspekty misji w średniowieczu. *Studia Warmińskie* 19 (1982), s. 218—219, 226—227; Por. R. B o d a Ń s k i. Początki hierarchii kościelnej w Prusach 1206—1255. *Studia Warmińskie* 16 (1979), s. 303—353.

1 października 1243 r.¹². W zakresie prawa kościelnego jednak diecezja nie została uniezależniona od organizacji metropolitalnej. Niedługo po erekcji, 31 marca 1255 r., na mocy bulli papieża Aleksandra IV stała się sufraganią nowo utworzonej metropolii ryskiej¹³. Pozostała nią do momentu likwidacji arcybiskupstwa ryskiego, spowodowanej przejściem kapituły ryskiej na luteranizm po śmierci ostatniego arcybiskupa Zygmunta Augusta von Maklemburg w 1566 r.¹⁴. Od tego roku *ipso facto* rozpoczęła się egzempcja diecezji warmińskiej, czyli wyjęcie jej terytorium spod władzy metropolity i bezpośrednie podporządkowanie papieżowi¹⁵. Wprawdzie dekret Soboru Trydenckiego z 11 listopada 1563 r. zobowiązał wszystkie diecezje wyjęte do uczestniczenia w synodzie prowincjonalnym jednej z najbliższych metropolii i stosowania jej statutów na swoim terenie¹⁶, jednak Warmia toczyła nieustanną walkę o zachowanie pełnej wolności od prawa metropolitalnego. H. Schmauch, J. Obłąk, R. Bodański — badacze zajmujący się statusem administracyjno-prawnym Warmii w rozwoju historycznym, zgodnie przyznają, że nadanie paliusza należy traktować jako utwalenie egzempcyjnej pozycji diecezji¹⁷. Związek między oboma przywilejami podkreślał sam odznaczony biskup Grabowski, pisząc w liście do kapituły z dnia 19 września 1742 r., że *diecezja warmińska, w pełni wyjęta (exempta) spod wszelkiej jurysdykcji metropolitalnej czy arcybiskupiej i bezpośrednio podlegająca Stolicy Apostolskiej, będzie miała teraz arcypasterza, któremu z woli Stolicy Apostolskiej przysługuje pełnia władzy pasterskiej*¹⁸. Także brewe i bulla papieża Benedykta XIV o nadaniu paliusza zwracały uwagę na fakt, że Warmia jest diecezją bezpośrednio podległą Stolicy Apostolskiej¹⁹. Dzieje egzempcji diecezji warmińskiej stały się już przedmiotem szerokich studiów²⁰, nie będziemy ich więc w tym miejscu szerzej omawiać.

Pierwotna zależność polityczna terytorium diecezji od Stolicy Apostolskiej, duża odległość od arcybiskupstwa w Rydze i nasilające się niebezpieczne wpływy

¹² Por. Preussischen Urkundenbuch (skrót: PU), T. I. I H (wyd. R. Philippi, C. P. Nowowieski). Königsberg 1882 (przedruk 1961), n. 108, s. 83—84; n.147, s. 113.

¹³ Zob. PU n. 317, s. 232.

¹⁴ Por. R. Bodański, Walka diecezji wamińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej 1426—1466. *Studia Warmińskie* 19 (1982), s. 125—126.

¹⁵ Por. A. Weiss, B. Zuhert. Egzempcja. w: Encyklopedia katolicka. T. IV. Lublin 1985, kol. 731—733.

¹⁶ Por. Conciliorum oecumenicorum decreta. (opr. J. Alberigo). Bologna 1962, s. 729.

¹⁷ Zob. J. Obłąk. Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego. *Polonia Sacra* 7 (1955), s. 136; H. Schmauch. Die Kirchenrechtliche Stellung der Diözese Ermland. *ZGAE* 30 (1966), s. 495; H. Bodański. Dzieje walki diecezji warmińskiej o niezależność od synodów metropolii gnieźnieńskiej 1563—1728. *Studia Warmińskie* 19 (1982), s. 174.

¹⁸ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (skrót: ADWO) AK Ab 34, fol. 107.

¹⁹ Zob. ADWO AK Dok. Kap. J 61. „... Warmiensis et Sambiensis Ecclesiae invicem perpetuo canonice unitae Sedi Apostolicae praedictae immediate subiectae existant...”; ADWO AK Dok. Kap. G 24. „... Ecclesiam Warmiensem Sedi Apostolicae immediate subiectam...”.

²⁰ Por. H. Jacobson. Die Metropolitanverbindung Riga's mit den Bistumern Preussens. *Zeitschrift für die historische Theologie* 6 (1836) Stuck 2, s. 139—172; J. Bendor. Ermlands politische und nationale Stellung innerhalb Preussens. Braunsberg 1872; J. Oswald. Riga und Gnesen im Kampf im die Metropolitanangewalt über die Altpreussischen Bistumer. *Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie in Braunsberg* 43 (1942), s. 14—78; J. Obłąk. j.w. s. 125—136; H. Schmauch. j.w., s. 465—495; R. Bodański. Dzieje walki. j.w., s. 147—184; Tenże. Walka diecezji warmińskiej. j.w., s. 123—145.

Zakonu Krzyżackiego oraz otrzymany wreszcie przywilej egzempcji dały diecezji powód do starania się o utworzenie w jej granicach własnej stolicy arcybiskupiej. Tendencje likwidacji zwierzchnictwa ryskiego pojawiły się już w XV w. Pierwsze próby stworzenia odrębnej metropolii warmińskiej, skutecznie hamowane przez Krzyżaków, podjęli biskupi: Franciszek Kuschnal (1424—1457) i Łukasz Watzzenrode (1489—1512)²¹. Do tych planów nawiązał w 200 lat później kanonik warmiński Ludwik Fantoni, który z polecenia biskupa Krzysztofa Szembeka (1724—1740), podczas synodu rzymskiego w 1725 r., przygotowywał pisemną obronę praw diecezji, zwłaszcza przywileju egzempcji i zwolnienia od obowiązku uczestniczenia w synodach metropolii gnieźnieńskiej. Fantoni doszedł wówczas do wniosku, że istniały poważne racje historyczne, aby diecezja warmińska została podniesiona do rangi arcybiskupstwa. O zamiarze wniesienia takiego wniosku do Stolicy Apostolskiej wspominał w liście do biskupa Szembeka z dnia 16 lutego 1726 r.²² Realizacja tego zamierzenia okazała się niemożliwa z kilku względów. Na przeszkodzie stały wysokie opłaty kurialne za akt erekcji arcybiskupstwa. Ponadto wyniesienie biskupa warmińskiego do godności metropolity mogło spowodować spory w senacie polskim o prawo pierwszeństwa między biskupami²³. Przeciwko utworzeniu metropolii warmińskiej przemawiał także fakt, że posiadałaby ona jedynie honorowy charakter, ponieważ na sprostyzowanych ziemiach byłych diecezji pruskich nie mogła mieć żadnych diecezji sufragalnych. Nie wiemy, czy Fantoni próbował zrealizować swoje zamiary i jaki był stosunek do nich biskupa Szembeka, w każdym razie działania w kierunku utworzenia arcybiskupstwa warmińskiego nie przyniosły pożądanego rezultatu. Miały jednak niewątpliwie wpływ na przyznanie wkrótce następcy biskupa Szembeka honorowego przywileju paliusza i krzyża metropolitalnego, który w normalnym trybie otrzymywali tylko metropolici.

Obok przywilejów wynikających z organizacji Kościoła, diecezja warmińska posiadała także zasługi w obronie katolicyzmu na terenie Prus. Gdy po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego 2/3 obszaru pierwotnej diecezji warmińskiej, będące lennem dotychczasowego wielkiego mistrza Albrechta Hohenzollerna, znalazło się pod dominującym wpływem wyznania luterńskiego, a sąsiadujący z Warmią biskup sambijski Jerzy von Polentz na Boże Narodzenie 1523 r., jako pierwszy wśród katolickich biskupów świata, przyjął wiarę Lutra²⁴. Stolica Apostolska zwróciła szczególną uwagę na biskupstwo warmińskie, widząc w nim jedyną nadzieję na prowadzenie misji apostolskiej w północno-wschodniej Europie. Pasterską troską biskupów warmińskich zostali objęci zarówno katolicy zamieszkujący utracone na rzecz protestantyzmu obszary diecezji warmińskiej, jak i ci z terenu biskupstwa sambijskiego, które przestało istnieć. W 1617 r. papież Paweł V oficjalnie przekazał zarząd nad Sambią biskupowi warmińskiemu Szymonowi Rudnickiemu²⁵. W zamierzeniach Kurii Rzymskiej katolicka część diecezji war-

²¹ Por. R. B o d a n s k i. Walka diecezji warmińskiej. j.w., s. 127—131.

²² Por. ADWO AB A 28, fol. 36—46.

²³ Por. R. B o d a n s k i. Dzieje walki. j.w., s. 174.

²⁴ Por. A. R o g a l s k i. Kościół katolicki na Warmii i Mazurach, Warszawa 1956, s. 137, 160.

²⁵ Tamże, s. 175.

mińskiej miała być misyjna także dla krajów skandynawskich, okazało się to jednak niemożliwe²⁶.

Biskupi warmińscy energicznie przeciwdziałali wpływowi luteranickiemu na Warmii i rozciągali opiekę nad katolicką diasporą w Sambii. Wydali szereg edyktów zakazujących rozpowszechniania na terenie biskupstwa pism heretyckich i utrzymywania kontaktów z nowinkarzami. Troszczyli się o prawowierność w łonie kapituły i wśród duchowieństwa parafialnego. Walczyli z centrami reformacji warmińskiej w Braniewie i Elblągu. Bezpośrednio znana była w Rzymie antyreformacyjna gorliwość biskupa, późniejszego kardynała, Stanisława Hozjusza, który przebywał w stolicy chrześcijaństwa w latach 1558—1560 i 1569—1579, będąc bliskim współpracownikiem papieży: Piusa IV, Piusa V, Grzegorza XIII, a nawet kandydatem na następcę Piusa IV²⁷. O wszystkich swoich przedsięwzięciach kontrreformacyjnych biskupi informowali Stolicę Apostolską w relacjach o stanie diecezji, które od 1585 r. stały się obowiązkową praktyką w całym Kościele. Papieże uważali regularne nadsyłanie relacji biskupich z Warmii za ważny przejaw obrony Kościoła przed ekspansją protestantyzmu²⁸.

Ograniczenie protestantyzacji Prus i troska o zachowanie katolickiego charakteru biskupstwa warmińskiego wywarły znaczny wpływ na fakt nadania biskupom warmińskim przywileju paliusza. Brewe papieskie nadające ten przywilej, wydane 21 kwietnia 1742 r., zwracało uwagę na istotne motywy, jakimi kierował się biskup Grabowski prosząc Stolicę Apostolską o odznaczenie. Dokument stwierdzał, że ludzie powierzeni pasterskiej trosce biskupa warmińskiego zewsząd otoczeni są przez heretyków. Grabowski uzasadniał więc swoją prośbę tym, że wierni, widząc go biorącego udział w uroczystościach w paliuszu oraz z niesionym przed nim krzyżem, *oddawaliby większą część świętym misteriom i okazywaliby większy szacunek godności biskupiej*²⁹. Palusz miał być więc, w świetle wspomnianego brewe, świadectwem pozycji Kościoła rzymsko-katolickiego na ziemiach biskupstwa otoczonego przez protestanckie Prusy.

²⁶ Myślą taką kierował się papież Grzegorz XIII (1672—1585), fundator Alumnatu Papieskiego w Braniewie i jego legat Antonio Possevino. Zob. A. Hoffmann, Antonio Possevino's Bemühungen um die sogenannten Nordischen Ppstlichen Seminare 1578—1585. Königsberg 1929, s. 2—8.

²⁷ Szczegółowo na temat stosunku biskupów warmińskich do reformacji pisali: A. Rogalski, j.w., s. 137—189; H. Zinś. W kręgu Mikołaja Kopernika. Lublin 1966, s. 92—145; J. Malek, Reformacja w Prusach Książęcych. w: Warmia i Mazury. Zarys dziejów (red. B. Łukaszewicz). Olsztyn 1985, s. 199—205; A. Szorc, Sługa Boży Stanisław Hozjusz. w: Polscy Święci. (red. J. Bar). T. XII. Warszawa 1987.

²⁸ Por. A. Szorc, Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji. *Studia Warmińskie* 5 (1968), s. 232.

²⁹ *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum regni eiusdem ad summam collectae*. Posnaniae 1869, s. 72—73. „... Adamus Stanislaus Varmiensis et Sambiensis Episcopus reputans non leve populis suae Pastoralis curae commissis, qui undique ab haereticis circumdantur, futurum incitamentum, si ipsum modernum, et pro tempore existentem Varmiae et Sambiae Episcopum aut in solemnitatibus iuxta Canonicas praescriptiones cum pallio celebrantem, aut cum Sanctissimae crucis Signio ante eundem delato iter agentem aspicerent, ut et maiorem sacris mysteriis venerationem deferant, et Episcopali dignitati maiorem exhibeant reverentiam...”.

2. Osoba biskupa A.S. Grabowskiego i jego starania o przywilej paliusza

Zasadnicze racje nadania przywileju paliusza biskupom warmińskim tkwiły w pozycji prawnej diecezji i jej wierności wierze katolickiej. Paliusz jest jednak nie tylko odznaczeniem terytorialnym, ale przede wszystkim personalnym i zawsze dotyczy konkretnej osoby. Pierwszym rządcą Warmii, który go otrzymał, był biskup Adam Stanisław Grabowski (1741—1766)³⁰. Nadanie przywileju nastąpiło w niespełna rok po zatwierdzeniu wyboru na biskupa warmińskiego, Grabowski nie zdążył więc jeszcze zasłużyć się diecezji. Jego późniejsza działalność jako gorliwego pasterza, fundatora świątyń, mecenasa sztuki i odnowiciela życia gospodarczego z pewnością zasługiwała na wyróżnienie, ale w 1742 r., u progu rządów diecezją, decydującą rolę w zdobyciu przywileju musiały odegrać zabiegi wysłanników biskupa.

W dniu 16 marca 1740 r. zmarł w Lidzbarku Warmińskim biskup warmiński i sambijski Krzysztof Szembek. Grabowski, piastujący od roku urząd biskupa wrocławskiego, a wcześniej, od 1736 r., także chełmińskiego, zaczął ubiegać się o następstwo po nim. Chociaż krzesło warmińskie niższe było w senacie od wrocławskiego, Grabowskiego pociągały: władza równa prawie udzielnym książętom, większe i bardziej skupione dobra biskupie oraz tytuł książęcy przysługujący biskupom warmińskim. Już w październiku 1740 r. król August III obiecał Warmię Grabowskiemu jako swojemu faworytowi i stronnikowi³¹. W kwietniu 1741 r. nadesłał listę 4 kandydatów do wyboru na biskupa warmińskiego z nazwiskiem Grabowskiego na czele. Wyboru dokonała kapituła na posiedzeniu 13 kwietnia 1741 r., a prekonizacji — papież Benedykt XIV 18 września tego roku. Nowy biskup przebywał jeszcze długi czas w Warszawie, a ingres do katedry fromborskiej odbył dopiero 8 października 1742 r., już po otrzymaniu przywileju paliusza, ale przed uroczystością przyjęcia papieskiego odznaczenia.

Kariera biskupa Grabowskiego do momentu objęcia rządów na Warmii zgodnie z duchem czasu miała charakter prawie wyłącznie polityczny³², o czym świadczy przyznany mu przez Augusta III niedługo przed nominacją na Warmię Order Orła Białego. Grabowski dał się poznać otoczeniu przede wszystkim jako mąż wykształcony i zdolny polityk, ale podkreślano również inne jego cechy predestynujące go do sprawowania urzędu ordynariusza diecezji. Nuncjusz Sorbelloni przedstawiał go papieżowi jako niezastąpionego kandydata na biskupstwo warmińskie³³. Prymas Stanisław Szembek w liście do kapituły warmińskiej z 9 lutego 1741 r. zapewniał,

³⁰ Biskup Grabowski nie doczekał się jeszcze monografii. Istnieją jedynie szkice biograficzne poświęcone tej postaci: J. Korytkowski, Grabowski A.S. w: *Prałaci i kanonicy gnieźnieńscy*, T. II, Gniezno 1883, s. 110—122; S. Eichhorn, *Geschichte des Ermlandischen Bischofswahlen*, ZGAE 2 (1863), s. 396—465; S. Librowski, Grabowski A.S. w: *PSB*, T. VIII, Warszawa—Wrocław 1960, s. 478—480; T. Oracki, Grabowski A.S. w: *Słownik biograficzny Warmii Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV wieku*, T. I, Olsztyn 1984, s. 73.

³¹ Podczas elekcji w 1733 r. Grabowski stanął po stronie Augusta przeciw Stanisławowi Leszczyńskiemu.

³² Zob. W. Müller, *Diecezje w okresie potrydenckim*, w: *Kościół w Polsce*, (red. J. Kłoczowski), T. II, Kraków 1969, s. 108—113.

³³ Zob. ADWO AK Ab 34, fol. 46. List nuncjusza do kardynała sekretarza stanu Walentego Gonzagi z 5 grudnia 1740 r.

że biskup Grabowski posiada znakomite zdolności, które mogą przynieść wielki pożytek nie tylko senatowi i królestwu, ale także diecezji, kapituła powinna więc być zadowolona z tej nominacji³⁴. Kanclerz Andrzej Stanisław Załuski widział w nim człowieka mądrego, wielkodusznego, pobożnego i gorliwego³⁵. Jest w tych ocenach nieco przesady, koniecznej, aby w wyborach zwyciężył kandydat miły królowi. Potwierdza to podejrzenie Korytkowski, który, porównując okres rządów Grabowskiego na Warmii z jego poprzednią działalnością, powtarza za Eichhornem: *Osiągnąwszy cel życzeń swoich i zostawszy biskupem warmińskim, zmienił się Grabowski nie do poznania. Z światowego pana, uganiającego się za zaszczytami i dochodami, stał się prawdziwym biskupem*³⁶. W świetle tych ocen jasnym się staje, że Grabowski nie mógł otrzymać paliusza w uznaniu osobistych zasług dla Kościoła, ponieważ przybywając na Warmię jeszcze ich nie posiadał.

Geneza starań Grabowskiego o paliusz sięga jego pobytu w Rzymie w 1736 r., podczas którego doprowadził do uznania króla Augusta III przez papieża Klemensa XII i otrzymał dla siebie prekonizację na biskupa chełmińskiego. Wówczas najprawdopodobniej spotkał się z przebywającym na studiach w Rzymie Michałem Lipskim³⁷, krewnym dawnego protektora Grabowskiego — kardynała i biskupa krakowskiego Jana Aleksandra Lipskiego³⁸. Ten młody, zdolny człowiek, będący już proboszczem kolegiaty chockiej, przebywał w Rzymie do 1742 r., kiedy to otrzymał prowizję apostolską na kanonię gnieźnieńską. W tymże roku Grabowski, już jako biskup warmiński nominat, uciekał się do jego pośrednictwa w sprawie odebrania paliusza w Stolicy Apostolskiej. Bulla papieska z 24 września 1742 r. informowała, że *Michał Lipski, duchowny z miasta Gniezna i z diecezji gnieźnieńskiej, Twój wysłannik specjalnie do tego przez Ciebie wyznaczony, zażąda od Nas z należną czcią paliusza, widzialnego znaku pełni pontyfikalnych obowiązków w części, którą zarządzasz*³⁹. Chodziło tu o formułę wypowiedianą podczas rzymskiej uroczystości przekazania paliusza wysłannikowi wyróżnionej diecezji, gdyż po nadaniu przez Stolicę Apostolską przywileju odznaczony biskup, podobnie jak każdy metropolita po objęciu urzędu, miał obowiązek zwrócić się z formalną prośbą do papieża w celu otrzymania szaty. Tekst bulli nie wspominał więc o staraniach Michała Lipskiego o nadanie przywileju, a jedynie o dopełnieniu przez niego formalności związanych z odebraniem przysługującego już biskupowi Grabowskiemu paliusza. O tym, że biskup zabiegał o paliusz w Rzymie, świadczyły jednak brewe papieskie z 21 kwietnia 1742 r. Była w nim mowa o prośbach zanoszonych przez samego biskupa, jak również przez inne *wielce zasłużone osoby ze Stolicy Apostolskiej*⁴⁰. Papież nie wymieniał wszakże nazwisk petentów. Należał do nich z pewnością audytor Roty Rzymskiej, kardynał Carlo Rezzonico, późniejszy papież Klemens XIII, z którym Grabowski zaprzyjaźnił się również w czasie

³⁴ Zob. Tamże, fol. 60.

³⁵ Tamże, fol. 82. List kanclerza Załuskiego do kapituły z 20 maja 1741 r.

³⁶ J. Korytkowski, j.w., s. 121.

³⁷ Krótki życiorys Michała Lipskiego podaje tylko Korytkowski, j.w., s. 474—475.

³⁸ J.A. Lipski, zanim został biskupem, był podkanclerzym koronnym. Grabowski przed otrzymaniem święceń kapłańskich pełnił w kancelarii królewskiej funkcję jego sekretarza w latach 1725—1730.

³⁹ ADWO AK Dok. Kap. G 24. Zob. dodatek źródłowy nr 2.

⁴⁰ Decretales, j.w., s. 73.

pobytu w Rzymie⁴¹. Mogli być wśród nich także: nuncjusz papieski w Polsce Fabrycy Sorbelloni lub wysłannik kapituły warmińskiej w Rzymie Stanisław von Guerra, następca Ludwika Fantoniego na tym stanowisku, ale nie mamy na to żadnego potwierdzenia. Michała Lipskiego trudno uznać za osobistość zasłużoną dla Stolicy Apostolskiej, skoro ukończył on dopiero rzymską edukację i nie posiadał święceń kapłańskich. Korytkowski jednak jemu właśnie przypisuje główną rolę w działaniach na rzecz uzyskania przywileju paliusza⁴². Być może nawet kanonik M. Lipski lub kardynał J.A. Lipski byli inicjatorami tych działań. Brak źródeł uniemożliwia wyjaśnienie tej kwestii. Nie zachowała się bowiem żadna korespondencja między Michałem Lipskim i biskupem Grabowskim.

II. PRZYWILEJ PALIUSZA BISKUPA WARMIŃSKIEGO ADAMA STANISŁAWA GRABOWSKIEGO

1. Dokumenty Stolicy Apostolskiej o przyznaniu paliusza biskupowi Grabowskiemu

Honorowy przywilej paliusza został nadany biskupowi warmińskiemu A.S. Grabowskiemu i jego następcom przez papieża Benedykta XIV (1740—1758). Wydał on w tej sprawie dwa specjalne pisma: brewe (nazywane w aktach zamiennie indultem), informujące ogólnie o przyznaniu wyróżnienia biskupom warmińskim oraz bullę dotyczącą bezpośrednio paliusza biskupa Grabowskiego. Oba dokumenty zachowały się w oryginale i są przechowywane w Archiwum Diecezji Warmińskiej w dziale dokumentów kapituły⁴³.

Brewe, wydane przez papieża 21 kwietnia 1742 r., nadeszło na ręce biskupa Grabowskiego w dniu 19 września. O otrzymaniu wyjątkowego pisma papieskiego biskup powiadomił kapitułę listem wysłanym jeszcze tego samego dnia⁴⁴. Zaznaczył w nim, że paliusz jest potwierdzeniem pełnej egzempcji od władzy metropolitalnej, jaką diecezja posiada już od momentu erekcji. Kapituła musiała ucieszyć się z tego faktu. Już za Szembeka kanonicy przynaglali biskupa do obrony prawa egzempcji, posługując się błędnym argumentem o wolności od zwierzchnictwa arcybiskupiego od początku istnienia diecezji⁴⁵. List biskupa odczytano na posiedzeniu generalnym 22 września. Kapituła wyraziła swoje zdziwienie decyzją papieża, nie były jej bowiem znane żadne uprzednie starania biskupa ani kogokolwiek z jej członków w tej sprawie. Dyskusję związaną z otrzymaną informacją przełożono na następne dni obrad, ponieważ brakowało kilku kanoników⁴⁶.

⁴¹ Por. S. Eichhorn, j.w., s. 450.

⁴² Por. J. Korytkowski, j.w., s. 113.

⁴³ Zob. ADWO AD Dok. Kap. J 61. Indultum Pontificium in originali super usu pallii...; ADWO AK Dok. Kap. G 24. Bulla Benedicti XIV...; Zob. dodatek źródłowy nr 1 i 2.

⁴⁴ Por. ADWO AK Ab 34, fol. 107.

⁴⁵ Por. R. Bodański, Dzieje walki, j.w., s. 170, 178. Biskupi i kapituła często mieszała pierwotną zależność polityczną Warmii od Stolicy Apostolskiej z wyjęciem diecezji spod prawa metropolitalnego i uważali, że diecezja otrzymała przywilej egzempcji już w momencie erekcji.

⁴⁶ Por. ADWO AK Akta Kap. 17, s. 263.

Powrócono do sprawy paliusza w dniu 25 września, mimo że do wcześniejszego składu uczestników dołączył jedynie Ignacy Czarliński. Oprócz niego byli obecni: Ignacy Accoramboni, Jan Stockenhausen, Aleksy Ossoliński, Andrzej Marquart, Bonawentura Heinigk, Józef Huguenin. Postanowiono jak najszybciej wysłać do biskupa list gratulacyjny z prośbą o przekazanie kapitule papieskiego brewe⁴⁷. Grabowski spełnił to życzenie. Na posiedzeniu w dniu 20 października przedstawiono brewe w oryginale, a następnie kanonicy wystosowali podziękowanie do biskupa, wpisali dokument do ksiąg metrykalnych i złożyli go w archiwum kapituły pod numerem 33⁴⁸. Był on tam przechowywany do 7 grudnia, kiedy to kanonik Ignacy Accoramboni w imieniu biskupa zażądał jego wydania⁴⁹.

Omawiane brewe posiada formę typowego dokumentu urzędowego kancelarii papieskiej. Arengę rozpoczyna rutynowe wyjaśnienie, że ze względu na osobiste zasługi biskupów lub okoliczności miejsca i czasu Kościół rzymski dzieli się swoją najwyższą i powszechną władzą z pasterzami innych Kościołów, przyznaje biskupom oznaki władzy i godności oraz nakłada związane z nimi obowiązki. W działaniu tym ma na celu wzrost chwały i czci Bożej, zabezpieczenie religijnych potrzeb wiernych, a także obronę wiary katolickiej. Następnie omówiona została teologiczna symbolika paliusza i towarzyszącego mu zawsze krzyża metropolitalnego⁵⁰. Dalsza część dokumentu dotyczyła już bezpośrednio Warmii i jej rządcy. Znalazły się w niej, omówione w poprzednim rozdziale, racje przyznania paliusza, podano także wskazania dotyczące zasad używania szaty.

W dniu 24 września 1742 r. papież Benedykt XIV podpisał bullę o nadaniu przywileju paliusza i krzyża metropolitalnego biskupowi Grabowskiemu, zgodną w treści z wydanym wcześniej brewem. Nie znamy dokładnej daty otrzymania jej przez biskupa. Nastąpiło to najprawdopodobniej na początku kwietnia 1743 r., wówczas bowiem, w okresie Wielkiego Postu, przysłano mu z Rzymu paliusz⁵¹. Złożenie bulli w archiwum fromborskim miało miejsce 24 kwietnia 1743 r. W protokole z generalnego posiedzenia kapituły odnotowano repozycję w archiwum kapitulnym oryginału *wielkiej bulli* oraz wykazu wydatków, które należało poczynić w związku z otrzymaną godnością⁵². Wykaz ten niestety się nie zachował.

Kapituła listownie podziękowała Grabowskiemu za przekazanie cennego dokumentu do jej archiwum. Wyrażała swoją radość z przyznania biskupowi przywileju, który wiązała wyraźnie z prawem egzempcji diecezji warmińskiej. Kanonicy zapewniali, że bulla informująca o tak ważnym fakcie zostanie otoczona szczególną

⁴⁷ Por. Tamże, s. 263–264.

⁴⁸ Por. Tamże, s. 275.

⁴⁹ Por. Tamże, s. 297.

⁵⁰ Por. ADWO AK, Kap. J 61, Zob. dodatek źródłowy nr 1.

⁵¹ Por. ADWO AB A 34, s. 190.

⁵² Por. ADWO AK Akta Kap. 17, s. 331–332. „Diplomam seu Bullam magnam usus palli et praeferendae crucis more archiepiscopali idem Celsissimus Princeps in originali pro perpetuis temporalibus utendae huiuscemodi dignitatis successoribus Principibus et Episcopis Warmiensis, ad archivium capitulare fecit deponi, una cum specificatione expensorum futurum in Urbe in ordine ad obtinendam predictam dignitatem...”. Specjalna opłata za paliusz w wysokości 1/12 annat papieskich obowiązywała od czasów papieża Sykstusa IV (1471–1484), który zobligował wszystkich otrzymujących łaski papieskie do składania darów. Por. P. Pierrard, Historia Kościoła katolickiego, Warszawa 1984, s. 183.

opieką i troską, aby mogła być przedmiotem podziwu dla przyszłych pokoleń⁵³. Rzeczywiście zachowała się ona w bardzo dobrym stanie i stanowi jeden z najcenniejszych dokumentów w zbiorach Archiwum Diecezji Warmińskiej.

Bulla informowała o sposobie przyjęcia godności przez wyróżnionego biskupa i korzystania z niej. O paliusz miał prosić papieża pełnomocnik biskupa Grabowskiego, kanonik diecezji gnieźnieńskiej Michał Lipski, natomiast do wręczenia szaty podczas uroczystej ceremonii zostali upoważnieni biskupi: płocki i poznański. W zakończeniu bulli znalazło się przypomnienie, że udzielony przywilej paliusza zobowiązuje odznaczonego biskupa do gorliwego wypełniania swojego urzędu oraz do wierności i posłuszeństwa papieżowi i Stolicy Apostolskiej.

2. Sposób używania i obowiązki związane z paliuszem biskupa Grabowskiego

Sposób używania zarówno paliuszy metropolitalnych, jak i honorowych, przyznawanych biskupom, był niemal identyczny. Zasady korzystania z szaty zostały zawarte w papieskim brewe. Ich przestrzeganie nakazywała późniejsza bulla dla Grabowskiego. Także formuła, którą miał wypowiedzieć biskup przekazujący paliusz Grabowskiemu, przypominała o stwierdzeniach zawartych w brewe, jako jedynych obowiązujących w kwestii korzystania z paliusza⁵⁴.

Grabowski mógł używać paliusza i krzyża metropolitalnego jedynie na terenie diecezji warmińskiej i sambijskiej. Przywilej korzystania z szaty przysługiwał tylko i wyłącznie samemu biskupowi bez prawa scedowania go komuś innemu. Zakaz użyczenia paliusza obowiązywał pod groźbą kary kościelnej⁵⁵. Podobnie jak w przypadku arcybiskupów, biskup Grabowski mógł używać paliusza tylko w uroczystości i święta wskazane przez prawo, tzw. *festa pallii*. Pontyfikał rzymski z 1600 r. zaliczał do nich: Boże Narodzenie, św. Szczepana, św. Jana Apostoła, Nowy Rok, Objawienie Pańskie, Niedzielę Palmową, Wielki Czwartek, Wielką Sobotę, Wielkanoc z dwoma następnymi dniami, Niedzielę Białą, Wniebowstąpienie, Niedzielę Zielonych Świąt, uroczystość Bożego Ciała, św. Jana Chrzciciela, Wszystkich Świętych, uroczystości wszystkich Apostołów i Najświętszej Maryi Panny, konsekrację kościoła, miejscowe uroczystości kościoła metropolitalnego, święcenia kapłańskie i biskupie, konsekracje opatów i zakonnic, rocznicę konse-

⁵³ Zob. ADWO AB A 34, s. 207–208. „Inter veri primaria Archivii nostri authographa reponimus benigne nobis consignatas Bullas [dołączono również kopie, przyp. aut.] pro usu pallii de corpore Sancti Petri sumpti ad plenitudinem pastoralis officii Celsitudini Vestrae Reverendissimae, simul et Ecclesiae huic Warmiensi peculairi beneficentia Sanctissimi Domini Nostri Feliciter moderni pro perpetui datam, qua quidem prerogativa saeculis desiderata, magnanimo vero zelo Celsitudinis Vestrae Reverendissimae procurata, et tandem ad nostrorum coronidem votorum obtenta, quanto iura exemptionis huius Ecclesiae suae firmius elevat, ac multoties impugnata tutiora reddit, tanto solemnus Nos et Capitulum hoc ad perennem gratitudinem, quam incessanter profitebimur, Celsitudini Vestrae Reverendissimae recognoscimus obligatos, et ut Bullarum harum apostolicarum instrumentum ad seram posteritatis transmittatur memoriam, sedulae erit nostrae curae et sollicitudinis; qui Celsitudini Vestrae Reverendissimae in illa statione publica, qua eminenter praeulget, faustissimos devote precamur successus, ac in profunda veneratione constanter manemus.”

⁵⁴ Por. ADWO AK Dok. Kap. G 24. Zob. dodatek źródłowy nr 2.

⁵⁵ Por. ADWO AK Dok. Kap. J 61. Zob. dodatek źródłowy nr 1.

kracji kościoła metropolitalnego i rocznicę swojej konsekracji⁵⁶. Biskup nie miał prawa używania paliusza w obecności swojego metropolity, nie wkładał go też na synodzie diecezjalnym⁵⁷. Palusz otrzymany przez Grabowskiego był jego osobistą własnością i nie wolno było przekazywać go następcy. Po śmierci biskup miał być pochowany w swoim paliuszu⁵⁸, a kolejny rządca musiał prosić Stolicę Apostolską o nowy. Wszystkie omówione zasady posługiwania się paluszem przez biskupa Grabowskiego obowiązywały w niezmienionej formie również jego następców.

3. Przekazanie paliusza biskupowi Grabowskiemu

Biskup Grabowski otrzymał brewe informujące go o nadaniu paliusza i krzyża metropolitalnego, jak wiemy, 19 września 1742 r. Na dzień 8 października został wyznaczony termin uroczystego ingresu nowego rządcy diecezji do katedry fromborskiej. Kapituła, poinformowana o papieskim przywileju, przygotowała na zbliżające się przybycie biskupa srebrny krzyż (*crux argentea*), który został mu wręczony w przeddzień ingresu przez kanoników Ignacego Accoramboniego i Jana Stockenhausena, witających go w Bemowiznie. Grabowski przyjął krzyż i wyraził wdzięczność kapitule⁵⁹. Krzyż ten, odnowiony i bogato ozdobiony srebrem, Grabowski przekazał przed śmiercią w testamencie katedrze fromborskiej z zastrzeżeniem, aby nie był przez nikogo używany⁶⁰.

Uroczystość przekazania paliusza mogła odbyć się jednak dopiero po otrzymaniu z Rzymu stosownej bulli i samej szaty poświęconej przez papieża i wziętej z ciała, czyli grobu św. Piotra. Palusz nadszedł w okresie Wielkiego Postu 1743 r. Grabowski natychmiast dał znać o tym swojemu zaufanemu, kantorowi Mikołajowi Antoniemu Schulzowi, a ten poinformował kapitułę. Na posiedzeniu 5 kwietnia kanonicy ustalili okoliczności w jakich nastąpi wręczenie paliusza, nie znali bowiem jeszcze treści bulli, którą otrzymali dopiero 24 kwietnia. Kapituła udzieliła pełnomocnictwa swojemu prepozytowi, biskupowi pomocniczemu Michałowi Remigiuszowi Łaszewskiemu, upoważniając go do nałożenia paliusza biskupowi Grabowskiemu w imieniu Stolicy Apostolskiej i sądziła, że aktu tego dokona on na Wielkanoc, która w 1743 r. przypadła na dzień 14 kwietnia. W związku z tym wydelegowano do Lidzbarka, gdzie rezydował Grabowski, czteroosobową reprezentację kapituły: kantora Schulza oraz kanoników Jana Lingka, Bonawenturę Heinigka i Andrzeja Gąsiorowskiego⁶¹. Zamierzone przedsięwzięcie nie doszło do skutku, ponieważ bulla papieska zlecała czynność przekazania paliusza biskupowi

⁵⁶ Por. *Decretales, j.w.*, s. 73; A. Nowowiejski. *Palusz, j.w.*, s. 44.

⁵⁷ Por. Benedykt XIV. *De synodo dioeciesana, l. II, 6, n. 1.*

⁵⁸ Zob. ADWO AB D 112, s. 31. Biskup Grabowski wspominał w testamencie o tym, że ma być pochowany w paliuszu: „... corpus autem pontificaliter et pallio indutum loculo marmoreo [...] in ecclesia mea cathedrali sepeliri et lapide contegi volo.”

⁵⁹ Zob. ADWO AK Dok. Kap. 17, s. 268.

⁶⁰ Zob. ADWO AB D 112, s. 31–32.

⁶¹ Por. S. Eichhorn. *j.w.*, s. 423. Protokół z tego posiedzenia znajdował się w 17 tomie akt kapituły. Niestety strony zawierające go zostały wyrwane.

płockiemu lub poznańskiemu. Kanonicy byli więc na Wielkanoc tylko gośćmi biskupa⁶².

Ostatecznie obrzęd wręczenia paliusza odbył się 7 lipca w należącem do Towarzystwa Jezusowego kościele św. Krzyża na przedmieściu Warszawy. Szczegółowy opis podniosłej uroczystości podał sekretarz biskupa w Aktach Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej⁶³. Relację z ceremonii zamieścił również *Kurier Polski*, twierdząc błędnie, że Grabowski otrzymał paliusz *na znak szczególnej władzy nad Jezuitami koronnymi*⁶⁴.

Dzień 7 lipca przypadał w 1743 r. na piątą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Grabowski przyjechał do stolicy dwa dni wcześniej z Radomia, gdzie w czerwcu w ramienia króla przewodniczył państwowemu trybunałowi izby skarbowej w sprawie skarg podatkowych⁶⁵. Na uroczystość przybyli: delegowany przez papieża do przekazania paliusza Antoni Sebastian Dembowski, biskup płocki⁶⁶; Marcin Załuski, sufragan płocki, wielki sekretarz królestwa; Gabriel Podoski, audytor nuncjusza apostolskiego w Rzeczpospolitej; Hieronim Salari i Jakub Simonetti, protonotariusze apostolscy; liczni kanonicy kościołów katedralnych gnieźnieńskiego i płockiego; Stanisław Ciołek Poniatowski, kasztelan mazowiecki; Mateusz Grabowski, skarbnik dworu królewskiego oraz ich znakomici goście.

Ceremonia miała miejsce po Mszy św. celebrowanej przez Grabowskiego. Biskup Dembowski, ubrany w komżę, stulę, kapę i mitrę, zajął miejsce przed głównym ołtarzem na faldystorium. Następnie biskup Grabowski odziany w pełny strój pontyfikalny, zdjawszy jednak mitrę i rękawiczki, wyszedł z zakrystii w asyście księży. Klęknął przed biskupem płockim i dotknawszy obiema rękami księgi Ewangelii, trzymanej przez Dembowskiego, złożył przysięgę wierności w formie przekazanej w bulli. Tekst tego ślubowania, dotyczący zachowania wierności Stolicy Apostolskiej, pokrywał się w całości z rotą przysięgi złożonej przez Grabowskiego w dniu 28 października 1741 r. w związku z przeniesieniem go z biskupiej stolicy wrocławskiej na warmińską⁶⁷. Po złożeniu przysięgi przez Grabowskiego biskup Dembowski powstał, wziął paliusz, który, przykryty jedwabiem, złożony był na środku ołtarza i włożył go na ramiona klęczącego przed nim biskupa warmińskiego, wypowiadając przy tym formułę również zawartą w papieskiej bulli⁶⁸. Po akcie dekoracji biskup Grabowski wstał z klęczek w paliuszu i podszedłszy do ołtarza udzielił wszystkim zebranym błogosławieństwa.

⁶² Zob. ADWO AK Ab 34, fol. 128.

⁶³ Zob. ADWO AB A 34, s. 482—484. Jest to odpis protokołu podpisanego przez protonotariusza apostolskiego Jakuba Simonettiego, który złożono w archiwum kapituły.

⁶⁴ *Kurier Polski* 343 (1743).

⁶⁵ Zob. ADWO AB A 34, s. 482.

⁶⁶ Biskup Dembowski (1682—1759) był dawnym przyjacielem biskupa Grabowskiego. Podczas pobytu w Rzymie w 1736 r. późniejszy biskup warmiński pośredniczył w staraniach o papieską prekonizację Dembowskiego na urząd biskupa płockiego. Zob. J. K o c e n i a k, Antoni Sebastian Dembowski, biskup wrocławski i pomorski, Warszawa 1953, s. 61—62.

⁶⁷ Zob. ADWO AK Dok. Kap. G 22. Forma iuramenti Adami Stanisłai Grabowski Episcopi Warmiensis. Por. ADWO AB A 34, s. 483—484; AK Dok. Kap. G 24. Zob. dodatek źródłowy nr 2.

⁶⁸ Zob. Tamże.

Do diecezji Grabowski powrócił dopiero 3 września, po kilkutygodniowym pobycie w Dreźnie, dokąd udał się prawdopodobnie w celu zdania królowi relacji z przebiegu posiedzenia trybunału w Radomiu⁶⁹. W święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny odprawił w katedrze fromborskiej mszę pontyfikalną w asyście kantora Schulza oraz kanoników: Lingka, Józefa Klaudiusza Huguenina i Jana Franciszka Fahla. Podczas tej uroczystej celebrzy po raz pierwszy w swoim biskupstwie włożył na szaty pontyfikalne paliusz⁷⁰.

III. DZIEJE PRZYWILEJU PALIUSZA BISKUPÓW WARMIŃSKICH W LATACH 1766—1978

1. Przywilej paliusza biskupów warmińskich do 1945 r.

Biskup Grabowski, zmarły 15 grudnia 1766 r., był ostatnim rządcą dominium warmińskiego, który pozostawił je w granicach Rzeczypospolitej. W wyniku rozbiorów ziem polskich całe terytorium diecezji warmińskiej znalazło się w obrębie państwa pruskiego, a od 1871 r. w granicach Rzeszy. Okres władzy niemieckiej na tym terenie trwał do zakończenia II wojny światowej. Królowie pruscy, a później władcy Niemiec, rościli sobie prawo do całkowitego podporządkowania Kościoła władzy świeckiej oraz starali się odciąć Warmię od wszelkich wpływów z zewnątrz, w tym ograniczyć jej związki ze Stolicą Apostolską⁷¹. Przywilej paliusza wprowadził tę łączność podkreślał, z drugiej strony jednak świadczył o odrębności Warmii od Rzeczypospolitej oraz o niezależności diecezji od polskiej hierarchii kościelnej, co stanowiło dla zaborcy szczęśliwą okoliczność. Ponadto sam paliusz był szatą o charakterze liturgicznym, a nie prawnopolitycznym. Stąd kolejni rządcy Warmii otrzymywali paliusze bez żadnych utrudnień, nawet zaangażowany w spór z Bismarckiem biskup Kremenz.

W omawianym okresie Warmią rządziło 9 biskupów: 1 Polak i 8 Niemców. Wszyscy posiadali prawo korzystania z paliusza po złożeniu formalnej prośby w Stolicy Apostolskiej zgodnie z brewe z dnia 21 kwietnia 1742 r. W przypadku biskupa Ignacego Krasickiego (1766—1795) mamy pewność jedynie co do używania przez niego krzyża metropolitalnego. Na posiedzeniu kapituły w dniu 23 listopada 1767 r. kanonicy podjęli decyzję o przekazaniu biskupowi srebrnego krzyża i pastorału⁷². Podczas uroczystego ingresu nowego arcybiskupa do katedry fromborskiej 24 grudnia archiprezbiter z Lidzbarka niósł krzyż arcybiskupi przed biskupem⁷³. Ponieważ prawo używania tego krzyża było przyznawane zawsze w łączności z paliuszem wnioskujemy, że Krasicki posiadał także paliusz i nosił go. Nie zachowały się również żadne świadectwa dotyczące przywileju paliusza obu biskupów von Hohenzollern: Karola (1795—1803) i Józefa (1808—1836), należy

⁶⁹ Zob. ADWO AB A 34, s. 491.

⁷⁰ Zob. Tamże, s. 492.

⁷¹ Por. A. Rogalski, j.w., s. 243—261.

⁷² Zob. ADWO AK Akta Kap. 19, s. 491.

⁷³ Zob. Tamże, s. 499.

jednak przypuszczać, że nie wzgardzili oni papieskim odznaczeniem. Wszyscy następni rządcy Warmii posiadają już dokumentację umożliwiającą w miarę szczegółowe odtworzenie okoliczności przyznawania im przywileju.

Biskup Andrzej Stanisław von Hatten (1837—1841) otrzymał paliusz na mocy bulli wydanej przez papieża Grzegorza XVI w dniu 2 października 1837 r., w 5 miesięcy po wyborze na biskupstwo warmińskie, który miał miejsce 26 kwietnia⁷⁴. Sposób załatwiania rzymskich formalności przez biskupa różnił się nieco od tego jaki znamy z czasów Grabowskiego. O paliusz dla Hattena prosił papieża adwokat Kongregacji Konsystorialnej Cesare Lippi, który nie musiał mieć upoważnienia ze strony biskupa, jak niegdyś Michał Lipski. Natomiast pełnomocnik Hattena, augustianin Karol Ambrosius, został zobowiązany jedynie do odebrania paliusza oraz zarządzeń papieskich dotyczących jego wręczenia. Ta forma zwracania się o paliusz przez pracownika Kurii Rzymskiej, a odbierania go przez wysłannika biskupa była stosowana w przypadku wszystkich biskupów warmińskich omawianego okresu.

Papież Grzegorz XVI nie wyznaczył konkretnych osób do wręczenia paliusza biskupowi von Hatten. Upoważniał do tego jakiegokolwiek katolickiego biskupa, wybranego zgodnie z życzeniem Hattena, byleby tylko pozostawał w jedności ze Stolicą Apostolską i cieszył się jej przychylnością. Przebieg uroczystości przekazania paliusza Hattenowi nie jest znany. Formuła przysięgi, jaką miał złożyć biskup von Hatten, była niemal identyczna z tą, którą składał Grabowski. Jedynie w zakończeniu zawierała dodatkowy tekst: *...jestem pewny, że w słowach tej przysięgi wierności nie zawiera się nic, co mogłoby wyraźnie sprzeciwiać się Najjaśniejszemu Królowi Prus i jego następcom*⁷⁵. Chodziło o lojalność biskupa warmińskiego wobec władcy Prus, do jakiej zobowiązywała bulla papieża Piusa VII *De salute animarum* z 16 lipca 1821 r.⁷⁶

W dniu 27 stycznia 1842 r. papież Grzegorz XVI wydał bullę nadającą przywilej kolejnemu biskupowi warmińskiemu Józefowi Ambrożemu Geritzowi (1841—1867), wybranemu na rządcę diecezji 21 czerwca 1841 r.⁷⁷. Do złożenia prośby o paliusz w Rzymie został zobowiązany adwokat auli konsystorialnej Filip Baffi, natomiast o odbiór szaty proszono ponownie Karola Ambrosiusa de Augustinis. Uroczystego wręczenia paliusza Geritzowi miał dokonać biskup chełmiński.

Biskup Geritz podpisał pełnomocnictwo dla Karola Ambrosiusa 16 marca 1842 r.⁷⁸. Wysłannik spełnił swoją rzymską misję w kwietniu. Gdy powrócił z paliuszem na Warmię, Teodor von Schön, szef nadprezydium do spraw polityki kościelnej w rządzie berlińskim, powiadomił o tym biskupa Geritza listem z 30 kwietnia i wezwał go do Królewca w celu odebrania paliusza, dokumentów papieskich zatwierdzających jego wybór na biskupa oraz złożenia przysięgi wierności królowi pruskiemu⁷⁹. Geritz udał się do Królewca 9 maja w towarzystwie

⁷⁴ Zob. ADWO AK I B 20/II, k. 57—58. Jest to odpis bulli sporządzony przez notariusza apostolskiego 4 października.

⁷⁵ Tamże, k. 58.

⁷⁶ Por. A. Rogalski, j.w., s. 267.

⁷⁷ Zob. ADWO AB IV G 6. Zachował się oryginał bulli, błędnie datowany na 1841 r.

⁷⁸ Zob. ADWO J B 20, k. 3—4v.

⁷⁹ Zob. Tamże, k. 6—7.

administratora biskupstwa, księdza doktora Antoniego Frenzla. We wtorek 13 maja odebrał od Schöna pisma papieskie i paliusz⁸⁰.

W czasie pobytu w Królewcu Geritz zredagował list do biskupa chełmińskiego Anastazego Sedlaga⁸¹ z prośbą o dokonanie przy udziale biskupa pomocniczego von Kutowskiego dekoracji rządcy Warmii paliuszem⁸². Obrzęd ten odbył się w pierwszą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego, w uroczystość Trójcy Świętej, 22 maja w katedrze w Pelplinie⁸³.

Zachowana korespondencja między biskupem Geritzem i komisarzem Schönem po raz pierwszy wspomina o wydatkach pieniężnych, związanych z otrzymaniem paliusza. Biskup warmiński otrzymał z Rzymu za pośrednictwem Schöna rachunek wysokości 1184 skudów i 12,5 bajoków⁸⁴. Ostatecznie suma ta uległa jeszcze podwyższeniu do 1750 skudów i 10 bajoków⁸⁵. Geritz musiał ponadto wypłacić dowolną sumę pieniędzy pełnomocnikowi Karolowi Ambrosiusowi za załatwienie rzymskich formalności. Ustalił ją na 50 skudów⁸⁶. Rząd berliński za pośrednictwem w sprawie paliusza zażądał 254 fryderyków w złocie⁸⁷. Opłaty te musiały wydatnie uszczuplić kasę biskupa warmińskiego, który otrzymywał roczną pensję państwową w wysokości 8000 fryderyków⁸⁸.

Następca Geritza, biskup warmiński Filip Kremenz (1867—1886), otrzymał bullę w sprawie paliusza od papieża Piusa IX. Nastąpiło to, podobnie jak w przypadku Hattena, w 5 miesięcy po wyborze na urząd biskupa, co miało miejsce 22 października 1867 r. Bulla datowana 16 marca 1868 r.⁸⁹, wyznaczała do proszenia o paliusz w imieniu biskupa adwokata auli konsystorialnej Jana Baptystę Boniniego, natomiast szata oraz dyrektywy protokolarne związane z jej wręczeniem Kremenzowi miały być przekazane biskupowi za pośrednictwem jego wysłannika Michała Gassnera. Papież pozostawiał wolność w wyborze biskupa mającego wręczyć paliusz Kremenzowi. Nie wiadomo, kiedy miała miejsce uroczystość nałożenia paliusza i kto został powołany do dokonania dekoracji biskupa.

Jedynie herb poświadcza posiadanie paliusza przez kolejnego biskupa warmińskiego Andrzeja Thiela (1886—1908)⁹⁰. Heraldycznie prawą stronę tarczy wypełnia herb warmiński, lewą — krzyż św. Andrzeja, patrona biskupa Thiela; u dołu zwisa paliusz.

⁸⁰ Zob. Tamże, k. 8.

⁸¹ Biskup Sedlag (1787—1856) przyjął się z Geritzem, ale w przeciwieństwie do niego był wrogiem polskości i pozostawał na usługach rządu berlińskiego, za co otrzymał nawet z Rzymu naganą. Zob. H. D y l a g. Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764—1864). Lublin 1983, s. 106, 111, 114.

⁸² Zob. ADWO AB J B 20, k. 19—20v.

⁸³ Zob. Tamże, k. 21. List biskupa Sedlaga do biskupa Geritza z 17 maja 1842 r.

⁸⁴ Zob. Tamże, k. 6v.

⁸⁵ Zob. Tamże, k. 14.

⁸⁶ Zob. Tamże, k. 9v.

⁸⁷ Zob. Tamże, k. 15.

⁸⁸ Zob. Tamże, k. 7.

⁸⁹ Zob. ADWO AK I B 20/II, k. 72—73. Jest to odpis notarialny bulli z 31 marca. Został błędnie wpisany rok wydania dokumentu — 1867. Sprostowanie mieści się w tym samym poszycie na karcie 75.

⁹⁰ Por. E. B r a c h v o g e l. Die Bildnisse der ermländischen Bischöfe. ZGAE 20 (1919), s. 594.

W przypadku biskupa Augustyna Bludaua (1908—1930) zachował się tylko opis uroczystości wręczenia paliusza w dniu 20 czerwca 1909 r. w katedrze fromborskiej po Mszy św., podczas której odbyła się konsekracja biskupia nowego rządcy Warmii⁹¹. Głównym konsekratorem był biskup Alojzy Schafer, wikariusz apostolski księstwa Saksonii; on także nałożył Bludauowi paliusz. Asystowali mu przy tych czynnościach: biskup chełmiński Augustyn Rosentreter i warmiński biskup pomocniczy Edward Herrmann.

Pod koniec rządów biskupa Bludaua nastąpiła zasadnicza zmiana w statusie administracyjno-prawnym diecezji warmińskiej. Na mocy konkordatu pruskiego z czerwca 1929 r. egzempcyjna dotychczas diecezja wrocławska została podniesiona do rangi metropolii, a Warmia utraciła przywilej egzempcji i stała się wraz z biskupstwem berlińskim i pralaturą pilską sufraganią nowo powstałego arcybiskupstwa. Zostały także anulowane przepisy wyborcze bulli *De salute animarum* i odąd nie mógł być wybrany biskupem kandydat nie cieszący się przychylnością Stolicy Apostolskiej⁹². Diecezja straciła szanse na uzyskanie tytułu metropolii. Przywilej paliusza pozostał wszakże nienaruszony. Był już tylko odznaczeniem przypominającym chlubną przeszłość diecezji warmińskiej, bezpośrednio podlegającej Stolicy Apostolskiej.

Prawdopodobnie likwidacja egzempcji stała się powodem dłuższego niż zwykle oczekiwania na paliusz ostatniego niemieckiego rządcy Warmii, Maksymiliana Kallera (1930—1945). Biskup Kaller otrzymał paliusz z nadania papieża Piusa XI dopiero w 1933 r., a więc w trzy lata po wyborze przez kapitułę i papieskim zatwierdzeniu go na urządzie⁹³. W dniu 16 marca podczas tajnego konsystorza adwokat auli konsystorialnej prosił o paliusz dla Kallera. Przekazanie paliusza wysłannikowi biskupa Alojzemu Hudalowi przez kardynała protodiakona Kamila Laurentiego miało miejsce 18 marca w prywatnej kaplicy kardynała. Asystował przy tej czynności audytor Roty Rzymskiej i subdiakon apostolski, ks. Stanisław Janasik.

Jak wynika z przedstawionych faktów, w przypadku paliuszy honorowych nie było ustalonego terminu, w jakim, po objęciu urzędu przez biskupa, któremu przysługiwało odznaczenie, należało je odebrać w Rzymie. Rządcy Warmii otrzymywali bulle w sprawie paliusza najczęściej wraz z bullami prekonizacyjnymi, w 5—6 miesięcy po wyborze przez kapitułę. Ustalenie terminu i miejsca wręczenia paliusza pozostawiono w gestii odznaczonego biskupa. Aktu dekoracji dokonywali biskupi chełmińscy, jako rządcy sąsiedniej diecezji.

2. Paliusz biskupa warmińskiego Józefa Drzazgi (1972—1978)

Po zakończeniu II wojny światowej administracja Kościoła katolickiego na Warmii, podobnie jak na pozostałym obszarze ziem zachodnich i północnych,

⁹¹ Zob. Die Weihe unseres hochw. Herrn Bischofs Dr Augustinus Bludau. *Ermlandische Zeitung* 139 (1909).

⁹² Por. A. Rogalski, j.w., s. 353.

⁹³ Zob. ADWO AB IV K 9. W teczce z aktami personalnymi biskupa znajduje się drukowany dokument papieski potwierdzający nadanie paliusza Kallerowi.

znajdowała się w stanie tymczasowości. Rządcy diecezji warmińskiej do 1972 r. nie posiadali tytułu biskupa diecezjalnego. Stabilizację wprowadziły dopiero decyzje Stolicy Apostolskiej z 28 czerwca 1972 r., normujące życie Kościoła na Ziemiach Odzyskanych, a wydane po zawarciu układu pokojowego między RFN i Polską w dniu 7 grudnia 1970 r., uznającego granicę na Odrze i Nysie za ostateczną. Pierwszym biskupem warmińskim okresu powojennego posiadającym pełne prawa ordynariusza diecezji został ks. dr Józef Drzazga, wybrany już 7 sierpnia 1965 r. przez Warmińską Kapitułę Katedralną na urząd wikariusza kapitulnego, a następnie 25 maja 1967 r. mianowany przez papieską Kongregację Konsystoralną administratorem apostolskim na terytorium miasta Olsztyna z wszelkimi uprawnieniami biskupa rezydencjalnego⁹⁴.

Stolica Apostolska, przywracając rządcom Warmii pełnię jurysdykcji biskupiej na terenie całej diecezji, pozostawiła w mocy także dawny przywilej paliusza, mimo, że diecezja została włączona do metropolii warszawskiej. Nie znamy żadnych wcześniejszych starań biskupa Drzazgi w Rzymie, możemy co najwyżej domyślać się, że zostały one podjęte za pośrednictwem pracownika Kurii Rzymskiej, kapłana diecezji warmińskiej, ks. prałata Józefa Kowalczyka. Wprawdzie rada kapłańska już po otrzymaniu paliusza przez biskupa Drzazgę wysłała do kardynała Stefana Wyszyńskiego telegram z podziękowaniem *za wszelkie starania, jakie w ciągu swej działalności prymasowskiej podejmował w Stolicy Apostolskiej na rzecz stabilizacji kościelnej w diecezji warmińskiej*⁹⁵, nie należy jednak sądzić, że prymas Polski interweniował u papieża Pawła VI w nie najważniejszej przecież sprawie warmińskiego paliusza, który zresztą podkreślał odrębność Warmii od innych diecezji polskich. Oficjalne dokumenty wskazują, że inicjatywa należała do Stolicy Apostolskiej.

W dniu 9 lutego 1973 r. biskup Józef Drzazga otrzymał od Sekretarza Stanu, kardynała Jeana Villot, telegram następującej treści: *Komunikuje Święta Kongregacja Biskupów, aby na konsystorzu piątego przyszłego miesiąca Wasza Ekscelencja zechciał poprosić o palusz osobiście lub przez delegata. W tym wypadku podać nazwisko prałata lub zlecić sprawę tejże Świętej Kongregacji*⁹⁶. Biskup Drzazga niezwłocznie wysłał pisma dziękczynne do Rzymu. W telegramie do kardynała Villot pisał, że z wdzięcznością przyjmował informację o papieskiej decyzji przyznania mu na najbliższym konsystorzu odznaczenia paliusza i obiecywał osobiście przybyć do Rzymu⁹⁷. Do papieża Pawła VI skierował obszerny list, datowany 14 lutego 1973 r., z wyrazami wdzięczności za prawo proszenia o palusz. Z przesadą nazywał w nim przywrócenie paliusza wielką chwilą nie tylko dla diecezji warmińskiej, ale także dla całego Kościoła polskiego i widział w tym fakcie dopełnienie papieskich decyzji z 28 czerwca 1972 r. List miał formę krótkiej relacji ze stanu diecezji, w której biskup przypominał racje otrzymania przywileju w 1742 r., przedstawiał aktualny stan Kościoła warmińskiego i zapewniał o dalszej jego wierności Stolicy Apostolskiej⁹⁸.

⁹⁴ Zob. R. M a r e k, Kościół rzymsko-katolicki wobec ziem zachodnich i północnych. Warszawa 1976, s. 292—293.

⁹⁵ WWD 28 (1973), s. 179.

⁹⁶ Tamże, s. 175.

⁹⁷ Por. Tamże, s. 178.

⁹⁸ Por. Tamże, s. 176.

Uroczystości związane z przyznaniem paliusza odbyły się w dniach 5 i 6 marca 1973 r. na Watykanie. Biskup Drzazga, jako pierwszy spośród rządców diecezji, którym przysługiwał przywilej paliusza, udał się po odznaczenie do Rzymu osobiście. W poniedziałek 5 marca, podczas tajnego konsystorza, papież Paweł VI ogłosił nazwiska 30 nowych kardynałów, a następnie do auli konsystorialnej zostali wprowadzeni arcybiskupi i biskupi, mający otrzymać paliusz, wśród nich i biskup warmiński. Do Ojca św., siedzącego na tronie w otoczeniu 54 kardynałów, zanesiono prośby o paliusz najpierw dla nowych arcybiskupów metropolitów, a następnie dla uprzywilejowanych stolic biskupich. W imieniu wyróżnionych biskupów zwrócił się do papieża jeden z adwokatów konsystorialnych, podobnie jak w przypadku poprzednich biskupów warmińskich. Następnego dnia, we wtorek 6 marca, odbyła się uroczysta Msza św. koncelebrowana w kaplicy św. Matyldy na Watykanie. Po liturgii Słowa wszyscy nowi metropolici i wyróżnieni biskupi złożyli przysięgę wierności i posłuszeństwa Stolicy Piotrowej i przyjęli paliusze z rąk kardynała Pericle Felici⁹⁹. Odznaczeni otrzymali wraz z paliuszem dokument zaświadcający o jego nadaniu i upoważniający do używania szaty, podpisany przez Vergiliusa Noe, mistrza ceremonii papieskich i ks. infulata Bolesława Filipiaka, dziekana Roty Rzymskiej¹⁰⁰.

W dniu 12 kwietnia biskup Drzazga wystąpił list do kardynała Pericle Felici, w którym dziękował za uroczyste przekazanie szaty i wygłoszenie podczas Mszy św. homilii poświęconej symbolice paliusza¹⁰¹. Duchowieństwo diecezji warmińskiej również wyraziło swoją wdzięczność wysyłając do papieża 2 kwietnia list dziękczynny, podpisany przez biskupów pomocniczych Juliana Wojtkowskiego i Jana Obląka, 80 księży — przedstawiciele pracowników Kurii Biskupiej, Rady Kapłańskiej i Duszpasterskiej, księży wykładowców Warmińskiego Seminarium Duchownego z rektorem na czele, księży dziekanów, kanoników, proboszczów i wikariuszy oraz 61 alumnów WSD „Hosianum”¹⁰². Papież — jak pisał w odpowiedzi na podziękowanie kardynał Villot — wyrażał radość, że wznowienie przywileju paliusza odczytano w diecezji jako wydarzenie mające znaczenie dla *utrwalenia i umocnienia węzłów jedności i zrozumienia* między Warmią a Stolicą Apostolską i zachęcał duchownych warmińskich, aby paliusz pojmowali jako *znak obecności samego Wikariusza Chrystusowego* oraz by *wzrastali w najlepszych uczuciach kapłańskiej wierności i oddania*¹⁰³.

Biskup Drzazga wielokrotnie jeszcze podczas różnych wystąpień wspominał o wznowieniu przywileju paliusza jako wyjątkowym wydarzeniu w życiu diecezji. W dwa dni po otrzymaniu szaty, 8 marca, wystąpił w radiu watykańskim z przemówieniem, w którym zrelacjonował przebieg uroczystości wręczenia paliusza, przedstawił krótką historię szaty i okoliczności przyznawania jej swoim poprzednikom. W sposób mało krytyczny stwierdził, że przywilej ten *urasta do rangi symbolu i syntezy dziejów diecezji warmińskiej, nacechowanych wiernością*

⁹⁹ Por. J. U s i ą d e k. Paliusz biskupów warmińskich. j.w., s. 76—78.

¹⁰⁰ Por. WWD 28 (1973), s. 174.

¹⁰¹ Por. Tamże, s. 177—178.

¹⁰² Por. Tamże, s. 176—177.

¹⁰³ Tamże, s. 270.

dla Stolicy Apostolskiej i jest także światłem przewodnim na przyszłość, wytyczającym Kościołowi warmińskiemu zasadniczy kierunek jedności z Ojcem św., a przez niego z Chrystusem. Zwrócił też uwagę na fakt, iż palusz przypadł mu w udziale w ważkim okresie przygotowań do centralnych uroczystości kopernikowskich, planowanych na 17 czerwca we Fromborku. Stwierdzał wreszcie, że przywilej został przyznany diecezji jako stały przywilej¹⁰⁴. Te same myśli zawarł biskup Drzazga w liście pasterskim do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej z dnia 24 kwietnia, który został odczytany we wszystkich kościołach diecezji podczas Mszy św. w niedzielę 27 maja¹⁰⁵. Na spotkaniu z duchowieństwem 20 grudnia biskup podsumował mijający rok 1973 i zaliczył nadanie palusza do *mitych i doniostych wydarzeń*¹⁰⁶.

Okazją do złożenia specjalnego podziękowania papieżowi za przywrócenie palusza diecezji warmińskiej stała się wizyta *ad limina* biskupa Drzazgi w Rzymie w listopadzie 1973 r. Było to pierwsze nawiedzenie progów apostolskich przez polskiego biskupa Warmii od czasów Ignacego Krasickiego i pierwsza wizyta warmińskiego biskupa rezydencjalnego od czasów Maksymiliana Kallera. Kulminacyjnym punktem pobytu w Stolicy Apostolskiej było spotkanie z papieżem Pawłem VI na prywatnej audiencji 23 listopada, podczas której biskup ordynariusz złożył hold Ojcu św. i podziękował za nominację na urząd biskupa warmińskiego i za przywilej palusza¹⁰⁷. Biskup Drzazga mówił o tym podczas kazania wygłoszonego w konkatedrze olsztyńskiej 16 grudnia. Określił wówczas nadanie przywileju mianem *wielkiej łaski Ojca św.*¹⁰⁸.

Wszystkie wspomniane wypowiedzi są świadectwem przypisywania przez biskupa Drzazgę zbyt wielkiego znaczenia przywilejowi palusza. Przebija przez nie duma i duch triumfalizmu. Żaden z poprzedników Drzazgi, nawet biskup Grabowski, nie przyjął palusza z tak wielką satysfakcją; żaden nie mówił o nim tak wiele i w tak szerokim kontekście. Nie ulega wątpliwości, że biskup Drzazga przeceniał rolę palusza, który był w tym czasie już tylko symbolem przeszłości, gdyż raczej, jakie zaważyły na jego nadaniu w 1743 r., od dawna przestały istnieć. Wiele osób z otoczenia biskupa Drzazgi, zwłaszcza biskup pomocniczy Jan Obląk, zdawało sobie sprawę z historycznego tylko znaczenia palusza warmińskiego i kwitowało dowcipami jego stwierdzenia o paluszu jako ozdobie całej diecezji.

Biskup Drzazga podkreślał w swoich przemówieniach, że Stolica Apostolska traktuje przywilej palusza biskupów warmińskich jako godność stałą¹⁰⁹. Jednakże 11 marca 1978 r., na krótko przed śmiercią biskupa ukazało się motu proprio Pawła VI likwidujące palusze honorowe biskupów w celu podkreślenia, że palusz jest znakiem władzy metropolity¹¹⁰. Jedyne biskupom, którzy dotąd posiadali prawo używania szaty, pozostawiono możliwość używania jej nadal, dopóki będą pasterzami Kościołów wówczas im podlegających. Był to jeszcze jeden dowód na

¹⁰⁴ Por. Tamże, s. 182—183.

¹⁰⁵ Zob. Tamże, s. 183—184.

¹⁰⁶ Tamże, s. 229.

¹⁰⁷ Zob. WWD 29 (1974), s. 63.

¹⁰⁸ Tamże, s. 66—68.

¹⁰⁹ Zob. WWD 28 (1973), s. 182—184.

¹¹⁰ Por. przypis 9.

to, że paliusz honorowy biskupów stał się tylko ozdobą, nie mającą żadnego uzasadnienia prawnego. W tej sytuacji Józef Drzazga stał się automatycznie ostatnim biskupem diecezji warmińskiej cieszącym się honorowym przywilejem paliusza.

ZAKOŃCZENIE

Prześledzenie, na podstawie skromnych źródeł, genezy i dziejów jedynego na terenie Polski przywileju paliusza biskupiego nie było zadaniem łatwym. W niektórych momentach trzeba było poprzestać na ogólnych stwierdzeniach lub przypuszczeniach, tym bardziej, że nie można odwołać się do analogicznych dokumentów i wydarzeń z innych diecezji.

Znamienna lakoniczność źródeł wskazuje, iż nie należy przeceniać znaczenia tego przywileju. Można wręcz stwierdzić, że nie odegrał on sam w sobie większej roli. Zaspokajał ambicje biskupów i kapituły, ale nie niósł ze sobą żadnych konkretnych korzyści w postaci np. większej troski papieży o dominium warmińskie, zwiększenia kontaktów diecezji z Rzymem czy zwolnienia z obowiązku podporządkowania Warmii uchwałom synodów metropolii gnieźnieńskiej. O ile do końca XIX w. przywilej łączył się z egzempcją diecezji i mógł pomóc w obronie przed roszczeniami rządu pruskiego do podporządkowania sobie Kościoła na Warmii, czemu zresztą nie zapobieżono, o tyle w naszym stuleciu, po likwidacji egzempcji, stał się odznaczeniem mającym wyłącznie charakter symbolicznej ozdoby stroju biskupiego, mało zrozumiałej i nie praktycznie nie znaczącej.

Z drugiej strony nie można jednak lekceważyć przywileju paliusza. W diecezji warmińskiej przywiązywano do niego dużą wagę i poczytywano go za szczególne wyróżnienie ze strony Stolicy Apostolskiej. Wylącznie prawa korzystania z paliusza honorowego w Kościele polskim, jaką cieszyła się Warmia, świadczy o tym, że przywileju nie udzielano często i bez wyraźnego powodu. Paliusz podkreślał na zewnątrz egzempcyjny status Kościoła warmińskiego. Był świadectwem ortodoksyjności tutejszego katolicyzmu. Podkreślał zasługi rządców dominium warmińskiego.

Obecnie, w czasach zmierzających do usunięcia z Kościoła nadmiernego zewnętrznego przepychu i niezrozumiałej symboliki, honorowy przywilej paliusza mógłby zostać odczytany jako budzący uśmiech relikw minionej epoki, wcześniej jednak stanowił czytelny symbol łączności z papieżem i zasług diecezji, której przysługiwał.

DODATEK ŹRÓDŁOWY

1. Indultum Pontificium in originali super usu pallii et praeferendae crucis facultate, favore Celsissimi Principis Episcopi Grabowii eiusque successorum emanat.

Rzym 21.IV.1742

ADWO AK dok. Kap. J 61. Oryg. napisany kaligraficznie na arkuszu białego papieru o wymiarach 48x38,5 cm. W lewym górnym rogu pieczęć, jej rysunek nie jest jednak czytelny. Druk. we fragmentach w: *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum regni eiusdem ad summam collectae*. Posnaniae 1869, s. 72—73.

Benedictus PP. XIV.

Ad perpetuam rei memoriam Romana Ecclesia, omnium Ecclesiarum mater et magistra, a caelesti Sponso, pastorum Principe, Iesu Christo, cuius vices plane immerentes Nos in terris gerimus, supremum auctoritatis dignitatisque principatum supra universum terrarum orbem sibi uni attributum ita cum aliarum Ecclesiarum pastoribus participavit, ut modo uni modo alteri pro meritis ac locorum, temporum personarumque conditionibus et auctoritatis et dignitatis decora atque officia opportune ad divini honoris gloriam augendam, populorum necessitatibus providendum et catholica fidei maiestatem veritatemque constantissime in omnium animis confirmandam distribuerit.

Inter tot autem praecipua, quae antistitibus interdum conferri solebant, insignia duo numerantur et gestandi pallii et prae se ferendi sanctissimae crucis signi honor. Et pallium quidem, quod ex lana contextum ovis illius, quam Dominus aberrantem quaesivit inventamque humeris suis substulit, pellem significat, ut episcopus, qui Christi typum gerit, ipsius munere fungatur atque etiam ipso habitu illud omnibus ostendat se boni ac magni illius Pastoris imitatore esse, qui gregis infirmitates sibi ferendas proposuit, nisi exigentibus causarum meritis iuxta priscam consuetudinem et fortiter postulantis non dabatur. Crucis vero praeferendae mos a Romanis Pontificibus praedecessoribus nostris, quibus supremam super omnes ecclesiasticorum virorum ordines iurisdictionem ac potestatem habentibus crux praeferebatur, primum ad eorundem legatos, deinde ad alios antistes deductus est, ut considerantes diligenter, quod in cruce Domini Nostri Iesu Christi eos oporteat gloriari, crucis mortificationem iugiter in suis corporibus debeant pro divini nominis amore portare.

Haec secum recolens Venerabilis Frater Adamus Stanislaus, Warmiense et Sambienis Episcopus, ac reputans non leve populis suae pastoralis cura commissis, qui undique ab haereticis circumdantur, futurum incitamentum, si ipsum modernum, et pro tempore existentem Warmiae et Sambiae Episcopum aut in solemnitatibus iuxta canonicas praescriptiones cum pallio celebrantem, aut cum sanctissimae crucis signo ante eundem delato iter agentem aspicerent, ut et maiorem sacris mysteriis venerationem deferant, et episcopali dignitati maiorem exhibeant reverentiam. Ea propter Nobis humiliter supplicari fecit, ut in praemissis opportune providere, et ut infra indulgere, de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur eundem Adamum Stanislaum Episcopum specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes, et a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis a iure, vel ab homine quavis occasione vel causa lavis, si quibus quomodolibet innodatus existit, ad effectum praesentium tantum consequens harum serie absolventes et absolutum fore censentes, supplicationibus eius aliorumque de hac Apostolica Sede bene mereri pergentium nomine Nobis super hoc humiliter porrectis inclinati, et attentis praemissis, ac praesertim, quod Warmiense et Sambienis Episcopus

S.R. Imperii Princeps sit et Warmiensi et Sambienſis Eccleſiae invicem perpetuo canonice unitae Sedi Apoſtolicae praedictae immediate ſubiectae exiſtant, ipſi Adamo Stanislao moderno ac pro tempore exiſtenti Epilcopo Warmienſi et Sambienſi uſum pallii in ſollempnitatibus per ſacros canones praecriſtis celebrandis, et crucis ante ſe praeferendae per Warmienſem et Sambienſem civitates et dioceſes dumtaxat, et non alibi omnino, ſive in alienis dioceſibus, ſive in Regni et S.R. Imperii praefati comitiis, ſive in quibuſcumque aliis locis Epilcopo praefato non ſubiectis, nec etiam in civitatibus et dioceſibus Warmienſi et Sambienſi, praesentibus, vel quolibet dilecto filio noſtro S.R.E. Cardinali, vel quolibet Noſtro, et eiudem ſedis ordinario, vel extraordinario legato aut nuntio; ſub gratiae et conceſſionis huiusmodi nullitate aliisque ad Noſtrum et Sedis praefatae arbitrium, moderandis et infligendis poenis et dummodo quoad pallium tam dictus Adamus Stanislauſ Epilcopus, quam toties ipſum, et epilcopum huiusmodi pro tempore exiſtentem viam univerſae carnis ingredi contigerit, ipſe Adamus Stanislauſ et toties novus epilcopus illud ab eadem Apoſtolica Sede ſervatis de iure vel conſuetudine ſervandis, poſtulaverit, et de corpore Sancti Petri Apoſtolorum Principis ſumptum a Romano pro tempore exiſtenti Pontifice iuxta praecriſtas ſanctiones acceperit, et omnia, quae cum archiepilcopis pallia traduntur, ſervari ſolita ſunt omnino ſerventur, auctoritate apoſtolica tenore praesentium concedimus et indulgemus.

Decernentes eaſdem praesentes litteras ſemper firmas validas et efficaces exiſtere et fore, ſuoſque plenarios, et integros effectus ſortiri et obtinere, ac illis ad quos ſpectat et pro tempore quandocumque ſpectabit pleniffime ſuffragari, ſic quae in praemiſſis per quoeſcumque Indices Ordinarios et Delegates, etiam Cauſarum Palatii Apoſtolici Auditores ac S.R.E. praedictae Cardinales, etiam de latere legatos et Sedis praedictae nuntios ſublata eis et eorum cuiſlibet quavis aliter iudicandi interpretandi facultate, et auctoritate iudicari, et definiri debere, ac invitum et inane, ſi ſecus ſuper his a quoquam quavis auctoritate ſcienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obſtantibus quatenus opus ſit noſtris et cancellariae apoſtolicae regulis, necnon apoſtolicis, ac in univerſalibus provincialibusque et ſynodalibus conciliis editis generalibus vel ſpecialibus conſtitutionibus et ordinationibus aliisque quibuſvis etiam iuramento, confirmatione apoſtolica vel quavis firmitate alia reboratis ſtatutis, et conſuetudinibus, privilegiis quoque indultis, et litteris apoſtolicis in contrarium praemiſſorum quomodolibet conceſſis, confirmatis et innovatis.

Quibus omnibus et ſingulis illorum praesentibus pro plene et ſufficienter expreſſis, ac de verbo ad verbum inſertis habentes, illis alias in ſuo robore permansuri ad praemiſſorum effectum hac vice dumtaxat ſpecialiter et expreſſe derogamus caeterisque contrariis quibuſcumque.

Datum Romae apud Sanctam Mariam Maiorem ſub Annulo Piſcatoris die XXI Aprilis MDCCXLII Pontificatus Noſtri anno ſecundo.

s: Cardinalis Paſſioncuſ

2. Bulla Benedicti XIV Papae, qua Adami Stanislai Grabowski Epilcopo Warmienſi uſus pallii primo conceditur

Rzym 24.IX.1742

ADWO AK Dok. Kap. G 24. Oryg. Pergamin o wymiarach 70,6x43+7,5 cm. Opatrzony ołowianą pieczęcią (bullą) papieża Benedykta XIV przymocowaną na grubym sznurku jedwabnym koloru białego. Na jednej stronie pieczęci krzyż i po jego bokach głowy św. Apostołów Piotra i Pawła, na drugiej napis

„Benedictus Papa XIV”. Pismo dużymi literami, mocno „rozwichrzonymi”, w stylu rokokowym, z bardzo kwiecistymi inicjalami. Na marginesie górnym, lewym i prawym, pas ornamentalny w formie winiety. Podpisy pod tekstem niezbyt czytelne. Na verso adnotacja archiwisty fromborskiego: „Bulla Benedicti XIII Papae VIII Kalendas Octobris anno MDCCXLII, qua A.S. Grabowski Episcopo Warmiensi usus pallii primo conceditur coherenter cum Breve Suae Sanctitatis de XII Aprilis eiusdem anni”. Na zakładce adnotacja „Corda serica” oraz kwieciste inicjały, w podpisie „V. Chobert”.

Benedictus Episcopus, Servus Servorum Dei, Venerabili Fratri Adamo Stanislao Grabowski, moderno Episcopati Warmiensi, salutem et apostolicam benedictionem. Cum Nos pridem Te a vinculo, quo Ecclesiae Vladislaviensi, cui tunc praeras, tenebaris, de venerabilium fratrum nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalium consilio et apostolicae potestatis plenitudine absolventes Te ad Ecclesiam Warmiensem Sedi Apostolicae immediate subiectam, certo tunc expresso modo pastoris solatio destitutam, de simili consilio apostolica auctoritate transtulerimus Teque illi in episcopum praefecerimus et pastorem, curam et administrationem ipsius Ecclesiae Warmiensi Tibi in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo, prout in Nostris inde confectis litteris plenius continetur, ac postmodum pallium insigne videlicet plenitudinis pontificalis officii ex parte Tua fuerit hodie a Nobis per dilectum filium Michaellem Lipski, clericum Gnesnensis civitatis vel dioecesis ac Maioris Ecclesiae Gnesnensis canonicum, nuncium Tuum ad hoc a Te specialiter constitutum cum ea, qua decuit reverentia postulatam. Nos ex speciali gratia Tuis supplicationibus annuentes pallium ipsum de corpore Beati Petri Apostoli sumptum, a venerabilibus fratribus Nostris — Plocensi et Posnaniensi episcopis Tibi assignandum, per dictum Michaellem duximus destinandum, ut iidem episcopi vel eorum alter illud Tibi sub forma infrascripta assignent seu assignet et a Te Nostro et Romanae nomine sub alia episcopatibus inserta forma fidelitatis debite recipiant seu recipiat iuramentum. Tu autem pallio eodem intra praedictum Ecclesiam Tuam Warmiensem iuxta formam indulti per Nos nuper eidem Ecclesiae Warmiensi apostolica auctoritate concessi, dumtaxat utaris. Ut igitur signum non discrepet a signato, sed quod geris exterius interius serve⁹ in mente, Fraternalitatem Tuam monemus et hortamur attente, quatenus humilitatem et iustitiam dante Deo, qui dat premia et munera elargitur, observare studeas, quae suum servant et promovent Servatorem, ac eandem Ecclesiam Warmiensem, sponsam Tuam, cures sollicite auctore Domino spiritualibus et temporalibus augmentare.

Quocirca praedictis episcopis per apostolica scripta mandamus, quatenus ipsi vel eorum alter dictum pallium iuxta eandem subsequentem formam Tibi curent seu curet assignare et a Te Nostro et Romanae Ecclesiae nomine sub reliqua forma huiusmodi fidelitatis debite solitum recipiant seu recipiat iuramentum eiusque sic a Te praestiti iuramenti formam Nobis de verbo ad verbum per Tuas patentes litteras, Tuo sigillo munitas, per proprium nuncium, quanto citius destinare procures. Forma autem, qua predicti episcopi in assignando Tibi dicto pallio utentur, haec est: „Ad honorem Dei omnipotentis ac Beatae Mariae Virginis ac Beatorum Apostolorum Petri et Pauli et Domini Nostri Domini Benedicti Papae XIII et Sanctae Romanae Ecclesiae, nec non Warmiensi Ecclesiae Tibi commissae, tradimus Tibi pallium de Corpore Beati Petri sumptum, plenitudinem videlicet pontificalis officii, ut utaris eo intra Ecclesiam Tuam Warmiensem iuxta formam indulti huiusmodi tantum”. Forma vero iuramenti, quod prestabis, talis est: „Ego, Adam Stanislaus Grabowski Episcopus Warmiensis, ab hac hora in antea fidelis et oboediens ero Beato Petro Santaeque Apostolicae Romanae Ecclesiae et domino Nostro Domino Benedicto Papae XIII suisque successoribus canonicis intransibilibus, non ero in consilio aut consensu vel facto, ut vitam perdant aut membrum seu capiantur mala captione. Consilium vero, quod mihi credituri sunt per se aut nuncios seu litteras, ad eorum damnum me sciente nemini pandam. Papatum Romanum et Regalia Sancti

⁹ Końcówka wyrazu jakby wyskrobana i poprawiona

Petri — adiutor eis ero ad retinendum et defendendum contra omnem hominem. Legatum Apostolicae Sedis in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo. Vocatus ad synodum veniam, nisi praepeditus fuero canonica praepeditio. Apostolarum limina singulis quadriennibus visitabo, aut per me, aut per meum nuncium, nisi apostolica absolvar licentia. Possessiones vero ad mensam mei episcopatus pertinentes non vendam neque donabo, neque impignorabo, neque de novo in feudum dabo, vel aliquo modo alienabo inconsulto Romano Pontifice et constitutionem super prohibitione investiturarum bonorum iurisdictionalium ad Ecclesias inferiores spectantium, de anno Domini millesimo sexcentesimo vicesimo quinto editam, servabo, Sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia".

Datum Romae apud Sanctam Mariam Maiorem anno Incarnationis Dominicae millesimo septingentesimo quadragésimo secundo, octavo Kalendas Octobris. Pontificatus Nostri anno tertio.

LE PALLIUM DES ÉVÊQUES DE WARMIA 1742—1978

RÉSUMÉ

Depuis 743 jusqu'à 1978 dans l'Église universelle exista le privilège honorifique du pallium, accordé par le pape aux évêques diocésains dans les situations exceptionnelles. Ce privilège était possédé par: cinq évêques italiens, cinq évêques français, un évêque hongrois et un évêque polonais — dans le diocèse de Warmia entre 1742 et 1978.

Les motifs de ce don aux évêques de Warmia furent les suivants: l'exemption du diocèse, les efforts pour ériger la métropole de Warmia et l'observation de la religion catholique pendant la Réforme.

En 1742 l'évêque Adam Stanisław Grabowski (1742—65) se procura le pallium à Rome. Il le reçut le 21 avril 1742 pendant la cérémonie qui eut lieu à Varsovie le 7 juillet 1743. A l'époque de la domination prussienne et allemande sur le territoire de Warmia (1772—1945) tous les neuf évêques profitaient de ce privilège bien que le diocèse perdit sa directe dépendance du Saint-Siège de Rome en 1929. Après la deuxième guerre mondiale Józef Drzazga (1972—1978) fut le dernier évêque de Warmia qui reçut le pallium honorifique et il le considéra comme une distinction particulière.

Tous les évêques possédaient leur palliums en propre et ne pouvaient les employer que sur le territoire de leur diocèse pendant les fêtes précisément définies (en nommées *festa pallii*).

CHRYSOLOGICZNA PEŁNIA OBJAWIENIA

T r e ś ć: — I. Jezus Chrystus centrum Bożej ekonomii zbawienia. II. Słowo Boże pełnia relatywnej wypowiedzi Boga do ludzkości. — Summary

Jezus Chrystus jest głównym i szczytowym momentem ekonomii zbawienia. On też stanowi całkowite wypełnienie objawienia najdoskonalej ujawniając w sobie rzeczywistość Boga. Sobór Watykański II wypowiada się na temat Bożego planu zbawienia, którego centrum i pełnią jest Syn Boży. Myśl soborowa stanowi *novum* w stosunku do tradycyjnego ujęcia powyższego problemu. Znajduje to swój wyraz w rozwoju występującego we współczesnej apologetyce polskiej problemu chrystologicznej pełni objawienia.

I. JEZUS CHRYSZTUS CENTRUM BOŻEJ EKONOMII ZBAWIENIA

Apologetyka doby przedsoborowej starała się udowodnić Bóstwo Jezusa Chrystusa wykazując, że właśnie w Jego osobie, życiu i działalności wypełniają się prorocтва i zapowiedzi Starego Testamentu, które traktowano jako cuda Bożej wszechwiedzy. W uzasadnieniu transcendentnej świadomości Jezusa z Nazaretu, wskazującej na to, że jest On Mesjaszem objawiającym w sobie pełnię samego Boga, mocno akcentowano zgodność zachodzącą pomiędzy opisem przepowiedni mesjańskich Starego Testamentu a uznawanym za historyczny przekazem ewangelicznym o Jego życiu i działalności¹. Dawna apologetyka podkreślała tu szczególnie rolę ściśle zapowiedzianych w Starym Testamencie cudów Jezusa, stanowiących poprzez wypełnienie owych zapowiedzi, dowód na boską godność Chrystusa i prawdziwość głoszonej przez Niego nauki Bożej zawartej w Ewangelii. Znaczenie apologetyczne uzyskiwały cuda dzięki potwierdzeniu udzielonemu im przez zawierającą słowo Boże naukę Jezusa. Podkreślono tu mocno autorytet słowa jako słowa

¹ Zob. E. T o m a s z e w s k i. Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce. *CT* 30 (1959) fasc. I—IV, s. 55; S. B a r t y n o w s k i. Apologetyka podręczna. Obrona podstaw wiary katolickiej. Z odpowiedzi na zarzuty. Warszawa 1948², s. 213, 265, 270—271, s. 304.

pochodzącego od samego Boga i zlokalizowanego w Piśmie św., które traktowano jako historyczne źródło objawienia².

Uważano, że Ewangelia jako słowo natchnione przez Ducha Świętego uwierzytelnia treść i fakt objawienia poprzez odwołanie się do autorytetu Boga objawiającego prawdy wiary³.

Konstytucja *Dei Verbum* prezentuje w tym względzie odmienny sposób patrzenia, ujmując Ewangelię jako rzeczywistość zbawczą, utożsamiającą się z Osobą Wcielonego Słowa Bożego. Chrystus, który głoszoną prawdą oraz dokonywanymi czynami objawia Boga Ojca jest dawcą i przedmiotem Ewangelii. Zawiera ona nie tylko naukę, ale też dynamizm i całą pełnię objawienia, wyrażonego definitywnie życiem i dziełami zbawczymi Chrystusa⁴.

W nauce Soboru Watykańskiego II znajdujemy wyraźne rozgraniczenie ekonomii zbawienia Starego i Nowego Przymierza. Uwidacznia się jej nurt przygotowawczy i rozwojowy, prowadzący ją do pełni w Słowie Wcielonym. Następuje tu sukcesywne uwyrażenie Bożego objawienia poprzez wydarzenia i interesujące je słowo, aż do osiągnięcia przez nie pełni w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele⁵. W Nim znajduje ono swój wzrost i osiąga swą pełnię. Dzieło zbawienia rozpoczęte w Starym Przymierzu stopniowo się rozwija zmierzając do przywrócenia ludziom stanu ich pierwotnej szczęśliwości. Apogeum zbawienia zlokalizowane jest w ramach Nowego Przymierza w osobie Jezusa, który przychodzi i dokonuje dzieła odkupienia. Przez fakt wybawienia czyni On człowieka uczestnikiem wewnętrznego życia Boga⁶. Dzieło objawienia dokonywane przez Boga w okresie starotestamentalnym było następującym stopniowo procesem uwyrażenia zapowiedzianego dzieła zbawienia postaci samego Mesjasza. W ramach owego procesu objawienia następowała realizacja przymierza Boga z Wybranym Narodem, będąca swoistą pedagogią, przygotowującą drogę nadchodzącemu Chrystusowi i Jego Dobrej Nowinie. Wspomina też o tym Konstytucja *Dei Verbum* stwierdzając, iż Bóg poprzez patriarchów, Mojżesza i proroków pouczał swój lud przygotowując w toku dziejów drogę dla Ewangelii⁷.

Proroctwa mesjańskie Starego Testamentu ukazywały postać Mesjasza wskazując też na potrzebę, efektywność i sens zbawczego posłannictwa. Ich spełnienie

² Zob. E. Tomaszewski, j.w., s. 55; S. Bartynowski, j.w., s. 214, 233, 245—246.

³ Por. S. Bartynowski, j.w., s. 226, 254.

⁴ „Chrystus (...) czynami i słowami objawił Ojca swego i siebie samego, a przez śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie oraz zesłanie Ducha Świętego dokończył swego dzieła” (DV 17). Zob. B. Przybylski, Objawienie Boże w literaturze współczesnej, *Ateneum Kapłańskie* 72 (1969), s. 477; S. Moysa, Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia, w: *Kościół w świetle Soboru* (Pr. zb. pod red. H. Bogackiego, S. Moysy), Poznań 1968, s. 28—29.

⁵ Zob. B. Przybylski, j.w., s. 476; P. Socha, Historiozbawcza koncepcja objawienia, *Ateneum Kapłańskie* 79 (1972), s. 89; W. Dudek, Teologia w poszukiwaniu zasad rozumienia objawienia, *Ateneum Kapłańskie* 79 (1972), s. 69.

⁶ Zob. E. Kopeć, Teologia fundamentalna, Lublin 1976³, s. 55; S. Grzybek, Pismo św. historią zbawienia, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu* (Pr. zb. pod red. K. Wojtyły, S. Grzybka, E. Florowskiego), Kraków 1968, s. 94—95; J. Kudasięwicz, Miejsce i rola człowieka w Bożych planach zbawienia, *KPD* 4—5 (1975), s. 199.

⁷ Zob. E. Florowski, Objawienie Boże według Konstytucji *Dei Verbum*, w: *Idee przewodnie*, j.w., s. 41; S. Moysa, Rola Kościoła, j.w., s. 18; W. Dudek, Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji *Dei Verbum*, *Ateneum Kapłańskie* 72 (1969), s. 36; Por. DV 3.

następuje w Nowym Testamencie, który w płaszczyźnie zarówno historycznej jak i religijno-moralnej jest przedłużeniem Starego Testamentu⁸.

Nadejście czasów mesjańskich uwidacznia Nowy Testament w faktach życia, cudów, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Zawarte w Chrystusie Nowe Przymierze zajmuje miejsce dawnego Przymierza Boga z ludem starotestamentalnym⁹. A. Jankowski pisze w jednym ze swych artykułów, iż Konstytucja rozwijając myśl św. Augustyna stwierdza, że poprzez odkrycie w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym dziele sensu słownych i rzeczowych zapowiedzi Nowy Testament wyjaśnia znaczenie Starego Testamentu, a jednocześnie jest w nim ukryty¹⁰.

Boża ekonomia zbawienia, rozwijając się poprzez wydarzenia Starego Testamentu, ukierunkowana jest wyraźnie na Jezusa Chrystusa jako na zawierającego w sobie całą pełnię objawienia. Dlatego też jest On ostatecznym spełnieniem historiozbawczego planu Boga.

Teologia tradycyjna dążąc do wyłączności w orzekaniu o sposobie rozumienia prawd objawionych zmonopolizowała proces rozpoznawania ich treści, eliminując wszelką refleksję pozateologiczną. Przy tej okazji przyjęła postać systemu obiektywnych twierdzeń¹¹. W teologii współczesnej zaznacza się tendencja do większej otwartości i ściślejszego powiązania z życiem. Pojawia się w niej nowe i pełniejsze ujmowanie relacji Chrystusa do czasu i wartości ludzkich. W nowym ujęciu Jezus Chrystus skupiający w sobie przeszłość i przyszłość dziejów jawi się jako centrum historii, w ramach której i poprzez którą Bóg realizuje swój zbawczy dialog z człowiekiem¹². Cała historia zbawienia jest podporządkowana jednemu centralnemu momentowi czasów, którym jest życie i działalność Zbawiciela¹³. Już nie tylko fakt objawienia, ujmowany dawniej jako pojęciowe przekazywanie przez Boga człowiekowi religijnych treści, ale cała historia zbawienia mieści się w zakresie poszerzonego przedmiotu teologii współczesnej. Kierunkuje ją to głównie na odczytywanie i tłumaczenie odniesień zachodzących pomiędzy Chrystusem a losem pojedynczego człowieka umieszczonego we współczesnym mu momencie historii zbawienia¹⁴. Historia zbawienia uzyskuje skierowanie chrystocentryczne jako płaszczyzna spotkania człowieka z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa. Zapoczątkowaniem tego zbawczego spotkania staje się zapowiedź umieszczona w księdze Rodzaju¹⁵. Czasowo-przestrzenny wymiar historii cechuje także dokonujące się w niej i przez nią objawienie Boże. Najwyraźniej uwidacznia się to w szczytowym punkcie objawienia zrealizowanego w osobie Jezusa Chry-

⁸ Por. S. G r z y b e k. Pismo św. historią. j.w., s. 115, 117.

⁹ Por. S. M o y s a. Rola Kościoła. j.w., s. 18. P. S o c h a. Historiozbawcza koncepcja. j.w., s. 85.

¹⁰ Por. A. J a n k o w s k i. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym. *Znak* 152 (1967), s. 184.

¹¹ Por. M. R u s e c k i. Przyczyny kryzysu apologetyki. *RTK* 20 (1973), s. 55.

¹² Por. Tamże, s. 56—57; S. M o y s a. Teologia wobec problemów współczesnego człowieka. *CT* 43 (1973), fasc. IV, s. 7.

¹³ Zob. P. S o c h a. Historiozbawcza koncepcja. j.w., s. 85; J. K u d a s i e w i c z. Miejsce i rola. j.w., s. 192; A. N o s s o l. Per Christum et in Christo. *CT* 25 (1975), fasc. IV, s. 6.

¹⁴ Por. M. R u s e c k i. Przyczyny kryzysu. j.w., s. 57.

¹⁵ Por. S. G r z y b e k. j.w., s. 97. „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”. (Rdz. 3,15).

tusa, który poprzez swe życie ludzkie łączy się z określonym miejscem geograficznym i momentem dziejowym. Owo ograniczenie objawienia warunkami miejsca i czasu, wynikające z jego łączności z historią, nie narzuca mu cechy partykularności. W swym zasięgu objawienie skoncentrowane w Synu Bożym przeznaczone jest dla całej ludzkości i urzeczywistnia się przez wszystkie wieki. Jak widać więc charakteryzuje się ono uniwersalnością¹⁶.

Dzięki chrystocentrycznej orientacji teologii współczesnej osoba i dzieło Chrystusa zostają zlokalizowane w głównym momencie ekonomii zbawczej. Nadaje to całemu procesowi objawienia charakter ciągłości i jedności¹⁷.

Okres od stworzenia świata do wcielenia zawierał w sobie objawienie w stanie obietnicy. Ekonomia zbawienia tego okresu miała na celu przygotowanie ludzkości na przyjęcie Mesjasza. Całkowite wypełnienie obietnic dokonało się w Jezusie Chrystusie¹⁸. Zapoczątkowana przez Niego chrześcijańska ekonomia zbawienia jest przymierzem nowym, definitywnym i nieprzemijającym. Konstytucja *Dei Verbum* pomija tu dawne ujęcia podręcznikowe, mówiące o ustaniu procesu objawienia wraz z faktem śmierci ostatniego apostoła¹⁹.

Ekonomia nowotestamentalna zostając dopełnioną przez żywą i ciągle trwającą w Kościele aktywną obecność Ducha Świętego nadaje objawieniu kształt ostateczny. Wyklucza to możliwość nowego, dodatkowego objawienia aż do chwili powtórnego przyjścia Chrystusa, gdy objawi się On w pełni swego Boskiego majestatu²⁰.

Powyższe ujęcie podkreśla fakt chrystologicznej koncentracji w teologii ukazując Chrystusa jako apogeum objawienia, do którego zmierza starotestamentalna ekonomia zbawienia. Wynikiem jej wypełnienia w Synu Bożym jest ekonomia zbawienia chrześcijańska, która trwa w Kościele — wspólnocie Mistycznego Ciała Jezusa. Chrystus też nadaje wymiar eschatologiczny całej ekonomii zbawczej, wówczas gdy objawi się w chwale, na naczelnym miejscu w rzeczywistości nadchodzącego Bożego królestwa. W Nim już teraz każdy ochrzczony staje się uczestnikiem tego zbawczego, eschatologicznego wymiaru egzystencji²¹.

Z faktem totalnego zawarcia w osobie Chrystusa pełni objawienia łączy się ściśle fakt zajmowania przez Niego centralnej pozycji wśród wszystkich wydarzeń zbawczych całej historii zbawienia. Wprowadza to do teologii element koncentracji chrystologicznej.

Teologia tradycyjna charakteryzowała się spekulatywnym ujmowaniem prawd religijnych, którym nadawała kształt doktrynalnych formuł słownych. Widoczna była w niej tendencja do ujmowania dogmatów jako norm nauczania. Wszystko to rodziło niebezpieczeństwo przemienienia się teologii w krytykę pozbawioną

¹⁶ Por. E. K o p e ć, j.w., s. 54—55.

¹⁷ Zob. E. K o p e ć, Chrystologiczna koncepcja w teologii, *RTK* 22 (1975), s. 64; A. J a n k o w s k i, Konstytucja dogmatyczna, j.w., s. 179.

¹⁸ Zob. P. S o c h a, j.w., s. 84; A. J a n k o w s k i, j.w., s. 183.

¹⁹ Zob. H. B o g a c k i, Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*, *CT* 36 (1966), fasc. I—IV, s. 76; DV 4.

²⁰ A. J a n k o w s k i, j.w., s. 179.

²¹ Por. W. D u d e k, j.w., s. 368; E. K o p e ć, Chrystologiczna, j.w., s. 62; Zob. Łk 10,20; J 4,14; 6,54; Rz 6,5,11; Hbr 6,5.

wartości konstruktywnych. Jednakże dzięki uformowaniu się pojęcia historii zbawienia, już w teologii okresu przedsoborowego pojawiła się idea koncentracji chrystocentrycznej. Teologia doby posoborowej zaczęła jeszcze wyraźniej ukazywać wydarzenie Chrystusa jako podstawę umożliwiającą zrozumienie sensu zdarzeń i ujęć historycznych. W teologii współczesnej więc zaczęła dominować idea chrystocentryzmu. W jego świetle dogmaty przybierają postać radosnej nowiny o Bogu wzywającym człowieka do zbawienia²². Jezus Chrystus jako centrum objawienia Bożego stanowi prawdę wspólną i skupiającą w sobie wszelkie ujęcia i interpretacje teologicznych zagadnień.

Chrystocentryzm został tu ujęty w sensie formalnym²³. Zjawisko koncentrowania się problematyki teologicznej wokół osoby Chrystusa, który jest pełnią objawienia, wynika z tego, iż układ prawd wiary, którymi zajmuje się teologia jest zdeterminowany przez noszący w sobie ich hierarchię i proporcję układ tychże prawd przekazywanych w objawieniu²⁴. Ów fakt teologicznego chrystocentryzmu pojawia się już w pierwszych latach chrześcijaństwa, o czym świadczą pisma Nowego Testamentu, takie jak np. Ewangelia św. Jana czy listy św. Pawła²⁵. Cechuje on też literaturę patrystyczną, szczególnie tę o nachełnieniu apologetycznym oraz wypowiedzi pierwszych soborów i formuły najstarszych symboli wiary. Wyjątkiem jest tu okres średniowiecza, choć i wówczas nie brakuje w teologii ujęcia chrystocentrycznego, proponowanego przez szkołę franciszkańską²⁶.

Najpełniejszy wyraz tego typu ujęć spotykamy w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który preferuje w teologii współczesnej koncentrację chrystocentryczną. Wskazują na to myśli zawarte w Konstytucji o Objawieniu Bożym, ukazującej Chrystusa jako Tego, który ześrodkowuje i objawia w sobie całą prawdę o Bogu i o zbawieniu²⁷. Dla uzyskania koncentracji chrystologicznej stosuje się w obecnej teologii zasadę podziału prawd na prawdy określające cel, którym jest zbawienie i prawdy określające środki prowadzące do celu, czyli do osiągnięcia zbawienia. Prawdy te mogą dotyczyć np. Kościoła, sakramentów itp.²⁸ Chrystologiczną interpretację w teologii można też osiągnąć przedstawiając Chrystusa Zbawcę poprzez prawdy tzw. typiczne, które są znakami centralnej treści objawienia. Przykładem takich chrystocentrycznych prawd są dogmaty maryjne. Idzie więc o to, aby pod zewnętrzną sferą licznych sformułowań i określeń uchwycić w całości istotną treść przepowiadanej wiary, której epicentrum jest sam Jezus Chrystus²⁹. Jawi się On jako rzeczywistość osobowa i dynamiczna w pełni swej bosko-ludzkiej

²² Zob. E. Kopeć, j.w., s. 69; A. Nossol, Chrystocentryzm, w: Encyklopedia Katolicka, T. III, Lublin 1985, k. 298.

²³ Zob. E. Kopeć, j.w., s. 60; R. Łukaszyk, Chrystocentryzm, w: Encyklopedia Katolicka, j.w., k. 296.

²⁴ Zob. E. Kopeć, j.w., s. 62; A. Nossol, W podstaw aktualnych dyskusji wokół tajemnicy Chrystusa, CT 45 (1976), fasc. III, s. 5—6.

²⁵ Por. J 1,1; Kor 1,23—24.

²⁶ Zob. E. Kopeć, j.w., s. 64—66; A. Nossol, Chrystocentryzm, j.w., k. 296—297.

²⁷ „Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (DV 2); Zob. E. Kopeć, j.w., s. 62, 66—67; A. Nossol, j.w., k. 298.

²⁸ Por. E. Kopeć, j.w., s. 67—68.

²⁹ Por. Tamże, s. 68—69.

egzystencji. Powyższe ujęcie osoby Syna Bożego nadaje teologii chrystocentrycznej również charakter personalistyczny i antropologiczny. Rys personalistyczny chrystocentryzmu przejawia się w tym, iż fakt wyeksponowania centralnej pozycji Chrystusa w chrześcijaństwie nie prowadzi do ujmowania Go jako bezosobowej idei lub jako kogoś będącego tylko przedmiotem refleksji teologicznej, lecz ukazuje Jezusa jako osobę, która nawiązuje z człowiekiem relację personalną³⁰. Objawienie staje się tą płaszczyzną, na której dochodzi do partnerskiego dialogu Boga z umiłowania przez Niego w Jezusie Chrystusie człowiekiem. W Chrystusie też dokonuje się to międzyosobowe spotkanie wierzącego z Bogiem-człowiekiem. Jezus jest skierowanym do ludzi Słowem Bożym. W Nim nastąpiło osobowe wejście Boga w historię ludzkości poprzez personalne zjednoczenie natury ludzkiej i Boskiej³¹.

Osoba Chrystusa będąc przedmiotem jest też centrum Bożego objawienia. Fakt ten podkreśla personalizm i nastawienie antropologiczne w teologii współczesnej³².

Św. Jan w Apokalipsie nazywa Syna Bożego *Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec* (Ap 22,13), zawierając w tych określeniach prawdę, że Chrystus jest centrum skupiającym w sobie wszystkie dzieła, słowa i czyny zbawcze Boga, które koncentrują się wokół Jego osoby i życia³³. W chrystocentryzmie ujętym przedmiotowo Jezus Chrystus jest Tym, wokół którego koncentruje się historia zbawienia oraz czyn stwórczy i zbawczy Boga, a także fakt objawienia i osiągnięcia przez człowieka eschatologicznej pełni³⁴. We Wcieleniu Syna Bożego w jednostkową naturę ludzką, a następnie uwielbionego Zbawiciela w ludzką naturę społeczną Kościoła, objawienie osiąga swe apogeum³⁵. W Chrystusie przedmiot objawienia Bożego wyczerpuje się bez reszty. Dlatego też nie istnieje już możliwość obiektywnego wzbogacania i udoskonalania prawdy obiektywnej. Obecność treści objawienia chrześcijańskiego nie może zostać poszerzona ilościowo, natomiast istnieje możliwość coraz większego zgłębiania, dokładniejszego poznawania i przeżywania jej bogactwa³⁶. Totalne wypełnienie i definitywny sens objawienia ujawnia się w Synu Bożym, który jest jego momentem krańcowym. Chrystus jest ostatnim słowem Bożym i pełnią tego słowa. On doprowadza do końca i spełnia w akcie wcielenia wszystkie zapowiedzi i obietnice zawarte w Starym Przymierzu³⁷. Jezus Chrystus jest nie tylko momentem centralnym

³⁰ Zob. Tamże, s. 70; A. Nossol, j.w., k. 300.

³¹ Zob. E. Kopeć, j.w., s. 70; R. Łukaszyk, *Teologia zbawczego misterium*, ZNKUL 10 (1967), z. 2, s. 58; S. Moysa, *Teologia wobec problemów*, j.w., 7.

³² Zob. B. Piepiórk, *Personalistyczny aspekt objawienia w apologetyce współczesnej*, RTK 11 (1964), s. 29; E. Kopeć, j.w., s. 70.

³³ Zob. W. Hanc, *Powszechność zbawczej woli Bożej w Chrystusie*, *Ateneum Kapłańskie* 83 (1974), s. 23; E. Kopeć, j.w., s. 62; S. Moysa, *Role Kościoła*, j.w., s. 18.

³⁴ Por. R. Łukaszyk, *Chrystocentryzm*, j.w., k. 296.

³⁵ Zob. R. Łukaszyk, *Teologia zbawczego misterium*, j.w., s. 55; M. Russek, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, RTK 25 (1978), s. 48.

³⁶ Zob. E. Florjowski, *Objawienie*, j.w., s. 38—40; J. Salij, *Jezus Chrystus*, w: *Katolicyzm A-Z* (Pr. zb. pod red. Z. Pawlaka), Poznań 1982, s. 188; A. Nossol, *Per Christum et in Christo*, j.w., s. 7.

³⁷ Por. W. Dudek, j.w., s. 368—369; W. Hladowski, *Historyczna poznawalność Bożego objawienia według R. Bultmanna*, STV 8 (1970), s. 141; J. Willems, *Jezus — pierwsze i ostatnie Słowo Boże*, (Tł. E. Horszkievicz), *Concilium* 6 (1965), s. 720, 724.

ześrodkowującym w sobie z jednej strony czas obietnic, a z drugiej czas wypełnienia, lecz w Nim uległa już zrealizowaniu pełnia czasów i pełnia objawienia. Jakkolwiek dopiero w czasach eschatologicznych, gdy Mesjasz objawi się ponownie nastąpi też ujawnienie całej pełni zbawienia, to jednak już teraz w ujęciu Chrystusowej ekonomii zbawczej wieczności stoi otworem przed człowiekiem³⁸.

II. SŁOWO BOŻE PEŁNIA RELATYWNEJ WYPOWIEDZI BOGA DO LUDZKOŚCI

We współczesnym ujęciu teologicznym, uwzględniającym nie tylko aspekt noetyczny objawienia, lecz również jego charakter dynamiczny, wyrażający się partycypacją człowieka w życiu Bożym, Jezus Chrystus jawi się jako Ten, który poprzez wcielenie czyni człowieka uczestnikiem swego Boskiego Życia i Prawdy, które sam w pełni posiada. Objawia też On dobroć i miłość Ojca wobec ludzi, wyrażająca się w zbawczych dziełach Bożych³⁹.

W akcie wcielenia Odwiecznego Słowa przyjmuje Ono na siebie rolę pośrednika objawienia. Przyjęcie natury ludzkiej stworzyło płaszczyznę, na której Chrystus — Bóg poprzez swe człowieczeństwo w pełni objawia Boga i wchodzi w interpersonalną relację z człowiekiem. Jako osobowe Słowo Boga, które poprzez wcielenie sięga w wymiar ludzki, Chrystus podejmuje rolę i zadanie posłanego przez Ojca pośrednika, przekazującego od Boga całą pełnię objawienia⁴⁰. Realizując plan odkupienia człowieka i przyjmując w momencie wcielenia naturę ludzką, Jezus nie przestaje być Bogiem, przez co dokonuje On najpełniejszej i najbardziej zrozumiałej dla ludzi aplikacji rzeczywistości Bożej w wymiar doczesny⁴⁰.

Dla całościowego uchwycenia i pełnego zrozumienia prawdy o Jezusie, o Jego nauce i działalności potrzebne jest perspektywiczne ujęcie całej treści biblijnej staro- i nowotestamentalnej⁴². W Starym Testamencie Bóg ingerował w historię przysposabiając za pomocą objawienia Naród Wybrany do przyjęcia Mesjasza. Przyjęcie Zbawiciela dokonuje się w faktie wcielenia łączącym w sobie historyczną doczesność z rzeczywistością transcendentną⁴³. Dokonując wcielenia Bóg niepodległy jakimkolwiek uwarunkowaniom przyjął naturę ludzką, która uzależ-

³⁸ Zob. W. Dudek, j.w., s. 370; S. Grzybek, j.w., s. 120; A. Nossol, Ten, który jest i wciąż przychodzi, *CT* 43 (1973), fasc. IV, s. 18; J. Salij, j.w., s. 192; J. Homerski, Objawienie, w: *Katolicyzm*, j.w., s. 292.

³⁹ Zob. S. Moysa, j.w., 34, 43; A. Jankowski, „Jezus jest Mesjaszem Synem Bożym” (*J* 20,31). *Znak* 243 (1974), s. 1074, 1077; W. Dudek, *Teologia w poszukiwaniu zasad*, j.w., s. 69; Por. „Objawilem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była a Ja w nich” (*J* 17,26).

⁴⁰ Zob. S. Moysa, j.w., s. 21—23; H. Bogacki, j.w., s. 76; A. Nossol, *Per Christum et in Christo*, j.w., s. 27; Por. *Hbr* 1,1—2.

⁴¹ Zob. A. Jankowski, j.w., s. 1075—1077; E. Florowski, j.w., s. 39; W. Dudek, j.w., s. 72; A. Nossol, *Ten który jest*, j.w., s. 18.

⁴² Por. S. Nagy, Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce, *RTK* 24 (1977), s. 18—19.

⁴³ Zob. P. Socha, j.w., s. 85; L. Stachowiak, W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu, *Ateneum Kapłańskie* 72 (1969), s. 424; W. Hladowski, j.w., s. 141; Por. *Gal* 3,24.

niona jest od warunków czasowo-przestrzennych i podlega procesowi rozwoju. Dlatego też odczytując sens posłannictwa Mesjasza Bożego należy uwzględnić kontekst historiozbawczy, w jakim się ono dokonało. Fakt zdeterminowania człowieczeństwa Chrystusa prawami rozwoju nakazuje rozumieć wcielenie nie jako wydarzenie jednej chwili, ale na sposób dynamiczny. Takie pojmowanie tajemnicy wcielenia dyskwalifikuje podawane przez teologię tradycyjną określenie objawienia jako tylko *locutio Dei*, czyli autorytatywnej mowy Boga, ubogacającej sferę ludzkiego poznania. We współczesnej teologii dzięki pogłębieniu problematyki dotyczącej wcielenia, objawienie ujmowane jest chrystocentrycznie. Rozumiane jest ono jako cała rzeczywistość wcielona, której finalnym i najwyższym punktem jest fakt zmartwychwstania⁴⁴. W. Hanc stwierdza zaś, że owym kulminacyjnym wydarzeniem w dziejach zbawienia jest właśnie fakt wcielenia. Stanowi on podstawę wiary w Jezusa Chrystusa i w Jego dzieło odkupienia. Dokonując wcielenia Bóg objawia człowiekowi, kim chce dla niego być, bowiem Syn Boży staje się człowiekiem, aby dokonać dzieła zbawienia ludzkości i całego świata. Dlatego też aktem wcielenia Bóg przywraca światu właściwy sens. Przyjście Chrystusa na świat poprzez fakt wcielenia wiąże się z Jego działalnością zbawczą, wypełniającą czas Jego życia i w sposób szczególnie koncentrującą się w wydarzeniu Chrystusowej *Paschy*. Owo przejście stanowi wypełnienie tajemnicy zbawienia, której realizacja zostaje podjęta w momencie wcielenia Chrystusa⁴⁵.

Wcielając się w jednostkową naturę ludzką Syn Boży zachowuje w pełni swą naturę Boską. Jezus z Nazaretu posiada wyraźną świadomość swej transcendencji oraz dokonuje uwierzytelnienia własnej Boskości. W teologii współczesnej osoba Chrystusa jawi się jako szczególnie wyraźny i niezaprzeczalny znak uwierzytelniający objawienie i to nie tylko przez podobieństwo do Boga — co zakładałoby istnienie również odrębności, lecz przez fakt pełnej tożsamości z samym Bogiem. Osoba Jezusa objawia Boga — jest epifanią Bożą⁴⁶. Z drugiej zaś strony znakiem głównym objawienia jest Jezus historyczny. Uzyskuje ono uzasadnienie w procesie docierania do Jezusowego przepowiadania o zbawieniu poprzez warstwę naleciałości wytworzonych w trakcie nauczania apostołskiego czy redakcji Ewangelii oraz w życiu gminy chrześcijańskiej⁴⁷.

Doniosłą rolę motywacyjną, a także rewelatywną pełnią wydarzenia paschalne. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są momentem szczytowym wszystkich wydarzeń historii zbawienia, poprzez które żywy Bóg objawił się człowiekowi⁴⁸. Trzeba jednak pamiętać o tym, że już w samym akcie wcielenia Jezus stał się niejako, w sposób zapoczątkowany, Zbawicielem. W wyniku miłości i posłuszeństwa znamionującego całe Jego życie, osiąga On zmartwychwstanie, które urzeczywistnia w pełni Jego wymiar soteryczny, a także ujawnia Synostwo Bożego Jezusa zasiadającego po prawicy Ojca. W rozwoju procesu historiozbawczego postępuje

⁴⁴ Zob. E. Kopeć, j.w., s. 61—62; R. Łukaszyk, j.w., s. 56.

⁴⁵ Por. W. Hanc, j.w., s. 21.

⁴⁶ Zob. W. Dudek, j.w., s. 69; B. Piepiórka, j.w., s. 29; J. Salij, j.w., s. 188; A. Nossol, j.w., s. 18; Por. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30).

⁴⁷ Zob. W. Dudek, j.w., s. 70; A. Nossol, U podstaw aktualnych dyskusji, j.w., s. 10.

⁴⁸ Zob. B. Piepiórka, j.w., s. 29; E. Kopeć, Teologia fundamentalna, j.w., s. 54.

realizacja tajemnicy Chrystusowej⁴⁹. Konstytucja wskazuje na to, że dzieła zbawczego nie można, jak to czyniła teologia tradycyjna, ograniczać tylko do szczytowego, ale też jednostkowego momentu odkupienia wypełniającego się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Zbawienie jest bowiem procesem dokonywanym przez Chrystusa w przeciągu całej ziemskiej działalności zbawczej i realizującej się nieprzerwanie aż do nadejścia czasów ostatecznych⁵⁰.

Jakkolwiek więc ograniczanie i zawężanie zbawczego działania Boga do jednostkowego momentu męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa byłoby niewłaściwe, to jednak z drugiej strony nie można również nie dostrzegać roli pełnionej przez te wydarzenia w objawieniu Bożym. Przyjęta przez Chrystusa postawa cierpiącego i poniżonego Sługi nie dewaluje Jego Bóstwa i nie zniekształca w Nim Boskiego obrazu. Podejmując drogę cierpienia i śmierci Chrystusa również w fakcie kenozy najpełniej objawia w sobie Boga, który jest miłością. Także więc i kenoza Jednorodzonego Syna jest narzędziem do najpełniejszego ukazania Jego równości i zjednoczenia z Bogiem Ojcem, miłującym człowieka aż do ofiary z własnego Syna⁵¹.

To samo dotyczy również faktu Chrystusowego zwycięstwa nad śmiercią, bowiem pełnia objawienia realizującego się we wcieleniu osiąga apogeum i definitywne zakończenie w wydarzeniu zmartwychwstania, które jest całkowitym zrealizowaniem planów i zbawczej działalności Boga⁵². Obok faktu działalności i śmierci Chrystusa oraz zesłania przezeń od Ojca Ducha Świętego jawi się ono jako wypełnienie całego objawienia. W zmartwychwstaniu Jezus ukazuje wyraźnie fakt nieśmiertelności Boga oraz Jego całkowitą władzę nad światem⁵³. Zmartwychwstały objawia w sobie moc i chwałę Bożą, a także w fakcie swego zwycięstwa nad śmiercią objawia i zapoczątkowuje zmartwychwstanie człowieka, poprzez które zbawieni staną się uczestnikami chwały niebieskiej. Pełnia chwały, do jakiej powołana jest natura ludzka, to udział w egzystencji Bożej. Okaże się ona w momencie paruzji, niosącej w sobie całą pełnię objawienia Bożego⁵⁴.

Chrystus, który w Ewangelii św. Jana zostaje nazwany Słowem Boga, jawi się jako najpełniejsza, najbardziej wyczerpująca „wypowiedź” Boga do ludzkości. W Nim Słowo Boże zostało definitywnie zrealizowane⁵⁵. Jezus Chrystus jest pełnią objawienia, gdyż w Nim następuje najbardziej wyczerpujące ujawnienie się Boga człowiekowi. We wcieleniu Słowa realizuje się rzeczywista obecność

⁴⁹ Por. W. Hanc, j.w., s. 21.

⁵⁰ Zob. A. Klawek, Znaczenie Konstytucji o Objawieniu, *Znak* 152(1967), s. 172; A. Nossol, Ten który jest, j.w., s. 18; L. Stachowiak, j.w., s. 425.

⁵¹ Zob. P. Schoonenberg, Kenoza czyli samowyniszczenie Chrystusa, (Tl. J. Sokolowski), *Concilium* 66 (1965), s. 78—79; A. Nossol, Per Christum et in Christo, j.w., s. 16—17; Por. Rz 5,8.

⁵² Zob. E. Kopeć, Chryologiczna j.w., s. 61; A. Jankowski, Konstytucja dogmatyczna, j.w., s. 184; A. Nossol, Ten który jest, j.w., s. 19.

⁵³ Zob. W. Dudek, Objawienie Boże, j.w., s. 361, 366; S. Moysa, j.w., s. 18; E. Florkowski, j.w., s. 39; A. Jankowski, j.w., s. 1074.

⁵⁴ Por. E. Szymonek, Zmartwychwstanie Chrystusa, w: *Katolicyzm A-Z*, j.w., s. 399.

⁵⁵ Zob. W. Hanc, j.w., s. 20; R. Łukaszyk, Objawienie kosmiczne jako pierwszy etap objawienia się Boga, *RTK* 24 (1977), s. 141; A. Nossol, Per Christum et in Christo, j.w., s. 7; Por. J 1,1.

Boga wśród ludzi, który w bezpośrednim kontakcie objawia człowiekowi swoją moc i miłość⁵⁶.

Syn Boży realizując objawienie ujawnia się jako jego autor — ten który objawienia dokonuje. Szczególny i jedyny związek zachodzący pomiędzy Jezusem a Bogiem, i będący relacją synostwa, odsłania w Chrystusie wierny obraz Boga, czyniąc Go wyłącznym przekazicielem pełni objawienia i życia Bożego⁵⁷.

Mesjasz jest nie tylko podmiotem objawienia, lecz również sam stanowi jego przedmiot. Sam jest ową najwyższą treścią, którą w procesie objawienia ukazuje. On mówiąc o Bogu wskazuje równocześnie, że sam jest Bogiem, o którym świadczy. On najpełniej wypowiada słowo Boga, gdyż sam jest Wcielonym Słowem Ojca⁵⁸. Osoba, działanie i słowa Jezusa są tożsame z osobą i równorzędnymi im aktami Boga, dlatego też stanowią one treść objawienia dokonywanego w Chrystusie i przez Niego samego. Pełnia i całkowita adekwatność przyniesionego przez Jezusa objawienia z jego przedmiotem wynika z faktu synostwa Bożego, przysługującego Chrystusowi w sposób niepowtarzalny i najgłębszy⁵⁹.

Jak więc widać teologia współczesna w odróżnieniu od dawniejszego sposobu patrzenia, ujmuje przedmiot objawienia nie jako zbiór określonych twierdzeń komunikowanych ludziom, lecz jako rzeczywistość osobową i dynamiczną w jej działaniu historiozbawczym⁶⁰.

W misterium Jezusa Chrystusa cała Trójca Święta wychodzi naprzeciw człowiekowi. Na samym początku pierwszego rozdziału Konstytucja o Objawieniu Bożym wskazuje na ten trynitalny charakter objawienia. Skoncentrowane i osiagające pełnię w Synu Bożym i przez Niego, a skierowane i przychodzące od Boga Ojca objawienie realizowane jest przy pomocy Ducha Świętego, w którym jest ono udzieleniem człowiekowi łączności z Bogiem uczestnictwa we wspólnocie życia Trójcy Przenajświętszej⁶¹. Dzięki chrytologicznej koncentracji, w świetle której Słowo Wcielone jawi się jako cała pełnia i centrum objawienia, następuje uwydatnienie roli Syna Bożego w procesie objawienia. W Nim ujawnia się misterium miłości między osobami Trójcy Świętej oraz tajemnica zbawczej miłości Boga do człowieka⁶². Chrystus jest Słowem, które objawia człowiekowi samo Siebie we Wcieleniu Syna Bożego. On przekazuje i objawia ludziom Ojca i Ducha Świętego oraz odkrywa wewnętrzne życie Trójcy Przenajświętszej, wzywając

⁵⁶ Zob. W. Dudek, j.w., s. 360; J. Salij, j.w., s. 188.

⁵⁷ Zob. S. Moysa, j.w., s. 22; A. Jankowski, j.w., s. 1074, 1077; J. Homerski, *Objawienie*, j.w., s. 292.

⁵⁸ Zob. S. Moysa, j.w., s. 22—23; J. Willems, j.w., s. 275; E. Florowski, j.w., s. 38; J. Homerski, j.w., s. 292; Por. J 1,1—2, 10,15a; 14, 9—10.

⁵⁹ Zob. B. Piepiórka, j.w., s. 29; A. Jankowski, j.w., s. 1074; S. Moysa, j.w., s. 22—23; J. Willems, j.w., s. 724; W. Kwiatkowski, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, *STV* 1 (197), s. 93.

⁶⁰ Zob. M. Nalepa, *Wiarygodność posłannictwa Chrystusa w interpretacji teologów katolickich i niekatolickich*, *Ateneum Kapłańskie* 79 (1972), s. 195.

⁶¹ Zob. B. Przybylski, j.w., s. 492; E. Kopeć, j.w., s. 70; H. Bogacki, j.w., s. 75; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 49; „... przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2P 1,4)”. (DV 2).

⁶² Zob. S. Moysa, j.w., 50. W. Dudek, *Teologia w poszukiwaniu zasad*, j.w., s. 69.

i włączając w nie poprzez zbawcze dzieło człowieka⁶³. Bóg Ojciec zaś jawi się jako Ten, który jest Twórcą i zawiera w sobie dzieło odkupienia, aby w ustalonym od wieków momencie rozpocząć jego realizację i ostatecznie wypełnić w swym Synu⁶⁴.

Trzecia osoba Boska, Duch Święty, umożliwia człowiekowi poznanie, zrozumienie i przyjęcie rzeczywistości Bożej zawartej w objawieniu. Jak więc widać, pomimo wyeksponowania roli i osoby Jezusa Chrystusa, z racji łączności i przenikania działań poszczególnych osób Trójcy Świętej wszystkie One nawzajem objawiają sobie człowiekowi, jako, że każda z Nich jest dawcą objawienia⁶⁵.

W Chrystusie przyjmującym naturę ludzką dokonuje się nie tylko ujawnienie treści teologicznych, a więc Boga i Jego zbawczego dzieła, ale i antropologicznych. Przede wszystkim Chrystus — rzeczywisty Bóg i Człowiek objawia w Sobie pełnię człowieczeństwa pozbawioną jakichkolwiek niedoskonałości czy braków i całkowicie wolną od ludzkich obciążeń. Mimo, iż przyjął On naturę ludzką w stanie poniżenia, to jednak już od chwili samych narodzin posiada też dar ludzkiego oglądu uszczęśliwiającego, przez co objawia w sobie życie ludzkie w pełni jego doskonałości. Syn Boży objawia ludziom prawdę o tym, że przeznaczeni są do udziału w chwale Jego synostwa i wyniesieni do godności przybranych synów Boga⁶⁶. Rodzi to w antropologii także dążność do antropocentrycznego uwierzytelnienia objawienia. W osobie Chrystusa bowiem najpełniej realizuje się interpersonalne spotkanie zbawiającego Boga z odpowiadającym na Jego inicjatywę człowiekiem. Antropocentryczne uwierzytelnianie objawienia we współczesnej teologii fundamentalnej wynika z faktu nawiązywania przez Boga z człowiekiem na sposób osobisty, uprzedzający i całkowicie darmowy, wewnętrznej międzyosobowej relacji miłości. Bóg ofiaruje swą miłość człowiekowi, włączając go we wspólnotę życia ze sobą i ukazuje tajemnicę zbawienia⁶⁷.

Objawienie osiąga w Chrystusie pełnię także prze to, iż ukazuje powszechność planu zbawienia, odnoszącą Boży zamiar zbawczy do każdego bez wyjątku człowieka. Dzieło zbawienia dotyczy całej ludzkości i zostaje ostatecznie i najpełniej dokonane w Posłanym Synu Bożym. On to reprezentując całą rodzinę ludzką wprowadza człowieka w wymiar Nowego Przymierza z Bogiem. Jest to Przymierze uniwersalne, wiecznotrwale, zawarte we Krwi Chrystusa, a jednocześnie zrealizowane już w momencie wcielenia, przez co zawiera ono w sobie całą pełnię objawienia⁶⁸.

⁶³ Zob. B. Przybylski, j.w., s. 469; E. Kopeć, j.w., s. 62; E. Florkowski, j.w., s. 40.

⁶⁴ Zob. S. Grzybek, j.w., s. 98, 120; B. Piepiórka, j.w., s. 29.

⁶⁵ Zob. B. Przybylski, j.w., s. 469; S. Moysa, j.w., s. 50.

⁶⁶ Zob. E. Florkowski, j.w., s. 40; W. Dudek, j.w., s. 67; A. Nossol, *Per Christum et in Christo*, j.w., s. 26; J. Salij, j.w., s. 191; A. Nossol, *U podstaw aktualnych dyskusji*, j.w., s. 9—10; P. Schoonenberg, j.w., s. 73; S. Moysa, j.w., s. 21; K. Wojtyła, j.w., s. 52.

⁶⁷ Zob. W. Dudek, j.w., s. 67—68; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, j.w., s. 53; H. Bogacki, j.w., s. 75.

⁶⁸ Zob. W. Hanc, j.w., s. 19—20, 24—25, 27; J. Kudasiwicz, *Miejsce i rola człowieka*, j.w., s. 192; J. Myśków, *Apologetyka a teologia*, *Studia Warmińskie* 2 (1965), s. 170; E. Kopeć, *Chrystologiczna*, j.w., s. 62.

CHRISTOLOGICAL APOGEE OF REVELATION

SUMMARY

Jezus Christ is the main and supreme moment of God's plan of salvation. This statement is emphasized in *Dei Verbum* constitution Vaticanum II. It shows Christ as the one who focuses and reveals the whole truth about God and salvation. In contemporary theological formulation Jezus Christ appears as the one who through Incarnation makes man the participant of His God Life and Truth.

Revelation is meant as reality which final and highest point is the fact of Resurrection.

The constitution indicates that the Salvation cannot be limited to a single moment of death and resurrection of Jezus Christ.

Resurrection is a process which is made by Christ throughout His whole activity on Earth leading to Salvation and is being realized continuously until the end of the world.

Revelation made in Son of God refers to the Father of God and the Holy Spirit and has anthropological character.

At the same time through the fact of identity the Saviour with God, Christ appears as the sign of authentication of the revelation.

UDZIAŁ MARYI W DZIELE ODKUPIENIA. ASPEKT PASTORALNY

Treść: — I. Nauczanie o Matce Bożej. II. Kult i pobożność. III. Duszpasterstwo a formacja maryjna. — Zusammenfassung

Niewiele jest opracowań poświęconych duszpasterstwu maryjnemu. Najczęściej spotyka się opracowania, które można zaliczyć do dwóch grup dyscyplin teologicznych, a mianowicie historycznych i systematycznych (podstawowe, doktrynalne). W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawiona płaszczyzna pastoralna, która należy do trzeciej grupy dyscyplin teologicznych zwanych praktycznymi (instrumentalno-wykonawczymi). Chodzi o uwrażliwienie duszpasterzy na problem udziału Maryi w dziele Odkupienia. Nauczanie tej prawdy ma wielki wpływ na kształtowanie kultu i pobożności maryjnej oraz formację maryjną wiernych. Katecheza i wychowanie religijne nie mogą ograniczać się tylko do podania informacji, ale muszą uczyć postawy chrześcijańskiej, odpowiedzialnego postępowania. Przede wszystkim trzeba uwzględnić żywy charakter chrześcijaństwa i prawd chrześcijańskich¹. Od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół stoi wobec zadania rozwijania i pogłębiania duszpasterstwa maryjnego. Chodzi więc tutaj nie tylko o samą naukę wiary, ale także o życie z wiary, w tym wypadku o autentyczną duchowość maryjną w świetle Tradycji, a w szczególności o taką duchowość, do jakiej wzywa nas Sobór, gdyż poprawność kultu i pobożności maryjnej nie jest dziełem przypadku. Wymaga ona bardziej rzetelnej troski duszpasterskiej, opartej na solidnych i zdrowych podstawach teologicznych.

Wnioski i postulaty pastoralne zostały zamknięte w trzech zagadnieniach. Najpierw zostaną przedstawione propozycje dotyczące nauczania o Matce Bożej, której naturalną konsekwencją jest kult i pobożność maryjna oraz relacje jakie zachodzą między duszpasterstwem a formacją maryjną.

I. NAUCZANIE O MATCE BOŻEJ

Należy dążyć do upowszechniania znajomości prawd chrześcijańskich w świetle współczesnego nauczania Kościoła. Dotyczy to także nauczania o redempcyjnym

¹ Por. B. K o m i n e k. Kościół po Soborze. Paris 1969, s. 146.

udziale Maryi. Wymaga to niejednokrotnie osobistego wysiłku wniknięcia we współczesną teologię maryjną. Nauczanie o Maryi, a szczególnie o jej roli w misterium Odkupienia powinno mieć charakter chrystologiczny i eklezjalny z uwzględnieniem aspektu antropologicznego i pneumatologicznego. Duszpasterstwo Kościoła winno być służebne nie tylko wobec człowieka i dokonującego się w nim zbawczego procesu, ale również w stosunku do Chrystusa, który jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi². Powyższe twierdzenie w najmniejszym stopniu nie podważa dotychczasowych uwag na temat szczególnej roli, jaką w realizacji Bożego planu zbawienia ma do spełnienia Maryja Panna. Jej wyjątkowe prerogatywy bowiem, uzasadniającej kult maryjny, pobożność wiernych jeszcze wyraziściej ukazują nieodzowność i moc jedynego pośrednictwa Chrystusowego.

Zwrócenie uwagi na mariologiczne implikacje chrystologicznych fundamentów pastoralnego posługiwania ma jeszcze inne wartości. Uprzytamnia bowiem potrzebę zabezpieczenia chrystocentryzmu kultu maryjnego. Na szczególną uwagę w duszpasterstwie zasługują dwie pobożne praktyki: Anioł Pański i Różaniec. Obydwe bowiem mają wyraźne znamię chrystologiczne. Anioł Pański skłania do *przypomnienia tajemnicy paschalnej, albowiem poznawszy Wcielenie Syna Bożego, prosimy, byśmy przez jego Mękę i krzyż zostali doprowadzeni do chwały zmartwychwstania*³. Różaniec natomiast w odpowiednim porządku rozważa główne wydarzenia zbawcze, które dokonały się w Chrystusie⁴.

Nauczanie o Maryi musi pozostawać w bliskim związku z elementem eklezjologicznym. Nie można bowiem nie zauważyć, że prawo budowania wspólnoty Kościoła ma swój historyczny początek i najdoskonalsze spełnienie w osobie Maryi. Każdy z nas bowiem, jeśli tylko naśladować będzie Maryję w Jej doskonałym zjednoczeniu ze Słowem Wcielonym, na swoją miarę będzie wywierał wpływ na wzrost Ciała Mistycznego. Maryja, jeśli jest prawdziwie czczona *przywołuje wiernych do Syna swego i do Jego ofiary*⁵.

Ważnym aspektem w redempcyjnej mariologii Jana Pawła II jest charakter antropologiczny. Występuje on wyraźnie w ukazywaniu obecności Maryi w misterium odkupienia. Najlepszym źródłem antropologicznego spojrzenia jest Ewangelia św. Jana⁶. Maryja jest wzorem czynnej miłości bliźniego, przede wszystkim przez wyjątkową wrażliwość na potrzeby ludzi, jak to uwidacznia scena w Kanie Galilejskiej, gdzie *zarysowuje się (...) troska Maryi o ludzi, w wychodzeniu im naprzeciw w szerokiej skali potrzeb i niedostatków*⁷. Niezwykłej aktualności nabiera więc stawanie się Maryi jako wzoru dla dzisiejszej kobiety z uwzględnieniem współczesnej sytuacji życiowej. Istnieje wiele płaszczyzn życia wspólnotowego,

² Por. A. S z a f r a ũ s k i. Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej. w: Chrystocentryzm w teologii. Lublin 1977, s. 81.

³ Adhortacja Apostolska Pawła VI o należyтым rozumieniu i kształtowaniu kultu Najświętszej Maryi Panny *Marialis Cultus*. AAS 66 (1974), 41.

⁴ Por. Tamże, 45.

⁵ LG 65; por. Encyklika o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Watykan 1987, 44.

⁶ Por. J 2,30; 12,7; 16,21; 19, 25—27.

⁷ *Redemptoris Mater* 21.

gdzie wzrasta docenianie kobiet na wielu odcinkach życia społeczności świeckiej oraz wspólnoty wiary. Dochodzimy do przekonania, że *wiele dziedzin życia i pracy lepiej powierzyć kobietom, tam gdzie potrzeba wielkiej cierpliwości, sumienności i wnikliwości, tak właściwych naturze kobiecej. Kobiety weszły w życie Kościoła*⁸. Poprzez rys antropologiczny w nauczaniu o Matce Bożej, chodzi o dowartościowanie i uświadomienie roli jaką ma do spełnienia kobieta, wpatrująca się we wzór Matki Jezusa Chrystusa. *W świetle Maryi Kościół widzi w kobiecie odblaski piękna, które odzwierciedla najwznioślejsze uczucia, do jakich zdolne jest serce ludzkie; całkowitą ofiarę, moc która potrafi znieść największe cierpienia, bezgraniczną wierność, niestrudzoną aktywność, umiejętność łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty*⁹. Te ludzkie cechy, które Maryja posiadała i nimi na co dzień żyła wskazują również kobiecie współczesnej, że kult Maryi pomaga w podnoszeniu jej godności kobiecej.

Czwartym aspektem jaki powinno się uwzględnić w redemcyjnym nauczaniu o Matce Bożej jest charakter pneumatologiczny. Danielou mówi, że *jeśli przez Ducha Świętego urzeczywistnia się wszelka świętość, to właśnie w Maryi rozlał ją Duch Święty od Wcielenia (...) aż do Pięćdziesiątnicy*¹⁰. Więzy jaki łączą 'osobowo' Maryję z Duchem Świętym wydają się być nade wszystko więzami przyjmowania, uległości w miłości. Jan Paweł II łączy szczególny dar łaski Ducha Świętego ze zdolnością bardzo bliskiego kontaktu z Bogiem. Duch Święty jest nam udzielany przez przeniknięte Jego Mocą uwielbione człowieczeństwo Chrystusa. Jednocząc się z misterium paschalnym, uobecnianym w pasterskim posługiwaniu słowa i sakramentu, wchodzimy w życiodajny kontakt nie tylko z Chrystusem, ale także i z Duchem Świętym, który wyposaża nas w moc, dzięki której jesteśmy zdolni kochać Boga i ludzi.

Mając powyższe na uwadze, w nauczaniu o Matce Bożej trzeba dążyć do podkreślenia roli Ducha Świętego, by coraz pełniej i głębiej uświadomić sobie uświęcającą rolę Ducha Świętego nie tylko w życiu Matki Bożej, ale i w życiu każdego człowieka. Troska o ożywiający działanie i rzeczywistą obecność Ducha Świętego, powinna być troską każdego duszpasterza.

Postulat trynitarnego i eklezjalnego nauczania o Matce Bożej musi odnaleźć swoje urzeczywistnienie w duszpasterskim działaniu Kościoła. Trynitarnie odnoszenie mariologii i kultu maryjnego jest niezmiernie ważne dla nadania im odpowiedniego miejsca i celowości. Równie ważnym elementem jest antropologiczny wymiar nauczania maryjnego, które wpływa na formację chrześcijańską człowieka. W dzisiejszej sytuacji człowieka, który czuje się niepewny i zagrożony, akcentowanie tego elementu wydaje się być nieodzowne ze względu na pozytywne ludzkie uczucia jakie wzbudza osoba Matki Jezusa Chrystusa.

⁸ S. Wyszynski. Współczesne prądy mariologiczne a potrzeby rodziny ludzkiej. w: W kierunku prawdy. Warszawa 1976, s. 81.

⁹ L. Melotti. Maryja i jej misja macierzyńska. Kraków 1983, s. 57.

¹⁰ J. Danielou. Cyt. za L. Melotti. j.w., s. 37.

II. KULT I POBOŻNOŚĆ

Pobożność maryjna czasów współczesnych obok kultu liturgicznego wythoniła szereg nowych form czci i miłości, będących wyrazem z jednej strony potrzeb, a z drugiej umysłowości ludzi naszej epoki. Należą do niego różnego rodzaju wspólnoty, bractwa, stowarzyszenia, szkaplerze i instytuty zakładane w wielu krajach i zyskujące zasięg również międzynarodowy.

Analizując wypowiedzi Jana Pawła II odnośnie kultu Maryi w Kościele, pozostaje on mocno osadzony w świadectwach skrypturystycznych nowotestamentalnych. Na tekstach biblijnych¹¹ Jan Paweł II osadza naukę dotyczącą kultu i roli Maryi w Kościele, aby uzyskać człowiekowi końca dwudziestego wieku, że wszystkie jego aspiracje są w jakiejś mierze zrealizowane w Maryi¹². Jej stosunek do każdego z nas ma charakter indywidualny. Maryja jest dla nas przykładem docierania do samego centrum wiary¹³.

Maryja żyje dla nas, dla Kościoła, dla Ludu Bożego. Jej całkowite zaangażowanie się w sprawę Syna przedłuża się w Kościele. *Powinniśmy czcić, wzywać, i naśladować Maryję* — mówi Paweł VI — *uświadamiając sobie, że im bardziej jest wywyższona tym bardziej jest bliska nam, gdyż każdy Jej przywilej został Jej udzielony ze względu na nasze odkupienie*¹⁴. Kościół powinien z jeszcze większą mocą wpatrywać się w Maryję, która uosabia to, czym on sam ma nadzieję i pragnie być chwalebny, nie mający skazy (...) święty i niepokalany¹⁵.

Poza kultem wyrażającym się w oficjalnych wypowiedziach Kościoła i jego przedstawicieli istnieje rozległa płaszczyzna religijności ludowej, w której znajdujemy pobożność maryjną. Aby móc pozytywnie ustosunkować się do pobożności maryjnej w jej wymiarze ludowym trzeba być na nią wrażliwym, dostrzegać jej wewnętrzne wymiary i niezaprzeczalne wartości, i być gotowym ją popierać. Religijność ludowa jest o wiele bardziej wrażliwa na osoby, na fakty przeżywane i uczucia, niż na sformułowania abstrakcyjne i idee ogólne. Bardziej się w niej dostrzega pobożność względem Maryi, aniżeli wielkie prawdy wiary. Dla wielu ludzi np. takie słowa jak — Wcielenie, wiara, a nawet Słowo Boże, — to abstrakcja, podczas gdy Najświętsza Panna Maryja przyjmująca w Nazarecie z uczuciem radości i ufności zapowiedź narodzenia Jezusa, Syna Bożego — odbierana jest w sposób naturalny i ze zrozumieniem¹⁶. Nauczanie papieskie dostrzega istnienie problemu komunikacji w wierze. W swoich przemówieniach używa sformułowań, które będą zrozumiałe również przez ludzi o mniejszym lub małym wyrobieniu teologicznym¹⁷. By umieć po bratersku patrzeć na pobożność ludową i skutecznie ją popierać, duszpasterze muszą koniecznie kierować się

¹¹ Zob. Łk 1, 26—28; 1, 45.

¹² Adhorecja Apostolska Jana Pawła II o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia *Redemptionis donum*. w: Jubileuszowy Rok Odkupienia. Watykan 1985, 17.

¹³ Por. *Redemptoris Mater* 6.

¹⁴ Paweł VI, cyt. za L. Melotti, j.w., s. 86.

¹⁵ Przemówienie Jana Pawła II do kardynałów. w: Jubileuszowy Rok Odkupienia, j.w., s. 36.

¹⁶ Por. Mały Słownik Maryjny. Warszawa 1987, s. 76.

¹⁷ Zob. Przemówienie Jana Pawła II. 4 stycznia 1984 r. *L'Osservatore Romano* 5 (1984), s. 19.

pokorą i prostotą serca. Ważne jest w tym miejscu stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, że *prawdziwa pobożność pochodzi z prawdziwej wiary*¹⁸.

W bogactwie pobożności maryjnej konieczne są rozróżnienia i stałe nawroty do środka, wynikające z przeświadczenia, że pobożność maryjna ma głębokie korzenie i solidną podstawę teologiczną w Słowie Objawionym. Zarówno duchowość maryjna, jak i dopowiadająca jej pobożność, znajdują swoje przebogate źródło w historycznych doświadczeniach osób i wspólnot chrześcijańskich żyjących wśród różnych ludów i narodów na całym globie. Trzeba podkreślić, że także współcześnie nie brak nowych wyrazów tej duchowości i pobożności, czego wyrazem są liczne pielgrzymki do miejsc szczególnej obecności Matki Chrystusa i wzrastająca liczba ruchów maryjnych¹⁹. Czciiciel Maryi angażuje się w sprawy Kościoła, w przybliżaniu drugim zbawienia, w służbę ludziom. Osoba Maryi prowadzi do służby Chrystusowi w braciach. *Musimy coraz bardziej — uczy Jan Paweł II — uczyć się od Ciebie Maryjo, jak być Kościołem na przełomie stuleci*²⁰.

W duszpasterstwie, zwłaszcza w funkcji przepowiadania Słowa Bożego, używa się często stwierdzenia *przez Maryję do Chrystusa*. Wyraża ono istotę i rolę oraz ukierunkowuje cały kult i pobożność maryjną. Powinno to ostatecznie prowadzić do Chrystusa, jedyne Pośrednika pomiędzy Przedwiecznym Ojcem a ludzkością. Pobożność ludu chrześcijańskiego zawsze dostrzegala głęboką więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Najświętszej a kultem Jezusa Chrystusa w Eucharystii. Jest to dostrzegalne w duchowości współczesnych ruchów młodzieżowych, w duszpasterstwie sanktuariów maryjnych, *Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii*²¹. W słowach Chrystusa wypowiedzianych na Krzyżu *O t o s y n T w ó j* wylania się maryjny wymiar życia uczniów Chrystusa, każdego chrześcijanina²². Poprzez powierzenie Maryi szczególnej pieczy nad swoimi uczniami, Chrystus niejako zdeterminował swoją ziemską Matkę do ustawicznej troski o pielgrzymujący Lud Boży.

III. DUSZPASTERSTWO A FORMACJA MARYJNA

Rozwój współczesnej mariologii ma za cel znalezienie kolejnych płaszczyzn obecności Maryi w dziele Chrystusa i Kościoła, a także przybliżenie postaci Matki Bożej chrześcijaninowi. Nie można bowiem mówić o formacji maryjnej wiernych bez uwzględnienia roli Maryi w dziele Odkupienia. Powinno się to dokonywać nie tylko poprzez indywidualne pogłębienie wiedzy i życia religijnego, ale również poprzez duszpasterzy, którzy z racji otrzymanego od Chrystusa mandatu pełnią obowiązki pasterzy. Zbawcza działalność Kościoła musi prowadzić do prawidłowej formacji maryjnej powierzonych swej opiece wiernych.

¹⁸ LG 67.

¹⁹ Por. *Redemptoris Mater* 48.

²⁰ Przemówienie Jana Pawła II. 1.01.1987 r. *L'Osservatore Romano* 8 (1987), s. 14.

²¹ *Redemptoris Mater* 44.

²² Por. Tamże 45.

Wydaje się, że najwłaściwszym gruntem dla takiej działalności są małe grupy religijne²³. Do ruchów typowo maryjnych bardziej znanych w Polsce należy zaliczyć: Milicję Niepokalanej, Legion Maryi, Ruch dzieło Maryi (Focolaryni). Należy również wspomnieć o innych grupach, które nie mając charakteru maryjnego odwołują się w swojej działalności do wzoru Maryi Matki Jezusa np. Ruch Światło-Życie, Apostolstwo fatimskie, Ruch Domowego Kościoła i wiele innych²⁴. Wielką rolę odgrywają wspólnoty o charakterze modlitewnym, które mają już swoje znaczące miejsce w pobożności maryjnej. Chodzi tutaj o Kółka Różańcowe, czcicieli Maryi Nieustającej Pomocy oraz Szkaplerza. Maryjny wieloraki zasięg działania poprzez osobistą wiarę i pobożność wiernych, tradycję rodzin chrześcijańskich, wspólnot parafialnych, czy misyjnych, instytutów zakonnych, poprzez moc sanktuariów przyniesie niewątpliwy owoc w codziennym życiu chrześcijańskim²⁵. Można jedynie postulować o zapał i troskę w asystowaniu wiernym przez duszpasterzy.

Duszpasterstwo mając na uwadze postępującą specjalizację w każdej dziedzinie musi również zwracać uwagę na pewną specyfikę formacji maryjnej. Wyrazem tego będzie podejmowanie kroków w kierunku odpowiedniego, osobistego przygotowania, niejako wyspecjalizowania się w duszpasterzowaniu wspólnot maryjnych. Chodzi nie tylko o bazowanie na tradycji maryjnej Polski, ale poruszaniu się po pewnym gruncie doktrynalnych podstaw, które w połączeniu z osobistą pobożnością maryjną będą niewątpliwie dobrym ziarnem. Urodzajnej gleby nie brakuje, oby tylko ziarno było odpowiednie pod względem jakości i ilości.

Dużą rolę w formacji maryjnej odgrywają sanktuaria, w których szczególnie naznaczona jest obecność Matki Bożej. Każde z nich ma swoją specyfikę, przesłanie i atmosferę. Rola jaką te miejsca odgrywają jest zróżnicowana i zależy od wielu czynników. Między innymi instytucjonalnych (zainteresowanie władz diecezjalnych, wypracowanie długofalowych realnych programów, aktywne popieranie inicjatyw, animowanie, przenoszenie form duszpasterstwa, które sprawdziły się w sanktuariach w innych miejscach Polski czy poza jej granicami, które biskupi i kapłani chętnie odwiedzają. Pobyt w sanktuarium musi być rzeczywistym spotkaniem ze świętością i wejściem w nią by znaleźć umocnienie swojej własnej wiary²⁶.

Sanktuarium bez odpowiedniego duszpasterstwa to zaprzepaszczonej możliwości oddziaływania na przebywających wiernych. Sanktuarium maryjne na co zwraca uwagę Jan Paweł II musi posiadać właściwe duszpasterstwo wynikające ze specyfiki miejsca oddziałujące pozytywnie na inne ośrodki duszpasterstwa. *Prawdopodobnie każdy z nas nosi w sercu wspomnienie sanktuarium maryjnego, z którym czuje się związany, które pozostawiło w jego życiu ślad łagodnego*

²³ Zob. Homilie Jana Pawła II, w: Jubileuszowy Rok Odkupienia, j.w., s. 198, 231, 357.

²⁴ Zob. W. N o w i c k i, Katolickie wspólnoty i ruchy religijne w Polsce współczesnej, *Ateneum Kapłańskie* 85 (1993), s. 89—118; M. C h m i e l e w s k i, J. J e z i e r s k i, Duchowość współczesnych zrzeseń chrześcijańskich, w: *Teologia Duchowości Katolickiej*, (Red. W. S l o m k a), Lublin 1993, s. 389—410.

²⁵ Por. *Redemptoris Mater* 28.

²⁶ Tamże.

*i stanowczego zarazem wezwania Matki Bożej: uczyni to, co ci powie mój Syn*²⁷. Ile możliwości kryje się w pielgrzymkach diecezjalnych i parafialnych organizowanych do różnych maryjnych sanktuariów rozsianych w Polsce i w Europie. Ile okazji do przepowiadania drzemie w pielgrzymkach do sanktuariów diecezjalnych, tych naszych lokalnych. Odczuwany jest zdecydowany brak bliższego i dalszego przygotowania do pielgrzymowania. Zbyt dużo miejsca poświęca się, skądinąd ważnym elementom, zewnętrznym — autokar, posiłki, noclegi, opłaty. Należałoby chyba stworzyć na samym początku odpowiednią atmosferę wspólnego modlitewnego wyjazdu. Sanktuarium jako miejsce święte posiada dwa nurty oddziaływania: nauczania i kultu. Czynności kultowe są ważniejsze od czynności nauczania, ponieważ pielgrzymi przebywają zwykle krótko w miejscu pielgrzymkowym, bardziej chodzi im o przeżycie religijne i modlitwę niż o poszerzenie czy pogłębienie formacji religijnej. Stąd nawet kazania traktowane są przez nich nie jako środek informacji oraz inicjacji religijnej, lecz jako *forma zachęty, podtrzymania na duchu przed utratą nadziei*²⁸. Wydaje się więc słusznym przeniesienie nurtu nauczania i ewangelizacji na czas poprzedzający pielgrzymkę do sanktuarium maryjnego. Może po niedzielnym ogłoszeniu o planowym pielgrzymowaniu, jeszcze przed rozpoczęciem zapisów, należałoby w ciągu tygodnia wygłosić cykl homilii, które wprowadziłyby w atmosferę miejsca, do którego zamierzamy się udać. Wydaje się to potrzebne nawet w sytuacji pielgrzymowania do sanktuarium maryjnego, które jest w sąsiedniej parafii. Trzeba na nowo odczytywać w zmieniającej się, ostatnio dość szybko, sytuacji człowieka przesłanie jakie niesie sanktuarium jako miejsce święte, szczególnej obecności Boga przez pośrednictwo Maryi Bogarodzicy. Należy odszukiwać blask szczególnego oddziaływania na niespokojne wnętrze człowieka. Musi być sposobność, aby zastanowić się nad wypełnieniem wezwania Matki Bożej *uczyni to, co powie ci mój Syn*²⁹. Inspirujące pod tym względem mogą być spotkania uczestników pieszej pielgrzymki na Jasną Górę, które w wielu parafiach są organizowane. Jest to szeroko pojęta formacja maryjna, której głównym celem jest pogłębienie życia religijnego uczestników. W parafiach tych na ogół nie ma kłopotu z zorganizowaniem grupy, przyjęciem nowych członków i religijną atmosferą pielgrzymowania. W fazie przygotowawczej dokonuje się polaryzacja oczekiwań i zapotrzebowań osobistych. Jeżeli nie nastąpi to w okresie przygotowań, to etap ten przeniesie się na czas związany z pielgrzymowaniem i jest obojętnym, czy jest to piesze pielgrzymowanie, autokarowe czy rowerowe.

W formacji maryjnej należy nie zapominać o aspekcie miłości służebnej. Maryja nazwała siebie *S ł u ż e b n i c ą P a r a f i s k ą*. W Piśmie Świętym możemy odnaleźć tylko kilka zdań, które przedstawiają osobę Maryi. Wymownym przesłaniem jest codzienna, cicha, ukryta, niedostrzegalna przez innych praca, ze świadomością *p e ł n i ł a s k i*. Diakonia ze względu na służbę z miłości jest

²⁷ Przemówienie Jana Pawła II, 5.07.1987 r. w: Aniol Pański z papieżem Janem Pawłem II. T. 3. Watykan 1989, s. 225.

²⁸ W. P i w o w a r s k i. Losiery do Gietrzwałdu. *Studia Warmińskie* 14 (1977), s. 160—161; t e n ż e. Znaczenie ośrodka pielgrzymkowego dla życia religijnego i kultury narodowej, w: Wspólnota miejscem tworzenia (Red. L. D y c z e w s k i). Niepokalanów 1992, s. 143—154.

²⁹ Por. Przemówienie Jana Pawła II, 5.07.1987, j.w.

darem pochodzącym od tego, który jest samą Miłością. Wymiar społeczny formacji maryjnej powinien znaleźć miejsce we współczesnym przepowiadaniu, jak również w założeniach wszelkiego typu wspólnot religijnych, *by przez to znak wspólnoty Kościoła zawsze ukazywał się wszystkim ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości*³⁰. W istniejących już grupach, które są wrońnięte w prawie każdą wspólnotę parafialną, a które wyliczono już wyżej, należy nadawać również rys ożywiania doczesności duchem apostołskim.

Maryja na przestrzeni wieków działalności Kościoła była uosobieniem Matki Jezusa, która wokół siebie jednoczy, wszystkich ludzi wyznających wiarę w Chrystusa. Wpływało to z testamentu jaki na Golgocie wypowiedział Jezus Chrystus powierzając Jej macierzyńską troskę o powstający Kościół. Historia Kościoła ostatnich wieków zapisana została bolesnymi rozdziałami w łonie chrześcijaństwa, wbrew poleceniu Chrystusa *a b y b y l i j e d n o*. Zakwestionowano kult i pobożność jaką cieszyła się osoba Matki Bożej. Na tej płaszczyźnie pojawił się we współczesnej teologii maryjnej ważny element ekumeniczny duszpasterstwa maryjnego. Niech więc Maryja, Matka Bożego Syna jednoczy wszystkich wierzących w Chrystusa.

Sumując powyższe refleksje pastoralne, należy stwierdzić, iż duszpasterstwo musi być nacechowane rysem maryjnym. Nie może być tego elementu pozbawione, jeżeli ma być teologicznie poprawne i życiowo owocne. Współczesny duszpasterz chcąc sprostać swemu zadaniu, powinien najpierw sam mieć jasne pojęcie o istocie kultu maryjnego, wynikające z rzetelnej mariologii. Przewodząc wiernym, duszpasterz sam musi być im przewodnikiem i autentycznym czcicielem Maryi.

ANTEILNAHME MARIENS AM ERLÖSUNGWERK. IM PASTORALEN ASPEKT

ZUSAMMENFASSUNG

Die Marianische Seelsorge, ist vor allem die Lehre von der Gottesmutter, eine Verehrung und Marienfrömmigkeit und marianische Formation nicht nur der Gläubigen sondern auch der Seelsorger. In der Zeitgenössischen Mariologie ist es anthropologisches Ausmaß haben muß. Das Symptom der Vitalität der Verehrung und der Marienfrömmigkeit ist die steigende Zahl der Bewegungen und der Gemeinschaften, deren Basis marianische Geistigkeit ist. Man sollte nicht die verbreitete Marienfrömmigkeit vom Volkcharakter, in der ihr Innenausmaß und unbertreibbare Werte bemerken, vermindern. In der marianischen Formation scheinen die kleine religiösen Gruppen der entsprechnendste Grund der Einwirkung zu sein.

Um den Bedürfnissen des Augenblicks gewachsen zu sein, sollte man größere Aufmerksamkeit auf Vorbereitung der Seelsorger auf Unterstützung der Marienbewegung lenken. Man sollte richtig einschätzen und auf neue Weise die Rolle der Mariensanktuarien und der dorthin organisierten Pilgerfahrten jeder Art ablesen. Der echte Marien — Verehrter ist dieser, der der eifrige Fürsprecher der Einheit im Leib der Kirche ist. Maria als *Zeichen der Einheit der Kirche* ist die Übersendung an immer wieder zerrissene Christi-Kirche.

³⁰ AA 17.

BENEDYKT BORNSTEIN — FILOZOF MAŁO ZNANY

Treść: — I. Szkic biograficzny, II. Problematyka filozoficzna, III. Realność przedmiotów ogólnych. — Zusammenfassung.

I. SZKIC BIOGRAFICZNY

Benedykt Bornstein urodził się w Warszawie 31.01.1880 roku i jest potomkiem (wnukiem) sławnego kupca krakowskiego Zelmiana (Salomona) Bornsteina.¹ Do gimnazjum uczęszcza w stolicy. W 1900 roku wstępuje na wydział matematyczno-fizyczny Uniwersytetu Warszawskiego. Będąc już studentem czwartego roku zostaje relegowany z uczelni za czynny udział w strajku szkolnym, który wybuchł w 1905 roku. W przygotowaniu owego strajku, student Bornstein, bierze czynny udział jako starszy student należący do Związku Młodzieży Postępowej. Po relegowaniu udaje się na Uniwersytet Berliński, gdzie kontynuuje studia matematyczne i filozoficzne. W roku 1907 na Uniwersytecie Lwowskim uzyskuje stopień doktora filozofii po przedstawieniu rozprawy doktorskiej: *Preformowana harmonia transcendentálna jako podstawa teorii poznania Kanta* — napisanej pod kierunkiem prof. Kazimierza Twardowskiego. Po skończeniu studiów osiada na wsi w Kongresówce, gdzie przez parę lat prowadzi interesujące go badania z pogranicza matematyki i filozofii. Później przenosi się do Warszawy, w której pozostaje aż do kapitulacji Powstania Warszawskiego.

We wrześniu 1915 r. — po rezygnacji prof. W.M. Kozłowskiego — obejmuje katedrę filozofii systematycznej na Wydziale Humanistycznym. Zajęcia prowadzi najpierw w Warszawskim Towarzystwie Kursów Naukowych a później w Wolnej Wszechnicy Polskiej (WWP). Pozostaje na tym stanowisku aż do likwidacji uczelni przez okupanta hitlerowskiego. Wykłada także na Wydziale Pedagogicznym WWP.

W 1920 roku prof. Bornstein, jako ochotnik, bierze czynny udział w wojnie z sowietami. Jest żołnierzem 201 pułku szwoleżerów. W czasie walk wykazuje hart ducha i odwagę, walczy mężnie i uczestniczy w paru szarżach. Swym zachowaniem — jak pisze prof. Wąsik — przypomina Sokratesa, który uważał się nie tylko

¹ Zob. Polski Słownik Biograficzny — Bornstein Zelman.

powołanym do kształcenia młodzieży ateńskiej, ale i w potrzebie umiał po bohatersku bronić swojej Ojczyzny².

Dnia 25.05.1928 r. na posiedzeniu Rady Naukowej Wolnej Wszechnicy Polskiej, podjęto uchwałę otwarcia oddziału WWP w Łodzi. Prof. Bornstein zostaje wybrany członkiem Komisji Organizacyjnej Senatu do spraw Łodzi. Po otwarciu filii prowadzi tam zajęcia z filozofii systematycznej na Wydziale Humanistycznym i Wydziale Pedagogicznym. Od 1928 do 1930 r. pełni funkcję dziekana Wydziału Humanistycznego w Łodzi, a w latach 1930—1935 jest prodziekanem tegoż Wydziału. Jednocześnie w listopadzie 1930 roku zostaje przewodniczącym jednej z Komisji Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego. Celem kierowanej przez niego Komisji była ocena przydatności w nauczaniu materiałów oraz podręczników z propedeutyki filozofii.

Po wkroczeniu Niemców do Warszawy we wrześniu 1939 r. Bornstein zostaje 04.10.1939 r. aresztowany i osadzony na Pawiaku, gdzie przebywa do 13.01.1940 r. Po wyjściu na wolność — od 21.02.1942 r. do wybuchu Powstania Warszawskiego — pracuje w tajnym nauczaniu prowadzonym w ramach WWP i prowadzi zajęcia z logiki i teorii poznania. Pomimo wojny czas trwania wykładów był dwugodzinny, a częstotliwość ich w rozmaitych okresach okupacji wahała się od 3 do 7 razy w tygodniu. W tajnych kompletach brało udział od 5 do 8 osób i były one prowadzone w różnych miejscach Warszawy, najczęściej w lokalach położonych blisko różnych instytucji niemieckich. Bowiem te miejsca były najbardziej bezpieczne, gdyż okupant nie sądził aby tuż, niejako w polu widzenia odbywały się nielegalne zebrania i tajne komplety³. Świadomość, że prowadzi się akcję sprzeczną z zadekretowaną wolą okupanta była niewątpliwie źródłem satysfakcji, a także pokaźnym wkładem w jedną z ogólnonarodowych form oporu przed zniewoleniem niemieckim. Stałe niebezpieczeństwo aresztowania, a także niewielka, ale za to doborowa grupa słuchaczy wpływały korzystnie na relacje między wykładowcami a studentami przy jednoczesnym satysfakcjonującym obie strony poziomie nauczania i poziomie osiągniętej wiedzy⁴.

Prof. Bornstein w popowstaniowej tułaczce, w październiku 1944 r., znalazł się w Częstochowie, gdzie bierze czynny udział w istniejącym tam jeszcze tajnym nauczaniu i prowadzi zajęcia z filozofii w ramach tzw. Kursów Akademickich

² Informacja o udziale prof. Bornsteina w wojnie 1920 r. znajduje się w maszynopisie W. W a s i k a. Benedykt Bornstein (1880—1948). Wspomnienie. Biblioteka Jagiellońska — sekcja rękopisów i maszynopisów nr sgn. 9640 III k. 7. Powyższe wspomnienie ukazało się drukiem w: *Przegląd Filozoficzny* 4 (1948), s. 444—451. Niestety, ze względów politycznych, informacja o udziale profesora w wojnie 1920 r. została pominięta. Szczegół o udziale B. Bornsteina, w stoczony 18.08.1920 r. bitwie nad Bugiem, pisze J. B e l c i k o w s k i. Opowieści szwoleżerów 1-go pułku J. Piłsudskiego zebrał i ułożył J. Belcikowski. Radom. 1921, s. 30—31.

³ Prof. Bornstein podaje jako przykład Szkołę Powszechną na placu Wilsona w której odbywały się tajne zajęcia na parterze. W tym samym budynku na piętrze znajdował się niemiecki urząd wojskowy. Podobnie było na Żoliborzu gdzie zajęcia były prowadzone w budynku, który znajdował się blisko siedziby Gestapo. Informacje te znajdują się w: Materiały do biografii B. Bornsteina. Nr sgn. 9040 k. 1—2 — sekcja rękopisów i maszynopisów Biblioteki Jagiellońskiej.

⁴ Informacje na temat udziału Prof. Bornsteina w tajnym nauczaniu podaje za sporządzoną przez niego 9.09.1947 r. notatką autobiograficzną. Owa notatka znajduje się w jego spuściźnie naukowej przekazanej przez żonę Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie pod nr sgn. 9040 III k. 1—2 — sekcja rękopisów i maszynopisów.

trwających do połowy stycznia 1945 r. W lutym tegoż roku w Łodzi prof. Vieweger organizuje Uniwersytet państwowy i zaprasza do współpracy Bornsteina, który już od marca rozpoczyna wykłady. Jesienią tegoż roku otrzymuje katedrę logiki i teorii poznania, która zostaje później przemianowana na katedrę ontologii i prowadzi tam zajęcia do końca roku akademickiego 1947/48.

W 1945 r. odpowiadając na prośbę dziekana Wydziału Prawno-Ekonomicznego Uniwersytetu Łódzkiego prof. Borysa Łapickiego, Bornstein pisze projekt programu filozofii dla prawników. W projekcie tym znalazły się m.in. następujące propozycje do uwzględnienia w programie dydaktycznym przewidzianym dla prawników: Źródła poznania (intuicja i rozum). Intuicja a zamysły i instynkt. Zmysł logiczny, moralny, prawny, metafizyczny, religijny. Rola rozumu w procesie poznawczym i środki jakimi dysponuje; wnioskowanie, dowodzenie, analiza i synteza. Przegląd kierunków gnozeologicznych. Współdziałanie ze sobą dwóch władz poznawczych — intuicji i rozumu. Dziedziny bytu: świat idealny i świat realny. Nauki matematyczne i przyrodnicze a nauki humanistyczne. Obyczaje a moralność. Filozoficzne podstawy prawa pozytywnego i prawa naturalnego. Przegląd stanowisk metafizyczno-ontologicznych ujętych pod kątem przyjmowanego sposobu istnienia bytów. W programie znalazły się także następujące zagadnienia: problem specyfikacji praw przyrody u Kanta a problem prawa naturalnego o zmiennej treści u Stammlera. Metoda indukcyjna (różne jej rodzaje) a doświadczenie. Indukcja a pojęcia ogólne. Metoda dedukcyjna (wnioskowanie i dowodzenie) ze szczególnym zwróceniem uwagi na dedukcję matematyczną jako wzór dedukcji naukowej. Zmatematyzowanie nauk przyrodniczych oraz próby matematyzacji nauk humanistycznych. Matematyka ilościowa a matematyka jakościowa. Matematyka jakościowa jako nauka o porządku i jej znaczenie dla nauk humanistycznych, nauk o wartościach czyli o jakościach. Związek indukcji z dedukcją oraz metoda analogii w naukach przyrodniczych i humanistycznych⁵. Bogactwo treści nakreślonej w programie świadczy o fachowym i sumiennym podejściu profesora do filozoficznego przygotowania przyszłych prawników.

Na Uniwersytecie Łódzkim prof. Bornstein prowadzi w latach 1945—1948 następujące zajęcia:

- od marca do czerwca 1945 r. włącznie: Logika i teoria poznania;
- 1945/46 r.: Metafizyka a świat realny. Ontologiczna teoria myśli i poznania oraz Logika dialektyczna;
- 1946/47 r.: Wstęp do metafizyki jako nauki ścisłej. O kategoriach. Architektonika bytu. O sądach syntetycznych a priori;
- 1947/48 r.: Wstęp do filozofii. Logika dialektyczna;
- W roku akademickim 1948/49 zamierza wykładać: Poznanie a byt. Architektonika bytu. Racjonalne i irracjonalne drogi bytu⁶.

⁵ Por. B. B o r n s t e i n. Elementy filozofii dla prawników. Maszynopis w Bibliotece Jagiellońskiej nr sgn. 9639 III, s. 1—3 — sekcja rękopisów i maszynopisów.

⁶ Por. W. W ą s i k. Maszynopis. Benedykt Bornstein (1880—1948). Wspomnienia. K. 13. Powyższy maszynopis znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr sgn. 9640 III. Por. także brulion B. B o r n s t e i n a. Logika dialektyczna. Wstęp do filozofii — Notatki i konspekty wykładów na Uniwersytecie Łódzkim w roku akademickim 1947/48 nr sgn. 9049 II, k. 31 — sekcja rękopisów i maszynopisów w Bibliotece Jagiellońskiej.

W tym samym roku zaczyna ciężko chorować i dnia 11.11.1948 r. umiera, pozostawiając po sobie kilka niedokończonych rękopisów oraz wykaz prac projektowanych na najbliższy rok⁷.

Prof. Bornstein, jako nauczyciel filozofii systematycznej, odegrał ważną rolę w dziejach Wolnej Wszechnicy Polskiej. Wykładając na dwóch wydziałach, głównie logikę i teorię poznania, miał możliwość krzewienia pewnej metodologicznej postawy badawczej wśród studentów, którzy stanowili zaplecze intelektualne odradzającej się Drugiej Rzeczypospolitej⁸. Jego cicha i skromna postawa wzbudzała wielki szacunek zarówno wśród profesorów jak i studentów, a wyjątkowa obowiązkowość wpływała mobilizująco na kształtowanie tejsze właśnie cnoty u słuchaczy jego wykładów. Był Bornstein — jak to wyraził jeden ze współczesnych nam filozofów — człowiekiem o niezwykle szlachetnym charakterze i czytelnym znakiem wyznawanych przez siebie poglądów filozoficznych⁹. Bornstein szlachetnością swojej postawy i pogodnym obliczem przypominał owych starożytnych mędrców, których postacię są symbolami ludzi doskonałych, ludzi zwanymi idealistami w praktyce. Jego wieloletnia wytrwała praca naukowa i to prowadzona prawie w zupełnym oderwaniu od codziennych problemów świata. Owo zamknięcie się w swojej jaźni i wytrwale snucie filozoficznego wątku własnej myśli oraz ta swego rodzaju samowystarczalność poznawcza, świadczy o jego mocnym charakterze. Świadomie wybrany anachoretyzm i to nie tylko intelektualny, może być imponującym przykładem dla współczesnych zwykłych zjadaczy chleba. Z postawą naukowego ascety łączył idealizm życiowy w potocznym znaczeniu: był daleki od wszelkich intensywnych zabiegów życiowych i nie przywiązywał specjalnej wagi do materialnego dostatku. Mając w tym względzie minimalne potrzeby życiowe, a przy tym zajęty pracą naukową, nie utrzymywał z nikim bliskich kontaktów towarzyskich, choć od ludzi nie stronił. Wyrozumiałość dla ludzkich wad była u niego wyjątkowa, wyjątkowa była także jego łagodność w stosunkach z ludźmi. Dzięki prostocie własnego charakteru cieszył się ogólnym szacunkiem i uznaniem u tych którzy się z nim spotykali¹⁰. Po krótkim przedstawieniu życia, działalności dydaktycznej oraz filozoficznej osobowości prof. Bornsteina należy przejść do zarysowania mapy filozoficznych zagadnień, przed którymi nasz autor stanął i pokazać metodę ich rozwiązania.

⁷ Profesor Bornstein projektował na najbliższą przyszłość m.in. następujące prace: *Fala jako jakość. Metoda geometryczna w filozofii. Geny a idee. Pojęcie negacji w dialektyce niesprzecznnej. Układ współrzędnych Descartes'a w filozofii. Pełny spis nieskończonych prac Bornsteina znajduje się w wykazie bibliograficznym spuścizny naukowej znajdującym się w Bibliotece Jagiellońskiej nr sgn. 9040 III, k. 3—6.*

⁸ Informacje biograficzne podaje zasadniczo za prof. W. Wąsikiem, który napisał w *Przeglądzie Filozoficznym* 4 (1948), s. 444—451 wspomnienie pośmiertne o Benedykcie Bornsteinie oraz za: *Materiały do biografii Benedykta Bornsteina, znajdującymi się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr sgn. 9040 III — sekcja rękopisów i maszynopisów.*

⁹ Zob. L. K o j. Notatka o filozofii Bornsteina zamieszczona w: *Ruch Filozoficzny* 2—4 (1963), s. 226.

¹⁰ Taki właśnie filozoficzny portret Bornsteina kreśli prof. Wąsik we wspomnieniu pośmiertnym zamieszczonym na łamach *Przeglądu Filozoficznego* 4 (1948), s. 448. Prof. Wąsik miał ku temu szczególny powód, znał bowiem Bornsteina osobiście.

II. PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA

Filozofia znajdowała się w polu jego zainteresowań już od czasów gimnazjalnych. Wśród grona jego nauczycieli był bowiem m.in. Henryk Goldberg, późniejszy redaktor *Biblioteki Filozoficznej*, a także, w swoim czasie, jeden z bardziej znanych przedstawicieli neokantyzmu na terenie Polski. Wśród najbliższych gimnazjalnych kolegów i rówieśników Bornsteina wymienić należy: psychologa Jakuba Segala¹¹ i historyka filozofii Adama Zieleńczyka. H. Goldberg lubił prowadzić ze swoimi uczniami rozmowy i dyskusje na tematy filozoficzne. Widocznie robił to na tyle skutecznie, że zainteresował zagadnieniami filozoficznymi (zwłaszcza filozofią Kanta) niektórych spośród nich m.in. młodego B. Bornsteina.

W pierwszej fazie jego filozoficznych zainteresowań wyraźnie widać wpływ neokantyzmu mistrza na dobór problematyki, którą podejmował w swoich analizach. Świadczą o tym pierwsze prace B. Bornsteina: *Preformowana harmonia transcendentalsa jako podstawa teorii poznania Kanta* — (1907); *Zasadniczy problem teorii poznania Kanta* — (1910); *Krytyka immanentna filozofii geometrii Kanta* — (1911), również tłumaczenia na język polski pism Kanta takich jak: *Krytyka praktycznego rozumu* — (1911); *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* — (1918). I tak oto kantyzm staje się główną osią jego filozoficznych zainteresowań w początkowym okresie filozoficznej przygody. Mimo tego, że neokantyzm był niewątpliwie w tym czasie kierunkiem najbardziej żywym i przybierającym różne warianty, to jednak Bornstein nie do końca pozostał mu wierny. Niemal od samego początku swojej filozoficznej drogi poszukuje własnej koncepcji filozofii. Już w 1913 roku ukazuje się jego charakterystyczna praca: *Kant i Bergson. Studium o zasadniczym problemie teorii poznania*. Świadczy to o tym, że Bornstein już wtedy wczytywał się w Bergsona i rozpatrywał możliwość połączenia tych dwóch odrębnych systemów filozoficznych: kantowskiego krytycyzmu i bergsonowskiego intuicjonizmu.

Filozoficzną myśl można zasadniczo snuć w dwóch wyłączających się kierunkach: albo od rzeczy do idei, albo też od idei do rzeczy. W pierwszym przypadku mamy różne postacie filozofii realistycznej, w drugim zaś mamy najrozmaitsze odmiany idealizmu. Wydaje się, że wybór jednej z wyżej wymienionych możliwości ściśle zależy od osobowości autora. Otóż Bornstein wybrał ten drugi zasadniczo kierunek, podobnie jak to uczynili przed nim sto lat wcześniej idealisci niemieccy: Fichte, Schelling i Hegel, którzy także nawiązywali do filozofii Kanta, ale w sposób krytyczny, tworząc właściwie nowe filozoficzne ujęcie bytu. Wydaje się, spoglądając z perspektywy życia i filozoficznych wysiłków Bornsteina, że jednak pewna forma idealizmu najbardziej odpowiadała psychicznym potrzebom naszego autora.

Pomimo, że kantyzm nigdy nie wygasł w poglądach filozoficznych Bornsteina jako ich czynnik składowy, to jednak w późniejszych latach większe zainteresowa-

¹¹ Benedykt Bornstein napisał artykuł, *Jakub Segal 1880—1943* — jest on poświęcony prezentacji psychologicznych poglądów swojego szkolnego kolegi. Artykuł pozostał w maszynopisie, gdyż czasopismo *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, na którego zamówienie pisał ów artykuł przestało wychodzić we wrześniu 1948 r. Kopia maszynowa znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej nr sgn. 9037 III — sekcja rękopisów i maszynopisów.

nie wzbudzają u niego filozofowie o wielkim polocie spekulacyjnym: np. Spinoza wykładający swoją *Etykę modo geometrico*. Bornstein poświęca mu dwie prace: *Benedykt Spinoza* — 1927 i *Podstawowe pojęcia metafizyki Spinozy w świetle logiki geometrycznej* — rękopis z 1939 r., żywo interesuje go także Platon jako prekursor wszelkiego idealizmu: *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona* — 1938 r. i *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona* — 1939 r. Wiemy, że zarówno Spinoza jak i Platon wysoko cenili sobie zastosowanie metody matematycznej do rozwiązywania zagadnień filozoficznych: pierwszy pod wpływem Kartezjusza, drugi pod wpływem pitagorejczyków. Właśnie takie podejście do zagadnień filozoficznych najbardziej odpowiadało Bornsteinowi, i nie dziwnego w tym, że ostatecznie uległ pokusie uczynienia z logiki (specyficzniej pojętej) precyzyjnego narzędzia badań filozoficznych¹². W ostatnich latach swojego życia Bornstein zajął się Descartesem, poświęcając mu: *La géométrie analytique de Descartes et la géométrie philosophique* — rękopis z 1947 r., który jako wybitny w swoim czasie matematyk i jednocześnie wielki filozof uważał zastosowanie metody matematycznej w filozofii jako warunek jej odrodzenia.

Warto może w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że genezy koncepcji filozoficznych Bornsteina nie należy łączyć z jego lekturą różnych autorów w różnych okresach, choć wpływów tych rzecz jasna nie należy lekceważyć, raczej należy je łączyć z jego zainteresowaniami systemotwórczymi wypływającymi z pewnej przyjętej przez niego koncepcji poznania naukowego. Na pewno nie bez znaczenia dla jego poglądów filozoficznych jest to, że po ukończeniu gimnazjum studiował matematykę. Być może nie pociągał go w tym czasie ten typ filozofii, jaki był wykładany przez prof. Struvego, także matematyka nie stanowiła dla niego głównego przedmiotu zainteresowań, z tym, że traktował ją wyraźnie jako dyscyplinę pomocniczą filozofii. Jak wiemy, nie pozostawił żadnej dysertacji naukowej z zakresu matematyki czystej, zamierzał natomiast wykorzystać system pojęć matematycznych, szczególnie zaś geometrycznych do konstrukcji systemu filozoficznego. Otóż wszystkie późniejsze jego prace mają taki dwoisty w swoim rodzaju charakter tzn. filozoficzno-matematyczny, począwszy od *Prolegomenów filozoficznych do geometrii* z 1912 r., a kończąc na ostatniej opublikowanej w roku śmierci: *Teorii Absolutu — Metafizyce jako nauce ścisłej*.

¹² Logika ogólnością swoich tez jest bliska metafizyce. Dlatego niektórzy chcieli wprost tylko zinterpretować tezy logiki, aby w na tej samej drodze otrzymać system metafizyczny. Tak robił np. niemiecki filozof i logik H. Scholz (1884—1957), który w 1941 roku dał próbę stosowania logicznej analizy konstruktywnej w budowie metafizyki. Jego ontologiczna interpretacja teorii tożsamości ma stanowić fragment metafizyki typu leibnizjańskiego. Na gruncie polskim B. Bornstein tworzył metafizykę w oparciu o logikę geometrycznie zinterpretowaną. Oczywiście w jednym i drugim przypadku zachodzi nieporozumienie:

— przeocza się zupełnie odmiennosc pojęć;

— ogólnosc pojęć metafizyki sięga nie tylko wszcz, lecz i w głąb (zachowuje jednocześnie swój charakter analogiczny), czego nie ma w przypadku pojęć logicznych — te sięgają tylko wszcz;

— w klasycznej metafizyce uwzględniony jest bezpośredni udział sądów egzystencjalnych, czego wyraźnie brak w interpretacjach logiczno-geometrycznych;

— w metafizyce mamy do czynienia z poznaniem rzeczywistości w podwójnym aspekcie: genetycznie jest to ujęcie empiryczne, natomiast formalnie jest to ujęcie intelektualne. W logice mamy do czynienia tylko z aspektem formalnym.

W początkach XX wieku, na gruncie polskim, powstało kilka oryginalnych koncepcji gnozeologicznych w wyraźnej opozycji do empirokrytycyzmu a także w opozycji do pragmatyzmu¹³. Szukając umiarkowanej koncepcji teorii poznania próbowano uniknąć skrajności: z jednej strony empiryzmu a z drugiej aprioryzmu. W imię walki ze skrajnościami odzęgnywano się od platonizmu i od tradycji transcendentálnych wywodzących się od Kanta. Podkreślano znaczenie logicznych składników wiedzy, przy jednoczesnym ogromnym przywiązywaniu uwagi do ścisłego metodologicznego punktu widzenia, zgodnie z którym niemożliwe było mieszanie stanowiska opisowego i wartościującego.

Inspirującą a zarazem istotną rolę w procesie poznawczym odegrały nowe rozwiązania o charakterze formalno-ontologicznym w teorii rzeczywistości¹⁴. Gruntownie przeprowadzane analizy w dziedziny teorii rzeczywistości pokazały, że dotychczas nie dość jasno poznano wieloznaczność terminu rzeczywistość i nie uświadomiono sobie w pełni związanego z tym pluralizmu. Analizy te miały zasadniczo przeciwstawić się tendencjom irracjonalistycznym kreującym jakąś nadrzędną władzę poznawczą, likwidującą zastane sprzeczności teoretyczne. Często tym powodem krytyki był z tego powodu H. Bergson ze swoją koncepcją intuicji. Nie zawsze łączyło się to z potępieniem a raczej odrzuceniem metafizyki. W kwestii prawomocności metafizyki stanowiska były zróżnicowane¹⁵. Warto w tym miejscu podkreślić, że m.in. Bornstein uświadomił sobie pewne niebezpieczne uproszczenie w epistemologii, związane z utożsamieniem czynnika poznającego i poznawanego, występujące zarówno w nurcie intuicjonistycznym jak i transcendentalistycznym¹⁶. Punktem wyjścia do własnych przemyśleń w tej materii była u Bornsteina analiza systemu Kantowskiego przeprowadzona w rozprawie *Zasadniczy problem teorii poznania Kanta*. Pokazuje w niej niejednoznaczność i złożoność kantowskiego systemu teoriopoznawczego. Jednocześnie usiłuje pokazać poznawczo realistyczne założenia tego systemu. Taka interpretacja kantyizmu była sprzeciwieniem się kreowaniu Kanta na incjatora nurtu subiektywistycznego¹⁷. Podstawową wewnętrzną sprzeczność, niekoherencję systemu kantantowskiego widzi Bornstein w nieprzezwyciężalnej na tym gruncie opozycji zmysłowości i intelektu. Przewyciężenie zaistniałej opozycji mogłoby spowodować jedynie

¹³ Wśród zwolenników empirokrytycyzmu na gruncie polskim wymienia się: Józefę Kodisową — doktoryzowała się w 1892 r. pod kierunkiem Richarda Awenariususa; Władysława Heinricha, który także doktoryzował się (w 1894 r.) pod kierunkiem Awenariususa oraz Joachima Metallmanna, który był uczniem Wl. Heinricha. Żywo zainteresowany pragmatyzmem i faktycznie promotorem tego kierunku w Polsce był Adam Zieleńczyk — w roku 1910 doktoryzował się u Wilhelma Windelbanda.

¹⁴ Szczególnie cennym jest tzw. teoria przedmiotów Mariana Borowskiego — filozofa i prawnika w jednej osobie. Zajmował się określeniem cech koniecznych dowolnego przedmiotu tzn. takich cech i związków koniecznych między elementami, które pozwalają wyróżnić przedmiot jako określoną całość.

¹⁵ Przeciwno metafizyce jako nauce występowali zasadniczo filozofowie wymienieni w przypisie poprzednim.

¹⁶ Problematyce tej Bornstein poświęcił m.in. następujące rozprawy: Kant i Bergson — studium o zasadniczym problemie teorii poznania. *Przegląd Filozoficzny* 2—3 (1913), s. 129—199 oraz *Poznanie rzeczywistości. Przegląd Filozoficzny* 1 (1914), s. 48—62.

¹⁷ Tak kreowali Kanta m.in. przedstawiciele neoscholastyki w okresie międzywojennym.

wyeliminowanie z systemu rzeczy samych w sobie. Nie było to jednak — według Bornsteina — intencją Kanta.

Mimo opozycji zmysłowości i rozsądku — kantowska teoria wiedzy drążąca problem jakim sposobem warunki podmiotowe mogą posiadać ważność przedmiotową — od początku przyjmowała milcząco zgodność ich przedmiotów. Ostatecznie — według Bornsteina — Kant przyjął mocne założenie, że u podstaw systemu znajduje się transcendentálna harmonia zmysłowości i rozsądku, harmonia gwarantowana przez Boga i umożliwiająca aprioryczne poznanie przyrody. Osłabiło to jednak wymowę programowego krytycyzmu i przybliżyło Kanta do Leibniza. Kant — stwierdza Bornstein — chciał urzeczywistnić typ racjonalizmu immanentnego, opartego na dualizmie zmysłowości i rozsądku. Racjonalizm ten jednak zawiera wewnętrzną sprzeczność, wynikającą z biegunowej przeciwstawności władz naszego poznania¹⁸.

Bornstein przeciwstawia się na płaszczyźnie gnozeologicznej, z jednej strony skrajnemu empiryzmowi, szukającemu podstaw wiedzy jedynie w czynnikach oglądowych, tj. wyobrażeniach, a z drugiej strony przeciwstawia się panlogizmowi, którego domeną są czyste pojęcia, próbuje ugruntować własne stanowisko na podstawie analizy przedmiotu geometrii. Kant, który przyjął platońskie przeciwstawienie wyobrażeń pojęciom, nie chciał uznać przestrzeni za pojęcie. Bornstein natomiast nawiązując m.in. do koncepcji struktury przedstawień u K. Twardowskiego i jego podziału na wyobrażenia i pojęcia stara się znieść tę radykalną opozycję i przestrzeń określa jako *pojęcie jednostkowe*. Z geometrii nie wolno przy tym — zdaniem Bornsteina — eliminować pierwiastka rozciągłości i nie wolno z niej czynić dziedziny czysto pojęciowej. Zarówno skrajny empiryzm jak i panlogizm, może zostać przewyciężony, jeśli np. na gruncie geometrii uzna się, że przedmioty geometryczne są pojęciami, lecz nie czystymi pojęciami, ale mającymi przedmiot przestrzenny, czyli, inaczej mówiąc *naturę przestrzenną*. Bornstein formułuje mocną tezę teoriopoznawczą, że poznanie stosunków zachodzących w naszej przestrzeni geometrycznej jest równoznaczne z poznanie stosunków zachodzących w naszej przestrzeni doświadczalnej. Z tego punktu widzenia Bornstein sceptycznie ocenia znaczenie geometrii nieeuklidesowych, które uważa jedynie za rezultaty analiz czysto pojęciowych, nie uwzględniających pierwiastka empiryczno-wyobrażeniowego. Kant, konkluduje Bornstein, słusznie odróżniał przestrzenność od myśli, ale przy tym niesłusznie przeciwstawiał ją myśli w ogóle, uniemożliwiając tym samym poznanie pojęciowego charakteru przestrzeni geometrycznej, a w konsekwencji wszelkiego poznania przedmiotowego. Bornstein wskazał przy tym, że na zasadzie stykania się ekstremów, sfera czystych pojęć łączy się ze sferą wrażeńiową, że prawdziwie logiczne znaczenie może uzyskać tylko to pojęcie, które pozostaje w kontakcie z określonym przedmiotem, a więc tym samym z elementami empiryczno-wyobrażeniowymi¹⁹.

¹⁸ Do takiego wniosku dochodzi Bornstein przy końcu szczegółowo przeprowadzonych analiz możliwego związku dziedziny zmysłowej z dziedziną racjonalną w swojej rozprawie: *Zasadniczy problem teorii poznania Kanta*. Warszawa 1910.

¹⁹ Ze szczegółową analizą natury przestrzeni geometrycznej, która jest w koncepcji bornsteinowskiej miejscem przewyciężenia kantowskiego przeciwstawienia wyobrażeń pojęciom, możemy zapoznać się w: *Prolegomena filozoficzne do geometrii*. Warszawa 1912. U Bornsteina przestrzeń jest

Bornstein, opierając się na przeprowadzonych przez siebie analizach²⁰, stwierdza, że racjonalny pogląd na temat całkowitej paralelności myśli i rozciągłości jest błędny, ponieważ nie wszystko, co jest możliwe pojęciowo jest jednocześnie możliwe realnie, jako twór rozciągły. Zdarzają się sytuacje braku odpowiedników przestrzennych dla twórców szeregu pojęciowego, analitycznego. Przyjmując istniejącą odmienność świata przestrzennego i świata pojęć, starał się jednocześnie wykazać nieprawomocność ostrej opozycji intuicji i logiki. Wyniki poznania intuicyjnego i poznania logicznego harmonizują ze sobą, gdyż odnoszą się do różnych aspektów tego samego przedmiotu. W poznaniu pojęciowym jedność ontologiczną przedmiotu ujmujemy poprzez wielość jego cech czy elementów i ten charakter analityczny naszego poznania pojęciowego wywołuje wrażenie jego nieadekwatności. Moment ten uwypuklił Bergson na przykładzie poznania ruchu i zmiany. Zdaniem Bornsteina nie wyklucza to jednak faktu, że poznanie pojęciowe w odniesieniu do danego przedmiotu może być prawdziwe. Jest prawdziwe wtedy, gdy w procesie poznawczym zostaną ujęte takie własności, które rzeczywiście temu przedmiotowi przysługują. Nie chodzi tu przy tym o to, aby *treść poznającą* i to, co poznawane do siebie upodobnić. Intuicjonizm taki niewiele różni się od transcendentalizmu neokantowskiego, który również, wychodząc z innych wprawdzie przesłanek, mianowicie skrajnego logicyzmu utożsamiał czynnik poznający z poznawanym. Bornstein odrzucił także wszelkie pragmatystyczne i konwencjonalistyczne koncepcje poznania, które odsyłały bądź do pożytku, bądź do wygody, pomijające klasyczne rozumienie prawdziwości jako zgodności z rzeczywistością.

Nauka jest prawdziwa, jego zdaniem, gdy jest zgodna z przedmiotem, gdy stwierdza własności i stosunki istotnie przynależne przedmiotowi. Natomiast użyteczność jest tylko pochodną prawdziwości. Filozofia z tego punktu widzenia, nie przeciwstawia się nauce, nie koryguje ona bynajmniej pragmatycystycznego nastawienia nauki. W filozofii zasadniczą rolę odgrywa refleksja nad istotą przedmiotów, w tym także istotą przedmiotów rozciągłych. Jest niewątpliwie zasługą Husserla, że postawił problem w jaki sposób mogą nam być dane rozmaite rodzaje przedmiotów. Stąd tak wielkie znaczenie, obok ontologii ogólnej, ontologii szczegółowych, które by badały różne rodzaje przedmiotów. Właśnie na tej drodze zorientowanej na ontologię rozciągłości i ruch spodziewał się Bornstein znaleźć fundament dla filozofii jako nauki ścisłej. Pod koniec życia rozważania te doprowadziły go do metafizyki Absolutu²¹.

Bornstein należy do typu myślicieli — maksymalistów, którzy w jednym całościowym systemie myślowym dążą do ujęcia całej rzeczywistości. Praktycznie całe swoje dorosłe życie poświęcił na tworzenie uniwersalnego systemu filozoficznego, wykrywającego z matematyczną dokładnością i ścisłością struktury wspólne wszystkim dziedzinom rzeczywistości. Właśnie to jego usiłowanie zastosowania do

rozumiana jako pojęcie jednostkowe, zaś przedmioty geometryczne należy rozumieć jako pojęcie mające swój przedmiot przestrzenny, czyli *naturę przestrzenną*. Natomiast u Kanta nie jest możliwe traktowanie przestrzeni jako pojęcia mającego swoją przestrzenną naturę, a poznanie pojęciowego charakteru przestrzeni geometrycznej jest wykluczone.

²⁰ Analizy zawarte są w jego pracy: *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, Warszawa 1916.

²¹ Ostatnią, do końca opracowaną i wydaną pozycją B. Bornsteina jest jego: *Teoria Absolutu — Metafizyka jako nauka ścisła*, Łódź 1948.

konstrukcji takiego systemu metody matematycznej zbliża Bornsteina do takich myślicieli jak: Descartes, Leibniz i Spinoza. Absolutnie ścisły system filozofii jest możliwy do zbudowania — zdaniem Bornsteina — tylko na podstawie równie ścisłego systemu logiki matematycznej. Wybór dokonany przez Bornsteina padł na system E.V. Huntingtona, który jest jedną z interpretacji systemu algebry Boole'a. Niestety, według Bornsteina, algebra logiki nie wykorzystuje wszystkich władz poznawczych człowieka zwłaszcza jego najcenniejszej zdolności, jaką jest niewątpliwie intuicja intelektualna. Dlatego celem jaki sobie postawił Bornstein było zintuitywizowanie algebry logiki w układzie Huntingtona. W wyniku ponad ćwierć wieku intensywnie trwającej pracy intelektualnej (1922—1948) Bornstein konstruuje system logiki geometrycznej (tzw. *topologii*) oparty na aksjomatach Huntingtona. Stanowi on nie tylko odpowiednik geometryczny jego twierdzeń *algebraicznych*, lecz również daleko sięgające rozwinięcie jego tez w niespodziewanych dla samego Huntingtona kierunkach. Aksjomaty i twierdzenia systemu Huntingtona Bornstein poddał interpretacji geometrycznej, tworząc równoległy do systemu logiki algebraicznej system logiki geometrycznej. Dopiero w *topologicie* ujawniają się — zdaniem Bornsteina — podstawowe syntetyczne zasady myślenia i bytu z uniwersalną zasadą dwoistości na czele, umożliwiające racjonalne aprioryczne poznanie całej rzeczywistości. Poznanie takie jest możliwe dzięki intuicji intelektualnej sięgającej do istoty przedmiotów i dającej bezpośrednią *wizję* stosunków logiczno-matematycznych, a pośrednio umożliwiając uchwycenie stosunków bytowych zachodzących w świecie pozazjawiskowym. Nie ma bowiem nieprzekraczalnej granicy między zjawiskami a *rzeczami samymi w sobie*, zaś prawa myśli są prawami bytu, ponieważ podmiot poznający jest jednocześnie jednym z przedmiotów rzeczywistości²². Bornstein podkreślał, że logika ma charakter dialektyczny i dynamiczny, że cechuje ją nieustanny ruch i rozwój. Mimo, że rozwój odbywa się przez zjednoczenie przeciwstawnych elementów, to nie ujawnia on sprzeczności, gdyż przeciwieństwa tkwią w syntezie tylko potencjalnie. Wszystkie postacie logiki (klasyczna, hemidialektyczna i dialektyczna) i wszystkie dziedziny rzeczywistości podlegają zasadom logicznym wyłączonej sprzeczności i wyłączonego środka, nie pozostawiając żadnego obszaru, który by był niedostępny analizie racjonalnej. Nawet związek przyczynowy okazuje swój racjonalno-aprioryczny charakter w świetle syntetycznych zasad logiki.

Wyżej wymienione logiki adekwatnie — jak sądzi Bornstein — oddają dynamikę rzeczywistości, zwłaszcza przy uwzględnianiu elementów granicznych logiki i rzeczywistości jakimi są: 0 i 1. Logika dialektyczna nie narusza zasady niesprzeczności, gdyż ujmuje ona walkę i jednocześnie się przeciwieństw (tzn. dopełnień do jeden) w zmiennym toku zdarzeń²³.

Zagadnienia ontologiczne można — zdaniem Bornsteina — rozwiązywać stosując metodę dedukcyjną. Celem wysiłków badawczych Bornsteina było znalezienie najwyższej zasady, z której można by w sposób jednoznaczny wyprowadzić całą *architektonikę świata*. Chodziło tu przede wszystkim o epistemologiczny związek intuicji i logiki, zmysłowości i rozsądku. Formę przestrzenną traktował

²² Por. B. Bornstein. *Architektonika świata*. Warszawa 1934, s. 192.

²³ Por. N. Lubnicki. *Poglądy gnozeologiczne i ontologiczne Benedykta Bornsteina*. *Ruch Filozoficzny* 2—4 (1964).

Bornstein jako dokładny odpowiednik formy pojęciowej. Stąd też zrodziła się koncepcja paralelizmu geometryczno-logicznego oraz *topologii* czyli logiki geometrycznej. Pojęcia w interpretacji Bornsteina wcale nie muszą być tylko czymś ogólnym i schematycznym. Mogą wyrażać zmienność, gdyż między logiką a dynamiką świata nie ma sprzeczności. Logika geometryczna określana mianem *topologia* jest kluczem do zrozumienia rzeczywistości. Wchłania ona w siebie i reinterpretuje zarówno klasyczną, logikę arystotelesowską, jak i logikę heglowską. Logika geometryczna pozwala uchwycić zarówno strukturę ilościową jak i strukturę jakościową świata, zawiera też w sobie *momenty dialektyczne* będące syntezą elementów przeciwstawnych. W ten sposób powstaje *architektonika* jako nauka filozoficzna o strukturach uniwersalnych dotycząca wszystkich dziedzin zarówno realnych jak i idealnych²⁴. Analizując różne sfery rzeczywistości w świetle zasad i struktur logiki geometrycznej Bornstein doszedł do wniosku, że wszędzie przejawiają się te same w zasadzie formy logiczne, zmodyfikowane jedynie wskutek specyficzności poszczególnych dziedzin bytu. B. Bornstein poświęcił szereg prac (m.in. *Sądzenie a widzenie*, *Logiczna (topologiczna) struktura rozumowania się organicznego*, *Sąd a konsonans*, *Sylogizm a przyczynowość*) wykazaniu logicznej struktury układów, procesów i działań występujących w matematyce, fizyce, chemii, biologii i psychologii oraz ukazaniu ścisłej analogii zachodzącej między różnymi dziedzinami bytu.

Założeniem gnozeologii i ontologii Bornsteina jest absolutny paralelizm myśli logicznej i bytu oraz nieograniczona poznawalność na wskroś racjonalnego świata. Poza analitycznymi zasadami logiczno-logicznymi (zasada niesprzeczności, wyłączonego środka...), Bornstein uznawał aprioryczne (ale też ufundowane w bycie) zasady syntetyczne, zawdzięczające swoje istnienie bezwzględnie pewnej intuicji intelektualnej, w jaką wyposażony jest umysł. Są to zasady analogii (w sensie Gergonnowskim albo Schroderowskim) itp. Dzięki nim umysł zdolny jest do apriorycznego poznania zasadniczej struktury bytu. Nie ma więc racji Mill twierdząc, że sylogizm (dedukcja) nie dodaje w istocie nic nowego. Nawet związek przyczynowy na podstawie logicznych zasad syntetycznych ukazuje się — wbrew Hume'owi — swój charakter racjonalny i aprioryczny. Jednakże do poznania szczegółowej struktury świata potrzebne jest badanie empiryczne, ponieważ ogólne struktury bytu różnicują się w zależności od typu konkretnych dziedzin rzeczywistości.

Mylił się Platon, gdy twierdził, że istnieje przeciwieństwo między zmysłowością a rozsądkiem. Między nimi istnieje całkowita harmonia wykrywalna logicznie²⁵. Myli się także krańcowy formalizm typu hilbertowskiego, gdy pretenduje do operowania czystymi bezogładowymi pojęciami, zapominając o tym, że sens pojęciom nadają *wyobrażenia podkładowe*²⁶. Nie do przyjęcia jest także biegunowo

²⁴ Por. St. Borzysm. Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918 (Pod red. A. Walickiego). Warszawa 1986, s. 526—527.

²⁵ Pokazaniu owej zgodności poświęca Bornstein swoją rozprawę: *Architektonika zmysłowości i rozsądku*, Warszawa 1927.

²⁶ Takie stanowisko zajmuje K. Twardowski w swojej pracy: *O treści i przedmiocie przedstawień*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965. Bornstein w kwestii czystych, bezogładowych pojęć odwołuje się do rozwiązań zaproponowanych przez Twardowskiego.

przeciwny irracjonalizm Schellinga czy Bergsona, a nawet pogląd Kanta w kwestii przedmiotów symetrycznych — pogląd odwołujący się do intuicji pozaintelektualnej²⁷. Adekwatne i niepowątpiewalne poznanie rzeczywistości daje (w oparciu o poznanie zmysłowe) tylko poznanie racjonalne i intuicja logiczna. One bowiem ukazują istnienie zasadniczych typów realności:

- rzeczywistości materialnej;
- rzeczywistości duchowej;
- rzeczywistości zależnej (skończonej);
- rzeczywistości niezależnej (bezwzględnej, Absolutu).

Do poznania rzeczywistości niezależnej doszedł B. Bornstein (jak sam podkreśla), nie na podstawie wiary religijnej, ani nie na podstawie intuicji metafizycznej, lecz na drodze racjonalnej i metafizycznej interpretacji kosmogramów kategoryalnej geometrii algebraiczno-ontologicznej²⁸.

W tym miejscu należy podkreślić, że Bornstein — choć trwa przy aprioryzmie swej filozofii — nigdy nie opuszcza stanowiska realistycznego. Racjonalność, regularność i harmonię świata traktuje jako niezbite dowody jego realności. *Harmonia, istniejąca między światem realnym, przedmiotowym, a światem naszej myśli poznawczej, staje się zrozumiata, skoro sobie uświadomimy, że nasz podmiot poznawczy też należy do świata realności i tym samym prawom uniwersalnym podlega*²⁹. Realność tę potwierdza także tak zwany zmysł oporu. *To nie świat zamknięty jest w łożysku naszej myśli i naszego podmiotu, lecz myśl nasza płynie łożyskiem światowym i nie posiadamy bezwzględnie żadnych danych i nic nas nie zmusza do tego, ażeby przypuścić wraz z Kantem, że struktury kategoryalne dotyczą tylko świata idealnego, metodologicznego, skonstruowanego przez naszą myśl poznawczą, nie zaś świata od podmiotu naszego niezależnego*³⁰.

Kończąc tę bardzo ogólną prezentację filozoficznych poglądów B. Bornsteina, należy jeszcze raz podkreślić, że prawidłowości wykrywane w różnych dziedzinach rzeczywistości są do siebie tak dalece podobne, że prawa poszczególnych nauk dają się potraktować jako interpretacja jednego systemu formalnego, a mianowicie algebry Boole'a w ujęciu E.V. Huntingtona. Także twierdzenia filozoficzne są u Bornsteina interpretacjami algebry Boole'a. Wobec tego prawidłowości o których mówią twierdzenia ontologii Bornsteina są podobne do twierdzeń nauk szczegółowych, a to podobieństwo jest dla Bornsteina gwarancją prawidłowości twierdzeń jego filozofii. Wreszcie szczególnie należy się przyjrzeć sposobowi interpretacji fundamentalnych dla filozofii Bornsteina zwrotów: $a+b$ i $a \times b$. Oto co na ten temat mówi sam Bornstein: *sumę logiczną... tj. $a+b$ odwzorujemy przy pomocy punktu jednoczącego proste a i b , iloczyn zaś... tj. $a \times b$ odwzorujemy przy pomocy prostej, łączącej punkty a i b* ³¹. Skutkiem tej interpretacji wyrażenia a i b stają się, jak się wydaje wieloznaczne. Raz są to bowiem punkty, innym razem są to proste. Choć

²⁷ Szczegółowa analiza intuicji pozaintelektualnej znajduje się w artykule B. Bornsteina. Kant a Bergson. *Przegląd Filozoficzny* 2—3 (1913), s. 129—199.

²⁸ Por. B. Bornstein. Teoria Absolutu. *Metafizyka jako nauka ścisła*. Łódź 1948, s. 79—81.

²⁹ B. Bornstein. *Architektonika świata*. T. I. Warszawa 1934, s. 191.

³⁰ Tamże, s. 191.

³¹ B. Bornstein. *Architektonika świata*, j.w., s. 64—65..

wieloznaczność ta jest u Bornsteina świadoma i zamierzona, to jednak budzi ona zastrzeżenia co do wniosków opartych na takich, nie jednoznacznych przesłankach.

Analizując problematykę filozoficzną w dziełach B. Bornsteina, można zauważyć, że zasadniczo interesowała go tylko metafizyka i to do tego stopnia, że nawet jego rozprawy z zakresu logiki i teorii poznania były wyraźnie temu głównemu celowi podporządkowane (np.: *Elementy filozofii jako nauki ścisłej* — 1916; *Problem istnienia linii geometrycznych* — 1913; *Zarys architektoniki i geometrii świata logicznego* — 1922 i in.).

Można się zgadzać lub nie zgadzać z jego filozoficznymi poglądami, ale bez względu na to musi on wzbudzać w każdym, kto podjął wysiłek zapoznania się z jego metafizycznymi poglądami, wielki szacunek i uznanie dla trudu i mozół, jaki włożył w ciągu wielu lat w wypracowanie własnego (oryginalnego na gruncie polskim) poglądu na świat. Najbardziej filozoficznie dopracowanymi dziełami są: *Architektonika świata oraz Teoria Absolutu* — tam właśnie zawarł swój system, a raczej swoją metafizykę o rozbudowanej ogromnie strukturze spekulacyjnej. Powstała ona — jak to już zostało wyżej zaznaczone — przez oryginalne zastosowanie logiki i matematyki do konstrukcji metafizycznej.

Z punktu widzenia historyka filozofii na pewno ważna jest relacja poglądów Bornsteina do zachodnioeuropejskich postaci idealizmów, ale nie mniej ważna jest ta cecha jego filozoficznego systemu, dzięki której nawiązuje on do tradycji polskiej myśli romantycznej, a w szczególności do Hoene-Wrońskiego. Obu filozofów łączy zastosowanie aparatu matematycznego i metody dedukcyjnej do rozwiązania najtrudniejszych zagadnień ontologicznych. Zarówno Hoene-Wrońskiemu jak i Bornsteinowi chodziło głównie o Absolut, stanowiący pojęcie centralne ich systemów. Bowiem pojęcie Absolutu miało utorować drogę do właściwej filozofii, jak również miało umożliwić rozwiązywanie, nie tylko głównych problemów metafizycznych, ale także problemów szczegółowych na terenie różnych nauk, przy pomocy ogólnych założeń systemu. Zarówno postawa Hoene-Wrońskiego, jak i Bornsteina jest zasadniczo identyczna w przyjętych założeniach, co do możliwości zbudowania jednego koherentnego systemu wyjaśniającego całość bogatej rzeczywistości, dlatego też obaj ulegli złudzeniu filozoficznej wizji jednego systemu i jednej metody wyjaśniającej całość bogatej rzeczywistości. I w tym znaczeniu można chyba nazwać Bornsteina kontynuatorem maksymalistycznych ambicji polskiej myśli romantycznej.

Benedykt Bornstein jest niewątpliwie filozofem mało znanym³², a przy tym ze swoją koncepcją filozofii jest myślicielem oryginalnym, dlatego też jest wart odnotowania w naszej rodzimej historii filozofii. Co też autor tego artykułu starał się uczynić. Chcąc zachęcić innych do wnikliwego studiowania filozofii pragnę na

³² Zarys poglądów Bornsteina przedstawił St. B o r z y m w: *Zarys dziejów filozofii w Polsce 1815—1918*. Warszawa 1983 (Pod red. A. W a l i c k i e g o), s. 312—316. Na temat poglądów filozoficznych Bornsteina krótkie artykuły napisali także: B. W a s i k, *Benedykt Bornstein. Przegląd Filozoficzny* 44 (1948), s. 444—451; N. Ł u b n i c k i, *Poglądy gnozeologiczne i ontologiczne Benedykta Bornsteina. Ruch Filozoficzny* 2—4 (1964), s. 225—229.

koniec zaprezentować Bornsteinowskie rozwiązanie zagadnienia realności przedmiotów ogólnych³³.

III. REALNOŚĆ PRZEDMIOTÓW OGÓLNYCH

Bornstein porównując ze sobą pojęcie barwy i pojęcie barwy konkretnej np. czerwonej, zauważa, że treść pojęcia *barwa* jest ogólniejszą tzn. mniej określoną, niż treść pojęcia *barwa czerwona*. Ta ostatnia bowiem zawiera w sobie nie tylko pojęcie rodzajowe *barwa*, ale i differencję specyficzną: *czerwień*. Przez połączenie i współdziałanie pojęcia ogólnego — rodzajowego: *barwa*, *barwa jako taka*, *barwa w ogóle* z pojęciem specyfikującym: *czerwień* — powstaje pojęcie gatunkowe. W tym konkretnym przypadku nazywane jest: *barwą czerwoną*. Jest ono już określone, mniej ogólne i co za tym idzie bardziej konkretne. W tym miejscu powstaje pytanie: czy pojęcia, którymi posługujemy się w języku potocznym, mają swoje odpowiedniki realne w czasie i przestrzeni? Narzucająca się nam odpowiedź sugeruje, że wprowadzając barwę czerwoną spotykamy w realnym świecie w postaci np. barwników czerwonych, to jednak rozszczepianie barwy czerwonej na barwę w ogóle i czerwień jest tylko *distinctio mentalis*. Innymi słowy jest to dzieło naszego analizującego umysłu, który dokonuje operacji rozczłonkowania pojęcia *barwa czerwona* na pojęcie: *barwy jako takiej* i pojęcie *czerwieni*. Stąd też jako takie nie mogą one istnieć poza sferą umysłu. Oznaczałoby to, że w świecie realnym nie mogą mieć żadnego przedmiotowego odpowiednika. Tymczasem, według Bornsteina, takie stanowisko jest błędne, gdyż jego zdaniem przedmioty ogólne mogą być przedmiotami realnymi, tzn. w jakiś sposób mogą, a nawet muszą istnieć. Spróbujmy zatem przybliżyć stanowisko Bornsteina w kwestii sposobu istnienia przedmiotów ogólnych.

Jak to zostało wyżej zaznaczone, zdrowy rozsądek odrzuca owo paradoksalne stwierdzenie o realności przedmiotów ogólnych. Buntuje się przeciwko uznaniu istnienia *przedmiotów w ogóle*. Zdaniem Bornsteina wynika to z faktu złego umiejscowienia przedmiotów ogólnych. Mianowicie umiejscawia się je w jednym szeregu z przedmiotami jednostkowymi. Tymczasem leżeć one muszą w innym wymiarze, podobnie jak w innym wymiarze leżą pojęcia rodzajowe niż powstałe z nich później pojęcia gatunkowe. Jeżeli rodzajowe pojęcie potraktujemy — a takie jest stanowisko Bornsteina — jako pojęcie gatunkorodne lub inaczej określając przed-gatunkowe, to szukając jego odpowiednika po stronie realnej nie możemy go szukać w szeregu przedmiotów już wyspecyfikowanych, lecz powinniśmy poszukiwać jego odpowiednika wśród elementów z których składa się konkretny przedmiot. Wśród owych elementów znajdziemy niewątpliwie przedmioty rodzajowe, *przedmioty ogólne* i przedmioty specyfikujące. W naszym konkretnym przypa-

³³ Przedstawiają poglądy Bornsteina dotyczących sposobu rozwiązania problemu realności przedmiotów ogólnych korzystam z rękopisu jego artykułu: O realności przedmiotów ogólnych. Znajduje się on w Bibliotece Jagiellońskiej, nr sgn. 9030 III, k. 20—25. Artykuł ten, z małymi poprawkami, drukowany był w: Sprawozdania z czynności i posiedzeń. Łódzkie Towarzystwo Naukowe 1 (5) (1948). (III), s. 24—27.

dku będą to: przedmioty barwnikородne (przedbarwniki) i przedmioty przekształcające je w barwniki właściwe.

Powstawanie barwników w świecie organicznym jest wyjaśniane przez nauki chemiczne jako rezultat szeregu reakcji biochemicznych³⁴. Ostatnie ogniwa owych reakcji prowadzą do powstania substancji o nazwie chromogen, która pod wpływem utleniającego enzymu o nazwie oksydaza przekształca się w ściśle określoną barwę. Innymi słowy mamy tu do czynienia ze współdziałaniem chromogenu (substancji barwnikowej) z czynnikiem, który ją specyfikuje. Efektem współdziałania jest konkretnie określony barwnik.

Na płaszczyźnie pojęciowej mamy do czynienia z podobnym mechanizmem: mianowicie z rodzaju czyli gatunkorodnego pojęcia *barwy w ogóle* i pojęcia barwnej jakości specyfikującej powstaje pojęcie barwy właściwej, ściśle określonej. Z pojęcia *barwy w ogóle* przy współdziałaniu różnych jakości specyficznych powstają pojęcia rozmaitych gatunków barw, mające jako wspólną podstawę przed-gatunkowe, rodzajowe pojęcie *barwy w ogóle*. Podobnie z danej substancji barwnikородnej przy współdziałaniu różnych oksydaz powstają rozmaite gatunki barwników, mające jako swą wspólną podstawę przedbarwnik — *barwę w ogóle*.

Z powyższej analizy wynika, że *przedmiot ogólny* jest przedmiotem realnym, substancjalnym i równocześnie w pełni samodzielnym. Nie należy on jednak do jakiejś odrębnej sfery ontologicznej, a jego *ogólność* posiada jedynie charakter: funkcjonalny. Jest on tylko genetycznie gatunkorodnym, podobnie jak w przypadku pojęć ogólnych, które są także gatunkorodne.

Zdaniem Bornsteina sposób powstawania barwników organicznych dostarcza nam dowodów na to, że określona barwa posiada jako jeden z jej czynników *barwę w ogóle*, tzn. że musi istnieć pewien podstawowy gen barwy, bez którego żadna barwa zaistnieć nie może. Określona barwa zostanie zrealizowana tylko wtedy, gdy gen specyficznej jakości barwnej np. czerni, zieleni, bieli itp. będzie uzupełniony przez gen *barwy w ogóle*. Ów gen podstawowy współdziałając razem z genem specyficznej jakości barwnej daje jako efekt barwę określoną. Jeszcze raz należy stanowczo podkreślić, że do zaistnienia określonej barwy potrzebne są oba czynniki. Pierwszy bez drugiego i drugi bez pierwszego pozostają zawsze tylko w możności i w żaden sposób nie mogą spowodować pojawienia się oksydazy, o której wiemy, że zamienia przedbarwnik w określony barwnik³⁵.

Nasz autor sugeruje, że nie tylko umysł dokonuje zabiegu rozłożenia barwy określonej na: *barwę ogólną* i specyficzną jakość barwną, lecz czyni to i przyroda, która przy ontogenezie barw organicznych, wprowadza nie tylko geny specyficznych jakości barwnych, lecz i geny *barwy w ogóle*. Na płaszczyźnie poznawczej mamy do czynienia z pojęciem różnicy gatunkowej i pojęciami rodzajowymi. Według Bornsteina jest to jeden z wielu dowodów potwierdzających paralelność

³⁴ Bornstein przy opisie procesu powstania barwy korzysta z materiałów pochodzących od A. Kühna — zawartych w jego: Grundriss der Vererbungstheorie. 1939, s. 102, 105, oraz z informacji zawartych w publikacjach: L. Marchlewski. Chemia fizjologiczna. 1947, s. 282—283 i M. Skaliński. Genetyka. 1939, s. 49—50.

³⁵ Bornstein odwołuje się w tym miejscu do informacji zawartych w następujących pozycjach: W. Gajewski. Genetyka. 1947, s. 29—31 oraz S. Skowron. Zarys nauki o dziedziczności. 1947, s. 108—110.

porządku poznawczego z porządkiem bytowym. Oznacza to, że nie tylko w naszym umyśle, lecz i w przyrodzie *istnieją*³⁶ rodzaje i gatunki. Innymi słowy pojęciu ogólnemu odpowiada po stronie rzeczywistości przedmiot ogólny, który jest jakby w uspieniu, tzn. muszą zaistnieć warunki umożliwiające realizację jednostkowości przedmiotu.

Przedmiotu ogólnego należy więc szukać nie w świecie przedmiotów zindywidualizowanych, ale wśród czynników składających się na przedmiot jednostkowy. Tam jest miejsce kategoriale przedmiotów — rodzajów, *przedmiotów w ogóle, przedmiotów gatunków*.

Nasuwają się tu niepokojące pytania: w jaki sposób mogą istnieć przedmioty ogólne jako przedmioty realne, skoro wszystko, co istnieje realnie istnieje sposobem jednostkowym? Odpowiedź Bornsteina na to pytanie była już zasygnalizowana, mianowicie przedmiot ogólny nie należy do jakiejś wyjątkowej sfery ontologicznej, lecz ogólność jego posiada raczej charakter funkcjonalny tzn. gatunkorodny. Oznacza to, że nie ma i być nie może jakiejś specjalnej sfery ontologicznego sposobu bytowania dla czegoś, co jest ogólne. Wszelki przedmiot istnieje sposobem jednostkowym, natomiast *ogólność* nie jest jakimś specjalnym sposobem bytowania. *Ogólność* oznacza tu nie modus essendi przedmiotu, lecz tylko funkcję jaką on spełnia, rolę w jakiej występuje, ewentualnie *miejsce*, jakie zajmuje w genezie przedmiotów. Innymi słowy byłaby to treść bytu, jego sens i wartość, a nie sposób egzystencji.

Treść, o której mowa wyżej, może być treścią ogólną, ale i może być treścią jednostkową. Jest ogólną, gdy przedmiot realny lub idealny spełnia funkcję rodzajową czyli gatunkorodną i jednostkorodną. Innymi słowy, gdy nie jest jeszcze ostatecznie ukształtowany i tkwią w nim możliwości rozwoju w związku z dołączaniem się różnic gatunkowych i jednostkowych. Dopiero po dołączeniu do gatunkowo określonego przedmiotu (barwa zielona), wszystkich różnic indywidualnych otrzymujemy u kresu ontogenezy przedmiot ostatecznie zdeterminowany, przedmiot o treści bytowej zindywidualizowanej. Otrzymujemy np. barwę zieloną zindywidualizowaną z takimi cechami jak: intensywne nasycenie zieleni lub odcień jasny zieleni, ewentualnie jej matowość lub jej połysk itp.

Powyższa analiza upoważnia nas do rozróżniania za naszym autorem dwojakiej *jednostkowości* przedmiotów:

- jednostkowość sposobu istnienia,
- jednostkowość treści, nazywanej też przez Bornsteina jednostkowością znaczenia lub jednostkowością sensu istnienia.

Należy w tym miejscu jeszcze raz stanowczo podkreślić za Bornsteinem, że *ogólności* sposobu istnienia nie ma i być nie może. Z jednostkowym sposobem istnienia może iść w parze bądź jednostkowość, bądź też ogólność treści bytowej. Odnosi się to, zarówno do treści realnej jak i treści pojęciowej. W przypadku ogólności treści bytowej należy mówić o powszechnikach tzn. o *pojęciach w ogóle*

³⁶ Według Bornsteina, człowiek może poznawać świat dzięki temu, że w świecie realnym istnieją rodzaje i gatunki, i że przyroda tak samo tworzy gatunki z rodzajów i różnic gatunkowych jak tworzy je później człowiek w procesie poznawczym.

i o *realnych przedmiotach w ogóle*³⁷. Takie jest ostateczne rozwiązanie problemu powszechników w filozofii Bornsteina.

Powyższe, w miarę szczegółowo przedstawiane, zagadnienie powszechników jest jedną z wielu kwestii filozoficznych, których analizą połączoną z próbą dania własnego rozwiązania zajął się nasz filozof. Przeprowadzona przez Bornsteina analiza zagadnienia realności przedmiotów ogólnych wzbudziła w autorze tego artykułu filozoficznie poznawczą inspirację szukania, zgłębiania i przybliżania jego dorobku filozoficznego. Dlatego też powyższy artykuł jest próbą zaprezentowania tegoż dorobku, a także próbą pokazania genetycznych korzeni podejmowanych i analizowanych przez Bornsteina zagadnień filozoficznych. Oczywiście, skoro jest to filozof mało znany, nie mogło zabraknąć także w miarę pełnej notki biograficznej. Wszak, jak wiemy, filozoficzne poglądy człowieka kształtują się w kontekście jego życia. Na ile próba zaprezentowania filozoficznych poglądów Bornsteina wypadła pomyślnie niech łaskawie zechce ocenić ten, kto wytrwał do końca w czytaniu artykułu.

BENEDYKT BORNSTEIN — EIN WENIG BEKANNTER PHILOSOPH

ZUSAMMENFASSUNG

Benedykt Bornstein wurde am 31.01.1880 in Warszawa geboren. Er starb am 11.11.1948 in Łódź. Seit 1915 bis zu seinem Tod war er Hochschullehrer der Philosophie; vor allem der Logik, der Erkenntnistheorie und der Ontologie, zuerst in Warszawa, dann in Łódź.

Sein philosophisches Denken kann in vier Perioden geteilt werden: in der ersten Phase ist der Einfluß des Neokantismus deutlich. Davon zeugen die ersten Schriften von Bornstein: *Preformowana harmonia transcendentalna jako podstawa teorii poznania Kanta. (Präformierte Transzendentalharmonie als Grund der Erkenntnistheorie bei Kant)* (1907); *Zasadniczy problem teorii poznania Kanta (Das Grundproblem der Erkenntnistheorie von Kant)* (1910); *Krytyka immanentna filozofii geometrii Kanta (Immanente Kritik der Geometrie-Philosophie von Kant)* (1911) und andere. Nach kurzer Zeit der Begeisterung von Neokantismus beginnt Bornstein eigene Konzeption der Philosophie zu suchen. In Jahre 1913 erscheint sein charakteristisches Werk: *Kant i Bergson. Studium o zasadniczym problemie teorii poznania (Kant und Bergson. Studie zum Grundproblem der Erkenntnistheorie)*. Es ist Zeit des Suchens nach der Möglichkeit des Verbindens von zwei getrennten philosophischen Systemen: des Kantkritizismus und Bergsonintuitionismus. Nach dieser Periode wendet er seine Aufmerksamkeit auf die Philosophie von Plato, Descartes, Spinoza und Leibniz. Sowohl Spinoza wie auch Plato haben die Wervendung der Mathematikmethode zur Lösung philosophischer Probleme hoch geschätzt: der Erste unter dem Einfluß von Descartes und der Andere unter dem Einfluß von Pythagoreern. Eben solche Einstellung den philosophischen Problemen gegenüber entspricht Bornstein am besten. Endgültig erliegt er der Versuchung aus der Logik (spezifisch verstanden) ein präzises Werkzeug zu machen. Es ist gleichzeitig die letzte Bildungsphase seiner eigenen philosophischen Anschauungen. Es ist Zeit, in der Bornstein das System der mathematischen Begriffe gebraucht, vor allem aber der geometrischen Begriffe zur Konstruktion des philosophischen Systems.

³⁷ Przykłady, którymi posługiwał się Bornstein, dotyczyły powszechników abstrakcyjnych, powszechników cech. Na poziomie przyrody mamy do czynienia z powstawaniem w rozwoju ontogenetycznym organizmów-przedmiotów konkretnych. Ich poszczególne cechy realizowane są przy pomocy odpowiednich genów, będących jakby zawiązkami cech. Tak więc abstrakty (w tym wypadku cechy) nie są to twory bezpodstawne naszego analitycznego umysłu, lecz elementy mające swoją podstawę w rzeczywistości, w przyrodzie, która operuje na swoim poziomie nie genami konkretów, lecz genami poszczególnych cech (np. barwą, kształtem, wielkością itp.), które otrzymują dopiero w dziedzinie fenotypowej charakter abstrakcyjny i niesamodzielny.

Man kann ruhig sagen, daß Bornstein sein ganzes Erwachsenenleben dem Aufbauen des philosophischen Systems widmet. Das System soll mit mathematischer Genauigkeit und Sorgfalt die allen gebieten der Wirklichkeit gemeinsamen Strukturen nachweisen. Sein Versuch die mathematische Methode bei der Konstruktion des philosophischen Systems zu verwenden nähert Bornstein zu solchen Philosophen wie: Descartes, Leibniz und Spinoza. Das absolut enge Philosophiesystem — ist nach Bornstein Meinung möglich aufzubauen nur auf Grund des gleich engen Systems der mathematischen Logik. Infolge der intensiven intellektuellen Arbeit (1922—1948) baut Bornstein ein System der geometrischen Logik so genannter „Topologik“ auf, deren Ziel das Zeigen der Weltarchitektonik ist, in Anlehnung an das Analogieprinzip der Strukturen, die in verschiedenen Gebieten dessen, was real ist, vorkommen. Durch die Analyse der unterschiedlichen Wirklichkeitssphären im Licht der Prinzipien und der Strukturen der geometrischen Logik kommt Bornstein zum Schluß, daß sich überall eigentlich dieselben logischen Formen zeigen, die nur infolge der Eigentümlichkeit von einzelnen Daseinsgebieten modifiziert werden. B. Bornstein schreibt viele Schriften wie z.B.: *Das Urteilen und das Sehen*, *Das Urteil und die Konsonanz*, *Der Syllogismus und die Kausalität*, um die logische Struktur von Systemen, Prozessen und Operationen in Mathematik, Physik, Chemie, Biologie und Psychologie zu zeigen, sowie auch um die enge Analogie, die zwischen unterschiedlichen Daseinsgebieten vorkommt, hinzuweisen.

Die Ontologie der Ausdehnung und der Bewegung wurde für Bornstein zum Gebiet des Suchens nach dem Fundament der Philosophie als exakter Wissenschaft. Die Forschungen bringen Bornstein kurz vor seinem Lebensende zu der Metaphysik vom Absoluten. Der Grundsatz der Gneseologie und der Ontologie von Bornstein ist der Parallelismus des Gedankens und des Daseins, sowie auch die unbeschränkte Erkennbarkeit der rationalen Welt. Die wahre und unzweifelhafte Wirklichkeitserkenntnis gibt (aufgrund der Sinnenerkenntnis) nur die rationale Erkenntnis und die logische Intuition. Sie eben zeigen die Existenz der grundsätzlichen Realitätstypen:

- die materielle Wirklichkeit;
- die geistige Wirklichkeit;
- die abhängige Wirklichkeit — die vollendete;
- die unabhängige Wirklichkeit — Absolute.

Die Rationalität, die Regelmäßigkeit und die Harmonie der Welt betrachtet Bornstein als unwiderlegbare Beweise ihrer Realität. Die Gesetzmäßigkeiten, die in verschiedenen Wirklichkeitsgebieten vorkommen, sind einander sehr ähnlich, so daß die Gesetze der einzelnen Wissenschaften sich als Interpretation eines formalen Systems — und zwar Boole's Algebra in der Fassung von E.V. Huntington — behandeln lassen. Auch philosophische Behauptungen sind Bornsteins Meinung nach Interpretationen der Algebra von Boole. Infolgedessen sind die Gesetzmäßigkeiten über die Bornstein's Ontologiebehauptungen sagen, ähnlich den Behauptungen der Detailwissenschaften, und eben diese Ähnlichkeit ist für Bornstein die Wahrhaftigkeitsgarantie seiner Philosophie.

Man kann mit Bornsteins philosophischen Anschauungen entweder einverstanden oder nicht einverstanden sein, aber trotzdem muß er bei jedem, der sich ein bißchen Mühe gegeben hat um seine philosophischen Meinungen kennenzulernen, große Anerkennung und Achtung erwecken. Vor allem für seine jahrelangen Anstrengungen, um seine eigene (auf polnischem Gebiet originale) Weltanschauung zu erarbeiten. Zu den philosophisch meist vollgebrachten Werken gehören: *Architektonika świata* (*Weltarchitektonik*) und *Teoria Absolutu* (*Theorie des Absoluten*) — dort stellt er sein System, d.h. seine Metaphysik mit der erweiterten spekulativen Struktur, dar. Sie entstand — wie es schon oben erwähnt wurde — durch die originale Verwendung der Logik und Mathematik zur metaphysischen Konstruktion.

Benedykt Bornstein gehört zu den wenig bekannten Philosophen und dabei ist er mit seiner Philosophiekonzeption ein originaler Denker, deswegen ist er auch vielleicht wert näher kennengelernt zu werden, was auch hiermit der Autor durchzuführen versuchte.

WYCHOWANIE DO ŻYCIA W RODZINIE TRWAŁEJ W ASPEKcie PRAWNO-DUSZPASTERSKIM

Współczesne społeczeństwo, w szczególności dzisiejsze małżeństwa, wobec przemian politycznych, moralnych, kulturowych, a także warunków ekonomicznych i społecznych przeżywają niewątpliwie kryzys, który jest zagrożeniem dla trwałości i godności rodziny. Dane statystyczne ujawniają, że liczba rozwodów wciąż wzrasta i że rozpada się prawie dwukrotnie więcej małżeństw niż udziela się rozwodów.¹

Kościół — zgodnie z prawem ewangelicznym — stoi na straży jedności i nierozzerwalności małżeństwa oraz godności rodziny chrześcijańskiej. Jedność i nierozzerwalność, to istotne przymioty każdego małżeństwa. Tylko małżeństwo nierozzerwalne może w pełni osiągnąć swoje cele i stać się podstawą trwałej rodziny, realizującej swoje zadania zgodnie z zamysłem Bożym.

Do życia w rodzinie trwałej należy wychowywać, dlatego też Kościół poświęcał wciąż temu zagadnieniu wiele miejsca w swoich dokumentach.²

Aktualność tego problemu, uzasadnia cel powstania niniejszego artykułu, w którym podkreślono prawno-duszpasterski aspekt przygotowania wiernych do zawarcia nierozzerwalnego małżeństwa i życia w trwałej rodzinie, ze szczególnym uwzględnieniem etapów tego przygotowania. O tych etapach, które uwzględniają wiele szczegółowych wytycznych, regulujących proces przygotowania do sakramentu małżeństwa mówią dokumenty Episkopatu Polski, szczególnie instrukcje o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa.³

¹ Zob. Główny Urząd Statystyczny, Rocznik Statystyczny 1986. Warszawa 1987, s. 541.

² Zob. Encyklika Leona XIII *Arcanum divinae sapientiae*; Encykliki Piusa XI: *Divini illius Magistri* i *Casti connubii*; Konstytucja duszp. *Gaudium et spes* 47—52; Deklaracja *Gravissimum educationis* o wychowaniu chrześcijańskim; Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* Jana Pawła II; KPK — Kanony 1063—179; Liczne dokumenty Episkopatu Polski regulujące proces przygotowania wiernych do sakramentu małżeństwa.

³ Na uwagę zasługują przede wszystkim: Instrukcja o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem. 9 IX 1946. Olsztyn 1947; Pierwsza instrukcja o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin. 12 II 1969. w: Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961—1970 (wyd. T. Piernonek). T. I, Warszawa 1971, s. 264—275; Druga instrukcja o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa. 11 III 1975. WWD 3 (1975), s. 65—71; Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim. 6 IX 1986. Kraków 1990; R. S z t y c h m i e r. Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983. Lublin 1993, s. 359—444.

Wychowanie bowiem jest procesem stopniowym i ciągłym, wymagającym zaangażowania wielu czynników wychowawczych, przede wszystkim zaś rodziny i Kościoła.

Podstawą trwałej rodziny jest nierozzerwalne małżeństwo, ono natomiast istnieje z woli Stwórcy. Sam Bóg jest autorem małżeństwa, pragnąc bowiem utrzymać rodzaj ludzki, przekazał człowiekowi w akcie stworzenia pragnienie do założenia rodziny, podobnie jak skłonność do odżywiania się. Dowodzi tego zarówno natura ludzka, której autorem jest Bóg, jak i pozytywny przekaz Boży [Rdz. 1, 27—28; 2, 18; 23—24]. Nauka Soboru Watykańskiego podkreśla dlatego, że święty związek małżeński nie jest uzależniony od ludzkiego sądu, bowiem Bóg jest jego stwórcą, obdarza go różnymi dobrami i celami.⁴ Do urzeczywistnienia woli Bożej został dopuszczony człowiek, a konkretnie rodzice złączeni nierozzerwalnym węzłem w ramach instytucji małżeństwa i rodziny. Oni odpowiedzialni są za wychowanie potomstwa w sposób właściwy człowiekowi, umożliwiające mu włączenie się do życia społecznego i osiągnięcie celu zgodnego z przeznaczeniem. Tylko rodzina pełna zapewnia warunki właściwego wychowania człowieka. Jest rzeczą oczywistą, że rodzina rozpadłaby się, gdyby zabrakło w niej obojga rodziców, nie spełniałaby swoich zadań, gdyby nie była trwałą.⁵ Jednakże nierozzerwalność małżeństwa to coś więcej niż jego trwałość: to jego trwałość absolutna. Wiele przesłanek przemawia za trwałością małżeństwa⁶, natomiast o nierozzerwalności małżeństwa poucza Objawienie Boże.⁷

Nauka Starego Testamentu dowodzi, że Żydzi według przepisu Mojżeszowego mogli rozwiązywać swoje małżeństwo, choć ówczesny rozwód posiadał swoją specyfikę: *Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz ta nie pozyska jego życzliwości, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie* [Pwt 24,1]. Różne były przyczyny odsunięcia żony przez męża. W czasach Chrystusa głoszone dwie różne opinie w tej sprawie. Według szkoły rabinackiej Szammaja wykroczenie żony przeciwko szóstemu przykazaniu Bożemu oraz przeciwko przepisom Tory o czystości małżeńskiej była powodem wystarczającym do rozwodu. Natomiast szkoła Hillela za taki uważała każdą niewłaściwość u żony, a więc jej wady i braki. Oznaczało to w praktyce nieograniczoną możliwość zrywania pożycia małżeńskiego.

W związku z brakiem jednolitego poglądu co do przyczyny oddalenia żon przez mężów, faryzeusze skierowali swoje wątpliwości do Chrystusa, który odpowiedział: *...opusci człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela* [Mt 19, 4—6]. Chrystus wyjaśnia, że starotestamentowe prawo rozwodowe było prawem Mojżesza, nie zaś prawem Boga jako twórcy małżeństwa. W planach Boga małżeństwo miało być nierozzerwalne [Por. Mk 10, 1—8]. Tak

⁴ Por. GS 48.

⁵ Zob. T. M a k o w s k i. Zadania rodziny chrześcijańskiej w świetle oficjalnej nauki Kościoła. *Studia Gnesnensia* 2 (1976), s. 105—138; W. S k r z y d l e c i Ń s k i. Chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny. Kraków 1982.

⁶ Por. T. P a w l u k. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. T. III. Prawo małżeńskie. Olsztyn 1984, s. 21—22.

⁷ Por. Tamże, s. 34—37.

więc Chrystus wyraźnie przeciwstawił swoje prawo o nierozzerwalności małżeństwa przepisowi rozwodowemu Mojżesza. W Kazaniu na Górze ogłosił uroczyste: *Powiedziano też: Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy. A ja wam powiadam: Każdy kto oddał swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa* [Mt 5, 31—32].

Nauka Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa została wiernie przekazana chrześcijanom. Św. Paweł napisał do Koryntian: *Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddała żony* [I Kor 7, 10—11]. W tym duchu Apostoł Narodów pisał do Rzymian: *Prawo ma moc nad człowiekiem, dopóki on żyje. Podobnie też kobieta zamężna, na mocy Prawa związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża. Dlatego to uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną. Jeśli jednak umrze jej mąż, wolna jest od tego Prawa, tak iż nie jest cudzołożną współżyjąc z innym mężczyzną* [Rz 7, 1—3].

Z powyższego jasno wynika, że nierozzerwalność małżeństwa jest nakazem prawa Bożego. Jest wolą Stwórcy, aby małżeństwo było jedno i nierozzerwalne. Przypominał o tym Chrystus, zwracając uwagę na konieczność oczyszczenia instytucji małżeństwa z różnych naleciałości, które uczyniły ją niezgodną z planami Bożymi, oraz podnosząc umowę małżeńską do godności sakramentu [Por. Ef 5, 22—33].

Z cytowanego wcześniej fragmentu z Ewangelii Św. Mateusza 5, 32 wynikają jednak trudności w zrozumieniu nauki o bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa. Zwroty: „*poza wypadkiem nierządu*” (excepta fornicationis causa) i „*chyba w wypadku nierządu*” (nisi ob fornicationem) sugerowały jakoby zezwolenie Chrystusa na rozwiązanie małżeństwa w razie nierządu jednej ze stron. Wykorzystały to niektóre Kościoły wschodu i dopuszczały rozwód w przypadku wiarołomstwa współmałżonka⁸. Ponadto niektórzy starożytni pisarze kościelni z pewnym wahaniem głosili też nierozzerwalność węzła małżeńskiego w razie cudzołóstwa.⁹

Tymczasem tradycyjna egzegeza dowodzi, że Św. Mateusz używając w swej Ewangelii powyższych sformułowań miał na myśli separację małżonków a nie rozwód. Złamanie wiary małżeńskiej stanowi konieczną przyczynę separacji, a nie rozwodu. Na tego rodzaju interpretację powołano się na Soborze Watykańskim II, kiedy to sugerowano zbadanie możliwości zawierania nowego małżeństwa przez niewinnego małżonka, opuszczonego przez małżonka winnego cudzołóstwa.¹⁰

Niezależnie od tego, że niektórzy bibliści usiłują w nowy sposób zinterpretować teksty Mateuszowe, to oczywistym jest fakt, że nierozzerwalna wierność, którą małżonkowie odczuwają jako potrzebę serca ma swoje oparcie w zamyśle Boga. Bóg pragnie, aby przymierze małżeńskie było nieodwołalne. Jan Paweł II podkreś-

⁸ Zob. N. JONIESCO. Le divorce dans L'Eglise orthodoxe. Paris 1925; A. VILLIEN. Divorce. w: Dictionnaire de theologie catholique. T. IV. Paris 1930, kol. 1455—1478.

⁹ Zob. A. MLOTK. Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła. *Colloquium Salutis* 10 (1978), s. 186—189; T. PAWLUK, j.w., s. 43—44.

¹⁰ Por. T. PAWLUK, j.w., s. 44—45.

la, że nierozzerwalność małżeństwa dana jest przez Boga jako owoc, jako wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła.¹¹

Kodeks Prawa kanonicznego zawiera jednoznaczny przepis mówiący o tym, że istotnym przymiotem małżeństwa — obok jedności jest nierozzerwalność.¹² Przymiot ten posiada każde małżeństwo ważnie zawarte, choćby stronami były osoby nie ochrzczone, gdyż prawo Boże o nierozzerwalności węzła małżeńskiego obowiązuje wszystkich ludzi, zarówno ochrzczonych, jak i nie ochrzczonych. Przymiot nierozzerwalności w szczególny sposób przysługuje jednak małżeństwu chrześcijan, które zostało podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu.¹³ Umowy małżeńskiej nie można oddzielić od sakramentu.¹⁴

Nierozzerwalność małżeństwa polega na tym, że związku małżeńskiego nie można zawrzeć na czas określony, ani też zerwać go w określonych sytuacjach. Małżeństwo bowiem jest dożgonne — zawiera się je do końca życia jednej ze stron. Takiej nierozzerwalności małżeństwa sprzeciwia się rozwód.

Kanoniści rozróżniają jednak podwójną nierozzerwalność: wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza oznacza, że strony nie mogą same rozwiązać węzła małżeńskiego, nawet za obopólną zgodą. Druga natomiast oznacza, że węzeł małżeński nie może być rozwiązywany przez żadną władzę.

Ponadto z prawa kanonicznego wynika, że nierozzerwalność zewnętrzna małżeństwa ma swoje stopnie:

- nierozzerwalność bezwzględna przysługuje małżeństwu chrześcijan, które zostało ważnie zawarte i dopełnione; takie małżeństwo może być rozwiązane tylko przez śmierć współmałżonka;¹⁵
- małżeństwo zawarte przez osoby ochrzczone oraz przez osobę ochrzczonej i nie ochrzczonej może być rozwiązane przez dyspensę papieską na wniosek jednej lub obu stron, na podstawie słusznej przyczyny;¹⁶
- małżeństwo ważnie zawarte przez osoby nie ochrzczone choćby zostało dopełnione, może być rozwiązane na mocy przywileju wiary.¹⁷

Kościół jako stróż i tłumacz objawienia Bożego, zawsze głosił naukę o nierozzerwalności węzła małżeńskiego. Temat był przedmiotem orzeczeń Soboru Trydencckiego.¹⁸ Do nauki o nierozzerwalności małżeństwa nawiązał Sobór Watykański II,¹⁹ przypominali o niej papieże.²⁰ Ponadto w związku z rozpowszechnianiem opinii poddających w wątpliwość dotychczasową naukę Kościoła o nierozzerwalności

¹¹ Zob. FC 20.

¹² Por. Kan. 1056.

¹³ Por. Kan. 1055 §1.

¹⁴ Por. Kan. § 2; GS 46; T. P a w ł u k. j.w., s. 23—30.

¹⁵ Por. Kan. 1141.

¹⁶ Por. Kan. 1142; Zob. T. P a w ł u k. j.w., s. 218—221.

¹⁷ Por. Kan. 1143 § 1; 1148 § 1; 1149; 1150. Zob. T. P a w ł u k. j.w., s. 221—226;

W. G ó r a ł s k i. Kościelne prawo małżeńskie. Płock 1987, s. 116—123.

¹⁸ Por. Sess. XXIV, kan. 5. Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, (oprac. S. G ł o w a. I. B r i e d a). Poznań 1988, s. 505, n. 600; Sess XXIV, kan. 7. Breviarium fidei, s. 505, n. 602.

¹⁹ Por. AA 11; GS 49.

²⁰ Por. P i u s XI Encyklika *Casti connubii*; FC 20.

węzła małżeńskiego, Kongregacja do Spraw Nauki i Wiary w piśmie z dnia 11 kwietnia 1973 roku wezwała biskupów do pilnego strzeżenia czystości tejże nauki Kościoła.²¹

Należy też dodać, że również Episkopat Polski niejednokrotnie w swoich listach pasterskich poświęconych rodzinie apelował do wiernych o pilne przestrzeganie nauki ewangelicznej o nierozzerwalności małżeństwa.²²

Wychowanie do życia w rodzinie trwałej stanowi zaangażowania wielu czynników wychowawczych. Powinno ono odbywać się przede wszystkim na gruncie rodzinnym i duszpasterskim.

Współczesna pedagogika stoi na stanowisku, że obowiązek wychowania dzieci obciąża w pierwszej kolejności rodziców, bowiem życie rodzinne w przeważającej części kształtuje ich osobowość.²³

Pedagogika katolicka wychodzi z założenia, że nikt nie może w pełni zastąpić rodziców w wychowaniu potomstwa, a tym bardziej nikt nie może zwolnić ich z tego obowiązku, gdyż jest on jednocześnie ich podstawowym prawem. Sobór Watykański II podkreśla, że rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami potomstwa; zadanie to jest tak wielkie, że ktoś inny — gdyby zaszła potrzeba — tylko z trudem mógłby je spełnić.²⁴ Myśl ta został wyrażona także w ustawie kanonicznej.²⁵

Wychowanie, jakie rodzice dają swojemu dziecku ma wymiar personalny i społeczny, ludzki i chrześcijański. Pełne wychowanie to wychowanie fizyczne, społeczne, kulturowe, moralne i religijne.²⁶ W rodzinie należy stworzyć dziecku takie warunki, aby mogło ono się rozwinąć wszechstronnie, a następnie włączyć się do życia społecznego oraz podjąć życie w pełni ludzkie i chrześcijańskie.²⁷

Wychowanie dzieci przez rodziców do życia w rodzinie trwałej odbywa się głównie w ramach wychowania moralno-religijnego. Rodzice powinni w szczególny sposób zatroszczyć się o właściwe seksualne wychowanie swoich dzieci. Nie może ono polegać na rozbudzeniu niezdrowej ciekawości i nie powinno być oderwane od zasad moralnych. W Adhortacji Ap. *Familiaris consortio* czytamy: *W obliczu kultury, która na ogół banalizuje płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności, posługa wychowawcza rodziców musi skupić się na zdecydowanie na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa.* Adhortacja podkreśla również, że wraz z wychowaniem seksualnym należy realizować wychowanie do czystości jako cnoty, która doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości i uzdalnia ją do szanowania i rozwijania oblubieńczego

²¹ Zob. Posoborowe prawodawstwo kościelne (Wyd. E. Sztarfrowski). T. VII. 2. Warszawa 1977, s. 197—199.

²² Por. Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945—1974. Paris 1975, s. 25—28.

²³ Zob. F. A d a m s k i. Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka, w: Miłość, małżeństwo, rodzina (Red. F. A d a m s k i). Kraków 1985, s. 365—373; J. W o r o n i e - c k i. Katolicka etyka wychowawcza. T. I. Lublin 1986, s. 292—299.

²⁴ Por. GE 3.

²⁵ Por. Kan. 226 § 2.

²⁶ Por. Kan. 1136.

²⁷ Por. GE 3.

sensu ciata.²⁸ Kościół zdecydowanie sprzeciwia się takiemu uświadamianiu seksualnemu, które nie ma waloru wychowawczego.²⁹

Wraz z wychowaniem seksualnym w ramach rodziny należy realizować wychowanie do czystości i miłości. Sobór Watykański zaleca: *Młodych winno się przede wszystkim w łonie samej rodziny odpowiednio i w stosownym czasie pouczać o godności, zadaniu i miłości małżeńskiej, aby nauczenni szacunku dla czystości mogli przejść we właściwym wieku od uczuciowego narzeczeństwa do małżeństwa*.³⁰

Wychowanie seksualne i związane z nim wychowanie do czystości i miłości nie wyczerpują rodzicielskiego obowiązku wychowania dzieci do życia w rodzinie trwałej. W parze powinno iść wychowanie do głębokiego poczucia odpowiedzialności, obowiązkowości, pracowitości, ofiarności, szacunku wobec drugiego człowieka, kierowania się zasadami moralności chrześcijańskiej. Człowiek szlachetny nie będzie w stanie zaprzepaścić szans, jakie daje małżeństwo i rodzina. Właśnie rodzina, jak poucza Jan Paweł II, *stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa, czyni życie naprawdę ludzkim przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz wartości*.³¹

Realizowany proces wychowawczy, może być niekiedy zakłócany przez środki społecznego przekazu. Rodzice powinni zatem czuwać, aby dzieci przez nieodpowiednią lekturę i filmy nie wyrobiły sobie błędnego poglądu na małżeństwo i rodzinę.

Jednakże trzeba podkreślić, że dziecko najlepiej wyrabia sobie obraz małżeństwa i posłannictwa rodziny na podstawie życia swoich rodziców. Toteż najlepszą metodą wychowawczą jest własny przykład rodziny. Rodzice, tworząc ścisłą wspólnotę małżeńską i realizując swoje zadania zgodnie z zamysłem Bożym, formują w psychice trwały przykład, który spełnia rolę inspirującą podczas własnego już życia rodzinnego.³²

Skutecznej pomocy rodzicom w wychowaniu dzieci powinni udzielać duszpasterze poprzez odpowiednią katechezę.³³ Katecheza kierowana do dzieci i młodzieży powinna być przygotowaniem do życia w nierozzerwalnym małżeństwie i trwałej rodzinie.

Duszpasterze powinni dbać przy każdej okazji by ukazywać dzieciom i młodzieży właściwy obraz rodziny i jej posłannictwa. Katechezy od najwcześniejszych lat winny poruszać problemy rodziny, wskazywać zadania spełniane przez ojca i matkę, uczyć szacunku do miłości, która jest naczelnym przekazywaniem Chrystusa, do rodzicielstwa, które jest wzniosłym zadaniem zleconym przez Boga.

Wiedzę dotyczącą małżeństwa i rodziny należy przekazać w sposób pogłębiony i dostosowany do rozwoju osobowego młodzieży szkół średnich. Powinno się jej umożliwić na katechezach wymianę myśli w zakresie problemów małżeńskich

²⁸ FC 37.

²⁹ Wskazówki wychowawcze na temat miłości ludzkiej. Zarys wychowania seksualnego. w: *Wychowanie do miłości* (Red. K. M a j d a Ń s k i). Warszawa 1987, s. 249—270.

³⁰ GS 49.

³¹ FC 43.

³² Por. LG 11.

³³ Por. Kan. 1063 n. 1.

i rodzinnych. Młodzież, która nie uczęszcza do szkół również powinna być objęta cyklem katechez na temat małżeństwa i rodziny. Poważne potraktowanie tematu przez duszpasterza jest gwarancją zainteresowania się młodzieży tego rodzaju katechezami.³⁴

Wychowaniu do życia w rodzinie trwałej służy w sposób istotny katechizacja przedmałżeńska. Przekazuje ona podstawowe wiadomości o małżeństwie i rodzinie, kształtuje wśród młodzieży chrześcijańskiej pogląd na te instytucje i urabia postawy uzdalniające do współpracy z łaską Bożą w sakramencie małżeństwa.³⁵

Katechizacja przedmałżeńska obejmuje młodzież po siedemnastym roku życia. Prowadzi się ją systematycznie przez rok pod kierownictwem proboszcza. W parafiach liczących do 3 tys. wiernych można ją organizować co dwa lata, w parafiach większych zaś powinna odbywać się corocznie. Młodzież, która z różnych względów nie wzięła udziału w rocznej katechizacji, powinna uczęszczać na zorganizowaną przez proboszcza skróconą katechizację przedmałżeńską obejmującą przynajmniej dziesięć spotkań. Może ona odbywać się w ośrodku dekanalnym lub rejonowym przy doborze odpowiednich prelegentów.

Katechizację przedmałżeńską na odpowiednim wyższym poziomie przeprowadzają duszpasterze akademicki. Stanowi ona niejako studium przedmałżeńskie, umożliwiające poznanie głębi życia chrześcijańskiego i życia rodziny chrześcijańskiej. Program akademickiego studium przedmałżeńskiego ustala krajowe duszpasterstwo akademickie w porozumieniu z Komisją Episkopatu do Spraw Rodziny.

Młodzież, która ukończyła katechezę przedmałżeńską w ramach duszpasterstwa akademickiego, jest zwolniona u udziału w parafialnej katechizacji przedmałżeńskiej, podobnie jak młodzież szkół średnich, jeżeli program ostatniej klasy uwzględniał przygotowanie do małżeństwa.³⁶

W katechezie przedmałżeńskiej problematyka trwałości rodziny powinna zajmować szczególne miejsce, gdyż współczesna młodzież narażona jest często przez środki społecznego przekazu na wyrobienie błędnego podejścia do problemów małżeńskich i rodzinnych. Ponadto sama rodzina nie zawsze spełnia swoje zadania wychowawcze. Przykład rozwodzących się rodziców niewątpliwie nie sprzyja ukształtowaniu właściwego poglądu na istotę małżeństwa i rodziny. Łatwo uzyskiwane rozwody wpływają na ogólną dewaluację instytucji małżeństwa i kryzysy rodzinne. Bywa i tak, że w niektórych środowiskach rozwód uważa się za zjawisko normalne, natomiast życie w małżeństwie nierozzerwalnym — za wyjątek od zasady rozerwalności małżeństwa. Takie poglądy są często sugerowane w wielu prezentowanych filmach czy literaturze obyczajowej.

Na duszpasterzach zatem ciąży poważny obowiązek ukazywania wiernym właściwego obrazu małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej według zamysłu Bożego. Wierni winni jasno zrozumieć, że małżeństwo jest jedno i nierozzerwalne, a powołanie do niego jest jednocześnie powołaniem do stwórczej mocy Bożej, do dozgon-

³⁴ Por. Konferencja Episkopatu Polski. Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, 6.IX.1986, n. 7—8; Zob. T. P a w l u k, j.w., s. 94.

³⁵ FC 66.

³⁶ Por. Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, 6.IX.1986, n. 9—17; Zob. T. P a w l u k, j.w., s. 95.

nego życia w miłości, do odpowiedzialnej realizacji wielu dóbr o charakterze indywidualnym i społecznym.

Jakkolwiek z samej konstrukcji i ogólnego obrazu małżeństwa chrześcijańskiego wynika jego nierozzerwalność, to jednak należy mówić o tym wprost w katechezie przedmałżeńskiej. Podstawę źródłową katechezy tego rodzaju stanowi przede wszystkim nauka Chrystusa oraz nauka Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa i zadaniach rodziny chrześcijańskiej, o czym była mowa wcześniej. Dla wielu jednak, ze względu na niepraktykowanie wiary czy oziębłość religijną, nauka objawiona o małżeństwie i podawana przez Kościół nie jest oczywista sama w sobie. Stąd istnieje konieczna potrzeba ukazywania przesłanek nierozzerwalności małżeństwa w świetle prawa naturalnego czy słuszności naturalnej oraz w świetle istotnych interesów samych małżonków i ich rodzin.³⁷

Naturalną umowę małżeńską, zawieraną przez chrześcijan, Chrystus Pan podniósł do godności sakramentu.³⁸ Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego jest dogmatem wiary katolickiej, ogłoszonym na Soborze Trydenckim.³⁹ Nauka o sakramentalnym charakterze umowy małżeńskiej chrześcijan może stanowić osobną podstawę katechezy o nierozzerwalności małżeństwa i trwałości rodziny chrześcijańskiej.⁴⁰

Nauka Kościoła o sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego oparta jest na Objawieniu. Chrystus Pan okazał szacunek małżeństwu swoją obecnością na weselu w Kanie Galilejskiej [J 2, 1—12]. W sposób jednoznaczny zwrócił uwagę na konieczność oczyszczenia instytucji małżeństwa z różnych naleciałości, które uczyniły ją niezgodną z planem Bożym [Mt 19, 3—12; Mk 10, 1—12]. Teologicznego uzasadnienia sakramentalności małżeństwa dostarczył natomiast Św. Paweł w Liście do Efezjan [Ef 5, 22—33]. W jego ujęciu małżeństwo jest obrazem doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem, jest symbolem nierozzerwalnej unii Chrystusa z Kościołem. W małżeństwie bowiem zachodzą nadprzyrodzone relacje, podobnie jak między Chrystusem — Głową i Kościołem — Ciałem Mistycznym. Małżeństwo jest zatem rzeczą świętą. Jest nie tylko znakiem szczególnej łaski Bożej, lecz tę łaskę daje.

Chrystus podniósł umowę małżeńską chrześcijan do godności sakramentu, gdyż całe dożgonne życie małżonków ma być uświęcone. Sakrament ten jest skarbnicą łaski, z której — jak uczy Pius XI w Encyklice *Casti connubii* — małżonkowie *czerpiają siły nadprzyrodzone, by mogli swoje obowiązki i zadania wypełniać wiernie, święcie i wytrwale aż do śmierci.*⁴¹ Św. Augustyn, mówiąc o dobrach sakramentu małżeństwa, wyraźnie stwierdza: *Sakrament zaś oznacza, by małżeństwa nie zrywać, by porzucony albo porzucona nie łączyli się z inną osobą, nawet ze względu na potomstwo.*⁴²

³⁷ Zob. T. P a w ł u k. Przesłanki nierozzerwalności małżeństwa, *Prawo kanoniczne* 1—2 (1983), s. 221—242; T e n z e. Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, j.w., s. 34—37.

³⁸ Por. Kan. 1058; Zob. T. P a w ł u k. Prawo kanoniczne według, j.w., s. 23—30.

³⁹ Sess XXIV. Kan. 1. w; *Breviarium fidei*, j.w., s. 504 n. 596.

⁴⁰ Por. Kan. 1056.

⁴¹ *Breviarium fidei*, j.w., s. 511 n. 615.

⁴² Tamże, s. 510 n. 613.

Katecheza przedmałżeńska winna podkreślać przyczyny rozpadu małżeństw, aby uczulić przyszłych małżonków przed czynnikami, które mogłyby zagrozić dobru ich małżeństwa i rodziny.

Różne są przyczyny rozpadu małżeństwa. Zwykle mają one swoje źródło w wadliwej i nie uformowanej osobowości stron. Katecheza ma służyć nie tyle poznaniu wszystkich przyczyn rozpadu małżeństwa, ile ma uświadomić przyszłym małżonkom, iż ich wspólne dobro i pomyślność ich rodziny w znacznym stopniu jest uzależnione od nich samych.

Obserwacje duszpasterskie jak i wyniki badań socjologicznych wskazują, że wśród głównych przyczyn dezintegracji małżeństw i rodzin znajdują się lekkomyślne zawarcie małżeństwa, wiarołomstwa współmałżonka, niedobór charakterów stron, alkoholizm jednego z małżonków, egoistyczna postawa współmałżonka, brak poczucia odpowiedzialności za wspólnotę małżeńską.⁴³

Ukazywanie przyczyn dezintegracji małżeństwa powinno być działaniem progilaktycznym na rzecz trwałości i pomyślności rodziny. Należy wyraźnie wskazać, że przed zawarciem małżeństwa ważna jest dojrzałość fizyczna ale i umysłowa, społeczna, moralna i dogłębne wzajemne poznanie.

W bezpośrednim przygotowaniu wiernych do ślubu istotnym elementem jest przesłuchanie narzeczonych. Obowiązek kanonicznego przesłuchania obciąża proboszcza, któremu przysługuje również prawo asystowania przy zawieraniu małżeństwa. Przesłuchanie odbywa się w parafii, w której przynajmniej jedna ze stron ma pobyt stały, tymczasowy lub miesięczny.⁴⁴ Kanoniczne przesłuchanie narzeczonych z reguły odbywa się bezpośrednio po oficjalnym zgłoszeniu proboszczowi zamiaru zawarcia małżeństwa, przed wygłoszeniem zapowiedzi. Zgłoszenie to powinno nastąpić przynajmniej trzy miesiące przed planowanym ślubem.⁴⁵

Przesłuchanie przedślubne ma na celu ustalenie ewentualnych przeszkód do zawarcia małżeństwa ważnie i godziwie. Odbywa się ono według ustalonego formularza. Jednakże duszpasterz oprócz pytań zadawanych nupturientom powinien przeprowadzić z nimi rozmowę duszpasterską, zmierzającą do uświadomienia stronom, że małżeństwo jest podstawą trwałej rodziny i zabezpieczeniem życia rodzinnego przed rozpadem.

W czasie przesłuchania powinien zwracać uwagę szczególnie na dobrowolność i bezwarunkowość zawierającego związku, świadomość praw i obowiązków małżeńskich, dojrzałość osobową, ustalenie ewentualnych okoliczności, które mogłyby w przyszłości poważnie zakłócić życie małżeńskie.

Narzeczeni muszą zawierać związek małżeński zgodnie z nauką Kościoła, mający na celu ich dobro oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa.⁴⁶ Przesłuchanie przedślubne powinno mieć zatem charakter kanoniczno-duszpasterski i ukazywać istotę formacji małżeńskiej.

⁴³ Zob. E. J a b ł o Ń s k a - D e p t u ł a. Współczesne zagrożenie rodziny, w: Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych (pr. zb.). Warszawa 1986, s. 299—328.

⁴⁴ Por. Kan. 114, 115.

⁴⁵ Por. Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim. 6 IX. 1986, n. 19.

⁴⁶ Por. T. P a w ł u k. Prawo kanoniczne, j.w., s. 100—103.

Istotnym elementem w bezpośrednim przygotowaniu wiernych do małżeństwa jest katecheza przedślubna. Do udziału w niej proboszcz kieruje tych wszystkich, którzy zgłosili mu zamiar zawarcia małżeństwa.

Szczegółowy program katechizacji przedślubnej jest uzależniony od tego, czy narzeczeni brali udział w katechizacji przedmałżeńskiej w ramach bliższego przygotowania do małżeństwa. Celem katechezy przedślubnej jest pogłębienie tajemnicy Chrystusa i Kościoła, uświadomienie znaczenia łaski sakramentalnej i odpowiedzialności małżonków chrześcijańskich oraz przygotowanie do czynnego i świadomego udziału w liturgicznym obrzędzie zaślubin.⁴⁷ Podczas tej katechezy istnieje szczególnie okazja do ostatecznego podkreślenia nierozzerwalności małżeństwa katolickiego, będącego obrazem najsilniejszej unii Chrystusa z Kościołem, oraz zadań i trwałości rodziny chrześcijańskiej.

W przypadkach szczególnych, jeśli narzeczeni nie brali udziału w katechezie przedmałżeńskiej i nie ma możliwości zorganizowania katechezy przedślubnej, proboszcz jest zobowiązany do przeprowadzenia z narzeczonymi rozmowy katechetycznej w celu udzielenia im potrzebnych pouczeń, wyjaśnienia liturgii małżeństwa czy udostępnienia materiałów katechizacyjnych.

Proboszcz też nie może pominąć wykładu na temat istotnych przymiotów małżeństwa oraz trwałości i pomyślności rodziny chrześcijańskiej.⁴⁸

Do formalności kanonicznych poprzedzających zawarcie małżeństwa należą zapowiedzi przedślubne. Są one publicznym obwieszczeniem o zamiarze zawarcia związku małżeńskiego w najbliższym czasie przez określone osoby. Celem zapowiedzi jest wykrycie ewentualnych przeszkód małżeńskich przy udziale społeczności parafialnej. Przepisy dotyczące zapowiedzi przedślubnych mają charakter partykularny i wydaje je Konferencja Biskupów.⁴⁹

Zapowiedzi przedślubne mają znaczenie wychowawcze zarówno w odniesieniu do nuptureintów jak i społeczności parafialnej. Podkreślają nie tylko publiczny charakter małżeństwa, ale dowodzą też, że jest ono wydarzeniem szczególnym i gwarantują w jakimś stopniu, że zgłoszony związek małżeński zostanie zawarty ważne.

Przy okazji zgłoszenia zapowiedzi proboszcz powinien zwrócić uwagę narzeczonym na powagę podejmowanej decyzji i pobudzić do rozważnego potraktowania zmiany swojego stanu. Gdyby zaś zauważył, że zgłoszone małżeństwo nie zda próby życia i będzie nieszcześnie, może i powinien przedstawić narzeczonym swoje wątpliwości. Im poważniej bowiem strony przygotowują się do przyjęcia sakramentu małżeństwa, tym pewniej zabezpieczą swoje małżeństwo i rodzinę przed tragicznym w skutkach rozpadem.

Na zakończenie powyższych rozważań należy podsumować, że wychowanie ludzi młodych do życia w rodzinie trwałej to dzieło wspólne wielu podmiotów wychowawczych, przede wszystkim zaś rodziców i duszpasterzy.

⁴⁷ Por. FG 66.

⁴⁸ Por. T. P a w l u k. Prawo kanoniczne według j.w., s. 95—97.

⁴⁹ Por. Kan. 1067; Instrukcja o przygotowaniu, j.w., n. 94—95; T. P a w l u k. Prawo kanoniczne według j.w., s. 110—114.

Duszpasterskie wychowanie młodych do życia w rodzinie trwałej, obejmujące kilka etapów nie kończy się z chwilą zawarcia małżeństwa przez narzeczonych. Powinno być ono dalej realizowane w ramach duszpasterstwa rodzin.

Służbę na rzecz rodzin podejmują różne instytucje oraz członkowie wspólnoty kościelnej, jednakże najbardziej odpowiedzialnymi za duszpasterstwo rodzin są biskupi i kapłani. Skutecznym narzędziem wspierania biskupiej troski o duszpasterstwo rodzin jest Papieska Rada do Spraw Rodziny. Bardzo pomocne w rozwijaniu rodzinnego duszpasterstwa są wytyczne Komisji do Spraw Duszpasterstwa Rodzin działającej w ramach Konferencji Episkopatu Polski.

Program duszpasterstwa rodzin, głównie w zakresie moralnym liturgicznym a także osobistym i społecznym, realizują kapłani. Są oni dla rodziny oparciem we wszystkich jej trudnościach, uczą patrzenia na życie w świetle Ewangelii i wspomagają środkami łaski. Pełna opieka duszpasterska nad rodziną oraz uczestniczenie tej rodziny w życiu religijnym są najlepszą gwarancją trwałości rodziny.

DIE AUF DAS ZUKÜNFTIGE LEBEN IN DER DAUERHAFTEN FAMILIE GERICHTETE ERZIEHUNG UNTER DEM RECHTS- UND SEELSORGERISCHEN ASPEKT

ZUSAMMENFASSUNG

Die in der heutigen Welt immer häufiger auftretende Erscheinung des Zerfalls von Ehen und Familien beunruhigt alle, die die christliche Familie als *die erste und lebenswichtige Zelle der Gesellschaft, die Schule der reicheren Menschennatur oder die Hauskirche* ansehen möchten. Daher die Apelle zur wirkungsvolleren Erziehung der jungen Leute, die auf das Leben in unterrennbarer Ehe und dauerhafter Familie gerichtet sei.

And die genannten Apelle knüpft der Artikel an, in welchem der Autor die Betrachtungen über Erziehung fürs Leben in der dauerhaften Familie unter zweierlei Aspekt: kanonischem und seelsorgerischem, vom autonomem familiären Erziehungsmilieu dabei nicht abscheidend, angestellt hat. Es wurde hier betont, daß die Eheinstitution und ihre Dauerhaftigkeit nach Gottes Willen bestehen und Unauflöslichkeit der Ehe durch Gottes Recht gebotem ist, was die Exegese des Alten und Neuen Testaments übermitteln. Überdies setzte die katholische Kirche im Kodex des Kanonischen Rechts, das evangelische Recht dabei berücksichtigend, die eindeutige Vorschrift an, welche sagt, daß die wesentliche Eigenschaft der Ehe neben Einheit ihre Unauflöslichkeit ist. Deswegen darf man die Ehe nicht kraft irgenwelcher Vorschriften, außer papstlichen Dispens anhand begründeter und gültiger Ursache, auflösen.

Die Erziehung der jungen Leute, auf das Leben in der dauerhaften Familie gerichtet, ist ein gemeinsames Werk vieler Erziehungssubjekte, in erster Reihe der Eltern und Seelsorger.

Die christlichen Eltern erhalten kraft des natürlichen Rechts sowie mi dem Ehasakrament die Aufgabe, ihre Kinder nach Bedarf und Möglichkeiten vielseitig zu erziehen. Die Kirche erteilt ihrerseits den Eltern eine erzieherische Unterstützung über ihre Seelsorger, besonders im Hinblick auf die moralisch-religiöse Erziehung. Seelsorger sind aufgrund des sakramentalen Charakters der Ehe besonders verpflichtet, sich anvertraute Gläubige zum Leben in der Familie, Gottes Recht und der Kirchlehre gemäß, zu erziehen. Der Erziehung zum Leben in der dauerhaften Familie dient in großem Maße die voreheliche Katechisierung, die die Ehe nach Plan Gottes darstellt, Voraussetzungen zu deren Unauflöslichkeit und Würde des Ehasakraments unterstreicht sowie Ursachen des Ehezerfalls angibt. Die Frage der Dauerhaftigkeit der Familie zur Zeit der direkten Vorbereitung der Gläubigen zur sakramentalen Ehe enthält *die Instruktion zur Vorbereitung zur Eheschließung in der katholischen Kirche* vom 6. September 1986. Diese Instruktion gibt an, daß die Vernehmung des Brautpaars, die

voreheliche Katechese sowie das Aufgebot, der Eheschließung vorausgehen sollen. Diese Maßnahmen haben zum Ziel, dem Verständnis für das Ehwesen, die Dauerhaftigkeit der Familie sowie die würdige Aufnahme des Ehesakraments nach dem Plan Gottes zu dienen. Die seelsorgerische Erziehung junger Leute zum Leben in der dauerhaften Familie umfaßt einige Etappen und nimmt kein Ende zum Moment der Eheschließung. Diese Erziehung ist weiterhin realisiert und zwar im Rahmen der Familienseelsorge, für welche die ganze Kirchengemeinschaft und besonders Bischöfe und Priester verantwortlich sind.

SKOROWIDZ OSÓB

- Abesamis C.H. 158 161
 Ablamowicz Tomasz Zygmunt 24
 Abraham 30
 Accoramboni Ignacy 196 198
 Adam 30 34
 Adamowicz Stanisław, ks. 25
 Adamski F. 255
 Aertthayil J. 154
 Alberigo J. 190
 Albrecht, książę 171 172 176
 Albrecht Peters 50
 Alcan Félix 93
 Aleksander Wielki 184
 Alfrink, kard. 123
 Amaladoss M.M. 160
 Ambrosius Karol 201 202
 Amenemhet 181
 Amoryci 178
 Amsterdamski P. 97
 Anderson G.H. 159
 Andrzej, św. 202
 Andrzejuk Stefan 24
 Anzelm, bp 19
 Apostołowie 36 41-43 170 209
 Arevaldo C.G. 153
 Arystoteles 97-100
 Aubé B. 103 105 106
 Aubert L. 105
 August III, król 193 194
 Augustyn, św. 34 51 52 158 215 258
 Averbeck Wilhelm 49 50
 Awenarius Richard 239
 Aymans W. 65 66
 Azjaci 150 151 155 159 160

 Bacchiochi S. 169
 Baffi Filip 201
 Balasundaram F.J. 154
 Balter L. 19
 Bar J.R. 18 19 192

 Barth 158
 Bartsch Hans-Werner 49
 Bartynowski S. 213 214
 Baszczyk Henryk 24
 Baur Joerg 49
 Beguin A. 101
 Bejze B. 19
 Belcikowski J. 234
 Bender J. 190
 Benedykt XIV, pp 189 190 193 195 196 198 209
 210
 Benrubi I. 94 101 104
 Bergson Henri 91-112 237 239 241 244 249
 Bernard Claude 96 110
 Bertolino R. 65 67
 Bevans S.B. 165 166
 Beylin P. 91
 Bielecki M. 179
 Bieniek Bolesław, ks. 233
 Bihlmeyer K. 188
 Biran de Maine 93 95 100
 Biskupski Stefan, ks. 19
 Bismarck 200
 Bizer Eugen 49
 Blok Anna 25
 Bludau Augustyn, bp 203
 Bleszyński K. 91
 Bodański R., ks. 189-191 195
 Bogacki H. 214 216 219 222 223
 Bolkenstein H. 185
 Bong Rin Ro 151 157 158
 Bonifacy, św. 188
 Bonini Jan Baptysta 202
 Boole 242 244 250
 Bornstein Benedykt 233-250
 Bornstein Zelman (Salomon) 233
 Borowski Marian 239
 Borzym St. 93 101 234 245
 Bos du Ch. 101
 Botterweck G.J. 182

- Boutroux E. 93 105 106
 Böckelmann P. 68
 Brachvogel E. 202
 Brandolini L. 169
 Braun J. 188
 Brécht Martin 49
 Bréhier E. 95
 Brenz Joannes 48
 Bretonneau G. 101
 Brieda I. 254
 Bronkowski Tadeusz, ks. 22
 Brunner H. 181
 Bruski Ireneusz, ks. 25
 Brzozowski Krzysztof, ks. 25
 Buelens L. i H. 123
 Bugenhagen Joannes 48
 Bulatao J. 152
 Bultmann R. 218
 Bura Witold, ks. 24
- Capek M. 101
 Caprile G. 120 128
 Cariou M. 101 108
 Carlen L. 73
 Cezar 62
 Cezary z Arles, abp 188
 Chandrakanthan A.J.V. 161
 Chevalier J. 101
 Chińczycy 151
 Chmielewski M. 230
 Chwedeńczuk B. 106
 Ciborowska Aldona 25
 Ciesielski Stefan, ks. 22
 Ciólek Poniatowski Stanisław 199
 Clark F.X. 156
 Cochläus Johannes 49
 Colin A. 94
 Comte 96 100 107
 Congar Y. 70 71
 Constantin 105
 Corecco E. 20 69 73
 Cornfeld G. 182
 Couderc Teresa, św. 36
 Cousin V. 103 106
 Creutziger Caspar 48
 Cymbala Jan, ks. 4
 Cyprian, św. 72
 Czajkowski Z. 124 131
 Czarliński Ignacy 196
 Czczotko Beata 25
- Dagens C. 70
 Dambrowski Samuel 170 174
 Damizia J. 69
 Danielou J. 227
 Das Soman 159
- Dawid 182
 Dąbrowski Andrzej, ks. 23
 Dąmbska I. 94
 Dearden, abp 121
 Del Amo L. 21
 Delgado G. 17
 Delius Hans-Ulrich 49
 Dellatre F. 111
 Dembowski Antoni Sebastian, bp 199
 Dernowski Piotr, diakon 25
 De Rosa 118-120
 Descartes (zob. Kartezjusz) 236 238 242 249
 250
 Digan P. 154
 Doellinger Tomasz 25
 Doheny 115
 Döllinger Johann 49
 Döpfner, kard. 116 129
 Drewermann E. 77
 Drzazga Józef, bp 203-207 211
 Dubert Magdalena 24
 Dubicki Marian, ks. 24
 Dudek W. 214 216 218-223
 Dulles Avery 54 55
 Dumas Jean-Luis 101
 Dyczewski L. 231
 Dyduch J., ks. 22 23 133 138
 Dylağ H. 202
 Dziedzic Elżbieta 24
- Efezjanie 258
 Egipcjanie 180 181
 Eichhorn S. 193-195 198
 Elwood D.J. 151 153 157-160 163
 Elżbieta 31
 Emmanuel S.J. 160
 Escher M. 73
 Etcheverry A. 99
 Europejczyk 150 151 165
 Ewa 30 33 34 42
 Ezechiel, prorok 164
- Fabella V. 164
 Fagerber Holsten 49
 Fagiolo V. 119
 Fahl Jan Franciszek 200
 Fang Th.H. 151
 Fantoni Ludwik 191 195
 Faraday M. 99
 Fedele 123
 Felici Pericle 74 205
 Fernandes Angelo 160
 Ferrer I. 17
 Fichte 237
 Filipiak Bolesław 205
 Filipiak M. 183

- Fiore 115
 Florkowski E. 214 218 219 221-223
 Forman Ch.W. 155
 Frenzl Antoni 202
 Freytag J. 162

 Gabriel, archaniol 33
 Gajewski W. 247
 Galeriusz 72
 Galileusz 95 96
 Gassner Michal 202
 Gągalka Krystyna 24
 Gąsiorowski Andrzej 198
 Geritz Józef Ambroży, bp 201 202
 Gerken A. 56
 Gerosa L. 65 66 68
 Gilson E. 99 104 106 108 110
 Glomp Józef, kard. 8 14 15
 Głowa S. 254
 Goldberg Henryk 237
 Gomez F. 161
 Gonzaga Walenty 193
 Gordon I. 21
 Gouhier Henri 94 95 100 101 103 108 109 111
 Góralski Wojciech, ks. 17 21 113 114 254
 Görg M. 180
 Grabowski Adam Stanisław, bp 187 189 190
 192-201 206 208 210 211
 Grabowski Mateusz 199
 Grecy 185
 Grignon de Monfort Ludwik, św. 37
 Gritsch E.W. 50
 Grocholewski Z. 17 23
 Gründel J. 76
 Grzegorz IX, pp 189
 Grzegorz XIII, pp 192
 Grzegorz XVI, pp 201
 Grzybek S. 214 219 223
 Grzywacz Jerzy, ks. 23
 Guerra von Stanisław 195
 Guitton J. 101 103 105
 Gunn B. 181
 Gunter P.A.Y. 92 94
 Gutheinz L. 152
 Guzowski Jan, ks. 4

 Haberkant K. 171
 Hammurabi 179 180
 Hanc W. 218 220 221 223
 Hatten von Andrzej Stanisław, bp 201 202
 Hauschild Wolf-Dieter 48 50
 Hause J., ks. 48
 Havel Vaclav 102
 Hawking S.W. 97
 Häusler E. 183
 Hebrajczycy 185
 Hegel 237
 Heinigk Bonawentura 196 198
 Heinrich Władysław 239
 Heisenberg H. 95
 Hellin Gil 121
 Hemperck P. 134 139 141 144 145
 Hengel M. 185
 Henkel H. 73
 Henning H. 50
 Henryk IV 101 104
 Hepp G. 88
 Herder 47
 Herdner A. 182
 Hermaniuk, abp. 125
 Hermann Edward 203
 Herzog N. 20
 Heuschel Martin 50
 Hierold A.F. 141 142
 Hillela 252
 Hładowski W. 218 219
 Hocking E.W. 152
 Hoene-Wroński 245
 Hoffman A. 192
 Hoffmeister Johann 49
 Hohenzollern Albrecht 191
 Hohenzollern Józef, bp 200
 Hohenzollern von Korab, bp 200
 Holböck C. 71
 Hollerbach A. 70
 Homerski J. 219 222
 Hormizdas, pp. 188
 Horszkievicz E. 218
 Hozjusz Stanisław, kard. 18-20 52 192
 Höffding Harald 106
 Höffner Joseph 174
 Hudal Alojzy 203
 Hude Henri 101-103 105-109 111 112
 Huguenin Józef Klaudiusz 196 200
 Huizinga P. 76 115
 Hulecki Miroslaw, ks. 4
 Hume 97 243
 Huntington E.V. 242 244 250
 Husserl 241
 Husson L. 101

 Ingarden R. 94
 Innocenty IV, pp. 189
 Ipu-Wera 181
 Iserloch Ervin 51-56
 Izraelici 182 185 186

 Jabłońska-Deptuła E. 259
 Jacobsen Th. 178
 Jacobson H. 190
 Jagiełło Tomasz Janusz 23
 Jan Apostol, św. 170 197 217 218 226

- Jan Chrzyciel, św. 36 197
 Jan XXIII, pp. 5 82 83 87 117
 Jan Fryderyk Saski 48
 Janicaud D. 100
 Jankélévitch V. 93 94 112
 Jankowski A. 215 216 219 221 222
 Janosik Stanisław, ks. 203
 Jan Paweł II, pp. 5 6 10 13 14 16 17 20 25 27 28
 43 44 62 74 77 81-89 114 133 134 136 146
 187 226-231 251-253 256 258
 Japończycy 162 163
 Jenson R.W. 50
 Jesse 30
 Jezierski Jacek, bp 47 49 230
 Joniesco N. 253
 Józef, św. 32 33
 Jungmann J.A. 29
 Juszcak Roman, ks. 25

 Kaepczycki Franciszek, ks. 22
 Kalinowski Mirosław, ks. 225
 Kaller Maksymilian, bp 203 206
 Kalwin 47
 Kamiński S. 96
 Kampka F., ks. 86
 Kant I. 97 98 109 233 235 237 239-241 244 249
 Kartezjusz (zob. Descartes) 95 100 238
 Keler Konrad, ks. 149
 Kepler 95
 Kerl Gerd 52
 Kitamori Kazoh 162 163 168
 Klauser T. 188
 Klawek A. 221
 Klemens XII, pp 194
 Klemens XIII, pp. 194
 Klemp Andrzej, ks. 24
 Kloszowski J. 193
 Knox John 47
 Kobylski K. 173
 Koceniak J. 199
 Kociński Kazimierz, ks. 22
 Kodisowa Józefa 239
 Koj L. 236
 Kolibski Ryszard, ks. 22 24
 Kołakowski L. 101
 Kominck B. 225
 Komonchak J.A. 156
 Konfucjusz 151
 Kopeć E. 214 216-218 220-223
 Kopernik Mikołaj 19 192
 Korsak Magdalena 24
 Koryntianie 253
 Korytkowski Jerzy, ks. 21 23 193-195
 Kotsa J. 99 104
 Kośnik Stefan, ks. 22
 Kowalczyk Józef, abp 12 17 23 204

 Kowalski Kazimierz, bp 24
 Kozłowski W.M. 233
 Koyama Kosuke 148 159
 Krasiecki Ignacy, bp 200 206
 Krasnowolska E. 104
 Krapiec M.A. 98
 Krementz Filip, bp 200 202
 Kromer Marcin, bp 23
 Kruska Harald 50
 Krużycki Andrzej, ks. 25
 Krzywda J. 136
 Kudasiewicz J. 143 214 215 223
 Kulczycka Bożena 23
 Kulesza Bogumiła 24
 Kuschke A. 184
 Kuschmalz Franciszek, bp 191
 Kutowski von 202
 Kühn A. 247
 Kwiatkowski W. 222

 Lachelier J. 93 103 106
 Lambino A.B. 161
 Lang B. 180
 Langhansen Chr. 171
 Laktancjusz 72
 Lars 178
 Laurenti Kamil 203
 Laskowski J., ks. 22
 Leclercq H. 188
 Leger, kard. 122 123
 Leibniz 240 242 249 250
 Lembeck Otto 47
 Lempa Florian, ks. 23
 Leon IV, pp 188
 Leon XIII, pp 81 85 251
 Le Roy E. 93 94 104 108 112
 Leszczyński Stanisław 193
 Librowski S. 193
 Lindbeck Georg 54 55
 Lingk Jan 198 200
 Lippi Cesare 201
 Lipski Jan Aleksander, bp 194 195
 Lipski Michał 194 195 197 201 210
 Lohff Wenzel 47
 Lohse Bernhard 48 49
 Lohse Eduard 174
 Ludwik Wielki 104
 Luf G. 73
 Luter Marcin 47-57 169-171 191
 Lüdecke N. 120 127
 Lüdicke K. 114 119 123

 Łabonarski Roman, ks. 24
 Łapicki Borys 235
 Łaszewski Michał Remigiusz 198
 Łubnicki N. 242 245

- Łukasiewicz Przemysław 25
 Łukaszewicz B. 192
 Łukaszyk R. 217 218 220 221
 Łupiński Stanisław, ks. 22 25

 Machnij Stanisław, ks. 22 25
 Madero L. 21
 Maire G. 101
 Majdański K., bp 125 256
 Makowski T. 252
 Malancharuvil C. 154
 Malczewski Piotr 24
 Malecki Hieronim 173
 Mallek J. 192
 Mannheim K. 87
 Marchlewski L. 247
 Marciniak M. 180
 Marco Polo 155
 Marek P. 204
 Maritain J. 104 108
 Marquart Andrzej 196
 Martinez E.M. 13 161
 Mateusz, św. 253
 Matylda, św. 205
 Matysiak Bogdan W., ks. 177
 Mayer Augustyn, kard. 27
 Maxwell J. 99
 Mazur Jerzy, diakon 25
 Meinhold Peter 50
 Melancton Filip 48 55 172
 Melotti L. 227 228
 Mercado L. 150 151 161
 Merikare, król 181
 Mesa de J. 157 158 166
 Messner J. 84 86
 Metallmann Joachim 239
 Meyer Harding 51 54 55
 Michalski Jarosław, ks. 25 251
 Michał, św. 51
 Mielczarek Józef, ks. 23
 Mieth D. 70
 Milet J. 96
 Mill 243
 Mirecki Roman 24
 Mirowska Magdalena 25
 Młotek A. 253
 Mojżesz 252 253
 Moltmann Jurgen 162
 Montecorvino da Giovanni 155
 Moore Ch.A. 151 152
 Morsak L.C. 73
 Mosiek U. 114
 Mossé-Bastide R.M. 94 103-106
 Moysa S. 214 215 218 219 221-223
 Mruk A. 117
 Müller Gerhard 48-50
 Müller H. 68 76
 Müller W. 193
 Myrcha Marian, ks. 10 17
 Mysłow Józef, ks. 18 223

 Nabot 182
 Nabuchodonozor 184
 Nacpil E.P. 153 154 159
 Nagy S. 219
 Nalepa M. 222
 Napiórkowski Stanisław Celestyn 30 48 50 52
 Nehemiasz 184
 Nell-Breuning von O. 82 83 88
 Neumann Jacek, ks. 25
 Newton 95
 Nicolaisen Carsten 50
 Niemczyk W. 48 50 53
 Nijhoff Martinus 100
 Niles D.P. 159
 Nirmal A.P. 164
 Noe Vergilius 205
 Nossol A. 215 217-221 223
 Nowak Władysław, ks. 23 169 175
 Nowicki W. 230
 Nowodworski M. 188
 Nowowiejski A. 187 188 198
 Nowowiejski C.P. 190

 Obląk J., bp 190 205 206
 Ohm Th. 150
 Ołędzka-Frybesowa A. 104
 Ollé-Laprune L. 103 106
 Oracki T. 193
 Ornatek Adam, diakon 25
 Osesek Józef, ks. 23
 Osiander Andreas 48
 Ossoliński Aleksy 196
 Oswald J. 190
 Ottaviani A. 69

 Pała G.F. 125 128
 Pallotti Wincenty, św. 36
 Panikkar R. 160
 Passioncus 209
 Pastuszko M. 139 140 143 144
 Paweł, św. 217 258
 Paweł III, pp. 48
 Paweł V, pp. 191
 Paweł VI, pp. 5 18 71 117 120 189 204-206 228
 Pawlak Z. 218
 Pawluk Miłolaj 9
 Pawluk Tadeusz, ks. 3 7 9-16 59 74 113 114 189
 252-254 257-260
 Pawłowski Antoni, bp 9
 Péguy Ch. 94 109
 Perera R. 160

- Peters Albrecht 50
 Petit A. 94
 Philippi R. 190
 Piatier J. 105
 Pieler P.E. 72
 Piepiórka B. 218 220 222 223
 Pieris A. 150 160 161
 Pieronek Tadeusz, ks. 23 251
 Picrard P. 196
 Piłsudski J. 234
 Pinna 115
 Piotr, św. 21 36 49 188 189 198 209
 Piper R. 101
 Piszcz Edmund, abp 4 47
 Pius IV, pp. 192
 Pius V, pp. 192
 Pius VII, pp., św. 41
 Pius IX, pp. 202
 Pius XI, pp. 87 251 254 258
 Pius XII, pp. 87 116 123
 Piwowarczyk J., ks. 85
 Piwowarski Władysław, ks. 81 84 231
 Platon 98 238 243 249
 Plichta Stanisław, ks. 23
 Ploeg van der J. 184
 Plotyn 105
 Podogrodzki Maciej Andrzej 24
 Podoski Gabriel 199
 Polentz von Jerzy, bp 191
 Poniatowski Stanisław Ciołek 199
 Possevino Antonio 192
 Pototschnig E. 71
 Pree H. 76
 Prenter Regine 50
 Preus Ryszard, ks. 24
 Prusowie 189
 Przekop Edmund, ks. 23
 Przybylski B. 214 222 223
 Przybyszewski B. 18
 Ptaszyński Paweł 25
 Ptolomeusz 185

 Quito E.S. 150

 Rahnner 158
 Rambaldi G. 66
 Ratusiński Adam, ks. 24
 Ratzinger J., kard. 49
 Ravaissou 93 96 100 106
 Reiter Jerzy 24
 Reuss, bp 122 125
 Reyes A.B. 154
 Reyer G.F. 145 147
 Rezzonico Carlo, kard. 194
 Rinnetaler A. 71
 Robinet André 95

 Rogalski A. 191 192 200 201 203
 Rogalski Michał 25
 Rohls Jan 47
 Rordorf W. 169
 Rosales G.B. 153
 Rosentreter Augustyn 203
 Rudnicki Szymon, bp 191
 Ruffini, kard. 122 123
 Rusecki M. 215 218
 Rzepa J. 21
 Rzymianie 72 253

 Sabbattani 115
 Sacha Magdalena 4
 Sachsen von Johann Friderick (Saski Jan Fryde-
 ryk) 47
 Saggs H.W.F. 177 179
 Saigh Maximos IV, patriarcha 122
 Saksena S.K. 150 151
 Salari Hieronim 199
 Salij J. 218-220 222 223
 Sartore Domenico 169
 Saul 182
 Schafer Alojzy 203
 Schelling 237 244
 Schlink E. 50
 Schmauch H. 190
 Schneider J., bp
 Scholz H. 238
 Schoonenberg P. 221 223
 Schorr M. 180
 Schön von Teodoer 201 202
 Schulz Mikołaj Antoni 198 200
 Schütte Heinz 51 54 55
 Schwarz Reinhard 49
 Schwarzwäller Klaus 50
 Scofa A. 20
 Sebott R. 114
 Sedlag Anastazy 202
 Seebaß G. 50
 Segala Jakub 237
 Sehling Emil 171 172
 Semicj 179
 Sertillanges A.D. 101 106 108
 Sieben H.J. 72
 Sienicki Stanisław, ks. 25
 Simon D. 72
 Simonetti Jakub 199
 Sindrewicz Jan, ks. 25
 Skaliński M. 247
 Skarga B. 92 100 107
 Skowron S. 247
 Skowronck Alfons 53
 Skrzydleński W. 252
 Słomka W. 230
 Snela B. 66

- Sobański Remigiusz, ks. 65 72 74
 Socha P. 214-216 219
 Sokolowski J. 221
 Sokrates 233
 Song Choan-Seng 159 162
 Sorbelloni Fabrycy 193 195
 Soulez Ph. 95
 Spalatisis Georgius 48
 Spencer 95 96
 Spinoza Benedykt 238 242 249 250
 Stachowiak L. 219 221
 Stagiryta 98
 Stamm J.J. 186
 Stammler 235
 Staverman, bp 123
 Stawniak Henryk, ks. 17 133 135 136
 Stockenhausen Jan 196 197
 Streng F.V., bp 118
 Struve 238
 Sudziński Władysław, ks. 24
 Sumerowie 178 179
 Sykstus IV, pp 196
 Symmach, pp. 188
 Symeon 32
 Syryjczyk J., ks. 20
 Szafrńska A. 138
 Szafrński A. 226
 Szamaj 252
 Szczepan, św. 197
 Szczudłowska A. 180
 Szczyrbowski S. 56
 Szembek Krzysztof, bp 191
 Szembek Stanisław, bp 193
 Szorc A. 187 192
 Szram Mariusz, ks. 187
 Szafrowski Edward, ks. 23 140 255
 Sztymiler Ryszard, ks. 21 23 113 114 251
 Szymanek E. 221
 Szymańska Feliksa 9
 Szyszkowski Mikołaj, bp 190

 Śliwiński Klemens Józef, o. 22 24
 Świto Lucjan, diakon 25

 Tanio R.D. 159
 Tatkiewicz W. 93 94 109
 Teodozjusz 74
 Tereszewski Mieczysław, ks. 25
 Theau J. 101
 Thévenaz P. 101
 Thiel Andrzej 202
 Thomson W. 99
 Tomasz, św. 70 98
 Tomasz Apostoł, św. 154
 Tomaszewski E. 213 214
 Tonquédec de J. 107

 Triacca Achille M. 169
 Tüchle H. 188
 Twardowski Kazimierz 233 240 243
 Tyrakowski Jan, ks. 24

 Umbricht W. 122
 Urnammu 179
 Urrutia F.J. 67 77
 Urukagina 179
 Usiądek J. 187 205

 Vajta Vilmos 51-56
 Vaux de R. 182
 Vicillard-Baron J.L. 111
 Vieweger 235
 Villien A. 253
 Villot Jean, kard. 204
 Volz H. 50
 Vrin J. 100 101 108

 Waldenfels H. 157 162
 Walicki A. 243 245
 Walesa (Wałęsa) Lech 102
 Wantula A., ks 170
 Wańkiewiczowa M. 104
 Wardecka Justyna 25
 Wasielewski Kazimierz, ks. 22 24
 Watzenrode Łukasz, bp 191
 Wąsik W. 234-236 245
 Weber H. 70
 Weber W. 87
 Weiss A. 190
 Weksler-Waszkinel Romuald-Jakub, ks. 91 95
 96
 Westermann W.L. 185
 Wilezyński Tomasz, bp 18
 Wilfred F. 153
 Willemse J. 218 222
 Wilson 234
 Windelband Wilhelm 239
 Wiśniowiecki Roman, ks. 213
 Wit Zbigniew, ks. 23
 Witecki Wojciech Grzegorz 24
 Witzel Georg 49
 Wojnar I. 101
 Wojtkowski Julian, bp 27 28 30 205
 Wojtukiewicz Józef, ks. 19
 Wojtyła K. 214 222 223
 Wolf E. 70
 Wolstyn L. 166
 Woronicki J. 255
 Wójcikowska Joanna 24
 Wroceński J., ks. 22
 Wrochna Józef, ks. 23
 Wysocki Józef, ks. 21
 Wyszyński Stefan, kard. 9 204 227

- Zachariasz, pp. 188
Zago M. 154 156 160
Zakrzewski E., ks. 22 25
Zalewski S. 106
Zaluski Andrzej Stanisław 194
Zaluski Marcin 199
Zapp H. 114
Zieger A. 172
Ziegler J.G. 70
Zieleńczyk Adam 237 239
Zins H. 192
Zubert Bronisław, ks. 23 190
Zwingli Ulrich 47 53
Zwołński Tomasz Jan 24
Zygmunt August von Maklemburg, abp 190
Żurowski M.A. 21 22
Życiński J. 97
Żydzi 154 170 185 252

SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

- Aachen 52
 Akwino
 Aleksandria 184
 Alwaye 154
 Ameryka 151 158
 Ameryka Łacińska 161 164-166
 Anagni 187
 Angers 104 105
 Antiochia 122
 Arezzo 187
 Arles 188
 Arras 187
 Autum 187
 Azja 149-162 164-168

 Babilonia 177 184
 Bangalore 154 160
 Bangladesz 149 153
 Barmen 47
 Bazylea (Basel) 5 47 118
 Bemowizna 198
 Berlin 6 49
 Berno 47
 Birma 149
 Bliski Wschód 177 180 184
 Bolonia (Bologna) 91 154 190
 Bonn 11 174 188
 Bowlin Green 92
 Braniewo (Braunsberg) 6 190 192
 Bug, rz. 234
 Burnea 149

 Cagliari 125
 Calvaria 45
 Cesarstwo Rzymskie 154
 Chicago 5
 Chiny 149 152 154-156
 Cieszyn 171
 Clermont 102-106 187
 Clermont-Ferrand 101 111

 Częstochowa 234

 Drezno 200
 Düsseldorf 70

 Egipt 166 177 181 183 186
 — Dolny 180
 — Górny 180
 Einsiedeln 65
 Eisenach 48
 Elbląg 187, 192
 Elk 187
 Erfurt 48
 Essen 114
 Europa 64 150 151 153-155 158 160 165 167
 187 191 231

 Filipiny 149 159 161 166
 Francja 40 155
 Frankfurt am M. 47 70 72 114
 Frederica 50
 Freiburg im Br. (Fryburg, Fribourg) 6 11 20 76
 82 83 114 169 188
 Frombork 206

 Galia 188
 Genewa 47
 Germania 188
 Gietrzwałd 231
 Gniezno 193 194
 Golgota 232
 Górny Egipt 180
 Göttingen 47 50
 Grecja 185

 Hamburg 49 50
 Hannover 174
 Heidelberg 48
 Hippona 52
 Hiroszima 162

- Hiszpania 155
 Holandia 155
 Hongkong 153
 Honolulu 150 151
 Horodło 9

 Indie 149 151 152 154 155 163 164 168 184
 Indonezja 149
 Innsbruck 84 86
 Iran 149
 Izrael 31 32 182 186

 Japonia 149 153 156 162 163
 Jasna Góra
 Jerozolima 184
 Judea 184

 Kalwaria (Calvaria) 33 44
 Kambodża 149
 Kanaan 182
 Kanada 40 125
 Kana Galilejska 33 226 258
 Karlstadt 52
 Kartagina 72
 Katowice 21 139 143 145 157
 Keralia 154
 Kielce 5
 Knypawa 173
 Konstancja 54
 Kongresówka 233
 Korea 149 156
 Korea Południowa 153 164
 Köln 87 88 172 183
 Königsberg (zob. Królewiec) 172 190 192
 Kraków 5 25 85 133 146 183 193 214 222 227
 234 251 252 255
 Krefeld 188
 Królestwo Kongresowe 24
 Królewiec 48 171-173 201 202
 Księstwo Pruskie 171 172 173 176
 Kurland 172

 Lagasz 179
 La Haye 100
 Laos 149
 Leiden 5
 Leipzig 171 185
 Libau 50
 Lidzbark Warmiński 193 198 200
 Londyn (London) 5
 Louvain 5
 Lublin 6 11 19-25 47 48 50 52 66 84 86 95 96
 98 114 134 136 173 190 192 202 217 226 230
 251 255
 Lucce 187
 Lugano 118

 Lwów 180

 Łomża 25
 Łódź 234 235 241 244 249

 Madryt 110
 Mainz 5 6
 Maklemburg 190
 Maleszka 149 153
 Manila 150 153 156 161
 Mantua 48
 Maryknoll 158
 Mazury 170 191 192
 Mezopotamia 177-179
 München (Monachium) 5 6 50 68 73 101 182
 Münster i.W. 49
 Myanmar 149

 Nablus 182
 Nagasaki 162
 Nairobi 83
 Nazaret 32 220 222 228
 Nepal 149
 Neuchâtel 101
 New Jersey 155
 New York 5 6 76 101 150 153 154 159 162 166
 Nicea 72
 Niemcy 48 52 122 125 155 174 200
 Nil 180
 Niepokalanów 231
 Nowy Jork 81
 Nysa, rz. 204

 Odra, rz. 204
 Olsztyn 3-5 9 10 13-15 17 19 21 25 74 114 187
 189 190 192 193 204 251 252
 Osnabrück 6
 Ostia 187
 Ottawa 11

 Paderborn 47 49-52 54 55 72 77
 Pakistan 149
 Palestyna 177 180 182 184-186
 Pampeluna 21 74
 Pamplona 11
 Paris 70 93-96 100-102 108 111-113 182 188
 225 253 255
 Paryż 5 104
 Pawia 187 188
 Pawiak 234
 Pécs 187
 Pekin 155
 Pelplin 202
 Persja 155
 Philadelphia 50 185
 Płock 254

- Polonia 28 64
 Polska 11-14 21 23-24 61 64 88 89 113 122 138
 146 147 149 187 193 195 204 207 230 231 237
 251 259
 Portugalia 155
 Poznań 5 214 254
 Posnaniae 192 208
 Prusy 189 191 192 201
 Prusy Książęce 192 193
 Pueblo 88
 Puy 187

 Quenzon City 150 151 153 157 159-161 166

 Radom 199 200 234
 Rawenna 188
 Regensburg 49 141
 RFN 204
 Roma 5 21 27 28 67 68 120 142 145 169
 194-196 198 201 203-206 211
 Rotterdam 169
 Ryga (Riga) 190
 Ryn 9
 Rzeczpospolita 12 199 200 236
 Rzesza 200
 Rzym (zob. Roma) 23 47 188 192 199 202
 207-209

 Saksonia 203
 Sambia 191 192 208
 Sawona-Noli 42
 Schmalkalden 48
 Schoeningh 157
 Singapur 149 153
 Słupy Herkulesa 184
 Soissons 188
 Sri Lanka 149
 Stany Zjednoczone 155
 Strasburg 6
 Stolica Apostolska 12 188-192 194 195 197-201
 203 204 206-208
 Stuttgart 5 6 48-50
 Suisse (Szwajcaria) 20
 Szmalkald 48
 Szymonki 9

 Tacloban 151
 Taiwan 153 162
 Tajlandia 149

 Tarnów 21
 Tell el — Fara'h 182
 Tirsia 182
 Torino 67 118
 Toruń 170
 Toulouse 101
 Trier 65
 Troyes 188
 Trydent 48 52
 Trzeci Świat 158
 Turyngia 48
 Tübingen 5 6 50 185

 Ugarit 182
 Ur 178 179

 Valence 187
 Vaticanis 79 119

 Warmia 189-196 200-208 211
 Warszawa 5 6 9 10 17-25 47 50 53 56 74 87
 91-93 95 97 99-101 104 106 124 138 139 143
 162 169 177 179 180 187 188 192 193 196
 199 204 211 213 227 228 233 234 240-245
 249 251 255 256 259
 Watykan 13 28 82 205 226 228 231
 Westminster 47
 (Wien) Wiedeń 5 71 76 84
 Wielka Brytania 155 158
 Wiesbaden 50
 Wietnam 149 156
 Wittenbergia 48 51 53
 Württembergia 48
 Würzburg 119
 Włocławek 24
 Wrocław 193
 Wschód 151-153 160 185

 Zachód 113 151 152 154 155 158-160 162 165
 167
 Ziemia Hrubieszowska 9
 Ziemia Malborska 193
 Ziemia Warmińska 9
 Ziemie Odzyskane 204
 Zürich 47 73 180
 Związek Radziecki 149

 Żoliborz 234

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	5
KSIĄDZ PROFESOR TADEUSZ PAWLUK	
Biogram	9
Wykaz publikacji	17
Bp Julian WOJTKOWSKI: Maryjny Mszal Papieża Jana Pawła II w świetle historii dogmatów	27
Bp Jacek JEZIERSKI: Eucharystia w <i>Artykułach Szmalckaldzkich</i>	47
Ks. Tadeusz PAWLUK: Niektóre uwagi na tle stosunków Kościół—Państwo	59
Ks. Remigiusz SOBAŃSKI: Charyzmat i norma kanoniczna	65
Ks. Władysław PIWOWARSKI: Państwo w społecznym nauczaniu Jana Pawła II	81
Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL: Na drogach bergsonizmu	91
Ks. Ryszard SZTYCHMILER: Aspekty prawne rodzenia dzieci w rodzinie w świetle dokumentów roboczych Soboru Watykańskiego II	113
Ks. Henryk STAWNIAK SDB: Udział małżonków — rodziców w kościelnej posłudze uświęcania	133
Ks. Konrad KELER SVD: Rozwój teologii w świetle specyfiki kontekstu azjatyckiego	149
Ks. Władysław NOWAK: Tradycja świętowania niedzieli we wspólnocie Kościoła ewangelicko-luterańskiego	169
Ks. Bogdan W. MATYSIAK: Ubóstwo i ubodzy na starożytnym Bliskim Wschodzie	177
Ks. Mariusz SZRAM: Przywilej paliusza Biskupów Warmińskich 1742—1978	187
Ks. Roman WIŚNIOWIECKI: Chrystologiczna pełnia objawienia	213
Ks. Mirosław KALINOWSKI: Udział Maryi w dziele Odkupienia. Aspekt pastoralny	225
Ks. Bolesław BIENIEK: Benedykt Bornstein — filozof mało znany	233
Ks. Jarosław MICHAŁSKI: Wychowanie do życia w rodzinie trwałej w aspekcie prawno-duszpasterskim	251
Skorowidz osób	263
Skorowidz nazw geograficznych	271

TABLE OF CONTENTS

List of abbreviations	5
REVEREND PROFESSOR TADEUSZ PAWLUK	
— Biogram	9
— List of publications	17
Bishop Julian WOJTKOWSKI: A Missal Devoted to the Cult of Virgin Mary of Pope John Paul II in the Light of the History of Dogmas	27
Bishop Jacek JEZIEWSKI: Eucharist in <i>Schmalkaden Articles</i>	47
Rev. Tadeusz PAWLAK: Some Remarks concerning the Church-State Relations	59
Rev. Remigiusz SOBAŃSKI: Charisma and Canon Norm	65
Rev. Władysław PIWOWARSKI: The State in the Social Teaching of John Paul II	81
Rev. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL: On the Paths of Bergsonism	91
Rev. Ryszard SZTYCHMILER: Legal Aspects of Child-Bearing in the Family in the Light of Working Documents of the Vatican Council II	113
Rev. Henryk STAWNIAK SDB: Participation of Spouses — Parents in the Church Service of Sanctification	133
Rev. Konrad KELER SVD: The development of theology in the Light of the specific Asian context	149
Rev. Władysław NOWAK: The Tradition of Celebrating Sunday in the Community of Evangelical-Lutheran Church	169
Rev. Bogdan W. MATYSIAK: Poverty and the Poor in ancient Near East	177
Rev. Mariusz SZRAM: The Pallium Privilege of Varmia Bishops 1742—1978	187
Rev. Roman WIŚNIEWIECKI: Christological Apogee of Revelation	213
Rev. Mirosław KALINOWSKI: The Contribution of Virgin Mary to the Cause of Revelation. A Pastoral Aspect	225
Rev. Bolesław BIENIEK: Benedict Bornstein — a Little-Know Philosopher	233
Rev. Jarosław MICHAŁSKI: Education for Living in an Indissoluble Family in the Legal — priestly Aspect	251
Index of Persons	263
Index of Geographical Names	271

Wydanie I. Nakład 250 egz. Objętość 24 ark. wyd. = 17,25
ark. druk. B1/16. Przekazano do wykonania w październiku
1994 r. Druk ukończono w styczniu 1995 r.

Fotoskład i diapozytywy wraz z przygotowalnią offsetową
wykonało Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” w Olsz-
tynie, ul. E. Plater 1, pok. 119-123, tel. 23-59-41.
Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny „ALGRAF” w Bis-
kupcu, ul. Słowackiego 12