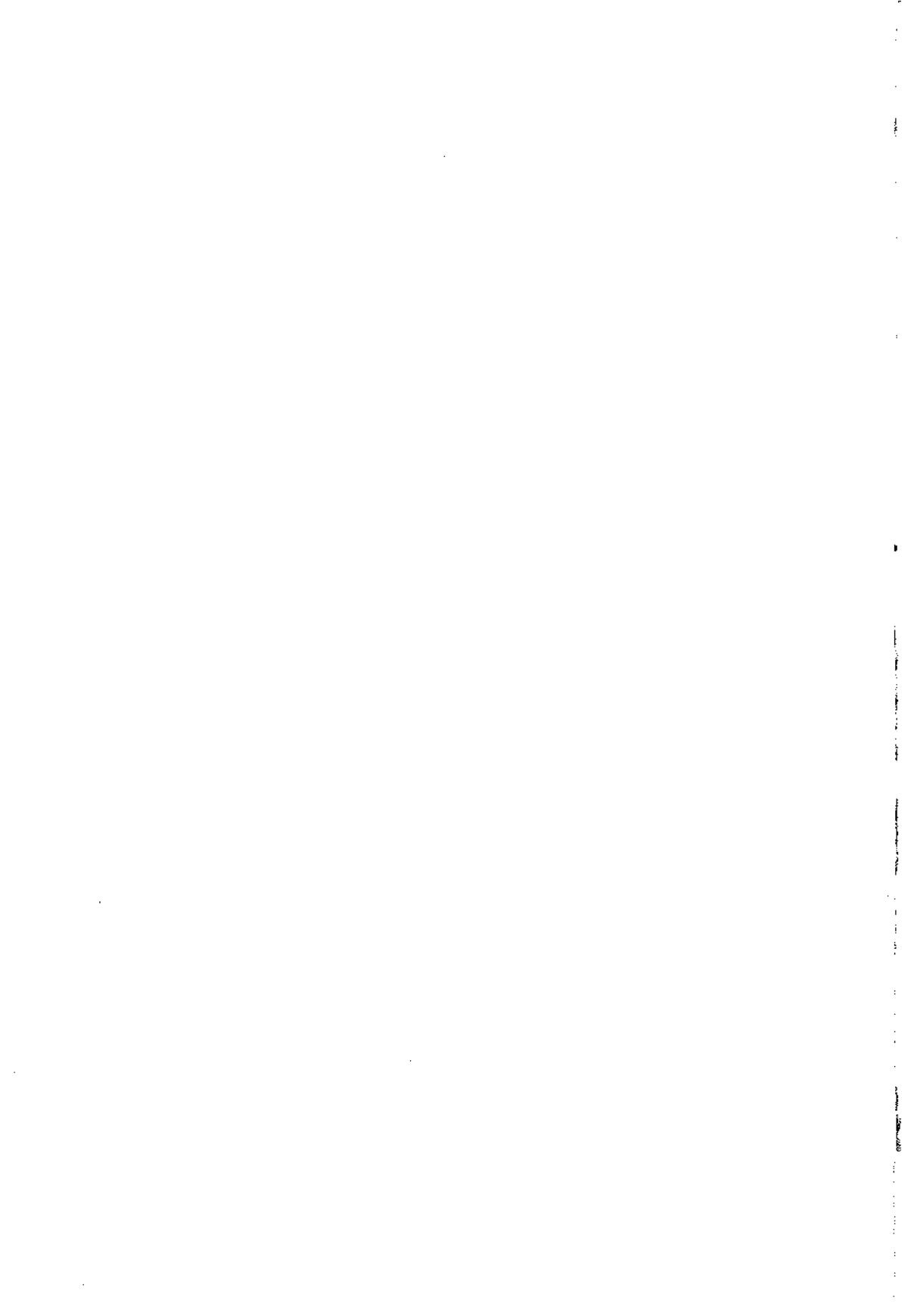


SEMINARE



SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYKSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW-LĄD 1985

REDAGUJE ZESPÓŁ
MARIAN LEWKO, MIECZYSLAW MAJEWSKI, REMIGIUSZ POPOWSKI,
RYSZARD RUBINKIEWICZ

Redaktor Naczelny
MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

ks. mgr Zdzisław Weder SDB
Inspektor Salezjańskiej Prowincji
Warszawskiej

ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor

ks. Roman Szpakowski SDB
Sekretarz inspektorialny
L.dz. 64/WSI/83
Łódź, 7.05.1986

Imprimatur
+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

ks. dr Jerzy P. Kubiński
Notariusz Kurii
L.dz. 1261/86
Łódź, 20.07.1986

Projekt okładki: MARIAN LEWKO

HISTORIA JÓZEFA — „PODRĘCZNIKIEM” WYCHOWANIA MŁODEGO IZRAELITY

Biblijne opowiadanie *Księgi Rodzaju* (37.39—50) o Józefie i jego braciach stało się w ostatnim trzydziestoleciu przedmiotem wnikliwych badań naukowych, a nawet kontrowersyjnych hipotez. Przyczyna szczególnego zainteresowania dziejami Józefa tkwi już w samej odmienności literackiej i tematycznej opisu biblijnego, różniącego się zasadniczo od opisów dziejów Abrahama i Jakuba. Jednakże bezpośrednią okazją do rozbudzenia tego zainteresowania stała się ogłoszona w 1953 r. publikacja niemieckiego biblisty G. von Rad'a, który określił historię Józefa jako utwór wczesnomądrościowy o charakterze dydaktycznym¹. Uczony powtórzył swą hipotezę rok później², motywując ją w następujący sposób:

— w historii Józefa znajdujemy zupełnie nowy obraz człowieka, nieznanego w dotychczasowych opisach dziejów Patriarchów;

— takie nowe spojrzenie na człowieka musiało zrodzić się w środowisku odpowiadającym czasom Dawida i Salomona, kiedy to potężne i scalone państwo stanęło wobec potrzeby posiadania ekipy dobrych i przygotowanych doradców i zaradców. Idąc za przykładem Egipcjan, z którymi Salomon nawiązał ożywcze kontakty, posłużono się do tego celu przykładami i wzorami z literatury mądrościowej;

— podstawowym celem wychowania według wzorów mądrościowych było przygotowanie do umiętności mówienia. Młody człowiek musiał nabyć sztuki „wypowiadania słów” przed władcą a milczenia przed ludźmi. Poza tym miał on nauczyć się, jak być powściągliwym, wyrozumiałym, opanowanym i przyjacielskim wobec innych oraz wymagającym, nie poddającym się zmiennym okolicznościom w odniesieniu do samego siebie. Józef w tym opowiadaniu posiada właśnie cechy takiego wzorca; jest on wyrozumiały i cierpliwy, panuje nad sobą wobec pokus obcej kobiety, a przede wszystkim opiera swe słowa i czyny na bojaźni Bożej, która jest podstawą wykształtowania w sobie tych cnót.

¹ Autor wystąpił z tą hipotezą na Międzynarodowym Kongresie Biblistów Starego Testamentu w Kopenhadze. Zob. G. von Rad. *Josephsgeschichte und ältere Chokma*. W: *Congress Volume — Copenhagen 1953*. Supplements to *Vetus Testamentum*. Vol. 1. Leiden 1953 s. 120—127.

² Tenże. *Die Josephsgeschichte. Ein Vortrag*. Neukirchen 1954.

REDAGUJE ZESPÓŁ
MARIAN LEWKO, MŁCZYŚLAW MAJEWSKI, REMIGIUSZ POPOWSKI,
RYSZARD RUBINKIEWICZ

Redaktor Naczelny
MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

ks. mgr Zdzisław Weder SDB
Inspektor Salezjańskiej Prowincji
Warszawskiej

ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor

ks. Roman Szpakowski SDB
Sekretarz inspektorialny
L.dz. 94/WŚI/33
Łódź, 7.05.1985

Imprimatur
+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

ks. dr Tomasz Fajrowski
Notariusz Kurii
L.dz. 1234/85
Łódź, 7.05.1985

Projekt okładki: MARIAN LEWKO

HISTORIA JÓZEFA — „PODRĘCZNIKIEM” WYCHOWANIA MŁODEGO IZRAELITY

Biblijne opowiadanie *Księgi Rodzaju* (37.39—50) o Józefie i jego braciach stało się w ostatnim trzydziestoleciu przedmiotem wnikliwych badań naukowych, a nawet kontrowersyjnych hipotez. Przyczyna szczególnego zainteresowania dziejami Józefa tkwi już w samej odmienności literackiej i tematycznej opisu biblijnego, różniącego się zasadniczo od opisów dziejów Abrahama i Jakuba. Jednakże bezpośrednią okazją do rozbudzenia tego zainteresowania stała się ogłoszona w 1953 r. publikacja niemieckiego biblisty G. von Rad'a, który określił historię Józefa jako utwór wczesnomądrościowy o charakterze dydaktycznym¹. Uczony powtórzył swą hipotezę rok później², motywując ją w następujący sposób:

— w historii Józefa znajdujemy zupełnie nowy obraz człowieka, nieznaną w dotychczasowych opisach dziejów Patriarchów;

— takie nowe spojrzenie na człowieka musiało zrodzić się w środowisku odpowiadającym czasom Dawida i Salomona, kiedy to potężne i scalone państwo stanęło wobec potrzeby posiadania ekipy dobrych i przygotowanych doradców i zarządców. Idąc za przykładem Egipcjan, z którymi Salomon nawiązał ożywione kontakty, posłużono się do tego celu przykładami i wzorami z literatury mądrościowej;

— podstawowym celem wychowania według wzorów mądrościowych było przygotowanie do umiejętności mówienia. Młody człowiek musiał nabyć sztuki „wypowiadania słów” przed władcą a milczenia przed ludźmi. Poza tym miał on nauczyć się, jak być powściągliwym, wyrozumiałym, opanowanym i przyjacielskim wobec innych oraz wymagającym, nie poddającym się zmiennym okolicznościom w odniesieniu do samego siebie. Józef w tym opowiadaniu posiada właśnie cechy takiego wzorca; jest on wyrozumiały i cierpliwy, panuje nad sobą wobec pokus obcej kobiety, a przede wszystkim opiera swe słowa i czyny na bojaźni Bożej, która jest podstawą wykształtowania w sobie tych cnót.

¹ Autor wystąpił z tą hipotezą na Międzynarodowym Kongresie Biblistów Starego Testamentu w Kopenhadze. Zob. G. von Rad. *Josephsgeschichte und ältere Chokma*. W: *Congress Volume — Copenhagen 1953*. Supplements to *Vetus Testamentum*. Vol. 1. Leiden 1953 s. 120—127.

² Tenże. *Die Josephsgeschichte. Ein Vortrag*. Neukirchen 1954.

Smiała hipoteza niemieckiego biblisty, przyjęta początkowo bez zastrzeżeń, spotkała się następnie z poważną i zdecydowaną krytyką ze strony niektórych badaczy. W 1969 r. J. L. Crenshaw zarzucił von Rad'owi uproszczenia w analizie zarówno tekstów, jak i sytuacji opisanej w dziejach Józefa³. Zanegował on przede wszystkim możliwość powiązania tego opisu z literaturą mądrościową. Von Rad posłużył się argumentami psychologicznymi — pisał Crenshaw — natomiast obecność wpływów mądrościowych należy wykazać przy pomocy argumentów opartych na analizie stylistycznej. Nie wystarczy powołać się na akcentowanie w opisie działania Opatrzności Bożej: literatura mądrościowa, która podkreśla ten aspekt, nie ukazuje nigdy wzorów ludzi uprzywilejowanych przez Opatrzność Bożą — jak to właśnie czyni historia Józefa. Wreszcie trzeba uczciwie powiedzieć, że w tej historii znajdują się motywy obce literaturze mądrościowej, jak: błędy Józefa, frustracja rodziny, nieroztropne opowiadanie snów itd.

Następnym głosem krytycznym była publikacja D. B. Redford'a⁴, który jeszcze kategoryczniej odrzucił propozycje von Rad'a. W szczególnej analizie interesującego nas tekstu Redford wyodrębnił poszczególne motywy w opowiadaniu o Józefie i jego braciach i dochodzi do stwierdzenia, że jest to nowela o charakterze bajkowym. Nawiązując do hipotezy von Rad'a autor pyta się, czy jest możliwym poznać dzisiaj zwyczaje dworskie i wychowanie w czasach Dawida czy Salomona. Jeśli zaś chodzi o postać samego Józefa, Redford ukazuje w jego postawie cechy przeciwne tym, jakie zalecała mądrość starożytnego Wschodu. Należy więc raczej widzieć w Józefie nie jakiś model mądrościowy, lecz zwykłego bohatera, wyrosłego z opowiadań o podłożu ludowym.

Bardziej umiarkowaną krytykę hipotezy von Rad'a i jej modyfikację wyraził w dwu kolejnych publikacjach G. W. Coats⁵. Krytycznie ustosunkował się do tej hipotezy również A. Meinhold, który zakwalifikował historię Józefa jako nowelę i w związku z tym zmienił dość radykalnie interpretację tego opowiadania⁶.

Obok reakcji krytycznych należy odnotować również opinie skłaniające się ku hipotezie von Rad'a lub podtrzymujące jej słuszność.

³ J. L. Crenshaw. *Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical” Literature*. „Journal of Biblical Literature” 83:1969 s. 129—142.

⁴ D. B. Redford. *A Study of the Biblical History of Joseph*. Leiden 1970.

⁵ G. W. Coats. *The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal*. „The Catholic Biblical Quarterly” 35:1973 s. 285—297; Tenże. *Redactional Unity in Genesis 37—50*. „Journal of Biblical Literature” 93:1974 s. 15—21.

⁶ A. Meinhold. *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esterbuches: Diasporanovelle I*. „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 87:1975 s. 306—324.

Są to opinie takich autorów, jak L. Ruppert, J. Conrad, H. Ch. Schmitt, L. Alonso Schökel. Ostatni z nich opowiada się raczej pośrednio za von Rad'em, interpretując historię Józefa jako żywe, barwne i psychologiczne zilustrowanie procesu pojednania się człowieka z Bogiem, z braćmi i z samym sobą⁷. Trzej poprzedni bibliści nawiązują bardziej wprost do kontrowersyjnej analizy niemieckiego uczonego, L. Ruppert — podobnie jak von Rad — dostrzega wpływ izraelskiej mądrości na opis epizodów z życia Józefa i wyraża przekonanie, że te mądrościowe motywy determinowały wszelkie przepracowania, jakich dokonały tradycje J i E w opowiadaniach o Józefie⁸. J. Conrad zgadza się całkowicie z von Rad'em w ocenie Józefa jako przykładu młodzieńca, który kieruje się mądrością wypływającą z bojaźni Boga⁹. H. Ch. Schmitt podejmuje dyskusję z Redford'em i Crenshaw'em, wykazując niezasadność ich krytyki i skłaniając się do opinii, że opowiadanie o Józefie pochodzi z okresu królestwa Dawida lub Salomona i jest wiernym odzwierciedleniem tendencji mądrościowych, rozpowszechnionych wówczas na dworze obydwu władców¹⁰. Ostatnim niejako podsumowaniem niezakończonego jeszcze sporu jest komentarz C. Westermanna, w którym autor stara się obrać drogę pośrednią, wybierając to, co jest właściwe w hipotezie von Rad'a, jak też i to, co stanowi jej uzupełnienie w krytycznych głosach kontynuowanej dyskusji¹¹.

Jeśli wybrałem powyższe zagadnienie jako przedmiot niniejszego artykułu, to nie dla opowiedzenia się za jednym z dwu ścierających się kierunków interpretacji historii Józefa, lecz dla postawienia sobie pytania, czy rzeczywiście można doszukiwać się w dziejach Józefa elementów wychowawczo-dydaktycznych w starożytnym Izraelu i o ile może to wpłynąć na naszą interpretację opowiadania o Józefie i jego braciach¹².

⁷ L. Alonso Schökel. *Reconciliación: José y sus hermanos*. „Sal Terrae” 64:1976 s. 313—316.

⁸ L. Ruppert. *Die Josephserzählung der Genesis*. München 1965.

⁹ J. Conrad. *Die Junge Generation im Alten Testament. Möglichkeiten und Grundzüge einer Beurteilung*. Stuttgart 1970, szczególnie s. 39—43.

¹⁰ H. Ch. Schmitt. *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*. Beihefte zur „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 154. Berlin 1980; zob. s. 137—163.

¹¹ Zob. C. Westermann. *Genesis. Biblischer Kommentar* (Altes Testament Bd 1/3). Neukirchen 1981 s. 14.

¹² Wytyczając sobie takie założenia z góry przyjmuję, że hipoteza G. von Rad'a bazuje na solidnych przesłankach, ale w niektórych twierdzeniach nie może oprzeć się słusznej krytyce swych przeciwników. Celem niniejszej rozprawy nie jest ustosunkowanie się do powyższej hipotezy, lecz pytanie o charakter dydaktyczny historii Józefa, niezależnie od tego, jak określi się jej rodzaj literacki.

Wokół rodzaju literackiego opowiadania o Józefie

Większość biblistów przyjmuje zgodnie, że historia Józefa składa się z epizodów pochodzących z tradycji J i E. Brak jest natomiast jednomyślności co do przynależności poszczególnych fragmentów do jednej czy drugiej tradycji. Autorzy zgadzają się w zasadzie z tym, że do tradycji J należą: epizod o żonie Potifara (39,7—20), interwencje Judy i opowiadania o pucharze w worku Beniamina (43—44) oraz opis polityki agrarnej Józefa (47,13—26); do tradycji E zalicza się powszechnie wyjaśnianie snów przez Józefa (40,2—41,32), jego wspaniałomyślność wobec braci po śmierci ojca i wreszcie śmierć samego Józefa (50,15—26). Inne fragmenty z tej historii są dyskusyjne i trudno ustalić, do jakiej tradycji należałoby je zaliczyć. Wprawdzie jest kilka fragmentów, gdzie autor podkreśla wyraźnie pierwszeństwo Judy, podczas gdy w innych wydaje się przypisywać je Rubenowi¹³, ale są one ze sobą tak kunsztownie splecione, że trudno wyodrębnić w nich dwie różne tradycje. Historia Józefa nie jest zbiorem luźno ze sobą zestawionych epizodów z życia Patriarchy, jak to z łatwością możemy stwierdzić w wypadku opowiadania o Abrahamie lub Jakubie, lecz monolitem literackim, a częściowo i tematycznym. Wydaje się, iż mamy tu do czynienia z innym rodzajem literackim niż opowiadanie o Patriarchach i że historia ta istniała najpierw oddzielnie — już jako dzieło spisane i niezależne od innych utworów spisanych przez Jahwistę¹⁴.

Czy jednak można to opowiadanie nazwać historią? Treść, osnuta wokół tematu intrygi, rozpoczętej podstępą zdradą Józefa przez braci, a znajdującej szczęśliwe zakończenie w przebaczeniu i pojednaniu, posiada znamiona powieści lub, jak chcą niektórzy — noweli. Akcje i dialogi, wplecione w życie głównego bohatera, ułożone są po mistrzowsku i wskazują na jednego autora, nie pozbawionego inwencji twórczej i poetyckiej.

Określenie więc dzieła jako małej powieści lub noweli nie jest bezpodstawne i ze strony formalnej może być uzasadnione. Powstaje jc-

¹³ Np. w rozdziale 37 inicjatywa ocalenia Józefa pochodzi od Rubena (w. 21—22 i 29—30), podczas gdy według wierszy 26—27 jej autorem jest Juda. W rozdz. 42,37 gwarantem bezpieczeństwa Beniamina jest Ruben, ale w rozdz. 43,8—10 taką gwarancję przejmuje na siebie Juda. R. Lack zda się skłaniać do hipotezy Redforda, według której historia Józefa rozwinęła się z pierwotnej wersji poświęcającej miejsce Rubenowi. Juda „wzsedłby” do tej historii w późniejszym okresie jej rozwoju (zob. R. Lack. *Lecture structuraliste dell'Antico Testamento*. Roma 1978 s. 88—95).

¹⁴ Por. R. de Vaux. *Histoire ancienne d'Israel*. Paris 1971 s. 280: „Ta historia nie jest zlepkiem dwóch »dokumentów«, lecz dziełem jednego autora, który posłużył się starszymi materiałami”.

dnak pytanie, jaki charakter miała ta opowieść w zamysle autora i jak się to stało, że znalazła się ona wśród opowiadań o Patriarchach, noszących wszelkie znamiona historyczności. Redford próbuje odpowiedzieć na to zagadnienie poprzez umieszczenie opowiadań o Józefie wśród nowel o charakterze bajkowym. Jego zdaniem wywodzą się one z opowiadań o podłożu ludowym, zawierających czyny i dzieje bohaterów wymyślonych lub stworzonych w wyobraźni ludowej. Opowiadania takie miałyby być przejęte przez środowisko inteligencji dworskiej i, po odpowiedniej przeróbce dokonanej przez kogoś pozostającego pod wpływem literatury mądrościowej, włączone do opowiadań dotyczących Historii Zbawienia¹⁵.

Opinia ta nie bierze pod uwagę poważnego problemu, jaki dotyczy przekształcenia się bajki ludowej w tak doskonale dzieło literackie. Analiza motywów i chwytów literackich nie podaje argumentów przekonywających o słuszności sądu Redford'a. Jeszcze mniej uzasadnioną wydaje się być opinia Meinholda, który wprowadza określenie „nowela diaspory”. Według niego nowela jest sztucznym dziełem literackim, rozbudowanym wokół jakiegoś wydarzenia lub jakiejś sytuacji o szczególnym znaczeniu¹⁶. Wydarzenie takie jest opisane na sposób historyczny, ale w rzeczywistości przekracza granice prawdopodobieństwa i ma wartość symboliczną. Historia Józefa jest właśnie taką nowelą odzwierciedlającą sytuację izraelsko-judzkiej diaspory. Opisów tych nie należy zatem wiązać ani z okresem XIX dynastii w Egipcie, ani z tradycjami J i E, lecz raczej z działalnością Jeremiasza lub Deuteroizajasza. Na kanwie „wymyślonej” historii o bohaterze Józefie — kenizluduje autor — izraelscy lub judejscy teologowie ze środowiska diaspory wyrazili nowe duchowo-teologiczne tendencje wyrosłe w tym środowisku¹⁷. Opinia ta nie jest wiarygodna, choć posługuje się koronnym argumentem *ex silentio historiae*: o Józefie nie wspominają ani Księgi Historyczne, ani Prorocy, zatem jego historia jest opowiadaniem napisanym w okresie niewoli. Za wiele jednak w tej historii epizodów osadzonych mocno w epoce, o której opowiada, za bardzo „świecki” jest jej koloryt, by umieszczać ją w okresie wielkiego triumfu teologii kapłańskiej czy wcześniej deuteronomistycznej. Zupełnie inne tło i inny koloryt religijny posiadają powstałe później pisma dydaktyczne, które nawiązują do wcześniejszych dziejów, takie jak *Księga Tobiasza*, *Księga Judyty* czy *Estery*. Trudno więc ostać się przy

¹⁵ Redford, jw. s. 105. Ponadto uczyony zakłada istnienie 4 etapów opracowywania historii Józefa. Wyklucza to możliwość traktowania jej jako dzieła jednego autora.

¹⁶ Zob. Meinhold, jw. s. 307.

¹⁷ Tamże s. 323.

hipotezie noweli jako sztucznego dzieła literackiego z czasów diaspory.

G. W. Coats proponuje rozwiązanie, które stara się pogodzić niezaprzeczone wartości historyczne zawarte w historii Józefa z jej szczególnym charakterem literackim. Przede wszystkim rozróżnia on dwie warstwy nie przylegające do siebie: opowiadanie o Józefie w więzieniu (39—41) i o Józefie władcy (42—45); do ostatniej warstwy można by dołączyć rozdział 37¹⁸. Nasz biblista poświęca swą analizę części pierwszej. Dostrzega w niej wyraźną charakterystykę literatury mądrościowej, a jest nią naczelnym motywem tej części: dyskrecja Józefa. Dyskrecja jest nośnikiem mądrości, jest samą mądrością¹⁹. Józef jest tutaj wzorem mędrca, którego wszystkie zalety wypływają z dyskrecji. Podobnym wzorem będzie Salomon w 1 Krl 3,5—28. Stąd można wyciągnąć wniosek, że w okresie monarchii istniał swoisty rodzaj literacki opowiadań o ludziach mądrych, odpowiedzialnych za rządy i administrację. Autor określa to opowiadanie mianem legendy politycznej, przy czym przez legendę rozumie on historię dotyczącą osoby a nie związanych z nią wydarzeń. O jedności takiej legendy stanowi opis osoby a nie seria wydarzeń jej towarzyszących, zaś jej celem jest ukazanie idealnego wzorca dla wychowania młodych pokoleń²⁰. Coats jednak nie uściśla, co należy rozumieć przez określenie „legendarny bohater”, jakie przypisuje Józefowi: jest więc Józef postacią historyczną czy zmyśloną? Opowiadanie w rozdziałach 39—41 jest w końcu historią czy legendą w naszym tego słowa znaczeniu? Poza tym uczony przypisuje inny charakter rozdziałom 37 i 42—45. Są one nowelą nie posiadającą wpływu literatury mądrościowej, a postać Józefa w nich opisana jest daleka od tego, by być ideałem dla dydaktycznych celów mądrościowych. Mając na uwadze ten kontrast w stosunku do rozdziałów 39—41 należałoby przyjąć, iż w historii Józefa mamy co najmniej dwa niezależne bloki narracyjne²¹, przy czym tematyka legendy politycznej byłaby obca celom przyświecającym całej historii Józefa; nie wiadomo ponadto, jak określić pozostałe rozdziały tej historii (46—50). Niewątpli-

¹⁸ Zob. Coats, *The Joseph Story*, jw. s. 288. Później autor zmodyfikował nieco swą opinię. Zob. tenże. *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story*. „The Catholic Biblical Quarterly”. Monograph Series 4. Washington 1976.

¹⁹ „W sercu człowieka dyskretnego przebywa mądrość. W rzeczy samej dyskrecja jest mądrością. Mąż dyskretny i mądry jest posłuszny, rozproszy w słowach, otwarty na pouczenia i upomnienia, szukający prawdy (...) Józef posiada te właśnie przymioty” (Coats, *The Joseph Story*, jw. s. 288).

²⁰ Coats twierdzi, że „taka legenda może służyć jako opowieść o charakterze wychowawczym. Ponadto cechy charakterystyczne, jakie reprezentuje bohater legendy, pokrywają się z tymi cechami, które odgrywają wielką rolę w literaturze mądrościowej” (Tenże, jw. s. 291).

²¹ Zob. tamże s. 293—297.

wą zasługą Coats'a jest przekonywające wyjaśnienie charakteru rozdziałów 39—41, aczkolwiek nie uściśla on historyczności zawartych w nich opowiadań. Wiele zastrzeżeń budzi natomiast dzielenie historii Józefa na trzy nie związane ze sobą i pierwotnie niezależne opowiadania. Z punktu widzenia literackiego historia ta jest tak spójnie i artystycznie skonstruowaną całością, że słusznie można nazwać ją doskonale wykonanym dziełem literackim²².

Historia Józefa posiada zatem wszelkie cechy powieści lub, jak kto woli — noweli, lecz pozostaje pytanie dotyczące jej charakteru historycznego. Znany egiptolog J. Vergote poddał dokładnej analizie terminologię, opisy zwyczajów, imiona własne, szczególne wydarzenia przytoczone w historii Józefa i doszedł do wniosku, że została ona spisana w XIII w. przed Chrystusem za XIX dynastii w Egipcie²³. Wyniki badań Vergote'a zostały przyjęte pozytywnie przez takich znawców historii Egiptu i Izraela, jak S. Morenz i R. de Vaux²⁴. Wnikliwa analiza wszystkich danych w historii Józefa, dotyczących Egiptu, pozwoliła de Vaux stwierdzić, że jej autor był znawcą zwyczajów egipskich, ale znajomość tę posiadał nie z przeżyć osobistych, lecz *ex auditu*. Również jest bardziej właściwym przyjąć, że zwyczaje egipskie opisane w Rdz 39—50 zostały spisane nie wcześniej niż w czasach Salomona²⁵. Zatem w historii Józefa mielibyśmy do czynienia z prawdziwą relacją historyczną rozwiniętą w formie powieści lub noweli. Czas powstania tej opowieści historycznej należałoby określić na rządy Salomona lub nieco później, tzn. na okres ożywionych stosunków dyplomatycznych, kulturowych i handlowych z Egiptem²⁶. Nie posiadamy wystarczających danych, by wyodrębnić w niej źródła J i E, ani by uzasadnić istnienie takich jednostek, pierwotnie od siebie niezależnych, jak nowela ludowa i legenda polityczna. Bliższe określenie środowiska życiowego tej opowieści wymaga jednak przeanalizowania jej cech literackich.

²² „C'est une oeuvre d'art achevée” — jest to doskonale wykonane arcydzieło — pisze R. de Vaux, jw. s. 281.

²³ J. Vergote. *Joseph en Egypte: Genèse chap. 37—50 à la lumière des études égyptologiques récentes*. Louvain 1959.

²⁴ Morenz przyjął wyniki badań Vergote'a z pełną aprobatą, zob. S. Morenz. *Joseph in Egypten ...* (recenzja). „Theologische Literaturzeitung” 84:1959 s. 402—416. R. de Vaux nie zgadza się jedynie z opinią Vergote'a dotyczącą czasu powstania historii Józefa. Zob. de Vaux, jw. s. 286n.

²⁵ de Vaux, jw. s. 294.

²⁶ Przykłady znane są z 1 Krl: księżniczka egipska zostaje żoną Salomona (3,1), sekretarz Dawida i Salomona jest pochodzenia egipskiego (4,3), prowadzi się ożywiony handel z Egiptem (10,28—29), do Egiptu ucieka zbuntowany Jeroboam (11,40; 12,2).

Właściwości literackie opowiadania o Józefie

Opowieść historyczną o Józefie charakteryzują dwie szczególne cechy odróżniające ją od opowiadań o Abrahamie (Rdz 12,1—25,18) i Jakubie (Rdz 25,19—36,43), tj. ciągłość akcji ześrodkowanych na osobie bohatera i brak interwencji nadprzyrodzonych. Obydwie cechy współtowarzyszą orędziu religijnemu opowieści, uwypuklając je przy pomocy pewnych właściwości literackich specyficznych w tej narracji. Pragnę zwrócić uwagę na trzy takie właściwości, ukazując ich funkcjonalność w odniesieniu do orędzia religijnego. Są to: funkcja dźwiękowa imienia bohatera, rola motywów religijnych i narracyjne zobrazowanie pewnych aspektów psychologicznych.

A) FUNKCJA DZWIĘKOWA IMIENIA BOHATERA

Kilka najbardziej widocznych przykładów funkcji dźwiękowej imienia Józef ukazał w swej pionierskiej pracy nad tym zjawiskiem I. Zakovitch²⁷. Ze swej strony sam starałem się poddać szczegółowej analizie rolę tego imienia w Rdz 37.38—50 i znalazłem tam aż 26 różnych słów hebrajskich powiązanych dźwiękowo z „yosep”, przy czym niektóre występują w tej historii kilkanaście razy²⁸. Oto przykłady posiadające znaczenie dla niniejszej analizy — w rozdziale 37 aluzje dźwiękowe do imienia „yosep” znajdują się niemal we wszystkich motywach składających się na jego treść: „Jakub mieszkał w kraju” (w.1); „Józef jako chłopiec siedemnastoletni”... (w.2); „bracia pałali jeszcze większą nienawiścią” (w.5.8); „snopy wasze otoczyły go kołem” (w.7); „opowiedział im sen” (w. 9.10); „potem powrócisz z odpowiedzią” (w.14); „pragnął wrócić go ojcu” (w.22); „zdarli z Józefa szaty” (w.23); „sprzedali Józefa za dwadzieścia sztuk srebra” (w.28); „gdy Ruben wrócił” (w.29). Wśród słów zbliżonych do tego imienia odnotowujemy trzykrotnie powtórzone słowo „wrócić” oraz dwukrotnie słowo „powiększać [nienawiść]”. Określają one stosunek Józefa do dwu kategorii ludzi, a mianowicie do ojca, do którego winien wrócić (ale już nie wróci) i do braci, którzy coraz bardziej go nienawidzą. Inne słowa, stanowiące echo tego imienia, wskazują na sytuację początkową (Jakub mieszkał w Kanaanie), na wiek chłopca, czyn braci wobec Józefa, pieniądze i przede wszystkim na szczególne znaczenie obydwu snów Józefa. Cały rozdział wstępny, odczytany przy pomocy tych słów-wskazówek, otwiera tajemniczą drogę młodego Izraelity (17 lat) z Kanaanu (mieszkał w Kanaanie) do Egiptu,

²⁷ I. Zakovitch, *Kpi mdršy šm*. (Podwójna interpretacja imion). Jerusaleń. 1971 s. 46; 101—102; 186—188.

²⁸ A. Strus, *Nomen — Omen*. Roma 1978. Zob. wykaz słów s. 210n i tablicę synoptyczną s. 226—230.

drogę rozpoczętą krzywdą zbolełego ojca i nienawiścią braci, którzy otrzymali za to wynagrodzenie 20 sztuk srebra, ale przede wszystkim drogę ukazaną w sposób paradoksalny w dwu tajemniczych snach bohatera (opowiedział im sen).

Nie sposób omówić znaczenia tematycznego wszystkich aluzji dźwiękowych w następnych rozdziałach, dlatego ograniczę się do tych, które powtarzają się kilka lub kilkanaście razy. Osiem z takich wyrazów powtarza się częściej i w różnych kontekstach: *y a š a b* (mieszkać), *y a s a ' (wyjść)*, *š u b* (wrócić), *k a s e p* (srebro, pieniądze), *' a š a h* (zrobić), *' a z a b* (pozostawić, powierzyć), *s a b a r* (kupować zboże), *s a p a r* (opowiadać sen). Rola znaczeniowa i tematyczna wskazanych słów jest następująca w poszczególnych rozdziałach:

rozdział 39: „powierzył”, „zostawił”, „wyszedł”, „zrobił”. Bóg Jahwe sprawił, że Józef wszystko czynił dobrze, więc Potifar powierzył mu cały swój majątek. Józef, nagabywany przez żonę Potifara, nie chcąc zezwolić na grzech przeciw Bogu i swemu panu (w.9), został w jej rękach swój płaszcz i wyszedł (uciekł) z domu. Józef został wtrącony do więzienia, ale w więzieniu Pan wypełniał wszystko to, co czynił Józef.

rozdział 40: „opowiedział mu sen”. Dwaj współwięźniowie opowiedzieli Józefowi swoje sny.

rozdział 41: „opowiedział sen”, „zrobił”, „wyszedł”, „gromadził zboże”. Faraon opowiedział dworzanom swoje sny i wówczas podczaszy przypomniał, jak to w więzieniu opowiedział sen Józefowi. Józef, przywołany przed faraona, wyjaśnił, że sny są znakiem tego, co Bóg zamierza uczynić i co czyni. Mianowany przez faraona wezyrem Józef wyszedł z więzienia, by wyjść, czyli udać się do wszystkich prowincji Egiptu, aby kupować i gromadzić zboże.

rozdział 42: Znajdujemy tu słowa „wyjść”, „zrobić”, „wrócić”, „pieniądze” i „zboże”, które nie wskazują na szczególnie motywy narracyjne, lecz służą dla opisanie uczuć, postaw i reakcji, np. Józef wyszedł, by zapłakać, a potem wrócił, lub: włożono do worków każdego pieniądze tak, jak Józef polecił uczynić itd.

rozdział 43: „wrócić”, „pieniądze”, „kupić zboże”. Są to słowa kluczowe w tym rozdziale: bracia przekonują Jakuba o potrzebie powrotu do Egiptu po zakup zboża, wracają z Benjaminem, wyjaśniają sprawę pieniędzy znalezionych w workach, zakupują nowe zboże. W drugiej części rozdziału (w. 26—34) słowa „zrobić” i „wychodzić” podkreślają zachowanie się Józefa na widok Benjaminu.

rozdział 44: „pieniądze”, „powrócić”, „wyjść” „pozostawić”. Również akcja i w tym opisie rozwija się wokół słów „pieniądze” i „powrócić”. Bracia wyruszyli w drogę powrotną do Kanaanu, zostali oskar-

żeni o kradzież srebra, po sprawdzeniu znaleźli srebro w worku Beniamina, powrócili jako winowajcy do Józefa. W przemówieniu Judy przewijają się słowa „wrócić” i „pozostawić”: nie mogą pozostać ojca samego ani wrócić bez Beniamina, dlatego Juda ofiaruje się jako zakładnik w Egipcie, aby Beniamin mógł wrócić do ojca.

rozdział 45: „zamieszkać”. Józef po pojednaniu się z braćmi wyjaśnia sens religijny wszystkich tych wydarzeń i każe sprowadzić ojca, by zamieszkał w Egipcie.

rozdział 47: „mieszkać”, „pieniądze”, „zboże”, „czynić”. Część pierwsza tego rozdziału opowiada o osiedleniu się Jakuba i całej jego rodziny w Egipcie, a jego słowem kluczowym jest słowo „zamieszkać”. Część druga natomiast (w. 13—26) zawiera opis polityki agrarnej Józefa, rozwinięty wokół kluczowych wyrażen: „pieniądze” i „kupować zboże”. W zakończeniu rozdziału Józef zobowiązuje się przysięgą do wypełnienia woli ojca: „uczynię jak powiedziałeś” (w.30).

rozdziały 48 i 50: „mieszkać”. Słowo to występuje w obydwu rozdziałach jako leitmotiv opowiadania o osiedleniu się i przebywaniu rodziny Jakuba w Egipcie.

Współprzenikanie się pewnych słów i wyrażen oraz ich obecność w punktach kluczowych wątków narracyjnych pozwalają na odkrycie pewnej struktury tematycznej poszczególnych wątków i całości. W rozdziale 37 na naczelne miejsce wysuwają się sny Józefa, które wytyczają program życiowy bohatera opowiadania. Program ów pozostaje nieczytelny zarówno dla bohatera, jak dla ojca i braci. Ojciec jednak „zapamiętywa” sobie ów program (w. 11), podczas gdy bracia przyjmują go z zazdrością i nienawiścią; sam bohater nie zajmuje wobec niego żadnego stanowiska²⁹. Postawa braci obejmuje w narracji funkcję prowadzącą: wiedzeni nienawiścią ujmują Józefa, który wyszedł z domu ojca, sprzedają go za 20 sztuk srebra i uniemożliwiają jego powrót do ojca. Trójkąt trzech znaczeń: „wyjść”, „pieniądze” i „wrócić” staje się już w tym wstępnym rozdziale osią semantyczną, wokół której rozwijać się będzie dalszy tok narracyjny.

W historii Józefa sprzedanego (39—41) dziecko bohatera uzależnione są od słowa „wyszedł”; Józef wychodzi (ucieka) z domu Potifara, gdzie czyha nań pokusa grzechu; wychodzi z więzienia, by wyjaś-

²⁹ Jest godnym uwagi, że narrator pomija milczeniem ustosunkowanie się Józefa do obydwu snów. Bohater zda się być jedynie biernym przekazicielem snów, które dla ojca i braci mają charakter znaku. Szczegół ten nie jest pozbawiony znaczenia, bowiem Józef, jak to zobaczymy dalej, nie posiada jeszcze mądrości Bożej pozwalającej mu na interpretację snów. W tym epizodzie jest on wiernym odbiorcą i przekazicielem Bożych zamiarów, chociaż sam nie jest zdolny je zrozumieć.

nić sen faraonowi; wychodzi na wolność, by stać się wezyrem; wychodzi z pałacu, by objąć zarząd nad całym krajem. Te „wyjścia”, otwierające przed Józefem kolejne etapy przyszłości, są uwarunkowane dwoma faktami: zachowaniem się Józefa i pojawianiem się tajemniczych snów. W postawie bohatera dostrzegamy prawość postępowania: Józef czyni wszystko dobrze i Jahwe sprawia, że we wszystkim cieszy się osiągnięciami; w snach ukryte są programy życia innych bohaterów, które tym razem Józef umie odczytać i zinterpretować, wydarzenia życiowe bohatera wiedzą go do kolejnych sukcesów, gdyż jest on człowiekiem prawym i umie odczytywać zamiary Boga w tajemniczych wydarzeniach ludzi. Jeśli droga losu Józefa rozpoczęła się tragicznie z powodu nienawiści braci i przez pragnienie zdobycia pieniędzy, obecne sukcesy Józefa opierać się będą na dobrym wykorzystaniu pieniądza celem wspomaganiania innych ludzi, uratowania ich od głodu (41,55—57).

Na rozdziale 41 nie kończy się jednak powyższa struktura narracyjna. Co więcej, staje się ona jeszcze bardziej dostrzegalna w rozdziałach 42—45, gdzie epizody narracyjne nie są ilustracją żartów w złym guście czy kaprysów Józefa³⁰, lecz kontynuacją struktury tematycznej rozdziałów 39—41, opartej na dwu znaczeniach: „wyjść” i „pieniądze”. W tej części narracyjnej powraca trzypojęciowy schemat odkryty w rozdziale 37: obok znaczeń „wyjść” i „pieniądze” pojawia się znowu słowo kluczowe „wrócić”. Jest tu wiele „wyjść”: przypomnienie przez ojca tragicznego wyjścia Józefa z domu, wyjście braci z Kanaanu i z Egiptu, wyjście Józefa z miejsca spotkań z braćmi, wyjście Egipcjan z pałacu w chwili pojednania z braćmi. Pieniądz odgrywa tu również kluczową rolę: bracia kupują zboże w Egipcie, Józef sprzedaje, Józef wkłada im pieniądze do worków, wkłada srebro do worka Beniamina, by zatrzymać brata ze sobą. Jedynie w ostatnim wypadku pieniądze (srebro) wykorzystane są w sposób niegodziwy, ale jest to wyraźna aluzja do 20 sztuk srebra, za które Józef „wyszedł na zawsze” z domu ojca³¹. Zarówno tam, jak i tu srebro zostało użyte w sposób niego-

³⁰ Tak właśnie ocenia Józefa D. B. Redford, który w rozdziale 37 dostrzega chłopca nieumiarkowanego w opowiadaniu i prowokującego swych braci, podczas gdy w rozdz. 42—44 widzi młodzieńca opanowanego żądzą popisania się władzą i zadającego cierpienia swym braciom (Redford, jw. s. 104n).

³¹ Na powiązanie tej sceny sprzedaży Józefa zda się wskazywać motyw kradzieży: jak bracia, sprzedając Józefa, „ukradli” go ojcu, podobnie Józef oskarża ich teraz o kradzież cennego przedmiotu z jego domu (44,5.15). Szczególnie na uwagę zasługują słowa Józefa: „Czyż nie wiedzieliście, że ja potrafię odgadnąć?” i odpowiedź Judy: „Bóg odkrył naszą winę”. Jest to wyraźna aluzja do pierwszej winy, którą Bóg odkrył poprzez doświadczenia spowodowane przez Józefa. Drugą aluzją jest propozycja Józefa, by wrócili spokojnie do ojca, pozabawiając go umiłowanego syna Beniamina (44,17).

dziwy, ale podczas gdy tam stało się przyczyną odejścia, tutaj doprowadza do powrotu, bowiem dzięki takiemu właśnie postępkowi bracia uznają swoją winę (44,16) i okazują gotowość pokuty, co jest warunkiem do pojednania. Pojednanie się Józefa z braćmi, przybycie ojca i ponowne scalenie rodziny zamyka cykl narracyjny, oparty na trójkącie: „wyjść”, „pieniądze”, „wrócić”.

Pozostają jednak rozdziały 46—50, w których słowa zbliżone dźwiękowo do imienia Józefa pozwalają odkryć dalszą strukturę narracyjną, ściśle związaną z tą, którą widzieliśmy w rozdziałach poprzednich. Nie ma tu słowa „wyjść”, lecz nadal pozostają wyrazy „pieniądze” i „wrócić”. Zamiast „wyjść” pojawia się słowo „zamieszkać”, które uzupełnia i modyfikuje pierwotny trójkąt semantyczny. Ta część historii Józefa nawiązuje więc do rozdziału wstępnego, rozpoczynającego się obrazem Jakuba mieszkającego w Kanaanie i odejściem do Egiptu Józefa sprzedanego przez braci. Lecz tutaj Jakub mieszka już w Egipcie, a pieniądze są środkiem ocalenia narodu dzięki mądrym rządóm Józefa. Ziemia Egiptu nie jest jednak ziemią Patriarchów, dlatego pod koniec opowieści powtórzy się motyw powrotu: Jakub prosi Józefa, by po śmierci zwłoki Jakuba wróciły do Kanaanu (47,30), Józef zapowiada braciom, że ich potomstwo powróci do Kanaanu i sam prosi, by jego zwłoki wróciły również do ziemi ojców (50,24n). Horyzont narracyjny poszerza się więc, a dzieje Józefa wchodzą ściśle w dzieje Patriarchów i w perspektywę obietnic Boga danych Abrahamowi i Jakubowi. W 50,20n słowa Józefa są niejako kluczem do odczytania całej historii w szerokiej perspektywie tych obietnic: „Wy niegdyś kuliście zło przeciwko mnie, dziś Bóg zmienił to w dobro i sprawił, że dziś wielki naród zostanie ocalony od śmierci”. Tak oto historia Józefa znajduje swój sens i swoje rozwiązanie w tych słowach, wyjaśniających zbawczy zamier Boga: wyjście Józefa z domu ojca, pieniądze nabyte za sprzedaż Józefa, powrót ojca i braci do Józefa, pieniądze, jakimi on teraz zarządza — wszystko to podporządkowane jest zamysłowi Boga, który w ten sposób zechciał ocalić swój naród od nieszczęścia głodu.

Jeśli elementy poetyckie opowiadania są w ten sposób dobrane, że pozwalają odkryć w strukturze narracyjnej tak głęboką myśl teologiczną, należy zapytać, czy istnieją w tej historii inne motywy religijne, uwypuklające jeszcze bardziej tę myśl.

6) ROLA MOTYWÓW RELIGIJNYCH

W historii Józefa spotykamy jedynie trzy razy wyraźnie zarysowane motywy religijne: wierność Józefa wobec Jahwe (39,9) i błogosławieństwo Jahwe we wszystkim, co Józef czynił (39,2—3,23), umiejętność

odczytywania zamiarów Boga w snach ludzi (40,8; 41,16—32,38—39) oraz rozpoznanie ręki Boga w tajemniczych wydarzeniach, jakie spotkały Józefa (45,5—9; 50,19—21) i jego braci w Egipcie (42,28; 43,23; 44,16). Jeśli zaś chodzi o kolejność logiczną motywów, na pierwszym miejscu należałoby umieścić umiejętność odczytywania zamiarów Boga w snach ludzi. Już przy interpretacji snów podczaszego i piekarza Józef oświadcza: „Bóg daje zrozumienie snów”. Natomiast w odpowiedzi na żądanie władcy uściśla: „Nie ja, lecz Bóg da pomyślną odpowiedź tobie, faraonie”. W świetle tych zdań narrator każe nam powrócić do pierwszych dwóch snów Józefa (rozdz. 37) i zapytać o ich znaczenie, a jawi się ono nam następująco: poprzez sny odsłania Bóg człowiekowi rąbek tajemnicy przyszłości — w pierwszych dwóch snach, których nikt jeszcze zrozumieć nie umiał, Bóg odsłonił Józefowi jego przyszłe losy.

Faraon oświadczy później, że sny może zrozumieć jedynie ten, kto posiada rozsądek i mądrość (41,39). Otóż w początkowej fazie opowiadania nie ma jeszcze bohatera, obdarzonego „rozsądkiem i mądrością”, gdyż ani Jakub, ani Józef nie posiadają tego daru, a interpretacja snów przez braci świadczy, iż kierują się oni przeciwieństwem mądrości. Natomiast w wypadku snów sług faraona i samego władcy Józef jest już mężem mądrości, posiadającym umiejętność odczytywania zamiarów Bożych w snach. Skąd więc taka zmiana w postawie Józefa? Odpowiedź znajdujemy w pierwszym motywie religijnym, rozwiniętym w rozdziale 39. Józef — ukazany tutaj — jest mężem bojaźni Bożej, nie ulega pokusie, jest wierny swemu pracodawcy, poddaje się krzywdzącemu losowi i Bóg mu za to błogosławi zarówno w dołi, jak i w niedoli. Wierne zachowywanie zasad mądrości, a szczególnie bojaźń Boża, uczyniły z niego męża mądrości, obdarzonego hojnie Bożymi błogosławieństwami.

Józef posiada nie tylko umiejętność odczytywania snów, lecz także znajomość ukrytych czynów ludzkich (44,15), a przede wszystkim zdolność rozpoznawania zamiarów Bożych ukrytych w tajemnych wydarzeniach losu (45,5—9). Podkreśla to trzeci motyw religijny rozwinięty w historii Józefa. Wydaje się jednak, że ten właśnie motyw chce powiedzieć jeszcze coś więcej: Józef uczy mądrości swoich braci, doświadczając ich w sposób dla nich (i dla nas!) niezrozumiały. Dowodem tego są pierwsze oznaki odczytywania przez braci zamiarów Bożych ukrytych w tych wydarzeniach: najpierw rodzi się w nich świadomość, że za tajemniczymi wypadkami kryje się działanie Boże (42,28), następnie pojawia się pewność, że zarówno w dobrych, jak i w złych wydarzeniach jest ręka Boga (43,23 i 44,16). To budzenie świadomości moralnej i religijnej dokonuje się jednak nie na drodze pouczeń i zachęt, lecz przez oddziaływanie zmuszające człowieka do wnikięcia w tajemnice ścierania się w nim dobra i zła.

c) PEWNE ASPEKTY PSYCHOLOGICZNE W HISTORII JÓZEFA

Bogate treściowo sceny spotkań braci z Józefem w Egipcie zawierają zadziwiające przykłady znajomości psychiki człowieka i jego zachowań wobec budzącej się świadomości popełnionego zła. Na to zjawisko zwrócono uwagę szczególnie w rozdziałach 42—45, gdzie zobrazowany jest proces dojrzewania człowieka do pojednania się z Bogiem i ludźmi³². Wydaje się, że można takie przykłady wskazać również w rozdziałach 37, 39, 40 i 50. Rozdział 37 podkreśla miłość Jakuba do Józefa na tle dłuższej rozłąki ojca z pozostałymi synami: Jakub wysyła właśnie Józefa, by przekazał braciom wyrazy troski i miłości ojca. Można więc powiedzieć, że w ten sposób autor natchniony pragnie ukazać miłość ojca ku swym synom, miłość wyrażoną w posłaniu do nich syna najbardziej umiłowanego, jakby uosobienie miłości samego ojca. Bracia Józefa przekreślają i odrzucają tę miłość ojca, wymieniając ją na 20 sztuk srebra i informując o śmierci Józefa. W tej śmierci jest uśmiercona miłość ojca ku nim samym! Na tym tle Józef pozostaje młodzieńcem wiernie wypełniającym swoje obowiązki i posłusznym do końca tajemniczemu losowi³³. Ta postawa Józefa zostaje ubogacona nowymi rysami psychologicznymi w rozdziałach 39 i 40. Józef wiernie wypełnia zadania zleczone mu przez Potifara, jak i nakazy naczelnika więzienia (39, 5—6. 22—23), poddaje się bez protestu krzywdzącemu losowi, ale protestuje i nie wypełnia polecenia w wypadku nalegań żony Potifara do popełnienia grzechu. W epizodzie wyjaśnienia snów sługom faraona Józef powołuje się na własną niewinność, broni prawdy, ale nie okazuje uczuć zemsty, ani nie domaga się sprawiedliwości (40, 41). Spokojnie przyjmuje dalszą krzywdę losu, gdy uwolniony z więzienia podczaszy puszcza w niepamięć prośbę Józefa o wstawiennictwo przed faraonem.

Aspekty psychologiczne podkreślone są szczególnie w rozdziałach 42—45, gdzie Józef, jak powiedzieliśmy, jest nauczycielem mądrości swych braci. W tym celu „organizuje” on wydarzenia w taki sposób,

³² Zwrócili na to uwagę von Rad (*Josephsgeschichte*, jw. s. 15) i Alonso Schökel, jw. s. 313—316. Słynny współczesny psycholog Adler powiedział w nawiązaniu do tego zagadnienia: „Można by rzec, że autor tej legendy dysponował taką znajomością człowieka i życia, jaką my dziś z trudnością uzyskujemy” (*Adler. Connaissance de l'homme*, Paris 1949 s. 105).

³³ Na to, że autorzy natchnieni uwypuklają to w sposób świadomy, wskazuje niezgodność między 37, 23—24 i 42, 21. Podczas gdy w drugim tekście bracia wyraźnie przypominają sobie: „Widzieliśmy przecież jego ból, kiedy nas prosił o litość, a myśmy go nie usłuchali”, pierwszy tekst nie wspomina ani jednym słowem, by Józef, schwytany przez braci, błagał ich o litość.

by bracia zdołali rozpoznać w nich działanie Boga³⁴. W pierwszej rozmowie z nimi oskarża ich o nieszczerłość, zarzucając szpiegostwo. Ale nie chodzi mu o szpiegostwo, lecz o sprawdzenie ich, że niegdyś było dwunastu synów u ojca, a obecnie jednego brak (42,13); na ich potwierdzenie Józef odpowiada: kłamiecie — i żąda dowodu szczerości, którym może być tylko przyrowadzenie najmłodszego brata.

W tym zarzucie i żądaniu kryje się głęboki sens: Józef pragnie odkryć obecną postawę braci w nawiązaniu do tego, co uczynili niegdyś, sprzedając go do Egiptu — czy i tym razem będą zdolni pozbawić ojca ostatniego umiłowanego syna i raz jeszcze przekreślić jego miłość, wymieniając ją na usprawiedliwienie i ocalenie siebie samych?! Bracia rozumieją zamiar: budzi się w nich poczucie winy za dawną krzywdę wyrządzoną sprzedanemu Józefowi (42,21). Gdy zaś po zostawieniu Symeona jako zakładnika znajdują w zamian za niego pieniądze w workach ze zbożem, nie przyjmują tego jako korzystnego obrotu sprawy, lecz pojmują, że jest to znak ostrzegawczy ze strony Boga (42,28).

Po powrocie z Kanaanu z Beniaminem rodzina odnajduje się scalona na nowo, z wyjątkiem ojca, który pozostał sam, tym razem pozbawiony wszystkich synów. Ostatnia prośba Józefa ma właśnie na celu obudzenie w braciach świadomości, że już przedtem — sprzedając Józefa — zabili miłość ojca. Gdy po wykryciu pucharu w worku Beniamina Juda mówi: „Bóg odkrył naszą winę” (44,16), autor chce nam przekazać w tych słowach, że obudziła się w braciach świadomość zła wyrządzonego Józefowi i ojcu oraz zrozumienie, że Bóg znał to zło od początku. Nie mogą już naprawić tego, co uczynili Józefowi, ale pozostaje jeszcze ojciec, którego krzywdy nie wyrównali; teraz właśnie bracia muszą zadeklarować swoją postawę wobec skrzywdzonego ojca. Juda, przemawiając w imieniu braci, oświadcza swoją gotowość poświęcenia siebie dla ocalenia miłości ojca. Słowa te są wystarczającym dowodem, że bracia zrozumieli i działanie Boże w spotykających ich doświadczeniach, i pełny wymiar skutków popełnionej niegdyś nieprawości. Dlatego też po słowach Judy następuje bezpośrednio scena pojednania.

Ten wspaniale opisany proces pojednania znajduje swe uzupełnienie psychologiczne w rozdziale 50, gdzie poczucie winy i wyrządzonej krzywdy powraca jeszcze po latach do świadomości człowieka. Odpowiedź Józefa „czyż ja jestem na miejscu Boga” (50,19) zawiera, zgodnie

³⁴ W świetle tego stwierdzenia należy zdecydowanie odrzucić opinię Redford'a i Chenshaw'a, którzy nie dostrzegli, zdaje się, tego jakże ważnego elementu narracyjnego zamierzonego przez autorów natchnionych w rozdz. 42—45. Interesującą analizę strukturalną doświadczeń braci, „organizowanych” przez Józefa, podaje Lack, jw. s. 113—117.

ze słuszną interpretacją G. von Rad'a³⁵, przekonanie o definitywnym i nieodwołalnym działaniu Boga: skoro On doprowadził do pojednania i przemienił zło człowieka w dobro, nikt oprócz Boga nie ma prawa powracać do tego zła i nazywać je na nowo złem.

Tak misternie skonstruowane opowiadanie, aczkolwiek podporządkowane w swej ostatniej części dziejom Patriarchów, odznacza się przede wszystkim charakterem mądrościowym, i to zarówno w rozdziale 37, jak i w rozdziałach 39—41 i 42—45. Informacje historyczne dotyczące tak Kanaanu, jak i Egiptu są jedynie materiałem narracyjnym dostosowanym do opisywanych wydarzeń. Posłanie podstawowe opowiadania zbliża się bowiem do tych tekstów mądrościowych Biblii, które ukazują drogę człowieka bojącego się Boga³⁶. Takim człowiekiem jest jeden z praocjców narodu wybranego, Józef Egipski, Patriarcha *sui generis*, gdyż równocześnie wysoki urzędnik na dworze faraona i sprawca osiedlenia się Izraelitów w Egipcie. Wątek historyczny jest tu niezaprzeczalny, ale przynajmniej w rozdziałach 37—45 wydaje się być podporządkowany wątkowi mądrościowemu. Jest to więc nowela o charakterze mądrościowym, osnuta na wątku historycznym i napisana w środowisku mądrościowym w okresie szczególnego zainteresowania się Izraela Egiptem. Wydaje się, że środowisko dworskie Salomona czy jego bezpośrednich następców może być najwłaściwszym tłem społeczno-historycznych wydarzeń i bohaterów tej noweli³⁷. Chodzi tu bowiem o model mędrca przeznaczanego do piastowania wysokiego urzędu na dworze władcy, męża, który byłby człowiekiem Bożym kierującym się bojaźnią Jahwe, nauczycielem mądrości wśród swych braci i żywicielem swojego narodu. Taki właśnie ideał był nadzwyczaj aktualny w okresie pozostającym pod silnym urokiem postaci mądrego władcy Salomona.

Charakter dydaktyczny historii Józefa

Jeśli cechą wyszczególniającą w historii Józefa jest jej charakter mądrościowy, należy przyznać, że celem tej historii musiało być, oprócz

³⁵ Zob. von Rad, *Die Josephgeschichte*, jw. s. 23n.

³⁶ Zob. np. Prz 1,7; 9,10; Syr 1,13.14.16; Ps 112,1; 128,1 itd.

³⁷ Jeśli nie przyjmiemy, że historia Józefa mogła powstać przed epoką Salomona, tym bardziej nie możemy się zgodzić, by powstała ona znacznie później. Po podziale państwa, spowodowanym buntem Jeroboama, środowisko jerozolimskie nie pozwoliłoby na propagowanie takiego obrazu Egiptu, jaki podaje historia Józefa. Podobnie byłoby trudno zrozumieć gloryfikację, w tym środowisku, osoby bohatera, który był przecież praccem zbuntowanych pokoleń północnych. Dlatego czasy Salomona najbardziej odpowiadają okolicznościom powstania tej historii.

z zilustrowania dziejów jednego z Patriarchów, także pouczenie czytelników o zasadach postępowania człowieka prawego. Autorzy natchnieni uznali za właściwe, by obok trzech Patriarchów, realizujących zbawcze zamiary Boże niejako pod naciskiem z wysoka, kierowanych poleceniami i wskazówkami objawiającego się Jahwe, ukazać postać Patriarchy, który wypełniał Boże zamiary w inny sposób, poprzez naturalne wydarzenia wpisane w zwykłe koleje ludzkiego losu. Ten nowy model Patriarchy zbliżał się do idealizowanej w księgach Mądrościowych i w Psalmach figury „sprawiedliwego”³⁸. W *Księdze Przysłów* taki wzorzec człowieka sprawiedliwego stał się przedmiotem pouczeń, jakie ojciec przekazywał synom, a w późniejszej literaturze rabinistycznej urósł do rangi naczelnego tematu zbioru *Nauki Ojców*³⁹. Jednak ani literatura mądrościowa, ani późniejsze pisma targumiczne nie wypracowały systematycznego podręcznika wychowania młodego człowieka. Wskazówki dotyczące wychowania były podawane bądź to w formie sentencji, bądź to w formie budujących opowiadań zaczerpniętych z historii narodu wybranego. Temu celowi służyły także częściowo opowiadania o charakterze midraszu, jak księgi *Estery*, *Judyty* i *Tobiasza*. Historia Józefa nie posiada jednak tego rodzaju literackiego, gdyż nie jest ona opowiadaniem zmyślonym na tle historii Izraela. Jest to, jak już zostało wyżej powiedziane, nowela historyczna, ilustrująca sposób, w jaki należy wprowadzić w czyn sentecje dydaktyczne zalecane przez literaturę mądrościową. Inaczej mówiąc, opowiadanie o Józefie Egipskim jest historią, która służy równocześnie jako „podręcznik” wychowawczy pouczający o potrzebie i metodach uczenia się mądrości. Dodajmy, że podręcznik ten ma charakter rodzimy, izraelski, aczkolwiek inspirowany jest wzorami egipskimi. Z pewnością z egipskich wzorców wychowawczych pochodzi rozwinięta w tej historii umiejętność poddania się porządkowi Bożemu, ukrytemu w wydarzeniach losu, i związane z tym cierpliwe milczenie wobec krzywdy⁴⁰, ale typowo izraelskie jest tutaj podpo-

³⁸ Ow „sprawiedliwy” to sadiq, który rozważa dniem i nocą Prawo Pana i kroczy wiernie Jego ścieżkami, por. Ps 1,4; Ps 4; 5; 9 itd., a szczególnie teksty *Księgi Przysłów* i *Syracydesa*.

³⁹ Zob. W. Zimmerli. *Erziehung in der Bibel*. W: *Neues Pädagogisches Lexikon*. Wyd. Groothoff- Stallmann. Stuttgart 1971 s. 309—311.

⁴⁰ H. Brunner (*Die harte Erziehung der alten Ägypter*. „Das Altertum” 6:1960 s. 68) opisuje tę cechę w następujący sposób: „Tym jednak, na czym Egipcjanom szczególnie zależy i co określa zasadniczo ich system wychowawczy, jest umiejętność powiedzenia „tak” na Boży porządek w świecie i na zesłany przez Boga los. Wobec niego należy milczeć i na kolce nie narzekać. „Człowiek zdolny do właściwego milczenia” jest wiodącym obrazem w kulturze egipskiej. Oczywiście, nie chodzi tu o milczenie za wszelką cenę ... „Miej usta zamknięte, ale bądź zręczny w odpowiedziach i nie bądź potulny wobec zła”

rządkowanie wszelkich wydarzeń Bogu Stwórcy i oparcie swego postępowania na bojaźni Bożej.

Nawiązując do uwag poczynionych w poprzednim paragrafie, pragnę obecnie ukazać, w jaki sposób historia Józefa rozwija dwa aspekty wychowawcze, podkreślane w literaturze mądrościowej: potrzebę posiadania mądrości i metody jej nabycia.

a) NAUKA O POTRZEBIE POSIADANIA MĄDROŚCI

W świecie judaistycznym wychowanie — określane hebrajskim słowem *musar* — rozumiano jako wytyczenie właściwej drogi człowieka; można powiedzieć, że *musar* było synonimem tego, co my dziś nazywamy „postawą życiową człowieka”⁴¹. Wypracowanie właściwej postawy życiowej, czyli wychowanie, miało na celu przygotować do czekających zadań życiowych i doprowadzić do poznania mądrości. Osiągnięcie tego podwójnego celu gwarantowało spokojne i długie życie⁴². Istotnym zadaniem wychowania było takie przygotowanie młodego człowieka do życia, by we wszystkich okolicznościach umiał zachować doskonałość i by odznaczał się takimi cechami, jak: prawość, dobroć, zaufanie. Cechy te zapewniały osiągnięcie dobrej pozycji w społeczeństwie, wybicie się i dojście do stanowiska pozwalającego na ulepszenie warunków życiowych osobistych i własnej rodziny⁴³.

Historia Józefa podaje bardzo sugestywny i przekonujący przykład takiej potrzeby wychowania, ukazując ścisły związek między wychowaniem do mądrości i pomyślną przyszłością, jaką owa mądrość gwarantuje. Zadanie to ułatwił bez wątpienia wątek historyczny o dojściu Józefa, młodego Izraelity, wywodzącego się ze środowiska koczowniczego, do wysokiego urzędu w Egipcie. Ponadto rola Józefa jako wybawiciela swego ludu z katastrofy głodu, decydująca o włączeniu tego opisu do historii Patriarchów, jeszcze wyraziściej pozwoliła podkreślić prawdziwość zasady o ścisłym związku między wychowaniem do mądrości a sukcesami życiowymi przynoszącymi korzyść jednostce i wspólnocie. Wydaje się, że żaden inny przykład w Starym Testamencie nie nadawałby się lepiej do uwypuklenia tej nauki. Każdy młody Izraelita mógł utożsamić się z chłopcem-pasterzem Józefem i każdy mógł marzyć realnie o stanowisku, jakie osiągnie dzięki wychowaniu wytyczonemu w zasadach mądrościowych. Na czym miało polegać to wychowanie?

⁴¹ Zob. R. Voeltzel. *L'enfant et son education dans la Bible*. Paris 1973 s. 39.

⁴² Zob. Conrad, jw. s. 26.

⁴³ Zob. tamże s. 39.

I o tym poucza historia Józefa. Znajdujemy bowiem w niej i przedmiot wychowania, i środki dlań niezbędne.

b) METODA WYCHOWANIA W DUCHU POUCZEN MĄDROŚCIOWYCH

Ponieważ wychowanie w Izraelu opierało się na Prawie Bożym, na Torze, która jest związana nierozdzielnie z Wyjściem Izraelitów z Egiptu i z objawieniem się osobowego Boga⁴⁴, przedmiotem tego wychowania było nabycie potrójnej znajomości:

- znajomość przykazań, praw i przepisów,
- poznanie historii Izraela i

— poznanie mądrości. Znajomość przykazań, praw i przepisów implikowała nabycie świętości, bojaźni Bożej, posłuszeństwa rodzicom, szacunku dla władzy, troski o biednych, wdowy i sieroty. Ucząc się historii swojego ludu, młody Izraelita uczył się poznawać i rozumieć, jak Bóg wybrał, ukochał, ukształtował, karał i wybawiał swój naród. Nabywając zaś mądrość poznawał praktyczne środki prowadzące do szczęścia, pogłębiał refleksje nad różnymi problemami życia ludzkiego i transcendencji i odnajdywał we wszystkim, co kierowane mądrością, odwieczny zamysł Boga⁴⁵.

Historia Józefa okazuje się doskonałym „podręcznikiem” ilustrującym na konkretnym przykładzie sposób nabywania owej potrójnej znajomości. Już sama postać Józefa i wydarzenia z nim związane są najlepszą lekcją historii narodu wybranego. Jest tu przecież ten moment historii, który doprowadza do wydarzenia centralnego, do Wyjścia Izraelitów z Egiptu. Dalej — opowiadanie nie mówi nam jak i kiedy Józef poznał przykazania, prawa i przepisy, ale ukazuje bohatera jako młodzieńca kierującego się bojaźnią Bożą, posłusznego i miłującego ojca, szanującego swych zwierzchników, troszczącego się o naród egipski i o wszystkich szukających pożywienia w czasie głodu. Józef zna również głębokie problemy człowieka, umie mądrze przygotować i doprowadzić swych braci do pojednania, umie uspokoić ich serca w chwilach powracających wyrzutów sumienia i co najważniejsze, umie wyraźnie odczytać we wszystkich wydarzeniach głębokie zamysły Boże.

Można powiedzieć, że Józef w tym opowiadaniu jest już bardziej młodzieńcem wychowanym niż wychowywanym. Rodzi się więc pytanie, czy w takim ujęciu historia Józefa może być uważana za „pod-

⁴⁴ Por. Zimmerli, jw. s. 309. Tora jest już sama w sobie dziełem pedagogicznym, nawet w częściach narracyjnych, i jako taka odznacza się wspaniałymi, dyskretnymi i głębokimi intuicjami pedagogicznymi. Por. Voeltzel, jw. s. 42.

⁴⁵ Syntezę przedmiotu wychowania w Izraelu podają za: Voeltzel, jw. s. 45—55.

reżnik" dydaktyczny? By na to znaleźć odpowiedź, należy zapytać, czy jest w niej mowa o środkach wychowawczych prowadzących do nabycia mądrości. Do takich środków należały w starożytnym Izraelu przede wszystkim kara cielesna, a następnie ufność w Bogu i bojaźń Boża⁴⁶. Ufność w Bogu była podstawą zrozumienia obecności Jahwe w historii narodu, bojaźń Boża była początkiem poznania i zachowywania przepisów, praw i przykazań, a kara cielesna miała pobudzać i zniewalać do postępowania drogą ukazaną przez zasady wychowawcze.

Nie ma wątpliwości, iż postępowanie Józefa nacechowane jest ufnością w Bogu i bojaźnią Boga. Podkreśla to motyw religijny w rozdziale 39, gdzie dwakroć mówi się, że Bóg błogosławił Józefa; skądinąd wiemy, że błogosławieństwo Pana jest nad tymi, którzy się Go boją i jemu ufają. Wyrazem ufności w Jahwe jest interpretacja snów faraona i wyjaśnienie braciom prawdziwego znaczenia przeżytych wydarzeń. Gdy zaś chodzi o bojaźń Bożą, to sam Józef wyznaje ją jako zasadę swego działania w Rdz 42,18: „Jeśli chcecie ocalić życie — uczynicie to — bo ja czczę Boga”. Właśnie owo powiedzenie, rozumiane w kontekście doświadczenia braci, jest aż nadto oczywistym dowodem, że Józef kieruje się bojaźnią Bożą w każdym działaniu. O posiadaniu tej cnoty świadczy także jego odpowiedź udzielona kuszącej go kobiecie: „Jakże mógłbym uczynić tak wielką niegodziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu?” (39,9). Ukazanie młodzieńca kierującego się ufnością w Bogu i bojaźnią Bożą w trudnych momentach próby jest najlepszą ilustracją tego, że kształtował on swoją osobowość w oparciu o te cnoty.

Nie brak wreszcie wzmianek o obecności kary cielesnej w wychowaniu Józefa. Do kategorii kary cielesnej zaliczyłbym takie wydarzenia, jak pojmanie Józefa przez braci, sprzedanie go kupcom, wtrącenie do więzienia i zapomnienie przez współtowarzysza, przywróconego do łask władcy. Wspomnieliśmy już, że Józef nie skarżył się nigdy na krzywdzący go los. Wydaje się, że ten szczegół jest celowo wyakcentowany w opowiadaniu, by podkreślić charakter wychowawczy tych krzywdzących wydarzeń, traktowanych jako elementy kary cielesnej. Na próżno szukalibyśmy motywów tej kary: w wychowaniu izraelskim kara cielesna nie była związana z przestępstwem. Była ona po prostu

⁴⁶ W. Zimmerli mówi tylko o pierwszym środku wychowania, wzmiankowanym także w Prz 23,13n: środek wychowania jest bardzo prosty — różga i kara cielesna (zob. Zimmerli, *iw.* s. 310). Jednak wychowanie w Izraelu miało zawsze charakter religijny, nie tylko intelektualny, i dlatego opierało się przede wszystkim na bojaźni Bożej (*yir'at Jahweh*), zob. E. Jenni, C. Westermann. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Vol. 1. Torino 1978 s. 648. Bojaźń Jahwe była oczywiście i środkiem, i podstawową cnotą, gwarantującą postępowanie zgodne z nabytym wychowaniem.

środkiem wspomagającym i często uprzedzającym. W tym wypadku środkiem tym posługuje się Józef wobec swych braci — przygotowując ich do prawdziwego pojednania, ale przede wszystkim posługuje się nim sam Bóg, wychowując Józefa do czekających go zadań. To stwierdzenie ukazuje nam podstawowe założenia doktrynalne autorów mądrościowych opowiadania o Józefie. Chcą oni pouczyć, w jaki sposób Bóg, najwyższy Wychowawca, wychowuje swego ucznia do przyszłych zadań, jakie pragnie mu powierzyć. Bóg ukazał je Józefowi w sposób tajemniczy, poprzez sny, a następnie wychowywał do tych zadań posługując się doświadczeniami cielesnymi, na które Józef umiał odpowiedzieć ufnością w Bogu i jego świętą bojaźnią. Przyjmując i stosując owe środki wychowawcze, nabył niezbędną dla siebie mądrość i osiągnął stanowisko, które pozwoliło mu wypełnić, dla dobra swego ludu, zadania ukazane mu w snach młodzieńczych (władca i żywiciel braci). Dzięki wychowaniu otrzymanemu od Boga Józef stał się człowiekiem mądrym, zdolnym do przekształcenia objawienia Bożego, wyrażonego w snach, w wydarzenia historyczne wchodzące w ogólny kadr Historii Zbawienia. Można więc powiedzieć, że historia Józefa jest przykładem pedagogii Bożej, w której najwyższy Wychowawca przygotowuje sobie ludzi mądrych i prawych, by przez ich działanie przekształcać swoje Objawienie w Historię Zbawienia⁴⁷.

Zakończenie

Analiza aspektów literackich, narracyjnych i religijnych w historii Józefa pozwoliła uwidocznic ukryte w niej treści doktrynalne. Przede wszystkim jednak stwierdziliśmy, że chodzi tu o ukazanie pedagogii Boga Jahwe, o religijną zadumę nad jej niezgłębioną mądrością. Tajemnicza i zakryta przed oczyma ludzkimi pedagogika Boga nie jest przecież niedostępna dla poznania ludzkiego, ale trzeba patrzeć na nią mądrością serca. Mądrość tę nabywa każdy, kto pozwala prowadzić się przez najwyższego Wychowawcę. Taka jest nauka opowiadania o Józefie w Egipcie. Znaczenie Józefa polega nie na tym, że był on panem własnego losu dzięki posiadaniu mądrości, lecz na tym, że pozwolił prowadzić się przez Boga. Młody Izraelita, który pragnął wstąpić na drogę mądrości, uczył się z tego opowiadania, że najwyższą wartością człowieka jest pozostawić Bogu wszelkie możliwości nadrzędnego i tajemniczego kierowania swoim życiem. Mądrość, jaką poznawał z tej historii, to owa Mądrość, o której mówi *Księga Przysłów* 1—9: nie cnota

⁴⁷ Tę prawdę powtarza później *Księga Powtórzonego Prawa*, ale już w odniesieniu do wszystkich ludzi: „Uznaj swym sercem, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Twój Bóg, Jahwe, wychowuje ciebie” (Pwt. 8,5).

ludzka, należąca do sfery możliwości działania człowieka, ani nawet cnota wpływająca z poznania Boga, ale jest nią Mądrość — Towarzyszka Stwórcy, która cieszy się nieustannie przed Bogiem, która wystawiła sobie przybytek na tej ziemi, a której rozkoszą jest przebywać wśród synów ludzkich (Prz 8).

Z nieznanym nam przyczyn historia Józefa nie znalazła szerokiego rezonansu w tekstach biblijnych; odwołanie do niej napotykaemy zaledwie 4 razy w Starym Testamencie (Ps 105,16—23; Syr 49,15; 1 Mch 2,53 i Mdr 10,13n) i 2 razy w Nowym Testamencie (Dz 7,9—16 i Hbr 11,21n). Wspólne tym tekstom jest to, że są częścią historycznej refleksji nad przeszłością i posiadają cechy pouczające. Niemal we wszystkich podkreśla się tajemnicze działanie Boże, przy czym Ps 105 zda się czynić aluzję do roli wychowawczej doświadczeń Józefa⁴⁸. Natomiast literatura apokryficzna i późniejsze pisma judaistyczne i chrześcijańskie poświęciły wiele więcej miejsca poszczególnym epizodom z historii Józefa, pragnąc wydobyć z niej jak najwięcej wskazówek aktualizujących⁴⁹. Jednakże w tych apokryfach i legendach zatracą się już spistość i wymowa nauki religijnej, jaką zawiera opis biblijny. Znajdujemy tam wiele szczegółów, częstokroć zmyślonych, w których przewijają się cechy, zalety i wady bhatera, w których rozbudowane są aż do granic niewiarygodności epizody z prześladowania i doświadczeń Józefa, a także siła jego charakteru, lecz w których zanika zupełnie wymiar działania Bożego w życiu Patriarchy. Jest to najlepszym przykładem, jak zacieśnianie się do szczegółów i położenie na nie głównego akcentu prowadzi z konieczności do pominięcia lub niedostrzeżenia tematów naczelných, stanowiących posłanie religijne tej historii. Dlatego celem niniejszego artykułu było ułatwienie zrozumienia owego posłania religijnego i podanie propozycji takiej lektury historii Józefa, by barwne szczegóły narracyjne, psychologiczne i religijne nie przesłoniły istotnej treści, lecz przeciwnie, by ukazały jeszcze wyraziściej jej naukę i aktualność dla współczesnych poszukiwań właściwych i słusznych modeli wychowania.

⁴⁸ Ps 105,19 mówi dosłownie: „(doświadczano go) aż do czasu nadejścia jego słowa (tzn. aż do czasu spełnienia się jego przepowiedni), mowa samego Boga go potwierdziła” — co można interpretować w sensie doświadczania Józefa przez Boga. Nieszczęścia, które go spotykały, miały doprowadzić do uroczystego potwierdzenia przez Boga mądrości i prawości Józefa.

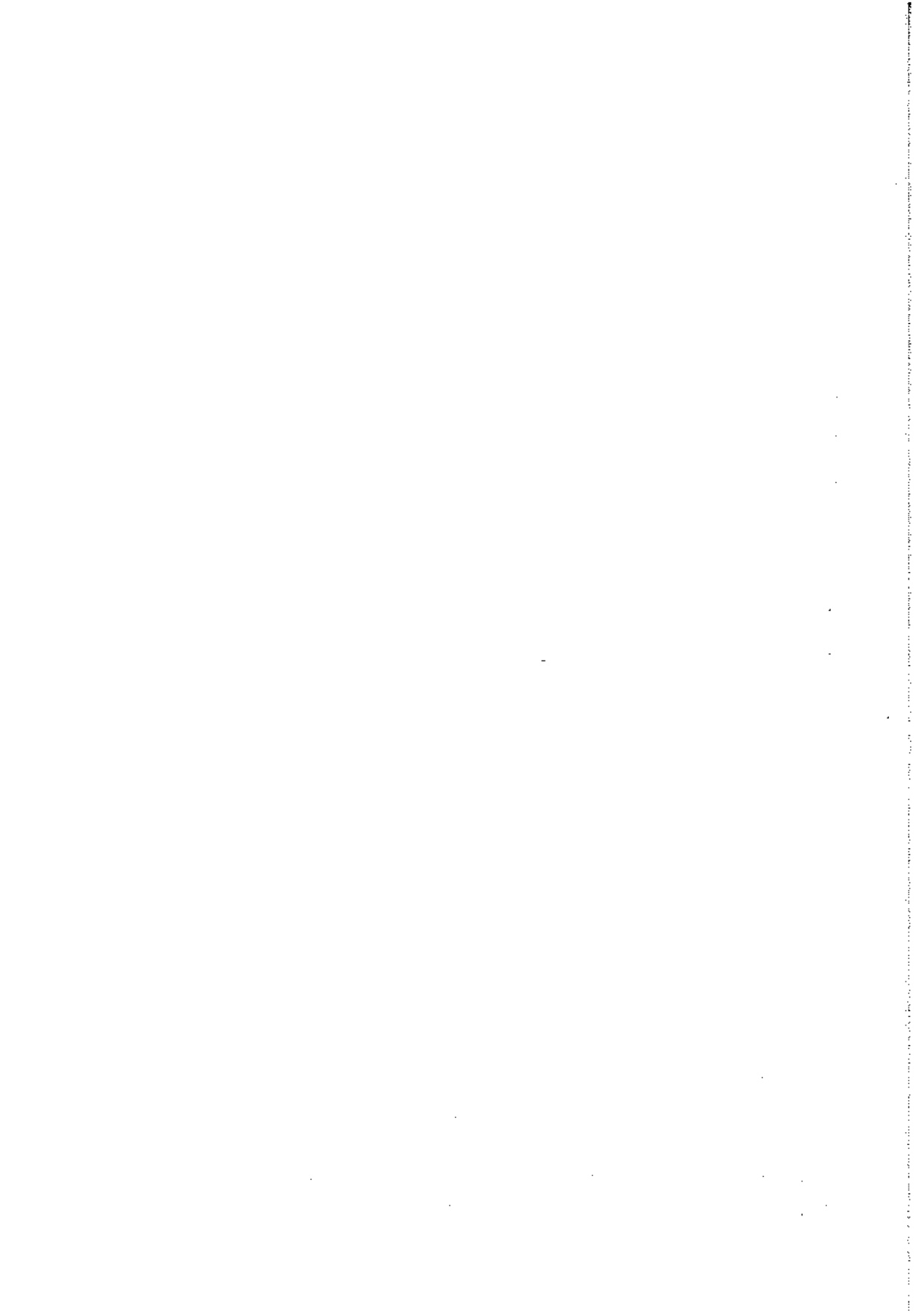
⁴⁹ Szczególnie wiele miejsca poświęca Józefowi apokryf *Testament dwunastu Apostołów*, zob. H. C. Kee. *Testaments of Twelve Patriarchs*. W: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. J. H. Charlesworth. Vol. 1. New York 1983 s. 819—825. Odnośnie do tradycji rabinistycznych o Józefie zob. L. Ginsberg. *The Legends of the Jews*, Vol. 2. Philadelphia 1968 s. 1—184. W literaturze

THE STORY OF JOSEPH AS A MANUAL FOR THE EDUCATION
OF A YOUNG ISRAELITE

SUMMARY

The narrative of Genesis 37.39—50 about Joseph and his brothers has been the subject of many recent scholarly publications. The author reviews the various opinions without expressing his own views regarding the particular theses and then concentrates on the question of the didactic nature of the story, quite independent of its literary genre. The point is whether it is indeed possible to read the story of Joseph as to some degree a reflection of Israelite didactic and educational ideas and to what extent that could affect the interpretation of the text.

Of the many views on the literary classification of the narrative the one which regards the story as a true historical account cast in the form of a novel or novelette seems to the author to be the most correct. The religious message of the narrative is enhanced, in the author's opinion, by certain special qualities: the function of the sound structure of the name „Joseph”, the role of religious motifs (Joseph's faithfulness to Yahweh, Yahweh's blessing on Joseph's undertakings, Joseph's ability to see the intention of God in human dreams and to recognize the hand of God in the many mysterious events experienced by himself and his brothers), and some psychological aspects. An analysis of these qualities enables the author to say that the story of Joseph additionally functions as a didactic „manual” which teaches about the necessity and the method of acquiring wisdom; its religious message is that man's highest value lies in leaving God freedom to exercise His mysterious and sovereign control over our lives.



INGRACJACJA JAKO TECHNIKA MANIPULACJI OBRAZEM SIEBIE

1. Wprowadzenie. W procesie wychowania i w różnych relacjach podwładny-zwierzchnik zachodzi cały splot wzajemnych oddziaływań natury wychowawca-wychowanek¹. Nie tylko przełożony oddziałuje na wychowanka, ale również wychowanek wpływa na przełożonego, a więc występuje tu wyraźne sprzężenie zwrotne. Zagadnienie wzajemnych oddziaływań jest bardzo szerokie, tutaj ograniczymy się jedynie do dość wąskiego jego wycinka, mianowicie chcemy pokazać zespół — najczęściej funkcjonujących w sposób ukryty — mechanizmów manipulacyjnych, które w efekcie mogą wywołać negatywne i trwałe skutki wychowawcze i społeczno-etyczne. Idzie nam o różne odcienie zjawiska ingracji.

Ingracja jest to manipulowanie obrazem samego siebie, aby w ten sposób osiągnąć od osoby znaczącej (najczęściej przełożonego), do której kierowane są te zabiegi, określone korzyści. W języku potocznym tego typu zjawiska określa się „wkradaniem się w łaski”, „wkupywaniem się w łaski”, „nadszkakiwaniem”, „podlizywaniem się”, „przymilaniem się”, „schlebianiem”. Zjawisko ingracji znalazło swoje bogate odzwierciedlenie w literaturze pięknej w wielu komediach, w których pokazano różne aspekty tego rodzaju technik, zwłaszcza humorystyczno-satyryczne. Dla ilustracji można wymienić np. N. W. Gogola *Rewizora*.

W latach sześćdziesiątych zjawisko ingracji stało się przedmiotem systematycznych badań psychologicznych. Badania te zapoczątkował psycholog amerykański E. E. Jones. Celem badań było poznanie psychologicznej genezy ingracji, a także różnych funkcji, jakie ona pełni oraz ustalenia prawidłowości, które rządzą jej przebiegiem, jak również poznanie warunków jej rozwoju i upowszechniania się w różnych grupach społecznych. Psycholodzy spodziewają się zidentyfikować środki dla odpowiedniej profilaktyki, aby tym efektywniej radzić sobie z faktem ingracji w pracy wychowawczej i samowychowawczej. Zebrano już pokaźny materiał empiryczny w tym zakresie. Czytelnik może

¹ Ponieważ esej ma wysoki poziom ogólności rozważań, odnośnie do dziedziny współdziałania wychowawca — wychowanek, przełożony — podwładny, terminy te będą używane zamiennie.

znaleźć wiele interesujących informacji w stosunkowo bogatej już literaturze psychologicznej dotyczącej tego tematu².

Z ingracją wiąże się ściśle problematyka percepcji społecznej, gdzie jedną z kluczowych spraw jest adekwatne ocenianie cech, motywów i intencji drugiego człowieka. W szkicu naszym idzie o uwrażliwienie na ten dość subtelny problem psychologiczno-etyczny, a w związku z tym o danie możliwości samodzielnego poszerzenia obserwacji i pogłębionego zrozumienia niektórych faktów z dziedziny relacji interpersonalnych i ich źródeł.

2. Pojęcie ingracji. Trudno ściśle zdefiniować termin ingracja, gdyż wchodzi tu niełatwe do dokładnego sprecyzowania aspekty psychologiczne i aksjologiczne. Jest terminem nieostrym, oznacza szeroką i swoistą klasę zachowań. Ma charakter relacyjny, oznacza relację zwrotną, niesymetryczną — występuje zawsze w interakcji przynajmniej dwóch osób — członów relacji. Ingacja jest to wykorzystanie kontaktów z drugą osobą, pod jakimś względem znaczącą, najczęściej zajmującą jakieś wpływowe stanowisko, dla wytworzenia u niej bardziej pozytywnego, atrakcyjnego obrazu siebie niż się jest w rzeczywistości, a nawet poprzez celowe ostentacyjne okazywanie swoich walorów, aby przez to uzyskać jakieś względy, korzyści. Jednostka, która usiłuje okazać się bardziej atrakcyjna, nazywa się ingracjatorem, a odbierająca ingrację osobą ingracjowaną.

Od ingracji należy odróżnić klasę zachowań danej jednostki, których celem jest zdobycie akceptacji w najbliższym środowisku społecznym, co może być spontaniczne i bezinteresowne. Jak wiadomo, potrzeba aprobaty czy akceptacja społeczna otoczenia, zwłaszcza grupy,

² Zob. np. E. E. Jones. *Ingratiation. A social psychological analysis*. New York 1964; E. E. Jones, R. G. Jones. *Tactics of ingratiation among leaders and subordinates in a status hierarchy*. „Psychological Monographs” 1963; D. Kipnis. *The Powerholders*. Chicago 1976; M. Lis-Furlejska. *Ingracjacja, czyli manipulowanie innymi ludźmi za pomocą zwiększenia własnej atrakcyjności*. W: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*. Red. W. Reykowski. Warszawa 1980 s. 317—354; A. Olszewska-Kondratowicz. *Ingracjacja, czyli zachowania ukierunkowane na zwiększenie własnej atrakcyjności*. „Psychologia Wychowawcza” 1974 nr 5 s. 617—632; J. Pandey. *A social-psychological study of ingratiation: A research proposal*. New Delhi 1977; Tenże. *Ingratiation: A review of literature and relevance of its study in organizational setting*. „Indian Journal of Industrial Relations” 1978 nr 3 s. 381—393; J. Pandey, R. Rastogi. *Machiavellianism and Ingratiation*. „The Journal of Social Psychology”, 1979 s. 221—225. A. Podgórecki. *Cztery rodzaje samego siebie*. „Studia Socjologiczne” 1968 nr 2 s. 183—191; J. Różycka, K. Swornowska. *Zachowania ingracyjne u schizofreników paranoidalnych*. „Psychiatria Polska” 1981 nr 1, s. 23—27.

do której jednostka należy, jest istotnym regulatorem ludzkiego zachowania się. Znaczna część ludzkich działań jest przez nią właśnie sterowana. Analogicznie, jeśli jakaś osoba rzeczywiście ceni i podziwia drugą osobę ze względu na jej walory intelektualne, moralne czy inne i swoim zachowaniem bezinteresownie manifestuje tę postawę wobec niej, to wówczas zjawisko ingracji nie występuje.

Jak więc widać, złożona sytuacja pojęciowa wymaga podania możliwie ostrego kryterium odróżniania ingracji od innych sposobów postępowania, które z pozoru tylko ją przypominają. Istotą ingracji jest cel zabiegów — uzyskanie pewnego dobra. Ingracja zachodzi wyłącznie wówczas, gdy jeden z członów relacji dysponuje czymś, co jest pożądanym dobrem dla drugiego. Typową ingracją jest sytuacja, w której jednostka posługuje się drugą osobą dla uzyskania jakichś korzyści dla siebie i z tego powodu dąży do zjednania jej sobie poprzez okazywanie atrakcyjności swojej osoby. Można więc powiedzieć, że termin ingracja odnosi się do klasy zachowań manipulacyjnych. W takim układzie ingrator traktuje swego partnera jako instrument służący do realizacji swoich własnych celów.

Ingrację można analizować jako specjalny typ komunikacji pomiędzy dwoma osobami — ingratorom i osobą ingrowaną. Mianownikiem wspólnym technik ingracyjnych jest wyczuwanie, odgadywanie, jakie osoba znacząca ma potrzeby oraz jakie wartości może ona szczególnie cenić, a następnie emitowanie jej takiego obrazu siebie, który bądź bezpośrednio zaspokajałby owe potrzeby, bądź sygnalizował możliwość ich zaspokojenia.

Formy ingracji mogą się znacznie różnicować w sytuacji, gdzie oprócz danej osoby znaczącej są inne, które mogą dostarczyć ingratorowi pożądaných przez niego korzyści. Ingrator może wówczas przeżywać problem decyzji, w którym kierunku są największe szanse uzyskania upragnionego rezultatu. Formy ingracji mogą też nabierać dużej różnorodności, gdy wokół jednej osoby ingrowanej kręci się „czerecha pochlebców”.

Ingracja jest więc techniką manipulacyjną. Pojęcie manipulacji w interesującym nas znaczeniu pojawiło się w naukach społecznych i w publicystyce stosunkowo niedawno, choć oczywiście zjawisko manipulacji społecznej nie jest czymś charakterystycznym tylko dla naszego wieku. Termin manipulacja określa pewien sposób oddziaływania na zachowania innych ludzi — taki, którego mechnizm jest utajony przed osobami poddawany oddziaływaniu, a w każdym razie nie polega na otwartym oddziaływaniu na ich świadomość w sposób bezpośredni. Jest to więc typ zabiegów charakteryzowany głównie ze względu na technikę oddziaływania, z takim jednak najczęściej uzupełnie-

niem, że i cel tego oddziaływania ma być w jakiejś mierze ukrywany przed tymi, którzy są mu poddani. Często łączy się z tym domniemywanie, że jeśli sposób oddziaływania jest ukrywany, to i cel oddziaływania jest niegodny, czy też że chodzi o krzywdę poddawanego manipulacji.

3. Techniki ingracjacyjne. Jak już wspomniano ingracjator, aby uzyskać zamierzone przez siebie korzyści, stosuje rozmaite techniki oddziaływania na osobę dla siebie znaczącą. Techniki te mają charakter heurystyczny, tzn. są niedookreślone, czasem trudno je zwerbalizować, a tym bardziej ująć w ścisły przepis działania, oraz nie są one niezawodne. Pomimo to często jednak, jak potwierdzają obserwacje, są całkiem skuteczne.

Cechą istotną i wspólną wszystkich technik ingracjacyjnych jest autoprezentacja — zdobywanie pozytywnej postawy osoby znaczącej poprzez przekazywanie jej odpowiednich informacji o sobie, czyli przez sprytnie manipulowanie własnym obrazem. Psychologowie mówią o tzw. „ja fasadowym” — dotyczy to tego, co chciałbym, aby inni ludzie u mnie widzieli i o mnie myśleli. W związku z tym jest w nas odpowiednia praca reżyserska, gramy pewne wyuczony rolę — ciągle stylizujemy nasz autoportret, stosując przy tym różno zabiegi kosmetyczne — retuszowanie, szminkowanie prezentowanego innym obrazu własnego „ja”.

Istnieje wiele technik ingracjacyjnych o różnym stopniu ogólności i określoności, dlatego trudno znaleźć jednoznaczne kryteria ich klasyfikacji. Dla dokładniejszej orientacji ograniczymy się tutaj do wymienienia zespołów technik najczęściej stosowanych.

a) Podnoszenie wartości osoby znaczącej — ingracjowancj. Dokonuje się tego zwykle poprzez przekazywanie informacji o tym, że percepuje się ją w sposób pozytywny, zwłaszcza zgodny z jej oczekiwaniami, najczęściej poprzez mówienie komplementów, pochlebstw. Techniki te są oparte na ogólnej prawidłowości psychologicznej: zwykle ludzie bardziej pozytywnie reagują na innych, jeśli ci przejawiają wobec nich aprobatę.

b) Konformistyczne okazywanie zgodności swoich poglądów, opinii, z odpowiednimi poglądami i opiniami osoby znaczącej, aby w ten sposób zyskać jej przychyłność. Ingracjator staje się przez to bardziej atrakcyjny, „rozumiejący”, może być uznany za dobrego, godnego zaufania współpracownika, bo umie potwierdzać poglądy swojego zwierzchnika i grzecznie mu „przytakiwać”.

c) Donosicielstwo — polega na dostarczaniu odpowiednio potrzebnych i pożądaných informacji na temat drugich, informacji zwykle negatyw-

nych, a więc połączonych z ich dezaprobatą, oburzeniem się, czy po-
tępieniem, aby w ten sposób okazać swoją troskę o dobro sprawy,
o honor czy inne dobro osoby ingracyjowanej.

d) Odpowiednia prezentacja własnych cech, zależnie od potrzeby
i oczekiwań osoby znaczącej. Może to polegać — zależnie od sytuacji
i od cech osoby znaczącej — na akcentowaniu swoich zalet, znaczenia,
możliwości albo na podkreślaniu swojej słabości, poczucia zagrożenia,
potrzeby pomocy. Może to być też okazywanie submisji, swojej zależ-
ności wobec zwierzchnika o dużej potrzebie dominacji. Chyba jednak
najbardziej obłudne jest okazywanie osobie znaczącej swojej skrom-
ności, bezpretensjonalności, gdy w rzeczywistości motywy manipula-
cyjne są decydujące. Jest to objaw wyraźnego cynizmu.

Mianownikiem wspólnym tej klasy technik jest wyczuwanie, odga-
dywanie, jakie są potrzeby osoby znaczącej oraz jakie cechy może ona
szczególnie cenić, a następnie emitowanie jej takiego obrazu samego
siebie, który bądź bezpośrednio zaspokajałby owe potrzeby, bądź sygna-
lizował możliwość ich zaspokojenia.

4. Psychologiczne źródła — wyznaczniki ingracyja-
cji. Warto poddać obecnie dokładniejszej analizie warunki, które wy-
zwalają szczególnie łatwo ingrację. Wydaje się, iż warunkiem ko-
niecznym i wystarczającym ingracji jest odpowiednia podatność psy-
chiczna ingratora do aktywnej działalności w kierunku manipulacyj-
nym oraz podatność psychiczna osoby ingracyjowanej na odpowiedni
„radarowy” odbiór tego typu zabiegów i ich mniej lub bardziej uświa-
domionej aprobaty. Obie tu wymienione podatności wiążą się z odpo-
wiednimi cechami osobowości członów interesującej nas relacji. Naj-
ogólniej mówiąc, najbardziej podatni na posługiwanie się ingracją
są ludzie o osobowości egocentrycznej, niedojrzałej, submisyjnej, mo-
ralnie mierni, bez poczucia własnej godności, a przy tym jednostki
sprytne, często o rysach psychopatycznych, karierowicze. Tendencja do
ingracji może pochodzić z ambicji pobudzonej pragnieniem szybkiego
wybicia się w hierarchii społecznej przy cudzej pomocy. Choć nie jest
to tak zawsze, niekiedy osoby takie mogą odznaczać się cechami psy-
chopatycznymi; stosując techniki ingracyjne, mogą mieć również wy-
soką samoocenę. Ale najłatwiej ingracji ulegają ludzie o osobowości
niedojrzałej, infantylnej, autorytarnej, bezkrytycznej i często o szczegól-
nie niskiej samoocenie, a zajmujący stanowisko znaczące. Ludzie o ta-
kiej osobowości są spragnieni ingracji, gdyż przez nią znajdują po-
parcie dla swoich poglądów, działalności, szczególnie zaś wzmaga ona
ich samoocenę. Jest wielkim niebezpieczeństwem dla osób, które zaj-
mują wysokie, wpływowe stanowiska w społeczeństwie, że otacza ich

zwykle rój ingractorów pragnących przy ich pomocy wspinać się w górę i w ten sposób realizować swoje cele.

Forma obserwowalna ingraccji zależy w dużym stopniu od interakcji ingractora i osoby ingraccjonowanej, z kolei jest wyznaczona także przez kontekst sytuacyjny. Techniki ingraccyjne tkwią głęboko w wielu kulturowych wzorcach tzw. „poprawnych” relacji wobec osób znaczących, przełożonych, zwierzchników. Szczególnie jaskrawo ingraccja rodzi się i kwitnie w autorytarnych układach interpersonalnych.

Sprawa ta przedstawia się tym gorzej, że w różnych grupach społecznych nawet niezależnie od werbalnej akceptacji ogólnych norm etycznych funkcjonują pewnego rodzaju zwyczaje sankcjonujące ingraccję, a nawet przewidujące pozytywne wzmocnienie za tego typu zachowanie. Oczywiście, że czystość i efektywność stosowania technik ingraccyjnych, ich zróżnicowanie, są różne w różnych relacjach międzyludzkich, zależnie od typu grup społecznych, subkultur itp. Istnieją jednak instytucje i układy interpersonalne szczególnie ingraccjogenne.

5. Postulaty wychowawcze. Zło moralne ingraccji tkwi w elemencie manipulacji drugą osobą, tzn. posługiwanie się nią dla celów osobistych, traktowanie drugiej osoby jako swoistego rodzaju narzędzia. W technikach ingraccyjnych tkwią również elementy kłamstwa, oszustwa, dwulicowości, obłudy. Ingraccja jest nie tylko uwarunkowana cechami osobowości ludzi wchodzących w relacje wychowawcze czy innego typu współdziałania. Jest też sprawą często głęboko zakorzenionych w świadomości członków różnych grup społecznych pewnych wzorców — stereotypów relacji przełożony-podwładny, wychowawca-wychowanek. Są instytucje o takiej strukturze, w których relacje interpersonalne układają się w taki sposób, że autentyczne funkcjonowanie bez ingraccji jest prawie niemożliwe lub znacznie utrudnione.

Z punktu widzenia wychowawczego jest istotne, aby wychowawcy przygotowywali młodych ludzi przede wszystkim nie do stereotypowo rozumianego posłuszeństwa w sensie submisyjnego podporządkowania się przełożonemu, ale do postępowania autentycznego, tj. zgodnego z własnymi przekonaniami i z uznanym systemem wartości, w czym jest również wewnętrznie wbudowane poczucie odpowiedzialności za siebie i społeczność, w której jednostka tkwi. W wychowaniu ważna jest odpowiedzialna profilaktyka nie tylko przed wyraźnie grożącym złem, ale przede wszystkim przed ukrytymi technikami manipulacyjnymi, których wychowankowie uczą się często właśnie w instytucjach powołanych w szczególny sposób do wychowania dojrzałej osobowości. Przystwojenie tego rodzaju technik przez wychowanków jest źródłem deformacji ich

osobowości. Wydaje się, iż technik ingracjacyjnych uczą się już dzieci od swoich rodziców, a także w przedszkolach, szkołach, zwłaszcza tam, gdzie tolerowane jest, a nawet gratyfikowane donosicielstwo, wyróżnianie i premiowanie ingracjatorów oraz poprzez nierówne, niezgodne z ich rzeczywistymi zasługami traktowanie wychowanków. W ten sposób techniki ingracjacyjne są łatwo upowszechniane przez samych wychowawców.

W kształtowaniu profilaktyki anty-ingracjacyjnej istotny jest auto-krytycyzm osób zajmujących znaczące stanowiska w danej instytucji czy grupie społecznej. Jest to szczególnie ważne, gdyż ingracjatorzy — jak to zostało pokazane — stosują różne ukryte manewry, które łatwo zmniejszają czujność i autokontrolę zwierzchnika. Dlatego ludzie zajmujący ważne stanowisko w danej grupie społecznej powinni umieć dostrzegać z jednej strony niebezpieczeństwo ułgania ingracjatorom, a z drugiej całą śmieszność i groteskowość zjawiska ingracjacji. Może to stanowić istotny czynnik blokujący występowanie i przebieg ingracjacji. Niekiedy przełożony ma skłonność oceniać postępowanie podwładnych według kryterium zgodności ich poglądów nawet mało ważnych z własnymi. Często zwierzchnicy ze strony podwładnych właśnie oczekują aprobaty swoich poglądów, pomysłów, argumentując to koniecznością jednolitego działania w realizacji celów nadrzędnych. Łatwo jednak można mieszać ingracjacyjne submisyjne zachowanie się podwładnego z autentyczną jednomyślnością, gotowością współdziałania, partycypowania we wspólnie uznawanych wartościach.

Ważne jest tu zrozumienie czym jest rzeczywiste wychowanie. Pojęcie wychowania odnosi się w przyjętym tu rozumieniu przede wszystkim do urobienia określonych pozytywnych postaw moralnych, do ukształtowania odpowiedniego systemu wartości moralnych. Aby jednak wartości moralne pełniły funkcję regulacyjną w procesie podejmowania decyzji moralnych, muszą one być odpowiednio przyswojone, tzn. zinternalizowane przez podmiot. W tym kontekście internalizacja wartości moralnych jest włączeniem normy werbalnej do odpowiedniego schematu poznawczo-ewaluacyjnego (sumienia) regulującego relacje: podmiot-otoczenie oraz relacje zwrotne w tym aspekcie.

Istotną funkcją zinternalizowanego systemu wartości jest to, że człowiek ma poczucie odpowiedzialności za swoje postępowanie, za realizację określonych wartości. Wykonując jakiś czyn prowadzący do realizowania wartości lub jej negacji, ma poczucie odpowiedzialności za niego; także po jego spełnieniu, nawet wówczas, gdy nikt nie wie o jego dokonaniu. Człowiek o odpowiednio ukształtowanym sumieniu z reguły nie może pozbyć się tego poczucia.

Wychowanie nie powinno zakładać — w sposób jawny czy ukry-

ty — postulatu jednomyslności w poglądach, ważna jest natomiast umiejętność odpowiedzialnego współdziałania dla wspólnego dobra mimo różnicy poglądów w sprawach mniej lub bardziej istotnych. Należy podkreślić, że termin wychowanie odnosi się do działań zmierzających w sposób świadomy i celowy do ukształtowania określonych przekonań i postaw osoby poddawanej takiemu oddziaływaniu. Jednak nie chodzi o to, aby przekonania czy poglądy wychowanków były wierną kopią przekonań czy poglądów ich wychowawców. Z wychowaniem moralnym łączy się też często postawa protestu przeciw zastanym sposobom postępowania. Niekiedy wychowanie właśnie ma zmierzać do przeciwstawiania się systemowi wartości przyjmowanemu przez otoczenie.

Z pojęciem zabiegów wychowawczych łączy się istotna intuicja znaczeniowa o charakterze oceniającym, a mianowicie ta, że wychowawca sam aprobeuje ideał wychowawczy, któremu podporządkowuje swoje działanie, oraz że ideał ten stara się wdrożyć z życzliwością dla osoby wychowywanej, traktowanej nawet w przypadku małego dziecka jako osoby godnej szacunku, a nie jako jedynie tworzywa, które trzeba ukształtować dowolnymi, byle tylko efektywnymi sposobami. Wprawdzie niejednokrotnie mówi się o wychowawcach dwulicowych, mówi się także o wychowaniu metodą wyłącznie pokazywania „zwierzątka ludzkiemu kija i marchewki”, ale takie zjawiska traktowane są jako przypadki należące do społecznej patologii, jako jakieś zafalszowanie procesu wychowawczego, zakłamanie w stosunku do społecznie deklarowanych ideałów.

Wychowanie nie ogranicza się do dzieci i młodzieży jako istot ludzkich o jeszcze nie w pełni ukształtowanej osobowości, ale — co jest truizmem — odnosi się również do osób dorosłych, zmienia się jednak jego sposób. U osób dorastających i dorosłych chodzi głównie o rozwój samowychowania, ale istotne są też oddziaływania innych, zwłaszcza grup i instytucji, do których się należy. Wychowanie jest właściwie zjawiskiem permanentnym. Jak to wynika z naszych rozważań, nie tylko przełożony wywiera wpływ na swoich wychowanków, ale jest też odwrotnie. Jest więc jakaś obustronna zależność, ale i wzajemna odpowiedzialność.

Przedstawiona koncepcja ingracji i pobieżna analiza różnych jej źródeł i technik ma służyć w intencji piszącego uświadomieniu czytelnikom oibrzymiej sfery wzajemnych oddziaływań „moralnie patologicznych”, zachodzących w procesach interakcji pomiędzy ludźmi, zwłaszcza na płaszczyźnie podwładny-przełożony, wychowanek-wychowawca. Choć cały ten obszar zjawiska jest trudny do analiz typu semantycznego i do badań empirycznych, to jednak warty jest dalszego pogłębienia i refleksji.

INGRATIATION AS MANIPULATION OF ONE'S IMAGE

SUMMARY

Ingratiation consists in making use of contacts with someone who occupies a prominent position or is important in some other way for the purpose of creating in him an overly favourable, attractive image of oneself; it may involve an ostentatious display of one's virtues with a view to gaining some advantage. Ingratiation is a manipulatory technique. There are various kinds of ingratiations, but all of them involve cunning self-presentation and manipulating the image of oneself. Most prone to have recourse to ingratiations are egocentric, immature, submissive, undignified and morally mediocre but at the same time clever individuals. Those least able to resist it are people of an immature, childish, authoritarian and uncritical personality, people in high places who have a low opinion of themselves. The article ends with some educational postulates.



PODSTAWOWE FUNKCJE KOŚCIOŁA W ŻYCIU RODZINY

Małżonkowie, tworząc wspólnotę życia i miłości, która ze swej natury zmierza do prokreacji potomstwa, są żywą komórką Kościoła — Ciała Chrystusa. Małżeństwo chrześcijan, partycypując w bycie i misji Kościoła, ten Kościół realizuje i na tej podstawie małżeństwu, rozrastającemu się w rodzinę, przysługuje miano „eklezjoli”, czyli „małego Kościoła”, „Kościoła domowego”. Wyrażenie to, przejęte od św. Jana Chryzostoma („mały kościół”; „czyńcie z waszych domów kościoł”) ¹, zyskało dziś ogromną popularność i jest często stosowane we współczesnej teologii małżeństwa i rodziny ² oraz w nauczaniu Kościoła.

Paweł VI w jednym z przemówień stwierdził, że wspólnota małżeńska jest „Kościółem domowym, prawdziwym załączkiem Kościoła, komórką podstawową, malutkim załączkiem początkowym, ale najbardziej istotnym dla organizmu kościelnego” ³. W adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi* (EN) pisał: „Słusznie nazywa się rodzinę pięknym mianem «Kościoła domowego», co uznał sam Sobór Watykański II. Oznacza to, że w każdej rodzinie chrześcijańskiej należy odkryć różne postacie i rysy Kościoła powszechnego” (EN 71).

Również Jan Paweł II w adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio* (FC) określił małżeństwo przedłużające się w rodzinę jako „Kościół domowy” (FC 21, 52, 54, 59, 61, 86), „mały Kościół domowy” (FC 51), „Kościół w miniaturze” (FC 49). Zdaniem papieża, wzajemne więzy łączące Kościół i rodzinę chrześcijańską sprawiają, że „jest ona swego rodzaju żywym odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy Kościoła” (FC 49).

¹ S. Joannes Chrysostomus. In Gen. Sermo 6,2 (PG 54,607); 7,1 (PG 54,608); Hom. ad Eph. 20,6 (PG 62,143; por. PG 33,31).

² Zob. M. Zurowski. *Rodzina „domowym Kościołem”*. „Chrześcijanin w świecie” 1978 nr 2; M. Ruiz. *La familia como Iglesia domestica*. „Studium” 18:1978 s. 321—332; A. Peelman. *La famille comme réalité ecclésiale. Reflexion sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut renaitre à partir de la base*. „Eglise et Théologie” 1981 nr 1; N. Provencher. *Vers une théologie de la famille: l'Église domestique*. Tamże; N. Meite. *Die Familie als Kirche im kleinen*. W: *Wandel der Familie — Zukunft der Familie*. Red. V. Eid. Mainz 1982.

³ Paweł VI papież: *Rodzina szkołą świętości*. Przemówienie do ruchu „Equipes Notre Dame”. „Ateneum Kapłańskie” 66:174 nr 395 s. 340.

Małżeństwo i rodzina są Kościołem najpierw z tej racji, że podobnie jak w Kościele, Chrystus jako jego Głowa jest stale obecny w życiu małżeńsko-rodzinnym. Obecność Chrystusa w życiu małżeńskim nie ogranicza się tylko do sakramentalnego aktu zawarcia małżeństwa czy bardzo ważnych epizodów życia rodzinnego. Chrystus i jego Duch, będący źródłem i sprawcą każdej miłości i wspólnoty, jest stale obecny w rodzinie ze swoim słowem, ze swoją łaską i miłością. Stale — tzn. w codziennych szarych dniach walki o wytrwanie w wierności, o pogłębienie wspólnoty, o szczęście każdego z członków rodziny.

Małżeństwo chrześcijańskie kontynuuje także więź Chrystusa z Kościołem. Miłość małżonków jest znakiem, realnym symbolem miłości obłubieńczej łączącej Chrystusa i Kościół, miłości posuniętej aż do całkowitego daru z siebie: „Mężowie, miłujcie żony, jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie” (Ef 5,25). Sw. Paweł zachęca małżonków do takiej ofiarnej miłości, ponieważ małżeństwo jest wielką, chrystologiczno-eklezjalną tajemnicą: „Tajemnica to jest wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5,32). Małżonkowie przez wzajemną miłość i oddanie objawiają światu ten dar, jaki Chrystus złożył Kościołowi.

Małżeństwo, tak jak inne sakramenty, jest konstytutywnym elementem struktury Kościoła i zarazem konieczną podstawą samego bytu Kościoła. Biologiczna płodność małżeństwa zabezpiecza kontynuację dziejów ludzkości, a tym samym również naturalną podstawę bytu Kościoła i jego posłannictwa. Małżeństwo jest więc dla Kościoła tym konstytutywnym czynnikiem, który umożliwia mu zakotwiczenie w naturalnej rzeczywistości ekonomii stwórczej, jest miejscem, w którym na przestrzeni dziejów natura spotyka się i zespala z nadprzyrodzonością. Z tej racji sakrament małżeństwa jest „nieusuwalną podstawą bytu samego Kościoła, którego zadaniem jest urzeczywistnianie w dziejach jedności między naturą a nadprzyrodzonością, spełnionej już w unii hipostatycznej Chrystusa”⁴. Dzięki małżeństwu Kościół może wszczepiać się w świat, realizując odpowiedzialność za jego dzieje i nadając kulturotwórczemu działaniu ludzkości sakramentalne właściwości ekonomii zbawczej. Jan Paweł II pisze: „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one — w Kościół” (FC 15).

Określenie „Kościół domowy” przysługuje wspólnocie małżeńsko-rodzinnej głównie z tej racji, że jest ona specyficznym miejscem reali-

⁴ E. Corecco. *Fundamentalne znaczenie sakramentu małżeństwa dla struktury Kościoła*. „Communio” 1981 nr 5 s. 49.

zacji podstawowych funkcji Kościoła, poprzez które Kościół się urzeczywistnia, stając się w ten sposób znakiem Chrystusa w świecie. Kościół realizuje się w świecie, sam siebie buduje poprzez wykonywanie tych funkcji, które spełniał Chrystus w czasie swej ziemskiej działalności, tj. przez funkcję prorocką, kapłańską i królewską. Małżonkowie chrześcijańscy, mocą chrztu wszczępieni w Chrystusa — Proroka, Kapłana i Króla, a mocą sakramentu małżeństwa włączeni jako „jedność dwojga” w oblubieńczą więź i miłość Chrystusa z Kościołem, są w specyficzny sposób uzdolnieni i zobowiązani do wykonywania funkcji właściwych całemu Kościołowi⁵.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie, czy i w jaki sposób są realizowane w małżeństwie te trzy zbawcze funkcje Chrystusa, będące równocześnie istotą posłannictwa Kościoła.

Prezentując to potrójne posłannictwo rodziny, przez które staje się ona „domowym Kościołem”, w zasadniczym układzie treści pójdziemy drogą wytyczoną przez Jana Pawła II, który w *Familiaris consortio* przedstawił rodzinę jako wspólnotę wierzącą i ewangelizującą, wspólnotę dialogu z Bogiem i wspólnotę w służbie człowieka (FC 49—64). Nie zamierzamy wchodzić we wszystkie szczegóły tej obszernej problematyki o rozlicznych aspektach i implikacjach teologicznych i praktycznych. Idzie jedynie o ukazanie zasadniczych form realizacji w rodzinie każdej z tych trzech zbawczych funkcji Chrystusa. Stanowią one spłot znaków i symboli wskazujących i urzeczywistniających Kościół powszechny i jego podstawowe przymioty: jedność, świętość, katolickość i apostołskość.

Zanim wnikiemy w szczegóły, należy na początku zaakcentować to, iż posłannictwo rodziny w Kościele i świecie, będące zarazem budowaniem Kościoła, ma być realizowane „razem”, czyli — jak pisze Jan Paweł II — „na sposób wspólnotowy: a więc wspólnie, małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata” (FC 50). Taka forma realizacji misji Chrystusa w rodzinie „na sposób wspólnotowy” odróżnia ją zasadniczo od innych form i sposobów wypełniania tego posłannictwa, do którego uzdalnia i zobowiązuje chrzest. W małżeństwie i rodzinie źródłem tego posłannictwa jest sakrament małżeństwa, który poprzez swoistą „konsekrację” specyfikuje podjęte już w chrzcie uzdolnienia i zadania kościelotwórcze i apostołskie oraz użycza nowej mocy i łaski do ich realizacji.

⁵ Por. E. Marczevska. *Małżeństwo w świetle wspólnotowego rozumienia Kościoła*. „Zeszyty Naukowe KUL” 19:1976 nr 4.

Wspólnota wiary i ewangelizacji

Sobór Watykański II przedstawiając udział świeckich w prorockiej funkcji Chrystusa stwierdza: „Chrystus, Prorok wielki (...) pełni swe prorocze zadanie (...) także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (Dz 2, 17—18, Ap 19,10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym (...) Ta ewangelizacja, to znaczy głoszenie Chrystusa, dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swoistego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu” (KK 35). Przenosząc następnie tę misję prorocką świeckich na teren rodziny powiedziano: „W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. Tam odbywa się zaprawa i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują swoje powołanie, polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego życia. W ten sposób przykładem i świadectwem swoim przekonuje świat o jego grzechu i oświeca tych, co szukają prawdy” (KK 35).

Istotnym zatem celem prorockiej funkcji małżonków jest to, „by moc Ewangelii jaśniała w życiu rodzinnym” (KK 35). To wymaga najpierw poznania Ewangelii, czyli słuchania słowa Bożego, które przyjęte w wierze staje się przedmiotem głoszenia. „Rodzina chrześcijańska wypełnia swoje zadanie prorockie przyjmując i głosząc słowo Boże: w ten sposób staje się z każdym dniem bardziej wspólnotą wierzącą i ewangelizującą” (FC 51).

Przyjęcie słowa Bożego pozwala małżonkom odkryć i podziwiać godność, do której zostali wyniesieni, stając się znakiem i miejscem przymierza miłości między Bogiem i ludźmi oraz między Chrystusem i Kościołem (FC 51). Być prorokiem w życiu małżeńskim i rodzinnym — to najpierw odczytywać ten wymiar małżeństwa, który objawia wiara, to odkryć zamysł Boży względem małżeństwa, przekraczać biologiczny, czysto ludzki wymiar małżeństwa i dzięki zmysłowi wiary i łasce słowa sięgać jego wymiaru transcendentnego — boskiego, trynitarnego, chrystologicznego i eklezjalnego, jednym słowem: zbawczego, bo Chrystus uczynił życie małżeńskie i rodzinne „świętym i uświęcającym” (FC 51). Trzeba przy tym podkreślić znamienne i bardzo ważną rolę Jana Pawła II, że do odkrycia zamysłu Bożego dochodzi się nie tylko

dzięki słowu Bożemu, ale również „przez samo ludzkie doświadczenie miłości pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami i dziećmi” (FC 51). Sama miłość, przeżywana w duchu Chrystusa, pozwala dojść do jej źródła i właściwego odczytania jej zbawczego sensu.

W ślad za poznaniem transcendentnego wymiaru małżeństwa ma iść przepowiadanie tego odkrycia „pełnym głosem”, które to przepowiadanie z jednej strony proroczo oznajmia eschatologiczną przyszłość — „nadzieję błogosławionego życia”, z drugiej jest wobec świata, także poprzez świadectwo życia, demaskowaniem grzechu i oświeceniem prawdą, co zawsze wiązało się z funkcją proroka. Małżonkowie chrześcijańscy — jak pisze W. Słomka — „przekonują o grzechu tych, którzy w życiu osobowym, małżeńskim i rodzinnym zamieniali środek na cel, którzy zagubili transcendentalne na rzecz immanentnego, święte na rzecz świeckiego, niewidzialne na rzecz widzialnego, niewyraźne na rzecz naturalno-zmysłowe, eschatyczne na rzecz czasowego. Jednocześnie oświecają oni tych, którzy nie ustali w szukaniu prawdy”⁶.

Rodzina jako wspólnota wierząca staje się wspólnotą ewangelizującą, w której „wszyscy członkowie ewangelizują i wszyscy podlegają ewangelizacji” (EN 71)⁷. Rodzice bowiem głoszą dzieciom Ewangelię, ale i sami są jej odbiorcami od swoich dzieci, które, żyjąc w atmosferze religijnej, wyrażają ją niesłuchanie głęboko swoim życiem. Dzieci, uczestnicząc w dobrze prowadzonej katechizacji, potrafią modlić się i mówić o Bogu ze świątliwością i spontanicznością, która automatycznie ożywia wiarę ich rodziców.

Prorokami w rodzinie są zatem małżonkowie wobec siebie nawzajem i wobec dzieci, dzieci wobec siebie i wobec rodziców, a wszyscy głoszą Ewangelię innym rodzinom i całemu środowisku, w którym żyją. Ta różnorodność i gęstość relacji ewangelizacyjnych sprawia, że tak duży nacisk kładzie się dziś na rodzinę jako środowisko i podmiot ewangelizacji. Zrozumiałe jest więc przekonanie Kościoła o doniosłości rodziny w dziele ewangelizacji, wyrażone m.in. przez Jana Pawła II w Puebla na III Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej (28 I 1979) tymi słowami: „Ewangelizacja jutra zależy w dużej mierze od «Kościoła domowego». Jest on szkołą miłości, poznania Boga, poszanowania życia, godności człowieka”⁸.

⁶ W. Słomka. *Świątliwość na świeckiej drodze życia*. Poznań 1981 s. 127.

⁷ Por. J. Krucina. *Rodzina — miejsce ewangelizacji*. W: *Ewangelizacja*. Wrocław 1980 s. 301—329; E. Mierzwinski. *Ewangelizacja w rodzinie w świetle „Familiaris consortio”*. „Chrześcijaństwo w świecie” 1982 nr 8; P. Poręba. *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Red. F. Adamski. Kraków 1984.

⁸ Jan Paweł II. *Orędzie papieskie do uczestników...* „Novum” 1979 nr 3 s. 29.

Prorockie posłannictwo małżonków polega na objawianiu dzieciom Boga przez miłość, katechezę rodzinną, czytanie Biblii oraz na przepowiadaniu Ewangelii wobec otoczenia.

Należy tu podkreślić szczególną doniosłość katechezy rodzinnej⁹, którą w ramach całościowej katechizacji Sobór Watykański II postawił na pierwszym miejscu (DWCh 3). Rodzice są bowiem pierwszymi katechetami, „pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci” (FC 39). Oni pierwsi uczą dziecko o Bogu, w atmosferze miłości przekazują pierwsze o nim prawdy. Rodzice są pierwszymi i niezastąpionymi nauczycielami wiary, a spełniając ten fundamentalny obowiązek czynią to nie tylko we własnym imieniu, lecz w imieniu Kościoła, ponieważ „posługa ewangelizacyjna i katechetyczna Kościoła domowego wyrasta i pochodzi z jedyne go posłannictwa Kościoła i jest podporządkowana budowaniu jednego Ciała Chrystusowego” (FC 53).

W rodzinie ma miejsce pierwsze doświadczenie Kościoła. Katechezy nie należy sprowadzać do samej dydaktyki. W strukturę katechezy rodzinnej wchodzi dwie istotne formy: nauczanie życiem i nauczanie słowem¹⁰. Katechizuje się nie tylko słowem, lecz także postawą, postępowaniem, świadectwem życia, a przede wszystkim miłością i postawą służebną w rodzinie i na zewnątrz, przez co dzieci doświadczają egzystencjalnie prawdy o Bogu-Miłości i o Kościele, będącym wspólnotą miłości. Dziecku pozbawionemu doświadczenia miłości byłoby trudno przyjąć prawdę o miłości Boga do człowieka.

W objawieniu judeo-chrześcijańskim autorzy natchnieni, zwłaszcza prorocy, przybliżali Boga i jego stosunek do człowieka poprzez obrazy i symbole zaczerpnięte z życia małżeńsko-rodzinnego. Jahwe jest przedstawiony jako wierny mąż (por. Oz 2,21; Jer 3, 6—13; Iz 54), miłośni ojciec, jako matka, która nigdy nie zapomina o swym dziecku. Naród izraelski jest synem, córką lub oblubienicą. Chrystus, by nam objawić tajemnicę swego bytu, to, kim jest, nie znalazł bardziej adekwatnych pojęć, jak „ojcostwo-synostwo”. On jest umiłowanym Synem Ojca (Mt 11,27; 21,37; 24,36; Łk 10,22; 20,13; Mk 12,6; 13,32). W Objawieniu Bóg przemawia językiem czerpiącym z doświadczeń życia rodzinnego. I chociaż te pojęcia i wyrażenia są tylko analogiczne, to jednak właśnie one okazały się najbardziej stosowne dla objawienia Boga.

⁹ Por. M. Majewski, *Zainteresowanie katechezą rodzinną i próby jej interpretacji*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22:1975 z. 6; S. Semik, *Katecheza w rodzinie — „Kościele domowym”*. „Seminare” 1977 s. 93—119; G. Gatti, *Il ministero catechistico della famiglia nella Chiesa*. Bologna 1978; J. Charytański, *Współdziałanie rodziców z katechizacją*. W: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, jw. s. 423—443.

¹⁰ Por. J. Wilk, *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*. „Seminare” 1977 s. 81.

Zrozumiałe więc, że dziecku najłatwiej poznać Boga przez doświadczenie relacji rodzinnych, przez kontakt z ojcem i matką, przez życie w klimacie wzajemnej miłości rodziców oraz rodziców do dziecka. Ten spłót więzów miłości, ciepło bliskości, tkliwości i intymności, poczucie bezpieczeństwa, nastroj emocjonalny i cały duchowy klimat życia rodzinnego uważa się dziś za uprzywilejowaną, szczególnie doniosłą drogę do wiary, do poznania Boga, do urobienia sobie prawidłowego obrazu Boga¹¹. Nie jest to tylko pedagogiczno-religijna teoria, lecz rezultat badań z zakresu psychologii religii, które ujawniają u dziecka istotną współzależność między przeżyciem relacji z ojcem i matką, czyli obrazem rodziców, a ideą Boga¹². Pierwsze pojęcie Boga i jego przymiotów dziecko tworzy z elementów modeli rodzicielskich. J. Wilk, który zajął się bardziej szczegółowo tą problematyką, w wyniku przeprowadzonych badań stwierdza, że obraz rodziców w różnej proporcji, ale w sposób konieczny, wpływa na uwarunkowania psychiczne, dzięki którym dziecko dochodzi do określonej idei Boga i w konsekwencji przyjmuje taką a nie inną postawę wobec Boga¹³. Nie wnikając w szczegóły tego interesującego zagadnienia zacytujemy jedynie wypowiedź A. Godin: „To, co dziecko może przyjąć o autorytecie Bożym, o opiece Boga nad nami, o jego przebaczeniu, nie jest przyjmowane najpierw w sposób abstrakcyjny poprzez indoktrynację. To wcześniej musi być przez nie przeżyte, widziane, odczute, a tak się dzieje, gdy może to wszystko odnaleźć w życiu ojca i matki. (...) Późniejsze pojęcia abstrakcyjne i cała doktryna będą raczej poruszać jego intelekt, ale nie zawsze pobudzą procesy ducha”¹⁴. Stąd logiczny i ze wszech miar słuszny jest postulat, by rodzice zawsze starali się żyć zgodnie z wszczepionym w nich „obrazem i podobieństwem Boga”.

Głównym zadaniem katechumenatu rodzinnego jest wytworzenie w rodzinie atmosfery autentycznego życia religijnego, przez co życie rodzinne staje się promieniowaniem Ewangelii, „drogą wiary i jakby inicjacją chrześcijańską oraz szkołą naśladowania Chrystusa” (FC 39). Fundamentem tego jest jednak najpierw całkiem zwyczajne wychowanie w ogóle. Rodzina jest uprzywilejowanym miejscem humanizacji i socjalizacji, gdzie każdy uczy się być człowiekiem, być mężczyzną i kobietą i wcielać się w określoną kulturę. Jan Paweł II, mówiąc o obo-

¹¹ Zob. tamże s. 83—86.

¹² Zob. J. Król. *Wpływ posiadanej postaci ojca na pojęcie Boga u dzieci*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin 1982 s. 181—223.

¹³ Por. J. Wilk. *Wpływ rodziców na religijność dziecka do lat 6. Psychologiczny aspekt problemu*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22:1975 z. 6.

¹⁴ A. Godin. *Le Dieu des parents e le Dieu des enfants*. Tournai 1962 s. 21.

wiązkach wychowawczych rodziców, akcentuje konieczność kształtowania w dzieciach „istotnych wartości życia ludzkiego”, takich jak wolność wobec dóbr materialnych, poczucie sprawiedliwości, poszanowanie godności osobistej każdego człowieka, postawa troski i służby wobec drugich, zwłaszcza potrzebujących (FC 37). W rodzinie realizuje się budzenie w dziecku wrażliwości na wartości duchowe i moralne. Dziecko, podatne na różne wpływy, jest formowane przez całokształt rozmaitych czynników środowiska rodzinnego. Zanim zabiegi wychowawcze i dydaktyczne dziecko przyjmie w sposób świadomy, to już przez obserwację i naśladowanie, przez sposoby zachowań i ekspresji, przez wszystko, co przeżywa, wpisywane są w nie wiodące linie przyszłego przeznaczenia. Rodzina pełni niezastąpioną rolę w procesie doprowadzenia dziecka do wiary. Trzeba jednak pamiętać, że rodzina nie jest szkołą, gdzie uczy się Ewangelii jak wiedzy, ale środowiskiem życia, w którym wartości ewangeliczne dziecko asymiluje poprzez przeżycia i doświadczenia. Przekaz Ewangelii w rodzinie realizuje się bardziej w formie wychowania niż nauczania. Nie tylko wychowuje się poprzez wykład zasad moralnych i napominanie, ile raczej przez odpowiednie kształtowanie środowiska rodzinnego, przez właściwe postawy, których wewnętrzne zasady przenikają w intymny świat dziecka. Nie przez udzielanie lekcji, ale przez codzienne życie rodzinne i pociągający prawością przykład.

Rodzina przekazuje zatem wartości ewangeliczne na sposób łagodnego nasycania. Przez miłość i właściwą ocenę wydarzeń, osób, rzeczy, zjawisk środowisko rodzinne w sposób egzystencjalny kształtuje świadomość dziecka w jego najgłębszych pokładach duchowych i psychicznych, ukierunkowuje sposób jego bycia i działania. Wycucie Transcendencji, szacunek dla drugiego człowieka, poświęcenie się, wierność, uczciwość, prawdomówność, odwaga w przeciwnościach, nadzieja — to wszystko zakorzenia się w dziecku i rozwija poprzez pełen zaufania kontakt i relacje z członkami rodziny, którzy głęboko żyją tymi rzeczywistościami¹⁵. Katecheza i przepowiadanie mogą sformułować, określić i ukierunkować doświadczenie chrześcijańskie, ale bez egzystencjalnego przeżycia takiego doświadczenia wszelkie nauczanie może pozostać w sferze abstrakcji.

Posługa katechetyczna rodziców winna towarzyszyć dzieciom również w późniejszych latach, zwłaszcza w okresie ich dojrzewania, ponieważ właśnie w tym czasie burzliwego przełomu, buntu i totalnej konfrontacji wobec wszelkich autorytetów grozi młodym niebezpieczeństwo odrzucenia wiary, ukształtowanej w dzieciństwie (FC 53). Młó-

¹⁵ Por. G. Duperray. *La communication de la foi dans la vie familiale*. „Lumière et Vie” 25:1976 nr 126.

dym potrzeba wtedy jasnych i jednoznacznych drogowskazów i rzetelnych autorytetów, mających oparcie w autentycznym życiu chrześcijańskim.

Zobowiązanie małżonków do świadectwa wypływa już z samego faktu, że małżeństwo jest symbolicznym znakiem religijnym. Do natury symbolu należy to, że jest on objawieniem czegoś, przepowiadaniem, świadectwem. Jeśli Bóg konstytuuje coś jako symbol, to czyni to w tym celu, by owo „coś” przyczyniało się do poznania „czegoś innego”. Skoro Bóg ustanowił małżeństwo symbolem swojego przymierza z ludźmi i Chrystusa z Kościołem (Ef 5,32), to ono winno ze swej istoty dawać świadectwo o miłości Boga, w której uczestniczy, bo taki mandat otrzymało od niego „na początku”¹⁶.

Liturgia zawarcia małżeństwa często akcentuje ewangelizacyjne posłannictwo małżonków. Kościół modli się: „...aby nowożeńcy złączeni przez sakrament małżeństwa wiernie trwali przy Tobie [Chrystusie] i głosili ludziom Twoje imię”¹⁷; „wobec świata niech dają o Tobie świadectwo”¹⁸; „Wśród świata bądźcie świadkami, że Bóg jest miłością”¹⁹; „...czerpiąc siły z Ewangelii niech głoszą wszystkim Chrystusa”²⁰.

Ewangelizacyjna posługa rodziny musi mieć charakter misyjny, bo właśnie przez swą misyjność rodzina odzwierciedla katolicką, czyli powszechną misyjność Kościoła. Jan Paweł II pisze: „Sakrament małżeństwa (...) czyni małżonków i rodziców chrześcijańskich świadkami Chrystusa «aż po krańce ziemi» (Dz 1,8), prawdziwymi i właściwymi misjonarzami miłości i życia” (FC 54). Duch misyjny winien ożywiać całą wspólnotę małżeńsko-rodzinną, ponieważ „Kościół domowy jest powołany do tego, by był jaśniejszym znakiem obecności Chrystusa i jego miłości także dla ludzi stojących «daleko», dla rodzin, które jeszcze nie wierzą i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary; jest wezwany, ażeby przykładem i świadectwem swoim oświecał tych, co szukają prawdy” (FC 54). Jan Paweł II wskazuje również na konkretne formy realizacji tego dynamizmu misyjnego rodziny, jak np. udawanie się małżeństw lub rodzin na tereny misyjne, pielegnowanie powołań misyjnych u dzieci, a w sposób najbardziej ogólny na całe dzieło wychowania w rodzinie, które prowadzi dzieci do coraz lepszego poznawania miłości Boga ku wszystkim ludziom (FC 54).

¹⁶ Zob. A. de la Hera. *La signification de l'amour dans le mariage*. „*Apollinaris*” 40:1967 s. 271—272.

¹⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*. Katowice 1974 s. 90

¹⁸ Tamże s. 95.

¹⁹ Tamże s. 86.

²⁰ Tamże s. 85.

O skuteczności dzieła misyjnego decyduje oczywiście nie tylko słowo głoszenia Ewangelii, lecz także świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego, co kiedyś zwięźle sformułował Paweł VI: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”²¹. Wspólnota małżeńsko-rodzinna zawsze winna pamiętać o zachęcie św. Piotra do szlachetnego życia, by dzięki temu „nawet ci, którzy nie wierzą słowu (...) bez słowa byli pozyskani” (1 P 3,1).

Kościół narodził się z ewangelizacji Chrystusa, a potem wzrastał dzięki ewangelizacji apostołów. Jako depozytariusz Dobrej Nowiny o zbawieniu jest odpowiedzialny za głoszenie jej wszystkim ludziom. Głoszenie i przyjęcie słowa Bożego jest konstytutywnym elementem Kościoła. Zatem rodzina chrześcijańska jest Kościołem, ponieważ stanowi konkretne środowisko i życiową przestrzeń, gdzie Dobra Nowina dosięga ludzi, by ich przekształcić od wewnątrz i odrodzić. Rodzina wypełniając swoją posługę ewangelizacyjną staje się Kościołem i „buduje Kościół” (FC 15). Przez sakrament małżeństwa Bóg małżonków „powołuje i posyła, ażeby budowali Kościół w dzieciach. W ten sposób rodzina ochrzczonych, zgromadzona razem przez słowo i sakrament, jako «Kościół domowy» staje się tak, jak wielki Kościół, nauczycielem i matką” (FC 38).

Wspólnota kapłańskiego dialogu z Bogiem

Rodzina chrześcijańska wkorzeniona w Kościół jako „lud kapłański” staje się poprzez sakrament małżeństwa, z którego wyrasta, „wspólnotą kapłańską”, tzn. zyskuje godność i uczestnictwo we władzy Chrystusa, Najwyższego Kapłana nowego i wiecznego Przymierza (KK 10). Rodzinna wspólnota kapłańska jest wspólnotą bezustannego dialogu z Bogiem, który czyni z niej miejsce uświęcenia i kultu. Ostatecznym celem kapłańskiej posługi rodziny jest uświęcenie rodziny, Kościoła i świata, a w konsekwencji uwielbienie Boga, który jest źródłem i sprawcą świętości i zbawienia.

W jaki sposób „domowy Kościół” realizuje kapłańską funkcję Chrystusa? Jan Paweł II wyróżnia trzy podstawowe formy tej realizacji: życie sakramentalne, ofiarę życia i modlitwę (FC 56).

a) ŻYCIE SAKRAMENTALNE

W życiu sakramentalnym rodziny na pierwszym miejscu trzeba postawić przeżywanie przez małżonków samego sakramentu małżeństwa,

²¹ Paweł VI papież. *Przemówienie do członków Consilium de Laicis* (2 X 1974). „Acta Apostolicae Sedis” 66:1974 s. 568.

który bez przerwy niesie z sobą rzeczywistość zbawienia, tzn. „dar Jezusa Chrystusa (...), który towarzyszy małżonkom przez całe ich życie” (FC 56). Ten dar Chrystusa (= łaska) przenika i uświęca całe życie małżeńskie i rodzinne, zobowiązując do pielęgnowania autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej²², czerpiącej inspirację z motywów Stworzenia, Przymierza, Krzyża i Zmartwychwstania. Realizowane w tym duchu przez małżonków powszechne powołanie do świętości sprawia, że wspólnota rodzinna staje się wspólnotą zbawczo-kultyczną. Jest wspólnotą zbawczą, bo małżonkowie obopólnie się uświęcają i przyczyniają się do zbawienia dzieci. Jest wspólnotą kultu, ponieważ stale wielbią Boga i w duchu dziękczynienia oddają mu cześć za to, że w życiu małżeńskim i rodzinnym mogą przeżywać miłość Boga do ludzi i miłość Pana Jezusa do Kościoła.

Oczywiście, wszystkie sakramenty włączone są w jakiś sposób w kapłańską funkcję rodziny. To przecież rodzice decydują o chrzcie dziecka i przygotowują się duchowo do tego, ważnego dla całej rodziny, aktu liturgicznego. Rodzice są także zatroskani o właściwe przygotowanie swoich dzieci do pełnego uczestnictwa we mszy św. (I Komunia św., sakrament pokuty) i do przyjęcia darów Ducha w sakramencie dojrzałości chrześcijańskiej (bierzmowanie). W sytuacji, gdy któryś z członków rodziny zostaje doświadczony ciężką chorobą, cała rodzina winna być zainteresowana tym, by przez sakrament chorych (modlitwę i namaszczenie olejem) nadać sens jego cierpieniom i prosić Boga o całkowity powrót do zdrowia. W rodzinie wreszcie budzi się i wzrasta powołanie kapłańskie i stąd cała rodzina winna żyć tym darem i pielęgnować go, ciesząc się razem w dniu święceń kapłańskich.

Z codziennym życiem rodziny w szczególny sposób wiążą się zwłaszcza dwa sakramenty: Eucharystia i sakrament pojednania.

Gdy idzie o Eucharystię, Jan Paweł II powie wprost, że ona jest „samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego” (FC 57)²³. Wewnętrzna więź małżeństwa z Eucharystią wyjaśnia papież przy pomocy trzech idei: przymierza, wspólnoty i posłannictwa.

„Ofiara eucharystyczna uobecnia przymierze miłości Chrystusa z Ko-

²² Zob. T. Goffi. *Spiritualità familiare*. Roma 1965; E. Menghini. *Fenomenologia della spiritualità familiare contemporanea*. Roma 1966; D. Tettamanzi. *Sacramenti e spiritualità coniugale*. Roma 1967; D. e M. Biancardi. *Spiritualità familiare e coniugale*. Roma 1973; B. Scarpazza. *Comunità familiare e spiritualità cristiana*. Roma 1974; P. Scabini. *La spiritualità coniugale*. W: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Roma 1976 s. 331—347.

²³ Zob. też A. Ambrosiano. *Mariage et Eucharistie*. „Nouvelle Revue Théologique” 98:1976 s. 289—305; L. Scheffczyk. *Eucharistie und Ehesakrament*. „Münchener Theologische Zeitschrift” 27:1976 s. 351—375; E. Marczewska. *Eucharystia w życiu małżeństwa i rodziny*. „Novum” 1980 nr 9.

ściołem przypięczone jego krwią na krzyżu (J 19,34). W tej właśnie ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza, małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie" (FC 57). Istotą małżeństwa chrześcijan jest przymierze miłości, będąc realnym symbolem przymierza Chrystusa z Kościołem. Eucharystia jest permanentnym uobecnieniem Nowego Przymierza Boga z ludźmi, zawartego na krzyżu. Jeśli związek małżeński ma być wiernym obrazem tego Przymierza miłości, to potrzebuje ciągłego podtrzymywania i karmienia mocami Eucharystii. Ofiara i uczta Nowego Przymierza są źródłem trwałości przymierza małżeńskiego. Skoro źródłem wszystkich sakramentów jest misterium paschalne Chrystusa, a msza jest uobecnieniem tegoż misterium, to małżonkowie ilekroć uczestniczą we mszy, tylekroć zanurzają się na nowo w źródle swojego początku, doznają odrodzenia, odświeżenia i pokrzepienia.

Drugim motywem ścisłej więzi obu sakramentów jest idea ofiarnej miłości i wspólnoty. Eucharystia uobecnia dla zgromadzenia liturgicznego śmierć Chrystusa za swoją oblubienicę — Kościół. Wiąż Chrystusa z Kościołem polega na miłości ofiarnej: „Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie” (Ef 5,25). Nie istnieje miłość większa od tej: „Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś daje życie za przyjaciół swoich” (J 13,13). Eucharystia jest więc na wskroś sakramentem miłości. Uobecniając ofiarną miłość Chrystusa wobec Kościoła jest „źródłem miłości” (FC 57), która polega na całkowitym wydaniu się dla innych, na darze bez zastrzeżeń i wyjątków, jak to uczynił Chrystus, który na krzyżu oddał swe życie „dla życia świata”, a w Eucharystii oddaje swe ciało na pokarm i krew na napój. Zrozumiałe więc, że uczestnictwo w Eucharystii będzie dla małżonków niezbędnym fundamentem i jedynym gwarantem codziennego trwania w miłości, dochowania uczciwości i wierności małżeńskiej. Eucharystia uczy gotowości do podejmowania ofiar, jakich wymagają różne obowiązki życia małżeńskiego: we wzajemnym odniesieniu, w przekazywaniu życia, obowiązkach wychowawczych. Ofiara eucharystyczna jest szkołą postawy ofiarnej, w której mistrzem jest Jezus, wzywający do naśladowania go w wierności wobec woli Ojca oraz do postawy służebnej i ciągłego oddawania osobie kochanej swego życia, tj. swej miłości, pracy, czasu, cierpliwości. Małżonkowie, uczestnicząc w ciele i krwi Pana, doskonalą i umacniają swoją wspólnotę życia i otwierają się na służbę bra-

²⁴ Por. G. Leclerc. *Il matrimonio sacramento come realtà costitutiva di un nuovo modo di essere nella Chiesa*. W: *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*. Roma 1976 s. 78.

Eucharystia jest też „znakiem jedności” — zauważa św. Augustyn²⁵, sakramentem miłości wspólnotowej, „sakramentem jedności Kościoła” — jak naucza św. Tomasz²⁶. Chrystus jest obecny w Eucharystii jako sprawca jedności, która dochodzi do skutku przez moc Ducha. Stąd też w Eucharystii „rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej „komunię” (FC 57). Znana jest powszechnie symbolika chleba sporządzanego z wielu ziaren i analogia do Kościoła powstałego ze zjednoczenia wielu wierzących we wspólnotę”²⁷. Gdy małżonkowie i dzieci uczestniczą w pełni w ofierze Chrystusa i posilają się przy stole Ciała Pańskiego, wówczas przez spożywanie jednego chleba eucharystycznego dochodzi do pogłębienia ich wspólnoty i jeszcze ściślejszego zjednoczenia. „Chleb eucharystyczny czyni z różnych członków wspólnoty rodzinnej jedno ciało; objawienie szerszej jedności Kościoła i uczestnictwo w niej” (FC 57). Wspólnototwórcza rola Eucharystii jest tak potężna i zasadnicza, że po Soborze Watykańskim II powiedziano: „Żadna wspólnota chrześcijańska nie da się wytworzyć, jeśli nie ma korzenia i podstaw w sprawowaniu Najświętszej Eucharystii; od niej zatem trzeba zacząć wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty” (DK 13). Temu fundamentalnemu prawu podlega również wspólnota małżeńska i rodzinna, która nie ostoja się bez zakorzenienia w Eucharystii. Toteż liturgia sakramentu małżeństwa wielokrotnie akcentuje znaczenie Eucharystii dla małżeństwa²⁸. We „wstępie” do *Obrzędów sakramentu małżeństwa* stwierdzono, że komunია eucharystyczna „jest głównym źródłem siły żywotnej dla miłości”²⁹.

Trzecią racją powiązań małżeństwa z Eucharystią jest idea posłannictwa. Uczestnictwo w Eucharystii zawsze niesie z sobą posłanie apostoelskie, zobowiązanie do świadczenia w świecie o miłości Chrystusa, do kontynuowania mszy „na ołtarzu świata”, do zaangażowania w świat, odpowiedzialności za losy ludzkości i jej zbawienie³⁰. Podobnie jak Eucharystia, małżeństwo w swym wymiarze znakowym ma charakter kerygmacyjny. Św. Paweł w odniesieniu do Eucharystii pisał: „Ilekróć

²⁵ S. Augustinus. Tract. in Joan. 26,13 (PL 35,1613).

²⁶ S. Thomas de Aquino. *Summa Theologica* III q 73 a. 4.

²⁷ Zob. *Didache* 9,1.

²⁸ W *Obrzędach sakramentu małżeństwa* (Katowice 1974) czytamy: „Niech ta sakramentalna ofiara umocni ich we wzajemnej miłości i utwali ich miłość ku Tobie”. Tamże s. 92; „Albowiem przez uczestnictwo w ofierze Chrystusa i w uczcie paschalnej małżeństwo chrześcijańskie, które wyraża tajemnicę jedności i miłości, jakie łączą Chrystusa i Kościół, odnawia się i umacnia tak, że małżonkowie stają się coraz pełniej jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”. Tamże. Dodatek nr 1.

²⁹ Tamże 6d s. 11.

³⁰ Zob. J. Grześkowiak. *Liturgia dziś*. Katowice 1932 s. 258—266.

spożywać ten chleb, albo pić kielich, śmierć Pańską głosicie aż przyjdzie" (1 Kor 11, 26). Również małżeństwo wyraża, przedstawia i „głosi” miłość Chrystusa do Kościoła, ukazaną szczególnie w jego śmierci krzyżowej. Małżeństwo jest publicznym „dokumentem”, świadectwem miłości objawionej w Chrystusie, do niej wzywa i prowadzi³¹. Wspólnota rodzinna, celebrując wspólnie z całym zgromadzeniem Pamiętkę Pana, otrzymuje w spotkaniu z Chrystusem — Ofiarą i Pokarmem odpowiednie wsparcie, by jako widzialna część Kościoła umiała obronić się przed pokusą utworzenia getta i w kontakcie ze światem była wspólnotą otwartą, apostołską, o misyjnym dynamizmie, gotową do spotkania ze wszystkimi ludźmi dobrej woli i współpracy dla dobra całego Kościoła, ojczyzny i rodziny ludzkiej. „Uczestnictwo w Ciele «wydanym» i Krwi «przelanej» staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostołskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej” (FC 57).

Tak głębokie powiązanie Eucharystii z rodziną wskazuje na doniosłość zawierania małżeństwa w ramach celebracji eucharystycznej, na znaczenie przygotowania w rodzinie do uczestnictwa w Eucharystii w niedzielę i święta oraz sprawowania Eucharystii w domu rodzinnym przy różnych okazjach (np. przewlekła choroba, sakrament chorych, udzielanie wiatyku)³².

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (RH) wskazał na pierwszorzędne znaczenie dwóch sakramentów w życiu Kościoła: Eucharystii i pokuty. „Kościół, który stale przygotowuje się na nowe przyjście Pana, musi być Kościołem Eucharystii i pokuty. Tylko w tym duchowym profilu swej żywotności i swej działalności jest on Kościołem Bożej Misji” (RH 20). Wynika stąd, że „Kościół domowy”, jeśli ma dobrze wypełnić swoją „Bożą misję”, również musi być „Kościółem Eucharystii i pokuty”.

Stałym elementem chrześcijańskiej duchowości jest nawrócenie, pokuta i pojednanie. Życie małżeńskie nie może wymknąć się spod tego prawa, ponieważ każda wspólnota rodzinna, mimo najlepszej woli i walki, jest zawsze polem zła, grzechu, niewierności, zdrady, sprzeniewierzenia się pierwotnemu wyborowi, miłości i służbie życiu. W każdej rodzinie ma miejsce brak konsekwencji w zakresie obowiązku trwania w łasce i świętości chrzcielnej, podjętej i odnowionej w sakramencie małżeństwa. Paweł VI nauczał: „W łonie wielkiego Kościoła ten mały

³¹ Por. U. Ranke-Heinemann. *Zur Theologie der Ehe*. „Trier Theologische Zeitschrift” 72:1963 s. 210.

³² Zob. J. Emminghaus: *Hausmessen*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 117:1969 s. 314—326; H. Reifenbach. *Hauseucharistie. Gedanken und Modelle*. München 1973.

Kościół, jakim jest rodzina, uznaje się za to, czym jest rzeczywiście: za społeczność słabą, a nieraz grzeszną i pokutującą, która jednak doznaje przebaczenia, bo dąży do świętości «w pokoju Bożym, który przewyższa wszelki umysł» (Flp 4,7)³³. Prawdziwa wspólnota małżeńska i rodzinna jest nieosiągalna bez skruchy, przeproszenia i wzajemnego przebaczenia, które znajduje szczególnie wyraz w sakramencie pojednania. Jak każdy grzech nigdy nie jest sprawą tylko osobistą, lecz zawsze stanowi ranę zadaną całemu Kościołowi, tak samo osobiste grzechy członków rodziny są wymierzone nie tylko w osobiste przymierze z Bogiem, lecz także w przymierze małżeńskie i komunię rodzinną. Dlatego sakrament pokuty, jednocząc członków rodziny z Bogiem „bogatym w miłosierdzie” (Ef 2,4), zarazem „odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunię rodzinną” (FC 58).

b) OFIARA ŻYCIA

Kapłaństwo wiernych nie wyczerpuje się na życiu sakramentalnym, lecz polega także na składaniu ofiar duchowych z życia (KK 10)³⁴. Św. Paweł zachęcał chrześcijan do ofiarowania siebie i całego życia (także w wymiarze cielesnym) poprzez ofiary duchowe miłe Bogu ze względu na Jezusa Chrystusa. „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1; por. Rz 15, 16; Flp 4, 18; Tm 4, 6). Kapłaństwo wiernych wyraża się nie tylko we wspólnym celebrowaniu Eucharystii, a zwłaszcza w akcie współofiary mszalnej, lecz również w postawie duchowej, w której każdy oddaje Bogu siebie, swe życie i pracę oraz świat. Sobór Watykański II, omawiając udział świeckich w kapłańskiej funkcji Chrystusa, wnikał również w szczegóły życia codziennego: „Wszystkie ich [laikatu] uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeżeli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeżeli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” (KK 34). Ta duchowa ofiara codziennego życia jest potem składana w Eucharystii wraz z ofiarą ciała i krwi Chrystusa.

Jest oczywiste, że życie małżeńskie i rodzinne stanowi rozległe pole „ofiar życia codziennego”³⁵. Wymaga ono wielu wyrzeczeń małżonków w stosunku do siebie nawzajem i rodziców wobec dzieci. Troska o je-

³³ Paweł VI papież. *Rodzina szkołą świętości*, jw. s. 345.

³⁴ Por. E. Weron. *Laikat i apostołstwo*. Paryż 1973 s. 22—33.

³⁵ Zob. tenże. *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*. Poznań 1980 s. 119—120.

дноść i stały wzrost miłości, trudy związane z troską o dom, pokarm i odzież, sprawy związane z ładem moralnym, planowanie poczęć, problemy wychowawcze i tyle innych spraw codziennych — to wszystko tworzy nieprzerwane niemal pasmo ofiar, poświęceń i wyrzeczeń. Te wszystkie ofiary mają być włączone w sakramentalny wymiar małżeństwa. Dokładniej mówiąc — one tkwią w tym wymiarze, należy tylko właściwie „odczytać” ich sens i przemienić je w „ofiary duchową”. Jan Paweł II pisze: „Jak z sakramentu wypływa dar i zobowiązanie małżonków, ażeby co dzień żyli otrzymanym uświęceniem, tak też z tegoż sakramentu pochodzą łaska i moralny obowiązek przemiany całego ich życia w nieustanną «ofiary duchową»” (FC 56). W każdej rodzinie istnieje więc pewnego rodzaju „ołtarz ogniska małżeńskiego i rodzinnego”⁵⁶, na którym spełnia się bezustannie cielesno-duchowa ofiar rodziców i dzieci, i który staje się ołtarzem kultu Bożego i zbawienia ludzi. Przy tym ołtarzu członkowie rodziny objawiają sobie wzajemnie swoje kapłaństwo chrzcielne. Zbawczo-kultyczna skuteczność tego ołtarza jest uzależniona od łączności z ołtarzem kapłaństwa sakramentalnego, z ołtarzem eucharystycznym. Ofiary składane na ołtarzu rodzinnym czerpią swą wartość zbawczą z ofiary Chrystusa uobecnianej na ołtarzu świątyni parafialnej. W ten sposób miłość w rodzinie, wzajemna służba, przebaczenie, obowiązki rodzicielskie i wychowawcze, bezustanne składanie daru z siebie, po prostu cała tkanka życia małżeńsko-rodzinnego staje się „duchową ofiarą przyjemną Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,5), która w niedzielnej Eucharystii nabiera szczególnego wyrazu sakramentalnego i zostaje złożona raz jeszcze Ojcu w łączności z ofiarą jego Syna.

C. MODLIWY RODZINNA

Kościół buduje się w rodzinie również przez życie modlitwy, która jako dialog z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym jest formą realizacji kapłańskiej godności członków rodziny⁵⁷.

Modlitwę rodzinną określa się często mianem „liturgii domowej” lub „liturgii rodzinnej”⁵⁸. Rozumie się przez nią różnorodność form modlitwy rodzinnej i w ogóle taki sposób chrześcijańskiego życia rodziny, który jest ożywiony liturgią Kościoła. Z jednej strony zadaniem liturgii rodzinnej jest przygotowanie do aktywnego uczestnictwa w liturgii Ko-

⁵⁶ Siemka, *op. cit.* s. 147.

⁵⁷ Zob. J. Pratt, *Modlitwa w rodzinie*. „Concilium” 1970 nr 1.

⁵⁸ Zob. M. Fasano, *Così è più festa*. Roma 1972; P. Dufresne, *La liturgie familiale. Histoire. Théologie. Pastorale*. Montreal 1973; J. Klink, *Familie und Liturgie*. „Concilium” 8:1972 s. 115—120; J. Hennig, *Liturgie und Familie*. „Missiонер Dienst” 1978 nr 2; J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*. Olsztyn 1981.

ciola, z drugiej liturgia rodzinna jest kontynuacją liturgii Kościoła w środowisku rodzinnym³⁹.

Jak specyfiką posłannictwa rodziny w Kościele oraz duchowości małżeńskiej i rodzinnej jest zawsze owo „razem” i „wspólnie”, tak też charakterystyczną cechą modlitwy rodzinnej jest jej wspólnotowość. Ona jest „modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci. Komunia w modlitwie jest jednocześnie owocem i wymogiem owej komunii otrzymanej w sakramentach chrztu i małżeństwa” (FC 59).

Do modlitwy rodzinnej w szczególności sposób odnosi się obietnica Chrystusa dotycząca skuteczności modlitwy wspólnotowej: „Zaprawdę powiadam wam: Jeżeli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użytych im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,9).

W „sanktuarium domowego Kościoła” winna istnieć harmonia pomiędzy modlitwą liturgiczną Kościoła a modlitwą prywatną. Ta pierwsza wyraża się w uczestnictwie wszystkich członków rodziny w Eucharystii (zwłaszcza niedzielnej i świątecznej) i w innych sakramentach oraz we wspólnym odmawianiu oficjalnej modlitwy Kościoła (modlitwa brewiarzowa). Zaleca się dziś rodzinom odmawianie przynajmniej niektórych części Liturgii Godzin, zwłaszcza niedzielnej jutrzni i nieszporów⁴⁰.

Z różnych form modlitwy prywatnej Jan Paweł II poleca szczególnie modlitwę poranną i wieczorną, przed i po posiłku, lekturę i rozważanie słowa Bożego, przygotowanie do niedzielnej i świątecznej Eucharystii i do sakramentów, nabożeństwo i poświęcenie się Sercu Jezusowemu, różne formy kultu Matki Bożej, a zwłaszcza modlitwę różańcową, praktyki pobożności ludowej oraz różne formy celebrowania w rodzinie okresów i świąt roku liturgicznego (FC 61).

Modlitwa rodziny jest spotkaniem z Trójcą Świętą, która przecież jest fundamentem i centrum rodziny chrześcijańskiej. Prawdziwa miłość do Boga nie może istnieć bez modlitwy. Jeżeli się kogoś naprawdę kocha — tęskni się za jego obecnością, chce się z nim być jak najdłużej. Takie jest podstawowe prawo miłości. Stąd radością rodziny będzie jak najczęstsze spotkanie się z Bogiem na wspólnej modlitwie, która jest

³⁹ Por. S. Hartlieb, *Chrześcijańska rodzina jako podstawowa wspólnota liturgiczna*, „Collectanea Theologica” 1972 nr 1 s. 78—83; B. Nadojski, *Odnowa liturgii a rodzina*, „Ateneum Kapłańskie” 64:1972 nr 380 s. 470—481; W. Danielski, *Liturgia w życiu rodziny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28:1981 z. 6; J. Miazek, *Wychowawcza funkcja liturgii w życiu rodziny chrześcijańskiej*, „Communio” 1982 nr 5.

⁴⁰ Por. D. Power, *Prier en famille ou en groupe et Office Divin*, „Concilium” 6:1970 s. 91—101.

źródłem mocy i drogowskazem pośród zawilich dróg życia małżeńsko-rodzinnego.

Codzienna modlitwa rodziny daleka od formalizmu ma być dostosowana do konkretnej sytuacji, uwarunkowań i przeżyć danej rodziny. Jej specyficzną treścią jest „samo życie rodzinne” w różnorodności jego sytuacji, okoliczności i potrzeb. Jan Paweł II wnika w egzystencjalne konkrety wyjaśniając: „...radości i bóle, nadzieje i smutki, narodziny i rocznice urodzin, rocznice ślubu rodziców, wyjazdy, rozłąka, powroty, dokonywanie ważnych i trudnych wyborów, śmierć drogich osób itd. oznaczają wkroczenie miłości Bożej w dzieje rodziny, tak jak winny oznaczać moment stosowny do dziękczynienia, błagania i do ufnego powierzenia rodziny wspólnemu Ojcu, który jest w niebie” (FC 59). Wspólna modlitwa potwierdza „tak” wypowiedziane przy ołtarzu w dniu ślubu, stale je przypomina i uaktualnia. Codzienna modlitwa nie jest ucieczką od życia, od codziennych obowiązków, lecz stanowi inspirację do podejmowania i lepszego wypełniania wszystkich odpowiedzialnych zadań rodziny w Kościele i społeczeństwie. „W tym sensie skuteczny udział w życiu i misji Kościoła w świecie jest proporcjonalny do wierności i intensywności modlitwy, w której rodzina chrześcijańska jednoczy się z płodnym szczeplem, którym jest Chrystus Pan” (FC 62).

Sens modlitwy porannej polega na zwróceniu się rodziny do Chrystusa, aby pomógł jej przeżyć jak najlepiej cały dzień, spełnić jak najdoskonalej wszystkie obowiązki i wolę Boga, rozpoznać wszystkie natchnienia Ducha Świętego, właściwie odczytać zamiary Boże we wszystkich wydarzeniach dnia. Modlitwa wieczorna jest podsumowaniem dnia przed Bogiem, bilansem wszystkich przedsięwzięć i dokonań. Jest w niej miejsce na wdzięczność za otrzymane dobro i na akt przeproszenia za niewierności. Może to być także refleksja nad tym, czego Pan oczekuje w dniu następnym.

Ostatni papież kładą nacisk na odmawianie różańca w rodzinie i zaliczają go do „najwspanialszych i najskuteczniejszych wspólnych modlitw” (FC 61)⁴¹. Wyrażana w tej modlitwie pobożność maryjna, polegająca na więzi z Najświętszą Panną i naśladowaniem jej, może być ważnym środkiem zasilania komunii miłości w rodzinie i rozwijania duchowości rodziny⁴². Maryja żyła w rodzinie i wykazała troskę o zaradzenie potrzebom innych rodzin (J 2, 3—5). „Matka Chrystusa i Kościoła jest naprawdę w szczególny sposób Matką chrześcijańskiej rodziny — Kościoła domowego” (FC 61). Czczona w rodzinie może pomóc upo-

⁴¹ Paweł VI papież. Adhortacja apostolska *Marialis cultus* (22 III 1974) nr 52—54.

⁴² Por. J. Buxakowski, *Elementy maryjne duchowości rodziny chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 67:1975 nr 397 s. 187—200.

dobnić jej życie do życia Najświętszej Rodziny, której centrum był Chrystus.

Należy też zaakcentować doniosłość lektury i rozważania słowa Bożego w rodzinie. Trudno wyobrazić sobie autentyczne życie chrześcijańskie bez tego pokarmu duchowego, jakim jest słowo Boże. Stałe aktualne jest hasło „Biblia w każdej rodzinie”⁴³. Czytanie Pisma świętego pozwala poznać Chrystusa, jego miłość i troskę o człowieka, zasady wiary i moralności, podstawowe obowiązki chrześcijanina, odczytać znaki czasu i zadania rodziny w świecie współczesnym. Przymierzanie swego życia do wzorów ukazanych w Biblii przyczyni się do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej. Dlatego Biblia winna być podstawową księgą rodziną. Nie należy trzymać się szablonów, utartych schematów, lecz powinno się stosować różne formy czytania Pisma świętego, jak np. krąg biblijny, rewizja życia w duchu Ewangelii⁴⁴. Ważne jest, by w lekturze Pisma świętego była zaangażowana cała wspólnota rodzinna. Wspólne czytanie Biblii razem z dziećmi, rozmowa o treści przeczytanego tekstu, szukanie sposobów realizacji słowa Bożego w codziennym życiu — to niezastąpiona droga do gruntownej formacji chrześcijańskiej.

Specjalne miejsce w sanktuarium domowego Kościoła zajmują celebracje rodzinne związane z rokiem liturgicznym. „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa (...) Obchodząc misteria odkupienia Kościół otwiera bogactwa zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia” (KL 102). Przeżycie misterium Chrystusa w świątyni parafialnej winno być kontynuowane w liturgii Kościoła domowego przez celebrowanie różnych sakramentaliów, pielęgnowanie zwyczajów i tradycji religijnych związanych z poszczególnymi okresami roku liturgicznego⁴⁵. Znaki i symbole używane w liturgii Kościoła winny po odpowiedniej adaptacji znaleźć się także w środowisku rodzinnym (np. ołtarz domowy, krzyż, pascha rodzinny, świeca chrzcielna, obrazy religijne, woda święcona, Pismo święte, teksty modlitw i błogosławieństw). Wspólnotowa celebrowanie sakramentów, do których sprawowania upoważnieni są także świeccy (KL 79), daje okazję do pogłębienia wiary w dzieciach, jest uwielbieniem Boga i uświęca życie rodziny.

Specjalną oprawę liturgiczną należy nadać wydarzeniom i uroczy-

⁴³ Por. J. Kudasiwicz. *Pismo święte jako księga Ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*. W: *Wstęp ogólny do Pisma świętego*. Poznań 1973 s. 389.

⁴⁴ Zob. tamże s. 372—388.

⁴⁵ Zob. J. Kopeć. *Polska obrzędowość rodzinna w roku kościelnym*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29:1982 z. 6; Wysocki, jw. s. 25—220, 279—313.

stościom takim jak narodziny, śmierć, imieniny, wyprowadzenie się z domu, jubileusze i rocznice (ślubu, urodzin, chrztu, I Komunii świętej, śmierci). Te uroczystości winny mieć charakter religijny i należy je wykorzystać do pogłębienia więzi z Bogiem i komunii rodzinnej. Wspólny udział we mszy, uroczysty posiłek i wspólna modlitwa za jubilatów, solenizantów czy zmarłych winny być przeżywane w duchu wdzięczności Bogu za dobro otrzymane w minionym czasie. Szczere zaangażowanie się wszystkich członków rodziny w liturgię ogniska rodzinnego włącza całe życie rodzinne w zbawczą ofiarę Chrystusa, pogłębia wiarę i kształtuje postawy prawdziwie chrześcijańskie. Liturgia rodzinna przedłuża oficjalną liturgię Kościoła i posiada własny sens: zapewnia wiatalność wiary i pozwala rodzinie identyfikować się jako Kościół domowy.

Wspólnota służby

Królewska funkcja rodziny partycypująca w królewskości Chrystusa i Kościoła polega na postawie służebnej wobec członków rodziny oraz wobec każdego człowieka i całego stworzenia. Ta postawa jest inspirowana Duchem Jezusa, rozlanym w sercach członków rodziny (Rz 5,5) przez chrzest z wody i z Ducha, przez bierzmowanie i sakrament małżeństwa. Miłość małżeńska i rodzinna, realizująca prawo miłości ewangelicznej, czyli nowe przykazanie, jest owocem Ducha Świętego; oczyszczona i zbawiona jest wraz z darem Ducha głęboko wpisana w serca małżonków i dzieci. „Rodzina chrześcijańska jest w ten sposób ożywiona i kierowana nowym prawem Ducha i w wewnętrznej komunii z Kościołem — ludem królewskim — zostaje wezwana do przeżywania swej «służby» miłości wobec Boga i wobec braci. Tak jak Chrystus sprawuje swą władzę królewską oddając się na służbę ludzi (Mk 10,45), tak chrześcijanin znajduje autentyczny sens własnego udziału w królewskości swego Pana, uczestnicząc w jego Duchu i w postawie służby człowiekowi” (FC 63).

Zagadnienie „królewskiej godności” i „królewskiej postawy” chrześcijanina zostało dobitnie wyeksponowane przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*⁴⁶. Znamienne, że papież ową „królewskość” ujmując jako podstawowy rys powołania chrześcijańskiego w ogóle i każdego konkretnego powołania w Kościele. „Uczestniczyć w posłannictwie królewskim Chrystusa to znaczy odnajdywać w sobie i w dru-

⁴⁶ Zob. J. Kuźbasiewicz, *Służba istotną treścią chrześcijańskiego powołania*. W: Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*. Tekst i komentarze. Lublin 1982 s. 211—229.

gich tę szczególną godność Bożego powołania, które można określić jako «królewskość». Godność ta wyraża się w gotowości służenia na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby jemu służyli, ale by on służył (Mt 20,28) (RH 21). Królewskość ewangeliczna nie ma więc nic wspólnego ze świeckim znaczeniem „królowania”, z panowaniem, zniewalaniem innych, z triumfalizmem. Wypływa bowiem z wszczęcia chrześcijanina w Chrystusa, z „zanurzenia” w jego śmierć (Rz 6,35) i „przyobłoczenia się” w niego (Gal 3,27), z istnienia w tym, „który ogołocił samego siebie przyjmawszy postać sługi” (Fil 2,7) i który powiedział o sobie: „Ja jestem pośród was jako ten, który służy” (Łk 22,7).

To ogólne powołanie do królewkości konkretyzuje się w powołaniu szczególnym, indywidualnym, wyznaczającym specyficzne miejsce w Kościele. Każdy chrześcijanin, realizując swoje powołanie, „buduje ciało Chrystusa” (RH 21). Każde powołanie jest „darem” Ducha, czyli charyzmatem. W Kościele bowiem według św. Pawła „każdy ma własny dar” (1 Kor 7,7; por. Rz 12,6; Ef 4,7). To własne powołanie, będące własnym udziałem w zbawczym dziele Chrystusa, „równocześnie służy drugim, buduje Kościół i buduje braterskie wspólnoty w różnym zakresie ludzkiego bytowania na ziemi” (RH 21). Tę zasadę „budowania Kościoła” poprzez królewską służbę uważa papież za „kluczową regułę całej chrześcijańskiej praxis, praktyki apostołskiej i duszpasterskiej, praktyki życia wewnętrznego i życia społecznego” i postuluje, by ją „odnieść do wszystkich i do każdego wedle stosownej proporcji” (RH 21). Do wszystkich — a więc w następującej potem liście zobowiązanych do służby Jan Paweł II wymienia papieża, biskupów, wiernych, kapłanów, zakonników, zakonnice, małżonków i rodziców, kobiety i mężczyzn, ludzi różnych stanów i zawodów. Zasada „królewskiej służby” — pisze papież — „każdemu z nas nakazuje za wzorem Chrystusa wymagać od siebie, wymagać właśnie tego, do czego jesteśmy powołani” (RH 21). Wynika stąd, że ostateczną i naglebszą treścią i sensem królewskiej służby chrześcijanina jest wierność powołaniu. Ma ona szczególne znaczenie w odniesieniu do tych powołań, które posiadają wyjątkową doniosłość w budowaniu wspólnoty Kościoła. Do nich zalicza papież powołanie do małżeństwa, do kapłaństwa i życia zakonnego. Domagają się one wyjątkowej wierności wobec przyjętych zobowiązań. W małżeństwie ta wierność wynika nie tylko z niezerwalnego charakteru ich sakramentalnego związku, lecz także z obowiązku wychowania nowych pokoleń, zdolnych do poświęcenia całego życia własnemu z kolei powołaniu, czyli swojej własnej „królewskiej służbie”.

Królewska służba małżeństwa i rodziny⁴⁷ realizująca Kościół obej-

⁴⁷ Zob. A. Dziuba, *Służebną wymiar powołania małżeńskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1982 nr 8.

muje kilka kręgów. Realizacja miłości dostrzegającej w każdym człowieku „obraz Boga”, godność osoby ludzkiej i dziecka Bożego ma dokonywać się najpierw wewnątrz wspólnoty rodzinnej, następnie w szerszym kręgu wspólnoty kościelnej, w końcu wobec całej społeczności ludzkiej.

Udział rodziny w królewskiej funkcji Chrystusa to „codzienny trud tworzenia autentycznej wspólnoty osób, której podstawą jest i którą zasila wewnętrzna komunია miłości” (FC 64). Miłość w rodzinie jest tak istotna, że stanowi jej podstawowe posłannictwo. Znamienne, że Jan Paweł II (podobnie jak Synod Biskupów z 1980 r.), przystępując w części III *Familiaris consortio* do omówienia zadań rodziny chrześcijańskiej, zaczyna od miłości jako nadrzędnej misji rodziny i dopiero na jej tle i stale do niej się odwołując kreśli cztery podstawowe zadania rodziny: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła. Papież pisze: „W perspektywie sięgającej samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość. Rodzina dlatego otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, jego Oblubienicy. Każde poszczególne zadanie rodziny jest wyrazem i konkretnym wypełnieniem tego podstawowego posłannictwa” (FC 17).

Istotnym rysem Kościoła jest jego wspólnotowość. Jako wspólnota wiary i miłości Kościół jest znakiem jedności wszystkich ludzi z Bogiem i jedności Chrystusa z nim samym. Małżeństwo i rodzina, która zawiązuje się w Kościele i w nim trwa, będąc z natury komunią osób ożywioną przez miłość, jest znakiem Kościoła jako wspólnoty miłości. Jan Paweł II bardzo mocno akcentuje tę eklezjalną sygnifikację małżeństwa i rodziny. O komunii miłości małżeńskiej pisze, że ona jest „żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana” (FC 19). W odniesieniu zaś do rodziny stwierdza, że ma w niej miejsce „objawienie i właściwe urzeczywistnienie komunii kościelnej” i że z tego powodu „może i powinna nazywać się Kościołem domowym” (FC 21).

Tak we wspólnocie małżeńskiej jak rodzinnej podstawą więzi jest zwyczajna, głęboko ludzka potrzeba, komunია naturalna, która dzięki Chrystusowi i Duchowi staje się „nową komunią”, „komunią nadprzyrodzoną”. „Komunია małżeńska — pisze Jan Paweł II — ma swe korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety i jest wzmożona przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są. Stąd ta komunია jest owocem i znakiem

potrzeby głęboko ludzkiej. Jednakże w Chrystusie Panu Bóg przyjmuje tę potrzebę ludzką, potwierdza ją, oczyszcza i podnosi, prowadząc ją do doskonałości w sakramencie małżeństwa. Duch Święty, udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana" (FC 19).

Ten sam proces przemiany i nobilitacji tego, co ludzkie i naturalne, dokonuje się w komunii rodzinnej. „Rodzina chrześcijańska jest też powołana do tego, aby doświadczyła nowej i szczególnej komunii, która wzmacnia i doskonali komunię naturalną i ludzką" (FC 21). Dokonuje tego Chrystus i Duch Święty. Łaska Jezusa Chrystusa „pierworodnego między wielu braćmi" (Rz 8,29) jest bowiem „łaską braterstwa", a Duch Święty jest „żywym źródłem i niewyczerpanym pokarmem nadprzyrodzonej komunii, która gromadzi i wiąże wierzących z Chrystusem i między sobą w jedności Kościoła Bożego" (FC 21).

Wspólnota małżeńska i rodzinna powstaje przez miłość, która jest jej wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i ostatecznym celem (FC 18). Najpierw na mocy przymierza miłości powstaje i rozwija się komunია między małżonkami. Oni są powołani do ciągłego wzrostu w tej komunii przez codzienną wierność obietnicy obopólnego całkowitego daru oraz przez pogłębienie wzajemnej więzi, które winno dokonywać się na wszystkich poziomach: „na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz"⁴⁸. I tu znów pojawia się funkcja „bycia znakiem". W trudzie pogłębiania komunii idzie bowiem o to, by małżonkowie „ukazywali w ten sposób Kościołowi i światu nową komunię miłości jako dar łaski Chrystusa" (FC 19).

Komunia pogłębia się przez wzajemną służbę. Zasada królewskiej służby pozwala małżonkom we właściwy sposób ustawić sprawy ich współżycia cielesnego. Ta sfera komunii małżeńskiej musi być tak uporządkowana, by ich intymne akty małżeńskie były wyrazem służby wzajemnej miłości i służby życiu, a nie wyrazem panowania i uprzedmiotowienia współmałżonka. W. Słomka ten aspekt królewskiej funkcji w życiu małżeńskim wyraża w pojęciu „humanizacji i chrystianizacji miłości"⁴⁹. Idzie o to, by każdy akt miłości był nie tylko aktem ciała, zmysłów i uczuć, lecz aktem osoby ludzkiej, ożywianej Duchem Bożym. Odejście w tej sferze od wymagań królewskiej służby prowadzi z jednej strony do uprzedmiotowienia współmałżonka, do uwłaczania jego

⁴⁸ Jan Paweł II papież. *Przemówienie do małżonków w Kinszasu* (3 V 1980). „Acta Apostolicae Sedis" 72:1980 s. 426.

⁴⁹ Słomka, jw. s. 164.

królewskiej godności, z drugiej zaś do przekreślenia królewskiej funkcji służenia życiu, a nawet do zbrodni przeciw nowemu życiu.

Komunia małżeńska rozszerza się następnie w komunie rodzinną, ożywianą przez miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy braćmi i siostrami, pomiędzy domownikami i innymi krewnymi. Jan Paweł II wylicza czynniki przyczyniające się do budowania tej komunii osób. Oprócz łaski są nimi: wzajemna codzienna służba, „wymiana wychowawcza” między rodzicami i dziećmi, miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych, dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami, duch ofiary, gotowość do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania. (FC 21).

Szczególny nacisk w budowaniu komunii rodzinnej kładzie papież na „wymianę wychowawczą między rodzicami i dziećmi”. Chodzi tu o oczywisty fakt, że w procesie wychowawczym w rodzinie wszyscy wychowują i wszyscy są wychowywani. Zadaniem rodziców jest stworzyć takie warunki, by dzieci mogły żyć i rozwijać się w miłości, która pozwala im z odwagą i ufnością wchodzić w życie. Więzy uczuciowe przeżywane w rodzinie są dla dziecka stałym witalnym fundamentem odniesienia w sytuacji zmienności i nietrwałości więzów społecznych. Środowisko rodzinne jest dla niego miejscem humanizacji, miejscem uczenia się prawdziwie odpowiedzialnej wolności i gotowości do „bycia darem”, do służby, ponieważ człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak przez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24). Wolność i służba są nierozdzielne. Wolność nie polega bowiem na jakimkolwiek jej używaniu. „Wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem. Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie” (RH 21).

Gdy chodzi o rodziców, oni stale rozwijają swe człowieczeństwo poprzez relacje małżeńskie oraz doświadczenia rodzicielskie i wychowawcze. Dziecko jest do pewnego stopnia „twórcą rodziców”. Oni kształtują siebie przez miłość, szacunek i posłuszeństwo okazywane im przez dzieci, przez konflikty, cierpienia i radości związane z trudem wychowania. Dlatego można powiedzieć, że „rodzina jest jak tygiel, w którym byt każdego człowieka tworzy się w relacji miłości do innych członków”⁵⁰. By wychowanie było skuteczne i dzieci dorastały do odpowiedzialnej wolności i autonomii, rodzice muszą spełniać swe obowiązki i władzę „jako prawdziwą i właściwą służbę, czyli posługę podporządkowaną dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu dzieci” (FC 21). W anonimowości dzisiejszej cywilizacji miejskiej i przemysłowej rodzina ma być

⁵⁰ F. Mourvillier. *La vie familiale, meditation du Royaume*. W: *Les familles, l'Église et la foi*. Paris 1973 s. 77.

rodzajem oazy, w której doświadcza się miłość jako siłę, pozwalającą przekroczyć różnice między pokoleniami, różnice płci, charakterów i osobistych przymiotów. Rolę symbolu postawy służebnej pełni w rodzinie stół, przy którym ojciec i matka usługują dzieciom, od początku jednak wprawiając w tę służbę również dzieci. Czujna uwaga, nie spektakularne, lecz ukryte poświęcenie się i oddanie — to wszystko jest przejawem miłości, która buduje Kościół. Poprzez miłość i czułość rodziców dzieci poznają, czym jest miłość Boga. Rodzice są więc szafarzami łaski Bożej, bo ich miłość i autorytet ma swe źródło w Bogu. Paweł VI tak pouczał: „Miłość Boga Ojca, który się pochyła nad swym Synem umiłowanym (por. 1 J 4, 7—11), przejawia się w miłości rodziców, którzy kochają swoje dziecko, w którym żyje Chrystus. Poprzez ich autorytet przemawia autorytet Boga Ojca, «od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi» (por. Ef 3,15). Podobnie też nowo ochrzczone dziecko odkrywa poprzez miłość rodzicielską — miłość Boga (DWCh 3)”⁵¹. Te słowa wyrażają prawdę, że miłość i służba rodziców przyczyniają się w konkretny sposób do objawiania i budowania Kościoła, bo przecież Kościół jest tam, gdzie żyje się miłością.

Eklezjalny i społeczny wymiar rodziny zakłada jej odniesienie do innych rodzin i innych wspólnot, zarówno tych w Kościele, jak i poza nim. Miłością i służbą należy ogarnąć szerszy krąg wspólnoty kościelnej i świeckiej. Właśnie miłość rodziny promieniująca na zewnątrz może przyczynić się do bardziej rodzinnych, braterskich i ludzkich stosunków w Kościele i świecie (FC 64). Rodzina ma ogarniać miłością nie tylko współwyznawców, lecz każdego człowieka, a zwłaszcza ubogich, słabych, cierpiących, traktowanych niesprawiedliwie, zepchniętych na margines życia, ponieważ każdy człowiek jest naszym bratem i w każdym należy dostrzec obraz Boga i oblicze Chrystusa (FC 64; por. DA 8). Rodzina jako pierwsza i niezastąpiona szkoła życia społecznego stanowi doskonały punkt wyjścia i bodziec do otwarcia się na innych, do szerszych kontaktów społecznych, do spotkania, dialogu, międzyludzkiej solidarności, bezinteresownej wielkoduszności służby dla wszystkich (FC 43).

Jan Paweł II, ukazując społeczne zadania rodziny, akcentuje znacznie gościnności ze wszystkimi jej przejawami, czyli otwarcie dla innych drzwi własnego domu, a bardziej jeszcze serca (FC 44). Gościnność jest jednym z podstawowych ewangelicznych wymogów (Mt 10,42). Św. Paweł polecając: „Zarządzajcie potrzebom świętych. Przestrzegajcie gościnności” (Rz 12,13), miał zapewne w pamięci gościnność, jakiej sam zaznał od małżeństwa Akwili i Pryski i z jakiej korzystała także wspól-

⁵¹ Por. Paweł VI papież, *Rodzina szkołą świętości*, jw. s. 342.

nota chrześcijańska (Dz. 18,2; 19,1). W dzisiejszym anonimowym społeczeństwie, zagrożonym coraz większą depersonalizacją i umasowieniem, a stąd odczłowieczeniem, postulowana gościnność ma szczególne znaczenie i stwarza szansę przełamania barier obcości i wyizolowania. Jan Paweł II pisze: „Rodzina posiada i wyzwala potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić go głębokim człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkanę społeczeństwa” (FC 43). Zaś Paweł VI, zachęcając małżeństwa do gościnności „jako jednej z wybornych form posłannictwa apostołskiego rodziny”, mówił tak: „Jaką wielką łaską jest być przyjętym «do tego małego Kościoła», jak powiada Jan Chryzostom, jakim jest rodzina chrześcijańska: wejść w jej serdeczność, odnaleźć atmosferę macierzyńską, doświadczyć jej miłosierdzia. Prawdą jest, że chrześcijańskie ognisko rodzinne jest «uśmiechniętym i słodkim obliczem Kościoła». Jest to apostołat niezastąpiony, jaki powinniście wykonywać wielkodusznie”⁵².

Rodzina, otwierając drzwi i serca dla innych ludzi, ofiarując im miłość, pokój i bezpieczeństwo, jest niezwykle wymownym symbolem Kościoła otwartego dla każdego człowieka, a więc symbolem jego katolicyzacji, czyli powszechności⁵³.

Rodzina, praktykując miłość służebną we wszystkich relacjach międzyludzkich, winna być zatroskana o przepojenie całej społeczności szcunkiem dla człowieka oraz ideą sprawiedliwości i braterstwa⁵⁴. A zatem w zakresie królewskiego posłannictwa małżeństwa i rodziny wchodzi także zadania społeczne i polityczne, od których małżonkowie nie powinni się uchylać, ponieważ do ich wypełnienia otrzymują łaskę, która ich wspomaga i ożywia (FC 47).

Funkcja królewska rodziny to „rządzenie światem”, ale na wzór Chrystusa, czyli w postawie służebnej. Celem tej służby jest przyczynianie się do stałego poprawiania warunków życia społeczności ludzkiej, czynienie życia bardziej ludzkim i godnym człowieka oraz realizowanie nowej wizji świata w duchu Ewangelii Chrystusa, wizji, którą Jan Paweł II, kontynuując ideę Pawła VI, wyraża krótko jako „cywilizacja miłości”. Chodzi najogólniej o to, by rodzina w swej służbie człowiekowi i światu miała zawsze na celu „postęp ludzki” (FC 64), a może mieć w tym dziele skuteczny udział z tej racji, że „stanowi kolebkę i najlepsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa” (FC 43). Współczesny postęp, którego autorem jest człowiek, nie zawsze służy

⁵² Tamże s. 342—343.

⁵³ Por. H. Caffarel, *Gościnność*, „W drodze” 1976 nr 4.

⁵⁴ Zob. *Orędzie VI Synodu Biskupów do rodzin chrześcijańskich w świecie współczesnym*, „Życie i Myśl” 1981 nr 3 s. 127.

człowiekowi, często bywa postępem nie-ludzkim, skierowanym przeciw człowiekowi, zagrażając mu, alienującym go, zniewalającym, manipulującym człowiekiem przez całą organizację życia zbiorowego, system produkcji, niesprawiedliwe struktury, nacisk społecznych środków przekazu. Skutkiem tego człowiek traci swe panowanie nad rzeczami, podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, staje się niewolnikiem rzeczy, stosunków ekonomicznych, produkcji, własnych wytworów. Jan Paweł II już w pierwszej encyklice wskazał na istotę królewskości człowieka w świecie. „Istotny sens tej «królewskości», tego «panowania» człowieka w świecie widzialnym, zadanego mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie ctyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii (...) Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać. Chodzi o to, aby (...) nie tylko «więcej mieć», ile «bardziej być»” (RH 16).

W królewskiej postudze rodziny idzie ostatecznie o wprowadzenie wszędzie ładu Bożego — we wszystkie struktury życia społecznego, ekonomicznego, kulturowego, narodowego i międzynarodowego. Na mocy sakramentu małżeństwa rodzina zostaje włączona w dzieło rozszerzania Królestwa Chrystusowego, które jest „królestwem prawdy i życia, królestwem świętości i łaski, królestwem sprawiedliwości, miłości i pokoju” (KK 36) i obejmuje nie tylko ludzkość, lecz całe stworzenie. W związku z tym nie wolno nie wspomnieć o całkiem nowym zadaniu rodziny, jakim w sytuacji współczesnego kryzysu ekologicznego jest troska o ochronę środowiska przyrodniczego, które jest systematycznie skażane, niszczone i nadmiernie eksploatowane, co grozi zagładą życia biologicznego na ziemi w przyszłości, a już teraz odbija się fatalnie na stanie zdrowotnym ludzi. Rodzice mają więc obowiązek wychowywać dzieci do szacunku wobec przyrody i wszelkiego życia, do ochraniań jej z myślą o losie przyszłych pokoleń⁵⁵. Rodzina nie może także wyłączyć się ze współpracy w rozwiązaniu w ramach światowej solidarności wszystkich problemów nękających dziś ludzkość, takich jak głód na świecie, niesprawiedliwość, terroryzm, przepaść między Północą a Południem, groźba wojny nuklearnej.

Tych wszystkich wymagań wprowadzania Królestwa Chrystusowego w struktury dzisiejszego świata żadna rodzina nie jest w stanie realizować w pojedynkę. Skuteczność szerzenia królestwa Chrystusa w świecie możliwa jest tylko przez zbiorowy wysiłek wszystkich rodzin. Za-

⁵⁵ Zob. J. Grześkowiak. *Teologiczne przestanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 z. 6; J. Grzesica. *Ochrona naturalnego środowiska człowieka — problem teologiczno-moralny*. Katowice 1983.

akcentował to Jan Paweł II: „Duchowa komunia rodzin chrześcijańskich, zakorzenionych we wspólnej wierze i nadziei, ożywionych miłością, stanowi wewnętrzną energię, która rodzi i szerzy sprawiedliwość, pojednanie, braterstwo i pokój między ludźmi. Jako «mały Kościół» rodzina chrześcijańska jest powołana na podobieństwo «wielkiego Kościoła» do tego, ażeby być dla świata znakiem jedności i w ten sposób spełniać swą rolę prorocką, świadcząc o królestwie i pokoju Chrystusowym, do którego zdąża cały świat” (FC 48).

Oczywiście, rodzina potrafi służyć owocnie sprawie królestwa Chrystusowego w świecie, o ile najpierw wprowadzi ducha tego królestwa do swego wnętrza przez zwycięstwo nad złem, nad grzechem, i świętość życia, polegającą na wzajemnej służbie w miłości. Dotykamy tu jeszcze jednego aspektu królewskiej funkcji małżeństwa i rodziny. Jeżeli w zakresie królewskiego posłannictwa chrześcijan wchodzi pojęcie „panowania”, to ma ono całkiem inny sens niż jego sens potoczny. Nie chodzi w nim o panowanie nad drugimi, ale nad sobą, nad skłonnością do egoizmu, pychy, posiadania, nad pokusą dominowania nad innymi, traktowania człowieka przedmiotowo i utylitarnie⁵⁶. Tę swoistą dialektykę „służby” i „panowania” wyeksponował kapitalnie Jan Paweł II: „Jeżeli w świetle Chrystusowej postawy prawdziwie «panować» można tylko «służąc» — to równocześnie «służenie» domaga się tej duchowej dojrzałości, którą należy określić właśnie jako «panowanie». Aby umiejętnie i skutecznie służyć drugim, trzeba umieć panować nad sobą samym, trzeba posiadać cnoty, które to panowanie umożliwiają” (RH 21).

Realizacja królewskiej służby w rodzinie, w Kościele i społeczeństwie jest przeto możliwa tylko na fundamencie wspólnego zbiorowego wysiłku zmierzającego do „panowania nad sobą”. Aspekt negatywny tego „panowania” oznacza panowanie nad grzechem, nad każdą skłonnością do zła, a aspekt pozytywny wyraża się w trudzie kształtowania „duchowej dojrzałości”, w zdobywaniu tych cnót, które gwarantują człowiekowi całkowite panowanie nad sobą samym. Tak więc uczestnictwo rodziny w królewskim posłannictwie Chrystusa wiąże się ściśle z szerokim polem moralności chrześcijańskiej w ogóle.

Zakończenie

Kościół jest włączony w tajemnicę zbawienia i sam jest środowiskiem zbawczym. „Kościół trwa w kręgu Tajemnicy Odkupienia, które stało się najgłębszą zasadą jego życia i posłannictwa” (RH 7). Posia-

⁵⁶ Por. B. Brzuszek. *Apostolskie funkcje wiernych świeckich*. W: *Powołanie do apostołstwa*. Red. L. Baiter. Poznań 1975 s. 315—318.

dając naturę sakramentalną jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Ustanowiony przez Chrystusa, „używany jest również przez niego za narzędzie zbawienia wszystkich” (KK 9).

Chrześcijańscy małżonkowie, włączeni w Kościół już przez chrzest, mocą sakramentu małżeństwa zostają w nowy sposób wpisani w zbawcze misterium Kościoła, zjednoczonego z Chrystusem — Odkupicielem. Dzięki temu ich sakramentalny związek uczestniczy w zbawczym pośrednictwie Kościoła i uzyskuje moc zbawienia. F. Böckle pisze: „Gdy człowiek, który przez chrzest stał się członkiem Chrystusa, przyrzeka w wierze kochanej osobie na zawsze swoją miłość, wówczas tej miłości zostaje przyobiecana w Bogu łaska zbawienia. I wtedy oboje przyczyniają się również do tego, że Kościół ukazuje się w wymiarze historycznej rzeczywistości jako oblubienica Chrystusa, tzn. świadczą swoim przymierzem, że Chrystus oddał się w Kościele całkowicie ludzkości i we wszystkich aspektach ludzkiej rzeczywistości realizuje zbawienie”⁵⁷.

Istotą każdego sakramentu jest przekazywanie człowiekowi — we wspólnocie Kościoła — daru zbawienia, czyli obdarowywania wspólnotą z Bogiem Trójosobowym. Małżonkowie dostępują zbawienia w swej wspólnocie przez realizację potrójnej misji Chrystusa. Urzeczywistniając w ognisku rodzinnym posłannictwo prorockie, kapłańskie i królewskie, zbawiają siebie, dzieci i innych ludzi. Małżonkowie i rodzice, na mocy własnego daru wśród ludu Bożego, obdarzeni specjalnym powołaniem i charyzmatem (KK 11) i tworząc „własny stan” w Kościele (KDK 48), nie tylko otrzymują miłość Chrystusa, stając się wspólnotą „zbawioną”, ale są również powołani do przekazywania braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą „zbawiającą” (FC 49).

Zbawcza moc sakramentu małżeństwa nie jest zawężona tylko do samego liturgicznego aktu zaślubin, gdyż małżeństwo jest sakramentem trwałym. Małżonkowie, złączeni więzami miłości przez obecność Chrystusa i dar Ducha, są zawsze sakramentem, czyli rzeczywistym znakiem zbawczej miłości Boga do ludzi i więzi Chrystusa z Kościołem. Skoro małżeństwo jest tak głęboko wpisane w rzeczywistość Kościoła i ten Kościół jako instytucję zbawczą aktualizuje, to oczywiste, że ono samo staje się wspólnotą zbawienia, że jest — podobnie jak Kościół — „znakiem i narzędziem” wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności ludzkości. Z tej racji każdy przejaw życia małżeńskiego i rodzinnego nabiera wymiarów nadprzyrodzonych i zbawczych. Odnosi się to do

⁵⁷ F. Böckle. *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe*. W: *Die Kirche in ökumenischer Sicht*. Freiburg 1968 s. 87.

wszystkich aspektów małżeństwa: osobowej miłości i zjednoczenia cielesnego, wychowania dzieci i codziennego przebywania razem, wspólnego życia rodzinnego ze wszystkimi jego wymaganiami i utrudnieniami. W tym wszystkim i przez to wszystko realizuje się Boże zbawienie, urzeczywistnia się Kościół, świat jest prowadzony do wspólnoty z Bogiem w Trójcy Osób.

Miłość małżonków staje się miłością zbawiającą, ponieważ uczestniczy w miłości, jaką Bóg kocha ludzi i jaką Chrystus kocha i zbawia Kościół. Z tej właśnie racji jeden małżonek jest dla drugiego „znakiem i narzędziem zbawienia”, czyli pośrednikiem zbawienia. Oni są dla siebie wzajemnie pierwszymi „duszpasterzami”. Małżeństwo staje się dla nich miejscem konkretnej realizacji mandatu zbawczego, otrzymanego od Chrystusa w chrzcie i bierzmowaniu. Oboje zbawiają się przez siebie, tzn. przez swą miłość w kontekście wszystkich przejawów życia małżeńsko-rodzinnego: przez miłość duchową i cielesną, uczuciową i zmysłową, przez rodzenie i wychowywanie dzieci, przez pracę dla dobra rodziny, wzajemną służbę, doświadczane radości i cierpienia (por. KK 11). Wszystko w ich życiu staje się wyrazem zbawczej miłości Boga ukonkretnionej w miłości Chrystusa do Kościoła. Chrześcijańscy małżonkowie realizują zatem swoje zbawienie „w małżeństwie” i „przez małżeństwo”, a nie „obok” lub „mimo” małżeństwa, jak dawniej niejednokrotnie sądzono. Nie można traktować małżeństwa jako przeszkody na drodze do doskonałości i świętości lub jako drogi zbawienia „drugiej kategorii”. Dla małżonków właśnie życie małżeńskie i rodzinne jest zwyczajną i właściwą drogą świętości i zbawienia⁵⁸. „Wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne (...) zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia” (KDK 48).

Z powyższego wynika, że byłoby czymś absurdalnym narzucać małżonkom wysterylizowany z realiów rzeczywistości ziemskich kapłański czy zakonny model świętości. Specyfika powołania i życia małżeńskiego wyklucza tego rodzaju kopiowanie obcej formy świętości. Model świętości małżeńskiej posiada swoistą strukturę. Wypracowanie duchowości małżeńskiej i ukazanie, jak w konkretach życia codziennego należy realizować chrześcijański model świętości małżeńskiej i rodzinnej, należy do wiodących zadań teologów świeckich.

⁵⁸ Zob. J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*. W: *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Kraków 1978 s. 139–182; J. Musiał, *Specyfika świętości małżonków w świetle „Gaudium et spes”*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 9:1976 s. 31–103; M. A. Kępa, *Rodzina drogą do świętości w świetle Vaticanum II* Lublin 1980 (maszynopis, archiwum KUL).

THE BASIC FUNCTIONS OF THE CHURCH IN THE LIFE OF THE FAMILY

SUMMARY

The magisterium of the Church and modern theology describe the Christian family as a „little Church” or „domestic Church”, because in the family the Church discharges its basic functions. Through these functions the Church realizes itself and grows, continuing the prophetic, priestly and royal mission of Christ.

The author discusses the saving mission of the family by presenting the family as a community of faith and evangelization, a community of priestly dialogue with God and a community in the service of man (cf. Pope John Paul II's exhortation „Familiaris consortio”, nos. 49—64). The prophetic function of the family includes: the reading of the Scripture, the deepening of faith, discovering and proclaiming God's plans regarding marriage and family, revealing God to children through love, family catechesis and proclaiming the Gospel to the world. Each member of the family is both evangelizer and evangelized.

The priestly aspect of the family manifests itself in its sacramental life, the spiritual offering of everyday life, and prayer. In the first of these spheres special stress is laid on the need for the married couple to gain a profound experience of the sacrament of marriage, on the Eucharist and on the sacrament of penance. The intimate bond of marriage with the Eucharist is elucidated in terms of three ideas: covenant, self-sacrificing love and community, and mission. In the sanctuary of the domestic Church there should be harmony between the liturgical prayer of the Church and the private prayer of the family suited to current needs and to the periods of the liturgical year.

The royal function of the family consists in services to others within the family and in the broader community of the Church, to humanity at large and to the whole creation. „Mastery of oneself” is the foundation of serving others. Emphasis is put on hospitality and on the need for political and social involvement with a view to building a „civilization of love”.

In realizing the threefold mission of Christ and the Church the family community becomes a community of salvation, that is a community both saved and saving. It is, then, like the Church itself, a sign and instrument of internal union with God and of the unity of mankind.



PRZYNALEŻNOŚĆ DO PARAFII — WSPÓLNOTY MIŁOŚCI W NAUCZANIU KOŚCIOŁA WSPÓŁCZESNEGO W POLSCE

Wiarygodność parafii nie polega tylko na poprawnym przekazywaniu prawdy Bożej i na dokładnym sprawowaniu liturgii, ale przede wszystkim na braterskim podejściu do problemów egzystencjalnych człowieka¹. Problemy ludzkie i próby zaradzenia im stanowią najszerszą płaszczyznę łączenia się poszczególnych jednostek i grup, o różnym stopniu powiązania, ze wspólnotą parafialną. Parafia realizuje się w pełni, gdy w niej urzeczywistnia się w pełni wspólnota braterska, stale gotowa do wzajemnej ofiarnej miłości — wraz z posługą Słowa, posługą sakramentalną i kultem².

Realizacja miłości braterskiej należy do istoty posłannictwa Kościoła. Ewangelista stwierdza: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Chrystus utożsamiał się z braćmi (Mt 25,40) i nazwał przykazanie miłości pierwszym i najważniejszym przykazaniem (Mt 22,37—39), a miłość uznał za znak rozpoznawczy swoich prawdziwych uczniów (J 13,35). Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* napomina: „nie tylko w teorii, ale także w praktycznym życiu działalności charytatywnej Kościoła należy się pierwsze miejsce. Dzisiaj nadeszła dla Kościoła godzina realizowania miłości”³. Tenże papież stwierdza: „Ten kto wchodzi do Kościoła, wchodzi w atmosferę miłości. Niechaj nikt nie mówi: jestem tu kimś obcym. Niechaj każdy powie: jestem tu u siebie”⁴.

W świetle tych wypowiedzi parafia jest wspólnotą wszystkich mieszkających na jej terytorium a nie tylko uczestniczących w praktykach religijnych. Urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty miłości, której fundamentem jest Chrystus (DA 8), znajduje w parafii realną szansę⁵. Funkcja miłości jest potwierdzeniem autentyczności życia wiary

¹ *Salezyjański Apostolat Parafialny*. Dokument Kapituły Inspektorialnej Prowincji św. Jana Bosko. Wrocław 1983 s. 15. Maszynopis.

² W. Pluta bp. *Listy pasterskie. Wskazania duszpasterskie*. Gorzów Wielkopolski 1978 s. 293. Maszynopis. Dalej skrót: Pluta, *Listy*.

³ Paweł VI papież. Encyklika *Ecclesiam suam* nr 56. Zob. także DK 17.

⁴ Tenże. *Prawdziwe oblicze Kościoła*. Przemówienie na audiencji ogólnej 13 III 1968. W: *Trwajcie mocno w wierze*. T. 2. Kraków 1969 s. 207.

⁵ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim*. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej (Sd-Kat). Katowice-Rzym 1976, XVIII 1.1. s. 246.

i kultu tak poszczególnych osób, jak i całej grupy parafialnej. Tylko taka wspólnota parafialna, w której istnieje duch braterstwa i miłości, odpowiada samoświadomości Kościoła uzyskanej na Soborze Watykańskim II⁶.

Przedmiotem niniejszego studium jest analiza dokumentów dotyczących nauczania Kościoła współczesnego w Polsce na odnośny temat. Są one mocno osadzone w dokumentach ogólnokościelnych soborowych i posoborowych a mających moc wiążącą dla Kościoła w Polsce. Toteż sięgając będziemy także do ich treści i wskazań duszpasterskich. Wśród dokumentów o charakterze ogólnopolskim należy wymienić listy pasterskie i zarządzenia Prymasa i Episkopatu Polski, dokumenty i pouczenia poszczególnych Komisji Episkopatu, a zwłaszcza *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich*, dokument podstawowy, wydany przez Komisję Apostolstwa Świeckich i zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski w styczniu 1970 r. Podjętą przez nas tematykę porusza także wiele dokumentów z zakresu nauczania i ustawodawstwa diecezjalnego, jak postanowienia synodów diecezjalnych (uwzględnimy tylko te synody posoborowe, których postanowienia były ogłoszone drukiem) oraz listy pasterskie i zarządzenia biskupów poszczególnych diecezji. Nie uwzględniamy tutaj dokumentów zakonnych, ponieważ co do wytycznych dotyczących kierowania wspólnotą parafialną podlegają bezpośrednio zarządzeniom ordynariusza miejsca i wskazaniom ogólnokrajowym Episkopatu, nie rezygnując przy tym z własnego charyzmatu zakonnego, jaki wnoszą w pracę Kościoła lokalnego.

Ilość dokumentów jest znaczna. Ogranicza to możliwość naszej wypowiedzi i dotarcie do wszystkich wydanych pism. Staraliśmy się jednak poddać oglądowi możliwie jak najszerszy ich wybór.

Parafia wspólnotą miłości

I. Podstaw do uzasadnienia konieczności braterstwa i usługowej miłości w parafii należy szukać w Piśmie świętym. Teksty objawione dostarczają opisu szeregu elementów, z których tworzyła się wspólnota wiernych w początkach istnienia Kościoła. Było to nic tylko Słowo Boże tworzące wspólnotę wiary, liturgia budująca wspólnotę kultu, ale także miłość Boża tworząca wspólnotę braterską, służebność szeroko pojętą (Dz 2,42). Wszystkie one pozostają w ścisłej łączności, bez jednego z nich nie ma całości i nie ma budowania Kościoła⁷. Nowy Testament prze-

⁶ Tamże XXII 3.3.4 s. 273.

⁷ H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann. *Die Gemeinde*. Mainz 1970 s. 45; Por. Piłta. *Listy*, jw. s. 293.

kazuje słowa, będące nie tylko radą czy zachętą, ale wprost nakazem budowania wspólnoty miłości: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,39); „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali” (J 15,12); „Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale i drugih” (Flp 2,4).

Relacji Nowego Testamentu o gminie chrześcijańskiej nie można przyjąć tylko w sensie opisu historycznego, ale jako zasadę tego, co jest i co powinno być. Parafia realizuje się w pełni, gdy w niej urzeczywistnia się wspólnota braterska w gotowości do wzajemnej miłości ofiarnej⁸. Współdziałanie katolików w misji Kościoła, realizowany w parafii, spełnia się poprzez przeżywanie Eucharystii i sakramentów, przez przepowiadanie i przyjmowanie Słowa Bożego oraz w postaci świadectwa dobroczynności i służby⁹. Dlatego wierni w pierwotnym Kościele na serio brali obecność Chrystusa w Eucharystii i braciach, a gminy nazywano „adolfos” — bractwami, w sensie braterskiej wspólnoty serc a nie organizacji czy instytucji.

Przynależność do Kościoła, a tym samym przynależność do gminy miała zawsze w Kościele podwójny kierunek: pionowy i poziomy. Słowo Boże przychodzące od Boga do ludzi powoduje odpowiedź człowieka w formie zaufania Mu i wiary, która powraca w kierunku pionowym od ludzi do Boga. Podobny charakter ma działanie liturgii i sakramentów. Budowanie Kościoła i każdej wspólnoty oklejalnej zmierza też w kierunku poziomym, gdy miłość Boża kierowana jest do braci na ziemi i tworzy coraz szerszą bazę społeczną. Kościół i poszczególne jego części — parafie, w których urzeczywistnia się on dla poszczególnych chrześcijan, musi się budować nie tylko w górę, ale i wszcz. Jeżeli parafie będą tak budowane, wtedy można je będzie nazwać autentycznymi wspólnotami miłości.

Na potrzebę budowania parafialnej wspólnoty miłości, wychodząc z ducha Ewangelii, wskazuje soborowa *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*: „Jak Chrystus dokonał dzieła odkupienia w ubóstwie i wśród prześladowań, tak i Kościół powołany jest do wejścia na tę samą drogę, aby udzielać ludziom owoców zbawienia (...) choć dla pełnienia swego posłannictwa potrzebuje ludzkich zasobów, nie dla szukania ziemskiej

⁸ Pluta. *Listy*, jw. s. 293—294. Takie odniesienie znajdujemy w nauczaniu prymasowskim i Episkopatu Polski. Zob. Prymas Polski. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości* z 11 II 1970. W: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946—1974* (LEP). Paryż 1975 s. 658; *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”* z 31 X 1972. W: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945—1974* (LEP). Paryż 1975 s. 719.

⁹ Por. J. Krucina. *Kościół jako wspólnota wspólnot*. W: *Chrześcijańsin w Kościele*. Praca zbiorowa. Red. J. Majka. Wrocław 1979 s. 138.

chwały powstał, lecz dla szczenia pokory i wyrzeczenia (...) darzy miłością wszystkich dotkniętych słabością ludzką, co więcej, w ubogich i cierpiących odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela, im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi" (KK 8). Tenże sam dokument stwierdza dalej, że budowanie braterskiej miłości realizuje się w Kościele wobec wszystkich ludzi, w duchu jedności, gdyż nie ma w Chrystusie i w Kościele „żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć" (KK 32). Nie ma żadnego człowieka, którego miłość Chrystusa by wykluczała¹⁰.

Potrzebę rozwijania braterstwa i miłości w parafii, która jest żywą komórką Kościoła, szczególnie mocno akcentują ostatni papieże. Wskazują oni, że parafia powinna zmienić dawne formy organizacyjne, przy zachowaniu swojej nieziennej istoty, aby odpowiedzieć na wymogi społeczne dzisiejszego człowieka¹¹. Mówią o potrzebie przekształcenia parafii w prawdziwie autentyczne wspólnoty, w których nikt nie będzie czuł się obcym, a wszyscy dzięki realizacji miłości i braterstwa będą czuli z nią więź i będą mieli dostęp do łask wysłużonych przez Chrystusa¹². Parafia ma być miejscem budowania więzi jej członków przez przyjaźń, pomoc wzajemną i modlitwę — zauważa Paweł VI¹³. Nazywa parafię „domem miłości braterskiej”¹⁴. Jest ona pierwszym doświadczeniem jedności, a rozwój tej jedności może dokonywać się w duchu miłości wobec Kościoła i parafii¹⁵. Tenże papież wyraził przekonanie, że autentyczna odnowa współżycia parafialnego nie może dokonać się inaczej, jak tylko poprzez szczerą miłość i pogłębioną pobożność eucharystyczną¹⁶. Realizację miłości braterskiej w parafii widzi jako jeden ze środków jej ożywienia¹⁷. Wspólnota parafialna — zdaniem Pawła VI — „jest pierwszą szkołą radosnej i ucziwej przyjaźni z rówieś-

¹⁰ Por. KK 28,41,42.

¹¹ *Allocution Paul VI en fête de l'Assomption en église paroissiale de Castel Gandolfo*. „Documentation Catholique” (DC) 44:1962 nr 1383 s. 1092.

¹² *Allocution Paul VI aux évêques d'Amérique Latine*. Tamże 47:1965 nr 1461 s. 2154.

¹³ Paul VI. *Lettre pontificale à la paroisse universitaire*. Tamże 49:1967 nr 1493 s. 803.

¹⁴ *Allocution Paul VI prononcée le dimanche 7 septembre à Castel Gandolfo avant la récitation de l'Angelus*. Tamże 51:1969 nr 1549 s. 907.

¹⁵ *Allocution Paul VI prononcée le dimanche 30 I 1972 avant la récitation de l'Angelus*. Tamże 54:1972 nr 1604 s. 209.

¹⁶ *Pronuncio ai parroci dell'ordine Domenicano in Italia dal 5 gennaio 1974*. W: *L'Insegnamenti di Paolo VI*. Roma 1974 s. 18.

¹⁷ Paul VI. *Memoire aux évêque de France sur l'Assemblée de silencieux de l'Église*. DC 53:1971 nr 1579 s. 142.

nikami i krajanami, jest pierwszym punktem skupiającym wspólnotowe i społeczne orientacje, jest ciągłym spotykaniem się z miłością nastawioną na ofiarę i na służbę prawdzie, wspólnotowej zgodzie i wychowaniu moralnemu”¹⁸. Po tej samej linii idzie nauczanie Jana Pawła II, według którego powołaniem parafii jest być „domem braterskim i gościnnym, w którym ochrzczeni i bierzmowani uświadamiają sobie, że są Ludem Bożym”¹⁹.

II. W wypowiedziach Kościoła nauczającego w Polsce można odnotować szczególnie wiele miejsc wskazujących na potrzebę dowartościowania miłości i braterstwa w życiu parafii i duszpasterstwie realizowanym w jej ramach²⁰. Biskupi polscy przypominają, że „obowiązkiem i powołaniem naszym jest świadczyć miłość, bo jesteśmy wszczepieni w Chrystusa i przez to staliśmy się członkami wspólnoty Kościoła, gdzie obowiązuje jedno i najwyższe prawo — miłość. Tę miłość mamy świadczyć słowem i czynem”²¹. Na innym miejscu równie mocno podkreślają: „Miłość prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i z ludźmi oraz pogłębia poczucie wspólnoty braterskiej. Zaczerpnięta z Boga ma przelewać się na wszystkie dzieci Boże, by doprowadzić do zjednoczenia (z Nim) na wszelkich odcinkach (...) życia osobistego i społecznego”²².

Motywacja społeczno-religijna²³, obok biblijnej²⁴ i soborowej²⁵, bę-

¹⁸ *Miłość Kościoła lokalnego*. Przemówienie Pawła VI w czasie śródowej audiencji ogólnej z 18 VIII 1976. „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 1977 nr 8—9 s. 245.

¹⁹ *Adhortacja Apostolska Jana Pawła II o katechizacji w naszych czasach* nr 67. Tamże 1980 nr 9 s. 303.

²⁰ Dodajmy, że zarówno Episkopat, ks. Prymas, jak i poszczególni biskupi ukazują rolę miłości w płaszczyźnie znacznie szerszej niż tylko budowanie parafialnej wspólnoty braterskiej. Por. *List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu* z 25 I 1968. LEP s. 512; Prymas Polski. *O oddaniu diecezji i parafii Niepokalanemu Sercu Maryi*. List z 30 VI 1960. LPP s. 20—21.

²¹ „*Spółeczna Krucjata Miłości*” jako „*Krucjata dobrego słowa*”. List Episkopatu Polski na święto Chrystusa Króla z 1 X 1969 r. LEP s. 576.

²² *Wezwanie Episkopatu Polski do braterskiej jedności i poszanowania życia ludzkiego* z 4 IX 1970. LEP s. 607.

²³ Zob. np. *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”*, jw. s. 720; *Słowo Biskupów Polskich na uroczystość Chrystusa Króla* z 16 IX 1968. Tamże s. 532, i inne.

²⁴ Por. np. *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”*, jw. s. 719.

²⁵ Zob. *Oreędzie biskupów polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego o zadaniach posoborowych Kościoła i o jego położeniu w Polsce* z 17 X 1966. LEP s. 453—468; *List Episkopatu Polski na rok wiary w sprawie ateizmu* z 15 VI 1967. Tamże s. 497—500; *List Episkopatu Polski o laicyzacji* z 22 III 1968. Tamże s. 520—523.

dzie najczęstszym punktem odniesienia w ogłoszonych dokumentach. Potrzebie miłości w płaszczyźnie religijnej i społecznej zwłaszcza dużo miejsca poświęca w swoim nauczaniu kard. Stefan Wyszyński: „To Chrystus nauczył nas miłować się społecznie i dobrze sobie wzajemnie czynić”²⁶; „Miłość ma nas odróżnić od tych, którzy nie chcą być Chrystusowi (...) jestem po to, by służyć innym, bo to jest moje powołanie. Nie mogę bezpośrednio służyć Bogu, mogę mu służyć tylko w innych”²⁷.

Biskupom polskim sprawa rozwijania wspólnot miłości braterskiej jest tym bliższa, że widzą ogromne zagrożenie współczesnego człowieka, jakim jest społeczna nienawiść: „Zaprogramowana nienawiść zagraża miłości Chrystusowej. Społeczeństwo nasze ulega tej presji”²⁸. Wśród przejawów braku miłości wymieniają „złośliwości, oszczerstwa, potwarcze, obelgi, ducha zemsty, niezgody, nawet zbrodni (...) ta brutalizacja stosunków międzyludzkich wznaga wrogość i wzajemną niechęć. Wzrasta atmosfera nieszczeroci i lęku”²⁹. W takim kontekście Episkopat widzi szczególną potrzebę działania i ogłasza akcję duszpasterską zwaną „Społeczną Krucjatą Miłości”³⁰. Wskazuje na konieczność miłości w życiu codziennym i wychowania do niej³¹. Zwłaszcza nacechowany miłością ma być stosunek duszpasterza do człowieka³², aby nie tylko głosił dowartościowanie funkcji miłości, ale także ukazywał ją w nowej szacie i w ciągle nowych możliwościach³³. Kościół jest „nadprzyrodzoną organizacją miłości”³⁴ i dlatego mamy go bronić przed nienawiścią, wspierając osobiście czynami miłości. Nie ma bowiem dla człowieka wię-

²⁶ Prymas Polski. Na siódmy rok Wielkiej Nowenny. List z 23 IV 1963. LPP s. 424.

²⁷ List pasterski Prymasa Polski do młodzieży na 400-lecie śmierci św. Stanisława Kostki. Październik 1967. LPP s. 565. W liście do wiernych na Tydzień Miłosierdzia z 3 IX 1953 pisze: „Ubóstwo i niedola mają nas pobudzić do pracy nad ich pomniejszeniem. Gdy praca ta podjęta będzie z chrześcijańskiej miłości ku bliźnim, dokona jednocześnie nowego pomnożenia miłości” (Prymas Polski. *Miłosierdzie drogą do doskonałości*. LPP s. 254).

²⁸ List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu, jw. s. 507.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże s. 512.

³¹ O pogłębienie miłości woła fakt, że „laicyzacja rozwija (...) egoizm w człowieku i prowadzi do tego, że ludzie stają się sobie nawzajem obojętni”. *Współczesna laicyzacja*. List Episkopatu Polski z czerwca 1962. LEP s. 267.

³² Zob. tamże.

³³ *Instrukcja Episkopatu Polski o duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu z 9 II 1953*. LEP s. 132.

³⁴ Por. *Ratujmy dzieci. Słowo Pasterskie na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego z 8 IX 1970*. LPP s. 620; *List pasterski Prymasa Polski o Społecznej Krucjacie Miłości*. Wielki Post 1967. LPP s. 540.

kszej niewoli niż niewola nienawiści. Odnowa soborowa jest — zdaniem Episkopatu polskiego — „ukazaniem światu na nowo miłości, a obowiązek szerzenia miłości jest najwspanialszą formą realizacji uchwał soborowych”³⁵.

Te same myśli podejmuje kard. Stefan Wyszyński pisząc: „Chcemy sobie naprzód uświadomić, że zarówno Kościół Chrystusowy, jak i każda rodzina parafialna jest wspólnotą miłości. Przypomina tę prawdę Episkopat i zachęca, byśmy rozpoczęli odnowę miłości braterskiej w parafii (...) Parafia jest (...) szkołą miłości Boga i ludzi; jest zjednoczeniem wszystkich w miłości braterskiej, jest rodziną, w której uczymy się widzieć w każdym człowieku brata zasługującego na naszą miłość i pomoc”³⁶. Zważywszy na to, że człowiek „stworzony jest do miłości, która rozwija się i przejawia niesieniem pomocy i służbą”³⁷, powyższe stwierdzenia wielkiego Prymasa wydają się być możliwe do zrealizowania. „Wartość praktyczną chrześcijaństwa poznajemy w stosowaniu go na co dzień” — podkreśla on z mocą w swoich listach³⁸. W nauczaniu Episkopatu parafia to „rodzina rodzin”³⁹, a zadaniem duszpasterstwa jest tworzenie wspólnoty parafialnej poprzez „nadprzyrodzone powiązanie ognisk domowych i rodzinnych”⁴⁰. Odnowa Kościoła w duchu Chrystusowym powinna zacząć się od osobistego życia i odnowy parafii, którą powinna ogarnąć jedność, miłość, wzajemna życzliwość i dobroć oraz wrażliwość na troski i potrzeby współbraci”⁴¹. Nie brak bowiem „bolesnej rozbieżności” między „silną wiarą Polaków” a brakiem jej reperkusji w życiu codziennym⁴².

Wiele cennych wytycznych w sprawie potrzeby budowania parafialnych wspólnot miłości oraz ich obrazu znajdujemy w nauczaniu pasterskim biskupów poszczególnych diecezji. Najwięcej miejsca poświęca temu zagadnieniu biskup Wilhelm Pluta. Pisze do swoich diecezjan: „Wasza wspólnota parafialna musi być wspólnotą powstałą z mocy mi-

³⁵ *List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu*. jw. s. 510.

³⁶ Prymas Polski. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości*, jw. s. 657.

³⁷ *Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła „Pomocników Matki Kościoła”*. List z 10 II 1972. LEP s. 687.

³⁸ *List Prymasa Polski na IV rok Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*. Kwiecień 1960. LPP s. 353.

³⁹ *Orędzie biskupów polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego o zadaniach posoborowych Kościoła*, jw. s. 462.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ *Episkopat Polski wzywa wiernych do soborowego czynu dobroci*. List z sierpnia 1963. LEP s. 323.

⁴² *List Prymasa Polski na IV rok Wielkiej Nowenny*, jw.

łości Boga (...) Każdy (...) musi być wam bratem i gościem, którego musicie uszanować i nawet uczcić, a zwłaszcza tego, który jest zagrożony (...) Przez wspólnotę miłości udowodnicie, że Bóg jest miłością, a gdzie jest miłość, tam właśnie jest Bóg”⁴³. Mając na uwadze powyższe przesłanki zobowiązuje diecezjan do stworzenia z parafii wspólnoty „braterskiej, uczynnej miłości”⁴⁴. Przekonaniu swemu o potrzebie bratniej miłości w parafii dał także wyraz w innych apelach: „Twórzmy braterskie wspólnoty, w których prawem jest braterska miłość”⁴⁵. „Jesteście wszyscy obowiązani do tworzenia wspólnoty braterskiej w parafii (...), która by was wychowywała do braterstwa i wzajemnego porozumienia i usłużności...”⁴⁶.

W procesie rozwijania miłości braterskiej twórczą rolę odgrywają dwa ważne czynniki: stałe pogłębianie wiedzy religijnej i aktywny udział w liturgii. Episkopat nawołuje: „Wraz z ustawicznym dokształcaniem powinno iść w parze rzetelne życie religijne i sakramentalne. Przez częste uczestnictwo we Mszy św. ożywia się wewnętrzna więź z Chrystusem. W następstwie zaś ożywionej przyjaźni z Chrystusem zyskuje na mocy i blasku miłość braterska, która jest znamieniem wyróżniającym uczniów Chrystusa”⁴⁷. Pogłębienie wiedzy religijnej ma służyć poszerzaniu granic miłości i dlatego też „zdobywanie prawdy ma odbywać się w miłości”, tak jak modlitwa i liturgia, za które we wspólnocie parafialnej w sposób szczególnie odpowiedzialni są kapłani, mają służyć pomnażaniu miłości⁴⁸. Zwłaszcza przez Mszę św. ma się dokonywać odnowa we wierze i czynnej miłości, czynna zaś miłość zrodzona z żywej wiary ma wiązać członków Kościoła i parafii w jeden Lud Boży⁴⁹.

⁴³ W. Pluta bp. *List pasterski o parafii jako wspólnotcie miłości*. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 16:1973 s. 12.

⁴⁴ Tamże. Por. Pluta. *Listy*, jw. t. 2, s. 523.

⁴⁵ Tenże. *List pasterski na okres Wielkanocy 1974: „Odnowa”*. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 17:1974 s. 68.

⁴⁶ Tenże. *List pasterski o tworzeniu człowieka w Chrystusie we wspólnotach braci*. Tamże 14:1971 s. 67.

⁴⁷ *List Episkopatu Polski na rok wiary w sprawie ateizmu*, jw. s. 498.

⁴⁸ *Prymas Polski do młodzieży akademickiej na nowy rok pracy*. List z 26 IX 1960. LPP s. 369. „Jak każdy czyn miłości, tak i miłość w słowie powinna być owocem życia sakramentalnego. Dlatego będzie stanowić następstwo praktycznego duszpasterstwa sakramentalnego” — przypomina ks. Prymas (*List do duchowieństwa na nowy rok pracy duszpasterskiej* z 15 IX 1969. LPP s. 606), zlecając swoim kapłanom stałą gotowość do służenia ludowi i poświęcenia się dla niego. Zob. *Wezwanie Prymasa Polski do kapłanów na Wielki Post*. List na Środę Popielcową 1960. LPP s. 349.

⁴⁹ *Prymas Polski. List Wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności narodu* z 2 II 1963. LPP s. 573.

Ważną szkołą braterskiego współzycia jest również miłosierdzie— „rodzące się w miłości do Boga i jego dzieła”⁵⁰, ugruntowujące miłość wśród ludzi i przyczyniające się do uporządkowania współzycia społecznego na co dzień⁵¹. Na obustronne oddziaływanie przepowiadania, liturgii i diakonii parafialnej m.in. zwraca uwagę *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* polskiego Episkopatu. Mówi ono, że „w działalności ewangelizacyjnej (...) należy przywiązywać wielką wagę do uczynków miłości i miłosierdzia chrześcijańskiego” (DAS 9)⁵², a „Eucharystia i czynny udział w życiu liturgicznym stanowią naturalne centrum oraz oparcie dla wszelkiej działalności apostołskiej...” (DAS 12).

Wezwanie do realizacji miłości dokumenty pastoralne biskupów polskich adresują do wszystkich ludzi. W specjalny zaś sposób Episkopat troszczy się o młodzież, wzywając ją do apostołstwa na rzecz miłości czynnej. W tej kwestii biskupi pisali: „Wobec gotowości Boga do obdarzania wszystkich miłością, nie można stać na uboczu i obojętnie patrzeć na objawy przerażającego braku miłości”⁵³. Stąd duszpasterstwo powinno zmierzać „do ukształtowania parafii jako wspólnoty w miłości dzieci jednego Ojca, żyjących głęboką wiarą i ożywionych czynną miłością Boga i bliźniego”⁵⁴. Potrzebne jest w tym względzie szczególne wyczulenie i gest otwartych dłoni. Zwracając się do młodzieży biskupi apelują: „Musicie uwrażliwić się na potrzeby otoczenia, wyzwolić z siebie wolę pomagania innym, pasję czynnego apostołstwa (...) Najpełniejszą radość dają rozpozgodzone oczy bliźniego”⁵⁵.

Parafia jako wspólnota braterstwa realizuje się poprzez różne działania. Różnie są też rozkładane akcenty w nauczaniu o budowaniu parafialnej wspólnoty miłości. Jednakże miłość charytatywna jest istotnym elementem w życiu parafii i decyduje o jej dynamizmie. Podkreślają to wszystkie posoborowe synody polskich diecezji. Według I Synodu Katowickiego „praktyka miłości chrześcijańskiej poprzez parafialną działalność charytatywną stanowi poważną szansę urzeczywistniania się parafii i poprzez parafię Kościoła, jako wspólnoty miłości”⁵⁶. Zdynamiz-

⁵⁰ *Miłosierdzie drogą do doskonałości*. List Prymasa Polski na Tydzień Miłosierdzia z 8 IX 1953, jw. s. 254.

⁵¹ *Słowo biskupów polskich na uroczystość Chrystusa Króla*, jw. s. 532.

⁵² Por. DA 8.

⁵³ *Biskupi polscy do młodzieży o wypełnieniu zadań Roku Świętego*, List z 19 VI 1974, LEP s. 795.

⁵⁴ Temu zadaniu miał służyć m.in. program duszpasterski z 1972 r. skoncentrowany na hasle: „Pomoc zagrożonemu bratu”. Zob. *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”*, jw. s. 719.

⁵⁵ *List pasterski biskupów polskich do młodzieży uczącej się i pracującej* z 1 X 1969, LEP s. 583.

⁵⁶ *Sd-Kat. XVIII 1.1 s. 249.*

zowanie parafii przez ożywienie w nich ducha miłości traktuje się jako ważny składnik w chrześcijańskiej odnowie życia religijnego⁵⁷. Pracę na odcinku duszpasterstwa charytatywnego, na którym Kościół może spotkać się ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, synody traktują jako istotne chrześcijańskie powołanie⁵⁸. Wzywają do „budzenia wrażliwości członków Ludu Bożego na potrzeby i cierpienia ludzi, żyjących niekiedy w najbliższym otoczeniu”⁵⁹, aby w ten sposób wychowywać wspólnotę parafialną do miłości Boga i czynnej miłości bliźniego⁶⁰.

Podmiot budowania parafialnej wspólnoty braterskiej

Kościół współczesny w trosce o rozwój życia wiary swoich członków i dzieła miłości zapoczątkowanego przez Chrystusa na ziemi wielokrotnie zabierał głos dając wytyczne celem określenia podmiotu budowania wspólnoty miłości braterskiej, także w rodzinie parafialnej. Najczęściej wypowiedzi te dotyczą stanu duchownego, ale nie brak też takich, które wskazują na potrzebę dowartościowania laikatu.

Idea wspólnoty urzeczywistnianej przy czynnym współdziałaniu wszystkich wiernych znajduje się u podstaw dokumentów soborowych, a zwłaszcza *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Wspomniany dokument stwierdza, że „w poszczególnych lokalnych zgromadzeniach wiernych” prezbiterzy „czynią obecnym w pewnym sensie samego biskupa (...) uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej i kierują nią, uwidaczniają Kościół powszechny na swoim terenie i przyczyniają się skutecznie do budowania całego Ciała Chrystusowego” (KK 28). W tym budowaniu wspólnoty Kościoła prezbiterzy mają współdziałać ze wszystkimi wiernymi, tak uznając „ich posługi oraz charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób dla wspólnego dzieła” (KK 30).

Te soborowe myśli powtarza bp W. Pluta mówiąc: „Wszyscy księża i wierni, choćby z najmniejszej parafii, są zobowiązani do budowania w parafii wspólnoty braterskiej, wspólnoty serc i czynów, zrodzonych z ich powiązania z Chrystusem”. Wspólnota braterska z kolei „będzie

⁵⁷ Tamże s. 246.

⁵⁸ Zob. *Statuty Archidiecezjalnego Synodu Poznańskiego z 1968 r.* nr 322 Poznań 1968 s. 88.

⁵⁹ Por. tamże nr 313 s. 85.

⁶⁰ *Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej 1974*. „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 65:1975 nr 1—3, cz. II nr 33, s. 42.

wiernych wychowywała do braterstwa i wzajemnego rozumienia się i usłużności, a pośrednio uchroni przed zamarciem ducha Bożego ujawniającego się brakiem sumienia”⁶¹.

a) ROLA DUSZPASTERZA W URZECZYWIENIANIU WSPÓLNOTY BRATERSKIEJ W PARAFII

Soborowy Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele stwierdza: „w działalności duszpasterskiej zasadniczą rolę odgrywają kapłani” (DB 28), a to ze szczególnego tytułu, ponieważ „reprezentują Chrystusa jako wychowawcę Ludu Bożego w wierze, jako głosiciele Słowa Bożego oraz szafarze Eucharystii i innych sakramentów”⁶². Dekret o posłudze i życiu kapłanów objaśnia: „Do kapłanów zatem jako wychowawców w wierze należy troszczyć się osobiście lub poprzez innych, aby każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Św. do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerej i czynnej miłości (...) Należy także pouczać, aby chrześcijanie nie żyli tylko dla siebie, lecz aby według wymagań nowego prawa miłości, każdy tak jak otrzymał łaskę, służył nią drugiemu” (DK 6). Prezbiterzy bowiem „postawieni są wśród świeckich, by prowadzili wszystkich do zjednoczenia w miłości” (DK 9).

Posługa kapłańska w świetle dokumentów soborowych ukazana jest jako posługa wyjątkowa w budowaniu wspólnoty braterskiej w parafii. „Urząd (...) pasterza nie ogranicza się do troski o każdego z wiernych z osobna, lecz także rozciąga się na formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej” (DK 6)⁶³. Dokumenty soborowe ujmują zadania biskupów i kapłanów przede wszystkim jako budowanie wspólnoty powierzonej im części Ludu Bożego (DB 11), któremu ma służyć kapłańskie głoszenie Ewangelii (DK 4), spełnianie zadań urzędu pasterskiego (DK 6) oraz sprawowanie liturgii (KL 42)⁶⁴. Nie oznacza to bynajmniej, że Kościół zwalnia pasterza od zadań duszpasterstwa indywidualnego, bo „choć prezbiterzy są dłużnikami wszystkich, to jednak w szczególny sposób mają sobie powierzonych biednych i słabszych, z którymi sam Pan okazał się ściśle złączony” (DK 6). Jako przedmiot szczególnej tros-

⁶¹ Pluta. *List pasterski o tworzeniu człowieka w Chrystusie we wspólnotach braci*, jw. s. 67.

⁶² Paweł VI papież. *Adhortacja Apostolska Evangelii nuntiandi* nr 68.

⁶³ W świetle tego dokumentu można powiedzieć, że zadania prezbiterów dzielą się na dwie grupy: wobec wspólnoty chrześcijańskiej oraz wobec poszczególnych wiernych.

⁶⁴ Por. F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 1. Lublin 1970 s. 296—298.

ki kapłanów ojcowie soborowi wymieniają chorych i umierających, małżonków i rodziców oraz tych, „którzy odeszli od uczęszczania do sakramentów czy nawet może i od wiary” (DK 9)

Pouczenie o podmiocie budowania braterskiej wspólnoty w parafii dokumenty kościelne polskie opierają na nauce Soboru Watykańskiego II, choć nie brak w nich elementów wypływających ze specyfiki i odrębności Kościoła lokalnego w Polsce. Za wskazaniem Soboru podkreślona została pierwszorzędna i szczególna rola prezbiterów w duszpasterstwie i życiu wspólnoty parafialnej. Biskupi stwierdzają, że „kapłani jako nauczyciele Ewangelii i szafarze sakramentów świętych pełnią z woli Chrystusa rolę niezbędną”⁶⁵ będąc w Kościele „przewodnikami Ludu Bożego”⁶⁶. W myśl tych założeń „stosunek kapłanów do świata współczesnego powinien być mocno osadzony w zbawczym posłannictwie Chrystusa (...) Kapłan, który głęboko wierzy w tajemnicę odkupienia, zawsze znajdzie właściwy sposób odnoszenia się do świeckich i do wszystkich spraw, jakie składają się na ich życie”⁶⁷. Biskupi zwracają uwagę na szczególną potrzebę miłości duszpasterza wobec każdego człowieka⁶⁸. „Polscy kapłani katolicy muszą stanąć (...) w postawie Boga, aby służyć wszystkim ludziom. Należy miłować wszystkich miłością należną ludziom, dzieciom Bożym, dzieciom wspólnego narodu”⁶⁹. Powołując się na wytyczne soborowe Episkopat zachęca, aby styl pracy kapłanów odznaczał się „szczerością, otwartością i głębokim poszanowaniem dla świeckich”⁷⁰. Zgodnie z encykliką *Ecclesiam suam* zwraca się do księży o umiłowanie dialogu jako skutecznego narzędzia duszpasterskiego zakładając, że realizacja tej metody może wymagać zmiany dotychczasowych nawyków⁷¹. Mając na względzie budowanie wspólnoty braterskiej biskupi uważają, że „separatyzm księdza nie może być właściwym środkiem duszpasterskim, bo tworzy między nim a wierzącymi próżnię, czyni go obcym i niezrozumiałym. Ksiądz trzymający

⁶⁵ Słowo Episkopatu Polski do duchowieństwa w związku z Adhortacją Apostolską Pawła VI z 1 IV 1971. LEP s. 638.

⁶⁶ List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej ze stycznia 1962. LEP s. 251.

⁶⁷ List Episkopatu Polski do kapłanów z 5 V 1970. LEP s. 603.

⁶⁸ Biskupi powołują się w tym względzie na 1 Kor 13. Zob. *Współczesna laikyzacja*. List Episkopatu z czerwca 1962, jw. s. 267.

⁶⁹ Instrukcja Episkopatu Polski o duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu, jw. s. 130.

⁷⁰ List Episkopatu Polski do kapłanów z 5 V 1970, jw. s. 604.

⁷¹ Orędzie biskupów polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego o zadaniach posoborowych Kościoła, jw. s. 461; zob. też List Episkopatu Polski do kapłanów z 5 V 1970, jw. s. 604.

się z dala od ludzi nie będzie miał należytego wpływu na parafię”⁷². Tymczasem prezbiterzy powinni ogarniać wszystkich parafian swoją posługą, troską i zainteresowaniem⁷³, muszą „wyjść z zakrystii a nie zamykać się w kręgu dobranego towarzystwa, gdzie można przyjemnie spędzić czas”⁷⁴.

Przedmiotem zainteresowania duszpasterza mają być „różne strony życia jego parafian. Nie tylko potrzeby ściśle duchowe, lecz wszystko, co wpływa na rozwój lub ubytek życia religijnego”. Duszpasterz powinien „chcieć temu wszystkiemu zaradzić w miarę sił, we wszystkim dopomóc, uwrażliwić się na wszelkie niedole ludzkie i nie poprzestawać na zdawkowym słówku pociechy (...) Trzeba dać ojcowskie serce wszystkim potrzebującym, bez oglądania się, czy są przyjemni”⁷⁵. Stąd biskupi zalecają: niechaj kapłani każde „poczynanie podjęte na terenie parafii jako rozumne, dobre i pożyteczne a nie utrudniające życie — potraktują życzliwie i nie odmawiają swego poparcia”⁷⁶. Bowiem „tam gdzie (...) kapłan jest sługą a nie panem swoich owieczek, szybko w naszych warunkach tworzy się jedna owczarnia...”⁷⁷. Ksiądz „w każdej chwili, w każdej potrzebie winien być do dyspozycji ludu, bronić jego praw, jego wolności i godności, informować go o wszystkich potrzebach i wydarzeniach. Ale też należy mieć odwagę do powiedzenia mu [ludowi] prawd przykrych i bolesnych, do udzielenia nagany za tolerowane wady czy do sprostowania błędów”⁷⁸. Parafianie „mają prawo wiedzieć o wszystkim co dotyczy życia parafialnego (...), traktujmy ich jak ludzi dojrzałych i dorosłych a nie jak dzieci. Współcierpienie i współweślenie się bardzo łączy ludzi” — pouczają biskupi⁷⁹.

Listy Episkopatu adresowane do kapłanów udzielają duszpasterzom konkretnych wytycznych co do ich postępowania z wiernymi, a zwłaszcza z tymi, „którzy potrzebują najwięcej naszej pomocy”⁸⁰. Są nimi biedni, chorzy, kaleki, rodziny wielodzietne, młodzież i nieletni, którzy „wychowują się bez opieki”, osamotnione matki, które „muszą dźwigać

⁷² List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej, jw. s. 248.

⁷³ Instrukcja Episkopatu Polski o duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu, jw. s. 130.

⁷⁴ List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej, jw. s. 252.

⁷⁵ Tamże s. 249—252.

⁷⁶ Tamże s. 252.

⁷⁷ Biskupi polscy do braci kapłanów. List z 28 VIII 1963. LEP s. 312.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Biskupi polscy do kapłanów. List z 4 X 1960. LEP s. 206.

⁸⁰ List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej, jw. s. 251.

ciężar utrzymania i wychowania dzieci bez pomocy męża”⁸¹, ludzie w podeszłym wieku⁸², a także dystansujący się od Kościoła i stojący z dala od parafii, ludzie skrzywdzeni⁸³. Mówiąc: „Kochajmy ludzi w całej ich niedoli, ludzi głodnych Boga, ludzi silnych we wierze, ludzi nieświadomych swej godności dzieci Bożych”, biskupi zapraszają do budowania parafialnej wspólnoty miłości wszystkich zamieszkujących terytorium parafii. Tę braterską wspólnotę kapłani, mając za wzór Jezusa Chrystusa, powinni budować „nie tylko słowami, ale także swym działaniem i sposobem postępowania”⁸⁴. Takie oddziaływanie będzie na pewno skuteczne i trafi do wszystkich, także „do związanych z Kościołem tylko formalnie, a nawet czujących się wobec Kościoła obco. Dawna prawda o wyjątkowej sile przekonywającej osobistego przykładu sprawdza się również dziś”⁸⁵.

Również *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* księżom przypisuje podstawową i niezastąpioną rolę w parafii. Mają tak „wychowywać parafian, by parafię uważali za wspólne dobro” (DAS 19). Dokument orzeka, że „kapłani powinni otaczać najstaranniejszą opieką zespoły parafialne oraz grupy osób chętnych do współpracy z Kościołem. Religijna i apostołska aktywność tych zespołów zależy głównie (...) od gorliwości i inspiracji duszpasterzy” (DAS 15). W tym samym kierunku idą uchwały posoborowych synodów w Polsce. I Synod Diecezji Kato-wickiej postanawia, że „posługa proboszcza i wikarych w parafii powinna zmierzać przede wszystkim do budowania wspólnoty braterskiej, w której panuje duch miłości oraz wzajemnej troski i odpowiedzialności”⁸⁶. „Żywa wspólnota parafialna tworzy się dzięki wierze czerpanej przez jej głosicieli z Ewangelii, osobiście przeżywanej i przekazywanej w należyty sposób, zarówno na ambonie, jak w katechezie, w pracy wychowawczej i w kontaktach osobistych” — stwierdza III Synod Warszawski⁸⁷. Toteż kapłani, pełniąc we wspólnocie posługę pasterską, mają obcować ze wszystkimi w duchu ewangelicznej dobroci i miłości, cierpliwie wysłuchując parafian i pomagając im⁸⁸. W celu ułatwienia wiernym kontaktu z przezbiterami synod określa, że „duszpasterze pa-

⁸¹ Tamże.

⁸² Prymas Polski. *Słowo pasterskie na XXIV Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego* z 8 IX 1968. LEP s. 590—591.

⁸³ *List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej*, jw. s. 243—251.

⁸⁴ *Słowo Episkopatu Polski do duchowieństwa w związku z Adhoriacją Apostołą Pawła VI z 1 IV 1971*, jw.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Sd-Kat. XXII 3.3.4 s. 273.

⁸⁷ *Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej*, jw. cz. II nr 24 s. 34.

⁸⁸ Zob. tamże cz. V nr 42—43 s. 158.

rafi (...) wyznaczają stałe godziny przyjęć w kancelarii parafialnej, a także będą odwiedzać swych parafian w ich domach, przynajmniej raz w roku”⁸⁹.

Jest troską poszczególnych biskupów, aby kler pełnił cementującą rolę w budowaniu parafialnej wspólnoty braterskiej. Najbardziej dogłębnie pisał na ten temat bp W. Pluta: „Kaplani mają zadbać, aby w parafiach powstały prawdziwie chrześcijańskie wspólnoty, jakie korenieniami swymi sięgają do tajemnicy Eucharystii”⁹⁰. Mają oni „całą parafię uświadomić o centralnym znaczeniu idei braterskiej miłości, usłużności ofiarnej w życiu jednostki i całego Kościoła (...) Cały akcent należy położyć (...) na zbliżenie się człowieka do człowieka z usługą braterskiej miłości najszerzej pojętej. Ofiara braterskiej miłości nie może ograniczyć się do miesięcznego datku, bo potrzebujący i biedni chcą nas samych”⁹¹. Dlatego wzywa i zobowiązuje księży do budowania wspólnoty serc i czynów zrodzonych z powiązania „z Chrystusem i w Chrystusie”, ponieważ „są odpowiedzialni za tworzenie wspólnoty bratniej w parafii”, której zadaniem jest wychowywać „do braterstwa i wzajemnego rozumienia się i usłużności”⁹².

b) ŚWIECCY W BUDOWANIU PARAFIALNEJ WSPÓLNOTY BRATERSKIEJ

W świetle nauczania Kościoła współczesnego apostołstwo nie jest przywilejem pewnych tylko osób czy grup ludzi w Kościele, lecz przejawem całego jego życia i realizacją jego zbawczego posłannictwa. Biorą w nim udział wszyscy ludzie, każdy na miarę swych uprawnień i roli, jaką spełnia w ramach wspólnoty Kościoła (KK 30)⁹³. Laicy przez to, że „stali się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i w świecie. I rzeczywiście sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych” (DA 2, por. DA 10). Udział świeckich w kapłańskiej funkcji Chrystusa przejawia się w publicznym oddawaniu czci Bogu

⁸⁹ Tamże cz. V nr 43 s. 158.

⁹⁰ W. Pluta bp. *Wykład na konferencji dekanalnej o bratniej miłości w duszpasterstwie*. W: Pluta. *Listy*, jw. t. 1. s. 297.

⁹¹ Tamże s. 299.

⁹² Pluta. *List pasterski o tworzeniu człowieka w Chrystusie we wspólnotach braci*, jw. s. 67.

⁹³ Por. B. Pylak. *Laikat i jego apostołstwo w świetle dokumentów II Soboru Watykańskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1967 nr 1 s. 38; C. Floristan, M. Uscros. *Teologia dell'azione pastorale*. Roma 1970 s. 400—415.

przez Kościół, jak i w prywatnym życiu chrześcijan (por. KK 10 i 34), udział zaś w prorockiej funkcji polega na świadczeniu o Chrystusie słowem i całym życiem (KK 35). Uczestnictwo w królewskiej funkcji Chrystusa domaga się walki z grzechem w sobie i w swym środowisku życia czy pracy oraz „konsekracji świata” przez podejmowanie wszelkiej doczesnej działalności zgodnie z najlepiej rozpoznaną wolą Bożą (KK 36, 37, 38)⁹⁴.

Partycypując w potrójnej funkcji Chrystusa i posłannictwie Kościoła świeccy stają się uczestnikami darów Ducha Świętego, które On udziela wiernym, czyniąc ich w ten sposób zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych zadań i funkcji mających na celu odnowę i dalszą rozbudowę Kościoła (por. KK 12)⁹⁵. Ożywieni duchem apostołskim „uzupełniają to, czego nie dostaje ich braciom i pokrzepiają ducha zarówno pasterzy, jak i resztę ludu wiernego (...) Oni bowiem, czerpiąc siły z czynnego udziału w życiu liturgicznym swojej wspólnoty, gorliwie uczestniczą w jej pracach apostołskich; pociągają do Kościoła ludzi trzymających się może z dala od niego, współpracują usilnie w głoszeniu słowa Bożego, zwłaszcza przez katechizację, oddając na usługi Kościoła swoją wiedzę fachową, usprawniają pracę duszpasterską, a także zarządzanie dobrami kościelnymi” (DA 10). „Apostolstwo świeckich — podkreśla inny z dokumentów — jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie (...) Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się może on solą ziemi” (KK 33). W szczególnych wypadkach istnieje możliwość do „bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii” (KK 33), mającej na celu dobra duchowe człowieka, jednak zawsze laicy „winni z chrześcijańskim posłuszeństwem stosować się ochnoczo do tego, co postanawiają święci pasterze, reprezentujący Chrystusa, jako nauczyciele i kierownicy w Kościele” (KK 37).

O udziale świeckich w dziele ewangelizacji mówi także Adhortacja Apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* przypominając, że „ich zadaniem jest uaktywnienie wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy ukrytych, ale już obecnych i czynnych w tym świecie” (EN 70).

⁹⁴ Zob. *Postawa kapłana wobec świeckich*. Instrukcja Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa z 10 II 1972. „Wiadomości Diecezjalne”, Organ urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach 42:1974 nr 7—8 punkt 2 s. 160—161.

⁹⁵ Jednocześnie dokument zastrzega, że „o dary zaś nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani spodziewać się zarozumiale po nich owoców apostołskiej działalności; sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzaniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi” (KK 12).

Szczególną rolę papież wyznacza rodzinie, określanej mianem Kościoła domowego. Jednocześnie kładzie nacisk na osobiste świadectwo życia: „Człowiek współczesny chętniej słucha świadków niż nauczycieli, a jeśli nawet słucha nauczycieli to dlatego, że są oni równocześnie świadkami”⁹⁶. Kierując się tymi samymi wytycznymi Jan Paweł II osobno przypisuje duże znaczenie działalności ludzi świeckich na polu katechetycznym, czy to jako nauczycieli katechetów, czy też jako rodziców katechizujących własne dzieci⁹⁷. Przy tym nalega na potrzebę aktywizacji laikatu w budowaniu Kościoła urzeczywistniającego się w parafii. „Parafie pozostaną miejscem uprzywilejowanym” — naucza papież, tam bowiem laicy różnych środowisk i grup mogą znaleźć odpowiednie dla siebie formy aktywizacji apostołskiej⁹⁸.

Kościół w Polsce, idąc za wskazaniem stolicy Piotrowej, powyższe dyrektywy jeszcze bardziej uszczegóławia. *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* stwierdza, że „inicjatywę świeckich należy wysoko cenić i mądrze ją popierać” (DAS 14), wyrażając pragnienie Episkopatu polskiego, aby parafianie „współdziałali w usprawnianiu życia parafialnego” (DAS 20). „Wszyscy jesteśmy powołani do świętości i skierowani do współpracy w urzeczywistnianiu zbawczego posłannictwa Kościoła w świecie” — przypominają biskupi⁹⁹. „Sami kapłani do braci potrzebujących pomocy nie mogą dotrzeć. Muszą oni mieć pomocników”¹⁰⁰. Biskupi piszą, że „wobec gotowości Boga do obdarzania wszystkich miłością, nie można stać na uboczu i obojętnie patrzeć na objawy przerażającego braku miłości”¹⁰¹. Biorąc pod uwagę niniejsze przesłanki Episkopat nawołuje: „Musimy wyjść z kręgu własnych spraw, podnieść wzrok wyżej, aby dostrzec potrzeby innych (...) Bóg posyła jednych do drugich i w ten sposób roztacza swą Opatrzność nad człowiekiem (...) I dziś Bóg chce posłużyć się nami w niesieniu pomocy zagrożonym braciom”¹⁰². Toteż „jeżeli każdy człowiek ma obowiązek być miłosiernym Samarytaninem dla braci, to tym bardziej katolicy. Nikt nas nie może w tym

⁹⁶ *Apostolskie świadectwo laikatu*. Przemówienie Pawła VI na śródowej audyencji ogólnej 2 X 1974. „Wiadomości Diecezjalne”. Organ urzędowy Kurii Diecezjalnej w Katowicach 43:1975 nr 5—8 s. 71.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II. Adhortacja Apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, zwłaszcza nr 6 i 68.

⁹⁸ *Allocution Jean Paul II au Conseil de laïcs*. DC 61:1979 nr 1774 s. 965.

⁹⁹ *Słowo biskupów polskich w dziesięciolecie rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II*. List z 28 VI 1972. LEP s. 703.

¹⁰⁰ *Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła „Pomocników Matki Kościoła”*. jw. s. 689.

¹⁰¹ *Biskupi polscy do młodzieży o wypełnianiu zadań Roku Świętego*, jw. s. 795.

¹⁰² *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”*, jw. s. 719.

wyreczyć ani zastąpić, bo dobre uczynki są naszym prawem i obowiązkiem”¹⁰³. Dzieło budowania miłości braterskiej trwa, bo „miłość nie ustaje — ona trwa zawsze i wciąż przynagla”¹⁰⁴. Dlatego biskupi wzywają do nieustannej „pracy nad upowszechnianiem miłości, której uczy Chrystus i która jest zapowiedzią szczęścia osobistego i ładu społecznego”¹⁰⁵.

Episkopat podkreśla, że „parafia jako wspólnota miłości wymaga od parafian troski o to, aby w rodzinie parafialnej (...) duszpasterze byli wspierani w ich posłannictwie kapłańskim przez całą rodzinę parafialną”¹⁰⁶. Do tego potrzebne jest przekonanie, że „obowiązkiem i powołaniem naszym jest świadczyć miłość, bo jesteśmy wszczępieni w Chrystusa i przez to staliśmy się członkami wspólnoty Kościoła, gdzie obowiązuje jedno i najwyższe prawo — miłość. Tę miłość mamy świadczyć słowem i czynem”¹⁰⁷, to znaczy że „musimy przejść do twórczej pracy nad sobą i dla dobra bliźnich uwrażliwić się na potrzeby otoczenia, wyzwoić z siebie wolę pomagania innym, pasję czynnego apostołstwa”¹⁰⁸.

Troska parafian o parafialną wspólnotę miłości powinna iść w dwu kierunkach. Jednym z nich jest wola, „aby wszyscy w parafii trwali w miłości, by szukali Chrystusa i życiowych mocy do czynienia dobrze wszystkim”¹⁰⁹. W tym celu należy rozbudzać w sobie całą pomysłowość, jak w życiu codziennym okazywać otoczeniu najwięcej serca i czynów płynących z miłości i pracować nad uwrażliwianiem siebie na potrzeby każdego człowieka, naszego brata, w którym mamy widzieć żyjącego Chrystusa¹¹⁰. Budowanie wspólnoty braterskiej na tej płaszczyźnie

¹⁰³ Celem pobudzenia wiernych do działalności filantropijnej biskupi zarządzili, aby dobre czyny zapisywać w parafialnej Księdze Soborowych Czynów Dobroci. Zob. *Episkopat Polski wzywa wiernych do soborowego czynu dobroci*, jw. s. 325.

¹⁰⁴ *Słowo pasterskie Prymasa Polski na XXIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego z 26 VIII 1967*. LEP s. 560.

¹⁰⁵ „*Spółeczna Krucjata Miłości*” jako „*Krucjata dobrego słowa*”. List Episkopatu na święto Chrystusa Króla z 1 X 1969, jw. s. 576.

¹⁰⁶ Prymas Polski. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości*, jw. s. 658. Na liście intencji soborowych w Polsce biskupi umieścili m.in. intencję o twórczy wkład ludzi świeckich w życie parafii i Kościoła (nr 41). Zob. *Intencje soborowe*. LEP s. 329.

¹⁰⁷ „*Spółeczna Krucjata Miłości*” jako „*Krucjata dobrego słowa*”. List Episkopatu na święto Chrystusa Króla z 1 X 1969, jw. s. 576.

¹⁰⁸ *List pasterski biskupów polskich do młodzieży uczącej się i pracującej*, jw. s. 583.

¹⁰⁹ Prymas Polski. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości*, jw. s. 658.

¹¹⁰ *Słowo biskupów polskich na uroczystość Chrystusa Króla z 16 IX 1968*, jw. s. 533—534.

wymaga wygaszania kłótni, sporów, zawiści, klątw¹¹¹, ratowania alkoholików¹¹², wyzwalania mocy miłości „przemieniającej ludzi skłóconych, nienawidzących się, we wspólnotę braterską”¹¹³.

Drugim kierunkiem działania jest niesienie pomocy materialnej i moralnej „przede wszystkim tym ludziom, którzy jej najbardziej potrzebują, naszym braciom zagrożonym”¹¹⁴. Mając na uwadze tę potrzebę serca Episkopat pisze: „Spoczywa na nas odpowiedzialność za drugiego człowieka w duchu chrześcijańskiej życzliwości. Mamy mu spieszyć z pomocą nie czekając na jego rozpaczliwe wołanie”¹¹⁵. Dotyczy to zwłaszcza ludzi żyjących najbliżej nas¹¹⁶. Biskupi zdają sobie sprawę, że prezbiterzy nie są w stanie sami ogarnąć pomocą wszystkich potrzebujących, dlatego muszą oni mieć wsparcie ze strony osób świeckich, które „zdolają dotrzeć do osamotnionych, starców, chorych, biednych, potrzebujących opieki materialnej (...) do ludzi najbardziej nieszczęśliwych — głodnych Boga”¹¹⁷, aby „samotnym porządkować mieszkanie, czynić zakupy, przynosić im posiłki, nabywać lekarstwa, wzywać lekarza, wyręczać domowników w pielęgnacji, czasem może ugotować strawę, powiadomić kapłanów i parafialną siostrę pielęgniarkę o chorych na terenie parafii, opiekować się dziećmi opuszczonymi, podnosić wszystkich na duchu, wspierać modlitwą i zachęcać do modlitwy, uwrażliwić się zwłaszcza na samotnych i opuszczonych staruszków lub chore matki otoczone liczną dziatwą”¹¹⁸. Ukierunkowanie parafian na pomoc potrzebującym nie powinno być niczym obwarowane, ani wiarą czy

¹¹¹ Prymas Polski. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości*, jw. s. 658.

¹¹² *Wezwanie do trzeźwości*. List Episkopatu Polski z 27 I 1965. LEP s. 390.

¹¹³ Pluta, *List pasterski o parafii jako wspólnocie miłości*, jw. s. 13; por. tenże. *List pasterski o rozbudzaniu ducha braterskiej miłości w parafii*. Tamże s. 348—349.

¹¹⁴ *Słowo Episkopatu Polski na uroczystość Chrystusa Króla: „Nieśmy pomoc zagrożonemu bratu”*, jw. s. 720. Por. *Słowo pasterskie Prymasa Polski na XXIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, jw. s. 560.

¹¹⁵ *Wezwanie do walki z nietrzeźwością*. List Episkopatu Polski na Wielki Post ze stycznia 1970. LEP s. 588.

¹¹⁶ *Słowo Pasterskie Prymasa Polski na XXIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, jw. s. 560.

¹¹⁷ *Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła „Pomocników Matki Kościoła”*, jw. s. 688.

¹¹⁸ *Słowo pasterskie Prymasa Polski na XXIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, jw. s. 560. Świadczenie dobra i usługowej miłości bp W. Pluta dzieli na: pomoc rodzinie, pomoc wszystkim potrzebującym i wreszcie pracę braterską. W każdej z tych grup wymienia wiele szczegółowych form działania. Por. tenże. *List pasterski o rozbudzaniu ducha braterskiej miłości w parafii*, jw. s. 350—351.

niewiarą, ani przyjaźnią czy nienawiścią. „Wobec ludzkiej męki i cierpienia to wszystko, co może ludzi dzielić, przedziwnie maleje. Pozostaje tylko wielka miłość”¹¹⁹.

Podjmując wytyczone przez Episkopat zadania, ze zrozumieniem wagi problemu, tak ściśle związanego z misją apostolską Kościoła, zwłaszcza w świecie współczesnym, o miejscu i roli ludzi świeckich w budowaniu parafialnej wspólnoty braterskiej mówią także posoborowe uchwały synodalne. I Synod Katowicki stwierdza: „Parafia jako wspólnota braterska jest z istoty swej wspólnotą otwartą, gotową przyjąć każdego. Dlatego musi ją cechować troska o wszystkich ludzi mieszkających na jej terenie”¹²⁰. „W budowaniu (...) parafii żywej konieczne jest wychodzenie na spotkanie wszystkich, gorliwych i obojętnych, praktykujących, jak też znajdujących się poza (...) wspólnotą wiary, kultu i miłości” — przypomina III Synod Archidiecezji Warszawskiej¹²¹. Jednocześnie — kierowany względami charytatywnymi zwłaszcza wobec chorych — zwraca się do wiernych z apelem: „Niech nikt nie pozostaje — nawet w największych zespołach ludności miast — bez dowodów pamięci i troski ze strony wspólnoty chrześcijańskiej”¹²².

O MAŁE WSPÓLNOTY RELIGIJNE W PARAFIALNEJ WSPÓLNOTCIE BRATERSKIEJ

Idea wspólnoty w Chrystusie stanowi, obok idei personalizmu chrześcijańskiego, centralną ideę i myśl przewodnią Soboru Watykańskiego II, przenikającą wszystkie jego dokumenty. Już pierwszy owoc Soboru, *Konstytucja o liturgii świętej*, wysuwa ideę wspólnoty na pierwszy plan, ukazując wspólnotę liturgiczną jako skuteczny znak Kościoła. Odnowa liturgii zarysowana w *Konstytucji* zmierza do tego, aby liturgia stała się znowu pełnym wyrazem jedności i wspólnoty Ludu Bożego i aby przez nią ta wspólnota była budowana¹²³. Dlatego w Kościołach lokalnych, za które *Konstytucja* uważa także parafie, „należy (...) do rozkwitu doprowadzić poczucie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w odprawianiu niedzielnych Mszy świętych” (KL 42).

Wspólnota stanowi także principium *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*¹²⁴. Kościół ukazany tam jest jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4), „wspólnota wiary, nadziei i mi-

¹¹⁹ Słowo pasterskie Prymasa Polski na XXIII Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego, jw. s. 560.

¹²⁰ Sd-Kat. XXII 2.3.6 s. 474.

¹²¹ Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej, jw. cz. II nr 21 s. 32.

¹²² Tamże cz. II nr 33 s. 42; por. Sd-Kat. X—XVI s. 149—206.

¹²³ Por. Blachnicki, jw. s. 296.

¹²⁴ Zob. tamże s. 297—298.

łości (...) widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa" (KK 8), „jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeszeniach wiernych" (KK 26). Bowiem „podobalo się jednak Bogu uszczęśliwiać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył" (KK 9).

Wspólnotowa istota Kościoła, czyli wspólnota Boga z ludźmi i ludzi między sobą jest racją jak najbardziej uzasadniającą soborowe zalecenie tworzenia małych wspólnot religijnych. *Dekret o apostołstwie świeckich* mówi, że laicy, obok innych form apostołatu, „mogliby się też z korzyścią zbierać dla wymiany poglądów w małych zespołach, działających bez wszelkich ściśle określonych form ustawowych czy organizacyjnych, by przez to znak wspólnoty Kościoła zawsze ukazywał się innym ludziom jako prawdziwe świadectwo miłości. W ten sposób, przez przyjaźń i wymianę doświadczeń, udzielając sobie nawzajem pomocy duchowej, nabierają sił do pokonania przeszkód w życiu (...) oraz do przynoszenia obfitszych owoców apostołstwa" (DA 17). Powstawanie i tworzenie się wspólnot, nawet tak małych i niepozornych, jak zespoły nieformalne, jest potrzebne dla uzewnętrznienia się wspólnotowej natury Kościoła i Chrystusowej obecności w Kościele ¹²⁵.

Dokumenty soborowe zalecają pracę w małych wspólnotach nie tylko ludziom świeckim, ale prawie wszystkim stanom życia w Kościele. Zaleca się dzielenie kleryków na mniejsze grupy, „aby zaradzić lepiej potrzebom osobowego wyrobienia poszczególnych alumnów" (DFK 7). Mówiąc o formacji umysłowej alumnów, ten sam dokument wspomina o „małych zespołach" naukowych kleryków (DFK 17). Kapłanom zaleca się, „aby zbierali się w przyjacielskie grupy" celem wzajemnego wsparcia (DK 6) ¹²⁶. Biskupom została powierzona troska o „odrębne grupy wiernych" w poszczególnych krajach (DB 44) itp. Spotkania w małych wspólnotach kościelnych Sobór traktuje jako apostołstwo niezrzeszone, indywidualne. Wypływa to stąd — jak zauważa E. Weron — że zespoły te pracują bez ustalonych form organizacyjnych ¹²⁷. Są bowiem sytuacje, gdzie jedynie tego rodzaju formy apostołstwa mogą się rozwijać. Metodą ich działania jest przyjaźń, urzeczywistniana poprzez indywidualne kontakty i wspólnotową wymianę doświadczeń ¹²⁸.

¹²⁵ Zob. E. Weron, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*. Paryż 1973 s. 148.

¹²⁶ Zob. R. Kamiński, *Wspólnotowość życia prezbiterium parafialnego. W: Powołanie człowieka. W służbie Ludowi Bożemu*. Praca zbior. Red. B. Bejze. Warszawa 1983 s. 678—688; J. Korycki, *Przygotowanie do życia i pracy we wspólnotach*, Tamże s. 689—699.

¹²⁷ Weron, jw. s. 148.

¹²⁸ Por. DA 17.

Nie tylko orzeczenia Soboru, ale i nauczanie późniejsze papieży i Synodów Biskupich jest przychylnie wobec małych wspólnot kościelnych. Poświadcza to najbardziej dobitnie Adhortacja Apostołska Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Papież pisze: „Te wspólnoty na swoisty sposób mogą promieniować na małe grupy społeczne, wioskę czy inne, w sprawach duchowych i religijnych, w zakresie kultu Bożego, dokładniejszego poznania wiary, miłości bratniej, modlitwy, łączności z duszpasterzami; albo chcą się gromadzić w celu słuchania i rozważania Słowa, przyjmowania sakramentów, agap, zebrań jednostek podobnych sobie wiekiem, kulturą, położeniem społecznym” (EN 58). Aprobuje tylko zespoły, które „rodzą się z potrzeby gorliwego życia życiem Kościoła albo z pragnienia i poszukiwania bardziej ludzkiego sposobu życia, o co trudno w dużych wspólnotach kościelnych, szczególnie w wielkich dzisiejszych miastach, gdzie żyje się gromadnie i jakby anonimowo” (EN 58)¹²⁹. Małe wspólnoty eklezjalne „będą seminarium ewangelizacji i będą służyły większym wspólnotom, szczególnie Kościołom partykularnym” oraz, przy spełnieniu pewnych warunków, „będą nadzieją dla Kościoła powszechnego” (EN 58). Mają karmić się Słowem Bożym „i nie pozwolą się usidlić wpływowi skrajnych frakcji politycznych, ani modnym ideologiom”, będą się opierać „pokusie kontestacji i duchowi superkrytycyzmu pod pokrywką szczerości, prawdy, woli przychodzenia z pomocą”. Niech „mocno wkorzeniają się w Kościół miejscowy, a zarazem trzymają się Kościoła powszechnego, dzięki czemu niech bronią się przed zasklepieniem się w sobie (...) zachowują szczerą łączność z pasterzami (...) nie uważają nigdy, że one tylko są adresatami Ewangelii albo że im tylko przynależy zadanie jej głoszenia” (EN 58).

Obok zastrzeżeń i obaw¹³⁰ zgłaszanych przez Pawła VI pod adresem małych wspólnot kościelnych, papież ma dla nich wiele słów uznania i poparcia¹³¹. Kierując się duchem Soboru zaleca „przyjaźń jako metodę i jako wychowanie do zdobywczej miłości, i to podwójnie dobroczynnej: dla tego, kto ją stosuje i dla tego, kto z niej czerpie dobrodziejstwa”¹³².

Idąc za wskazaniem Kościoła powszechnego *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich*, opracowane przez odnośną Komisję Episkopatu Polski,

¹²⁹ Papież odrzuca natomiast grupy „popychane usilną chęcią krytykowania Kościoła, które chętnie piętnują cechę «instytucjonalności», której się przeciwstawiają jako wspólnoty charyzmatyczne, wolne od struktur a tylko natchnione Ewangelią” (EN 58).

¹³⁰ Zob. *Przemówienie Pawła VI z 14 II 1968*, DC 50:1968 nr 1512 s. 396n; *Przemówienie Pawła VI z 17 IX 1969*, Tamże 51:1969 nr 1548 s. 843.

¹³¹ Zob. *Przemówienie Pawła VI z 7 II 1968*, DC 50:1968 nr 1512 s. 242; *Przemówienie Pawła VI z 17 IX 1969*, jw.

¹³² *Przemówienie Pawła VI z 7 II 1968*, jw. s. 242.

nie tylko aprobeuje zespoły nieformalne, ale także zaleca, a nawet zachęca do tworzenia takich wspólnot¹³³. W ten sposób praca w apostołskich zespołach i opieka nad nimi wchodzi w normalny tryb działalności Kościoła w Polsce¹³⁴.

Również statuty polskich synodów diecezjalnych, zwłaszcza te ogłoszone już po wydaniu *Dyrektorium*, podkreślają rangę małych wspólnot w życiu Kościoła lokalnego i zachęcają do ich powstawania. W uzasadnieniu tego stanowiska podkreśla się m.in., że małe grupy nieformalne „mają duże znaczenie apostołskie i przyczyniają się do rozwoju ducha wspólnoty. Mogą one stać się ośrodkami odnowy religijnej i budowy więzi wspólnotowych, a więc pomocą w dążeniu do realizacji przyszłościowego modelu parafii — wspólnoty”¹³⁵. Synody popierają zarówno tradycyjne zespoły istniejące przy parafiach¹³⁶, jak też pobudzają do powstawania nowych „czy to w ramach liturgii, katechizacji, czy też spotkań i wzajemnej pomocy między parafiami”¹³⁷. Sądzi się, że jest rzeczą konieczną, aby grupy te miały swoje oparcie w parafii¹³⁸, a „kapłan powinien dążyć do zwiększenia udziału katolików świeckich w jego misji, troszcząc się szczególnie o formowanie różnych grup — młodzieżowych i innych — we wspólnocie parafialnej”¹³⁹. Grupy te „zasługują na uwagę duszpasterzy, którzy pozostawiając im inicjatywę i samodzielność, powinni troszczyć się o ich formację religijną”¹⁴⁰.

Nie stronią od wzmianek o małych wspólnotach religijnych w liściach pasterskich polscy biskupi, co oznacza uznanie potrzeby tych orga-

¹³³ *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* stwierdza: „Wielką pomocą w wykonywaniu indywidualnego apostołstwa mogą być tzw. grupy nieformalne” (nr 73); „Episkopat Polski — stosownie do wskazań Soboru Watykańskiego II — bardzo zaleca działalność apostołską w grupach nieformalnych” (nr 74); „Szczególnie wskazane jest popieranie samorzutnie powstających zespołów nieformalnych, zwłaszcza w środowisku zawodowym wśród młodzieży” (nr 76). Od strony merytorycznej wskazania *Dyrektorium* stanowią nieco rozszerzoną interpretację zaleceń Soboru, zwłaszcza *Dekretu o apostołstwie świeckich*, i posoborowego nauczania papieży. Np. nr 73 *Dyrektorium* o małych grupach nieformalnych mówi: „Są to małe zespoły działające bez wszelkich określonych form ustawowych czy organizacyjnych”; „Zbierają się one na płaszczyźnie towarzyskiej, by przez przyjaźń i wymianę doświadczeń udzielać sobie nawzajem duchowej pomocy w życiu chrześcijańskim i działalności apostołskiej”. Por. DA 17.

¹³⁴ Zob. Weron, jw. s. 156.

¹³⁵ Sd-Kat. XVI 3.2.1. s. 220; por. tamże XVI 4.4. s. 223.

¹³⁶ Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej, jw. cz. VII nr 5 s. 182.

¹³⁷ Sd-Kat. XVI 3.2.1.10. s. 220.

¹³⁸ Tamże XVI 4.4. s. 223.

¹³⁹ Tamże VIII 4.4.14. s. 133.

¹⁴⁰ Tamże XVI 3.1.13. s. 218. Zob. też *Salezjański Apostolat Parafialny*. Dokument Kapituły Inspektorialnej Prowincji św. Jana Bosko, jw. s. 9.

nizmów pastoralnych w praktyce duszpasterskiej. I tu znowu najistotniejszym okazuje się głos biskupa W. Pluty. Mówi on, że parafia musi być wspólnotą, ujawniającą żywy Kościół Chrystusowy i jego działanie zbawcze. Wspólnota taka powstaje dzięki aktywnemu oddziaływaniu większych czy mniejszych kręgów wiernych na całość parafii. Jednak jednym z najlepszych czynników uaktywniających parafian są małe grupy — zespoły apostołskie¹⁴¹. Biskup Pluta jest zdania, że te zespoły parafialne nie są wcale luksusem, ale koniecznością w życiu każdej parafii, nie są tylko czymś zalecanym, ale obowiązkiem duszpasterskim¹⁴².

Współpraca kapłana ze świeckimi w budowaniu parafialnej wspólnoty braterskiej

Dokumenty soborowe mówią w sposób wyraźny o potrzebie współpracy ludzi świeckich z prezbiterami (por. KK 30, 33, 41; DA 10; DM 21), określają, jak podmiotowość apostołska ludzi świeckich ma być realizowana, zwłaszcza w relacji do prezbiterów. Apostolstwo prezbiterów i świeckich wzajemnie się uzupełniają (por. DA 6, 10). Szczególnym terenem takiej działalności i uzupełniania się w pracy apostołskiej jest parafia = wspólnota wiary, kultu i miłości.

Sobór mówi: „Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami (...) niech przyzwyczajają się współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny” (DA 10). Kapłani zaś w budowaniu wspólnoty parafialnej mają współdziałać ze wszystkimi wiernymi, uznając „ich posługi i charyzmaty, żeby wszyscy oni pracowali zgodnie, każdy na swój sposób, dla wspólnego dzieła” (KK 30).

Oprócz wezwania do współpracy dokumenty soborowe dostarczają także wskazań, jak ma wyglądać ta współpraca prezbiterów ze świeckimi: „Niech prezbiterzy szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła (...) Niech chętnie słuchają świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich

¹⁴¹ Por. Pluta, *List pasterski o parafii jako wspólnocie miłości*, jw. s. 14; Tenże. *List pasterski o posłudze słowa w parafii*. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 16:1973 s. 57—58; Tenże. *Vademecum współpracy Ludu Bożego i duszpasterstwa*. Gorzów Wielkopolski 1974 s. 6—7 (maszynopis).

¹⁴² Spośród zespołów parafialnych bp W. Pluta wymienia następujące: małżeńsko-rodzinne, rada katechetyczna, zespoły charytatywne, zespoły liturgiczne, pomocnicy Maryi, zespoły młodzieżowe i zespoły kulturowe. Zob. Pluta, *Vademecum*, jw. s. 13—18.

doświadczenia (...) by razem z nimi mogli rozpoznać znaki czasów (...) niech w duchu wiary odkrywają różnorodne charyzmaty świeckich, zarówno małe, jak i wielkie, niech je z radością uznają, z troskliwością popierają" (DK 9).

Innym wskazaniem soborowym jest, iż prezbiterzy „tak powinni przewodniczyć, by nie szukając swego, lecz tego, co należy do Jezusa Chrystusa, współpracowali z wiernymi świeckimi i zachowywali się wśród nich na wzór Mistrza, który między lud «nie przyszedł, aby mu służyło, ale aby służyć» (Mt 20,28)" (DK 9). Księża powinni z zaufaniem powierzać świeckim zadania, „zostawiając im swobodę i pole do działania, owszem, odpowiednio zachęcając ich, by przystępowali do pracy także z własnej inicjatywy" (DK 9). Apostolstwo świeckich, do którego powołani są wszyscy bez wyjątku ochrzczeni, powinno mieć charakter apostołstwa wspólnotowego i powinno służyć budowaniu wspólnoty (por. DA 10, 18, 23).

Dokumenty Kościoła w Polsce chociaż co do treści rzeczy nie wychodzą poza ramy wskazań soborowych i powołują się na uchwały Soboru albo nawet powtarzają odnośne miejsca, to jednak podają więcej konkretnych, praktycznych wskazań niż te pierwsze. Dokument Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa stwierdza, że klimat wzajemnego zaufania duchownych i świeckich w duchu odpowiedzialności za wspólną sprawę jest wielkim osiągnięciem w dziedzinie apostołstwa. W takim klimacie „świeccy będą zdolni wykonywać z należyтым pożytkiem zleczone im zadania, jak również podejmować się będą samodzielnie czynów apostołskich"¹⁴³. Do takiego jednak klimatu współpracy trzeba się wychowywać. Dokument mówi o potrzebie zmiany myślenia tak duchownych, jak świeckich „na temat nowych ujęć istoty i zadań Kościoła w dobie dzisiejszej"¹⁴⁴. Właśnie kapłani „muszą sobie i wszystkim wiernym uświadomić, że każde powołanie i każdy czyn chrześcijański ma charakter apostołski". Mają „przeformować mentalność wiernych i kształtować nowe postawy apostołskie w nich (...) zwłaszcza nową wizję roli Kościoła w świecie współczesnym"¹⁴⁵. Dokument uważa, że „przekształcanie świadomości wiernych jest przede wszystkim zadaniem szeroko pojętej katechezy — dzieci, młodzieży,

¹⁴³ *Postawa kapłana wobec świeckich*. Instrukcja Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa, jw. punkt 4 s. 164.

¹⁴⁴ Tamże punkt 2 s. 162.

¹⁴⁵ Tamże. Dokument stwierdza, że chociaż do starych i wypróbowanych przez życie form duszpasterze są szczerze przywiązani, niemniej jednak nowe formy działalności, które Kościół podejmuje, są niezastąpionym składnikiem dalszego jego rozwoju i trzeba się do nich przekonać, podjąć je, stosować i zachować je w tym co konieczne.

a zwłaszcza starszych”¹⁴⁶. Toteż „punktem wyjścia i oparcia w formowaniu świadomych postaw apostołskich u świeckich w ich zetknięciu z realnymi potrzebami Kościoła i jego rolą w świecie powinno być, możliwie doskonale, ustawienie ich jako ochrzczonych i bierzmowanych członków Kościoła (...) Z drugiej strony musi duszpasterz podkreślić istotę Kościoła, jako społeczności nadprzyrodzonej, z woli Chrystusa zhierarchizowanej, o różnych powołaniach i zadaniach członków”¹⁴⁷.

Innym warunkiem i podstawą dobrej współpracy kapłana ze świeckimi jest postawa dialogowa kapłanów. Dokument postuluje, że „kapłan współczesny musi podchodzić do wiernych z roztropnym dialogiem”¹⁴⁸. Postawa dialogowa kapłanów „domagać się od nich będzie, by praktycznie i skutecznie okazywali gotowość wysłuchania świeckich (...) bo zgodnie z zaleceniem Soboru mają prawo wypowiedzieć swój sąd o sytuacji”¹⁴⁹. Duszpasterze jednak powinni wychowywać laików, aby ich zapatrywania i widzenie spraw życia były oglądane w świetle wiary, a nie w postawie zawsze krytycznej¹⁵⁰. Równocześnie z tym „powinni baczyć na to, że świeccy nie są tylko bezwolnymi przekazicielami i wykonawcami ich planów i przedsięwzięć, ale myślącymi współtwórcami i współpracownikami, którzy są zazwyczaj bliżej niektórych aktualnych potrzeb i bolączek współczesnego życia i dlatego mogą zastosować skuteczniejsze środki zaradcze”¹⁵¹. Podobnie orzeka *Dyrektorium Apostolstwa Świeckich* polskiego Episkopatu, że „inicjatywę świeckich należy wysoko cenić i mądrze ją popierać: trzeba chętnie wystuchiwać zdania świeckich i uznawać ich doświadczenia i kompetencje w różnych dziedzinach” (DAS 14). Należy tak oddziaływać na parafian, „by parafię uważali za wspólne dobro” (DAS 20). Takie podejście do parafian stanowiłoby szeroką płaszczyznę do zaangażowania świeckich i ich współpracy z prezbiterami.

Z nauczania Episkopatu o współpracy księży i świeckich wynika że formy współpracy parafialnej można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej należy „dopuszczanie parafian do współdziałania w usprawnianiu życia parafialnego, tworzenie możliwości zgłaszania swoich uwag i życzeń, stosowanie form zasięgania opinii parafian w sprawach

¹⁴⁶ Tamże punkt 4 s. 162. Biskupi uważają, że jeśli „katechizowanie młodych ma mieć pełne owoce”, konieczna jest katecheza dorosłych.

¹⁴⁷ Tamże, punkt 4 s. 163—164.

¹⁴⁸ Tamże s. 164. Dokument stwierdza jednocześnie, że szczegółowsze dane na temat dialogu określają dokumenty soborowe oraz encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*.

¹⁴⁹ *Postawa kapłana wobec świeckich*. Instrukcja Komisji Episkopatu do Spraw Duchowieństwa, jw. punkt 4 s. 164.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże.

administracyjnych i porządkowych, powierzanie im spraw, których załatwienie nie wymaga święceń kapłańskich" (DAS 21).

Do drugiej grupy form współpracy parafialnej biskupi zaliczają „korzystanie z pomocy fachowców świeckich w przygotowywaniu kazań i konferencji stanowych, w prowadzeniu poradnictwa rodzinnego, działalności charytatywnej, przygotowaniu pomocy dydaktycznych do nauki religii itd." (DAS 20). Teren współpracy kapłanów z rodzicami, ale i wszystkimi parafianami, biskupi widzą w przysposabianiu dzieci do sakramentu bierzmowania¹⁵² oraz w organizowaniu i nauczaniu religii¹⁵³. Biskupi określają ten udział świeckich w przysposabianiu do sakramentu bierzmowania „pomaganie", podczas gdy udział w nauczaniu religii raz „pomaganie"¹⁵⁴, kiedy indziej „współpracą katechetyczną"¹⁵⁵. Otóż wydaje się, że ten brak jednoznaczności podyktowany był zróżnicowanym uświadomieniem religijnym i niejednakowym stopniem przygotowania do apostołstwa polskich katolików w różnych regionach, a nawet środowiskach parafialnych. W ten sposób biskupi zostawiają hierarchii lokalnej określenie zakresu współpracy księży ze świeckimi.

Do trzeciej grupy należą wszystkie formy współpracy w ramach różnych zespołów i zrzeżeń parafialnych. Według *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich* kapłani nie tylko „powinni najstaranniejszą opieką otaczać wszelkie zespoły parafialne oraz grupy osób chcących do współpracy z Kościołem", ale także aktywnie w nich działać, gdyż „religijna i apostołska aktywność tych zespołów zależy głównie (...) od gorliwości i inspiracji duszpasterzy" (DAS 15). Wspomniany dokument stwierdza dalej, że „należy się troszczyć o rozszerzanie czynnego zespołu parafialnego przez włączanie do wspólnych prac coraz to nowych parafian", a także przez „wystrzeganie się niebezpieczeństwa tworzenia się wąskiej i zamkniętej elity, a przez to rozbitcia wspólnoty parafialnej" (DAS 19).

Wiele z tych form współpracy kapłana ze świeckimi przyczynia się do budowania parafialnej wspólnoty braterskiej, wszystkie zaś prowadzą wprost do umacniania więzi z parafią i rozwijania poczucia przynależności do niej.

¹⁵² *Wezwanie biskupów polskich do modlitwy na uroczystość Zestania Ducha Świętego z 15 VIII 1962.* LEP s. 260.

¹⁵³ *Crędzie biskupów polskich do kapłanów, rodziców, dzieci i młodzieży w sprawie wychowania religijnego.* List z marca 1963. LEP s. 288.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ *Słowo pasterskie biskupów polskich o nauczaniu religii z 4 IX 1964.* LEP s. 366.

Posługi w parafialnej wspólnotie braterskiej

Kształtowanie i rozwój ducha wspólnoty braterskiej dokonuje się poprzez różne posługi bratniej służebności i współdziałania. Nie będziemy tu mówili o budowaniu parafialnej wspólnoty braterskiej przez przepowiadanie słowa¹⁵⁶ ani przez sprawowanie liturgii, zwłaszcza Eucharystii, od której zaczyna się wszelkie wychowanie do wspólnoty¹⁵⁷. Stanowi to oddzielny temat. Chodzi nam natomiast o wszelkie inne posługi spełniane już w istniejącej wspólnotie braterskiej, które przyczyniałyby się do jej rozwoju i większej żywotności.

Dokumenty soborowe przy różnych okazjach naświetlają ogromną rolę miłości wskazując, że rzeczywistością i pełną odnowę w Kościele osiągnie się w realizacji szeroko pojętej miłości czynnej¹⁵⁸. „Kościoł otacza szczególnym szacunkiem miłosierdzie (...) działalność charytatywna może i powinna dziś ogarnąć swym zasięgiem wszystkich bez wyjątku ludzi i wszystkie potrzeby” (DA 8). Kto kocha Boga i chce Mu służyć, musi kochać tych, których On ukochał (1 J 5,7n). Ta nierozzerwalność miłości Boga i miłości braci oraz zakotwiczenie tej ostatniej w miłości Boga, w praktyce duszpasterskiej winna być wciąż uwydatniana. Życie wspólnoty nie byłoby autentyczne, gdyby jej członkowie nie trwali w jedności i miłości, a ich czyny miłości pochodziłyby tylko z prostego humanitaryzmu czy filantropii a nie ze świadomości ewangelicznej.

Sobór przypomina — jak już wielokrotnie to akcentowaliśmy — o obowiązku i niezbywalnym prawie dzieła miłości wobec „biednych i słabszych, z którymi sam Pan okazał się ściśle złączonym” (DK 6; por. DA 8), wobec chorych, umierających, opuszczonej młodzieży, wobec tych, co odeszli od sakramentów czy załamali się w wierze. *Dekret o apostołstwie świeckich*, wskazując na konieczność chrześcijańskiej miłości w życiu wspólnoty braterskiej, szczególnym szacunkiem otacza „tak zwane dzieła miłosierdzia i wzajemnej pomocy, mające na celu niesienie pomocy w różnych potrzebach ludzkich (...) Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania,

¹⁵⁶ Por. DA 10; DAS 13,20; *Współczesna laicyzacja*. List Episkopatu Polski z czerwca 1962, jw. s. 265.

¹⁵⁷ Por. DK 6; KK 26; *List pasterski Episkopatu Polski o święceniu niedzieli i świąt z 5 V 1969*. LEP s. 570; *Biskupi polscy do duchowieństwa w związku z wejściem w życie Konstytucji soborowej o świętej liturgii*. Oktawa Wielkanocy 1964. LEP s. 346; Prymas Polski. *List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności narodu*, jw. s. 573; Tenże. *Wezwanie rodzin parafialnych do tworzenia wspólnoty miłości*, jw. s. 659; Pluta, *List pasterski o tworzeniu człowieka w Chrystusie we wspólnotach braci*, jw. s. 68—69.

¹⁵⁸ Por. F. Woronowski. *Funkcja miłości czynnej Kościoła*. Łomża 1977 s. 154.

lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać" (DA 8).

Jako osobny przedmiot szczególnej troski braterskiej dokumenty soborowe wymieniają małżeństwo i rodzinę (por. KDK 47—52). Po tej samej linii idą rozważania encykliki Pawła II *Humanae vitae*. Chodzi tu nie tylko o pomoc w ratowaniu życia nienarodzonych, pomoc rodzinom wielodzietnym, rozbitym, zagrożonym, lub samotnym matkom, ale także o „wspieranie powołania małżonków w ich pożyciu małżeńskim i rodzinnym różnymi środkami duszpasterskimi (...) umacnianie ich z dobrocią i cierpliwością wśród trudności i utwierdzenie w miłości” (KDK 52).

Nauczanie Kościoła w Polsce podkreśla, że duszpasterstwo powinno ogarnąć wszystkich bez różnicy parafian swoją posługą, zainteresowaniem i troską¹⁵⁹. Jednocześnie Episkopat nawołuje: „Mamy obowiązek obrony i szerzenia zagrożonej przez nienawiść największej wartości chrześcijańskiej — miłości”, wzywając, aby „Kościół, który jest nadprzyrodzoną organizacją miłości (...) bronić (...) przed nienawiścią, wspierając osobiście czynami miłości”¹⁶⁰. Miłość jest trwałą i wciąż aktualną wartością, choć dotąd nie w pełni realizowaną. Życzeniem biskupów jest, aby „miłość doszła do głosu tak, aby łagodziła różnice (...) zbliżała ludzi sobie dalekich albo do siebie uprzedzonych”. Wymaga to „ukazania wszystkim miłości w nowej szacie i w ciągle nowych możliwościach”¹⁶¹. Trzeba „umacniać w ludziach węzeł nadprzyrodzonej wspólnoty (...) wykazując jak przez nadprzyrodzoną wspólnotę zacieśnia się więź przyrodzona, jak na pniu miłości Boga rosną owoce czynnej miłości bliźniego” — przypomina kapłanom kardynał Wyszyński¹⁶² dodając, że podstawą budowania wspólnoty miłości przez duszpasterza jest jego gorąca miłość do ludu, która powinna być nieodłącznym uczuciem towarzyszącym jego modlitwom¹⁶³.

W realizacji posług w parafialnej wspólnotcie braterskiej konieczne jest „wychowywanie ludzi do służby, które jest najskuteczniejszym spo-

¹⁵⁹ Instrukcja Episkopatu Polski o duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu, jw. s. 130.

¹⁶⁰ List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu, jw. s. 510.

¹⁶¹ Instrukcja Episkopatu Polski o duchowieństwie polskim w życiu własnego narodu, jw. s. 132.

¹⁶² Duchowieństwo polskie w obliczu potrzeb współczesnych. List Prymasa Polski z Wielkiego Czwartku 1949. LPP s. 116.

¹⁶³ Wezwanie Prymasa Polski do kapłanów na Wielki Post. List na Środę Popielcową 1960, jw. s. 349.

sobem kształtowania prawdziwych chrześcijan, kierujących się miłością", podejmowanie pracy duszpasterskiej „nad uwrażliwianiem ludzi na potrzeby bliźnich”¹⁶⁴. Nie wystarczy tylko „poprzestawać na ratowaniu tego, co ginie lub jest zagrożone, ale trzeba wychowywać wiernych tak, aby mogli uniknąć niebezpieczeństwa oraz skutecznie rugować to, co się już zakorzeniło (...) Obok walki ze skutkami zła trzeba starać się wykorzeniać przyczyny tej bolączki społecznej”¹⁶⁵.

Biskup Wilhelm Piuta program świadczenia dobroci i miłości usiłowanej w parafii dzieli na trzy części: na pomoc rodzinie, pomoc wszystkim potrzebującym w parafii i na pracę braterską tych wszystkich, którzy czują się szczególnie powołani do apostołstwa charytatywnego w parafii¹⁶⁶. Wydaje się, że powyższy schemat można z małymi odchyleniami zastosować do analizy posług, jakie na rzecz budowania parafialnej wspólnoty miłości przedstawia w swoim nauczaniu Episkopat Polski.

Pierwszą grupę posług stanowią te, które zaadresowane są do rodzin i małżeństw. *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich* stwierdza, że „obowiązkiem katolików jest inicjowanie i rozwijanie pomocy rodzinom, zwłaszcza wielodzietnym” DAS 33)¹⁶⁷. Także listy Episkopatu¹⁶⁸, Prymasa Polski¹⁶⁹ czy poszczególnych biskupów¹⁷⁰, jak i uchwały synodów

¹⁶⁴ Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła „Pomocników Matki Kościoła”, jw. s. 687—688. Do realizacji tego dzieła zobowiązuje, zdaniem Episkopatu, podwójny tytuł: troska o chrześcijańską postawę wiernych i pragnienie zaspokojenia potrzebom braci oczekujących pomocy.

¹⁶⁵ List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej, jw. s. 252.

¹⁶⁶ Piuta, List pasterski o rozbudzaniu ducha braterskiej miłości w parafii, jw. s. 353—354.

¹⁶⁷ *Dyrektorium Apostołstwa Świeckich* zobowiązuje, aby „wierni przykładem życia, ale także słowem prostowali fałszywe opinie” na temat małżeństwa i rodziny. „Tchórzliwe przemilczanie poglądu katolickiego jest przyczyną społecznego zgermszenia” (DAS 29).

¹⁶⁸ O polskiej rodzinie katolickiej. List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny, w ósmym roku Wielkiej Nowenny z 18 XII 1964. LEP s. 376—378; Biskupi polscy wzywają do niesienia pomocy zagrożonej rodzinie. List z 31 X 1972. LEP s. 726—728.

¹⁶⁹ Prymas Polski, *Pouczenie pasterskie o sakramencie małżeństwa na dzień Świętej Rodziny*. List z 14 XII 1984. LPP s. 140—150; *Ratujmy dzieci. Słowo pasterskie Prymasa Polski na XXVI Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, jw. s. 620—622.

¹⁷⁰ Zob. np. J. Rozwadowski bp. *Słowo pasterskie do wielodzietnych matek*. „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 44:1970 s. 196; K. Kowalski bp. *W sprawie przygotowania młodzieży do sakramentu małżeństwa*. „Orędownik Diecezji Pelplińskiej” 23:1972 s. 162; S. Bareja bp. *Wielkopostny list pasterski Biskupa Częstochowskiego w Roku Świętym 1975 o powołaniu rodziny*. „Częstochowski Wiadomości Diecezjalne” 49:1975 s. 123—127; B. Pylak bp. *List Biskupa*

diecezjalnych¹⁷¹ widzą pilną potrzebę dowartościowania tej posługi parafialnej. Do takiego stanowiska zmusza biskupów sytuacja zagrożenia, w jakiej znajdują się polskie rodziny. Wśród tych zagrożeń wymienia się: wzrost liczby małżeństw rozbitych, alkoholizm, zabijanie dzieci nienarodzonych, wzrost zachorowań na choroby weneryczne, seksualizm młodzieży, nieprzygotowanie jej i niezdolność do zawarcia odpowiedzialnego małżeństwa, niewierność i cudzołóstwo¹⁷².

Na tle trudności i zagrożeń, które spadają na dzisiejsze małżeństwa i rodziny, niezwykle ważną sprawą jest odpowiednie przygotowanie młodych do stanu małżeńskiego i właściwego wychowania w rodzinie¹⁷³. Oddziaływanie duszpasterskie powinno iść w kilku kierunkach. Episkopat akcentuje potrzebę uwrażliwiania małżeństw i rodzin na rzeczywistość Bożą, ukazywania znaczenia miłości małżeńskiej w jej relacji do przekazywania życia, uwzględniania problematyki życia rodzinnego w duszpasterstwie ogólnym, pomagania w zrozumieniu Bożych wymagań i moralnych zasad Kościoła, a także poprawnego formowania sumień w rodzinie w kontekście współczesnych zagrożeń¹⁷⁴. Biskupi

Lubelskiego do duchowieństwa i wiernych w sprawie przygotowania do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie. „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 50:1976 s. 132—133; W. Pluta bp. *List pasterski o apostołacie małżeńskim i rodzinnym w związku z nowym rytym sakramentu małżeństwa i rokiem duszpasterskim 1974/75*. „Gorzowskie Wiadomości Diecezjalne” 17:1975 s. 12—16.

¹⁷¹ Zob. Sd-Kat. X s. 158—164; *Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej*, jw. cz. VII s. 182—189.

¹⁷² Zob. *O polskiej rodzinie katolickiej*. List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny, w ósmym roku Wielkiej Nowenny, jw. s. 374—375; *List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu*, jw. s. 507—508.

¹⁷³ W skali krajowej wydano kilka dokumentów mających istotne znaczenie dla przygotowania do małżeństwa. Pierwszym z nich jest *Instrukcja o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem*, wydana przez Episkopat Polski w 1946 r. Potem ukazały się kolejno: *Pouczenie pasterskie biskupów polskich o sakramencie małżeństwa* (1960); *Sakramenty święte w duszpasterstwie — sakrament małżeństwa*. Praca zbior. pod red. Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski. Poznań 1963; *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (1960); *Druga Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowujących się do sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego* (1975). Do wymienionych wyżej dokumentów należy dodać wiele listów pasterskich Episkopatu Polski skierowanych do młodzieży i kandydatów do małżeństwa. Zawierają one pouczenia i wskazania odnoszące się do realizacji modelu chrześcijańskiej rodziny i małżeństwa w konkretnych warunkach polskich.

¹⁷⁴ Zob. *Biskupi polscy wzywają do niesienia pomocy zagrożonej rodzinie*, jw. s. 726—728; *O polskiej rodzinie*. List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny, w ósmym roku Wielkiej Nowenny, jw. s. 375—378; Sd-Kat. X 3.2. s. 158—159; *Statuty II Synodu Gdańskiego*. Gdańsk 1975 nr 374—393 s. 53—96.

uwrażliwiają na potrzebę kształtowania ducha miłości, ofiary i wyrzeczenia. Wskazują na konieczność przeciwstawiania się przenoszeniu do własnych małżeństw negatywnych wzorów zachowań ze środowiska pozarodzinnego, np. z pracy, ze szkoły itp. oraz na potrzebę uświadamiania, że miłość małżeńska wymaga stałego i świadomego rozwijania, zaś brak stałego wkładu w rozwój tej miłości prowadzi często do rozkładu małżeństwa¹⁷⁵. Problematyka rodzinna — według podejmowanych uchwał — ma być przedmiotem duszpasterstwa ogólnego¹⁷⁶. Nadto małżeństwem i rodziną powinno zajmować się także duszpasterstwo specjalne¹⁷⁷.

W nauczaniu biskupów polskich spośród wielu aktualnych potrzeb pomocy rodzinie wymienia się szczególnie pomoc w ratowaniu życia nienarodzonego, pomoc rodzinom wielodzietnym, samotnym matkom oraz tzw. rodzinom problemowym: rodzinom alkoholików, rodzinom zdeorganizowanym, skłóconym, sierotom, dzieciom wymagającym szczególnej opieki¹⁷⁸. W świetle wytycznych Kościoła w Polsce na wspólną parafialną spada obowiązek przeciwdziałania tym negatywnym zjawiskom życia małżeńsko-rodzinnego. Szczególnie akcentowana jest działalność parafii na rzecz życia nienarodzonego¹⁷⁹, pomocy osamotnionym matkom oraz przeciwstawiania się nieprzychylniej opinii społeczeństwa i ośmieszaniu rodzin wielodzietnych. Parafia powinna je otoczyć sza-

¹⁷⁵ *Słowo pasterskie o sakramentalnym znaczeniu małżeństwa*. List Episkopatu Polski z 25 XI 1974. LEP s. 815—818; *List pasterski Episkopatu Polski na uroczystość Świętej Rodziny* z 1 X 1969. LEP s. 572—575; *List pasterski Episkopatu Polski na uroczystość Świętej Rodziny* z 23 X 1968. LEP s. 549—553.

¹⁷⁶ Por. Sd-Kat. X 3.3.4. s. 161. Synod zaleca m.in., aby problemy małżeńsko-rodzinne stanowiły tematykę homilii, modlitw wiernych, komentarzy liturgii niedzielnej, kazań i modlitw okolicznościowych oraz pouczeń dla rodziców i rodziców chrześniwych.

¹⁷⁷ Chodzi tu o duszpasterstwo narzeczonych, małżeństw i rodzin. W ramach tego duszpasterstwa prowadzone jest przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie do małżeństwa i rodziny. Prowadzi się je zgodnie z wytycznymi I i II *Instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (por. przyp. 173). W oparciu o te instrukcje poszczególne diecezje wydały instrukcje diecezjalne o przygotowaniu do małżeństwa i życia w rodzinie. Stanowią one próbę akomodacji wskazań instrukcji Episkopatu do warunków konkretnej diecezji.

¹⁷⁸ *List Episkopatu Polski do duchowieństwa o moralnym zagrożeniu narodu*, jw. s. 507—508; *List pasterski Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych* z 1952 r. LEP s. 117—124; *Wezwanie do walki z nietrzeźwością*. List Episkopatu Polski na Wielki Post ze stycznia 1970, jw. s. 587—590.

¹⁷⁹ *List pasterski Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych*, jw. s. 117—124; *Wezwanie do braterskiej jedności i poszanowania życia ludzkiego*. List Episkopatu z 4 IX 1970. LEP s. 607—610; *Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu*. List z 1971 r. LEP s. 623—628.

cunkiem i opieką¹⁸⁰, „aby im nagrodzić poświęcenie i w pewnej mierze ułatwić wychowanie dzieci”¹⁸¹.

Druga grupa posług zaadresowana jest do wszystkich potrzebujących naszej pomocy, zwłaszcza do tych osób, które ze względu na szczególnie trudną sytuację potrzebują jej najwięcej¹⁸². W ramach tej grupy można odróżnić dwie podgrupy. Pierwsza z nich obejmuje posługi bardziej o charakterze materialnym, druga bardziej o charakterze duchowym. Do pierwszej z podgrup Episkopat zalicza wyjście naprzeciw potrzebom biednych, „których zawsze mieć będziemy”, kalek, „aby im pomóc w uzyskaniu miejsca w społeczeństwie”, chorych, „aby ich przekonać, że są jeszcze wartościowymi i niezbędnymi ludźmi”, młodzieży i nieletnich, którzy „wychowują się bez opieki”¹⁸³. Szczególną troską parafialną należy objąć ludzi w podeszłym wieku. Chodzi tu nie tylko o przypomnienie rodzinom, że w ich ogniskach domowych „nie może nigdy zabraknąć miejsca dla rodziców, należnego im szacunku, opieki i pomocy, zarówno materialnej, jak i duchowej”, ale także w przypadkach koniecznych trzeba pomyśleć o rodzinach zastępczych dla ludzi starych, pozbawionych własnej rodziny, dla starych rodziców, którzy utracili własne dzieci. Wspólnota parafialna „powinna ich znać i zorganizować opiekę nad samotnymi starcami. Miłość chrześcijańska może tu wiele dokonać”¹⁸⁴.

Drugą podgrupę posług stanowią te działania, które mają na uwadze różne potrzeby pozamaterialne ludzi. Do nich należy przede wszystkim okazywanie wyrozumiałości i duchowej pomocy wobec błądzących we wierze i stojących z dala od Kościoła i parafii. „Mogą oni mieć do nas uprzedzenie” — mówią biskupi w liście pasterskim do kapłanów — lub po prostu trzymają się z dala od parafii. To nie jest jeszcze dowód, że są wrogami Kościoła z przekonania. Ale jest to dla nas ostrzeżenie. W tym środowisku łatwo nietaktem wzniecić płomień wrogości lub zgasić słabą już iskrę wiary (...) Łatwo przysporzyć Kościołowi wrogów, ale też nietrudno podtrzymać upadających na duchu i zdobyć nowych wyznawców (...) przy dobrej woli z obu stron można w pewnym zakre-

¹⁸⁰ *Głos biskupów polskich w obronie zagrożonego bytu narodu*, jw. 626—627; Prymas Polski. *Wezwanie na XXV Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego: „Pomóż utrudzonej matce”* z 8 IX 1969. LPP s. 603—604; *Statuty II Synodu Gdańskiego*, jw. nr 382 s. 95; *Sd-Kat. X 3.1.3.* s. 158; *Trzeci Synod Archidiecezji Warszawskiej*, jw. cz. II nr 30 s. 29.

¹⁸¹ *List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej*, jw. s. 251.

¹⁸² Zob. tamże.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ Prymas Polski. *Słowo pasterskie na XXIV Tydzień Miłosierdzia Chrześcijańskiego*, jw. s. 591.

sie wspólnie budować, a przynajmniej nie burzyć osiągnięć dotychczasowych”¹⁸⁵. Do tego rodzaju posług należy m.in. stawanie w obronie pokrzywdzonych, bo „mogą się zdarzyć wypadki, że jedni — wykorzystując może swoje prawdziwe czy udane wpływy — krzywdzą innych, niezaradnych i słabych, za którymi nie ma kto się ująć”¹⁸⁶. Kapłan powinien angażować się wszędzie tam, gdzie można „pomnażać wysiłki celem usuwania wszelkich powodów rozbitcia współczesnego człowieka”¹⁸⁷.

Wnioski końcowe

Staraliśmy się w naszym studium pokazać nauczanie Kościoła współczesnego na temat parafialnej wspólnoty miłości i przynależności do niej. Z dokonanych zestawień wynika, że Kościół powszechny określa dość ogólnie ramy istnienia i funkcjonowania parafialnej wspólnoty braterskiej. Kościół w Polsce, chociaż opiera się na wytycznych ogólnokościelnych, a w niektórych przypadkach powołuje się na ich dosłowne przytoczenia, to jednak dąży do udzielania wskazówek bardziej konkretnych i bliższych polskiej rzeczywistości eklezjalnej.

Rozpatrywane aspekty życia kościelnego w Polsce dowodzą, że parafia ma jeszcze wiele do zrobienia, aby stać się prawdziwą wspólnotą braterską. Zwłaszcza parafie wielkie są często bezimiennymi i anonimowymi tworcami, które nie mają naturalnej podstawy do ułatwienia ludziom zwrócenia się jednych ku drugim, co jest nieodzownym warunkiem budowania i rozwoju parafialnej wspólnoty miłości. Rozkładowanie powyższej sytuacji wymaga rewizji i odnowy w zakresie struktury parafii, organizowanego w jej ramach duszpasterstwa, a może nawet i strategii Kościoła. Najbardziej pilne wydają się być następujące postulaty:

a) Należy usilniej niż dotąd kształtować w umysłach wiernych świadomość posoborowego rozumienia wspólnoty parafialnej i rozumienie Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego;

b) Trzeba formować przekonanie, że troska o osobiste zbawienie i indywidualne życie wiary jest tylko jednym z wymiarów, którego nie można osiągnąć bez angażowania się w inny, wspólnotowy wymiar życia eklezjalnego;

¹⁸⁵ *List Episkopatu Polski do kapłanów o społecznej kulturze kapłańskiej*, jw. s. 248.

¹⁸⁶ Tamże s. 251.

¹⁸⁷ *List pasterski Episkopatu Polski o powołaniach kapłańskich i zakonnych* z 15 II 1967. LEP s. 486.

c) Ponieważ parafianie włączeni są w sieć relacji, struktur, grup społecznych i innych, gdzie autentycznie mogą dawać świadectwo swego człowieczeństwa i chrześcijaństwa, przeto parafia powinna mieć taki profil, aby mogła kształtować odpowiednie postawy u wiernych. Świadectwo miłości powinno być podstawowym elementem integracji parafii. Świadectwem tym parafia powinna objąć wszystkich bez wyjątku mieszkańców terytorium parafialnego, nawet tych najbardziej dystansujących się od Kościoła;

d) Parafialna wspólnota braterska ugruntowuje się nie tylko przez kontakty parafian z proboszczem i odwrotnie, ale także przez kontakty parafian między sobą;

e) Zadaniem duszpasterza jest m.in. tworzenie okazji i ułatwianie kontaktów między jednostkami, pomiędzy jednostką i grupą oraz pomiędzy małymi wspólnotami. Posługę tę będzie mógł wykonywać tym lepiej, im bliżej pozna parafian, ich potrzeby i pozostanie z nimi w żywym kontakcie;

f) Trzeba w parafii budować podstawowe więzy międzyludzkie, gwarantujące owocne przyjęcie Dobrej Nowiny, przez podtrzymywanie lokalnych zwyczajów, nawiązywanie do narodowej, kulturowej i społecznej problematyki;

g) W oparciu o zasadę miłości i braterstwa winien kształtować swe relacje poziome przede wszystkim „rdzeń” i „krąg wewnętrzny” wspólnoty parafialnej, a doświadczenia stąd wyniesione należy przenosić na relacje z „kręgiem zewnętrznym” parafii¹⁸⁸.

h) Znakiem czasu jest rozwijanie we wspólnocie parafialnej socjologicznych podstaw ułatwiających wzajemne stosunki międzyludzkie wiernych. Dużego znaczenia nabiera tu uaktywnienie odpowiednich podstruktur parafialnych, które byłyby nie tylko ośrodkami dyfuzji Ewangelii w parafii, ale także cennym narzędziem w nawiązywaniu i podtrzymywaniu interakcji między wiernymi. Podstruktury te są wprawdzie małymi organizmami pastoralnymi, ale tylko w takich jednostkach może odczuwać, że jest członkiem i że pozostaje w łączności z innymi członkami wspólnoty. Przynależność do małych wspólnot angażuje ludzi mocniej niż tylko anonimowa przynależność do parafii wielkiej. Ta ostatnia sama nie jest w stanie uaktywnić wszystkich swych członków i wychować ich do odpowiedzialności za współbraci. Parafia nie może być

¹⁸⁸ Terminy zaczerpnięto z teorii organizacji i zarządzania. Rdzeń parafii stanowią proboszcz i działający pod przewodnictwem proboszcza. Do kręgu wewnętrznego należą wszyscy, którzy pełnią w parafii rolę sterującą lub sterowaną, czyli aktyw parafialny. Krąg zewnętrzny stanowią wszyscy mieszkańcy, którym przysługuje miano „parafianin” w znaczeniu teologicznym, kanonicznym i socjologicznym.

aktywna sama z siebie, ona żyje i działa w zgromadzeniu i wspólnotach istniejących na jej terytorium. Zdynamizowanie tych substruktur parafialnych będzie prowadzić do braterskiego współżycia i zatroskania o potrzeby innych;

i) Grupy nieformalne odgrywają dużą rolę w budowaniu parafialnej wspólnoty braterskiej. Wierni wchodzą do małych wspólnot na podstawie swobodnego wyboru, co wznaga ich zaangażowanie i akceptację wspólnych ideałów. Tworząc wspólnotę dają szczególnie cenne świadectwo życia, gdyż współdziałanie w grupie pozwala na ujawnianie się wzajemnej miłości. Także życzliwość świadczona na zewnątrz grupy jest bardziej przekonująca, gdyż wypływa nie tylko od jednostki, ale od większej liczby osób. Duszpasterze powinni małym grupom nieformalnym pozostawić inicjatywę i pewną samodzielność, troszcząc się jednak o należytą ich formację religijną. Te małe wspólnoty, zdynamizowane życiem nadprzyrodzonym, mogą skutecznie przeciwdziałać grożącemu dzisiejszej parafii niebezpieczeństwu autorytaryzmu, biurokratyzmu i anonimowości¹⁸⁹.

j) Odnowa funkcji miłości wymaga poszerzenia perspektyw tradycyjnej pracy charytatywnej, która od wąsko pojętej pomocy ubogim powinna być rozwinięta w kierunku zaspokojenia wszystkich realnych potrzeb istniejących w środowisku parafialnym. Więcej uwagi należy się różnym, niedocenianym dotąd a przecież dostępnym formom działania społecznego zarówno na płaszczyźnie wyznaniowej, jak i pozawyznaniowych organizmów działalności społecznie użytecznej¹⁹⁰. Odnowa tej funkcji wiąże się z poszerzeniem podmiotu działania oraz rozwinięciem bogatszego wachlarza posługiwania tak indywidualnego, jak i zespołowego, planowanego, jak i spontanicznego. Posługi charytatywne w parafii są bardzo ważne zarówno z punktu widzenia wspólnoty braterskiej, jak i rozwijania poczucia przynależności do niej. Trzeba jednak w ramach tej działalności szukać wciąż nowych form i nowego stylu pracy;

k) Istnieje pewien wskaźnik ludzi dystansujących się od parafii. Niektórzy z nich są ochrzczeni, czasem mają za sobą czynne kościelne dzieciństwo. Pobudki i stopień ich dystansowania się są rozmaite. Wielu trzyma się na uboczu tylko dlatego, że parafia stoi z dala od nich i ich problemów. W trosce o dystansujących się od Kościoła wspólnota parafialna powinna czuć się wezwana do udzielenia sobie odpowiedzi, co należy zmienić, aby oddziaływać bardziej skutecznie na wszystkich mieszkańców parafii. Wydaje się, że jest to możliwe do zrealizowania,

¹⁸⁹ Zob. Pluta, *Vademecum*, jw. s. 9.

¹⁹⁰ Zob. B. Cywiński. *Myśli o polskim duszpasterstwie*. „Znak” 22:1974 nr 204 s. 713.

jeśli duszpasterstwo dowartościuje bardziej apostołstwo małych grup oraz charyzmaty ludzi świeckich. Jest też rzeczą nieodzowną wychowywanie wiernych do tolerancji i dialogu.

Treścią Kościoła i parafii jest udział w Bożym wezwaniu do głoszenia miłości i budowania wspólnoty miłości wśród ludzi. Miłość płynąca od Boga ku ludziom przez posługę Kościoła chce zataczać coraz to szersze kręgi. Każda wspólnota parafialna, żywa część Kościoła powszechnego, kierując się jego ogólnymi wskazaniami, jest jednocześnie zobowiązana do szukania własnej optymalnej drogi aktywizacji swoich członków w spełnianiu służebnej miłości braterskiej, kładącej podwaliny pod nadprzyrodzoną unię człowieka z Bogiem.

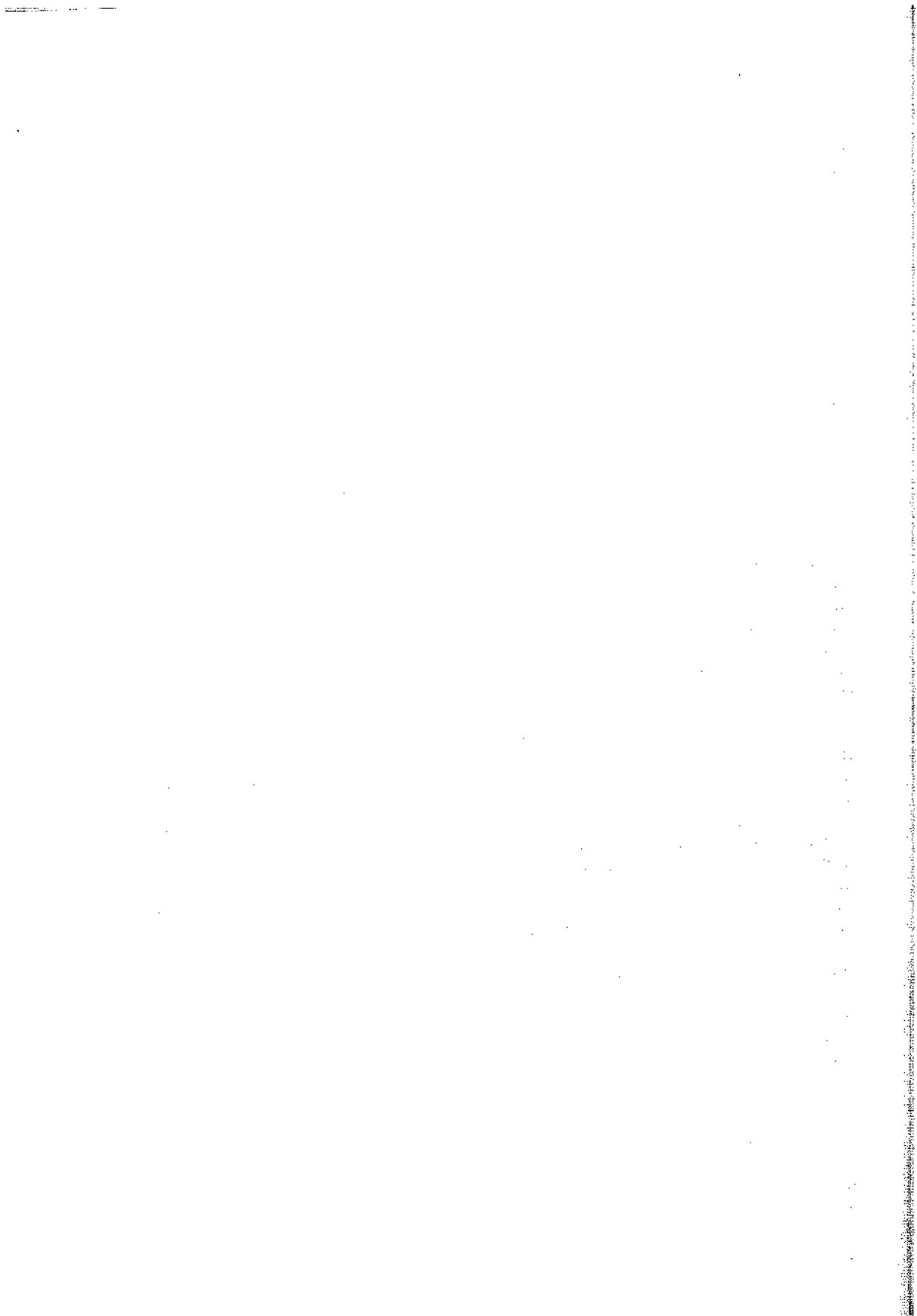
THE PARISH AS A COMMUNITY OF LOVE IN THE CURRENT TEACHING OF THE CHURCH IN POLAND

SUMMARY

The parish is a local community of the people of God which is vertically and horizontally united with Christ and which forms a community of faith, worship and love. Participation in the life of the parish takes three forms: proclaiming the word of God (community of faith), liturgy (community of worship) and the witness of charity and ministry (community of love). All these spheres of parish life are interconnected and all contribute to the building of the parish community. It is important for these various functions to be performed by as many parishioners as possible and in a collegial manner that nourishes a sense of unity even though each participant preserves his individual role. Because the situation varies from parish to parish, it is impossible to follow a single model, but in all cases efforts should be made to implement the idea of the parish as a community of communities.

The credibility of the parish depends not merely on the way in which it discharges its basic duties of instruction and worship but above all on a brotherly approach to the problems of human existence. Love is the confirmation of the authenticity of faith and worship in both individual people and the parish as a whole. The parish fully realizes itself if it is a true brotherly community, always ready to render self-sacrificing love as well as the ministry of the Word, the Sacraments and worship. Only a community filled with the spirit of love can correspond to the image of the Church that has emerged from Vatican II.

The general teaching of the Church as presented here lays down only the broadest lines for the functioning of the parish brotherly community and for participation in it. But the teaching of the Church in Poland, while based on the guidelines of the Council and sometimes merely reproducing them, contains more specific indications appropriate to the Polish situation. Our analysis has shown that there is still much to be done before the parish becomes a true community of love. Parishes, especially large ones, are often anonymous bodies that do not make human contact any easier; yet such contact is an indispensable condition for the growth of the parish community of love. To remedy the situation it is necessary to modify the parish structures, the organization of pastoral work and perhaps even the strategy of the Church.



PASTORALNE TREŚCI FORMUŁ LISTOWYCH ŚWIĘTEGO PAWŁA

O św. Pawle, Apostole Narodów, pisano i pisze się wiele, ale nigdy dosyć. Dane mu przez Boga objawienie jest niezgłębione. Sięganie do jego *Listów* otwiera przed nami wciąż nowe i rozległe horyzonty. Widzimy je także w tym, co epistolografia określa jako formuły listowe, a co normalnie kojarzy się nam z czymś skostniałym i konwencjonalnym. W *Listach* Pawłowych nie ma określeń konwencjonalnych. Zawartość jego formuł wystarcza do napisania całych traktatów teologicznych. Tutaj ograniczymy się tylko do jednego aspektu prawd w nich zawartych, to jest do aspektu pastoralnego.

Ewangelię głoszoną przykładem swego życia Paweł wspierał gorącym słowem, bądź żywym, bądź utrwalonym w piśmie. Właśnie on jako pierwszy z Apostolów i w ogóle pierwszy ze znanych nam chrześcijan posłużył się w dziele ewangelizacji piśmem¹. Jest prekursorem użycia środków społecznego przekazu myśli dla misyjnych celów Kościoła. Powierając naukę Bożą piśmu, przeniósł ją poza swój kontekst geograficzny i historyczny. Tak udostępnił ją ludziom żyjącym w innym niż on czasie i przestrzeni, w tym także nam. Mając w zasięgu pismo hebrajskie, greckie lub łacińskie, wybrał greckie. Uczynił tak nie dlatego, że prawdopodobnie już od dzieciństwa nie tylko mówił, lecz także myślał po grecku², ale dlatego, że przecież on pierwszy dokonywał transkulturacji ewangelii, przenosząc ją ze świata Semitów do świata indoeuropejczyków, a w tym świecie najbardziej i najszerzej znany był wraz z alfabetem język grecki. Stąd nawet do mieszkańców Rzymu i do samych Żydów pisał po grecku.

¹ Najwcześniejsza księga Nowego Testamentu to właśnie św. Pawła *Pierwszy List do Tesaloniczian*, napisany najprawdopodobniej na początku 51 r. (zob. J. Stepiński, *Listy do Tesaloniczian i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań 1979 s. 57). Kanoniczne natomiast Ewangelie utrwalone zostały na piśmie dopiero po r. 60. (Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*. Red. F. Gryglewicz. Oprac. W. Gnutek i inni. Poznań 1969 s. 133, 197, 259, 260, 560).

² Zob. E. B. Allo, *Le défaut d'„élocution” et le „style oral” de saint Paul*. „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 23:1934 s. 39; A. Brunot, *Le génie littéraire de saint Paul*. Paris 1955 s. 223n; F. Ellass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von A. Debrunner. Göttingen 1959 § 2.

Do pisemnego przekazu Paweł użył formy listu. Ten wybór świadczy o prawdziwie apostołskim pragnieniu św. Pawła, by z ewangelią Chrystusową dotrzeć nie tylko do wielu, w różnych miejscach i czasach, ale i jak najbliżej. List bowiem umożliwia utrzymanie bezpośredniego kontaktu nadawcy z odbiorcą, choćby adresat był przestrzennie i czasowo bardzo oddalony. Epistolograf przemawia do niego tak, jakby był przy nim obecny. Używa, jak w bezpośredniej rozmowie, czasowników i zaimkowych form osoby drugiej, a także wołaczy. Tak zwraca uwagę odbiorcy i łatwiej znajduje posłuch.

List miał w literaturze greckiej pozabiblijnej już długą tradycję literacką i pozaliteracką³. Znałe były np. w czasach św. Pawła publicystyczne listy Platona i Izokratesa, listy Arystotelesa do Filipa Macedońskiego, Aleksandra Wielkiego i innych, dydaktyczne listy Epikura, naukowe Eratostenesa z Cyreny i Archimedesesa z Syrakuz. Zachowało się też dużo greckich listów prywatnych, neliiterackich, z epoki hellenistycznej. Podobnie literatura łacińska posiadała już w czasach apostołskich bogaty zbiór listów Cycerona, poetyckie listy Horacego, Owidiusza, Katullusa i innych.

Tak w listach prywatnych, jak i w publicznych utrwaliły się pewne konwencje i stałe formuły. Obowiązywały one na początku i na końcu listu. Były to: a) pozdrowienie wstępne; b) zdania konwencjonalne po pozdrowieniu wstępnym; c) pozdrowienie końcowe. Na pozdrowienie wstępne składały się trzy elementy: *intitulatio* (lub *superscriptio*), zawierające imię nadawcy w formie nominatiwu z ewentualnymi przydawkami; *adscriptio*, tj. imię odbiorcy (adresata) w formie datiwu, również z określeniami przydawkowymi; właściwe **pozdrowienie**, którego przedmiotem w greckiej epistolografii było zazwyczaj życzenie radości (infinitiwus *chairein*), rzadziej np. pomyślności (infinitiwus *eu prattein*). Taką formułą wstępną zaczyna się choćby list Aleksandra do Arystotelesa „Aleksander Arystotelesowi pomyślności (domyślnie: życzy)”⁴. Zdania konwencjonalne po pozdrowieniu wstępnym indywidualizowano, ale i tu stosowano pewne skostniałe schematy, m.in. w tradycji łacińskiej często używano zwrotu: *si vales, bene est, ego valeo*. Pozdrowienie końcowe zawierało formę trybu rozkazu-

³ O epistolografii greckiej i rzymskiej zob. np. G. Scarpata, *L'epistolografia*. W: *Introduzione allo studio della cultura classica*. Vol. 1. Milano 1977 s. 473—512; L. Małunowiczówna, *Epistolografia*. W: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Poznań 1971 s. 459—480.

⁴ Wzięte z: M. Plezia, *Aristotelis epistularum fragmenta cum testamento Eididit et illustravit...* Warszawa 1961 s. 42.

jącego. W epistolografii greckiej było to przeważnie słowo *erros*, a w łacińskiej *vale*. Jedno i drugie znaczy „bądź zdrów”.

Św. Paweł zachowuje tradycyjne konwencje epistolografii greckiej, ale tylko w zakresie ich formy gramatycznej i ich miejsca w liście. Jego formuły bowiem wykazują kilka istotnych różnic w stosunku do wcześniejszej tradycji. Zawierają one mianowicie treści całkowicie obce pogańskim epistolografom greckim i rzymskim⁵. Po drugie Apostoł treści te wyraźnie indywidualizuje według sytuacji odbiorców. To indywidualizowanie przejawia się zwłaszcza w tak zwanych zdaniach konwencjonalnych po pozdrowieniu wstępnym. I wreszcie, po trzecie, jego formuły są bardziej rozbudowane i często nasycone hieratycznym patosem.

Zobaczmy dla orientacji, jak wyglądają utworzone przez Pawła formuły w *Pierwszym liście do Koryntian*:

a) Pozdrowienie wstępne: intitulatio: „Paweł, powołany przez wolę Boga wysłannik (= apostoł) Chrystusa Jezusa, oraz Sostenes, brat” (1 Kor 1,1); adscriptio: „do społeczności powołanych (= Kościół) Boga, znajdującej się w Koryncie, do uświęconych w Jezusie Chrystusie, do powołanych świętych wraz z wszystkimi wzywającymi w jakimkolwiek miejscu Pana naszego, Jezusa Chrystusa: Pana ich i naszego” (1 Kor 1,2); właściwe pozdrowienie: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana, Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,3).

b) Zdania konwencjonalne po pozdrowieniu wstępnym: „Dziękuję zawsze Bogu za was z powodu Bożej łaski, danej wam w Chrystusie Jezusie, że mianowicie wzbogaceni zostaliście dzięki Niemu we wszystko: w całe słowo i w całe poznanie — bo właśnie świadectwo Chrystusa umocniło się wśród was — tak że w czasie wyczekiwania na objawienie się Pana naszego, Jezusa Chrystusa, nie brak wam żadnego daru. On także aż do końca umacniać was będzie, abyście byli bez zarzutu w owym dniu Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Wierny jest Bóg, przez którego zostaliście powołani do wspólnoty z Synem Jego, Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1,4—9).

c) Pozdrowienie końcowe: „Pozdrawiają was społeczności powołanych z Azji. Serdecznie pozdrawia was w Panu Akwila i Pryscylla wraz ze społecznością powołanych ich domu. Pozdrawiają was wszyscy bracia. Pozdrowcie się wzajemnie pocałunkiem świętym. Pozdrowienie ręką moją, Pawłową. Jeśli ktoś nie miłuje Pana, niech będzie wyłączony. Marana tha. Łaska Pana, Jezusa, niech będzie z wami.

⁵ Tylko w nielicznych szczegółach można dopatrzeć się pewnych analogii. Np. Pawłowe życzenie *charis* kojarzy się fonetycznie z przedchrześcijańskim *chaire*, a *eirene* z semickim życzeniem pokoju. Por. *Scarpata*, jw. s. 481.

Miłość moja jest zawsze z wami wszystkimi w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 16, 19—24)⁶.

W formułach listowych św. Pawła wyrażone są fundamentalne prawdy teologii dogmatycznej, zawierają też one wspaniałe wartości dla teologii pastoralnej. Ukazana jest w nich zwłaszcza teologia Trójcy Świętej, zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, istota i właściwy sens pracy apostoelskiej.

W Trójcy Świętej Pawłowe formuły wyodrębniają poszczególne Osoby, ale nie tyle przez ukazywanie ich cech metafizycznych, co raczej przez określanie ich odniesień względem siebie i względem ludzi. Przy czym uwidoczniony jest związek odniesień do ludzi z odniesieniami interpersonalnymi Trójcy Świętej.

Pierwsza Osoba — to według zawartości formuł listowych św. Pawła Ojciec: Ojciec Jezusa Chrystusa (zob. np. Ef 1,3; Kol 1,3) i Ojciec nasz, tj. ludzi zjednoczonych w Jezusie Chrystusie (np. Rz 1,7; 1 Kor 1,3). Jest to Bóg żywy i prawdziwy (1 Tes 1,9). Jako Ojciec obdarza miłością (2 Kor 13,11.13), chwałą (Ef 1,17), pokojem (Rz 16,33; 2 Kor 13,11; 1 Tes 5,23), miłosierdziem (2 Kor 1,3), wszelką pociechą (2 Kor 1,3). Jest wierny swoim obietnicom i postanowieniom (1 Kor 1,9), prawdomówny (Tt 1,2). Bóg Ojciec miłuje swojego Syna (Kol 1,13) i miłuje też ludzi, swoje przybrane dzieci (1 Tes 1,4; Ef 1,4—5).

Celem działań Boga Ojca względem Syna i względem ludzi jest, według treści formuł Pawłowych, chwała Syna. Wszystko dzięki Synowi, w Synu i dla Syna zostało stworzone (Kol 1,16b). Wszystko — to znaczy, jak mówi św. Paweł w *Listie do Kolosan*, „i to, co jest w niebie, i co jest na ziemi; byty widzialne i niewidzialne” (Kol 1,16a). Wszystko zostało przez Ojca poddane pod stopy Syna (Ef 1,22). Ujawniając światu swą potęgę i siłę, Ojciec wskrzesił Chrystusa z martwych i posadził Go po swojej prawicy na wyżynach niebieskich ponad wszelką Zwierzchnością, i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem, wymawianym nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym (Ef 1,20—21; por. Gal 1,1; 1 Tes 1,10). Jak dzieło stworzenia, tak i całe dzieło zbawienia ludzi także ma na celu uwielbienie Syna (2 Tes 1,12). Ojciec ustanowił Chrystusa Głową Kościoła (Ef 1,22). Zechciał, aby w Synu zamieszkała cała Pełnia (Kol 1,19). Także istotnym celem

⁶ Formuły pozostałych listów św. Pawła zawarte są w następujących wierszach: Rz 1,1—17; 15,23—16,27; 2 Kor 1,1—11; 13,11—13; Gal 1,1—5; 6,13; Ef 1,1—23; 6,23—24; Filip 1,1—11; 4,21—23; Kol 1,1—23; 4,10—18; 1 Tes 1,1—16; 5,23—28; 2 Tes 1,1—12; 3,16—18; 1 Tym 1,1—2; 6,21b; 2 Tym 1,1—5; 4,19—22; Tt 1,1—4; 3,15; Flm 1—7; 23—25. Autor artykułu świadomie pomija kwestię autentyczności listów. Według tradycyjnego poglądu przyjmuje za Pawłowe całe Corpus Paulinum, jednak bez *Listu do Hebrajczyków*.

Sądu Ostatecznego nie będzie wymierzenie kary czyniącym nieprawość i nagrodzenie prawych, lecz uwielbienie Syna w świętych (2 Tes 1,10).

Ludziom okazuje Ojciec swą miłość poprzez Syna i w Synu. Z miłości przeznaczył ludzi dla siebie, jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (Ef 1,4—5). Ojciec powołał ludzi do jedności z Synem swoim (1 Kor 1,9; Kol 1,21—22). W Chrystusie wybrał ludzi jeszcze przed założeniem świata, aby byli święci i nieskalani przed Jego obliczem (Ef 1,4). Przez Chrystusa przekazuje swe błogosławieństwo i szczerze okazuje swą łaskę, dając wiernym słowo, mądrość, poznanie, zrozumienie, wzrost wiary, nadziei i miłości, pociechę, umocnienie (1 Kor 1,5—8; 2 Kor 1,4—5; Ef 1,3,7—10; 2 Tes 1,3). Uwalnia ludzi spod władzy ciemności, wzywa ich do wiary, do uczestnictwa w królestwie Syna i czyni godnymi tego wezwania (Kol 1,12—13; 2 Tes 1,11; Tt 1,1). Czyni doskonałymi pragnienia wiernych i ich dzieła płynące z wiary (2 Tes 1,11). Przez Chrystusa Bóg Ojciec pragnie znów wszystko pojednać z sobą (Kol 1,20).

Syn Boży spełniając wolę Ojca stał się człowiekiem i wydał siebie samego za grzechy ludzi (Rz 1,3; Gal 1,4). Odkupił ludzi, cierpiąc za nich i oddając za nich swe życie (2 Kor 1,5; Ef 1,7; Kol 1,14). Tak nabył dla ludzi plon sprawiedliwości (Flp 1,11). Dzięki Niemu uzyskaliśmy dostęp do Ojca (Ef 1,12). Jest naszym zbawicielem i nadzieją (1 Tes 1,10; 1 Tym 1,1; Tt 1,4). W Nim obiecane mamy życie (1 Tym 1,1). Ponieważ nas odkupił, jest Panem naszym (np. Flp 1,2; 1 Tes 1,1 i wiele innych miejsc). On jest obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1,15), początkiem (Kol 1,18), pierworodnym wobec każdego stworzenia (Kol 1,15), pierworodnym spośród umarłych, tzn. pierwszym zmartwychwstałym (Kol 1,18). On jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie (Kol 1,17). Przez Jezusa Chrystusa zawsze działa Ojciec (Ef 1,3n).

O Duchu Świętym formuły listowe św. Pawła mówią mniej niż o pozostałych dwu Osobach Trójcy Świętej. Ukazują Ducha jako „zadatek naszego dziedzictwa”, tj. jako Tego, dzięki któremu już teraz wierni i ochrzczeni uzyskują zjednoczenie z całą Trójcą Świętą (Ef 1,4). On jest dawcą jedności (2 Kor 13,13), radości (1 Tes 1,6), mocy i siły w apostoelskim działaniu (1 Tes 1,5). Dzięki Niemu rozkwita miłość ochrzczonych (Kol 1,8). Jest z nami, bo obiecał to Jezus Chrystus (Ef 1,13). Duch Święty jest tym, który zapoczątkowuje w ludziach „dobre dzieło” i kontynuować je będzie aż do dnia powtórnego przyjscia Jezusa Chrystusa (Flp 1,6). Ludzie powołani przez Ojca i odkupieni przez Jezusa Chrystusa są Duchem Świętym oznaczeni jak pieczęcią (Ef 1,13).

Choć wypowiedzi o Duchu Świętym są w formułach listowych Pawła nieliczne, jednak wynika z nich, że ta trzecia osoba Trójcy Świętej działa według woli Ojca dla uwielbienia Syna w Dniu Ostatnim

przez doprowadzanie ludzi do pełnej doskonałości. Chrystus w chwale przedstawi swemu Ojcu odkupionych przez siebie i uświęconych przez Ducha Świętego ludzi jako umiłowane Jego dzieci. Tak uwielbi swego Ojca wraz z Duchem Świętym, ukazując że święty i doskonały jest człowiek, którego Ojciec stworzył.

Formuły Pawłowe ukazują też ciekawy rysunek adresatów. Jest to rysunek o wymiarach nadprzyrodzonych, jakby pozaprzestrzenny i pozaczasowy. Nie uwzględnia on zmiennych cech chrześcijan, związanych z ich aktualną postawą, sytuacją, z uwarunkowaniami społecznymi, historycznymi czy geograficznymi, lecz podaje cechy pożądane w zbawczym planie Boga. Św. Paweł wymienia je w eskonowanych miejscach każdego listu, tj. właśnie w owych wstępnych i końcowych formułach. Ukazuje wiernych niejako w perspektywie miłości Boga. Zgodne jest to z jego pozycją: jest przecież wysłannikiem Boga, apostołem, działającym i piszącym według polecenia Boga. Wyprowadzić można z tych podawanych przez niego określeń wnioski o doniosłym znaczeniu dla teologii pastoralnej i dla konkretnego duszpasterstwa.

Według zawartości formuł listowych św. Pawła wierni chrześcijanie są wybrani przez Boga już przed założeniem świata (Ef 1,4). Są wybrańcami Boga (Tt 1,1; 1 Tes 1,4). Stworzeni są przez Boga Ojca dla Syna Bożego (Kol 1,16). Przez Jezusa Chrystusa zostali uwolnieni spod władzy ciemności (Kol 1,13; Ef 1,7). Otrzymali w Chrystusie odpuszczenie występków (Ef 1,7; Kol 1,14). Napełnieni zostali płonem sprawiedliwości (Flp 1,11). Istnieją w Chrystusie i dzięki Chrystusowi (Kol 1,17). W Chrystusie przybrani zostali z miłości przez Boga Ojca za synów (Ef 1,5). Przeniesieni są przez Boga Ojca do królestwa jego umiłowanego Syna (Kol 1,13). Są umiłowani przez Boga (Rz 1,7; 1 Tes 1,4). Jako Kościół, ekklesia, trwają w Bogu Ojcu i w Chrystusie Jezusie (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). Są względem siebie i względem wysłanników Boga braćmi i siostrami, ukochanymi przez Boga (1 Tes 1,4; Rz 1,13; 16,1.17 i inne). Są wiernymi i świętymi w Jezusie Chrystusie (1 Kor 1,2; Ef 1,1; Flp 1,1; 4,21).

Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty powołują, z myślą o wszystkich ludziach, swoich wysłanników i sługi, tj. apostołów, aby głosili ewangelię (Rz 1,1). Ale ludzie są też objęci bezpośrednim działaniem Trójcy Świętej (zob. np. Rz 16,25; 1 Kor 1,4—9; 2 Kor 1,3; Ef 1,3; 1 Tes 1,5 i inne). Wierni i ochrzczeni w Chrystusie są obdarzeni Duchem Świętym (Ef 1,13). Panem ich jest Chrystus (Rz 1,4; 1 Kor 1,2 i wiele innych). W Chrystusie Jezusie obdarzeni są łaską Boga (1 Kor 1,4; Ef 1,6). Od Boga otrzymali też słowo Boże, tj. ewangelię, jej poznanie i zrozumienie, mądrość (1 Kor 1,4—7; Ef 1,8).

Adresaci listów św. Pawła nazywani są wielokrotnie mianem *ekklelesia*, tzn. „społecznością powołanych”. To powołanie wymieniane jest w różnych zwrotach formuł. Chrześcijanie powołani są przez Boga do wspólnoty z Synem Bożym (1 Kor 1,9); do tego, by być uznanymi za godnych Królestwa Bożego (2 Tes 1,5); by być uczestnikami w dziele świętych w światłości (Kol 1,12); by być przed Bogiem świętymi i nieskazitelnymi (Ef 1,4; Kol 1,22; 1 Kor 1,2); by być bez zarzutu przy powtórnym przyjściu Jezusa Chrystusa (1 Kor 1,8; Flp 1,10). Jezus Chrystus powołuje ich za pośrednictwem swych wysłanników do posłuszeństwa ewangelii (Rz 1,5—6).

Z powołania pochodzącego od Boga wynikają różne konsekwencje etyczne. Określane są w formułach zwrotami o charakterze imperatywnym. Chrześcijanie mianowicie powinni tak żyć, by być chwałą majestatu Boga (Ef 1,12), by w nich uwielbione było imię Jezusa Chrystusa (2 Tes 1,12). Mają być wyłączną własnością Boga (Ef 1,14), służyć Bogu (1 Tes 1,9), postępować w sposób godny Chrystusa Pana (Kol 1,10), żyć w oczekiwaniu na powtórne przyjście Jezusa (1 Tes 1,10), trwać w wierze i miłości (2 Tes 1,3; Kol 1,23), żyć w radości, dążyć do doskonałości, pokrzepiać się wzajemnie na duchu, zachowywać pokój i jednomysłność (2 Kor 13,11), być biegłymi w czynieniu dobra a zupełnie nieporadnymi w czynieniu zła (Rz 16,19; Kol 1,10), coraz lepiej poznawać Boga i jego wolę (Kol 1,9—10), modlić się za swych pasterzy, wysłanników Boga (1 Tes 5,25).

Według wypowiedzi formuł listowych św. Pawła wierni, dzięki łaskowości Boga, będą uwielbieni w Jezusie Chrystusie (2 Tes 1,12).

W intytulacjach św. Paweł określa także siebie. Podaje swoje imię własne, ale umieszcza również różne brzemienne w treści określenia pastoralne. Dadzą się one adaptować do tych, którzy dziś spełniają, jak Paweł, zadania pasterskie. Określenia Pawłowe tworzą trzy grupy: określenia typu ontologicznego — mówią one, kim jest apostoł; określenia już spełnianych działań apostoła; określenia postulowanych działań apostoła. Określenia niektórych działań występują równocześnie w drugiej i trzeciej grupie.

a) Określenia typu ontologicznego. Paweł, a więc także na zasadzie sukcesji ci, którzy dziś spełniają pasterskie zadania Kościoła, wezwany jest, powołany — jak mówią formuły listowe — przez samego Boga Ojca i przez Syna Bożego (1 Tym 1,2). Jest apostołem „nie z woli ludzi ani nie za sprawą człowieka, lecz dzięki Jezusowi Chrystusowi i dzięki Bogu Ojcu” (Gał 1,1). Z woli Boga Ojca jest apostołem Jezusa Chrystusa, tzn. jest wysłannikiem Chrystusa, posłem Chrystusa, heroldem Chrystusa, skierowanym do ludzi (np. Ef 1,1; Kol 1,1; 2 Tym 1,1 i wiele innych). Naucza z rozkazu Boga (Tt 1,3). Głosi nie własną naukę ani nie

naukę ludzi, lecz naukę daną mu od Boga: ewangelię. Otrzymuje ją od Boga Ojca nie dla siebie, lecz dla ludzi. Nie może więc jej w sobie zatrzymać. Ma ją niejako zwrócić ludziom. Ewangelia jest dobrą nowiną w sprawie zbawczego dzieła Syna Bożego (zob. 1,1—3). Wysłannik otrzymuje od Boga Ojca i od Syna Bożego łaskę i urząd apostołski (Rz 1,5). Duch Święty chce ujawniać przez apostoła swą moc i siłę (1 Tes 1,5), chce dawać ludziom radość, jedność, spełnienie dobrych dzieł, chce już teraz stawać się zadatkiem dziedzictwa, które wierni otrzymają w dniu ostatecznym (zob. 2 Kor 13,13; Ef 1,14; Flp 1,6; 1 Tes 1,5—6). Chrystus napełnia apostoła swoją miłością ku ludziom (zob. Flp 1,8). Dlatego tak ubogacony przez osoby Trójcy Świętej apostoł czuje się dłużnikiem Boga i dłużnikiem wszystkich ludzi (zob. Rz 1,14). Jest w nim bogactwo miłości, mądrości, radości, mocy, miłosierdzia, wszelkich owoców odkupienia, które osoby Trójcy Świętej mu dają nie dla zmarnotrawienia lub dla zatrzymania w sobie, lecz dla przekazywania ludziom. W jego ustach ewangelia jest naprawdę dobrą nowiną, przesłaną ludziom przez Boga. Z tych samych racji apostoł czuje się wysłannikiem Chrystusa, sługą i więźniem Chrystusa, sługą ewangelii (zob. np. Flp 1,1; Kol 1,23; Tt 1,1; Flm 1).

b) Określenia spełnianych działań apostoła. Apostoł uwielbia Boga, np. w takiej formie: „Błogosławiony niech będzie Bóg i Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, On — Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej otuchy. On nam dodaje otuchy w każdej naszej udęcie po to, byśmy i my mogli dodawać otuchy znajdującym się w różnych udętkach w oparciu o tę właśnie otuchę, której sami doznajemy od Boga” (2 Kor 1,3—4), lub: „Chwała niech będzie Bogu, Ojcu naszemu, po wszystkie wieki. Amen” (Flp 4,20). Apostoł dziękuje Bogu Ojcu za pośrednictwem Jezusa Chrystusa za wszystkich wiernych: za dany im dar wiary, miłości i nadziei, za ich wierność i wytrwanie (zob. np. Flp 1,3; Kol 1,3; 1 Tes 1,2; Flm 5). Modli się. Z radością się modli, za wszystkich, zawsze, stale, nieustannie, nieprzerwanie (np. Flp 1,4; Kol 1,3; 1 Tes 1,2; 2 Tes 1,11 i wiele innych). Wspaniałe są intencje modlitw błagalnych, ujawnianych w formułach listowych przez św. Pawła. Modli się on o mądrość dla ochrzczonych; o głębokie poznanie Boga i jego woli; o światło dla ich serc; o coraz większe udoskonalanie ich miłości; o ich czystość i niezaganność na Dzień Chrystusa; o głębokie poznanie tego, co dobre; o naparcie ich plonem sprawiedliwości, nabytym przez Chrystusa; o ich postępowanie w sposób godny Pana; o ich wytrwanie w wierze; o owocowanie ich wiary przez dobre postępowanie; o to, by Bóg ich uczynił godnymi swego wezwania; aby w nich uwielbione zostało imię Jezusa Chrystusa, co, jak już wyżej zauważyliśmy, jest celem zbawczego planu Boga Ojca; o to, by i oni zostali uwielbieni w Chrystusie; by stali się

dzięki Chrystusowi sprawiedliwymi ku chwale Boga Ojca (zob. np. Ef 1,17—19; Flp 1,9—11; Kol 1,9—11; 2 Tes 1,11—12).

Powołany przez Boga apostoł służy Bogu Ojcu — jak wyznaje św. Paweł — z czystym sumieniem (2 Tym 1,3) i w głębi swego ducha, głosząc ewangelię o Synu Bożym (Rz 1,9). Ufność i nadzieję na skuteczność swego działania stałe pokłada w Bogu (2 Kor 1,10; Flp 1,6). Jest zawsze gotowy do głoszenia ewangelii (Rz 1,15). Nie wstydzi się jej (Rz 1,16). Głosząc ewangelię, nie polega na swoim słowie, ale na mocy i działaniu Ducha Świętego (1 Tes 1,5). Możliwość bronienia ewangelii i konieczność znoszenia z jej powodu represji uważa za łaskę Boga (1 Tim 1,7). Życiem swoim daje świadectwo prawdzie zawartej w ewangelii (2 Tes 1,10). Z woli Boga Ojca mówi ludziom o życiu, obiecanych im w Chrystusie Jezusie (2 Tym 1,1). Przekazuje ludziom od Boga Ojca i od Jezusa Chrystusa łaskę, miłosierdzie i pokój (1 Tym 1,2; 2 Tym 1,2 i inne). Pragnie dane sobie charyzmaty wykorzystywać dla umacniania wiernych (Rz 1,11). Ożywiony miłością Chrystusa kocha tych, którym głosi ewangelię, chce być zawsze z nimi, tęskni za nimi, gdy jest daleko (np. Flp 1,7—8; 2 Tym 1,3). Raduje się z powodu szczerej wiary i miłości chrześcijan (2 Tym 1,4; Flm 7). Swoją wiarę umacnia ich wiarą (Rz 1,12). Jest pełen życzliwości dla tych, którym głosi ewangelię. Życzy im, jak widzimy w pozdrowieniach końcowych, żeby zawsze był z nimi Bóg: Bóg miłości i pokoju (Rz 16,33; 2 Kor 13,11; 2 Tes 3,16; 2 Tym 4,22); żeby była z nimi wszystkimi łaska, miłość i pokój Boga Ojca i Jezusa Chrystusa, dar jedności od Ducha Świętego (1 Kor 16, 23—24; 2 Kor 13,13; Gal 6,18; Ef 6,23—24; Flp 4,23; Kol 4,18; 1 Tes 5,28 i inne). Życzy im też, aby Bóg całkowicie ich uświęcił (1 Tes 5,23); aby ich duch, dusza i ciało zachowały się bez zarzutu na przyjście Chrystusa (1 Tes 5,23). Daje dowody swojej życzliwości przez osobiste pozdrowienia (zob. Rz 16,1n).

c) Określenia postulowanych działań apostoła. Za zadania każdego apostoła Jezusa Chrystusa uznać należy już to, co św. Paweł ujawnił o sobie w formułach orzekających. Są jednak w tych listowych zdaniach wstępnych także postulatywne określenia obowiązków powołanego wysłannika Boga. Oto one: apostoł, tak jak wszyscy ludzie, żyć ma ku chwale Majestatu Bożego (Ef 1,12). Ma pamiętać, że z woli Boga Ojca jest wysłannikiem Jezusa Chrystusa do ludzi (np. Ef 1,1; Tym 1,1). Pozostając w łączności z Chrystusem, swoim Panem, powinien być wzorem dla wierzących (1 Tes 1,6). Całym swoim działaniem i przykładem własnego życia powinien odciągać ludzi od różnych bożków i zwracać ich we współdziałaniu z Duchem Świętym Bogu żywemu i prawdziwemu, aby Mu na tej ziemi służyli, oczekując z radością i tęsknotą na przyjście Syna Bożego (por. 1 Tes 1,9—10). Ma pozyskiwać wszystkich

pogan dla posłuszeństwa ewangelii ku chwale imienia Chrystusa (Rz 1,5). Ma głosić z nakazu Boga Ojca dobrą dla ludzi nowinę o tym, że Syn Boży stał się człowiekiem; że tym pełnym mocy Synem Bożym jest Jezus Chrystus; że Jezus Chrystus zmartwychwstał; że jest Panem ludzi; że Bóg Ojciec już przed wiekami obiecał im życie wieczne w Jezusie Chrystusie (2 Tym 1,1; Tt 1,2). Zabiegać ma apostoł o to, ażeby ci, co uwierzyli i już są ochrzczeni, trwali w wierze i trzymali się mocno nadziei obiecanych im przez Boga Ojca w Chrystusie Jezusie (zob. Kol 1,23); aby stali się dzięki Chrystusowi godnymi królestwa Bożego (2 Tes 1,5); aby spełniali wszelkie czyny dla Chrystusa (Flm 6). Całe formowanie chrześcijan zmierzać musi do zjednoczenia wszystkich w Chrystusie. Ma się w tym stale ukazywać pierwszeństwo Chrystusa, bo tylko On jest Głową tego mistycznego Ciała (Ef 1,10; Kol 1,18). Dzięki posłusznemu współdziałaniu apostoła Boga Ojca z Duchem Świętym ludzie mają być uświęceni, aby Chrystus, gdy ponownie przyjdzie, został przez Boga Ojca w nich uwielbiony (2 Tes 1,10). W owym Dniu Chrystusa wszyscy, już oznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, zostaną przez Chrystusa i dzięki Chrystusowi pojednani z Bogiem Ojcem ku chwale jego Majestatu (zob. Ef 1,13—14; Kol 1,20).

Z tego, co wyżej zostało podane na bazie formuł listowych św. Pawła, wyłaniają się dla kapłanów Chrystusa Jezusa następujące wnioski pastoralne:

1. Powołanie kapłana jest włączeniem go w spełnianie się tajemnic Trójcy Świętej; w miłość międzyosobową oraz we wzajemne uwielbienie Osób Boskich.

2. Przez kapłana działają wszystkie osoby Trójcy Świętej, a zwłaszcza trzecia osoba: Duch Święty. Duch jest dawcą mocy nauczania i uświęcania. On pociesza, oświeca, napełnia otuchą. Stąd płynie konieczność stałej łączności kapłana z Duchem Świętym i z całą Trójcą Świętą.

3. Kapłan jest posłańcem Boga. Nie Bóg istnieje dla kapłana, lecz kapłan dla Boga. Nie dla siebie żyje kapłan, lecz dla Boga. Jako posłaniec musi wiernie przekazywać dane sobie orędzie. By nie głosić swojej nauki, lecz naukę Boga, powinien ciągle kontemplować ewangelię i być w stałym kontakcie z Jezusem Chrystusem.

4. Praca kapłana Chrystusowego wyraża stopień jego posłuszeństwa woli Boga Ojca; tej samej woli, której poddał się sam Jezus Chrystus; tej woli, którą wymienia kapłan, gdy w codziennej modlitwie mówi z wiernymi: „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”. Z posłuszeństwa Chrystusa wynikło zbawienie świata dla uwielbienia Boga Ojca. Tę samą motywację ma posłuszeństwo kapłana.

5. Wierni, wśród których kapłan pracuje, i w ogóle ludzie, są umiłowanymi dziećmi Boga, włączonymi w tajemnice Trójcy Świętej. Panem ich jest Chrystus, nie kapłan. Kapłan jest wysłannikiem Boga, niewolnikiem Jezusa Chrystusa, sługą ewangelii, dłużnikiem wszystkich ludzi. Wiernych traktuje jak braci i siostry Jezusa Chrystusa i swoje własne.

6. Kapłan modli się stale za wiernych. Utrzymuje z nimi bezpośredni i osobisty kontakt. Kocha ich. Przekazuje im naukę Jezusa Chrystusa, od Boga radość, pokój, łaskę, miłosierdzie, obietnice. Wprowadza ludzi do Królestwa Syna Bożego.

7. Istotnym celem działalności kapłana jest oddanie chwały Jezusowi Chrystusowi w Dniu Ostatnim w świętych dzieciach Boga oraz oddanie chwały poprzez Jezusa Chrystusa Bogu Ojcu.

Jeśli chodzi o wiernych, to zawartość formuł listowych św. Pawła narzuca im takie wnioski:

a) Wszystkimi siłami dorastać do ideału chrześcijanina, przyjąć miłość Boga, jednego mieć Pana w kwestiach wiary i moralności: Chrystusa; przyjąć i realizować powołanie pochodzące od Boga, trwać zawsze w Chrystusie (jest to konsekwencją chrztu świętego), postępować w sposób godny dziecka Bożego, na wzór Chrystusa, tak by być chwałą Boga na ziemi.

b) Wierny wyznawca Chrystusa nigdy nie jest sam. Należy do społeczności powołanych przez Boga. Jest otoczony braćmi i siostrami. Pozostaje pod opieką wysłanników Boga. Włączony jest w tajemnice Trójcy Świętej.

c) Duszpasterza wierni przyjmują i słuchają jako wysłannika Boga. Widzą w nim przekaziciela łaski, pokoju, miłosierdzia i wiedzy Bożej.

Z pewnością takich wniosków można by wyciągnąć więcej z zawartości formuł listowych św. Pawła. Autor pozostawia to jednak wiernym i kapłanom, zachęcając wszystkich do lektury i rozważań natchnionych tekstów Apostoła.

THE PASTORAL CONTENT OF THE OPENING AND CLOSING FORMULAS OF THE LETTERS OF ST. PAUL

SUMMARY

The article is a synthetic presentation of the views of St. Paul the Apostle on the Persons of the Trinity, the addressees and himself as expressed in the introductory and closing formulae of his letters. Pastoral conclusions are drawn.



ROZEZNANIE OCENIAJĄCE PRZEDMIOTU ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ I CELU MAŁŻEŃSKIEGO W ŚWIETLE KANONICZNEGO PRAWA MAŁŻEŃSKIEGO

Sredniowieczne zwycięstwo Szkoły Paryskiej wyrażającej przekonanie, że nie wzajemne pożycie, ale zgoda małżeńska jest clementem twórczym związku, otworzyło drogę i zmusiło zarówno teologów, jak i kanonistów do bardziej wnikliwej analizy zgody małżeńskiej i jej przedmiotu. Pozostając w kręgu tych myśli św. Tomasz z Akwinu, obok wynogu poznania intelektualnego, a także koniecznego minimum wiedzy, zwrócił uwagę na „discretio” — ocenę przedmiotu zgody małżeńskiej. Nieliczni tylko rozumieli, iż przejawiał się w tym postęp nauki prawa kanonicznego. Większość kanonistów utożsamiała „discretio” z „cognitio” — poznaniem, uznając wystarczalność tego ostatniego czynnika do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej.

W nowszych czasach na serio zaczynają rozważać „ocenę” jako faktyczny wymóg ważności, wynikający z prawa naturalnego, P. Gasparri i F. Wernz¹. Zdecydowane jednak zainteresowanie kanonistów tym przedmiotem nastąpiło w ostatnich latach, spowodowane coraz częstszymi przypadkami schorzeń psychicznych, poddających w wątpliwość wyrażenie ważnej zgody małżeńskiej.

Rodzące się wątpliwości w tej materii wymagają ciągle dalszych badań i analiz, przy uwzględnieniu wyników nauk pomocniczych, szczególnie psychologii i psychiatrii. Pogłębienie tych zagadnień stwarza szansę podchodzenia do małżeństwa jako do rzeczywistości dogłębnie ludzkiej, a także umożliwia ściślejsze wnikanie w sytuację człowieka i rozwiązywanie jego trudności życiowych. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego wychodzi naprzeciw powyższym trudnościom i w tej kwestii pojawiła się norma, której nie było w poprzednim kodeksie. Kanon 1095 2° nowego Kodeksu brzmi: „Niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych”. Treść kanonu — jako sformułowanie nowe w obo-

¹ Zob. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, T. 2. Romae 1932², n. 783 s. 12; F. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, T. 5. *Ius matrimoniale*, Romae 1946³ n. 456 s. 589.

wiązującym kodeksie — domaga się szerszego omówienia, choć trzeba zaznaczyć, że ujęcie to sięga korzeniami, jak już nadmieniliśmy, nauki św. Tomasza z Akwinu. „Discretio iudicii” — rozeznanie oceniające dotyczy — według nowej formuły — „istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych”, słowem, dotyczy przedmiotu zgody małżeńskiej.

W niniejszym studium chcemy wyjaśnić i przybliżyć przywołane pojęcie „discretio iudicii” — rozeznanie oceniające dotyczące przedmiotu zgody małżeńskiej — dlatego zwrócimy uwagę na rolę oceny przedmiotu zgody małżeńskiej, przedmiot i cel tej zgody oraz na czynniki modyfikujące ocenę. W opracowaniu tematu będą analizowane także normy poprzedniego kodeksu, by lepiej naświetlić ewolucję niektórych zagadnień, a także by lepiej uchwycić treść obowiązującej normy kanonu 1095 2°.

Rola oceny przedmiotu zgody małżeńskiej

Przymierze małżeńskie powstaje poprzez wzajemną zgodę stron. Stanowi o tym wprost przepis kan. 1057 § 1 nowego Kodeksu, gdzie prawodawca stwierdza, iż małżeństwo stwarza zgodą stron, wyrażoną należyście między osobami prawnie do tego zdolnymi, której uzupełnić nie jest w stanie żadna władza ludzka². Zgoda małżeńska jest jednocześnie aktem prawnym, dlatego też najpierw należy zwrócić uwagę na wewnętrzne elementy pełnowartościowego aktu. Analiza pełnowartościowego aktu pozwoli zauważyć, jaką rolę odgrywa ocena wartości przedmiotu z uwagi na ważność związku małżeńskiego.

a) OCENA WĘWNĘTRZNYM ELEMENTEM PEŁNOWARTOŚCIOWEGO AKTU ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

Akt prawny, by był skuteczny, musi odpowiadać ogólnym warunkom czynu ludzkiego, w odróżnieniu od czynu człowieka³. W świetle nauki tomistycznej można mówić o akcie ludzkim wtedy, gdy będzie on wynikiem działania rozumnego i wolnego, którego przyczyną sprawczą

² „Matrimonium facit partium consensus inter habiles legitime manifestus, qui nulla humana potestate suppleri valet” *Codex Iuris Canonici, Kodeks Prawa Kanonicznego* (KPK). Poznań 1984 s. 430.

³ Por. G. Michiels. *Principia generalia de personis in ecclesia*. Lublin 1932 s. 468; M. Żurowski. *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*. T. 1. Warszawa 1979 s. 85—86.

jest wola człowieka⁴. Pełnowartościowy akt ludzki najpierw domaga się uprzedniego poznania intelektualnego, zgodnie z zasadą: nihil volitum nisi praecognitum⁵. Akt prawny domaga się każdorazowo poznania, i to poznania uprzedniego (cognitio antecedens), przed powzięciem decyzji przez wolę⁶.

Pełnowartościowy akt ludzki, a takim winna być zgoda małżeńska, domaga się pełnej wolności. Wykluczony jest zarówno wszelki determinizm, jak i przymus psychiczny. Jedyнным motorem skłaniającym wolę do wyrażenia zgody na ten akt jest uprzednie poznanie umysłowe, przedstawiające go jako dobro⁷.

Oczywiście, w każdym akcie ludzkim owe psychologiczne wymogi ze strony rozumu i woli jako podstawowe zasady rozumnego i wolnego działania nie występują odrębnie, ale wzajemnie się przenikają i warunkują. Oba te elementy, choćby były doskonale pod względem psychologicznym, muszą nieodzownie zawierać w sobie intelektualne uświadomienie wartości danego aktu czy to w świetle norm moralnych, czy też przede wszystkim jego ocenę wartości prawnej⁸. Ocena należy do wewnętrznych wymogów aktu ludzkiego. W najnowszej jurysprudencji akcentuje się, że nie wystarczy poznanie aktu, trzeba jeszcze ocenić wartość danego aktu, jako warunek istotny do ważności aktu. By zaś dokonać oceny, wymaga się odpowiednio rozwiniętej zdolności rozumowania. I tak np. w wyroku z dnia 8 lipca 1967 r. C. Lefebvre wyjaśnia, że do normalnego procesu dokonania wyboru i podjęcia rozważnej decyzji konieczna jest wiedza oraz osąd umysłu⁹. Inni sędzio-

⁴ Por. S. Thomae Aquinatis *Summa theologiae* I — II, q 1. a 1; M. Myrcha. *Problem winy w karnym ustawodawstwie kościelnym*. „Prawo Kanoniczne” (PK) 1974 nr 3—4 s. 144—145.

⁵ Zob. T. Pawluk. *Brak uświadomienia co do natury małżeństwa a ważność kanonicznej umowy małżeńskiej*. PK 1980 nr 3—4 s. 94; por. R. Zera. *De ignorantia in iure matrimoniali*. Romae 1978.

⁶ Por. P. Bober. *Zakres wiedzy u kontrahenta co do przedmiotu umowy małżeńskiej w świetle nauki kanonistycznej i orzecznictwa rotalnego*. „Polonia sacra” 1955 nr 1 s. 92; T. Bensch. *Wpływ chorób umysłowych na ważność umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym*. Lublin 1936 s. 10.

⁷ Por. M. Żurowski. *Problematyka związana z ograniczeniem wolności wewnętrznej w świetle nowszych wyroków rotalnych*. PK 1981 nr 1—2 s. 151; E. Szafrowski. *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*. T. 2. Warszawa 1979 s. 267. Zob. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania*, jw. s. 86n; Bober, jw. s. 92.

⁸ Zob. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania*, jw. s. 86n; Bober, jw. s. 92.

⁹ Zob. przedruk uzasadnienia wyroku z „Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae” (SRR). Vol. 59(1967) w: „Revue de Droit Canonique” 22:1972 s. 201.

wie rotalni zwracają uwagę, że nie wystarczy do właściwej oceny i podjęcia decyzji poznać spekulatywne istotnych cech aktu, trzeba posiadać praktyczny sąd o wartości aktu, który się dokonuje¹⁰. Nie chodzi jednak o znajomość wszystkich szczegółów, ale znajomość praktyczno-docelową. Ocena wartości aktu jest więc niezbędnym i istotnym elementem pełnowartościowego aktu ludzkiego.

Kolejnym wewnętrznym wymogiem, jeśli chodzi o akty prawne zobowiązujące, a do takich należy zgoda małżeńska, niezbędna jest zdolność do wypełnienia zobowiązania. W innym wypadku będzie to akt pusty. Na spełnienie tego ostatniego warunku kanoniści obecnie zwracają uwagę szczególną, gdyż bez niego przedmiot aktu byłby czymś abstrakcyjnym, fikcyjnym, a nie rzeczywistym¹¹.

Prawodawca w normach ogólnych nowego Kodeksu w kan. 124 § 1 stwierdza, iż akt prawny ważny jest wtedy, gdy jest wykonany przez zdolną do tego osobę, gdy posiada wszystkie istotne jego elementy i zostały wypełnione wszystkie formalności oraz warunki wymagane przez prawo do ważności aktu¹². Cytowany kanon oraz przeprowadzona analiza wskazują zatem, że do ważności aktu wymagane są jego wewnętrzne istotne elementy, czyli: poznanie intelektualne, wolność w podejmowaniu decyzji, świadomość własnej zdolności do wykonania zobowiązania oraz ocena wartości aktu w świetle norm moralnych lub prawnych. Gdy są spełnione te elementy wszystkie łącznie, można mówić o akcie pełnowartościowym, a człowiek dokonujący takiego aktu jest panem samego siebie, czyli poczytalny¹³. Zgoda małżeńska, jako akt prawny, musi zawierać powyższe elementy, także ocenę wartości aktu, by można mówić o powstaniu wspólnoty małżeńskiej w świetle prawa kanonicznego.

¹⁰ „Nec sufficit facultas cognoscitiva, quae sistit in apprehensione simplici veri, sed requiritur facultas critica...” (SRR c. G. Rogers 18 VI 1968. Vol. 60 (1968) s. 444); por. M. Żurowski. *Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolność do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającego rozważną decyzję nupturienta. Studium w oparciu o nowsze wyroki rotalne*. PK 1983 nr 1—2 s. 248 przypis 20, 23, 24, 26; F. Morrissey. *Niedojrzałość i konsens małżeński*. Tłum. M. Stasiak. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (RTK) 27:1980 z. 5 s. 11. Autor przytacza w swej publikacji sławną decyzję rotalną c. Wynen z 25 II 1941, która kreśli pewną liczbę podstawowych zasad. Oprócz poznania i woli wymaganym elementem jest ocena przedmiotu aktu. Ze strony zaś podmiotowej zdolność do takiej oceny.

¹¹ Por. M. Żurowski. *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*. Katowice 1976 s. 233, 237.

¹² „Ad validitatem actus iuridici requiritur ut a persona habili positus, atque in eodem adsint quae actum ipsum essentialiter constituunt, necnon sollemnia et requisita iure ad validitatem actus imposita”. KPK kan. 124 § 1.

¹³ Por. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania*, jw. s. 87.

Należy tutaj nadmienić, że jeżeli akt prawny zostanie właściwie wykonany w zakresie zewnętrznym, to domniemywa się, iż spełnia także wymogi wewnętrzne. Potwierdza to prawodawca w § 2 kan. 124 nowego Kodeksu: „Actus iuridicus quod sua element externa rite positus praesumitur validus”.

Znając niezbędność oceny wartości aktu, jako wewnętrzny element tegoż, zachodzi pytanie, czy każdy człowiek jest zdolny dokonać takiej oceny, a konkretnie oceny przedmiotu zgody małżeńskiej?

D) ROZEZNANIE OCENIAJĄCE JAKO ISTOTNE KRYTERIUM PSYCHICZNEJ ZDOLNOŚCI DO WYRAZENIA ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

W jurysprudencji kanonicznej od wieków znany był wymóg poznania intelektualnego do wyrażenia właściwej zgody. Św. Tomasz — jak się wydaje — pierwszy wśród kanonistów szerzej rozumiał ten problem i wyraźnie uznał brak „używania” rozumu jako granicę zdolności psychicznej do zawarcia małżeństwa. Należy zauważyć, a jest to bardzo istotne, że wspomniany autor mówi wyraźnie o „używaniu”, a nie tylko o „posiadaniu” rozumu. Stwierdza bowiem, że nie może być zgody tam, gdzie brakuje używania rozumu i stąd nie może być prawdziwego małżeństwa¹⁴. Ponadto warto zwrócić uwagę na inne stwierdzenie św. Tomasza: tam, gdzie trzeba przewidywać i decydować coś na przyszłość, jest wymagane większe rozeznanie aniżeli przy podjęciu decyzji aktualnej¹⁵. Ten wybitny uczony uważa, że nie wystarczy rozeznanie takiego człowieka, który zaczyna używać rozumu, lecz takie, które osiąga się uzyskując dojrzałość¹⁶.

Tenże sam św. Tomasz w innym miejscu przestrzega jednak, by nie wymagać zbyt wielkich zdolności czy rozwagi w rzeczach, do których skłania sama natura, w przeciwieństwie do tego, czego wymaga się przy działaniach bez prawnego opiekuna¹⁷. Widzimy więc, że z jednej strony autor *Summy teologicznej* domaga się wyższego stopnia niż zwykle używanie rozumu, a z drugiej przestrzega przed zawyżonymi wymogami.

¹⁴ S. Thomas. In IV Sent. dist. XXXIV, q. 1, a. 4. sol.

¹⁵ S. Thomae Aquinatis *Summa theologiae*. Pars III. *Supplementum*, q. 43, a. 2, ad 2: „Maior autem discretio requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in unum praesentem actum: et ideo ante potest homo peccare moraliter, quam possit se obligare ad aliquid futurum”.

¹⁶ Por. Pawluk, jw. s. 130; Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 244.

¹⁷ Zob. S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*. Pars III. *Supplementum*, q. 53, a. 5, ad 1; por. M. Żurowski. *Problematyka zgody małżeńskiej w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. Warszawa 1983 s. 4 (maszynopis za pozwoleniem autora).

W tym kontekście używa znamienego sformułowania: „ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire”. W tych słowach stwierdza on, co rozumie przez „discretio”. Według Tomasza jest to nie tylko samo poznanie, ale też i ocena przedmiotu, do którego się zmierza.

Używanie tego samego terminu „discretio” przez św. Tomasza oraz późniejszych autorów nie oznacza jednakowego jego rozumienia¹⁸. Stwierdzenie Tomasza, wymagające rozeznania pośredniego pomiędzy minimalnym, które potrzebne jest na coś aktualnego, a działaniem do samodzielnego podejmowania czynności prawnych z pełną odpowiedzialnością ukazuje w świetle dzisiejszego rozwoju nauk jego geniusz. Tak genialne rozważenie problemu późniejsi komentatorzy tego autora jednak nie doceniają, a sam problem upraszczają. Twierdzą, że postulat prawa naturalnego ogranicza się do właściwego poznania rzeczy, „cognitio obiecti”¹⁹.

Bardziej współcześni kanoniści, jak Gasparri i Wernz²⁰, a przede wszystkim orzecznictwo rotalne, zaczynają na serio rozważać „ocenę” przedmiotu zgody małżeńskiej jako faktyczny wymóg ważności, wynikający z prawa naturalnego. Przyjęcie zaś oceny przedmiotu zgody małżeńskiej, czyli „discretio iudicii”, za kryterium psychicznej zdolności do wyrażenia tejże zgody, zamiast dawnego „usus rationis”, jest poważnym posunięciem nauki prawa kanonicznego²¹. Wpływ na taki stan rzeczy, tzn. szersze i bardziej dogłębne rozumienie problemu, ma niewątpliwie wnikliwsze spojrzenie teologiczne, a także większa znajomość wiedzy psychologicznej i psychiatrycznej.

Dotychczasowe rozważania pozwalają dostrzec, że ocena jest wewnętrznym elementem aktu zgody małżeńskiej, a z drugiej strony, by człowiek dokonał takiej oceny, winien posiadać odpowiedni poziom umysłowy. Przy bliższym określeniu i rozumieniu, czym jest „discretio iudicii” — jak to przedstawia M. Żurowski — autorzy wyroków rotalnych często powołują się na list apostolski Benedykta XIV *Magnae nobis* z 26 VI 1798 r., w którym czytamy te słowa: by nupturienci „rozumieli moc i naturę związku małżeńskiego”²².

Coraz częściej w orzecznictwie rotalnym zjawiają się stwierdzenia, że musi to być zdolność krytyczna, „*facultas critica*”, która poznanie rzeczy potrafi sprowadzić do praktycznej decyzji. Według C. Lefebvre’a jursprudencja określa zdolność krytycznej oceny jako zdolność osądza-

¹⁸ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 245.

¹⁹ Zob. tenże, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 4—5.

²⁰ Zob. przypis nr 1.

²¹ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 246.

²² Zob. tamże s. 247.

nia i rozumowania, tj. zestawienia rozmaitych ocen razem oraz tworzenia na tej podstawie nowego sądu. Brak zaś tej zdolności — rozeznania oceniającego — uniemożliwia ocenę przedmiotu²³. Zasadniczo więc, jak już zostało podkreślone, należy rozróżniać samą zdolność poznania (*facultas cognoscitiva*) od rozeznania oceniającego (*discretio iudicii*), tj. od rozumowania, porządkowania sądów i logicznego wnioskowania. Ta ostatnia czynność dokonuje się poprzez bardziej abstrakcyjne czy też konkretne rozumowanie.

Warto nadmienić za T. Pawlukiem, że ocena dokonuje się w świetle rozumu i dlatego akt oceny nie różni się numerycznie od aktu poznania umysłowego określonego przedmiotu. Wartościowanie dokonuje się, jak zaznaczono, przez bardziej abstrakcyjne rozumowanie. Takie stanowisko przeciwstawia się tym tendencjom psychologii i psychiatrii, które wymagają u człowieka trzeciej władzy psychicznej²⁴.

Rozeznanie oceniające określa się jako dojrzałość umysłu proporcjonalną do zawarcia małżeństwa. Gdy nie ma tej zdolności ze strony podmiotu, nupturienta, nie może być właściwie ujęty i oceniony przedmiot. Przy ocenie podlegają rozważeniu nie tylko motywy obiektywne, ale i subiektywne. By zaś daną decyzję uznać za akt w pełni ludzki, wymaga się nie tylko dojrzałości intelektualnej, ale pewnej osobowej równowagi, którą normalnie posiada się po osiągnięciu dojrzałości²⁵. F. Morrissey twierdzi, iż można streścić jureprudencję rotalną, że dojrzałość jest czymś równoważnym ze zdolnością rozeznania oceniającego, a także że jureprudenca ustanowiła pewną równowagę pomiędzy pojęciem niedojrzałości i brakiem należytego rozeznania oceniającego²⁶.

Takie ujęcie zagadnienia znalazło odbicie w nowym Kodeksie w kan. 1095 2^o. Wspomniany kanon wyraźnie zaznacza, że chodzi o poważny brak rozeznania oceniającego w odniesieniu do uprawnień i obowiązków wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, czyli że musi to być brak oceny przedmiotu zgody małżeńskiej. Nupturient powinien wiedzieć do czego zmierza, jakie ma uprawnienia i jakie zaciąga obowiązki.

Konieczne jest poznanie i ocena wartości substancjonalnej aktu zawarcia małżeństwa, bowiem dzisiaj już nie można stawiać znaku równości pomiędzy wiedzą a oceną umysłu, jak to dawniej czyniono. Su-

²³ Por. SRR c. C. Lefebvre 2 II 1967, in iure 2; przedr. w: „Monitor Ecclesiasticus” 93:1968 s. 468; SRR c. A. Sabbatani 24 II 1961, vol. 53(1961) n. 4 s. 118; SRR c. G. Rogers 22 II 1965, vol. 57(1974) n. 2 s. 210; SRR c. M. Pinto 26 VI 1969, „Monitor Ecclesiasticus” 95:1970 n. 3 s. 441; SRR c. A. di Felice 3 XII 1957, vol. 49(1957) n. 3 s. 788.

²⁴ Zob. Pawluk, jw. s. 197—198; Bober, jw. s. 115.

²⁵ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 250 przyp. 43, 44.

²⁶ Por. Morrissey, jw. s. 16—18.

ponuje się wiedzę, ale ponadto musi zaistnieć ocena tej treści. Zasadniczo domniemywa się w prawie, że po uzyskaniu dojrzałości każdy posiada wystarczające rozeznanie oceniające. Jest to jednak domniemanie zwykłe, ze względu na element ludzki²⁷.

Jest rzeczą oczywistą, że ocena umysłu musi obejmować także świadomość i ocenę własnej zdolności, inaczej decyzja byłaby bezprzedmiotowa. Będzie to miało miejsce wówczas, gdy ktoś mylnie sądzi, że tę zdolność posiada, jeśli faktycznie jej nie ma. Brakiem więc przedmiotu jest nie tylko nieobecność, czy wykluczenie kogoś z istotnych elementów zgody małżeńskiej, lecz niejako uprzednio w porządku natury, z obiektywnej strony, brak tej zdolności, czego niejednokrotnie strony mogą nie wiedzieć²⁸.

Przy omawianiu „discretio iudicii” powstaje więc problem: jak należy ocenić właściwy poziom rozeznania oceniającego w podejmowaniu decyzji u konkretnego człowieka? Nie we wszystkich aktach, które człowiek dokonuje, rozeznanie i osąd jest wymagany w równym stopniu. Rozeznanie oceniające według sędziów rotalnych, a w tym są zasadniczo zgodni, wymagane do ważnego zawarcia związku, musi być proporcjonalne do ważności aktu, który się dokonuje²⁹.

Kontraktualistyczna dojrzałość zatem winna być proporcjonalna do małżeństwa. Nie unika się przy takim określeniu, jak zauważa A. Sabatani, pewnej tautologii, bowiem jest postulatem, by nupturienci do ważnego zawarcia małżeństwa posiadali takie rozeznanie oceniające, jakie wymaga samo zawarcie małżeństwa³⁰. Ważność aktu, obowiązki z niego wypływające wyznaczają niezbędny poziom umysłowy. Im donioslejszy konkretny akt prawny, tym należy domagać się większej rozwagi i oceny ze strony podmiotu. Zawarcie małżeństwa należy do aktów bardzo doniosłych; Chrystus Pan umowę małżeńską wśród ochrzczonych wyniósł do godności sakramentu³¹. Ponadto akt ten jest ważny tak dla samych zainteresowanych, jak i dla społeczeństwa, wynikają z niego poważne i konkretne uprawnienia i obowiązki. Te wszystkie racje wskazują na ogromną doniosłość aktu małżeństwa, czyli tym samym od podmiotu tego aktu wymagania są wyższe niż w stosunku do innych ak-

²⁷ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 254.

²⁸ Por. A. Dordett, *Eheschliessung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota*. Berlin 1977.

²⁹ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 254—257; A. Rava, *Il defectus discretionis iudicii come causa di nullità del matrimonio nella Giurisprudenza Rotale*. „Il Diritto Ecclesiastico” 68:1957 s. 372—374.

³⁰ Por. Z. Labuda, *Brak wewnętrznej wolności jako tytuł stwierdzenia nieważności małżeństwa*. „Studia Pelplińskie” 1980 s. 205; O. Carulli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*. Milano 1974.

³¹ Por. KPK kan. 1055 § 1; KPK (1917) kan. 1012 § 1.

tów. Innym miernikiem proporcjonalności — jak pisze M. Żurowski — jest rozeznanie oceniające wymagane do stawania osobiście przed sądem. Tutaj sędziowie zgodnie stwierdzają, że przy zawarciu małżeństwa powinna być większa zdolność psychiczna niż np. do powierzenia własnej sprawy sądowi, potwierdzania zgodności faktów, przeciwstawienia się zeznaniom innych itp.³²

Odnosnie do wymaganego poziomu umysłowego innego zdania niż to, które zostało wyżej przedstawione, był Tomasz Sanchez oraz autorzy dawniejsi, a także — jak to zauważa T. Pawluk — niektórzy audytorzy Roty Rzymskiej okresu pokodeksowego. Sanchez oraz jego zwolennicy stali na stanowisku, że do zawarcia małżeństwa wystarczy taki poziom umysłowy, jaki jest potrzebny do popełnienia grzechu ciężkiego³³. Opinia Sancheza i jego zwolenników została odrzucona jako zbyt minimalistyczna³⁴, powszechnie jest przyjmowana opinia św. Tomasza, domagająca się wyższego poziomu umysłowego, proporcjonalnego do powagi umowy małżeńskiej; to znalazło potwierdzenie w obowiązującym Kodeksie.

Na tym etapie rozważań widać ewolucję „discretio iudicii”, a także jasno i wyraźnie zaznacza się jego rola w odniesieniu do istotnych uprawnień i obowiązków małżeńskich. Zainteresowane strony każdorazowo winny dokonać oceny przedmiotu zgody małżeńskiej, aby akt zawarcia małżeństwa był decyzją przemyślaną, rozważną i dobrowolną, czyli by zgoda była aktem ludzkim. Tych zaś, którzy nie są zdolni do dokonania oceny, prawo czyni niezdolnymi do zawarcia związku małżeńskiego. „Discretio iudicii” — rozeznanie oceniające — stanowi więc istotne kryterium psychicznej zdolności do zawarcia małżeństwa. Ocena musi obejmować własną zdolność. Jest ona czymś indywidualnym, jej wystarczalność należy rozpatrywać osobno w każdym przypadku.

Przedmiot zgody małżeńskiej i cel małżeństwa

Powyżej padło stwierdzenie, że rozeznanie oceniające dotyczy przedmiotu zgody małżeńskiej. Teraz zostanie określony przedmiot zgody, jak również cel małżeński, które jawią się w ocenie umysłu nupturienta, poprzedzając rozważną decyzję.

³² Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 257 przyp. 87.

³³ Zob. Pawluk, jw. s. 195—196; Bensch, jw. s. 16—18; Bober, jw. s. 93—99; Morrissey, jw. s. 10.

³⁴ B. Zubert jest zdania, że kanoniści, którzy sądzą, że Sanchez bardzo minimalistycznie sformułował przedmiot wiedzy koniecznej do małżeństwa, niezbyt dokładnie oddają jego myśl zawartą w kontekście jego wypowiedzi. Por. B. Zubert, *Wymóg wiedzy kanonicznej o jedności i nierozzerwalności małżeństwa w literaturze kanonistycznej XV—XVIII w.* „Summarium” 1979 s. 273—282.

a) EWOLUCJA W ROZUMIENIU PRZEDMIOTU ZGODY I CELU MAŁŻEŃSKIEGO OD 1917 ROKU

Małżeństwo, a konkretnie jego przedmiot i cel, podobnie jak prawdy wiary, ulegają stale pogłębieniu i lepszemu zrozumieniu. Taki proces jest czymś normalnym i bardzo pożądanym. Rozwój wielu dziedzin nauk, a przede wszystkim dzieło Soboru Watykańskiego II, miały wpływ na interesujące nas zagadnienie.

Co jest przedmiotem zgody? Przedmiot ten był formułowany w świetle poprzedniego Kodeksu w kan. 1081 § 2 jako „*ius in corpus*”, czyli przekazanie i otrzymanie prawa do ciała. Kanon ten mówi, że chodzi tutaj o przekazanie i przyjęcie „*ius in corpus*” w perspektywie celu, czyli wydania na świat i wychowania potomstwa.

Pius XI, mówiąc o konieczności zgody w powstaniu małżeństwa, pośrednio mówi o przedmiocie zgody. Papież ten w encyklice *Casti connubii* nawiązuje do brzmienia kanonu wyżej cytowanego, ale są w tym dokumencie symptomy szerszego widzenia przedmiotu zgody małżeńskiej. Widzi on miłość (nowy element w przedmiocie zgody) jako czynnik integrujący „wspólność całego życia”³⁵. Przedmiot sprecyzowany w cytowanych dokumentach, choć niewątpliwie słuszny i podstawowy, jest jednak nieco zawężony³⁶.

Przedmiot zgody bliżej został naświetlony przez Sobór Watykański II. Konstytucja *Gaudium et spes* mówi o wzajemnym oddaniu się sobie i przyjmowaniu aktem osobowym, przez co powstaje między stronami głębokie zjednoczenie³⁷.

To szersze ujęcie przedmiotu zgody znajduje wyraz w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*. „Małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, by doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydaniu na świat i wychowaniu nowych ludzi”³⁸. Jan Paweł II w adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio*, poświęconej zagadnieniom rodziny chrześcijańskiej, też zwrócił uwagę na przedmiot zgody małżeńskiej tak się wyrażając: „Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba...”³⁹.

³⁵ Por. Pius XI papież. Encyklika *Casti connubii*. Przeł. S. Okuniewski. Kraków 1931 s. 17.

³⁶ Por. Szafronowski, jw. s. 266.

³⁷ Zob. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nr 48. W: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań 1963.

³⁸ Paweł VI papież. Encyklika *Humanae vitae*. W: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II. Encykliki. Warszawa 1981, nr 8 s. 146.

³⁹ Jan Paweł II papież. Adhortacja apostoelska *Familiaris Consortio*. W: Encykliki i Adhortacje 1979—1981. Warszawa 1983, nr 11 s. 232.

W powyższych dokumentach akcent w przedmiocie zgody małżeńskiej jest położony na oddanie się sobie i przyjęcie aktem osobowym. „*Ius in corpus*”, które może dotąd było zbyt biologiczne i materialnie wyrażone, w duchu soborowym jest uprawnieniem i obowiązkiem do zjednoczenia się we wspólnocie małżeńskiej. Nie ogranicza się jedynie do życia seksualnego, ale obejmuje cały kompleks spraw i obowiązków właściwych małżeństwu, określanych obecnie jako „wspólnota życia” (*consortium vitae*)⁴⁰. Z pewnością seksuologiczna komplementarność stron jest ważnym elementem związku, ale nie wyłącznie jedynym. W pełni rozumiany przedmiot zgody małżeńskiej obejmuje te wszystkie kwalifikacje osoby, które w życiu codziennym potrafią stworzyć wspólnotę życia⁴¹.

W powstaniu przymierza małżeńskiego zaczynają zatem istnieć relacje interpersonalne, które zawierają w sobie przekazanie uprawnień i obowiązków. Takie ujęcie wspólnoty małżeńskiej pozwala zauważyć, że *consortium vitae*, jako uprawnienie i obowiązek, jest pełniejszym naświetlaniem wszystkich trzech dóbr augustyńskich, tzn. dobra jedności (*bonum fidei*), nierozzerwalności (*bonum sacramenti*) i dobra potomstwa (*bonum prolis*)⁴². Nie jest to jednak równoznaczne z dodaniem lub zmianą czegokolwiek w materii przedmiotu zgody małżeńskiej.

W okresie posoborowym powstała kwestia, czy miłość małżeńska wchodzi w zakres przedmiotu zgody? Dwa doniosłe dokumenty Magisterium Kościoła, tj. *Gaudium et spes* i encyklika *Humanae vitae* przyznają kluczowe miejsce miłości małżeńskiej w rozumieniu istoty tej wspólnoty. Miłość uczuciowa (afektywna) jest pewnego rodzaju siłą i rzeczywistością, która pomaga realizować zasadnicze zadania przymierza małżeńskiego. Jako taka jest rzeczywistością psychologiczną, nie podlega w pełni woli człowieka, dlatego nie należy ona do porządku prawnego i konsekwentnie nie może być przedmiotem uprawnienia, czyli zgody małżeńskiej. Natomiast miłość ujęta w sensie bardziej obiektywnym (miłość efektywna), jako pełna realizacja *consortium vitae*, może być i jest przedmiotem uprawnienia i na pewno wchodzi w przedmiot zgody małżeńskiej⁴³. Miłość małżeńska — jak się wyraża J. Glomp —

⁴⁰ Por. M. Fąka. *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*. PK 1982 nr 1—2 s. 245—265.

⁴¹ Por. Z. Labuda. *Psychiczna lub moralna niezdolność jako przyczyna nieważności małżeństwa*. „*Studia Pelplińskie*” 1977 s. 256.

⁴² Zob. W. Szafrński. *Rzymskokatolickie prawo małżeńskie po drugim Soborze Watykańskim*. Poznań 1971 s. 209—210.

⁴³ Por. M. Żurowski. *Uprawnienie i obowiązek życia wspólnotowego a miłość małżeńska*. „*Przegląd Powszechny*” 1982 nr 6 s. 378—386; P. F. Palmer. *Konieczność teologii małżeństwa*. „*Communio*” 1:1981 nr 5 s. 26—28; J. Grześkowiak. *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*. „*Seminare*” 1981 s. 47.

stanowi niewidzialny temat nauki o małżeństwie i jest możliwy do traktowania w kategoriach prawnych. W sentencjach rotalnych brak miłości może prowadzić do orzeczenia nieważności w tym sensie, jeżeli wykluczona jest miłość do osoby w sposób radykalny, a dzieje się to w sytuacjach, gdzie małżeństwo jest jedyną okazją do osiągnięcia innych celów⁴⁴.

Jak ujmuje przedmiot zgody nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*? Zgoda małżeńska jest określona w kan. 1057 § 2. Prawodawca stanowi, iż jest ona aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa: *consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*. Podkreśla się więc dalej, że elementem twórczym jest zgoda. Różnica z poprzednim prawem polega na tym, że położono nacisk na całkowite, wzajemne oddanie się sobie jako istotę związku międzyosobowego będącego małżeństwem. Nie mówi się natomiast wprost — jak w poprzednim *Kodeksie* — o przekazywaniu sobie uprawnienia do ciała⁴⁵.

Nie jest to oczywiście jedyny kanon, który mówi na temat przedmiotu zgody. Na uwagę w tym względzie zasługuje kan. 1055 § 1, który w zwięzłych słowach stara się naświetlić, czym jest małżeństwo w swej istocie. Prawodawca określa, że „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonejmi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”. Z tego sformułowania wynika, że prawodawca w przedmiocie zgody oprócz elementów prokreacyjnych uwzględnia wprost jeszcze dobro personalne samych małżonków. Powyższy kanon nawiązuje do myśli Soboru i nauczania ostatnich papieży, gdzie małżeństwo jawiło się jako wspólnota całego życia. Przedmiotem zgody jest więc i prawo do ciała, i uprawnienie do wspólnoty, i prawo współdziałania w zjednoczeniu, „*ius ad communionem*”⁴⁶.

W przedmiocie zgody małżeńskiej mieszczą się także istotne przedmioty małżeństwa. Mówi o tym kan. 1056. Podobnie jak w przedmiocie zgody nie mogą być wykluczone przymioty: jedność i nierozzerwalność, tak samo, zgodnie z kan. 1099, nie może być wykluczona sakramental-

⁴⁴ Por. Zurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw.

⁴⁵ Por. M. Zurowski, *Nowe prawo małżeńskie Kościoła katolickiego (refleksje wstępne)*. PK 1984 nr 1—2 s. 246; J. Laskowski, *Małżeństwo w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Przegląd Powszechny” 1983 nr 12 s. 380—381.

⁴⁶ Por. Zurowski, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 3.

na godność małżeństwa: error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentale dignitatem, dummodo non determinet voluntatem, non vitiat consensum matrimonialem.

Tak określony przez prawodawcę przedmiot zgody ma być przedmiotem poznania, a następnie oceny. By jej dokonać, potrzebna jest u nupturienta odpowiednia sprawność umysłu. Każdy nupturient indywidualnie dokonuje oceny, a następnie podejmuje rozważną decyzję.

Zgoda małżeńska winna obejmować także cele, których realizacja jest świadomym przedmiotem pragnień i dążeń małżonków. Kan. 1013 § 1 poprzedniego Kodeksu mówi o celach następująco: „Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest wydanie na świat i wychowanie potomstwa; drugorzędnym — wzajemna pomoc i zaspokojenie popędu”. Wypada zaznaczyć, że kanon ten stanowi właściwie pierwszy dokument kościelny, który wyliczał cele małżeństwa i jednocześnie wyznaczał dla nich hierarchię. Zrodzenie i wychowanie potomstwa, w myśl normy, stanowi pewien prymat w stosunku do celu drugorzędnego. Jednakże prawodawca powstrzymał się od jakiegokolwiek dalszej oceny tego wzajemnego stosunku celów⁴⁷.

Pewien postęp w zakresie doktryny dotyczącej celów małżeństwa wnosi wspomniana wyżej encyklika *Casti connubii*, która wprowadziła pojęcie „miłości małżeńskiej”, łącząc je ściśle z celem drugorzędnym⁴⁸. Wypowiedź Piusa XI z jednej strony podtrzymywała naukę o pierwszorzędnym charakterze potomstwa jako celu, a z drugiej strony zawiera uznanie roli miłości małżeńskiej i wzajemnego doskonalenia się jako cel o pierwszorzędnym znaczeniu⁴⁹. Aż do czasu Piusa XII nie spotykamy w dokumentach bezpośredniej wzmianki na temat zależności oraz istotnego podporządkowania celów drugorzędnych. Dopiero za jego pontyfikatu zaczęto akcentować wspomnianą zależność, co znalazło szczególny wyraz w dekrecie Kongregacji św. Officium z 1 IV 1944 r. W wyjaśnieniu Kongregacja stwierdziła, że cel drugorzędny jest ściśle zespolony i podporządkowany celowi pierwszorzędnemu⁵⁰.

Problem celu małżeństwa dojrzał na Soborze Watykańskim II. W konstytucji apostoelskiej *Gaudium et spes* nie tylko dowartościowuje się dotychczasowe cele drugorzędne, ale ponadto stara się je ująć całościowo. W tejże konstytucji akcentuje się harmonię, jaka winna zacho-

⁴⁷ Por. Gasparri, jw. t. 1. n. 9 s. 18; M. Cappello. *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*. T. 5. *De matrimonio*. Torino 1961 p. I. n. 8—9 s. 8—11.

⁴⁸ Por. Pius XI papież, jw. s. 16.

⁴⁹ Tamże s. 10—12; por. B. Inlender. *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*. „Ateneum Kapłańskie” 61:1970 nr 369 s. 48—49.

⁵⁰ Zob. Sztafrowski, jw. s. 202; J. Rybczyk. *Projekt reformy prawa małżeńskiego (część I — kanony 1012—1034)*. PK 1977 nr 1—2 s. 202.

dzić między celami instytucjonalnymi małżeństwa (społecznymi) a celami personalistycznymi, które jak najbardziej się zająbiają.

Wśród najważniejszych elementów celu małżeństwa dokumenty soborowe oraz posoborowe pozwalają na wyodrębnienie miłości małżeńskiej rozumianej nie biernie, ale czynnie, dla dania siebie, dalekiej od płytkiego, egoistycznego, erotycznego przeżycia⁵¹. Tak jak bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, tak samo bez miłości nie może ona żyć, wzrastać i doskonalić się. Doskonalenie się wzajemne stanowi następny element celu małżeństwa. Świętość, do której Chrystus wezwał każdego człowieka, to nic innego, jak doskonałe oddanie się sobie, pomoc współmałżonkowi w spełnianiu jego zadań. To oddziaływanie jest bardziej owocne, gdy wartości te kształtuje się w zjednoczeniu z Chrystusem. Osiąganie własnej doskonałości jest wspólnym uwielbieniem Boga⁵². Wzajemne doskonalenie się jako cel małżeństwa może być realizowane w klimacie życzliwości i wspólnej wymiany myśli⁵³.

Realizowanie dogłębnej wspólnoty w małżeństwie wymaga i wzajemnej pomocy, i zaspokojenia popędu. Komunia osób, tak często podkreślana przez omawiane dokumenty, byłaby niepełna, gdyby każdy ze współmałżonków nie spieszył z pomocą drugiemu w potrzebie⁵⁴. Przeżywanie zaś własnej pociowości jako daru dla małżonka pozwala na pełniejsze „bycie sobą” we wzajemnych relacjach⁵⁵. Tak więc zaspokojenie popędu należy uznać — choć nie za najważniejszy — za jeden z elementów celu małżeńskiego człowieka.

Zrodzenie i wychowanie potomstwa jest niejako szczytowym uwieńczeniem zawartej wspólnoty. Jan Paweł II nazywa ten cel i zadanie „służbą życiu”⁵⁶. Dzieci zaś, nowe życie, są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzinie przynoszą najwięcej dobra. Nowa istota powołana do życia potrzebuje opieki i wychowania. Wychowanie jest bezpośrednim wnioskiem i niejako dalszym ciągiem wydania na świat dziecka. Obowiązek wychowania jest pierwotny, a rodzice mają w tym względzie pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci. Obowią-

⁵¹ Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nr 49; Paweł VI, jw. nr 8 s. 146; Jan Paweł II, jw. nr 14 s. 236; por. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 34—35.

⁵² Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, jw. nr 48; Paweł VI, jw. nr 8 s. 146.

⁵³ Por. Paweł VI, jw. nr 25 s. 154.

⁵⁴ Por. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 25—36.

⁵⁵ Por. A. F. Dziuba, *Służebny wymiar powołania małżeńskiego*, „Chrześcijańin w Świecie” 14:1982 nr 110 s. 13.

⁵⁶ Zob. Jan Paweł II, jw. nr 41 s. 265—266.

zek wychowawczy rodziców wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym ani przez nich zawłaszczany⁵⁷. Tak więc istnieje prawo do zrodzenia i wychowania potomstwa, które jest poważnym obowiązkiem i celem przymierza małżeńskiego.

Przeanalizowane powyżej ważniejsze elementy celu małżeństwa, mianowicie: miłość małżeńska, wzajemne doskonalenie się, wzajemna pomoc i zaspokojenie popędu oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, choć omówione osobno, jednakże w sumie tworzą zwartą i ściśle powiązaną całość. Cel małżeństwa — jak słusznie stwierdza M. Żurowski — jest pewną jednością w wielości. Rozważane elementy konkretnie są jedną rzeczywistością, dającą społeczno-indywidualny skutek⁵⁸.

Tendencje soborowe i posoborowe odnośnie do celu małżeństwa znalazły odbicie przy rewizji starego kodeksu z 1917 r. Postanowiono całkowicie zarzucić dotychczasowy podział istotnych celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne, a w to miejsce wstawić definicję małżeństwa⁵⁹. Tak też się stało w Kodeksie z 1983 r., gdzie kan. 1055 § 1 zawiera definicję małżeństwa. W kanonie tym, już przytaczanym w artykule, jest zawarty istotny cel małżeństwa, a mianowicie dobro samych małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. „Dobro samych małżonków” jest pojęciem bardzo szerokim i bogatym w treść. Zawierają się w nim wszystkie cele, które imiennie (choć nie taksatywnie) były wyliczone w *Gaudium et spes* czy w *Humanae vitae* i w *Familiaris consortio*. Nowy Kodeks nie wprowadza żadnej hierarchii pomiędzy poszczególnymi celami, jak to było poprzednio.

Analiza przedmiotu zgody małżeńskiej i celu małżeńskiego pozwala stwierdzić ewolucję od 1917 r. w rozumieniu tychże i jednocześnie wzajemne zależności. Cel, jaki przed małżeństwem stawia Bóg, natura, prawo — jest maximum, które powinni osiągnąć nupturienti w realizacji swoich uprawnień i obowiązków. Przedmiot zgody jest zaś rozumiany i określany w świetle wyznaczonego celu. Ewolucja określenia i rozumienia celu małżeńskiego pozwala zauważyć także ewolucję rozumienia i ujęcia zgody małżeńskiej. Gdy jest lepiej określony cel, pełniejszy, to idzie za tym doskonalsze i pełniejsze ujęcie i rozumienie przedmiotu zgody. Gdy zaś w świetle umysłu nupturienta przedmiot zgody będzie doskonale poznany i właściwie oceniony, a konsekwentnie przedmiot zgody ujęty całościowo, to tym samym cel małżeństwa będzie pełniej

⁵⁷ Por. Paweł VI, jw. nr 8 s. 146; Jan Paweł II, jw. nr 36 s. 260.

⁵⁸ Por. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 32.

⁵⁹ Zob. Rybczyk, jw. s. 203.

realizowany. Zmniejszone zaś ujęcie przedmiotu zgody powoduje pomniejszenie celu.

W konkretnym przypadku przedmiotem zgody jest to, co strona chce osiągnąć, na co się decyduje podejmując rozważną decyzję⁶⁰. Przy maksymalnym ujęciu przedmiotu zgody cel małżeństwa będzie się pokrywał z przedmiotem zgody. Należy jednak zwrócić uwagę, że istnieje wielka rozpiętość między doskonałym i pełnym ujęciem przedmiotu zgody czyniącym ten akt pełnowartościowo-ludzkiem, tj. konsekwentnie między pełniejszą realizacją celu a minimum wymaganym do jego ważności⁶¹.

b) MINIMUM PRZEDMIOTU ZGODY I CELU DO WAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA SAKRAMENTALNEGO

Byłoby idealnie, gdyby przedmiot zgody małżeńskiej w perspektywie celu został poznany i oceniony oraz zaaprobowany dobrowolną decyzją w stopniu maksymalnym. To ideał, do którego trzeba dążyć. Jak już wspomniano, istnieje wielka rozpiętość między doskonałym ujęciem przedmiotu zgody, czyniącym ten akt pełnowartościowym, a minimum wymaganym do jego ważności. Określone zostanie najpierw, jaki jest konieczny zakres wiedzy co do natury małżeństwa.

W poprzednim Kodeksie sprawa była normowana przepisem kan. 1082 § 1, po myśli którego, ażeby zgoda małżeńska mogła mieć miejsce, jest rzeczą konieczną, by strony przynajmniej wiedziały, że małżeństwo jest związkiem trwałym między mężczyzną i kobietą, zawartym w celu rodzenia potomstwa. Przytoczony kanon domaga się do ważnego konsensu minimum koniecznej wiedzy u wszystkich ludzi bez wyjątku, gdyż wyjaśnia naturalny wymóg zgody małżeńskiej⁶². Niewiedza więc w przedmiocie istoty zgody czyni zainteresowanego niezdolnym do wyrażenia konsensu.

W wykładni tego kanonu wyłoniły się wśród kanonistów rozbieżności. Na ogół nie sprawia kłopotów interpretacja pierwszego wymogu stawianego stronom, by wiedziały, iż małżeństwo jest związkiem trwałym między mężczyzną i kobietą. Rzecz oczywista, że małżeństwo byłoby nieważne, gdyby strony uważały je za związek czasowy, czy też za związek osób tej samej płci. Mężczyzna i kobieta mają stworzyć związek trwały (societatem permanentem).

Istnieje jednakże różnica między określeniem związek trwały a związek nierozzerwalny (societas indissolubilis). Trwały związek wy-

⁶⁰ Por. Zurowski, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 8.

⁶¹ Zob. tamże s. 8—9.

⁶² Por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego* Warszawa 1956 s. 272.

klucza wszelką formę przejściową. W rozumieniu tak określonego związku strona musi wiedzieć, iż wiąże się na całe życie⁶³. Natomiast pojęcie „związek nierozzerwalny” oznacza małżeństwo ważne i dopełnione, czyli absolutnie nierozzerwalne, stąd nawet chrześcijanie, którzy nie pozostają w jedności z Kościołem katolickim, są w stanie wyrazić zgodę po myśli kan. 1082 § 1 poprzedniego Kodeksu. Owe minimum odnosi się do trwałości, prawo natomiast nie żąda, by nupturienti wiedzieli, że małżeństwo jest związkiem nierozzerwalnym⁶⁴.

Związek małżeński według nauki soborowej i posoborowej ma być wspólnotą. Nupturienti powinni wiedzieć, że wspólnota, której źródłem jest konsens małżeński, obejmuje całość życia⁶⁵. Podobnie jak proponowany schemat z 1975 r., tak i nowy Kodeks w kan. 1096 § 1 określając minimum wiedzy używa terminu „consortium permanens”. Takie sformułowanie, zdaniem T. Pawluka, potwierdza wymóg wiedzy o trwałości przymierza małżeńskiego, wzmacnia pojęcie więzi między mężczyzną i kobietą (consortium permanens, poprzednio — societas permanens)⁶⁶, ponadto nowe określenie harmonizuje z definicją małżeństwa (kan. 1055 § 1), gdzie dawca mówi, iż mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę życia.

Wymaga się, aby strony wiedziały, że małżeństwo ma charakter heteroseksualny. Rozróżnienie płci nie opiera się na wyglądzie zewnętrznym, lecz na odmienności organów płciowych. Pojęcie jedności (unitas) nie jest konieczne. Przez pojęcie heteroseksualny rozumie się również wspólnotę między jednym mężczyzną i jedną kobietą, co wyklucza związki poligamiczne czy poligyniczne i zobowiązuje strony do obopólnej wierności. Lecz ten stopień wiedzy o wyłączności nie jest wymagany (o ile oczywiście nie jest wykluczony pozytywnym aktem woli⁶⁷), dlatego błąd w tej materii nie powoduje nieważności, chyba że błąd taki determinuje wolę⁶⁸. Strony zatem winny znać heteroseksualność wspólnoty małżeńskiej, natomiast wiedza o wyłączności (unitas) nie jest obowiązująca.

⁶³ Por. B. Zubert. *Nowe ujęcie nieznanomości istoty małżeńskiej w doktrynie i w jurysprudencji*. RTK 1974 z. 5 s. 133.

⁶⁴ Por. Pawluk, jw. s. 198; Labuda, *Brak wewnętrznej wolności*, jw. s. 263.

⁶⁵ O. Carulli, interpretując kan. 1081—1082 dotychczasowego Kodeksu, dodaje „consortium vitae”, w pozycji pełnej równowagi, jako przedmiot wiedzy minimalnej. Por. tenże, jw. s. 243; Zera, jw. s. 147; O. Giocchi. *Intima connunctio totius vitae (Una nuova visione del matrimonio nella futura legislazione canonica)*. „Il Diritto Ecclesiastico” 90:1979 s. 63—64.

⁶⁶ Por. Pawluk, jw. s. 206.

⁶⁷ Por. KPK (1917) kan. 1084.

⁶⁸ Por. KPK kan. 1099.

Pewnych trudności nastroczało kanonistom zrozumienie drugiego wymogu zawartego we wspomnianym przepisie kan. 1082 § 1 poprzedniego Kodeksu, tzn. że nupturienci mają wiedzieć, iż małżeństwo, które zawierają, ma służyć do zrodzenia potomstwa. W sprawie, jakie treści kryje ustawowe określenie „ad filios procreandos”, kanoniści, jak i procesuraliści zajmowali różne stanowiska.

Jedna grupa kanonistów, idąc za T. Sanchezem, wśród nich P. Gasparri, F. Wernz, P. Vidal, stanęła na stanowisku, że ważne zawierają związek małżeński ci, którzy wiedzą, iż jest on związkiem trwałym między osobami różnej płci, a jego celem jest zrodzenie potomstwa. Żadna wiedza praktyczna nie jest tu potrzebna, ponieważ zgoda małżeńska nie odnosi się do stosunku cielesnego, ale do prawa względem ciała. Przez zgodę, ich zdaniem, *explicite* przekazuje się prawo do ciała, a *implicite* prawo do aktu cielesnego⁶⁹. Powyższy pogląd jest uważany jako interpretacja minimalistyczna.

Inna grupa kanonistów (Vlaminga, Capello, Triebs, Michiels) mówiąc o wiedzy koniecznej stanowczo domagała się wiedzy praktycznej co do przedmiotu zgody. Nie wymaga się jakiejś pełnej, szczegółowej wiedzy o małżeństwie, ale wystarcza ogólna znajomość⁷⁰. Nie da się jednak prawie udowodnić, iż wiedza nupturientów dotycząca konieczności współdziałania cielesnego w związku z rodzeniem potomstwa musi być konkretna i szczegółowa. Jeżeli prawo nie żąda takiej wiedzy, to — zdaniem T. Pawluka — nie ma podstawy do zajmowania stanowisk skrajnych⁷¹.

Nowy Kodeks w kan. 1096 § 1 ustala co następuje: „Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą, skierowanym do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie”. Takie sformułowanie kanonu pozwala zauważyć, że prawodawca wziął pod uwagę toczącą się dyskusję w tej sprawie. Doszły nowe słowa: „cooperatione sexuali”⁷². Z tego można wyciągnąć wniosek, że nie przyznał racji minimalistom, którzy sądzili, że nupturienci mogą zupeł-

⁶⁹ Por. Pawluk, jw. s. 199; W. Góralski. *Exclusio boni prolis jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle nowszej jurysprudenencji rotalnej*. PK 1975 nr 3—4 s. 102; Bober, jw. s. 104—107.

⁷⁰ Zob. Cappello, jw. nr 582 s. 509; Bober, jw. s. 111—112.

⁷¹ T. Pawluk uważa, że także nie do przyjęcia jest opinia F. Lorenza, który domaga się zgody na współdziałanie fizyczne, jednakże dodaje, że to pośrednio mieści się w wyrażonej zgodzie. Por. Pawluk, jw. s. 201.

⁷² Schemat komisji kodyfikacyjnej proponował dodanie zaś słów nieco innych: „cooperatione aliqua corporali”. Pojawiły się jednak głosy krytyczne i stąd lepsze określenie nowego Kodeksu. Por. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. Wyd. E. Szafrowski. T. 7. cz. 2. Warszawa 1977 s. 256.

nie nie wiedzieć, w jaki sposób dochodzi do zrodzenia potomstwa. Nie wymaga się jednak pełnej wiedzy, szczegółowych informacji, lecz wystarczy znajomość elementów istotnych potrzebnych do osiągnięcia celu praktycznego. Wymóg bowiem elementów szczegółowych mógłby spowodować ograniczenie liczby zdalnych do wyrażenia prawdziwej zgody małżeńskiej⁷³. W porównaniu z *Kodeksem* poprzednim nowy *Kodeks* w kan. 1096 § 1 lepiej określa minimum wiedzy wymaganej do ważności zawarcia przymierza małżeńskiego⁷⁴.

W indywidualnej ocenie przedmiotu zgody małżeństwo winno się jawić w swoich istotnych elementach. Zachodzi pytanie, czy niewiedza i brak rozeznania oceniającego (*discretio iudicii*) stanowi jedno i to samo? Sprawy te niekiedy były utożsamiane, dzisiaj już nie stawia się znaku równości, jak to zostało wyżej podkreślone. Oczywiście — ignorancja, jak i brak rozeznania oceniającego, dotyczy sfery intelektualnej, z tym że niewiedza jest brakiem w zakresie przedmiotu poznania, natomiast brak rozeznania oceniającego jest brakiem w podmiocie zdolności oceniającej i stąd przedmiot aktu nie jest właściwie oceniony. Są to więc dwa różne braki, chociaż powodują ten sam skutek, tj. wadliwość zgody małżeńskiej. Często brak rozeznania oceniającego i ignorancja pozostają do siebie w relacji przyczyny i skutku, tzn. brak rozeznania oceniającego jest przyczyną ignorancji⁷⁵.

Kanon 1082 § 1 z 1917 r., a także 1096 § 1 obowiązującego nowego prawa nie mówią o braku do wyrażenia zgody małżeńskiej, lecz określają w formie negatywnej co ze strony rozumu jest wymagane i wystarczające do ważnego konsensu. Jak już zostało udokumentowane, nie wystarczy poznanie intelektualne małżeństwa, lecz wymagane jest poznanie wartościujące. Ponadto należy zauważyć, że prawodawca w nowym *Kodeksie* (kan. 1095 § 2) domaga się od nupturientów dojrzałości umysłowej w odniesieniu do uprawnień i obowiązków istotnych małżeństwa. Podmiotowa niezdolność sprawia, że zabraknie oceny przedmiotu zgody, jak również może braknąć minimalnej wiedzy do ważnego zawarcia małżeństwa, czyli akt pod względem prawnym będzie nieskuteczny. Braku jednak „*discretio iudicii*” czy też wiedzy minimalnej nie domniemywa się po dojściu do dojrzałości. Domniemywa się natomiast, że po dojściu do dojrzałości człowiek nie tylko fizycznie, ale psychicznie jest zdolny do zawarcia przymierza małżeńskiego, tzn. ma przynaj-

⁷³ Por. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 242.

⁷⁴ Por. A. di Felice. *Le innovazioni normative del Diritto Matrimoniale del nuovo „Codex Iuris Canonici”*. „*Monitor Ecclesiasticus*” 108:1983 s. 132; Żurowski, *Nowe prawo małżeńskie*, jw. s. 249.

⁷⁵ Por. Zera, jw. s. 148.

mniej minimalną wiedzę i odpowiedni poziom umysłu wystarczający do poznania i oceny wartości przedmiotu zgody małżeńskiej⁷⁶.

Minimalna wiedza o naturze małżeństwa sprawia, że przedmiot konsensu jest ujmowany w minimalnym stopniu. Szafarzami sakramentu są sami nupturienti, dlatego też byle było w ocenie przedmiotu zgody, a później w konkretnej decyzji minimum wiedzy, wiary i intencji czynienia tego, co zwykł czynić Kościół, wówczas można mówić o zaistnieniu małżeństwa sakramentalnego między ochrzczonymi⁷⁷. Strony winny pragnąć takiego małżeństwa, jakie jest przez wszystkich zawierane w Kościele katolickim. Ponadto wymagane minimum zaistnieje, gdy w wypadku błędu dotyczącego jedności, nierozzerwalności czy sakramentalnej godności nie zostanie zdeterminowana wola⁷⁸ i nie zostanie popełniony inny istotny błąd praktyczny. Na równi z cechami istotnymi przymierza małżeńskiego należy potraktować jego istotne elementy jako wymóg i prawo do wspólnoty małżeńskiej⁷⁹. Aby zgoda była skuteczna, należy zwrócić uwagę, czy strona lub obie strony nie wykluczają pozytywnym aktem woli samego małżeństwa lub jakiś istotny przymiot małżeństwa. Jeżeli to wykluczenie nie nastąpi, wymagane minimum zaistnieje, w przeciwnym wypadku zaistnieje symulacja, po myśli kan. 1101 § 2.

Taka jest wiedza teoretyczna w tym względzie. Chcąc przekonać się o stanie faktycznym, czy w konkretnym wypadku zgoda jest ważna, należy rzecz zbadać indywidualnie, ponieważ na ocenę, i konsekwentnie na konsens małżeński, może mieć wpływ wiele czynników.

Czynniki modyfikujące ocenę

Powyżej wskazano na przedmiot zgody małżeńskiej w jego maksymalnej optyce, jak również na elementy minimalne konieczne do ważności zgody. Trzeba jednak mieć na uwadze, że osobista ocena wartości przedmiotu w perspektywie celu małżeńskiego może ulec modyfikacji.

a) ZMNIEJSZENIE ROZEGNANIA I BRAK OSOBISTEJ OCENY PRZEDMIOTU ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

Ludzie mają przewagi niektórych cech zachowują podstawową równowagę. Medycyna — w szczególności psychiatria — pozwala jednak ustalić niejednokrotnie pewne elementy powszechnie uznawane za

⁷⁶ Por. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 254.

⁷⁷ Myśl tę zaczerpnięto z seminarium naukowego 1983/84 ATK.

⁷⁸ Por. Żurowski, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 9.

⁷⁹ Zob. tamże s. 17; por. tenże, *Nowe prawo małżeńskie*, jw. s. 250.

utrudniające normalne podjęcie osądu i dobrowolnej decyzji⁸⁰. Zasadniczym problemem w tej kwestii staje się ustalenie stopnia wpływu, a więc czy człowiek jest jeszcze zdolny do właściwego rozumowania i wartościowania działań, czy też już nie. Dalej istotny jest problem stopnia dojrzałości umysłowej, bowiem nie można stopniować ważności aktu. Z dojrzałością umysłową, co nie tak trudno zauważyć, wiąże się szeroki wachlarz problematyki prawno-moralnej. Chodzi przecież o ochronę naturalnego uprawnienia konkretnego człowieka do zawarcia małżeństwa, o którym stanowi kan. 1058. Z drugiej strony chodzi o to, aby zostały dopuszczone do małżeństwa osoby zdadne. Stąd potrzebna jest pewność moralna przy rozstrzygnięciu tych spraw.

W interesującym nas zagadnieniu nie wystarczy wykazać istnienie jakiejś choroby psychicznej, by wyciągnąć wniosek, że człowiek jest niepo czytalny, a konsekwentnie niezdolny do dokonania oceny przedmiotu zgody małżeńskiej⁸¹. Istnienie choroby domaga się określenia, jakiego rodzaju ubytek czy też zmniejszenie zdolności poznawczo-oceniającej nastąpiło. Znajomość choroby ułatwia orientację, ale najistotniejsze jest tu określenie ubytków. Te pozwalają ocenić stopień zakłócenia władz człowieka, a tym samym stopień dojrzałości umysłu, a także, czy istnieje związek przyczynowy między zaburzeniami a działaniem władz, od których zależy skuteczność aktów prawnych. Zarówno stopień zaburzeń, jak i dojrzałość umysłową należy ustalić nie tylko przez ekspertryzę biegłych, która jest konieczna, ale również poprzez dokładne zbadanie wszystkich okoliczności. Zauważa się nadto, że u wszystkich cierpiących na schorzenia psychiczne brak jest dobrze uformowanego sumienia.

Istnieją różnego typu zakłócenia, które utrudniają albo mogą udermnić proces poznania i oceny przedmiotu zgody. Nie sposób jednak wyliczyć wszystkich schorzeń. Przykładowo zostaną ukazane dwa z nich, bardziej typowe, najczęściej występujące w jurysprudencji i orzecznictwie rotalnym. W oparciu zaś o ogólne zasady orzecznictwa rotalnego można dokonać oceny prawnej skutku wpływu tych schorzeń na człowieka i jego akty. Oczywiście da się określić tylko tendencje, pewne ramy rozstrzygnięcia spraw, gdyż każdy przypadek domaga się indywidualnego podejścia.

Wśród schorzeń psychicznych, które mogą powodować zmniejszenie, a nawet utratę zdolności oceniania, jest wymieniana schizofrenia. Nazwa choroby pochodzi od E. Bleulera, sprowadza się do pewnego rodzaju braku zespolenia (od greckiego słowa schizo — rozczepienie, phren

⁸⁰ Por. Zurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 258.

⁸¹ Tamże s. 257—258.

— rozum), co oznacza w praktyce rozczepienie pomiędzy uczuciami i intelektem⁸². Ponadto schizofrenia, zdaniem znawców, polega na uszkodzeniu struktury osobowości — od ciężkich stanów daleko posuniętego rozpadu do lekkiego rozchwiania jej zwartości⁸³. Zwykle za Bleulerem odróżnia się cztery rodzaje schizofrenii: simplex, hebefreniczną, paranoidalną i katatoniczną. W polskiej psychiatrii jednak, przynajmniej w dziele T. Bilikiewicza, ujmuje się tę chorobę nieco inaczej. Bilikiewicz opowiada się za jedną schizofrenią, mianowicie prostą, oraz za czynnościami zespołowymi schizofrenicznymi (tzw. schizofrenia złożona, choć termin ten nie przyjął się)⁸⁴. Objawy schizofrenii są bardzo różnorodne. Największych zaburzeń doznaje życie uczuciowe. Chorego cechuje chłód uczuciowy, obojętność na los swój i innych. Czynności umysłowe przy prostej schizofrenii nie wykazują zwykle większego rozpadu. Zauważa się jednak myśli oderwane od rzeczywistości⁸⁵. Struktura osobowości ulega stopniowemu zubożeniu i rozprężeniu, choć proces ten jest trudny do zauważenia. Dopiero pewien okres czasu i porównanie jednej i drugiej osobowości pozwala dostrzec zmiany i ubytki.

W przypadkach zaś innych postaci schizofrenii, według Bilikiewicza, stan ubytkowy pogłębia się, nasilają się objawy rozpadu osobowości, wzrasta się autyzm, zamykanie się w sobie, potęgują się zewnętrzne dziwactwa i maniery, zwiększają się objawy otępienia. Ponadto zwraca się uwagę w obrazie tej psychozy, że choroba w pierwszej swej fazie jest ukryta, trudno zauważyć nicnormalność człowieka. Drugą fazę cechuje ujawnienie się choroby, wiążące się z tzw. posuwem schizofrenicznym. Choroba rozwija się poprzez kolejne nawroty, pozostawiając coraz to głębsze ubytki osobowości⁸⁶. Taki obraz kliniczny choroby pozwala zauważyć destruktywną działalność na psychikę człowieka. Nie ma też wątpliwości co do wpływu psychozy na władze intelektualne. Schorzenie przeszkadza w normalnym rozumowaniu i sformułowaniu poprawnego sądu praktycznego ze względu na brak obiektywizmu. Zbyt ni subiektywizm oceny, a często jej zupełny brak, mogą lub też uniemożliwiają dokonanie aktu ludzkiego. Warto także zwrócić uwagę, że

⁸² Zob. W. Szafranski. *Schizofrenia w kanonicznym procesie małżeńskim*. Włocławek 1980 s. 30 przyp. 13.

⁸³ Por. T. Bilikiewicz. *Psychiatria kliniczna*. Warszawa 1973 s. 591; M. Jarosz, S. Cwynar i inni. *Podstawy psychiatrii*. Warszawa 1980 s. 84.

⁸⁴ Zob. Bilikiewicz, *ibid.* s. 579.

⁸⁵ Tamże s. 590—591.

⁸⁶ Tamże s. 597—598; por. H. Bless. *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*. Przełożyl i uzup. L. Kaczmarek. Warszawa 1980 s. 108—167.

odnośnie do schizofrenii inaczej oceniają ją specjaliści i biegli w Ameryce Północnej i Kanadzie, inaczej w Europie⁸⁷.

Orzecznictwo rotalne, w oparciu o psychiatrię, wyróżnia zasadniczo trzy fazy choroby. Zachodzi pytanie, jak zakwalifikować osobę dotkniętą tą chorobą w poszczególnych jej fazach? Czy jest zdolna do wyrażenia ważnego aktu zgody małżeńskiej? W okresie inkubacji choroby strona może być niezdolna do podejmowania aktów prawnych, szczególnie o doniosłym znaczeniu. Nie można jednak wszystkich podejrzanych o schizofrenię w okresie wstępnym choroby zaliczać do niezdolnych, ani też nie można wszystkich traktować jako zdolnych do wyrażenia właściwej zgody⁸⁸.

Wiele światła na sposób rozstrzygnięcia tego problemu dał wyrok coram A. Sabattani z dnia 24 III 1961 r., gdzie sędzia ten podał szereg zasad, które ułatwiają określenie nasilenia się schizofrenii⁸⁹. We wspomnianym wyroku użyto słów: „in quolibet stadio”⁹⁰, które potwierdzają, że także w okresie wstępnym choroby człowiek może utracić konieczną zdolność oceny przedmiotu. Ma to znaczenie, gdyż zdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej wchodzi w rachubę jedynie w okresie wstępnym oraz w czasie remisji. W pełnym zaś rozwoju schorzenia psychicznego nupturient jest absolutnie niezdolny do jakichkolwiek działań prawnych⁹¹. Orzecznictwo Roty, w ślad za osiągnięciami psychiatrii, stoi na stanowisku, iż okres wstępny tej psychozy może trwać najdłużej trzy lata⁹². Jeżeli np. choroba ujawnia się w swoim drugim stadium w pierwszym roku po ślubie, to tym silniejsze jest domniemanie, że strona nie była zdolna do właściwej oceny i małżeństwo zostało zawarte nieważnie.

W kontekście kan. 1095 2^o można stwierdzić, że za niezdolnych do zawarcia związku małżeńskiego z tytułu poważnych braków rozeznania oceniającego przedmiotu zgody małżeńskiej należy uważać tych, którzy są w stanie choroby schizofrenii w jej stadium ujawnienia się i pełne-

⁸⁷ Zob. Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 262, szczególnie przyp. 123—125.

⁸⁸ Por. Szafranski, *Schizofrenia*, jw. s. 177—179.

⁸⁹ Por. SRR c. A. Sabattani 24 III 1961, vol. 53(1961) n. 3—3 s. 117—120.

⁹⁰ Tamże n. 4 s. 118: „Dissociatio spiritus a schizophrenia inducta in quolibet eius stadio sufficienter qualificato, impedit illam discretionem iudicii, quae necessaria est ad contrahendum”.

⁹¹ Por. K. Karłowski. *Z praktyki sądowej. Z najnowszych wyroków Roty Rzymskiej*. PK 1972 nr 3—4 s. 323—324.

⁹² Por. SRR c. D. Staffa 30 IV 1953, vol. 45(1953) n. 2 s. 307: „Periti tamen asserunt matrimonium sustineri, si contrahens ad periodum quam vocant „status” schizopreniae seu dementiae praecocis (...) non poverit nisi post tres annos ab initiis (...) quia saltem trennio morbi huius generis evolutio perficitur”.

go rozwoju. Ta niezdolność wynika ze zbytnej subiektywności ocen rzeczywistości, a często ocena ta jest zupełnie niemożliwa⁹³. Można udowodnić, że rozeznanie oceniające zostało tylko zmniejszone i jest wystarczający stopień dojrzałości umysłowej wówczas, gdy chodzi o fazę wstępną i remisję w tej chorobie. Zdania są tutaj podzielone, choć jednak wiele argumentów przemawia za tym, że w tym wypadku zdolność podmiotowa należy do rzadkości⁹⁴. W tym momencie należy przypomnieć podstawową zasadę, że każdy przypadek w kwestiach trudnych wymaga indywidualnego rozstrzygnięcia.

Zagadnienie alkoholizmu chronicznego też nie należy do zadań łatwych, by ustalić fakt zmniejszenia lub braku wymaganego rozeznania. Przy tej chorobie sprawność umysłowa obniża się, dochodzi do zacieśnienia zainteresowań, myślenie staje się płytkie. Alkoholik nie kontroluje swego myślenia, postępowania, brak jakiegokolwiek właściwej oceny rzeczywistości. Długotrwale nadużywanie napojów alkoholowych powoduje zmiany organiczne przez uszkodzenie mózgu i innych narządów⁹⁵. Zmieniennym objawem jest spadek, potem zanik uczuciowości wyższej. Normy moralne, opinia społeczna, uczucia rodzinne i inne więzy nie odgrywają żadnej roli w jego życiu⁹⁶. Jak ubytki osobowości moralnej, oceny etycznej, występujące w czasie upojenia jednorazowego są chwilowe, tak są stanem mniej więcej habitualnym w psychice alkoholika chronicznego⁹⁷. Alkohol narusza pożądaną równowagę władz psychicznych w ogóle, a także władz poznawczo-oceniających. Zarówno upojenie alkoholowe, jak i alkoholizm chroniczny może w efekcie wyłączyć u kontrahenta zdolność do działań ludzkich i zniweczyć zgodę małżeńską⁹⁸.

A. Sabbatani w wyroku z dnia 24 II 1961 r. wypracował kryteria, które w konkretnym przypadku ułatwiają dokonanie oceny tego zjawiska. Zwraca on uwagę na takie momenty, jak:

1) zadawnienie toksyczne procesu — czy nastąpiły już zmiany w centralnym układzie nerwowym?

⁹³ Por. Bilikiewicz, jw. s. 589; Żurowski, *Przedmiot zgody małżeńskiej*, jw. s. 262.

⁹⁴ Por. Gasparri, jw. t. 2. n. 785 s. 14—15; Bensch, jw. s. 169—173.

⁹⁵ Por. P. Lisowski. *Nalóg pijanstwa*. Poznań 1958 s. 212; Bilikiewicz, jw. s. 503; D. Soszyńska. *Alkohol a psychika*. Warszawa 1972 s. 38.

⁹⁶ Por. Bilikiewicz, jw. s. 504.

⁹⁷ Por. B. de Lanversin. *Alcoolisme chronique féminin et nullité de mariage*. „Ius Canonicum” 1972 s. 329.

⁹⁸ Por. A. Stankiewicz. *Ważność umowy małżeńskiej zawartej w stanie odurzenia alkoholowego*, PK 1967 nr 3—4 s. 275—280.

- 2) ciężkość zatrucia — czy dostrzegalne są podniecenia psychoruchowe, psychopatia itp?
- 3) czy był pobyt w zakładzie leczenia?
- 4) czy były objawy delirium, halucynacji?
- 5) czy jest zubożenie moralne?

Sędzia ten jest zdania, że można przyjąć jako pewność moralną brak dostatecznego rozeznania oceniającego u kontrahentów, o ile występują łącznie i pozytywnie owe pięć ustalonych kryteriów lub gdy da się stwierdzić większość z nich, bądź też mniejszą część, ale w łączności ze znamionami delirium i halucynacji⁹⁹. W wypadku gdy stwierdza się istnienie jednego kryterium, a inne nie przemawiają za przeciwnym stanem rzeczy, uzyskuje się domniemanie niewystarczalności rozeznania oceniającego. Podobne domniemanie można przyjąć, gdy osoba została ubezwłasnowolniona przez wyrok sądu cywilnego z powodu alkoholizmu¹⁰⁰. Brak dostatecznego rozumowania uniemożliwia bowiem zrozumienie istoty małżeństwa, tym bardziej jego ocenienia. Ponadto w przypadku alkoholizmu chronicznego zachodzi wątpliwość, czy strona jest w stanie wypełnić obowiązki wypływające z zawarcia przymierza małżeńskiego, jak również czy jest zdolna do relacji międzyosobowych, czyli wchodzi w grę nieważność z innego tytułu¹⁰¹.

Z innych schorzeń psychicznych mających wpływ na działanie władz poznawczo-oceniających można wymienić paranoję, psychozy maniako-depresyjne, epilepsję, narkomanię. Analiza powyższa pozwala stwierdzić, że niełatwo ustalić wystarczalność rozeznania oceniającego. Trudność wzrasta w poszczególnych fazach granicznych psychoz. Niektóre z nich zmniejszają konieczne rozeznanie, inne zaś powodują brak oceny, a to niweczy zgodę małżeńską w samym jej korzeniu. Oczywiście, wpływ tych czynników musi mieć miejsce przed lub przynajmniej w czasie zawierania małżeństwa. Warto ponadto podkreślić, że choroba nie zawsze jest zauważalna na zewnątrz, a jest odkrywana ex post.

b) WPŁYW BŁĘDU NA PRZEDMIOT ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

Indywidualna ocena przedmiotu zgody może ulec modyfikacji także ze względu na fałszywe zdeterminowanie przedmiotu konsensu, czyli z uwagi na błąd. W takiej sytuacji intencja skierowana będzie do in-

⁹⁹ Por. SRR c. A. Sabatani 24 II 1961, vol. 53(1961) n. 12—13 s. 124—125.

¹⁰⁰ Tamże n. 14 s. 127; „In re civili, vero, sententia Tribunalis que interdictionem vel etiam tantummodo „inhabilitationem” alcoholistae pronuntiaverit, constituit veram praesumptionem defectus maturitatis iudicii ad contrahendum”

¹⁰¹ Por. KPK kan. 1095 3°.

nego przedmiotu niż zamierzamy¹⁰². Te zaś błędy w przedmiocie mogą być istotne bądź nieistotne. Ten ostatni błąd u zainteresowanej osoby może wywołać rozczarowanie, zawód, jednakże istnienie aktu od tego rodzaju błędów nie zależy. Błąd zaś istotny dotyczy tych elementów, które czy to z natury rzeczy, czy z woli zainteresowanej strony, czy też z pozytywnego przepisu prawa należą do jego istoty¹⁰³. Błędy istotne zasługują na uwagę. W odniesieniu do zawarcia przymierza małżeńskiego można brać jedynie pod uwagę błędy uprzednie i równoczesne, nigdy zaś następcze.

Przedmiotem materialnym małżeństwa są sami kontrahenci. Oni też z samej natury rzeczy należą obiektywnie do najistotniejszych elementów konsensu. Błąd co do osoby w tym względzie powoduje nieważność, ponieważ istnieje rozbieżność między stanem rzeczywistym a intencją działającego zgodnie z kan. 1097 § 1: „Error in persona invalidum reddit matrimonium”. Chociaż błąd co do osoby rzadko się zdarza, jednak nie można wykluczyć tego faktu.

W poruszonym temacie należy również uwzględnić błąd co do przymiotu osoby, normowany w poprzednim Kodeksie przez kan. 1083 § 2. Wszyscy komentatorzy tego kanonu są zgodni, że błąd ten powoduje nieważność tyle razy, ile razy sprowadzał się do błędu co do osoby. Natomiast różnią się między sobą w określeniu momentu, kiedy błąd co do przymiotu staje się błędem co do osoby. Istnieją w tej materii trzy różne interpretacje¹⁰⁴. Prawodawca, uwzględniając te różne interpretacje, w kan. 1097 § 2 nowego prawa stanowi, że błąd dotyczący przymiotu osoby unieważnia małżeństwo tylko wtedy, gdy przymiot ten wprost i zasadniczo był zamierzony. Z takiego sformułowania wynika, że prawodawca przyjmuje wypracowaną przez jurysprudencję i doktrynę interpretację szeroką. Nie chodzi tutaj tylko o cechę danej osoby,

¹⁰² Por. Z u r o w s k i, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 266.

¹⁰³ Por. Z u b e r t, *Nowe ujęcie nieznanomości zgody małżeńskiej*, jw. s. 137; Z u r o w s k i, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 252.

¹⁰⁴ Interpretacja najściślejsza (tradycyjna = Gasparri, Capello) mówi, że ów przymiot indywidualizuje samą osobę. Dla pierwszego autora istotnym elementem jest, by osoba była nieznaną i nieobecną. Capello jest zdania, że ów przymiot jest właściwy osobie nie w sensie fizjologicznym lub prawnym, ale w sensie zwykłego nazewnictwa.

Druga interpretacja (ściśła = św. Tomasz, T. Sanchez) uważa w tym przedmiocie, że przymiot współpartnera jest bardziej zamierzony aniżeli sama osoba.

Trzecia wreszcie interpretacja błędu dotyczy określonej, zamierzonej w zgodzie małżeńskiej cechy moralnej, prawnej lub socjalnej tak w ścisłym połączeniu z osobą fizyczną, że gdyby tej cechy brakło, konkretna osoba stałaby się obojętną. Por. P. S k o w r o n e k, *Trzy interpretacje kanonu 1083 § 2, 1^o KPK PK 22:1979 nr 3—4 s. 157—177.*

która ją determinuje, ale o przymiot tej osoby, który wprost i zasadniczo jest zamierzony. Nie określa się, czy w tym przypadku chodzi o cechę moralną, prawną, socjalną, ale o cechę, która jest złączona z osobą fizyczną do tego stopnia, że gdyby jej zabrakło, konkretna osoba fizyczna stałaby się obojętna. Ponieważ w kanonie są słowa, że przymiot jest „directe et principaliter” zamierzony, nie wystarczy więc, jeżeli jest on tylko motywem zawarcia związku, ale musi być wprost zamierzony. Jest to warunek sine qua non, ażeby można było uwzględnić jako element istotny zgody małżeńskiej, subiektywnie określonej¹⁰⁵. Tak więc kan. 1097 § 2, podsumowując dotychczasowe wyniki jurysprudencji, interpretacje odnośnie błędu co do przymiotu osoby doprecyzowuje.

Omawiając dalej wpływ błędu na przedmiot zgody należy zauważyć, iż błędy można podzielić na teoretyczne i praktyczne. Błąd istotny spekulatywny lub teoretyczny w poprzednim Kodeksie był rozstrzygany zgodnie z kan. 1084. Według niego błąd zwykły co do jedności, nierozzerwalności oraz sakramentalnej godności nie niweczy zgody małżeńskiej, choćby stał się przyczyną umowy. Błąd taki istniał tylko w sferze czysto abstrakcyjnej, czyli był teoretyczny, nie miał wpływu na decyzję i praktyczne działanie. Niektórzy autorzy i wyroki rotalne przestrzegały jednak przed zbyt łatwym twierdzeniem, jakoby błąd co do jedności czy nierozzerwalności istniał tylko w sferze intelektualnej i był jedynie błędem teoretycznym¹⁰⁶.

Wielu ludzi pod wpływem różnych prądów myślowych, praktyki rozwodowej w ustawach państwowych czy też wychowania w swoim środowisku¹⁰⁷ nie uznaje małżeństwa za związek trwały. Nawet gdy teoretycznie wiedzą, iż małżeństwo winno być wspólnotą trwałą, nie przyjmują tej prawdy za wiążącą ich osobiście. W takim przypadku powstaje wątpliwość, czy tacy nupturicenci mają właściwą intencję zawarcia prawdziwego małżeństwa¹⁰⁸. Niejednokrotnie błędna opinia tak przenika całą osobowość, że człowiek nie tylko w ten sposób myśli, ale zgodnie z tym działa. Wówczas błędna opinia nie pozostaje w sferze intelektualnej, ale wpływa na wolę i jest przyczyną nieważności zgody małżeńskiej. W takim przypadku, zgodnie z ukierunkowaniem woli za-

¹⁰⁵ Por. A. di Felice, jw. s. 182.

¹⁰⁶ Por. Zubert, *Nowe ujęcie nieznanomości zgody małżeńskiej*, jw. s. 139; J. Laskowski, *Funkcje prawa kanonicznego a małżeństwo*. „Chrześcijanin w Świecie” 14:1982 nr 110 s. 51.

¹⁰⁷ Młode pokolenie niejednokrotnie uważa, że zasada nierozzerwalności była dobra dla poprzednich pokoleń, lecz obecnie nie powinna być praktykowana. Nieśłusznie w takich wypadkach sądziłoby się, że zachodzi tylko błąd spekulatywny. Por. Karłowski, jw. s. 326.

¹⁰⁸ Por. Zubert, *Nowe ujęcie nieznanomości zgody małżeńskiej*, jw. s. 135.

interesowanego, przedmiotem staje się małżeństwo rozerwalne, dopuszczające prawo do współżycia z innymi, a to nie jest i być nie może prawdziwą zgodą na małżeństwo, gdyż narusza zasady nauki katolickiej opartej o prawo Boże¹⁰⁹.

W obowiązującym prawie kanonicznym problem powyższy jest normowany przez kan. 1099. Kanon ten rozważa błąd istotny, którego przedmiotem jest jedność i nierozzerwalność małżeństwa, a także, co należy podkreślić, sakramentalną godność małżeństwa. Opuszcza niejasne dla wszystkich określenie „zwykłego błędu” (kan. 1084 poprzedniego Kodeksu), natomiast zaznacza wprost, że błąd istotny tylko wówczas powoduje nieważność przymierza, o ile determinuje wolę przy wyrażeniu zgody małżeńskiej¹¹⁰. Można bowiem mieć odmienną opinię, ale i chcieć zawrzeć małżeństwo tak, jak inni je zawierają. Odmienna opinia wówczas nie determinuje woli, błąd tkwi tylko w sferze intelektualnej, zgoda zatem jest skuteczna¹¹¹. Jeżeli jednak błąd jest do tego stopnia zakorzeniony czy zamierzony, że tylko takie a nie inne małżeństwo ktoś chce zawrzeć, powstaje wtedy zasadnicza wada zgody małżeńskiej, która powoduje jego nieważność¹¹².

Błędy praktyczne wpływają na decyzję i powodują, że konsens jest ważny, bądź też nieważny z uwagi na błędy istotne i nieistotne. Błąd istotny prawny praktyczny może dotyczyć natury małżeństwa, częściej jednak dotyczy cech istotnych, mianowicie jego jedności, nierozzerwalności oraz sakramentalnej godności. Błędy te, ponieważ wpływają na ocenę i ją modyfikują, a później na wolę człowieka, niweczą zgodę małżeńską¹¹³. Osoba może być zdolna do poznania i oceny przedmiotu zgody, może dokonać tej oceny, ale z uwagi na błąd będzie to ocena fałszywa i intencja skierowana będzie do innego przedmiotu.

© PODSTĘPNE WPROWADZENIE W BŁĄD A ROZEZNANIE OCENIAJĄCE PRZEDMIOT ZGODY

Czynnikiem, który także może mieć wpływ na zgodę małżeńską i ją modyfikować, jest podstępne wprowadzenie w błąd. Ta sytuacja w poprzednim Kodeksie nie była uwzględniana. Smutne doświadczenie zy-

¹⁰⁹ Por. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 258.

¹¹⁰ Warto zwrócić uwagę na konstrukcję tego kanonu. Jest to zdeterminowanie negatywne, bowiem prawodawca mówi, że nie powoduje nieważności, dopóki nie determinuje woli. Nieważność zaś powoduje błąd dotyczący przymiotów istotnych, który determinuje wolę.

¹¹¹ Por. Żurowski, *Nowe prawo małżeńskie*, jw. s. 250.

¹¹² Zob. tenże, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 17.

¹¹³ Por. Pawluk, jw. s. 204.

ciowe; niejednokrotnie jaskrawa krzywda strony niewinnej spowodowały zainteresowanie kanonistów w tym przedmiocie.

Historycznie dyskusję na ten temat zapoczątkował F. Triebs, potem włączyli się do niej H. Flatten, J. Bank, A. Szentirmai i inni. Nie brakło także głosów kanonistów polskich; szczególne zasługi pod tym względem mają J. Rybczyk i B. Zubert¹¹⁴.

W dyskusji kanonicznej zwrócono uwagę co do koniecznych elementów podstępного wprowadzenia w błąd. Zasadniczymi wymogami są: by błąd dotyczący przymiotu rzeczywiście istniał u drugiego kontrahenta w momencie zawierania małżeństwa; ażeby błąd należał do rzędu błędów poważnych. Powaga i ciężar gatunkowy zależą tu wyłącznie od przedmiotu. Jako jedyne kryterium oceny pozostaje kryterium obiektywno-przedmiotowe, a nie subiektywne, jak to się uwzględnia przy bojaźni. Wyonili się jednak trudności z miarą tego kryterium¹¹⁵. Innym problemem dyskusyjnym było określenie związku przyczynowego między podstępnie wywołanym błędem a faktem zawarcia małżeństwa.

Doktryna ta, a w szczególności wyżej wymienieni autorzy, przygotowali w zasadniczych zarysach treść nowego kanonu 1098. Prawodawca mówi w nim, że nieważnie zawiera małżeństwo osoba zwiędzona „podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury poważnie może zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego”. Działanie więc jednej ze stron zmierza do tego, ażeby drugą stronę wprowadzić w błąd lub już będącą w błędzie utrzymać w celu wyłudzenia zgody, gdyż wyjawienie prawdy uniemożliwiłoby zawarcie przymierza małżeńskiego¹¹⁶. Z treści kanonu wynika, że chodzi o przymiot, który z natury może poważnie (graviter) zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Prawodawca nie wymienia, o jakie przymioty chodzi, zwyciężyła bowiem koncepcja ogólna ujęcia problemu. Za przyjęciem tej koncepcji, według M. Żurowskiego, przemówił argument, iż w różnych częściach świata mogą istnieć (wystąpić) odrębne przyczyny, które zakłócą w sposób poważny wspólnotę życia¹¹⁷. W naszych warunkach najczęściej będzie to zaawansowany alkoholizm, chociaż jeszcze nie chroniczny, problem narkotyków — również w stopniu zaawansowanym itp. Kodeks natomiast (kan. 1084 § 3) wprost jako jedną z nich wymienia podstępne wprowadzenie

¹¹⁴ Zob. J. Rybczyk. *Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa*. RTK 1963 z. 4 s. 128; Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, jw. s. 261.

¹¹⁵ Zob. B. Zubert. *Dyskusja nad uznaniem nieważności małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd*. RTK 1971 z. 5 s. 84.

¹¹⁶ Per. tamże s. 87.

¹¹⁷ Por. Żurowski, *Problematyka zgody małżeńskiej*, jw. s. 16.

w błąd co do niepłodności, która sama z siebie nie powoduje nieważności związku, jednak gdyby była przedmiotem podstępu dla uzyskania zgody, mogłaby w oparciu o kan. 1098 spowodować nieważne zawarcie tego związku. Co innego bowiem, kiedy strona wie o tym fakcie i pomimo tego godzi się na małżeństwo z osobą niepłodną, a co innego, kiedy ona pragnie mieć potomstwo i na takie małżeństwo by się nigdy nie zgodziła¹¹⁸.

Podstępne wprowadzenie w błąd powoduje, że strona niewinna inaczej poznaje i ocenia przedmiot zgody małżeńskiej, mimo iż rozeznanie oceniające jest oparte na właściwym poziomie umysłowym. Jest to ocena fałszywa przedmiotu zgody małżeńskiej po stronie zainteresowanego podmiotu, stąd zgoda nie osiąga swej skuteczności. Poprzez normę kan. 1098 prawodawca wprowadza konkretną ochronę osoby od strony intelektualno-poznawczej¹¹⁹. Podobnie jak w przypadku błędu, tak i w wypadku podstępnego wprowadzenia w błąd osoba może być zdolna do poznania i oceny przedmiotu zgody małżeńskiej, może dokonać tej oceny, ale z uwagi na takie działanie będzie to ocena nieprawdziwa. Oczywiście, muszą się spełnić warunki wymagane przez prawo. Warto dodać, że norma powyższa wynika z prawa pozytywnego kościelnego, więc nie działa wstecz, ale osiąga swoją skuteczność prawną z chwilą wejścia Kodeksu w życie, tj. z dniem 27 XI 1983 r.

Zakończenie

Artykuł niniejszy miał na celu wyjaśnienie i przybliżenie w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego zagadnienia rozeznania oceniającego przedmiotu zgody i celu małżeńskiego, z uwagi na coraz częstsze przypadki schorzeń psychicznych, poddających w wątpliwość wyrażenie ważnej zgody małżeńskiej. Zagadnienie to nie jest łatwe. Świadczy o tym fakt, iż mimo wyraźnego wskazania już przez św. Tomasza na konieczność dokonania oceny przedmiotu zgody do ważności aktu = wymóg prawa naturalnego, to aż do czasu Soboru Watykańskiego II spotkać można wśród kanonistów zdania, że postulat prawa naturalnego ogranicza się tylko do właściwego poznania przedmiotu zgody i celu małżeńskiego. Można powiedzieć, że oryginalna i genialna myśl św. Tomasza w tej materii znalazła obecnie uwieńczenie w postaci nowej normy obowiązującego Kodeksu.

¹¹⁸ Zob. tamże s. 15.

¹¹⁹ Por. tamże; Laskowski, *Małżeństwo w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, jw. s. 383—385.

Ocena, jak wykazano, jest istotnym wewnętrznym elementem pełnowartościowego aktu. Bez niej nie można mówić o ważności aktu. Doświadczamy się ją, gdy akt prawny zostanie właściwie wykonany w zakresie zewnętrznym. Zaś ocenianie dokonuje się przez bardziej abstrakcyjne rozumowanie — stąd wymóg większej dojrzałości umysłu. Z przedmiotowego punktu zdolność rozeznania oceniającego stanowi istotne kryterium psychicznej zdolności do zawarcia małżeństwa. W toku artykułu wyjaśniono, że ocena dotyczy istotnych praw i obowiązków wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, czyli przedmiotu zgody małżeńskiej. Wskazano jego maksimum. Pożądanym jest stan i ze wszech miar należy dążyć do tego, by zarówno przedmiot zgody, jak i cel jawił się w umyśle kontrahenta w pełni. Byłoby ideałem sfinalizować sprawę tak, aby przedmiot zgody zakresowo był równy celowi małżeńskiemu określonymu przez Boga, naturę i prawo. Zwrócono uwagę, że istnieje wielka rozpiętość między doskonałym i pełnym ujęciem przedmiotu zgody a minimum wymaganym do jego ważności.

Przedstawiono i oceniono wpływ niektórych schorzeń psychicznych jako czynników modyfikujących ocenę. Ze względu na różnorodność tych czynników tylko przykładowo (schizofrenia, alkoholizm chroniczny) ukazano ich wpływ na funkcjonowanie władz poznawczo-oceniających. Analiza pozwala stwierdzić, że trudno ustalić, czy istniejące ubytki tylko zmniejszają, czy też powodują brak rozeznania oceniającego. Niejednokrotnie schorzenie jest odkrywane *ex post*, stąd tym trudniej ustalić stan faktyczny w momencie zawierania przymierza małżeńskiego. Jest rzeczą pewną, że nigdy żadne schorzenie dotyczące „*discretio iudicii*” nie może powodować orzeczenia nieważności małżeństwa, jeżeli to nie był relatywnie ciężki przypadek u konkretnego nupturienta.

Zwrócono także uwagę, że do powyższych zagadnień należy podchodzić z dużą ostrożnością, ponieważ o naturze niektórych schorzeń psychicznych wciąż specjaliści dyskutują. Przy orzekaniu niezdolności musi być pewność moralna, ponieważ w grę wchodzi naturalne prawo każdego człowieka do zawarcia przymierza małżeńskiego. W oparciu o analizę kanonów dotyczących błędu i podstępnego wprowadzenia w błąd wykazano, że nupturient może niewłaściwie ocenić przedmiot zgody i sam konsens będzie nieskuteczny, mimo wystarczalności rozeznania oceniającego.

Wynikające stąd postulaty lepszego przygotowania do małżeństwa i bardziej wnikliwego podejścia przy badaniu przedślubnym wydają się być cenne:

1) warto by zwrócić uwagę w katechezie przedmałżeńskiej na alkoholizm czy też narkomanię jako na czynniki eliminujące — w niektórych wypadkach — zdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej;

2) należy podkreślić wymóg indywidualnego egzaminowania nupturientów oraz zwrócić uwagę na psychiczną zdolność kandydatów do małżeństwa. Umożliwi to uniknięcie wad zgody i wyrażenie jej przez akt rzeczywiście ludzki.

DISCRETIO IUDICII WITH REGARD TO THE OBJECT
OF MATRIMONIAL CONSENT AND THE PURPOSE OF MARRIAGE
IN THE LIGHT OF THE CANON LAW OF MARRIAGE

SUMMARY

The article sets out to explain and clarify the notion of „discretio iudicii”, i.e. due discretion regarding the object of matrimonial consent and the purpose of marriage in the light of Canon Law. It seems that St. Thomas Aquinas was the first to draw attention to „discretio”, discretion, as a requirement of natural law regarding the validity of consent. Very few people understood that this constituted progress in the development of Canon Law. It is only in recent years that canonists have really become interested in the topic, owing to the growing incidence of mental diseases that can throw into doubt the validity of matrimonial consent.

The article shows, from the viewpoint of the essential components of a legal act, that due discretion is a necessary element of a fully valid act. Due discretion is discussed from the subjective point of view, with an emphasis on the insufficiency of the knowledge of the object of consent and on the fact that „discretio iudicii” is a criterion of the psychological capacity for marriage. The latter point is confirmed in Canon 1095.2 of the present Code. As discretion concerns the object of consent and the purpose of marriage, both these points are discussed. The object of consent is first shown as „ius in corpus” (the Code of 1917) and then new elements are indicated, including the new Code, which stresses, the mutual self-giving and the creation of a community of life as the object of consent. The purpose of marriage is presented in a similar way, with emphasis on new elements in the development of the Law. The new Code no longer has a hierarchy of ends, and Canon 1055 says that the essential purpose of marriage is the good of the spouses and the procreation and education of children. Furthermore, the maximum and the minimum of the object of consent is discussed.

In the next section the article deals with factors that affect discretion. The effect of some mental disorders on the functioning of the intellectual faculties is discussed (in view of the great variety of disorders only the examples of schizophrenia and alcoholism are taken up). In evaluating the capacity of the parties for marriage it is important not so much to ascertain the presence of an illness as to evaluate the degree of impairment of personality. Error and fraudulent deception as factors affecting discretion are also discussed; in these cases the intention of one party is in effect directed towards a different person.

Z BADAŃ NAD ETOSEM KASZUBÓW

Wprowadzenie

W ramach szeroko pojmowanej teologii moralnej mieszczą się badania etyki opisowej, czyli etologii. Przedmiotem jej jest etos jako fakt empiryczny, tj. jako fakt psychiczny, socjologiczny, historyczny, etniczny itp. Odpowiednio do tak ujętego przedmiotu — moralności jako faktu empirycznego — stosuje ona odpowiednie metody empiryczne i przez to staje się psychologią moralności, socjologią moralności czy historią moralności.

Badaniom etyki opisowej może przyświecać cel pragmatyczny. Będzie to diagnoza psycho-socjologiczna, ze względu na lepsze funkcjonowanie przekazu wartości moralnych. Chodzi zatem o recepcję norm moralnych, tak aby były one społecznie akceptowane i indywidualnie zinterioryzowane. Istnieje także inna racja podejmowania badań nad etosem. Chodzi mianowicie o dotarcie do istotnych treści autentycznie moralnych, doświadczanych w przeżyciach psychicznych, jak i wyrażanych w postawach społecznych. I chociaż nie ma logicznego przejścia od tego, co „jest”, do tego, co „powinno się” — byłby to ewidentny błąd naturalistyczny — to jednak badania te pozwalają dotrzeć do tego, co określić można jako „das normative Faktische” (to, co w danych faktycznych jest normatywne). Etos w takim kontekście staje się źródłem wiedzy moralnej i podstawą uznania norm etycznych. Nie jest to oczywiście jedyne źródło, ale wyraźnie trzeba powiedzieć, że doświadczenie moralne utrwalone w etosie służy etyce, która z niego wyrasta. Etyka, czy teologia moralna, staje się niejako werbalizacją, artykulacją i tematyzacją ludzkich doświadczeń zawartych w etosie.

Teolog moralista musi stawiać sobie za cel sprawę nauczania moralności, a także formowania postaw moralnych u ludzi. Wydaje się jednak, że droga do autentycznego przekazu etyki chrześcijańskiej oraz do uwydatnienia w tym przekazie wartości humanistycznych, jak również droga do kształtowania postaw winna prowadzić od diagnozy etosu społeczeństwa. Daje to bowiem bogatsze spojrzenie na człowieka i pozwala odkryć autentyczne wartości moralne tkwiące w doświadczeniu tegoż społeczeństwa. Racje wyżej wymienione leżą u podstaw podejmowania coraz częstszych prób opisu i wyjaśnienia etosu społeczeństwa

2) należy podkreślić wymóg indywidualnego egzaminowania nupturientów oraz zwrócić uwagę na psychiczną zdolność kandydatów do małżeństwa. Umożliwi to uniknięcie wad zgody i wyrażenie jej przez akt rzeczywiście ludzki.

DISCRETIO IUDICII WITH REGARD TO THE OBJECT
OF MATRIMONIAL CONSENT AND THE PURPOSE OF MARRIAGE
IN THE LIGHT OF THE CANON LAW OF MARRIAGE

SUMMARY

The article sets out to explain and clarify the notion of „discretio iudicii”, i.e. due discretion regarding the object of matrimonial consent and the purpose of marriage in the light of Canon Law. It seems that St. Thomas Aquinas was the first to draw attention to „discretio”, discretion, as a requirement of natural law regarding the validity of consent. Very few people understood that this constituted progress in the development of Canon Law. It is only in recent years that canonists have really become interested in the topic, owing to the growing incidence of mental diseases that can throw into doubt the validity of matrimonial consent.

The article shows, from the viewpoint of the essential components of a legal act, that due discretion is a necessary element of a fully valid act. Due discretion is discussed from the subjective point of view, with an emphasis on the insufficiency of the knowledge of the object of consent and on the fact that „discretio iudicii” is a criterion of the psychological capacity for marriage. The latter point is confirmed in Canon 1095.2 of the present Code. As discretion concerns the object of consent and the purpose of marriage, both these points are discussed. The object of consent is first shown as „ius in corpus” (the Code of 1917) and then new elements are indicated, including the new Code, which stresses, the mutual self-giving and the creation of a community of life as the object of consent. The purpose of marriage is presented in a similar way, with emphasis on new elements in the development of the Law. The new Code no longer has a hierarchy of ends, and Canon 1055 says that the essential purpose of marriage is the good of the spouses and the procreation and education of children. Furthermore, the maximum and the minimum of the object of consent is discussed.

In the next section the article deals with factors that affect discretion. The effect of some mental disorders on the functioning of the intellectual faculties is discussed (in view of the great variety of disorders only the examples of schizophrenia and alcoholism are taken up). In evaluating the capacity of the parties for marriage it is important not so much to ascertain the presence of an illness as to evaluate the degree of impairment of personality. Error and fraudulent deception as factors affecting discretion are also discussed; in these cases the intention of one party is in effect directed towards a different person.

Z BADAŃ NAD ETOSEM KASZUBÓW

Wprowadzenie

W ramach szeroko pojmowanej teologii moralnej mieszczą się badania etyki opisowej, czyli etologii. Przedmiotem jej jest etos jako fakt empiryczny, tj. jako fakt psychiczny, socjologiczny, historyczny, etniczny itp. Odpowiednio do tak ujętego przedmiotu — moralności jako faktu empirycznego — stosuje ona odpowiednie metody empiryczne i przez to staje się psychologią moralności, socjologią moralności czy historią moralności.

Badaniom etyki opisowej może przyświecać cel pragmatyczny. Będzie to diagnoza psycho-socjologiczna, ze względu na lepsze funkcjonowanie przekazu wartości moralnych. Chodzi zatem o recepcje norm moralnych, tak aby były one społecznie akceptowane i indywidualnie zinterioryzowane. Istnieje także inna racja podejmowania badań nad etosem. Chodzi mianowicie o dotarcie do istotnych treści autentycznie moralnych, doświadczanych w przeżyciach psychicznych, jak i wyrażanych w postawach społecznych. I chociaż nie ma logicznego przejścia od tego, co „jest”, do tego, co „powinno się” — byłby to ewidentny błąd naturalistyczny — to jednak badania te pozwalają dotrzeć do tego, co określić można jako „das normative Faktische” (to, co w danych faktycznych jest normatywne). Etos w takim kontekście staje się źródłem wiedzy moralnej i podstawą uznania norm etycznych. Nie jest to oczywiście jedyne źródło, ale wyraźnie trzeba powiedzieć, że doświadczenie moralne utrwalone w etosie służy etyce, która z niego wyrasta. Etyka, czy teologia moralna, staje się niejako werbalizacją, artykulacją i tematyzacją ludzkich doświadczeń zawartych w etosie.

Teolog moralista musi stawiać sobie za cel sprawę nauczania moralności, a także formowania postaw moralnych u ludzi. Wydaje się jednak, że droga do autentycznego przekazu etyki chrześcijańskiej oraz do uwydatnienia w tym przekazie wartości humanistycznych, jak również droga do kształtowania postaw winna prowadzić od diagnozy etosu społeczeństwa. Daje to bowiem bogatsze spojrzenie na człowieka i pozwala odkryć autentyczne wartości moralne tkwiące w doświadczeniu tegoż społeczeństwa. Racje wyżej wymienione leżą u podstaw podejmowania coraz częstszych prób opisu i wyjaśnienia etosu społeczeństwa

polskiego¹, przy czym należy mieć zawsze na uwadze etniczną złożoność tegoż społeczeństwa.

W całym kontekście tego, co zostało wyżej powiedziane, interesujące może być spojrzenie na etos Kaszubów, którzy tworzą swoistą grupę etniczną, wyróżniającą się odmiennością mowy i obyczajów, swoistymi cechami charakteru, własnym stylem bycia i zachowania się². W tym spojrzeniu szczególnie interesujące mogą być nie same postawy moralne Kaszubów, ale ich świadomość moralna leżąca u podłoża tychże postaw. W tym przypadku etos Kaszubów jest rozpatrywany w aspekcie poczucia, przeżycia lub świadomości moralnej, dostępnej poznawczo metodami psychologii. Etologia jawi się tutaj jako psychologia moralności dotycząca faktu psychicznego przeżywania moralności, tj. doświadczania moralności, które jest aktem i zarazem faktem psychicznym, wyróżniającym się specyficzną treścią — moralną powinnością i wartością³.

Stan świadomości moralnej Kaszubów ukazany zostanie tutaj nie na podstawie wyników badań psycho-socjologicznych, ale na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla⁴. Jest to literatura o silnej

¹ Przykładem może być Kongres Teologów Moralistów Polskich odbyty w Krakowie w dniach 17—19 września 1974 r. poświęcony teologii moralnej w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego.

² Istnieje dość bogata literatura dotycząca Kaszubów. Piszą o nich m.in. B. Chrzanowski. *Na kaszubskim brzegu*. Lwów 1920; I. Gulgowski. *Kaszubi*. Kraków 1924; S. Kujol. *O Kaszubach*. Poznań 1874; R. Kukier. *Kaszubi byłowscy. Zarys monografii etnograficznej*. Gdynia 1968; F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Splawinski. *Kultura ludowa i język*. Toruń 1934; W. Pniewski. *Kaszubi — próba charakterystyki*. „Zabory” 1939 nr 4; B. Sychta. *Kaszubi. Grupy regionalne i lokalne ich nazwy i wzajemny stosunek do siebie*, Gdańsk 1960.

³ Por. T. Styczeń. *Zarys etyki*. Cz. 1. *Metaetyka*. Lublin 1974 s. 20—27.

⁴ A. Necl urodził się 22 lipca 1902 r. w Chłapowie na Rozewiu, w rodzinie rybackiej. Od wczesnej młodości związany był z morzem jako rybak, marynarz floty handlowej, wreszcie jako pracownik pomocniczy w Morskim Laboratorium Rybackim na Helu. W 1919 r. brał czynny udział w walce o polskość Kaszub, uczestniczył w kampanii wrześniowej i ruchu oporu w szeregach AK. Pełnił wiele zaszczytnych funkcji społecznych, od radnego gminnego i powiatowego po prezesa Zrzeszenia Rybaków Morskich w Helu, organizatora Rybackiej Spółdzielni Zdrowia tamże i współorganizatora Banku Rybackiego w Gdyni, ławnika Sądu Powiatowego w Pucku. Debiutował w 1931 r. artykułem o rybołówstwie oraz szkicem z okazji 13 rocznicy oswobodzenia Wybrzeża, pisany gwarą kaszubską. Właściwą pracę pisarską rozpoczął w 1953 r., utrwalając w swoich książkach cztery wieki trwania Kaszubów przy Polsce. Otrzymał liczne odznaczenia państwowe oraz papieski Krzyż Komandorski Orderu św. Grzegorza (1971) za całokształt twórczości, a zwłaszcza za książkę *Nie rzucim ziemi*. Zmarł 29 października 1976 r.

orientacji faktograficznej i dokumentalnej⁵. Dzięki temu jest ona najpełniejszym literackim dokumentem życia Kaszubów, przy pomocy którego można dokonać naukowego opracowania ich etosu: Literackie opisy Necla pozwalają bardzo głęboko wniknąć w moralność Kaszubów, w ich przeżycia sumienia, zarówno sumienia przeduczynkowego, jak i pouczynkowego.

Przeżycia moralne Kaszubów o charakterze poznawczym

Necel opisuje sytuacje Kaszubów, w których muszą oni podejmować określone decyzje. Składają się na nie także określone przeżycia o charakterze moralnym⁶. Można je podzielić na trzy zasadnicze rodzaje, a mianowicie na przeżycia, w których Kaszubi odkrywają określone wartości moralne (że coś jest dobre moralnie lub złe); powinność moralną (że ja to powinienem zrobić); odpowiedzialność moralną (zasługa albo wina).

3.0 ODKRYWANIE WARTOŚCI MORALNEJ

„Kiedy udało (...) się nieco oddalić od statku, [Gojka] zauważył człowieka, który z trudem płynął do łodzi. Był to Gencermann, ten sam, który tak okrutnie obchodził się z Frankiem, który dopiero co wypchnął za burtę Zygmunta. Gojka jednak był świadom, że nie może się mścić. Zemsta jest czymś złym. Musi pomóc człowiekowi. Pomógł zatem bosmanowi dostać się do łodzi”⁷.

Jest to jeden z wielu literackich opisów stosowanych przez Necla wskazujący, iż przeżycie wartości, a więc ta wewnętrzna intuicja, że coś jest złe moralnie lub dobre, stanowi niezbędny składnik etosu Kaszubów, który w zasadniczy sposób wpływa na ich zewnętrzne zachowanie. W tym konkretnym przypadku przeżycie moralne, w którym Gojka niejako „czuje”, że zemsta jest czymś złym moralnie a pomoc dobrem moralnym sprawia, że ratuje on człowieka. Wydaje się, że Necel poprzez swoje literackie obrazy chce podkreślić, iż konkretne przeżycie, którego treścią jest wartość moralna, jest dla kaszubskiego rybaka źród-

⁵ Por. R. Karwański. *Świat Augustyna Necla*. „Pomerania” 1977 nr 5; F. Fenikowski. *Wstęp do Kutrów o czerwonych żaglach* (dalej skrót KŻ) Warszawa 1955 s. 17.

⁶ Por. *Maszopi* (dalej skrót M). Warszawa 1958 s. 36; KŻ s. 106; *Wolność i niewola* (dalej skrót WN). Warszawa 1974 s. 182; *W pogoni za ławicami* (dalej skrót WL). Gdynia 1966 s. 148—149.

⁷ KŻ s. 39.

lem wiedzy o tym, co dobre lub złe. I tak bohater książki *Okrętnicy spod Nordowej Gwiazdy* walczy wewnątrz sam z sobą, jaką zając postawę: „...trochę mi go żal. Bcz broni może umrzeć z głodu (...) Szkoda człowieka”⁸. Ta wewnętrzna walka niejako kończy się wtedy, gdy jego przeżycie pozwala mu zrozumieć: „... przecież pozostawienie go na pastwę losu jest złem”⁹. To jego wnętrze „mówi” mu, że udzielenie pomocy jest dobrem moralnym. Inny bohater Necla, namawiany do popełnienia oszustwa, powiada: „Tak nie mogłem postąpić. Oszustwo jest złem. Trzeba być sprawiedliwym. Sprawiedliwość przecież jest dobrem”¹⁰. On po prostu wie, że sprawiedliwość jest dobrem moralnym, oszustwo zaś złem. Wie o tym na drodze swoich wewnętrznych przeżyć, intuicji. Tak jest w wielu innych przypadkach („...nie możemy łamać umowy, bo to jest zło”¹¹; „...muszę być wierny Agnieszce, wierność to coś pięknego”¹²). Nieustannie w literackich opisach Necla powtarza się ta zasadnicza myśl, że określone przeżycie, wewnętrzna intuicja bohatera jest dla niego źródłem wiedzy o tym, co dobre moralnie lub złe, a nie jakiegokolwiek zewnętrzne uwarunkowanie czy wiedza zdobyta z zewnątrz. I tak np. w *Rewianach*: „Kapitan przyjął swego rozbitka z otwartymi ramionami i zrobił go z powrotem drugim oficerem, a drugi miał zejść na trzeciego. Dariusz wymawiał się od tego, bo nie chciał krzywdy tamtego człowieka. Wiedział, że takie postawienie sprawy jest niesprawiedliwością”¹³. W tym konkretnym przypadku Dariusz wie, że sprawiedliwość jest dobrem moralnym. Nikt go w zastanej sytuacji nie instruuje ani poucza. On to po prostu „czuje”. Podobnie postępuje Fabisz — bohater utworu *Maszopi*, który z narażeniem własnego życia ratuje nieznaną rozbitków na morzu. On także bez jakiegokolwiek instrukcji wie, że ratowanie człowieka jest dobrem moralnym¹⁴.

Analizując literackie obrazy Necla czytelnik dochodzi do przekonania, że takie wartości moralne, jak sprawiedliwość, miłość, wierność, uczciwość są ciągle przeżywane i odkrywane przez jego bohaterów — Kaszubów, nie zaś w jakikolwiek sposób przez nich stwarzane czy to aktem rozumu, czy jakiegoś wewnętrznego przeżycia. Petk z *Nie rzucim ziemi*, stwierdzający: „Blźnim trzeba pomóc”¹⁵, nie tworzy sam dla siebie wartości dobra moralnego. On jedynie w swoim wnętrzu ją od-

⁸ *Okrętnicy spod Nordowej Gwiazdy* (dalej skrót OG), Gdynia 1959 s. 132

⁹ Tamże.

¹⁰ WŁ s. 55.

¹¹ KZ s. 184.

¹² *Rewianie* (dalej skrót R). Gdańsk 1974 s. 30.

¹³ Tamże s. 37.

¹⁴ Por. M s. 34.

¹⁵ *Nie rzucim ziemi* (dalej skrót NRZ). Warszawa 1969 s. 163.

krywa. Odkrywa, że „pomagać bliźniemu jest to przecież dobro...”¹⁶. Podobnie Franek, szyper kaszubskiej maszoperii, spieszący na ratunek tonącym, nie tworzy sobie pojęcia dobra moralnego, jakim jest ratowanie ludzkiego życia. On fakt ten przeżywa, a tym samym odkrywa, że ratowanie ludzkiego życia jest dobrem moralnym¹⁷. Oznacza to, że wartości moralne dla Kaszubów są czymś rzeczywistym, realną treścią przeżycia psychicznego, a nie czymś jedynie pomyslanym.

Tego rodzaju poznawcze przeżycie wartości moralnych, to ciągle ich odkrywanie można by nazwać intuicją moralną lub doświadczeniem aksjologicznym. Kaszub — bohater *Necia* — jak gdyby ciągle i na nowo intuicyjnie poznaje, że sprawiedliwość, wierność danemu słowu, troska o człowieka, udzielenie pomocy potrzebującemu jest dobrem moralnym¹⁸. Przy czym zauważa się, iż nie jest to dobro dlatego, że daje osobiste szczęście, przynosi konkretną korzyść materialną. Juliusz z *Okrętników spod Nordowej Gwiazdy* ratując nieznaną rozbitków nie odnosi żadnej osobistej korzyści. Wręcz przeciwnie, sam jest narażony na utratę życia. Dla niego jednak ratowanie ludzkiego życia, mimo że nie daje mu żadnego wymiernego zysku, jest dobrem moralnym¹⁹. Podobnie ma się sprawa z bohaterem utworu *Wolność i niewola*, który decyduje się na ryzykowny czyn wydobywania i zniszczenia dokumentów będących w rękach okupanta. Jest to osobiście wielkie ryzyko. Świadomość jednak, iż poprzez te dokumenty wielu ludzi może cierpieć prześladowanie sprawia, że podejmuje wspomniany czyn. Ratowanie ludzi, ich życia, jest dla niego dobrem moralnym niezależnie czy przynosi korzyść, czy nie²⁰.

Jednocześnie bohater *Necia* — kaszubski rybak — intuicyjnie poznaje, odkrywa, że oprócz wartości pozytywnych istnieją wartości ujemne, które klasyfikuje jako zło moralne. Jego nie trzeba uczyć i przekonywać, że kradzież, obmowa, niewrażliwość na ludzki los, nienawiść, zdrada to zło moralne²¹.

Twórczość literacka *Necia* nie tłumaczy oczywiście całego mechanizmu tych wewnętrznych przeżyć, intuicji, poprzez które jego bohaterowie dochodzą do wiedzy moralnej o wartościach. Autor jak gdyby pragnął jedynie zaakcentować, iż idzie tu o pewną formę psychicznych przeżyć, które dla Kaszubów stają się określonym źródłem wiedzy moralnej, wiedzy o tym, co jest moralnie dobre lub złe.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. KŻ s. 245.

¹⁸ Por. OG s. 255; R s. 96—97; WN s. 151; KŻ s. 40.

¹⁹ Por. OG s. 93.

²⁰ Por. WN s. 274.

²¹ Por. OG s. 176—178; M s. 36; WL s. 20—21.

b) ODKRYWANIE POWINNOŚCI MORALNEJ

Świat wewnętrznych przeżyć Kaszubów, ukazany przez Necla, nie ogranicza się wyłącznie do tych, których treścią są wartości moralne. Literackie opisy Necla pozwalają wnikać także w przeżycia psychiczne, których treścią jest powinność moralna. W świadomości jego bohaterów jest ona oczywistym faktem. Kaszubi odkrywają ją niejako bezpośrednio w szczególnych sytuacjach, zwłaszcza granicznych. Oto np. Ryszard z utworu *Wolność i niewola* ma świadomość powinności moralnej w stosunku do swoich maszopów, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie życia na morzu: „Byłem (...) odpowiedzialny za życie sześciu innych rybaków”²². Podobnie druga z postaci po prostu wie, że jest w relacji powinnościowej wobec zupełnie obcej sobie kobiety, która nie ma warunków do życia: „...to pani należy pomóc”²³. Tę samą powinność moralną odkrywają inni Kaszubi opisywani przez Necla. Oni jak gdyby wewnętrznie i bezpośrednio „czują”, iż tego człowieka, który jest w niebezpieczeństwie, nie mogą pozostawić na pastwę losu. Napotkawszy rozbitków nieprzyjaciół jeden z bohaterów *Sagi o szwedzkiej checzy* rozmyśla: „Co z nimi zrobić? (...) Zostawię ich na łodzi, to zmarzną i utoną. Z brzegu ich nikt nie widzi. Są daleko. Trzeba ratować nawet wroga, zwłaszcza gdy jest bezbronny”²⁴.

Przytoczone przykłady pozwalają stwierdzić, że powinność moralna jest dla kaszubskich rybaków jakimś faktem i zarazem aktem ich wewnętrznych przeżyć, ich wewnętrznego odczucia. Owo poznanie, odkrywanie powinności moralnej podejmowania określonych czynów nie dokonuje się na zasadzie zewnętrznych nakazów czy zakazów jakiegoś autorytetu. Dla zilustrowania można powiedzieć, że np. żaden autorytet nie nakazuje Kaszubom współczucia ludowi Małopolski, który został dotknięty klęską głodu. Sami w sobie odkrywają tę powinność: „Musimy im współczuć, tym bardziej, że to bracia nasi”²⁵. Nie ma żadnego nakazu ani prawa, aby bohater utworu *Z deszczu pod rynną* zatroszczył się o człowieka z marginesu. On jednak odkrywa w sobie taką powinność: „Chcę zrobić z niego porządnego człowieka, dlatego muszę z nim razem rybaczyć...”²⁶.

Moralna powinność, jaką odkrywają w sobie Kaszubi, pozostaje powinnością nawet wtedy, gdy nie istnieją odpowiednie nakazy czy zakazy ani wtedy, gdy Kaszub o ich istnieniu nie wie. Co więcej, istnieje

²² WN s. 57.

²³ Tamże s. 344.

²⁴ *Saga o szwedzkiej checzy* (dalej skrót SCH). Warszawa 1957 s. 100—101.

²⁵ NRZ s. 86.

²⁶ *Z deszczu pod rynną* (dalej skrót ZP). Warszawa 1971 s. 170.

ona dla Kaszubów także wówczas, gdy istnieją nakazy jej przeciwnie. I tak Józef z powieści *Maszopi* wie, iż istnieje surowy zakaz pomagania więźniom radzieckim, ale jednocześnie on w swoim wnętrzu „czuje”, że powinien pospieszyć im z pomocą: „Idziemy tam zobaczyć, może trzeba w czymś pomóc. Jeden człowiek powinien drugiemu pomagać”²⁷.

Odkryta w swoim wnętrzu powinność moralna pozostaje także powinnością w sytuacji, gdy płynące z niej skutki jako następstwo działania nie „opłacają się” i są niejednokrotnie zagrożeniem dla życia własnego i swoich najbliższych. I tak np. Kaszub odbierający na morzu meldunek: „potrzebujemy pomocy, ratujcie, koledzy”²⁸, wewnętrznie jest przekonany, że powinien bez namysłu odpowiedzieć czynem na to wezwanie, chociaż jest świadomy, iż jednocześnie sam ze swoimi ludźmi znajduje się także w sytuacji zagrożenia: „Już po nich — wycharknął Juliusz. Nie ma co dłużej szukać. Sami jesteśmy zagrożeni. Nie — powiedział stanowczo Franek. Będziemy szukać do świtu”²⁹. Podobną sytuację ilustruje inny obraz, nakreślony w *Krwawym sztormie*: „Zawracamy (...) Tam wielkie niebezpieczeństwo” — woła jeden z bohaterów. I natychmiast spotyka się z ripostą: „Nie. Płyniemy. Trzeba ratować naszych [ludzi]”³⁰.

Powyższe przykłady świadczą o tym, że Kaszubi nie kierują się opłacalnością działania z uwagi na określone zamiary lub cele. Fakt moralnej powinności dany im jest niejako wprost w sferze wewnętrznych przeżyć.

Stwierdzenie, że Kaszubi posiadają świadomość moralnej powinności wiąże się z kolei z pytaniem o jej treść. W oparciu o przekaz literacki Necla można wyróżnić kilka zasadniczych jej postaci. Jedną z najczęściej przeżywaną jest moralna powinność bycia dla drugiego człowieka, najczęściej jako nakaz ratowania go na morzu. Jest ona tak kategoryczna, że podrzędna pozostaje nawet troska o własne życie: „Płyniemy do nich. Potrzebują pomocy...”³¹; „Ten kuter jest w niebezpieczeństwie (...) To duński kuter (...) Uratujemy ich dresze. Niech się tylko zgłosi kilku łodziowych rybaków na ochotnika”³².

W opisie etologicznym Necla Kaszubi w ogóle, a zwłaszcza ci, którzy stoją na czele wspólnot rybackich, doświadczają powinności moralnej bycia odpowiedzialnym za wszystkich ich członków. Jest to odpowiedzialność zarówno wobec współpracowników, jak i tych, którzy są po-

²⁷ M s. 75.

²⁸ WL s. 136.

²⁹ KZ s. 245.

³⁰ *Krwawy sztorm* (dalej skrót KSZ). Gdynia 1964 s. 196.

³¹ R s. 67.

³² WL s. 148.

zbawieni swych żywicieli przez wypadek losowy: „Wszystkim naszym teraz dobrze się tu powodzi. Boję się tylko, żeby nasi ludzie tego nie nadużywali. Rozpiją się (...) Trzeba pokazać im, że są przyjemniejsze sposoby spędzania czasu niż picie wódki”³³ — mówi bohater *W pogoni za ławicami*. „Cóż ja wdowa teraz pocznę z tym małym dzieckiem? (...) Kto nas będzie żywił? Czasy są teraz ciężkie” — żali się kobieta w *Kutrach o czerwonych żaglach*. Wtedy „Gojka pogłaskał chłopca po głowie i powiedział: Ja ci zginąć nie pozwolę. Zabiorę cię do siebie”³⁴.

Inną postacią doświadczanej przez Kaszubów powinności moralnej jest potrzeba bycia we wspólnocie, wspólnotowego działania, poświęcania się dla wspólnoty: „Kiedy będziemy razem łowić — zawołał Franek — nasze zarobki się wyrównają i będą bardziej sprawiedliwe. Masz rację — przyznał Konkol”³⁵ — pisze Necel w wyżej wspomnianych *Kutrach o czerwonych żaglach*; „Maszopi czuli potrzebę bycia razem. Tworzyli jakby jedną rodzinę. Łączyła ich mocna więź wspólnej pracy i walki z groźnym żywiołem. Byli sobie towarzyszami, przyjaciółmi, braćmi wypróbowanymi w biedzie i w dostatku”³⁶ — czytamy tamże.

Powinnością moralną Kaszubów jest miłość i sprawiedliwość nie tylko w stosunku do poszczególnych ludzi, lecz także wobec całej ojczyzny. Powinność poświęcenia dla niej jawi się zarówno w czasie pokoju, ale przede wszystkim w czasach jej zagrożenia. Kaszubski rybak po prostu „wie”, że „nie mogę stąd uciekać (...) skoro ludzie tu chcą walczyć przeciw wrogom”³⁷. „Dla mnie ojczyzna i ratowanie narodu polskiego jest najważniejsze”³⁸ — mówi sam do siebie Ryszard w *Wolności i niewoli*. Inny bohater tej powieści stwierdza: „Skoro ojczyzna jest w potrzebie, prywatny majątek nie ma dla mnie znaczenia (...) Więcej jestem potrzebny tam w pułku aniżeli tutaj...”³⁹.

Konkludując można powiedzieć, że opisy świadomości moralnej Kaszubów są przedstawieniem powinności moralnej jako powinności zawsze bezwzględnej i kategorycznej, która posiada powszechną ważność i obejmuje wszystkich ludzi. W tym zakresie specyfikuje się ona pod względem treści jako powinność miłości bezinteresownej, sprawiedliwości czy opiekuństwa, w zależności od tego, jakiej wartości dotyczy. W każdym jednak przypadku moralnym, pomimo sytuacyjnego i treściowego zróżnicowania, Kaszubi posiadają zdolność poznania tego, że po-

³³ Tamże s. 109.

³⁴ KZ s. 22.

³⁵ Tamże s. 193.

³⁶ Tamże s. 110.

³⁷ WN s. 293.

³⁸ Tamże s. 374.

³⁹ Tamże s. 31.

winni i co powinni czynić, jeśli mają się godnie zachować. Tę świadomość i wiedzę moralną, stwierdzoną w opisach przeżyć psychicznych, można by nazwać ich sumieniem przeduczynkowym, które posiada przede wszystkim charakter deontonomiczny.

c) ODKRYWANIE ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ

Świat wewnętrznych przeżyć Kaszubów, opisywanych przez Necla, nie ogranicza się tylko i wyłącznie do przeżyć, których treścią są wartości moralne lub powinność moralna. Necll często ukazuje swoich bohaterów jako przeżywających poczucie zasługi lub winy moralnej: „Toma głęboko się zamyślił. Przypomniało mu się, że to on sam wymyślił przydomek dla dziewczyny. Może jej zrobiłem wielką krzywdę — pomyślał. Nie wyszła za męża, bo nikt nie chce żony z takim mianem (...) Widzę, jaką jej krzywdę zrobiłem”⁴⁰. Podobnie jest z innymi: „Ciskowski czuł głęboką skruchę (...) Co to za dobry człowiek. Wyrządziłem mu wielką krzywdę przez to głupie obmawianie...”⁴¹. Bohater Necla ma zatem świadomość winy lub zasługi, a dokładniej trzoba powiedzieć, iż przeżywa on winę lub zasługę moralną. To przeżycie, ta świadomość winy lub zasługi nie wynika jednak z zachowania czy przekroczenia zewnętrznych zakazów lub nakazów. Ilustruje to dobrze przykład Wawrzyńca (*Z deszczu pod rynną*), mającego świadomość pewnej zasługi moralnej: „Ja tu przyjąłem wielu rodaków do pracy — myślał Kaszuba. To dobra rzecz. Jestem z tego zadowolony. Beze mnie mogą się nie ostać”⁴². W tym konkretnym przypadku, jak i w wielu innych, świadomość zasługi nie płynie z zachowania jakiegoś nakazu. Nikt nie nakazuje Wawrzyńcowi przyjęcia takiej postawy wobec ludzi.

Przeżycie winy lub zasługi jest także dyktowane zewnętrznym orzeczeniem słuszności jakiegoś czynu lub jego niesłuszności. Żaden trybunał nie orzeka niesłuszności czynu, jakim jest kradzież, a jednak Ryszard z *Wolności i niewoli* przeżywa poczucie jego winy: „Czy aby komu nie wyrządziłem krzywdy zdobywając te derki? — troskał się...”⁴³.

Przeżycie zasługi i winy nie jest świadomością psychiczną dotyczącą tylko i wyłącznie faktu, że w jakiś sposób przekroczyło się granice sfery zakazanej, ale widoczna jest też zgodność lub niezgodność z odkrytym uprzednio faktem powinności moralnej. Ilustracją tego, co powiedzieliśmy, jest całokształt wewnętrznych przeżyć bohatera powieści

⁴⁰ WL s. 6—7.

⁴¹ M s. 36.

⁴² ZP s. 198.

⁴³ WN s. 137.

Kutry o czerwonych żaglach. Necel tak to opisuje: „Któregoś dnia [rybak] natknął się na łódź stojącą na brzegu. Leżał w niej żagiel (...) Gdyby ją tak zabrać — myślał utrudzony odbytą drogą. Wieje południowo-wschodni wiatr, niedługo byłbym w domu (...) Nie, nie powinienem tego robić. Może ta łódź należy do jakiego biednego Niemca? Co wtedy? ... Zrobiłem jednak dobrze nie ruszając tej łodzi”⁴⁴. Cały więc problem przeżycia moralnego trzeba widzieć w kontekście tego, co zostało powiedziane na temat przeżycia powinności moralnej. W wyżej przytoczonej scenie nasz bohater na drodze wewnętrznych przeżyć odkrywa najpierw fakt moralnej powinności, w następstwie podejmuje określony czyn. On „czuje”, iż nie powinien zabierać rzeczy, która do niego nie należy, i tak też w istocie postępuje. To pozwala mu przeżyć poczucie moralnej zasługi.

Czasami przeżycie takie ma nieco inny charakter. Bohater odkrywa, iż coś jest wartością moralnie dobrą. Tak jest w odniesieniu do jednej z postaci utworu *Maszopi*: „Życie tylu ludzi [rozbitków] warte jest mojego jednego”⁴⁵ — powiada ona. Uświadamia sobie, że życie ludzkie jest wartością, a mówiąc ściślej — pomoc, ratowanie człowieka jest dodatnią wartością moralną. To odkrycie dyktuje niejako powinność spełniania określonego czynu ze względu na jego moralną wartość: „Powiniennem wyjechać i wskazać im [rybakom] drogę. Inaczej statek rozbije się o kamienie, a marynarze poginą...”⁴⁶. W tym konkretnym przypadku spełnienie tego czynu powoduje przeżycie zasługi: „...dobrze, że im pomogłem wydostać się z tej trudnej sytuacji”⁴⁷.

Niekiedy jednak kaszubski rybak ukazany jest przez Necla po prostu jako przeżywający fakt zasługi i winy. Przeżywa poczucie zasługi lub winy wtedy, gdy udzielił pomocy potrzebującemu lub wtedy, gdy wyrządził krzywdę człowiekowi („Może jej [Weronice] zrobiłem wielką krzywdę”)⁴⁸. Autor nie mówi w sposób wyraźny o powiązaniu tego rodzaju przeżyć z odkrytą wcześniej powinnością moralną. Ponieważ jednak w większości przypadków działanie Kaszubów płynie ze świadomości powinności moralnej, i tutaj można twierdzić, że przeżycie zasługi lub winy polega pośrednio na zgodności lub niezgodności z odkrytym uprzednio faktem powinności moralnej.

Omówione wyżej przeżycia stanowią także określony sposób użytkowania wiedzy moralnej. Jeśli bowiem Kaszub przeżywa fakt odpowiedzialności moralnej, tzn. ma świadomość winy wtedy, gdy zdradził

⁴⁴ KŻ s. 152—153.

⁴⁵ M s. 34.

⁴⁶ Tamże s. 35.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ WŁ s. 6—7.

współtowarzysza lub świadomość zasługi, gdy uratował człowieka, to przeżycie opisane staje się dla niego konkretnym źródłem wiedzy, że zdrada jest złem moralnym a ratowanie życia dobrem. Z tego zaś wynika dla niego powinność spełniania dobra i nie spełniania zła.

Konkludując dotychczasowe rozważania trzeba stwierdzić, że zarówno przeżycia wartości moralnych, jak i przeżycia powinności czy wreszcie odpowiedzialności moralnej, stanowią źródło poznania, a jednocześnie uznania w postaci osobistego sądu moralności, to jest tego, co jest moralną wartością, następnie samego faktu powinności moralnej, wreszcie moralnej odpowiedzialności. To wszystko wydaje się być dla Kaszubów konkretnym źródłem wiedzy moralnej.

Cały mechanizm przeżyć moralnych Kaszubów został ukazany przez nas w trzech etapach, tak jak to robi Necl, pokazując swojego bohatera jako człowieka odkrywającego wartość dobra lub zła moralnego, innym razem odnajdującego fakt moralnej powinności, a także jako człowieka przeżywającego zasługę lub winę. Wydaje się jednak, iż można odtworzyć jakiś całościowy mechanizm tych wewnętrznych przeżyć. Oczywiście, będzie to odtworzenie teoretyczne, a właściwie próba jego odtworzenia. Może się ona przedstawiać następująco: bohater Necla na drodze osobistych przeżyć „czuje” intuicyjnie, że coś jest moralnie dobre lub złe. Po prostu doświadcza wartości dobra lub zła moralnego, co próbowaliśmy wcześniej zilustrować. Odkryta wartość moralna powoduje w nim powinność afirmowania tego co dobre, a unikania tego co złe. W dalszej perspektywie afirmacja dobra wiąże się z poczuciem zasługi, zaś afirmacja zła z poczuciem winy.

Przekonania moralne Kaszubów jako interioryzacja wiedzy moralnej

Twórczość literacka Necla ukazująca świat wewnętrznych przeżyć Kaszubów pozwala na jeszcze bardziej szczegółowy opis ich stanu świadomości moralnej. Pisarz ukazuje Kaszubów nie tylko od strony doraźnych przeżyć moralnych, które staraliśmy się wyżej omówić, lecz także w perspektywie ich wewnętrznych przekonań moralnych. Przekonania, oczywiście, nie utożsamiają się z aktualnymi przeżyciami moralnymi, tj. przeżyciami wartości, powinności, odpowiedzialności moralnej. Przeżycia aktualne stanowią tylko dla przekonań tworzywo w postaci informacji, że człowiek coś „powinien” i co konkretnie „powinien”.

Aby możliwie wyczerpująco odpowiedzieć na pytania, czym są moralne przekonania Kaszubów i aby je opisać, trzeba przynajmniej w skrócie powiedzieć, co rozumie się pod pojęciem „przekonanie”

i „sąd” i jak te pojęcia mają się do siebie nawzajem. Jest to o tyle istotne, że z jednej strony nie ma zgodności odnośnie do pojęcia „przekonanie”, z drugiej zaś strony niektórzy autorzy utożsamiają „sąd” z „przekonaniem”⁴⁹.

Najogólniej można powiedzieć, że sąd stoi w ściślejszej korelacji z faktem poznania. Każdy sąd zakłada jakieś poznanie, a poznanie zawiera w sobie określoną treść. Dzięki zdobytej przez przeżycie i doświadczenie wiedzy człowiek może formułować sąd. Można powiedzieć, że sądem w sensie logicznym jest zdanie, które nas o czymś informuje, czyli podaje określoną treść⁵⁰. Jeżeli wierzymy w treść wygłoszonego zdania, wtedy mamy do czynienia z przekonaniem. Przekonanie zatem różni się od sądu momentem wiary, tzn. asercją. Przez przekonanie rozumie się sąd o najwyższym stopniu asercji⁵¹. Sądem zaś moralnym będzie zdanie zawierające normy lub oceny moralne. Będą to zdania normatywne albo wartościujące. Natomiast przekonanie moralne będzie sądem o najwyższym stopniu asercji, którego treść dotyczy powinności moralnej i wartości moralnej⁵².

Przenosząc te rozważania na grunt opisu etosu Kaszubów trzeba powiedzieć, że przekonania moralne Kaszubów, którymi chcemy obecnie się zająć, to już nie będą jednostkowe sądy moralne, normatywne i wartościujące, jako logiczne następstwo ich aktów psychicznych przeżyć moralnych, którym poświęciliśmy poprzedni tok naszych rozważań. Przekonania, o których chcemy obecnie mówić, to będzie stała świadomość i przeświadczenie wyrażające się w formie uznania tych jednostkowych sądów moralnych za powszechnie ważne. Oznacza to, że na podłożu indywidualnych przeżyć moralnych i płynących stąd sądów moralnych, takich jak: „to powinienem uczynić”, „to jest dobro moralne” itp. drogą interioryzacji dochodzi się do ogólnie ważnych przekonań moralnych.

O tym, że kreowane przez Necla postacie Kaszubów posiadają takie przekonania moralne, świadczą m.in. ich wypowiedzi: „Ludzie muszą sobie pomagać”⁵³; „Musimy twego brata wydostać ze stalagu”⁵⁴; „Trzeba ratować nawet wroga”⁵⁵; „Mamy obowiązek iść (...) z pomocą”⁵⁶.

⁴⁹ Por. T. Szaciło, *Przekonania*. Warszawa 1967 s. 61.

⁵⁰ Por. K. Ajdukiewicz, *Podstawy logicznego nauczania*. Warszawa 1967 s. 61.

⁵¹ Por. E. Szkucik, *Pojęcie przekonania moralnego*. Warszawa 1979 s. 14 (ATK, maszynopis).

⁵² Zob. tamże.

⁵³ WL s. 66.

⁵⁴ Tamże s. 57.

⁵⁵ SCH s. 100.

⁵⁶ WL s. 138.

Przytoczone tu deklaracje słowne są określoną formą uzewnętrznienia się przekonań moralnych bohaterów. Biorąc jednocześnie pod uwagę niejako apodyktyczny charakter wypowiedzi, trzeba w nich dopatrywać się kategoriycznych przekonań moralnych.

Powyższe przytoczenia egzemplifikują treściowe określone przekonania moralne Kaszubów. Ogólnie można w nich rozróżnić przekonanie moralne o powinności afirmowania wartości moralnych oraz przekonanie o uprawnieniu do wartości moralnych jako należnych.

a) PRZEKONANIE O POWINNOŚCI AFIRMOWANIA WARTOŚCI MORAŁNYCH:
MIŁOŚĆ

Przekonania moralne Kaszubów są interioryzacją intuicyjnego i bezpośredniego widzenia moralności, tzn. interioryzacją wiedzy moralnej zdobytej w wyniku ich wewnętrznych moralnych przeżyć. Spróbujemy to zilustrować. Na drodze wewnętrznych przeżyć, o których mówiliśmy poprzednio, Kaszubi zdobywają jednostkową wiedzę moralną. Taką wiedzę zdobywa np. Budzisz, bohater utworu *W pogoni za ławicami*, odkrywając w sobie powinność udzielenia pomocy: „Powiniennem im [rybakom] pomóc w niebezpieczeństwie”⁵⁷. Jest to określona wiedza moralna, ale wiedza jednostkowa. On po prostu „wie”, że w tej konkretnej jednostkowej sytuacji powinien pomóc. Takich jednostkowych sytuacji w życiu bohatera jest jednak wiele. Sprawiają one, że Budzisz po przeżyciu którejś z kolei podobnej sytuacji nie będzie już mówił: „Powiniennem im pomóc”, ale stwierdzi: „Mamy obowiązek iść im z pomocą”⁵⁸. To apodyktyczne niemalże stwierdzenie nie wyraża już jednostkowej wiedzy moralnej, zdobytej w konkretnej sytuacji, ale zinterioryzowaną w formie przekonania wiedzę moralną. Zdobywana w ten sposób wiedza moralna pozwala Kaszubom odkryć prawdę, w której wyraża się sama istota moralności. Dotyczy ona zawsze człowieka. A ponieważ prawda w sensie moralnym jawi się jako poznane i uznane dobro, stąd też poznane dobro, jakim jest człowiek, żąda uznania i zajęcia wobec niego odpowiedniego stosunku, tzn. sposobu myślenia, chcenia, a przede wszystkim działania. Dla Kaszubów poznane dobro nie pozostaje tylko w sferze intelektualnej, ale wymaga zaangażowania ich samych. Wyraża się to w bezwzględnej powinności afirmowania człowieka. Jest to jakieś otwarcie się na człowieka. Owo otwarcie się na człowieka jest ciągle wyrażane takimi określeniami, jak: „powinieneś”, „musisz”. Ciągle w centrum jest człowiek: „Zawracamy! Czemu? Tam

⁵⁷ Tamże s. 148.

⁵⁸ Tamże.

Szwedy (...) Lepiej samemu się schronić (...) Nie! Płynmy. Trzeba ratować naszych [ludzi]"⁵⁹. „Życie tylu ludzi [rozbitków] warte jest mojego jednego"⁶⁰. „Nie mogłem mordować jeńców, to przecież ludzie"⁶¹; „Idziemy tam zobaczyć, może trzeba w czymś tym ludziom [jeńcom] pomóc"...⁶². Zarówno powyższe myślenie, jak i konkretne postawy bohaterów pozwalają stwierdzić, że zasadnicze ogólnie ważne przekonanie moralne Kaszubów to przekonanie moralne miłości.

W twórczości literackiej Necla spotyka się liczne wypowiedzi, które z różną wyrazistością artykułują miłość jako zasadniczą treść przekonania moralnego oraz jej konkretne uszczegółowienia w postaci życzliwości, czynnej pomocy fizycznej i duchowej. Ograniczymy się tutaj do przytoczenia kilku zaledwie wypowiedzi, interesujących nas z punktu naszych rozważań: „Gdy mnie nie będzie, znów zaczniesz się dla niego [Zygmunta] ciężkie życie"⁶³; „Chcę zrobić z niego [Petka] porządnego człowieka, dlatego muszę z nim rybaczyć"⁶⁴; „Przecie musimy nie tylko dla nas nałowić, ale i dla tych wszystkich białek, starków i dzieci, co to ich żywicie a nie wrócili jeszcze z wojny"⁶⁵; „Ja ci [Franiu] zginąć nie pozwolę. Zabiorę cię do siebie"⁶⁶; „Jeden człowiek powinien drugiemu pomagać"⁶⁷.

Wyrażenia te nie definiują miłości wprost, lecz ostensywnie, tzn. przez wskazanie na szczegółowe przykłady miłowania człowieka opisują jej przejawy i konkretyzacje. Z tych deklaracji słownych wyraźnie widać, iż niekiedy ma ona charakter ogólnej życzliwości podmiotu. Kiedy indziej można mówić o poczuciu opiekuńczości Kaszubów w odniesieniu do potrzebujących. W innym jeszcze przypadku polega ona na braniu odpowiedzialności za ludzi sobie powierzonych. Jest ona także wielokrotnie odzewem Kaszubów na ludzką niedolę, tzn. miłosierdziem.

Do adekwatnego zatem, choć ogólnego określenia istoty miłości w rozumieniu Kaszubów należą pewne właściwości, takie jak międzyosobowa relacyjność, życzliwość podmiotu, przekonanie o równości wszystkich osób znoszącej dystans społeczny i postulującej zajęcie postawy otwartości wobec ludzi, szczególnie słabych i potrzebujących⁶⁸.

⁵⁹ KSZ s. 196.

⁶⁰ M s. 34.

⁶¹ WN s. 232.

⁶² Tamże s. 54.

⁶³ KZ s. 36.

⁶⁴ ZP s. 170.

⁶⁵ KSZ s. 303.

⁶⁶ KZ s. 22.

⁶⁷ ZP s. 63.

⁶⁸ Por. NRZ s. 86; WL s. 130; KSZ s. 303; KZ s. 36.

Miłość, będąca dla Kaszubów pozytywną aktywnością wobec drugiego człowieka, a tym samym odpowiedzią na wezwanie do podjęcia konkretnego czynu afirmacji drugiego człowieka, nie jest jednak dla nich abstrakcyjną afirmacją tegoż. Jest to afirmacja człowieka poprzez afirmację jego konkretnych dóbr, wartości.

Egzemplifikując to, co zostało powiedziane, trzeba stwierdzić za Niemcem, iż Kaszubi na pierwszym miejscu wśród afirmowanych wartości człowieka stawiają zdecydowanie życie ludzkie. („Musiałem to zrobić. Byłem bowiem odpowiedzialny za życie sześciu innych rybaków”⁶⁹; „Życie tylu ludzi [rozbitków] warte jest mojego jednego”⁷⁰; „Trzeba ratować naszych [przed Szwedami]”⁷¹). Przekonanie o afirmacji człowieka poprzez afirmację tej wartości, jaką jest jego życie, nie jest artykułowane w postaci wyłącznie zakazu „nie zabijaj”, lecz raczej w formie pozytywnej jako nakaz zalecający szacunek dla życia ludzkiego. Mówią o tym takie wypowiedzi, jak: „Kaszuba nie da Kaszubie zginąć”⁷²; „Ja ci zginąć nie pozwolę”⁷³; „Poj le, człowiecze ze mną. Musisz być głodny. Usmażę ci prażnicę, nagotuję kawy”⁷⁴. Zauważa się przy tym, że z afirmacji tej podstawowej wartości wypływają: powinność opieki o człowieka, pomagania mu tak fizycznie, jak i moralnie, współczucie w nieszczęściu⁷⁵. Afirmacja wartości życia ludzkiego polega więc konkretnie na uszanowaniu bardziej szczegółowych dóbr, takich, które bądź składają się na wartość życia ludzkiego, bądź warunkują je.

Przekonanie moralne Kaszubów o powinności afirmowania człowieka, tzn. przekonanie miłości egzemplifikuje się także w afirmacji wartości moralnej, jaką jest ludzka wolność. Dwa czynniki — osobiste przeżycia moralne Kaszubów, jak i ich historia, znacząca często utratą wolności, tworzyły w zasadniczy sposób szczególną atmosferę i podłoże, na którym kształtowało się owo przekonanie. O tym, czym jest wolność jako konkretna wartość człowieka świadczy choćby taka formuła słowna: „Ci, którzy nie żyją w miłości bliźniego i gnębą lud...”⁷⁶. Słowo „gnębą” jest tu istotne dla zrozumienia pojęcia wolności. Jest ona dla kaszubskiego rybaka określoną sytuacją zewnątrzspołeczną, w której żyje człowiek. Chodzi tu o sytuacje bez ograniczeń, które w żaden sposób nie są usprawiedliwione, a przecież krępujące człowieka. Są to ograniczenia, które mają miejsce i odczuwane są przez Kaszubów zarówno

⁶⁹ WN s. 57.

⁷⁰ M s. 34.

⁷¹ KSZ s. 196.

⁷² ZP s. 65.

⁷³ KZ s. 22.

⁷⁴ OG s. 262.

⁷⁵ Por. NRZ s. 86; WL s. 130.

⁷⁶ NRZ s. 142.

w aktach przymusu zewnętrznego, jak i wewnętrznego: „Ci, którzy zadają nam gwałt...”⁷⁷; „Tych morderców sąd będzie karał (...) Okoliczni mieszkańcy muszą widzieć jednak, że my więźniowie protestujemy przeciw przemocy”⁷⁸; „Tych brunatnych bandytów, którzy zadają nam gwałt, trzeba wykreślić z człowieczeństwa”⁷⁹. Właśnie takie słowa, jak „gwałt”, „gnębią” oddają dobrze ów przymus. Stąd wolność jako konkretna wartość człowieka jest dla Kaszubów formą niezależności od fizycznego i moralnego przymusu.

Tak rozumiana wolność jako swoboda czynienia tego, co człowiekowi w zewnętrznej i wewnętrznej sferze działań przysługuje i do czego jest przez swe naturalne pragnienia skierowany, jest wartością człowieka, którą należy bezwzględnie afirmować. „Każdy człowiek ma prawo do wolności, trzeba to uszanować”⁸⁰ — powie bohater utworu *Maszopé*. Afirmacja człowieka poprzez afirmację tej jego wartości, jaką jest wolność, polega konkretnie na uszanowaniu takich bardziej szczegółowych dóbr, jak własne przekonania, wyznanie, mowa, kultura⁸¹.

Wśród afirmowanych przez Kaszubów wartości drugiego człowieka należy także wymienić własność dóbr materialnych. Ma ona również swoje szczególne miejsce w całej hierarchii wartości, o których powinności afirmowania bohater Necla jest głęboko przekonany: „Może ta łódź należy do jakiego biednego Niemca? Co wtedy? To przecież jego własność”⁸²; „Nie możemy mu tego zabrać, to jest jego własność”⁸³. Można powiedzieć, że afirmacja własności jako wartości znajduje swój wyraz w poszanowaniu takich dóbr, jak majątek osobisty drugiego człowieka, na który składają się dobra materialne i niematerialne, ludzka praca i wysiłek⁸⁴. Z innych dóbr i wartości należy wspomnieć o takich, jak ojczyzna czy wiara⁸⁵.

Pokazane wartości moralne, które zajmowały istotne miejsce w całej hierarchii wartości Kaszubów, są tylko pełniejszym zobrazowaniem ich moralnego przekonania o powinności afirmowania tych wartości nie dla nich samych, ale dlatego, że są to wartości człowieka. W rzeczywistości będzie to zawsze jedno podstawowe przekonanie, a mianowicie przekonanie o powinności miłowania człowieka poprzez poszanowanie jego wartości i dóbr. Mamy zatem do czynienia z przekonaniem miłości.

⁷⁷ WN s. 38.

⁷⁸ NRZ s. 203.

⁷⁹ WN s. 232.

⁸⁰ M s. 94.

⁸¹ Por. NRZ s. 99; WE s. 57.

⁸² KŻ s. 152.

⁸³ Tamże s. 184.

⁸⁴ Por. tamże s. 152—153.

⁸⁵ Por. SCH s. 55, 71.

b) PRZEKONANIE O UPRAWNIENIU DO WARTOŚCI MORALNYCH JAKO NALEŻNYCH: SPRAWIEDLIWOŚĆ

Opisy i analizy fenomenologiczne życia ludzkiego, jakie podaje Neceł, są dokonywane bądź w stylizacji aksjologicznej, w języku wartości, bądź w stylizacji deontonomicznej, w języku obowiązku i prawa. Kaszub jest podmiotem nie tylko świadomości konkretnych wartości, o czym mówiliśmy wyżej, ale także i praw. Można to zilustrować jakimkolwiek fragmentem prozy Necla. Np. bohater utworu *Maszopi* podejmuje próbę uratowania nieznanym mu zupełnie ludzi. W jego deklaracji słownej widać, iż ma on świadomość wartości, jaką jest życie ludzkie i że tę wartość należy afirmować: „Życie tych ludzi warte jest mojego jednego”⁸⁶. Jednocześnie ta świadomość, że życie ludzkie jest określoną wartością, stwarza dla niego podstawę do przekonania moralnego, że człowiekowi należy się poszanowanie swego życia, czyli że po prostu ma prawo do życia i że jest ono prawem każdego człowieka: „Oni [rozbitkowie] mają prawo do tego, aby im pomóc”⁸⁷. Inny bohater Necla w zupełnie odmiennej sytuacji to przekonanie o prawie każdego człowieka do życia tak wyrazi: na postawiony zarzut: „Mam do ciebie pretensję, że nie przedziurawiłeś tego hitlerowca na wylot” — odpowiada: „Nie mogłem. Nie mam takiego prawa”⁸⁸. A zatem każdy posiada prawo do życia. Prawo rodzi zobowiązanie. Bohater Necla jest świadom, że jest nie tylko sam uprawniony do życia, lecz także jest zobowiązany do respektowania tego prawa w stosunku do drugiego człowieka, co wyraźnie widać z przytoczonego powyżej dialogu. Zakresowo zobowiązanie to wyraża się tylko w nietykalności życia tego drugiego, ale także w trosce o każde inne życie ludzkie. „Byłem bowiem odpowiedzialny za życie sześciu innych rybaków”⁸⁹ — mówi Ryszard, bohater *Wolności i niewoli*, dając w ten sposób wyraz swemu przekonaniu o potrzebie ratowania życia bliźnich.

Podobnie jest także z innymi wartościami. W oczach Necla Kaszub jest nie tylko podmiotem wartości wolności, ale również prawa do wolności. Wyrażają to dobitnie słowa: „Tak nie może być (...) żeby zaborca dusił lud kaszubski i ciemnizył go za to, że jest częścią narodu polskiego (...) ten gwałt musi się skończyć (...) nikt nie powstrzyma prawa do wolności, które posiada każdy”⁹⁰. A więc Kaszub nie tylko sam jest podmiotem prawa do wolności. On jest świadom, że takie uprawnienie przysługuje każdemu człowiekowi: „Każdy człowiek ma prawo do wol-

⁸⁶ M s. 34.

⁸⁷ Tamże s. 35.

⁸⁸ WN s. 233.

⁸⁹ Tamże s. 57.

⁹⁰ NRZ s. 99.

ności, trzeba to uszanować”⁹¹ — stwierdza bohater utworu *Maszopi*. Spośród innych wartości, do których każdy z ludzi ma niezbywalne prawo, Kaszubi często wymieniają osobistą własność, wiarę, ojczyznę⁹².

Można więc powiedzieć, że dla Kaszubów osoba, która jest podmiotem konkretnych wartości, takich jak życie, wolność, ojczyzna, dobra materialne, jest także podmiotem praw, tzn. jest uprawniona do tych wartości jako jej należnych. Przekonanie zatem o powinności afirmowania wartości moralnych jest podłożem kształtowania się u Kaszubów przekonania o uprawnieniu do wartości moralnych. Jeżeli dla bohaterów *Necia* przekonanie o powinności afirmowania wartości moralnych było zasadniczym, ogólnie ważnym przekonaniem moralnym miłości, jak staraliśmy się to wykazać, to z tego rodziło się przekonanie, że uprawnienie człowieka do wartości jest po prostu miłością należną człowiekowi od człowieka. Zatem do miłości, którą określiliśmy jako ogólną życzliwość, braterstwo, opiekuńczość, ma prawo każdy człowiek. Kaszubi uzewnętrzniają to przekonanie w swoich postawach, a przede wszystkim w wypowiedziach: „...jesteś naszym drehem (...) Co moje, to twoje”⁹³; „Trzeba go ratować, on ma do tego prawo...”⁹⁴; „Musimy przyjść ginącym z pomocą”⁹⁵; „Płynimy do nich. Potrzebują pomocy”⁹⁶. Ta miłość jako coś należnego człowiekowi od człowieka jest dla Kaszubów inaczej sprawiedliwością. Dobitnie oddaje to fragment utworu *Z deszczu pod rynnę*: „Musimy tu zostać (...) Wuj Alojzy był szyprem naszej maszoperii. Pozostała po nim wdowa (...) Byłoby nieuczciwe, gdybyśmy teraz porzucili maszoperię i wyjechali, bo maszoperia musi utrzymać wdowę po swym członku (...) Tego zdania byli inni maszopi”⁹⁷. Przytoczony przez nas fragment jest wyrazem przekonania kaszubskiego rybaka, że miłość w formie zagwarantowania warunków egzystencji wdowie po rybaku jest jej należna. Nie jest to jednak litość nad człowiekiem, który znalazł się w sytuacji potrzeby, ale płynie z poczucia sprawiedliwości („Byłoby nieuczciwe, gdybyśmy teraz porzucili maszoperię...”). Sprawiedliwość zatem polegać będzie zawsze na poszanowaniu uprawnień drugiego człowieka do określonych dóbr. Jest to uszanowanie tego, co się drugiemu człowiekowi należy. Ilustruje to dobrze następujący fragment: „Odplyniemy — nalegali maszopi na To-

⁹¹ M s. 99.

⁹² Por. SCH s. 55, 71.

⁹³ OG s. 231.

⁹⁴ SCH s. 100.

⁹⁵ KZ s. 156.

⁹⁶ R s. 67.

⁹⁷ ZP s. 200—201.

nę — kto wie dokąd on [Boszk] zalażł. — Nie możemy mu tego zrobić. Skoro obiecaliśmy czekać, czekajmy”⁹⁸.

Istota sprawiedliwości dla Kaszubów będzie zawsze polegała na poszanowaniu uprawnień drugiego człowieka. Szczegółowa realizacja tych uprawnień dokonuje się w oparciu o konkretne normy, jakie ustanowiono w niewielkich maszoperiach, bądź w szerszej społeczności wiosek lub osad. Necel tak o tym pisze: „Rybacy są związani w spółki, tzw. maszoperie. Jeśli ryba przyjdzie pod brzeg, to należy do wszystkich wspólnie, dzielą się pieniędzmi za złowione ryby wspólnie i sprawiedliwie. A jeśli we wsi będzie wdowa po zmarłym rybaku, też dostanie swój part, czyli swoją część za złowione ryby. Ma do tego prawo”⁹⁹. Oczywiście, te szczegółowe normy, które ustanawiano, np. w maszoperiach, mają charakter operatywny i pomocniczy, ponieważ Kaszubi mają świadomość, że istnieją określone prawa człowieka niezależnie od stanowionych ustaw, rozporządzeń czy wreszcie umów, a więc prawa, które niejako są prawami przysługującymi wszystkim ludziom („Każdy człowiek ma prawo do wolności, trzeba to uszanować...”). Sprawiedliwość jawi się zatem Kaszubom jako forma bezwzględnego poszanowania uprawnień drugiego człowieka.

Konkludując nasze rozważania należy stwierdzić, że dla Kaszubów przekonania moralne rozumiane są jako zinterioryzowana świadomość wiedzy moralnej. Przekonania te jako sądy informują ich o różnych kategoriach wartości i ich hierarchicznej strukturze. W tej funkcji informatywnej nie wyczerpuje się jednak cała istota przekonania moralnego. Poznane bowiem wartości nie pozostają dla Kaszubów obojętne w sferze czysto intelektualnej, lecz wpływają na sferę wolitywno-emocjonalną i stanowią siłę bodźcową do działania. Stąd widzimy bohaterów Necla ciągle działających: spieszących na ratunek, pomagających tak fizycznie, jak i moralnie¹⁰⁰. Przekonania moralne zatem są nie tylko informacją, ale także świadomością zobowiązań wynikających z poznanych wartości moralnych.

Oba omówione przez nas przekonania, a mianowicie przekonanie moralne miłości, jak i przekonanie miłości należnej, która jest sprawiedliwością, są pewną zdolnością intelektualną powiązaną z wolą i uczuciem i jako takie stanowią dla Kaszubów wewnętrzną, subiektywną normę ich działania, którą określić możemy jako naczelną ich zasadę etyczną. Jest ona więc ich sumieniem habitualnym. Z tej naczelnej zasady etycznej wynikają bardziej konkretne normy i oceny moralne, przy pomocy których Kaszubi rozwiązują swoje problemy moralne. Normy te i oce-

⁹⁸ WŁ s. 37.

⁹⁹ WN s. 182.

¹⁰⁰ Por. ZP s. 65; WŁ s. 104, 109; WSZ s. 196.

ny stoją na straży uznanych i afirmowanych wartości. I tak, w odniesieniu do wartości, jaką jest życie, należy wymienić następujące: nie wolno zabijać człowieka, szkodzić jego zdrowiu, znęcać się nad człowiekiem fizycznie lub moralnie, należy człowiekowi udzielić pomocy, gdy znajduje się w niebezpieczeństwie utraty życia, nie wolno szkodzić własnemu zdrowiu i życiu¹⁰¹. W odniesieniu do wartości, jaką jest wolność, nie wolno człowiekowi odbierać wolności głoszenia swoich przekonań, światopoglądu. Nie wolno też odbierać wolności fizycznej, nie wolno okupować i niszczyć kraju ojczystego¹⁰². Wreszcie w odniesieniu do wartości osobistej własności nie wolno przywłaszczać i niszczyć cudzej własności bez względu na to, do kogo należy, trzeba szanować wspólną własność, każdy ma prawo do wynagrodzenia za pracę, do udziału w zysku, do równości w wynagrodzeniu¹⁰³.

Motywacje moralne Kaszubów

Po ukazaniu przeżyć moralnych, które stanowią źródło wiedzy moralnej i przekonań jako utrwalonego zasobu tejże wiedzy moralnej, można pójść jeszcze dalej w opisie stanu świadomości moralnej Kaszubów. Same dane bowiem omawianych wcześniej przeżyć niejako z natury domagają się interpretacji wyjaśniającej. Ich kategoryczna treść prowokuje do stawiania przez Kaszubów pytania: „dlaczego bezwzględnie powinienem?” Jest to pytanie o racje, czyli motywacje powinności moralnych, stanowiących treść sądów i przekonań, a w konsekwencji spełnianych czynów i zajętych postaw moralnych.

W świetle literackiej twórczości Necia można mówić o dwóch zasadniczych racjach i motywacjach stosowanych przez Kaszubów: motywie autonomicznym, którym jest poczucie godności człowieka, oraz o motywie teonomicznym w postaci wiary i posłuszeństwa określonemu nakazowi religijnemu.

a) MOTYW AUTONOMICZNY: POCZUCIE GODNEGO ZACHOWANIA SIĘ WOBEC GODNOŚCI LUDZKIEJ

Jak już zdołaliśmy się przekonać, Necel ukazuje Kaszubów spieszących z pomocą w niebezpieczeństwie życia, pomagających, wyczulonych na ludzkie potrzeby, współczujących w nieszczęściu. „Czują” oni powinność takiego zachowania się dlatego, iż taka postawa przynosi im

¹⁰¹ Por. KSZ s. 105; ZP s. 65; NRZ s. 86; WŁ s. 130; OG s. 255.

¹⁰² Por. WN s. 231, 233; M s. 49; NRZ s. 99.

¹⁰³ Por. WŁ s. 37; M s. 16; WN s. 137; KSZ s. 303; KŻ s. 132—133.

osobiste szczęście czy konkretną korzyść, ale dlatego, jak wielokrotnie zaznaczają, że „to człowiek”¹⁰⁴. Widać to wyraźnie w dialogach. Detlaf z *Okrętników spod Nordowej Gwiazdy* mówi o pokonanym rozbójniku: „Trochę mi go żal. Bez broni może umrzeć z głodu”. Na to Majk: „Niech zdycha! albo żyje korzonkami jak my, gdy się gule nam skończyły! — Szkoda człowieka...” — replikuje Detlaf¹⁰⁵. W *Krawawym sztormie* czytamy: „Żeby to jakiś statek ze zbożem wszedł na strąd — westchnęła Michałowa białka (...) Barbarka, która przędła na kołowrotku, przerwała na chwilę robotę. — Przeżyjemy bez tego — powiedziała. — Okręt w strądzie to i topielcy (...) — Szwedów żalujesz? — zagrział Jówa. — Toć to ludzie” — otrzymał odpowiedź¹⁰⁶.

Nie są to oczywiście jedyne wypowiedzi, w których jako motywacja powtarza się odwołanie do racji bycia „człowiekiem”, do „człowieczeństwa” zarówno własnego Kaszubów jako podmiotów działania, jak i innych ludzi jako adresatów ich postępowania. W imię tego dostrzeżonego i odczytanego w sobie i drugim człowieku „człowieczeństwa” bohater powieści *W pogoni za ławicami* podejmuje się otoczyć szczególną opieką nieszczęśliwą i potrzebującą kobietę¹⁰⁷, a w *Wolności i niewoli* decyduje się na ryzyko niszczenia dokumentów, które w rękach wrogów mogłyby się okazać wielce niebezpieczne dla wielu ludzi¹⁰⁸. Natomiast w powieści *Maszopi*, wydawałoby się wbrew wszelkiej logice, spieszy na ratunek zupełnie obcym i nieznanym sobie rozbitkom, ze świadomością zagrożenia życia¹⁰⁹. Także w wielu innych wypadkach, na co zwracaliśmy uwagę, powtarzane są słowa: „bo to człowiek”, „toć to ludzie”. To argumentowanie „człowieczeństwem” drugiego jako motywem powinności moralnej w sposób wyraźny wydaje się wskazywać, że kaszubski rybak „dostrzega” w człowieku „coś”, dzięki czemu powinno się go, ogólnie mówiąc, szanować i dlatego powinien tak a nie inaczej zachować się wobec niego. Wydaje się, iż jest to dostrzeganie w człowieku jakiejś wartości lub mówiąc ściślej — przekonanie, że człowiek sam w sobie jest wartością. Można powiedzieć, że bohater Necla po prostu jest przekonany o godności osobowej drugiego człowieka. Świadomość ta rodzi konieczność bezwzględnej afirmacji człowieka, któremu jest ona należna z racji tego, że jest on sam w sobie wartością. Afirmacja oznacza dla Kaszubów szacunek, życzliwość, a więc to, co określić można miłością, miłowaniem. Dlatego też bohaterów Necla widzimy ciągle

¹⁰⁴ Por. KSZ s. 186; OG s. 132; KŻ s. 245; WN s. 57.

¹⁰⁵ OG s. 132—133.

¹⁰⁶ KSZ s. 186.

¹⁰⁷ Por. WŁ s. 6—7.

¹⁰⁸ Por. WN s. 274.

¹⁰⁹ Por. M s. 35.

ukierunkowanych na innych w swoim postępowaniu i zachowaniu¹¹⁰. Jeżeli zatem mówimy o motywacjach i racjach moralnych kaszubskich rybaków, to trzeba stwierdzić, iż wydają się one sięgać aż do wartości i bytu człowieka, do tego, kim jest człowiek w swej najgłębszej istocie.

b) MOTYW TEGNOMICZNY: WIARA I POSŁUSZENSTWO RELIGIJNE

Według Kaszubów — u podstaw bezpośredniej, wewnętrznej motywacji, jaką jest imperatyw sumienia do bycia człowiekiem godnym w swoim postępowaniu, leży jeszcze głębsza racja, religijna. Stanowi ją podmiotowe poczucie wiary i zawierzenia autorytetowi Boga oraz posłuszeństwo jego nakazom, przedmiotowo zaś wola Boga objawiona w Jezusie Chrystusie i podana przez Kościół. Temu poczuciu powinności moralnej czynnego afirmowania wartości człowieka na podstawie motywów religijnych dają oni wyraz w słowach: „Pan Jezus nakazał miłować bliźniego sercem”¹¹¹; „Powinniśmy się miłować jak bliźni, bo tak religia uczy”¹¹²; „Wiemy, że chrześcijańska rzecz odpuszczać winy winowajcom naszym”¹¹³. Zasadniczo chodzi o tę samą motywację, gdy racją nakarmienia głodnego przewidziana jest nagroda nieba¹¹⁴. Nad rannym nie wolno się zniecać, chociaż jest on wrogiem, bo Bóg na to nie pozwala. Nie wolno zdradzać, bo to jest grzech ciężki¹¹⁵. Trzeba każdego człowieka szanować, bo przykazanie mówi, że wszyscy ludzie są sobie równi¹¹⁶.

W tych wszystkich przywołaniach wyraźnie powtarza się nakaz religijny, który stanowi dla Kaszubów motywację moralną podejmowania lub niepodejmowania czynu. Bohater Necla jest po prostu świadom, iż określone działanie lub zaniechanie działania zostało niejako „nakazane” poprzez odpowiedni Autorytet, jakim jest Bóg („Pan Bóg nie pozwala zniecać się nad rannymi...”) ¹¹⁷. Ten zaś jego nakaz został zawarty w przykazaniach boskich i kościelnych i przez to stał się możliwy do odczytania.

Ukazane tu motywacje moralne Kaszubów wydają się tworzyć dwie zupełnie odrębne postacie. Z jednej strony człowiek sam w sobie staje się racją moralnej powinności, z drugiej zaś dla części bohaterów Necla racją powinności moralnej jest religijny nakaz poznany i uznany,

¹¹⁰ Por. OG s. 245; KSZ s. 186; KZ s. 245.

¹¹¹ KSZ s. 37.

¹¹² ZP s. 27.

¹¹³ *Złote klucze*. Gdynia 1964 s. 94.

¹¹⁴ Por. KSZ s. 68.

¹¹⁵ NRZ s. 55.

¹¹⁶ Por. SCH s. 55.

¹¹⁷ ZP s. 230.

tj. przyjęty aktem wiary religijnej i posłuszeństwa. Obie motywacje moralne w gruncie rzeczy jednak nie stają w sprzeczności, lecz uzupełniają się wzajemnie. Bóg bowiem, w przekonaniu Kaszubów, nakazuje tak a nie inaczej postępować, bo człowiek w swym istnieniu pochodzi od niego, a tym samym jest określoną wartością sam w sobie. Dobitnie wydaje się o tym świadczyć fragment utworu *Saga o szwedzkiej chęci*: „Uczyliście mnie przykazania miłości bliźniego — szlochala Anusia — a sami poniewieracie ludźmi jak psami. Przecież Pan Jezus nakazał kochać bliźniego, ponieważ wszyscy pochodzimy od Boga...”¹¹⁸. Dlatego racja powinności moralnej w formie nakazu Boga jest jakby uzupełnieniem, potwierdzeniem autorytatywnym tej pierwszej racji powinności moralnej, jaką jest człowiek w swej godności. Nakaz Boga jest tu tylko przypomnieniem o niej dla tych, którzy ją zagubili lub do niej w pełni nie dotarli.

Zakończenie

Artykuł nasz jest fragmentem badań przeprowadzonych nad etosem Kaszubów w oparciu o literacką twórczość Augustyna Necla. Jest to spojrzenie na etos nie od strony charakterystycznych postaw moralnych Kaszubów, ale od strony świadomości moralnej leżącej u podłoża tychże postaw. W tym aspekcie etos Kaszubów to przede wszystkim przekonanie o istnieniu świata wartości i powinności moralnych, który jest przez nich poznawany i faktycznie poznany. Etos w takim aspekcie wyraża się także w tym, że system twierdzeń o wartościach moralnych i normach moralnych, czyli system ocen i norm moralnych, jest rozstrzygalny i faktycznie usprawiedliwiony.

Opis stanu świadomości moralnej Kaszubów może być interesujący z tego powodu, iż daje bogatsze spojrzenie na człowieka jako istotę moralną, a także pozwala dostrzec autentyczne wartości moralne tkwiące w doświadczeniu tych ludzi, co może być nie bez znaczenia w lepszym funkcjonowaniu przekazu wartości moralnych.

ON THE ETHOS OF THE KASHUBIANS

SUMMARY

The article sets out to present the ethos of the Kashubians, a Polish ethnic group very distinct from others in its dialect, customs, personal traits, manners and style of behaviour. The author looks not only at the Kashubians' moral

¹¹⁸ SCH s. 71.

attitudes but also at the moral consciousness which is the foundation of their actions and attitudes. The discussion of the moral consciousness of the Kashubians is not based on psychological or sociological tests but on the literary work of Augustyn Necel. His writings tend to be documentary and factual and as such they are an excellent literary document of Kashubian life, one on which it is possible to base a scholarly account of the Kashubian ethos.

The moral consciousness of the Kashubian people is shown from three aspects: as (a) moral experiences of a cognitive nature, (b) moral convictions and (c) moral motivations. The ethos of the Kashubians includes first of all the conviction that there exists a cognizable and actually known world of moral values and obligations. Furthermore, it includes the belief that the system of statements about moral norms and values, that is, the system of moral norms and judgments, is both decidable and genuinely justified.

The description of the moral consciousness of the Kashubians has additional interest in that it enriches our views of man as a moral being and reveals authentic moral values as part of the Kashubian experience.

POLSKI NARODOWY KOŚCIÓŁ KATOLICKI WEWNĘTRZNE I ZEWNĘTRZNE WARUNKI JEGO ROZWOJU

Polski Narodowy Kościół Katolicki, popularnie nazywany Kościołem narodowym, przeszczepiony po I wojnie światowej z Ameryki na ziemię rodzimę, następnie przekształcony w Kościół polskokatolicki, wzbudzał dość duże zainteresowanie wśród publicystów. W okresie międzywojennym i bezpośrednio po II wojnie światowej ukazywały się publikacje, pisane przeważnie przez księży rzymskokatolickich, które miały w zasadzie charakter polemiczno-informacyjny¹. Podyktowane to było głównie potrzebą chwili, gdyż nowa organizacja religijna rozwijała swoją działalność bardzo aktywnie, według rzuconego publicznie hasła: „Kościół Narodowy przychodzi do Polski, by walczyć z systemem Kościoła rzymskiego”². Spośród wypowiedzi tego okresu, napisanych ze znajomością rzeczy, najwięcej informacji dawały publikacje ks. Stefana Grelewskiego³. Przez wiele lat były one podstawą wiadomości dla zainteresowanych tą tematyką.

Dużo światła na dzieje Kościoła narodowego rzuciła praca duchownego tegoż Kościoła, Szczepana Włodarskiego, pt. *Historia Kościoła polskokatolickiego*⁴, oparta na szerokiej bazie źródłowej. Niestety, nie ustrzegł się on pewnego rodzaju stronniczości. Opinie o niektórych osobach są zbyt pozytywne, a inne obarcza nadmierną odpowiedzialnością za niepomysłny bieg wydarzeń, by w ten sposób ukryć prawdziwą ich przyczynę czy też właściwych sprawców. Wartość pracy mocno obniża często występujący w niej element propagandowo-polemiczny, manipulowany sferą osobistych antypatii i sympatii.

¹ Zob. np. S. Bajko. *Kościół narodowy (hodurkowy)*. Kraków 1948; S. Grelewski. *Kościół narodowy w Polsce, jego zasady, organizacja i rozwój*. W: *Pamiętnik kursu duszpasterskiego w sprawie sekciarstwa i innowierstwa*. Poznań 1931; Tenże. *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*. Lublin 1937 s. 470—496; F. Kwiatkowski. *Polski Kościół Narodowy*. Poznań 1923; F. Madeja. *Kościół katolicki czy narodowy? Jak powstał, czego uczy Kościół narodowy*. Kraków 1923; K. Piotrowski. *Z Rzymem czy z „kościółem narodowym” iść mamy?* Łuków 1925.

² B. Krupski. *Świat Kościoła narodowego w Polsce*. W: *Księga Pamiątkowa „33” Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*. Scranton 1930 s. 128.

³ Zob. Grelewski, jw.; Tenże. *Sekty religijne w Polsce współczesnej*. Sandomierz 1937.

⁴ S. Włodarski. *Historia Kościoła polskokatolickiego*. T. 1. Warszawa 1964.

attitudes but also at the moral consciousness which is the foundation of their actions and attitudes. The discussion of the moral consciousness of the Kashubians is not based on psychological or sociological tests but on the literary work of Augustyn Necel. His writings tend to be documentary and factual and as such they are an excellent literary document of Kashubian life, one on which it is possible to base a scholarly account of the Kashubian ethos.

The moral consciousness of the Kashubian people is shown from three aspects: as (a) moral experiences of a cognitive nature, (b) moral convictions and (c) moral motivations. The ethos of the Kashubians includes first of all the conviction that there exists a cognizable and actually known world of moral values and obligations. Furthermore, it includes the belief that the system of statements about moral norms and values, that is, the system of moral norms and judgments, is both decidable and genuinely justified.

The description of the moral consciousness of the Kashubians has additional interest in that it enriches our views of man as a moral being and reveals authentic moral values as part of the Kashubian experience.

POLSKI NARODOWY KOŚCIÓŁ KATOLICKI WEWNĘTRZNE I ZEWNĘTRZNE WARUNKI JEGO ROZWOJU

Polski Narodowy Kościół Katolicki, popularnie nazywany Kościołem narodowym, przeszczepiony po I wojnie światowej z Ameryki na ziemię rodzime, następnie przekształcony w Kościół polskokatolicki, wzbudzał dość duże zainteresowanie wśród publicystów. W okresie międzywojennym i bezpośrednio po II wojnie światowej ukazywały się publikacje, pisane przeważnie przez księży rzymskokatolickich, które miały w zasadzie charakter polemiczno-informacyjny¹. Podyktowane to było głównie potrzebą chwili, gdyż nowa organizacja religijna rozwijała swoją działalność bardzo aktywnie, według rzuconego publicznie hasła: „Kościół Narodowy przychodzi do Polski, by walczyć z systemem Kościoła rzymskiego”². Spośród wypowiedzi tego okresu, napisanych ze znajomością rzeczy, najwięcej informacji dawały publikacje ks. Stefana Gręlewskiego³. Przez wiele lat były one podstawą wiadomości dla zainteresowanych tą tematyką.

Dużo światła na dzieje Kościoła narodowego rzuciła praca duchownego tegoż Kościoła, Szczepana Włodarskiego, pt. *Historia Kościoła polskokatolickiego*⁴, oparta na szerokiej bazie źródłowej. Niestety, nie ustrzegł się on pewnego rodzaju stronniczości. Opinie o niektórych osobach są zbyt pozytywne, a inne obarcza nadmierną odpowiedzialnością za niepomyślny bieg wydarzeń, by w ten sposób ukryć prawdziwą ich przyczynę czy też właściwych sprawców. Wartość pracy mocno obniża często występujący w niej element propagandowo-polemiczny, manipulowany sferą osobistych antypatii i sympatii.

¹ Zob. np. S. Bajko. *Kościół narodowy (hodurownicy)*. Kraków 1948; S. Gręlewski. *Kościół narodowy w Polsce, jego zasady, organizacja i rozwój*. W: *Pamiętnik kursu duszpasterskiego w sprawie sekciarstwa i innowierstwa*. Poznań 1931; Tenże. *Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce współczesnej*. Lublin 1937 s. 470—496; F. Kwiatkowski. *Polski Kościół Narodowy*. Poznań 1923; F. Madeja. *Kościół katolicki czy narodowy? Jak powstał, czego uczy Kościół narodowy*. Kraków 1923; K. Piotrowski. *Z Rzymem czy z „kościółem narodowym” iść mamy?* Łuków 1925.

² B. Krupski. *Świat Kościoła narodowego w Polsce*. W: *Księga Pamiątkowa „33” Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*. Scranton 1930 s. 128.

³ Zob. Gręlewski, jw.; Tenże. *Sekty religijne w Polsce współczesnej*. Sandomierz 1937.

⁴ S. Włodarski. *Historia Kościoła polskokatolickiego*. T. 1. Warszawa 1964.

Ważny przyczynek do badań dziejów Kościoła narodowego wniosła rozprawa Krystyny Adamus-Darczewskiej: *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*⁵. Wprawdzie w niektórych wypowiedziach autorka zbyt często ulega opiniom Włodarskiego, niemniej podjęta przez nią tematyka została solidnie potraktowana.

Ci, którzy pragną poznać początki i rozwój Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Ameryce, znajdują wiele wiadomości, opartych na źródłowych badaniach, w książce Henryka Kubiaka: *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897—1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*⁶.

Pomimo przeprowadzonych badań wiele zagadnień dotyczących Kościoła narodowego pozostało dotąd nie wyjaśnionych. Do takich zagadnień należy niewątpliwie to: jak przyjmował się Kościół narodowy w Polsce? Powstaniu jego w Ameryce towarzyszyły przecież całkiem odmienne warunki aniżeli w kraju. Jakie stąd wynikały trudności? Oto pytania, na które pragniemy znaleźć odpowiedź w niniejszym artykule.

Powstanie Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego

Pod koniec XIX i na początku XX w. w USA zaznaczył się liczny napływ ludności polskiej. Według statystyki ks. Wacława Kruszki w r. 1900 w Ameryce mieszkało ponad półtora miliona Polaków katolików⁷. Emigrantom zależało przede wszystkim na wzbogaceniu się, jednak pragnęli przy tym zachować swą polską narodowość, w której podtrzymaniu decydującą rolę odgrywało polskie duszpasterstwo. Natomiast większość ówczesnego duchowieństwa oraz biskupów w Ameryce była pochodzenia irlandzkiego i niemieckiego, nieprzychylnie ustosunkowana do tworzenia się parafii narodowościowych⁸. Nic też dziwnego, że na tle narodowościowym dochodziło do zatargów między parafianami a miejscowymi duszpasterzami i często konflikty te musieli rozstrzygać ordynariusze diecezji. Dezyderaty polskich delegacji zazwyczaj były przez nich odrzucane, przez co Polacy czuli się pokrzywdzeni i wzrastała wśród nich niechęć do duchowieństwa katolickiego w ogóle⁹. Z tej ra-

⁵ K. Adamus-Darczewska, *Kościół polskokatolicki. Społeczne warunki jego powstania i działalności na wsi*. Wrocław 1967.

⁶ H. Kubiak, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897-1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*. Wrocław 1970.

⁷ Zob. W. Kruszka, *Siedem siedmioletni czyli pół wieku życia. Pamiętnik i przyczynek do historii polskiej w Ameryce*. T. 1. Poznań 1924 s. 394.

⁸ Por. tamże s. 321.

⁹ Por. Adamus-Darczewska, *iw.* s. 34—37.

cji ze strony duchowieństwa pochodzenia polskiego coraz silniej dążono do utworzenia dla tamtejszych Polaków polskiej administracji kościelnej, z polskimi biskupami na czele.

Dodać należy, że wobec silnego napływu ludności katolickiej w Ameryce zaznaczył się dotkliwy brak duchowieństwa. Biskupi, chcąc zapewnić opiekę duszpasterską ludności katolickiej, chętnie przyjmowali do pracy duszpasterskiej zgłaszających się księża z innych krajów, nie bacząc na ich stronę intelektualno-moralną. Toteż w szeregi duchowieństwa amerykańskiego łatwo dostawali się księża, którzy przybywali do Ameryki niekoniecznie kierując się względami religijno-misyjnymi; równie łatwo otrzymywali święcenia kapłańskie klerycy usunięci z seminariów duchownych w swojej ojczyźnie. Nic więc dziwnego, że kierownictwo niektórych placówek duszpasterskich dostawało się ludziom nieodpowiednim, których moralność pozostawiała wiele do życzenia. Niektórzy duchowni, nie chcąc się podporządkować wymogom stawianym przez ordynariuszy, „niezależniali się”, czyli tworzyli tzw. kościoły niezależne. W celu łatwiejszego pozyskania sobie wiernych obwoływali się „opiekunami ludności pokrzywdzonej, maltretowanej przez biskupów ajryjskich [= irlandzkich]”, a tworzone przez siebie organizacje wyznaniowe nazywali kościołami „katolickimi”, „narodowymi”, „polskimi”. Nazwy te miały im zjednać przychyłność ludności polskiej, głęboko przywiązanej do katolicyzmu i polskości¹⁰.

Już w latach 1873—1875 działa pierwsza niezależna parafia polska w osadzie Polonia w stanie Wisconsin. W latach dziewięćdziesiątych powstały niezależne parafie m.in. w Cleveland, Michigan i Detroit. W r. 1895 ks. Antoni Kozłowski utworzył „Kościół Polskokatolicki” w Chicago i stanął na jego czele, otrzymując 21 XI 1897 r. w Bernie sakrę biskupią z rąk starokatolickiego biskupa Edwarda Herzoga. Kościół ten, na skutek wewnętrznych waśni, wraz ze śmiercią swego założyciela w 1907 r. rozpadł się. Na zjeździe przedstawicieli niezależnych parafii w Buffalo w 1896 r. postanowiono utworzyć odrębny Kościół Polskokatolicki, z własnym biskupem, nie podlegający jurysdykcji ks. Kozłowskiego. Biskupem elektom został ks. Stefan Kamiński, konsekrowany na biskupa 20 III 1898 r. w Buffalo przez ks. Rene Vilatte, „starokatolickiego arcybiskupa Ameryki i Kanady”¹¹. Po r. 1911 ośrodek w Buffalo przestaje istnieć. Powstało wiele innych jeszcze parafii

¹⁰ Zob. Piotrowski, jw. s. 8—10; J. Zielonka. *Narodowe bagno*. Newark NJ 1925 s. 5.

¹¹ Włodarski, jw. s. 68. Rene Vilatte, z pochodzenia Belg, rozpoczął pracę w kościele anglikańskim, później pracował u prawosławnych na Alasce, u syryjskich jakobitów na Cejlonie zdobył sakrę biskupią, potem przybył do Stanów Zjednoczonych. W 1928 r. przeszedł do Kościoła rzymskokatolickiego.

czy też kościołów niezależnych, których żywotność często nie była zbyt długa. Z tego ruchu najbardziej rozwinął się Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK), zorganizowany w 1897 r. przez ks. Franciszka Hodurę. Według danych amerykańskiego Departamentu Handlu z 1940 r. PNKK w r. 1916 miał liczyć 34 parafie i 28 145 członków, a w 1936 r. 117 parafii i 63 336 wyznawców¹². Ten właśnie Kościół jako jedyny spośród amerykańskich kościołów niezależnych zakorzenił się na terenie Polski.

Twórca PNKK Franciszek Hodur (1866—1953) urodził się we wsi Żarki koło Chrzanowa, pochodził z wielodzietnej rodziny wiejskiego krawca. W 1892 r. został wydalony z krakowskiego seminarium duchownego jako student irzeciego roku teologii. Powody wydalenia nie są bliżej znane. W następnym roku znalazł się w Stanach Zjednoczonych i otrzymał tam święcenia kapłańskie. Pracę duszpasterską w Kościele rzymskokatolickim rozpoczął jako wikary w Scranton, niebawem podjął funkcję proboszcza w tym samym mieście w parafii słowackiej, a następnie był proboszczem parafii polskiej w pobliskim Nanticoke¹³.

Bezpośrednią okazją do utworzenia pierwszej parafii PNKK był zażalenie komitetu parafialnego polskiej parafii Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Scranton z jej proboszczem ks. Ryszardem Austem. Był on Niemcem ze Śląska, nie najlepiej mówił po polsku. Nie pozyskał sympatii parafian, mimo że rozbudował świątynię i zadbał o jej wystrój. Powstało niezadowolenie z prowadzonej przez niego gospodarki i komitet domagał się kontroli finansów parafii. Pertraktacje z biskupem O'Hara, ordynariuszem diecezji w Scranton, nie przyniosły zadowalającego rezultatu. Doszło do zbiorowego wystąpienia parafian przeciwko proboszczowi oraz interwencji policji w jego obronie¹⁴.

Do frakcji antyaustowskiej przyłączył się ks. Hodur, dawny wikaryusz parafii, lubiany za dynamiczną działalność społeczno-patriotyczną. Za jego radą zbuntowani parafianie rozpoczęli budowę nowego kościoła¹⁵. Zwrócili się do ordynariusza diecezji z prośbą o poświęcenie kamienia węgielnego pod nową świątynię i wyznaczenie im nowego proboszcza. Bp O'Hara zgodził się, pod warunkiem, że zostanie zrealizowana uchwała synodu baltimorskiego z 1884 r., która wymagała, aby majątki i kościoły parafii katolickich były zapisywane na biskupów odnośnych diecezji celem uniemożliwienia przejęcia ich przez księży two-

¹² Zob. Włodarski, jw. s. 113.

¹³ Por. Kubiak, jw. s. 130—131.

¹⁴ Zob. tamże s. 112—114.

¹⁵ Zob. *Po drodze życia. Jubileusz 25-lecia Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego*. Scranton 1922 s. 12.

rzających własne kościoły niezależne¹⁶. Warunku nie przyjęto i rozłamowa grupa powołuje na proboszcza ks. Hodura. Ten zaproszenie przyjął i na stałe przeniósł się do Scranton. 21 III 1897 r. w podziemiach budującego się kościoła odprawił pierwsze nabożeństwo, tym samym dając początek tworzącej się niezależnej parafii, choć formalnie łączność z Kościołem katolickim nie została jeszcze zerwana.

W styczniu 1898 r. ks. Hodur wyjechał do Rzymu, gdzie prefektowi Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, kard. M. Ledóchowskiemu, przedłożył memorial z podpisami swoich zwolenników, w którym domagano się: 1) aby kościelny majątek stanowił własność tych polskich parafii, które kościoły budują i utrzymują; 2) aby dopuszczono wolny wybór komitetów parafialnych; 3) aby nie narzucano proboszczów wbrew woli parafian¹⁷. Rozczarowany spotkaniem z kard. Ledóchowskim już nie był na audiencji u papieża, ale wrócił do Ameryki. 18 IX 1898 r. na walnym zgromadzeniu przedstawił wyniki swojej podróży, następnie oświadczył wszystkim, że do Kościoła rzymskokatolickiego nie powróci. Obecni złożyli deklarację popierającą ten krok, idąc z nim na współpracę¹⁸. 2 X 1898 r. w kościołach diecezji scrantońskiej odczytano ekskomunikę rzuconą na ks. Hodura i jego parafian. Sam wyklęty odczytał ekskomunikę z ambony swoim wiernym, wyjaśnił, następnie spalił, a popiół kazał wrzucić do strumienia. Następnego dnia do władz stanowych złożył podanie o zarejestrowanie nowej organizacji wyznaniowej. Grupa została zarejestrowana pod nazwą Reformed National Polish Church — Polski Narodowy Reformowany Kościół.

Zamieszanie wywołane ogłoszeniem ekskomunikacji mocno skomplikowało życie dysydenta. Parokrotnie były podejmowane próby pojednania z biskupem diecezji, tak ze strony kleru katolickiego, jak i samego ks. Hodura, jednak bez skutku. Ostatecznie 16 XII 1900 r. na zgromadzeniu parafialnym postanowiono „zerwać raz na zawsze z rzymskim kościołem” oraz wprowadzić do liturgii język polski na miejsce łaciny¹⁹. Do tej sprawy ks. Hodur wrócił znowu na tzw. Pierwszym Synodzie (6 IX 1904 r.). Odwołał się do uczuć patriotycznych Polaków, przedstawiając papieża jako wrogów Polski²⁰. Przedłożona argumentacja spotkała się z aprobatą. Po jego przemowie zebrani po raz wtóry uchwalili zerwanie z Kościołem rzymskokatolickim. Od tegoż 1904 r. rozpoczęto

¹⁶ Por. Madeja, jw. s. 8.

¹⁷ Zob. *Księga Pamiątkowa „33”*, jw. s. 24; por. Kubiak, jw. s. 115.

¹⁸ Por. *Księga Pamiątkowa „33”*, jw. s. 27.

¹⁹ *Po drodze życia*, jw. s. 20.

²⁰ M.in. Hodur argumentował: „Papieże nigdy nie byli przyjaciółmi Polaków ani Polski, tak że zbrodnia byłoby łączyć się z tym wrogiem” (*Dziesięciolecie Kościoła Polsko-Narodowego*. Scranton 1907 s. 17); por. Kubiak, jw. s. 145; Włodarski, jw. s. 80.

nazywać siebie Kościołem Polskonarodowym, a na II synodzie w 1909 r. ustalono nazwę na Polski Narodowy Kościół Katolicki (PNKK) ²¹.

Do całkowitego zerwania z Rzymem ks. Hodur później jeszcze wielokrotnie nawoływał swoich zwolenników i w ogóle Polaków, sprawę tę zaliczając do „fundamentalnych prawd” ²². Zapalne i stale podsycane negatywne nastawienie (graniczące z nienawiścią) do papieża i Kościoła rzymskokatolickiego zawsze już będzie towarzyszyło Kościołowi Narodowemu, będzie przebiegało niemal z każdego pisma i przemówienia ks. Hodura i jego zwolenników.

Wydaje się być paradoksem podkreślanie przez ks. Hodurę, że „im więcej oddalimy się od Rzymu (...) tym lepiej zrozumiemy naukę Zbawiciela Świata”, „że polski naród (...) musi zerwać duchową łączność z Rzymem, stworzyć Wolny Narodowy Kościół i szukać nowych dróg na polu religijnego przeświadczenia” ²³ oraz że Kościół ten „nie może być ślepy, bezduszną kopią żadnego Kościoła chrześcijańskiego” ²⁴. W rzeczywistości Kościół narodowy bardzo szybko odszedł niemal całkowicie od swych demokratycznych radykalnych haseł i w swej zewnętrznej formie niemal całkowicie upodobił się do Kościoła rzymskokatolickiego. Tego rodzaju stanowisko ks. Hodura można wytłumaczyć tym, że Polacy znajdujący się na obczyźnie wcale nie pragnęli reform religijnych, lecz wprost przeciwnie, chcieli zachować swoją tożsamość tak pod względem językowym, kulturowym, jak i religijnym, a przy tym zabezpieczyć swoje interesy materialne. Stąd parafie niezależne na ogół były nietrwale. Po ustaniu przyczyn konfliktów ich zwolennicy przeważnie wracali do łączności z Kościołem katolickim. Dlatego też, celem uchronienia swoich zwolenników przed podobnym krokiem, ks. Hodur stwarzał psychozę antyrzymską, pozostawiając jednocześnie wszystkie formy zewnętrzne Kościoła rzymskokatolickiego, by stworzyć w świadomości ludzi przekonanie, że nie nastąpiła w ogóle zmiana religii, tylko jej udoskonalenie i unarodowienie. Stąd zrezygnowano z pierwotnej nomenklatury: Kościół Reformowany, a wprowadzono nazwę: „Katolicki”. Podobnie też szeroko zapowiadana reforma religijna ograniczyła się tylko do nielicznych zmian doktrynalnych, które mogły odpowiadać mentalności emigrantów, pozostawiając wiele kwestii nie dopowiedzianych do końca.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że ks. Hodur początkowo odrzucił potrzebę mianowania jakichkolwiek biskupów. Był zdania, że

²¹ Zob. tamże s. 16; por. Kubiak, jw. s. 121 przyp. 39.

²² F. Hodur, *Na progu czterdziestego roku powstania Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Ameryce*. Scranton 1937 s. 6.

²³ Tamże.

²⁴ Protokół z VI Synodu w 1931 r. „Rola Boża” 1935 nr 7.

jedynym biskupem jest Jezus Chrystus, a księża w jego imieniu mają głosić Ewangelię, zaś „infuła jest (...) symbolem tyranii”²⁵. Jeszcze 18 VII 1904 r. scrantońskie czasopismo „Jutrzenka” pisało: „Ks. Hodur (...) wyraźnie oświadczył, że zrywa z Rzymem i biskupim pastorałem”²⁶, a już we wrześniu tegoż roku na pamiętnym zjeździe uchwalono, że „Głową Kościoła w sprawach wiary jest biskup, obierany dożywotnio przez Synod”²⁷. Na biskupa wybrano oczywiście ks. Hodura. Przy tym wyjaśniono, że godność biskupa jest pojmowana jako zwierzchnictwo nad Kościołem, a nie stopień hierarchiczny, że on „nie potrzebuje olejów namaszczenia”²⁸. Toteż będąc elektem niekonsekrowanym ks. Hodur wyświęcił czterech mężczyzn na kapłanów²⁹. Do sprawy wrócono na „Nadzwyczajnym Synodzie” 22 VIII 1906 r. stwierdzając że godność biskupa istnieje w Kościele chrześcijańskim od czasów apostoelskich i że godność ta „przyczyni się do rozszerzenia i utwierdzenia idei wolnego Kościoła w Ameryce”³⁰.

W styczniu 1907 r., nosząc się z myślą o własnej sakrze biskupiej, ks. Hodur udał się na pogrzeb znanego nam już biskupa Kościoła polskokatolickiego w Chicago, ks. A. Kozłowskiego, którego zresztą za jego życia ostro zwalczał³¹. Tam przeprowadził szereg rozmów z przedstawicielami tegoż Kościoła, nawiązał też kontakty z Unią Utrechcką starokatolików. W wyniku tych starań wyjechał do Holandii, gdzie 29 września tegoż roku w Utrechcie arcybiskup Gerard Gul uroczyście konsekrował go na biskupa. Ta szybka zmiana zapatrywań Hodura na godność biskupa była podyktowana głównie zamiarem przejęcia przez niego kierownictwa nad Kościołem polskokatolickim oraz innymi niezależnymi grupami, co mu się częściowo udało.

Charakterystyka struktury organizacyjnej PNKK

Organizacja PNKK tak pod względem terytorialnym, jak też ustrojowym nie odbiegała wiele od organizacji Kościoła rzymskokatolickiego. Nie wprowadzono specjalnych określeń pojęć prawnych odnośnie do podziału terytorialnego czy też hierarchicznego. Posługiwano się na ogół w tym względzie pojęciami używanymi w Kościele rzymskokatolickim.

²⁵ F. Hodur. *Nowe drogi*. Scranton 1901 s. 31.

²⁶ Zob. *Dziesięciolecie*, jw. s. 16.

²⁷ Tamże s. 18.

²⁸ Tamże s. 19.

²⁹ Zob. J. Zielonka. *Prawda o Kościele Narodowym w Ameryce i Polsce*. South River NJ 1943 s. 2.

³⁰ *Po drodze życia*, jw. s. 39.

³¹ Zob. Kubiak, jw. s. 121; Włodarski, jw. s. 80 i odpowiednie sformułowania Hodura w jego broszurce *Nowe drogi*, jw. s. 13.

Ustrój PNKK, ogólnie uformowany na tzw. I Synodzie w 1904 r., został szerzej rozwinięty w *Konstytucji PNKK*³² uchwalonej na IV Synodzie, który odbył się w 1921 r. Według tej *Konstytucji* władza PNKK w sprawach wiary i moralności pochodzi wprost od Boga, natomiast w sprawach gospodarczych i społecznych bezpośrednio od ludu. Władzę prawodawczą stanowi Synod, w którego skład wchodzi wszyscy duchowni oraz świeccy przedstawiciele parafii (jeden na 50 czynnych członków). Do kompetencji Synodu należy autorytatywne tłumaczenie zasad wiary i moralności, kontrola stanu Kościoła, wybór biskupa. Synod mógł złożyć z urzędu biskupa, gdyby ten działał na szkodę Kościoła.

W sprawach wiary Synody PNKK poczyniły szereg zmian w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego. Wprowadziły one obszerne wyznaczenie wiary osnute na *Składzie Apostolskim*, odrzuciły dogmat o nieomyślności papieża, katolicką naukę o „wiecznym” piekle i o grzechu pierworodnym, ustanowiono sakrament „głoszenia i słuchania Słowa Bożego”, aprobowano spowiedź powszechną, tzn. ogólne rozgrzeszenie³³. Przyjęto tezę, że „Jezus Chrystus jest obecny w Eucharystii rzeczywiście, duchowo, w sposób sakramentalny” oraz że ministrem wszystkich sakramentów jest kapłan, sprawujący je w imieniu Kościoła³⁴. Zachowano liturgię i zwyczaje Kościoła rzymskokatolickiego, lecz w liturgii, jak była o tym mowa, zmieniono język łaciński na język polski. Ustanowiono także kilka nowych świąt: Ubogich Pasterzy, Bratniej Miłości, Rodziny Chrześcijańskiej, Pamięci Ojczyzny Polskiej, Powstania Narodowego Kościoła. Kwestię celibatu księży, dyskutowaną na pierwszych zjazdach, na skutek znacznych kontrowersji rozwiązano dopiero na IV Synodzie w 1921 r. Pozwolono wówczas na małżeństwo księży, zobowiązując ich jednak do uzyskania uprzedniej zgody parafii i biskupa³⁵. Podobnie w sprawie rozwodów wypowiedziano się oficjalnie dopiero na VI Synodzie w 1931 r. Uchwalono wówczas, że Kościół narodowy rozwodów nie uznaje³⁶.

Władza wykonawcza należała do biskupa Zwierzchniego, czyli do tzw. Pierwszego Biskupa, działającego wspólnie z Radą Kościoła. W skład rady wchodził: biskupi, rektor seminarium, sekretarz, trzech duchownych i trzech świeckich członków Kościoła wybranych na Synodzie,

³² *Konstytucja PNKK. Przyjęta i uzupełniona przez cztery synody tegoż Kościoła*. Kraków 1922.

³³ Zob. F. Hodur. *Jedenaste wielkich zasad PNKK*. Scranton 1923; por. H. Nycz. *Różnice między Kościołem rzymskokatolickim a PNKK*. „Rola Boża” 1938 nr 8.

³⁴ Zob. Włodarski, jw. s. 117.

³⁵ Zob. *Po drodze życia*, jw. s. 42—43.

³⁶ Por. Włodarski, jw. s. 117.

ewentualnie mianowanych przez biskupa Zwierzchniego. Dla spraw bardzo ważnych zwoływano „Pełną Radę Kościoła”, złożoną z członków zwykłej rady oraz duchownych i świeckich przedstawicieli z każdej parafii. Pełna rada miała być zwoływana przez biskupa Zwierzchniego co dwa lata i w wypadkach nadzwyczajnych.

Do kompetencji biskupa Zwierzchniego należało: mianowanie i zmiana proboszczów, zawieszanie księży w urzędowaniu oraz wykluczanie z Kościoła, wizytacja parafii, zwoływanie Synodu, przewodniczenie na jego obradach i posiedzeniach Rady Kościoła, kontrola publikacji, mianowanie komisji ustanowionych przez Synod, mianowanie członków Rady, egzaminowanie kandydatów do stanu duchownego.

Organizacyjnie PNKK w Polsce w okresie międzywojennym podlegał zwierzchnictwu biskupa Hodura, traktowany początkowo jako działający na terenie misyjnym. Od r. 1924 Polska stanowiła jedną z trzech diecezji PNKK. W tym bowiem roku, na V Synodzie, dokonano podziału PNKK na trzy biskupstwa z siedzibami w Scranton, Chicago i Krakowie⁸⁷. Na czele poszczególnych diecezji stali biskupi pomocnicy, którzy według *Konstytucji* mieli w porozumieniu z biskupem Zwierzchnim wykonywać nadzór nad częścią Kościoła im powierzoną, wizytować parafie i kontrolować ich stan materialny i moralny, przewodniczyć rekolekcjom kapłańskim i wykonywać władzę sądowniczą w stosunku do duchownych zaniedbujących swoje obowiązki. Te same uprawnienia mieli dziekani w rejonie, gdzie nie było biskupa sufragana. Nazywano ich przewodniczącymi kół kapłanów, dziekanami, seniorami, a terytoria im podległe okręgami, senioratami, dekanatami. W 1930 r. PNKK w Polsce był podzielony na siedem takich okręgów, choć dokładniej funkcje dziekańskie zostały sprecyzowane dopiero w 1935 r.

Parafią kierował proboszcz, mając do pomocy komitet parafialny, czyli tzw. Radę Gospodarczą, składającą się z przewodniczącego, jego zastępcy, sekretarza protokołu, sekretarza finansowego, skarbnika oraz sześciu opiekunów. Radę Gospodarczą wybierało zgromadzenie parafialne, jednak na wybór członków rady miał wpływ sam proboszcz. Do jej obowiązków należało prowadzenie ksiąg rachunkowych, wypłata pensji proboszczowi i służbie kościelnej, staranie się o mieszkanie, opał i światło dla proboszcza, zbieranie podatków na fundusz parafialny oraz fundusz Kościoła, wreszcie nadzór nad szkołą parafialną.

Majątek parafialny i księgi rachunkowe były pod kontrolą proboszcza, bez jego zgody komitet nie mógł dysponować funduszem parafialnym. Wprawdzie według *Konstytucji* majątek kościelny miał być własnością poszczególnych parafii, a parafie miały się rządzić autonomicz-

⁸⁷ Zob. tamże s. 108.

nie, jednak *Konstytucje* wymagały zgody biskupa przy alienacji majątku i większych pożyczkach. Podobnie miały być przedkładane biskupowi i przez niego zatwierdzone plany i kosztorysy budowy kościoła. Na uposażenie proboszcza składały się: pensja pobierana z funduszu parafialnego i dobrowolne ofiary za wypełnianie funkcji kapłańskich, jak śluby, pogrzeby itd., nadto wolne mieszkanie, opał i światło.

W swej zewnętrznej formie Kościół narodowy na ogół, jak widać, we wszystkim upodabniał się do Kościoła rzymskokatolickiego, księża zachowali taki sam strój i szaty liturgiczne, hierarchia używała tych samych tytułów: biskup, dziekan, proboszcz, wikariusz. Zachowano również podobny wystrój świątyni, sposób sprawowania liturgii i mszy św., udzielania sakramentów i odprawiania nabożeństw. Chociaż wprowadzono ogólne rozgrzeszenie, czyli tzw. spowiedź powszechną, to jednak spowiedzi indywidualnej nie zniesiono. Tak więc jeżeli nie zorientowany wyznawca Kościoła rzymskokatolickiego przypadkowo znalazł się w świątyni Kościoła narodowego, jedynie po używanym języku w sprawowanej tam liturgii mógł się zorientować, że nie jest w kościele swego wyznania. Należy jednak pamiętać, że w działalności propagandowej Kościoła narodowego często występowano przeciwko papieżowi oraz podkreślano mocno czynnik narodowy. I tak np. w wystroju świątyni używano symboli narodowych, a do kultu włączano postacie narodowych wieszczów, ustanawiając dla nich osobne święta: Adama Mickiewicza (28 XI), Juliusza Słowackiego (3 IV), Zygmunta Krasińskiego (23 II)³⁸.

Twórca PNKK niejednokrotnie podkreślał, że Kościół narodowy jest jedynym i najlepszym Kościołem na świecie, że jego powstanie w Scranton „było porządkiem nadprzyrodzonym i płynęło z Ducha Świętego”³⁹. Twierdził, że podane przez niego tzw. Wielkie Zasady są streszczeniem całego „Objawienia Bożego” i są „wystarczające do poznania drogi Bożej, religijnego obowiązku i zbawienia tak poszczególnej duszy, jak i całego narodu”⁴⁰. Rozpowszechniano przekonanie, że Kościół rzymskokatolicki wypaczył naukę Jezusa Chrystusa, że ks. Hodur „zbudził lud polski do wolności duchowej”, a Kościół narodowy pracuje „nad uwolnieniem ludu polskiego z jarzma poddaństwa i duchowej niewoli rzymskiej (...) Do zwalczania Kościoła rzymskokatolickiego potrzebny jest Kościół Narodowy, który pozbawiony jest tych wad, jakie w papizmie podkreśla i wytyka”⁴¹ — nawoływał gorliwy propagator PNKK, współpracownik Hodura, ks. J. Zawistowski.

³⁸ Zob. Kubiak, jw. s. 145—147.

³⁹ F. Hodur, *Działalność Ducha Bożego w Narodowym Kościele*. „Rola Boża” 1937 nr 11 s. 162.

⁴⁰ Zob. *Po drodze życia*, jw. s. 52.

⁴¹ J. Zawistowski, *Niezależni*. „Rola Boża” 1936 nr 24 s. 379.

Początki PNKK w Polsce

Bezpośrednio po odzyskaniu niepodległego bytu narodowego bp F. Hodur podjął myśl rozszerzenia działalności swojego Kościoła na ziemie polskie. W lipcu 1920 r. w towarzystwie ks. L. Grochowskiego odwiedził kraj rodzinny, aby osobiście ocenić możliwość rozwoju Kościoła narodowego w nowej rzeczywistości dziejowej. Wśród społeczeństwa było dużo nędzy i poważne luki w wykształceniu. Można przypuszczać, że ks. Hodur liczył na szczególne w tej sytuacji działanie dolara. Przysłany do Polski ks. Bronisław Krupski osobiście udawał się do większych skupisk ludności biednej i dla niej założył towarzystwo „Pomoc”, którego rola polegała na tym, że zgłaszającym się ubogim ks. Krupski rozdawał zasiłki materialne, otrzymane z Ameryki od towarzystwa asekuracyjno-ubezpieczeniowego „Polsko-Narodowa Spółnia”, istniejącego przy PNKK i służącego pomocą finansową w szerzeniu idei Kościoła narodowego. Rozdając zasiłki ubogim, przemawiając na wiecach ugrupowań lewicowych, kolportując broszury czy też publikując artykuły w prasie lewicowej, w ten sposób szerzył ideę Kościoła narodowego i antyrzymską propagandę. Po 14 miesiącach powrócił do Ameryki, prawdopodobnie odwołany przez kierownictwo, gdyż później przyznał się, że zrobiono mu zarzut, iż rozdał dary a nie zorganizował żadnej parafii⁴².

Będąc w kraju ks. Hodur pozyskał sobie byłego duchownego rzymskokatolickiego, konkubinariusza, ks. Antoniego Ptaszka. Jemu powierzył dalsze prowadzenie misji Kościoła narodowego na czas od powrotu ks. Krupskiego do Stanów Zjednoczonych do przyjazdu nowego wysłannika centrali, ks. Franciszka Bończaka.

Ksiądz Bończak przybył z Ameryki do Polski w 1922 r. Energicznie zajął się krzewieniem PNKK, kładąc szczególnie nacisk na stronę organizacyjną. W celu zakładania nowych parafii początkowo udawał się także do większych miast. Z biegiem czasu przekonał się, że w miastach nie było zbyt wielu zwolenników idei Kościoła narodowego. Organizowanie tam parafii napotykało na różnorakie trudności, a przede wszystkim pociągało znaczne wydatki pieniężne. Jak wynika z jego listów, doszedł do wniosku, że wśród proletariatu miejskiego egzystowali ludzie, którzy Kościół narodowy traktowali głównie jako przedsiębiorstwo zyskowne, wokół którego warto było się kręcić. Uważał więc, że „jeżeli nie są w stanie [sami] płacić (...), jeżeli nie ma widoku dla Kościoła w mieście, [należy] przenieść go na wieś”⁴³. Podobnie twierdził

⁴² Zob. *Księga pamiątkowa* „33”, jw. s. 127.

⁴³ List bpa F. Bończaka do ks. J. Kwołka z 6 III 1926 r. Materiały autora: zbiór ks. Kwołka.

ks. L. Nowak, jego współpracownik, że w mieście wśród bezrobotnych łatwo da się znaleźć wielu sympatyków, „którzy chcieliby zarobić (...) ale łatwiej komitet znaleźć uczciwy na wsi”⁴⁴.

Kierując się względami osobistymi, na centralną siedzibę PNKK w Polsce ks. Hodur obrał Kraków. Miał tu bowiem swoich znajomych z czasów studiów oraz wyznawców spośród reemigrantów z Ameryki, a co najważniejsze, mieszkał tam jego brat, Jakub Hodur, który wraz z żoną Ludwiką, jako najbardziej zaufany, niejako z boku miał czuwać nad całością sprawy oraz informować o przebiegu akcji. Grały też rolę względy praktyczne. Jako osoby prywatne rodzina Hodura do spółki z dwoma innymi fikcyjnymi współwłaścicielami za pieniądze z funduszu misyjnego PNKK w Ameryce zakupiła dom na ulicy Madalińskiego w Krakowie, w którym zamieszkali pierwsi krzewiciele Kościoła narodowego w Polsce, założono kaplicę pod pierwszą parafią oraz, po rozbudowaniu, zorganizowano od 1924 r. seminarium duchowne. Pomieszczenia były bardzo szczupłe, dlatego od października 1924 r. nabożeństwa niedzielne zaczęto odprawiać w Domu Górnika.

W początkowej fazie działalność nowej organizacji wyznaniowej rozwijała się dość żywo. Od stycznia 1923 r. zaczęto wydawać dwutygodnik „Polska Odrodzona”, szerzący ideę Kościoła narodowego, urządzano odczyty⁴⁵, założono towarzystwo „Pomoc”, zatwierdzone przez władze wojewódzkie, co dawało pewne uprawnienia do podejmowania działalności publicznej. Do ruchu zaczęli przyłączać się księża z Kościoła rzymskokatolickiego i tworzyły się nowe parafie. W 1923 r. powstała parafia w Wiśniczu. Jej twórcą był ks. Władysław Faron, który będąc wikariuszem rzymskokatolickiej parafii w tejże miejscowości, na skutek zatargu z proboszczem przeszedł do PNKK. Żywotność placówki zresztą bardzo szybko zmaląła, gdyż ks. Faron po kilku miesiącach na pewien czas wrócił do Kościoła katolickiego, a na stanowisku proboszcza nastąpiła także zmiana. W tym samym roku powstała parafia PNKK w Dąbrowie Górniczej, zorganizowana przez ks. Andrzeja Husznę, przybyłego również z Kościoła katolickiego. Księdzu Bończakowi, jako odpowiedzialnemu za „misję” PNKK w Polsce, udało się zorganizować parafie w paru innych ośrodkach miejskich i wiejskich. Najwięcej placówek Kościoła narodowego powstało na terenie Małopolski, a zwłaszcza na Lubelszczyźnie, gdzie panowała największa nędza i szerzył się analfabetyzm. Do tego dochodziło niskie uświadomienie religijne ludności. W 1927 r., w chwili wyjazdu ks. Bończaka do Ameryki, Kościół narodowy liczył w Polsce około 20 mniej lub bardziej zorganizowanych

⁴⁴ List ks. W. Nowaka do ks. Kwołka z 26 II 1926 r. Tamże.

⁴⁵ Por. Włodarski, jw. s. 165, 167—168.

parafii. Niektóre placówki w początkowym stadium swego istnienia były liczebnie dość znaczne (posiadały do 2 tysięcy wyznawców). Takie parafie powstały, prócz Wiśnicza i Dąbrowy Górniczej, w Jastkowicach, Piaskach Lubelskich, Zamościu, Tarnogórze. Pomniejsze parafie zdołano zorganizować w Krakowie, Bażanówce, Bydgoszczy, Łękach Dukielskich, Tarnowie, Krośnie, Szewni k/Zamościa, Gorzkowie, Boryslawiu, Grabówce. Usiłowano też utworzyć parafie w Warszawie, Toruniu, Grudziądzu, Żyrardowie, Kuliku Lubelskim.

Już w pierwszych latach istnienia Kościół narodowy w Polsce został zahamowany ostrymi konfliktami w łonie jego kierownictwa. Do pierwszego rozłamu doszło w 1924 r., gdy ks. Huszno wraz ze swoją parafią znalazł się poza Kościołem narodowym, wydalony z PNKK. Stworzył własny Polski Katolicki Kościół Narodowy, nawiązując do mesjanizmu polskich poetów oraz starosłowiańskich wierzeń⁴⁶. Od czerwca tegoż roku zaczął wydawać własne czasopismo „Głos Ziemowida”, w którym poddał ostrej krytyce „amerykańsko-dolarowy Kościół narodowy ks. Bończaka”, ks. Hodura i w ogóle całe chrześcijaństwo⁴⁷. Początkowo przyłączyło się do niego paru księży, którzy znaleźli oparcie w PNKK, porzucając Kościół rzymskokatolicki. Dziwaczne poglądy religijne oraz próby unii z Kościołem ewangelickim, a potem prawosławnymi doprowadziły do rychłego upadku tej grupy wyznaniowej.

W następnym roku, tj. w 1925, doszło do drugiego rozłamu. Został wydalony z PNKK ks. Antoni Ptaszek, osiedlony w Krakowie. Nie usunął się z zajmowanych pomieszczeń i nadal wobec swoich zwolenników występował jako proboszcz. W ten sposób w parafii krakowskiej nastąpił podział. Ks. Ptaszek zarejestrował swój związek religijny pod nazwą „Stowarzyszenie Gminy Starokatolickiej im. Zmartwychwstania Pańskiego” u władz wojewódzkich i starał się oprzeć o Unię Utrechcką. Po przegraniu procesu sądowego o zajmowane lokale wybudował własną kaplicę przy ul. Friedleina i do śmierci prowadził niezależną parafię⁴⁸.

Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać przede wszystkim w osobie samego biskupa Hodura. Wskazuje na to m.in. wypowiedź ks. Huszny w „Głosie Ziemowida”, gdzie pisał, że tłumaczono ks. Hodurowi, iż w Polsce są inne warunki pracy i dlatego należy posługiwać się inną argumentacją w propagowaniu Kościoła narodowego. Wtedy otrzymano taką odpowiedź: „Moje pieniądze i moja wola, jak nie będziecie robić

⁴⁶ Zob. Włodarski, jw. s. 175 oraz odpowiednie teksty samego ks. Huszny rozsypane po jego czasopiśmie „Głos Ziemowida” 1924—1926.

⁴⁷ A. Huszno. *Amerykańsko-dolarowy Kościół x. Bończaka*. „Głos Ziemowida” 1926 nr 37. Podobnie ostry głos krytyczny pojawia się w innych jego artykułach tam publikowanych.

⁴⁸ Por. Włodarski, jw. s. 172—174.

jak ja każę, to zaraz wyjeżdżam z Polski i zwijam całą akcję”⁴⁹. Powiedzenie to było w stylu ks. Hodura, nie znosił on sprzeciwu i żądał bezwzględnie podporządkowania się swojej woli. Chciał utworzyć w Polsce Kościół niezależny od Rzymu, ale całkowicie podporządkowany jego osobie. Z tych zapewne względów nie powierzono kierownictwa żadnemu z księży przybyłych z Kościoła rzymskokatolickiego, ale został przysłany na to stanowisko z Ameryki ks. Bończak, któremu bp Hodur w 1924 r. udzielił sakry biskupiej. O władzę rozeszło się także ks. Ptaszkowi, który liczył po cichu, że to on a nie Bończak będzie konsekrowany na biskupa. Na czas nieobecności Bończaka, kiedy wyjechał do Ameryki po sakrę i prowadził kwestę po parafiach narodowych na misje w Polsce, kierownictwo Kościoła narodowego w Polsce powierzono ks. Stanisławowi Zawadzkiemu, też przybyłemu z USA. Obaj z Bończakiem nie mieli wykształcenia teologicznego, nie cieszyli się dobrą opinią pod względem życia moralnego. O ks. Bończaku „Głos Ziemiowida” pisał, że księży śmieją się z jego wywodów teologicznych, że jest to „z wychowania liberalny protestant, z przekonania liberalny ateusz i racjonalista, z ambicji — biskup, dla dolarów — narodowiec”⁵⁰. Trudno było poddać się takiemu kierownictwu byłym duchownym rzymskokatolickim, którzy górowali nie tylko wykształceniem, ale i doświadczeniem w pracy duszpasterskiej. O istniejących konfliktach i podobnych zastrzeżeniach świadczą też inne wypowiedzi, m. in. jednego z przywódców PNKK w Polsce, ks. Mariana Piechocińskiego. W redagowanym przez niego czasopiśmie „Polska Reformacja” czytamy, że ks. Bończak „został przez frakcję (...) ambitnych przewodników zmuszony w r. 1927 do opuszczenia Polski”⁵¹. Widocznie i sam Hodur miał do niego poważne zastrzeżenia, gdyż powrót biskupa Bończaka do Ameryki był okryty tajemniczością — nie wyjaśniono oficjalnie powodów jego wyjazdu, ani też nie spełniał więcej funkcji biskupich. Zresztą o wewnętrznych zawiściach świadczą także wypowiedzi ks. Faron a i brata Hodura, Jakuba⁵².

Wyjeżdżając z Polski ks. Bończak mimo wszystko mógł poszczycić się pewnymi osiągnięciami organizacyjnymi. W sprawozdaniu z 6 XII

⁴⁹ A. Huszno: *Współczesne dzieje polskiego Kościoła narodowego*. „Głos Ziemiowida” 1927 nr 19 s. 4.

⁵⁰ ... „Głos Ziemiowida” 1926 nr 33 s. 4; por. Zielenka, *Narodowe bagno*, jw. s. 62; F. Bończak i jego Kościół. „Posłaniec Polskokatolickiego Kościoła” 1925 nr 7.

⁵¹ M. Piechociński, *Reformacja pod klątwą*. „Polska Reformacja” 1929 nr 3 s. 2.

⁵² Zob. W. Faron. *Miejmy odwagę powiedzieć nagą prawdę*. „Polska Odrodzona” 1931 nr 17; por. podobne wypowiedzi w „Polsce Odrodzonej” 1932 nr 6. Inne racje zob. przyp. nr 64.

1927 r. dla Rady Kościoła przedstawił, że w chwili jego wyjazdu Kościół narodowy liczy w Polsce 22 parafie i tyluż księży. Liczba ta była jednak mocno naciągnięta, gdyż niektóre parafie były dopiero w stadium organizacji, a niektóre już chyliły się ku upadkowi. Stan liczebny księży osiągnięto dzięki wyświęceniu 15 kleryków, którzy przeszli krótkie przeszkolenie w istniejącym w Krakowie własnym seminarium.

Warunki rozwoju PNKK w Polsce

Okazuje się, że zrealizowanie zamierzeń biskupa Hodura rozszerzenia działalności swojego Kościoła na ziemie polskie napotkało na znacznie trudności aniżeli w USA. Przede wszystkim w Polsce nie istniał problem różnic narodowościowych pomiędzy ludnością a duchowieństwem. W społeczeństwie polskim duchowieństwo rzymskokatolickie na ogół cieszyło się dobrą opinią i dużym autorytetem. Mimo to w pracy zastosowano tę samą metodę co i w Ameryce, tzn. rozpoczęto swoją działalność od walki z papieżem i Kościołem rzymskokatolickim. Ze zrozumiałych względów wywołało to nieprzychylnie nastawienie większości społeczeństwa, a szczególnie duchownych rzymskokatolickich. Do jakiego stopnia atmosfera była nieprzychylna, możemy wyczytać z listów Antoniny Piechocińskiej, żony Mariana, wspomnianego księdza narodowego, która skarżyła się do swego przyjaciela, że nie wychodzi w ogóle z domu na ulicę, by nie zność złośliwych docinków i spojrzeń⁵³.

Bardziej niepomysłna w Polsce była sytuacja prawna. Nie wystarczyło samo zarejestrowanie nowego wyznania u władz państwowych. Aby nowy związek religijny mógł uzyskać pełne uprawnienia, art. 115 *Konstytucji* polskiej z 17 III 1921 r. wymagał przeprowadzenia wyrażnego uznania przez Sejm o charakterze ustawy⁵⁴. Konstytucja marcową z 1921 r. związków religijnych prawnie nie uznanych jako zjawisko socjologiczne, jako społeczności religijne posiadające swe urządzenia, naukę i ustrój (art. 116) nie ignorowała, lecz nie przywiązywała do faktu ich istnienia żadnych skutków prawnych. PNKK w Polsce przez cały okres międzywojenny nie uzyskał takiej legalizacji i był tolerowany przez państwo na zasadzie zapewnienia obywatelom indywidualnej wolności wyznaniowej, płynącej z art. 111 i 112 obowiązującej *Konstytucji*.

⁵³ Antonina Piechocińska do ks. J. Kwołka. Listy z dnia 10 II i 10 III 1927. Materiały autora: zbiór ks. Kwołka.

⁵⁴ Zob. J. Sawicki. *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*. Warszawa 1937 s. 119—121.

Kościółowi narodowemu z prawnego punktu widzenia nie przysługiwały żadne uprawnienia korporacyjne, pozbawiony był opieki prawnej, gdyż nie posiadał uprawnień osoby prawnej tak prywatnej, jak i publicznej. Stąd też, jako związek religijny, nie będąc osobą prawną, nie mógł prowadzić aktów stanu cywilnego, posiadać świątyń ani cmentarzy wyznaniowych, duchowni nie mogli rościć pretensji do ulg wojskowych, dzieciom pobierającym naukę religii u duchownych Kościoła narodowego nie można było wpisać do świadectwa szkolnego stopnia z religii. Na terenie byłego zaboru rosyjskiego wydawane metryki, zawierane związki małżeńskie w Kościele narodowym oraz udzielane w nim rozwody nie miały żadnej mocy prawnej⁵⁵. Tę barierę prawną usiłowano przełamać rozwijając swoją działalność na sposób wyznań prawnie uznanych, przez co dochodziło do bardzo dramatycznych konfliktów, procesów sądowych, które pociągały za sobą znaczne koszty finansowe.

Nie bez znaczenia była również sytuacja materialna społeczeństwa, na co już wskazywaliśmy. Po I wojnie światowej była ona bardzo trudna w Polsce. Kraj doznał bardzo poważnych strat na skutek działań wojennych, a niektóre regiony były doszczętnie wyniszczone. Odbudowa gospodarki narodowej wymagała dużych nakładów finansowych oraz głębokich reform. W pierwszych latach powojennych nie było ku temu warunków. Ponętne propozycje propagatorów PNKK, poparte datkami pieniężnymi i darami pierwszej potrzeby, jak ubrania, buty czy żywność, zwabiły wielu pseudowyznawców, byle odnieść korzyść materialną, a potem najczęściej o swoich ofiarodawcach zapomniano.

Ważnym powodem, który jednak Kościółowi narodowemu wielu zwolenników, były konflikty wewnątrz parafii rzymskokatolickich. Do takich konfliktów między parafianami a ich proboszczem najczęściej dochodziło na tle finansowym w wiejskich parafiach Lubelszczyzny i Małopolski, gdzie najwięcej zamieszkiwało ludności ubogiej. Parafie katolickie tych terenów, przeważnie nie posiadające własnych gospodarstw rolnych, musiały utrzymywać się wyłącznie z ofiarności wiernych. Gdy ich proboszczowie zwiększali opłaty za posługi religijne, rosło niezadowolenie wśród biedoty wiejskiej. Wykorzystywali to propagatorzy Kościoła narodowego, obiecując posługi religijne za darmo oraz pomoc z Ameryki. Ludzie nieraz masowo przyłączali się do nowego wyznania religijnego. Tak więc PNKK najbardziej rozwinął się wśród zubożałej i niewykształconej ludności wiejskiej. Ale sytuacja taka nie była organizatorom Kościoła narodowego na rękę. W konsekwencji prowadziło

⁵⁵ Wyrok Sądu Najwyższego z 10 XI 1933 nr I K 697/33 OSP T.12 nr 79; por. Sawicki, jw. s. 353—379; H. Świątkowski. *Wyznania religijne w Polsce*. Warszawa 1937 s. 44—56; M. Pietrzak. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa 1979 s. 74.

to nieuchronnie do licznych zatargów i nieporozumień. Zorganizowanie nowej parafii pociągało za sobą znaczne koszty, a to na budowę nowego kościoła, sprawienie szat liturgicznych, zapewnienie mieszkania i utrzymania duchownemu itd. Mimo że przeważnie wznoszono bardzo skromne kapliczki z desek, i tak koszty przerastały możliwości płatnicze wiernych, zaciągano pożyczki, domagano się pomocy z Ameryki. Niektórzy księża i ich parafie otrzymywały wprawdzie taką pomoc, według uznania centrali, ale traktowano ją najczęściej jako pożyczkę. Zresztą nie była ona wystarczająca i nie spełniała oczekiwań⁵⁶. Kierownictwo PNKK domagało się, aby parafie były samowystarczalne. „Nie liczymy tylko wyłącznie na ofiarność Ameryki” — nawoływał bp Bończak⁵⁷. Wręcz przypominano swoim wiernym, że „każdy samodzielnie zarabiający członek Kościoła narodowego powinien wspierać Kościół składcą, którą wpisuje mu się na jego legitymację”⁵⁸. Oprócz regularnych składek — organizowano kwesty na seminarium, administrację Kościoła, prasę i inne cele. Wydatki zwiększały koszty sądowe oraz kaucje. Coraz trudniej było sprostać wymaganiom finansowym. Toteż wielu wiernych wycofywało się, ponieważ nie wszyscy chcieli lub mogli spłacać zobowiązania pieniężne. Powstawały na tym tle różne zatargi, wzajemne oskarżania się o nadużycia, nierozliczanie się z wydatków itp. Różne intrygi duszpasterza, niezadowolenie parafian lub też złe warunki materialne i mieszkaniowe powodowały częste zmiany księży w parafiach. Stąd też wiele parafii narodowych, które w początkowej fazie swego istnienia liczyły setki, a nawet tysiące zwolenników, po kilku latach chyliło się ku upadkowi⁵⁹.

Krzewiciele PNKK w Polsce

Do wyżej przedstawionych niekorzystnych warunków rozwoju PNKK w Polsce należy dodać jeszcze jeden: brak odpowiedniej kadry jego propagatorów. Z Ameryki ani sam bp Hodur, ani jego duchowni nie kwapili się do tej pracy. Oprócz wyżej wspomnianych księży Krupskiego i Bończaka przybył z USA i osiadł na stałe w kraju jedynie ks. Stanisław Zawadzki. Zresztą od razu rozpoznano go jako jednostkę

⁵⁶ Por. Adamus-Darczewska, jw. s. 134.

⁵⁷ List F. Bończaka do J. Kwołka z 6 III 1926. To samo w drugim do tegoż adresata, niedatowanym. Materiały autora: zbiór ks. Kwołka.

⁵⁸ ... „Polska Odrodzona” 1926 nr 14 s. 9.

⁵⁹ Zob. Pismo ks. J. Scipio do Kurii Biskupiej w Lublinie z 9 II 1922. Archiwum Kurii Lubelskiej. Rep. 61 XIII 1 s. 125 oraz pisma ks. C. Czupryńskiego do tejże Kurii Biskupiej z dnia 14 IX 1929 i 27 III 1931. Tamże s. 263.

o słabym morale i niskiej inteligencji⁶⁰. Tak więc krzewienie Kościoła narodowego w Polsce uzależnione zostało głównie od duchowieństwa pochodzenia rodzimego.

Rekrutacja duchowieństwa uzależniona była od przypadkowo przybywających do Kościoła narodowego ludzi z różnych środowisk, niczym nie związanych z ideą tego Kościoła. Chętnie przyjmowano księży i kleryków oraz braci zakonnych innych wyznań, nie zważając na ich przekonania religijne ani na poziom umysłowy i moralny. Istotą sprawy było to, ażeby gotowi byli zwalczać Kościół rzymskokatolicki⁶¹.

Początkowo większość kadry PNKK stanowili przeważnie tacy księża, którzy albo wystąpili, albo zostali usunięci z szeregów duchowieństwa rzymskokatolickiego na skutek wybujałej ambicji, nieporozumień ze swoimi przełożonymi, niezachowania celibatu, nałogu pijaństwa itp.⁶². Wstępowali oni do Kościoła narodowego nie ze względów ideowych, ale osobistych. Na ogół nie pozostawali długo w łączności z PNKK. Prędzej czy później opuszczali szeregi Kościoła narodowego tworząc własne grupy wyznaniowe lub przechodzili do stanu świeckiego. Spośród kilkunastu księży rzymskokatolickich przyjętych przez biskupa Boń-

⁶⁰ Ks. J. Naumiuk w liście do ks. Kwolka z 28 II 1928 r. pisał: „Zawadzkiego bliżej nie znam, ale wiem, że to człowiek bez dyszla umysłowego i moralnego”. Również ks. J. Zielonka w liście do tegoż z 26 IV 1928 r. ma podobne zastrzeżenia co do morale ks. Zawadzkiego. Ks. W. Faron w liście do ks. Kwolka z lutego 1928 r. odnotowuje: „O ks. Zawadzkim jako kandydacie na biskupa pisze mi szydersko choć na razie prywatnie Lublin — że mając zaledwie 4 kl gimnazjalne i 6 miesięcy studiów teologicznych — pcha się na biskupa — ku kompromitacji PNKK”. (Materiały autora: zbiór ks. Kwolka). Zaznaczyć należy, że powyższe wypowiedzi nie wszystkie pochodzą od osobistych przeciwników ks. Zawadzkiego. Do nich nie należał ani Naumiuk, ani Zielonka. Podobne negatywne opinie wyraża „Posłaniec Polskokatolickiego Kościoła” 1925 nr 7 czy „Głos Ziemia” 1926 nr 40.

⁶¹ Zob. artykuły, jakie zamieszcza „Prawda Katolicka” 1930 nr 3; 1938 nr 1; 1939 nr 5. Na uwagę zasługują zwierzenia ks. Farona, który w liście do ks. Kwolka z 1 V 1930 r. pisał: „Daj Boże, by każdy żył tak moralnie, jak my w Zamościu, bo gdybym ja chciał zdemaskować wiele, bardzo wiele, to nie jeden poszedłby do kryminału” (Materiały autora: zbiory ks. Kwolka).

⁶² Np. w piśmie Policji Państwowej z Nizin do starosty Stapańckiego w Busku z 26 VI 1930 o ks. J. Słowikowskim, byłym wikariuszu rz-kał. parafii Kniemioty czytamy: „Był nałogowym pijakiem oraz prowadził się niemoralnie, gdyż lubił towarzystwo kobiet, na co narzucił większe sumy długów i na skutek skarg (...) miał od swej władzy wyrzuty (...) degradację oraz przeniesienie na gorszą parafię, na co nie chciał się zgodzić i dlatego wstąpił do kościoła narodowego” (Wojew. Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Krasnostawskie 195); por. wynurzenia w „Polsce Odrodzonej” 1932 nr 22 s. 15, gdzie mówi się, że eksksięża rzymskokatolicy J. Pietruszka i J. Słowikowski, przez jakiś czas pracujący w Kościele narodowym, byli notorycznymi pijakami.

czaka przy PNKK pozostali tylko dwaj: ks. Roman Pawlikowski i ks. Michał Kronenberg, którym udało się wyjechać do Ameryki⁶³.

Szeregi duchowieństwa „narodowego” od 1925 r. zaczęli zasilać wychowankowie PNKK. Ci również nie stanowili lepszego elementu. Utworzone w Krakowie w 1924 r. seminarium duchowne nie miało w ogóle warunków, żeby mogło dać minimum odpowiedniego wykształcenia i wychowania kandydatom do stanu duchownego. Przede wszystkim nie było odpowiednich wychowawców, którzy by mogli przekazać swoim wychowankom jakieś pozytywne wartości ideowo-moralne lub wiedzę⁶⁴. Do seminarium zgłaszali się przeważnie eksklerycy rzymskokatolicy

⁶³ Oto losy reszty księży rz-kał., których bp Bończak przyjął w szeregi Kościoła narodowego: ks. A. Ptaszek (wstąpił do PNKK w 1920 r. obciążony rodziną — żoną i dziećmi, znęcony zapomogą materialną) w 1925 r. utworzył własny związek religijny. Ks. A. Huszno także utworzył własne wyznanie religijne. Księża: A. Filarski, W. Kocyłowski, B. Jaeger na jakiś czas przyłączyli się do ks. Huszny. Ks. Jaeger razem z ks. W. Faronem, okresowo pełniącym kierownicze stanowisko w PNKK, w 1948 r. powrócili do Kościoła katolickiego. To samo uczynił wcześniej (1929 r.) ks. J. Tomaszewicz. Ks. J. Madziarz przeszedł do metodystów, a następnie do stanu świeckiego. Po kilka dni lub miesięcy pracowali w Kościele narodowym księża: A. Koszowski, B. Jagodziński, W. Piechowicz, J. Roerich, W. Strykowski. Ten ostatni zmarł po 7 dniach pobytu u narodowców. Por. Włodarski, jw. s. 170—184.

⁶⁴ W seminarium z reguły wykłady prowadzone były tylko przez jednego, najwyżej dwu wykładowców, często zmieniających się. Początkowo głównym wykładowcą i wychowawcą był bp Bończak. Ks. Huszno wypomina, że w seminarium nie ma ani krzyża, ani obrazów, ks. Bończak wyklada tylko „dogmatykę”, kandydaci uczą się niespełna rok, przyjmowani bez wykształcenia, „prosto od trzody” (*Amerykańsko-dolarowy Kościół ks. Bończaka*, jw. s. 5). Sam Bończak nie cieszył się dobrą opinią moralną. Według relacji ustnych ks. Kwołka m.in. przyczyną jego wyjazdu z Polski była obawa przed kompromitacją, gdzie w grę wchodziła kobieta. Ks. J. Naumiuk w liście do ks. Kwołka z 23 II 1928 stwierdza podobnie: „Plotki, jakie o nim chodziły, nie dotyczą jego jako biskupa, lecz jako człowieka”. Ks. W. Faron w liście do tegoż z 8 II 1928 donosił: „Z powodu ustawicznych nieporozumień wśród profesorów seminarium duchownego rozwiązałem seminarium i kleryków porozysłałem do proboszczów”. Z innego listu z datą 16 XI 1929 dowiadujemy się, że w seminarium jest „zamieszanie, obłuda, hipokryzja, maltretowanie księży moralnie” (*Materiały autora: zbiór ks. Kwołka*). Jeden z wychowanków seminarium pisał, że przez rok słuchał wykładów prowadzonych przez „różnych ignorantów (...) jak Kronenberg, Walichiewicz (...) były zjazdy z rewolwerami, spory o dolary, urzędy, na korytarzach różne niewiasty, hałas nawet w nocy” (*„Prawda Katolicka” 1933 nr 3*). Inny stwierdza wprost, że seminarium to nie jest zakładem wychowawczym, ale zbiorowiskiem ludzi reprezentujących trupów religijnych (*„Polska Odrodzona” 1932 nr 4*). Pismo urzędowe PNKK stwierdza krótko: „Zajęto się zajściami w seminarium duchownym w Krakowie z powodu złego kierownictwa ks. M. Kronenberga i A. Walichewicza — zdecydowano ich przenieść do Ameryki” (*„Polska Odrodzona” 1930 nr 8 s. 8*).

oraz ci, którzy otarli się o jakiś zakon lub wyznaniowy zakład wychowawczy. Byli to ludzie, których władze seminaryjne lub zakonne oceniły jako nie nadających się do stanu kapłańskiego albo usunęły z seminarium czy z zakonu za braki intelektualne, wykroczenia moralne, wady charakteru lub psychiki, albo też ci, którzy sami wystąpili nie chcąc się podporządkować wymogom stawianym kandydatom do stanu kapłańskiego⁶⁵. W Kościele narodowym łatwo otrzymywali oni święcenia kapłańskie po kilkumiesięcznym zaledwie pobycie w seminarium, gdzie główny nacisk kładziono na przeszkolenie ideologiczne, wpajając nienawiść do Kościoła rzymskokatolickiego. Była to bowiem zasadnicza oś, wokół której obracała się propaganda misyjna PNKK, bazująca na wytykaniu i krytyce słabych stron adwersarzy. Święceń udzielano alumnom wykazującym poważne braki w wykształceniu nie tylko teologicznym, ale i średnim⁶⁶.

Podobnie jak księża przybyli z Kościoła rzymskokatolickiego, również i wyświęceni w Kościele narodowym nie byli z nim ideowo związani. I oni wędrowali po różnych wyznaniach szukając łatwiejszego chleba, swobody moralnej itp. Spośród 15 duchownych wyświęconych w latach 1925—1927 tylko księża Józef Kwolek i Julian Pękala pozostali przy PNKK. Pięciu z nich wyjechało do Ameryki, dwóch przeszło do stanu świeckiego (A. Hajduk, 1931; S. Brokowski, 1932). Ks. M. Plochociński w 1929 r. założył własną grupę wyznaniową, ks. J. Naumiuk w 1930 r. przeszedł do metodystów. Księża J. Perkowski i A. Jurgielewicz przeszli do frakcji biskupa Farona i tam otrzymali sakrę biskupią (Jurgielewicz wrócił później do PNKK, a potem przeszedł do stanu świeckiego). Ks. B. Kalińowicz wyjechał do Brazylii pod jurysdykcję

⁶⁵ Zob. pismo starosty zamojskiego do Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie z 10 II 1932 oraz pismo tego Urzędu do Ministerstwa WRIOP z 14 III 1933. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 852; por. uwagi na ten temat C. Cienia w „Roli Bożej” 1936 nr 19 s. 239.

⁶⁶ W piśmie wojewody lubelskiego do Ministerstwa WRIOP ze stycznia 1929 czytamy: „Organizatorami PNKK są jednostki o niepełnych kwalifikacjach naukowych, usunięte z Kościoła katolickiego lub które dla zaspokojenia swych ambicji i przesądów rzuciły się do tworzenia sobie punktów oparcia wśród ciemnych sfer ludności” (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 850). Ks. B. Jaeger uważa za dodatnią stronę, że w Kościele narodowym nie ma „podręczników, ksiąg teologicznych, katechizmów” (*Nasza maza, siła i zwycięstwo*, „Polska Odrodzona” 1927 nr 14 s. 6). Biskup J. Padewski w liście do ks. Kwołka z 15 XI 1941 ze wstydem przyznaje się, że w Kościele narodowym nie ma księży z pełnym wykształceniem teologicznym i średnim (Materiały autora: zbiory ks. Kwołka); por. P. Komorowski. *Niestuszne zarządki*, „Polska Odrodzona” 1931 nr 19 s. 7, gdzie autor artykułu daje porównanie wykształcenia w seminarium rzymskokatolickim i Kościoła narodowego.

faronowca, biskupa Perkowskiego. Ks. S. Piekarz po II wojnie światowej przeszedł do Kościoła rzymskokatolickiego⁶⁷.

Tak więc wśród duchowieństwa „narodowego” brakło na ogół ludzi ideowych, wytrwałych, zdolnych do poświęceń. Działalność ich polegała zasadniczo na demagogicznym zwalczaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Był to sposób najprostszy, opierający się na występującej tu i ówdzie niechęci ludności do duchownych katolickich, nie wymagał też rozwijania nowej doktryny, której przywódcom PNKK wyraźnie brakowało. Przez swoje awanturnictwo jednak i nie liczenie się z zasadami etycznymi oraz kulturalnymi szybko tracili poważanie wśród swoich wyznawców, dlatego też często przenosili się do innych miejscowości, gdzie nie były znane ich braki intelektualne i moralne⁶⁸.

Do szybkiego stosunkowo rozwoju Kościoła narodowego przyczynili się nie tyle duchowni, co działacze świeccy, rekrutujący się spośród recmigrantów amerykańskich (członków PNKK) oraz członków partii lewicowych, osobistych przeciwników księży rzymskokatolickich. Oni to w poszczególnych miejscowościach tworzyli komitety organizacyjne, przygotowywali organizacyjnie i propagandowo grunt pod założenie parafii „narodowej”, sprowadzali duchownego i zabezpieczali mu byt materialny. Podtrzymywali również istnienie parafii, gdy ta chyliła się ku upadkowi na skutek destrukcyjnego oddziaływania jej administratora lub wałk rozłamowych⁶⁹. Większość parafii powstała głównie z inicjatywy i przy znacznej współpracy działaczy lewicowych.

⁶⁷ Zob. Włodarski, jw. s. 186—191.

⁶⁸ Por. sprawozdanie Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego o stanie sekt do MSW z 24 VIII 1931 r., gdzie czytamy, że „w miejscowościach, gdzie zaczyna prace sekta; znika spokój, a mieszkańcy dzielą się na dwa wrogie sobie obozy, wzajemnie przy każdej okazji napadające. Zaciętrzewienie i rozbiście dochodzi do tego stopnia, że nawet rodziny dzielą się na dwa obozy. Propagatorzy nie operują argumentami, lecz ordynarnymi wymyślaniami pod adresem katolików i warstw posiadających” (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 870). Ze sprawozdania Starostwa Powiatowego Krasnostawskiego do Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie z 1931 r. dowiadujemy się, że duchowni i parafianie Kościoła narodowego są w przeważnej mierze elementem destrukcyjnym o niskim stanie moralnym. Podobnie donosi Starostwo Powiatowe Zamojskie w piśmie z 10 II 1932, że duchowni Kościoła narodowego traktują „propagandę tego Kościoła jako osobiste przedsiębiorstwo dochodowe eksploatujące ciemne masy ludności”. (Tamże 852). Powyższe opinie powtarzają się w sprawozdaniach z innych starostw. Sam ks. Faron w liście do ks. Kwołka z 1 V 1930 żali się: „Proszę pamiętać, że moi księża zdolni są do intryg” (Materiały autora: zbiory ks. Kwołka).

⁶⁹ W sprawozdaniu Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego o stanie sekt do MSW z 24 VIII 1931 czytamy: „Najdłużej istnieją te placówki, które są tworem idei politycznych, jak placówki w Tarnogórze, Gorzkowie, radykalnego powiatu krasnostawskiego oraz w Zamościu, ponieważ istnieją tam trwale siły społeczne, które

Działacze partii lewicowych wchodzili w skład komitetów parafialnych, a członkowie lewicy stanowili większość wyznawców Kościoła narodowego. Partie lewicowe udostępniały swoje sale na nabożeństwa „narodowe” i odczyty propagandowe, dopuszczały do głosu duchownych „narodowych” na swoich wiecach, a nawet niektórzy posłowie na zebraniach lewicy urządzali wiece połączone z nabożeństwami „narodowymi”⁷⁰. Posłowie lewicy również czynnie popierali PNKK w zabiegach legalizacyjnych⁷¹. Na terenie Małopolski działał aktywnie na rzecz Kościoła narodowego poseł Jan Stapiński⁷². Na Lubelszczyźnie popierali PNKK lewicowi posłowie: Henryk Świątkowski, Stanisław Wrona, Stanisław Wójtowicz, Feliks Kotarski, Marian Malinowski. Świątkowski odgrywał dużą rolę w PNKK, był członkiem komitetu parafialnego w Zamościu, członkiem Rady Naczelnej Kościoła, a jako adwokat służył Kościołowi narodowemu wydatną pomocą w dziedzinie prawnej.

Zabiegi partii lewicowych o rozwój PNKK nie wynikały z pobudek religijnych, ale czysto politycznych. Chodziło im głównie o przeciwdziałanie Kościołowi rzymskokatolickiemu⁷³. Nic też dziwnego, że PNKK najbardziej rozwijał się na terenach opanowanych przez wpływy lewicy, a parafie „narodowe” tworzyły się jakby samorzutnie, bez znaczącego wysiłku ze strony duchownych tegoż Kościoła. To ostatnie zjawisko poparcia dla PNKK ze strony lewicy wskazuje wyraźnie na pozareligijne motywy i siły rozwoju Kościoła narodowego w Polsce. Trudno nie dostrzec tu zbieżności między inicjatywą duchownych PNKK

placówki te powołały” (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 870). W tworzącej się parafii w Chełmie Lubelskim w ciągu niespełna 3 miesięcy 1929 r. zmienili się aż czterej duchowni. Zostali oni usunięci przez własnych wyznawców za pijaństwo, nierząd lub nieporozumienia finansowe. Opcyjnych usuwano nawet siłą przy pomocy policji (Archiwum Kurii Lubelskiej Rep. 61. XIII. 1. Sprawozdanie ks. W. Kosiora z 14 i 29 września 1929 r.).

⁷⁰ Por. Adamus-Darczewska, jw. s. 57—61.

⁷¹ Zob. Kwiatkowski, jw. s. 28—29; Włodarski, jw. s. 146.

⁷² W przedmowie do „Pamiętnika” Stapińskiego K. Dunin-Wąsowicz pisze: „W okresie powojennym Stapiński rozpoczął intensywną agitację za zakładaniem w Polsce Kościoła narodowego grupy wyznaniowej biskupa Hodura z Ameryki. Według planów Stapińskiego miała to być przeciwwaga dla wpływów kleru rzymskokatolickiego na wsi. Akcja ta udała się tylko w bardzo drobnym stopniu i Stapiński nie osiągnął na tym polu spodziewanych celów, a raczej osłabił tą propagandą swoją pozycję wśród chłopów” (J. Stapiński. *Pamiętnik*. Warszawa 1958 s. 3).

⁷³ Potwierdza to sprawozdanie Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego o stanie sekt i MSW z 24 VIII 1931: „Kościół Narodowy na ziemiach polskich został zorganizowany przez aferzystów religijnych dla celów osobistych przez radykalne elementy społeczne celem podkopania siły Kościoła katolickiego jako ostoi reakcji społecznej” (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 870).

i jego świeckich popleczników. Inicjatywie tej brak motywacji religijnej. Ten fakt wyjaśnia też inne zjawisko aż nadto widoczne, mianowicie przetarg, którego przedmiotem stał się Kościół narodowy w Polsce w następnym okresie jego istnienia. Trudno powiedzieć, czy główni autorzy późniejszego rozłamu, duchowni przywódcy PNKK, dostrzegali to wykorzystywanie Kościoła narodowego przez partie polityczne. Niemniej był to czynnik, który nie rokował temuż Kościołowi jednolitego rozwoju. On też przyczynił się do rozłamu, który z kolei zahamował ekspansję idei PNKK na ziemiach polskich.

Okres konfliktów kompetencyjnych

Po wyjeździe biskupa Bończaka z Polski rozpoczął się w działalności Kościoła narodowego nowy etap, charakteryzujący się wewnętrznymi konfliktami, konsekwencją których był rozłam na dwie ostro zwalczające się grupy wyznaniowe. Na okres rzekomo chwilowej nieobecności kierownika Kościoła na posiedzeniu Rady 6 XII 1927 r. wybrano zarząd w składzie: ks. Władysław Faron, ks. Jan Tomasziewicz i ks. Marian Piechociński. Mieli oni razem zastępować biskupa i załatwiać ważniejsze sprawy za wspólnym porozumieniem się. Między członkami zarządu dokonano następującego podziału pracy: ks. Faronowi wyznaczono stanowisko wizytatora parafii, kierownictwo kleru oraz funkcję głównego skarbnika funduszków Kościoła, ks. Tomasziewicz miał zająć się sprawami gospodarczymi seminarium i domu misyjnego w Krakowie (rektorem seminarium nadal pozostał piastujący to stanowisko ks. M. Kronenberg), ks. Piechociński objął przedstawicielstwo PNKK wobec władz państwowych i redakcję wzmiankowanej przez nas „Polski Odrodzonej”, której wydawnictwo przeniesiono z Krakowa do Warszawy.

Wkrótce biskup Hodur przysłał do Polski polecenie przygotowania synodu w Warszawie, którego celem m.in. miał być wybór nowego kierownika Kościoła narodowego w Polsce. Zaskoczyło to zwolenników biskupa Bończaka, gdyż prawnie on był kierownikiem tegoż Kościoła.

Kandydatem na biskupa PNKK w Polsce, upatrzonym przez biskupa Hodura, mógł być ks. W. Faron, ewentualnie ks. S. Zawadzki, jako najstarszy wiekiem i jedyny w Polsce jego wychowanek. Wydaje się jednak, że od dawna za najodpowiedniejszego na to stanowisko bp Hodur uważał ks. Farona⁷⁴. Ten ostatni w pracy „misyjnej” na Lubelszczyźnie

⁷⁴ Według relacji ustnych ks. Kwolka w 1925 r. bp Grochowski, współpracownik Hodura, w czasie swego pobytu w kraju miał się wyrazić do ks. Farona, żeby dobrze pracował, bo jest najodpowiedniejszym kandydatem na biskupa w Polsce.

zdobył sobie opinię dobrego organizatora. Odznaczał się dużym rozmachem, jeśli nie tupetem. Był bezwzględny wobec przeciwników, umiał też płaszczyć się i okazywać wielką uległość przed swoimi zwierzchnikami i przed tymi, od których się czegoś spodziewał. Do momentu ostatecznego rozłamu w swoich pismach nie szczędził pochlebstw biskupowi Hodurowi, tytułował go „najprzewielebniejszym” i publicznie wyrażał życzenie, „aby nasz Naczelny Biskup ks. Fr. Hodur otaczał nas swą zwierzchnią opieką i kierownictwem naczelnym aż do grobowej deski”⁷⁵. Te cechy nie były Hodurowi obojętne. Dobierał on sobie na biskupów ludzi uległych w obawie, by czasem nie uniezależnili się od niego.

Podobnie ks. Faron osobiście był przekonany, że jedynie on sam mógłby najlepiej pokierować Kościołem narodowym w Polsce. Poza sobą nikogo nie widział, kto by nadawał się na to stanowisko. Nie pragnął powrotu ks. Bończaka, gdyż miał wiele zastrzeżeń do niego jako „kierownika misji”⁷⁶. Zastanawiając się nad swoimi ewentualnymi kontrkandydatami Faron uważał, że księży wychowankowie PNKK mieli zbyt poważne braki w wykształceniu, natomiast nad duchowieństwem PNKK pochodzenia rzymskokatolickiego górował on osiągnięciami organizacyjnymi⁷⁷. Decyzję Rady Kościoła z 6 XII 1927 r. przyjął jako przekazanie w jego ręce całkowitej władzy nad PNKK w Polsce. Sugestia ks. Hodura, że kierownikiem Kościoła mógłby zostać ktoś z duchowieństwa miejscowego, utwierdziła Farona w jego ambicjach. Energicznie i z pełnym zaangażowaniem zabrał się do rządzenia Kościołem narodowym, usiłując skupić całkowitą władzę w swoim ręku i w ten sposób przygotować sobie grunt do zdobycia sakry biskupiej. Ogłaszał, że jest zastępcą biskupa Bończaka, samodzielnie prznosił i suspendował księży, czasowo rozwiązał seminarium, sugerował też, że bp Bończak do Polski już nie wróci⁷⁸. Nie był jednak jedynym, który rościł sobie pretensje do godności biskupiej. Do otwartej rywalizacji z ks. Faronem wystąpili szczególnie księży M. Piechociński i S. Zawadzki⁷⁹. Oni to głównie wy-

⁷⁵ Zob. np. W. Faron. *Co daje i czego naucza Kościół narodowy*. „Głos Polski Odrodzonej” 1929 nr 1 s. 3—6.

⁷⁶ Świadczą o tym m.in. listy Farona do ks. Kwołka z 24 II oraz 19 III 1927, zachowane w zbiorach autora artykułu.

⁷⁷ Faron otwarcie przyznaje się: „Ja zaś publicznie stwierdzić mogę, że to właśnie Opatrzność Boska, że na czele Kościoła Odrodzenia stanął były kapłan rzymskokatolicki z pełną wiedzą teologiczną” (Tenże. *Miejmy odwagę powiedzieć nagą prawdę*, jw. s. 7).

⁷⁸ Zob. listy ks. Farona do ks. Kwołka z 12 i 19 XII 1927 oraz z 13 I i 8 II 1928 będące w posiadaniu autora pracy.

⁷⁹ Kandydaturę ks. Piechocińskiego wysunął ks. Bończak. Potwierdza to list ks. J. Naumiuka do ks. Kwołka z 28 II 1928. (Materiały autora: zbiory ks. Kwoł-

teżali swoje wysiłki, aby nie dopuścić go do sakry biskupiej i do zagarnięcia przez niego całkowitej władzy.

Już po miesiącu rządów ks. Faron skarżył się w liście do ks. Kwołka: „Wiele utrudnia mi pracę ks. Piechociński swym warcholeniem. Wszystkie pupilki ks. biskupa Bończaka otrzymali tajne instrukcje (...) przed jego wyjazdem, co mają robić i dlatego dzisiaj brykają”⁶⁰.

Ksiądz Zawadzki zaś bardzo żywo zabrał się do przygotowań przed-synodalnych. Ogłaszał na temat synodu artykuły w „Polsce Odrodzonej” i na 10 II 1928 r. zwołał do Bydgoszczy „Konferencję Przesynodalną Polski Zachodniej”. Konferencja ta odbyła się przy udziale 5 księży i 50 uczestników świeckich; wysunięto na niej m.in. myśl, aby Kościołem w Polsce kierował nadal bp Bończak, a do pomocy mógłby Synod wybrać jednego lub dwóch biskupów, względnie wikariusza generalnego⁶¹. Poza tym ks. Zawadzki rozesłał po parafiach druczki, w których „prawem starszeństwa kapłaństwem w Kościele narodowym w Polsce” polecił przygotowanie materiałów na synod, ustanowił 10 komisji przedsynodalnych oraz zarządził, aby „duszpasterze i zarządy parafialne” dokonały wyboru delegatów na synod i nadesłały zawiadomienia o wybranych osobach⁶². Widocznie sam, pomijając Zarząd Kościoła, usiłował objąć kierownictwo nad pracami przygotowawczymi do synodu.

Na posiedzeniu Zarządu Kościoła odbytym 23 II 1928 r. w Warszawie postanowiono zwołać Krajową Konferencję Przesynodalną. Nie czekając na decyzję pozostałych członków Zarządu co do daty i miejsca owej Konferencji, ks. Piechociński sam zarządził zjazd księży na 12 III tegoż roku do Krakowa, bez udziału świeckich przedstawicieli parafii⁶³. Konferencja ta nie doszła do skutku. Odbyła się natomiast inna, zwołana przez ks. Farona na 11 IV 1928 r. do Zamościa. Faron zaprosił na ową konferencję wszystkich księży i po jednym przedstawiciela świeckim z każdej parafii. W zarządzeniu zapowiedział, że celem zjazdu bę-

ka). Zawadzki liczył zapewne na biskupstwo ze względu na to, że był w Polsce najstarszy wiekiem spośród duchownych PNKK, przez tego przez kilka miesięcy w 1924 r. zastępował biskupa Bończaka w kierowaniu Kościołem narodowym w Polsce.

⁶⁰ List z 13 I 1928. Materiały autora: zbiory ks. Kwołka.

⁶¹ Zob. sprawozdanie w „Polsce Odrodzonej” 1928 nr 7 s. 17.

⁶² Tekst w posiadaniu autora pracy, adresowany „do P.T. Księży Proboszczów i świeckich członków Kościoła Narodowego w Polsce. Praca przedsynodalna”, z podpisem ks. Zawadzkiego i podanym adresem zwrotnym dla dostarczenia kart.

⁶³ Zob. maszynopis z nagłówkiem: „Sekretariat Zarządu Głównego PNKK w Warszawie, dnia 1 III 1928 r.”, z podpisem: „w imieniu Zarządu Kościoła Narodowego ks. Piechociński” (Materiały autora: zbiór ks. Kwołka).

dzie m.in. wybór nowego biskupa, bez zwoływania synodu. Bojąc się opozycji ze strony przeciwników w piśmie zwołującym zjazd zastrzegł, że „posiedzenie odbędzie się (...) bez względu na to, co „Polska Odrodzona” ogłosi”⁸⁴.

Na zjeździe ks. Faron usiłował przeprowadzić wybór biskupa, lecz ostro przeciwstawili się temu księży Piechociński i Zawadzki ze swoimi zwolennikami. Argumentowali oni, że legalnym biskupem jest ks. Bończak i że on powróci na to stanowisko. Faron zaś, pewny poparcia większości uczestników, a zwłaszcza delegatów świeckich z Lubelszczyzny, twierdził, że bp Bończak wyjechał z Polski bezpowrotnie, że w Kościele nie mogą być trzy władze i dlatego trzeba wybrać jedną. Doszło przy tym do ostrej wymiany słów, gwałtownych i demagogicznych wystąpień, szczególnie ks. Piechocińskiego. Zdenerwowany Faron oświadczył, że rezygnuje ze stanowiska członka Naczelnej Rady Kościoła i kierowania Kościołem. Na jego miejsce administratorem Kościoła część uczestników wybrała ks. S. Zawadzkiego, ale nie było to bynajmniej wynikiem jednomyślności. Powstało zamieszanie, sypały się wyzwiska. Jeden z delegatów świeckich usiłował nawet rewolwerem uderzyć swego przeciwnika. Na tym burzliwym zebraniu próbowano omawiać także sprawy finansowe Kościoła. Nie znajdując żadnej drogi porozumienia, grupa konferujących mocno zgorzozona, zwłaszcza świeccy, opuściła zjazd.

W Zamościu pozostali tylko zwolennicy ks. Farona. Następnego dnia rozwiązali oni dotychczasowy zarząd Kościoła, powołując na stanowisko administratora, z „pełną władzą”, oczywiście ks. W. Farona. Wybrali też nową Radę Kościoła, w skład której weszli księży: M. Kronenberg i J. Naumiuk oraz świeccy: J. Hodur i H. Świątkowski. Ich zastępcami zostali: ks. A. Kafel i ks. A. Jurgielewicz oraz panowie: Trzciniński i Turski; pieczę nad funduszem misyjnym powierzono H. Świątkowskiemu⁸⁵.

Przeciwnicy Farona zebrali się 20 kwietnia w Warszawie, aby odbyć dalszy ciąg sesji Rady z 11 kwietnia, rozpoczętej w Zamościu; uchwały swoje ogłosili następnie w „Polsce Odrodzonej”⁸⁶. W miejsce Farona i Świątkowskiego na członków Rady dokooptowali ks. J. Tomaszewicza i Jakuba Hodura. Do Zarządu Kościoła w miejsce Tomaszewicza wszedł ks. S. Zawadzki. Zarząd nadal mieli stanowić trzej księży: Faron, Zawadzki i Piechociński. Podkreślono przy tym, że ważniejsze

⁸⁴ Pismo z dnia 24 III 1928 r. Materiały autora: zbiór ks. Kwolka.

⁸⁵ Zob. pismo Starostwa Powiatowego Zamojskiego do Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie z 12 i 13 IV 1928 (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 850), odezwę ks. Farona z 14 IV 1928 oraz *Komunikat informacyjny nr 3* z maja 1928 (Druki ulotne. Materiały autora: zbiór ks. Kwolka).

⁸⁶ Zob. *Rada naczelna Kościoła. „Polska Odrodzona” 1928 nr 9 s. 13.*

sprawy dotyczące administracji Kościoła będą mogły być załatwiane jedynie w porozumieniu wszystkich członków Zarządu. W ten sposób w kierownictwie nastąpiło rozdwojenie.

Zapowiedziany przez biskupa Hodura Synod odbył się w dniach 27—29 czerwca 1928 r. w Warszawie, w sali „szkoły angielskiej”, prowadzonej przez metodystów, przy udziale biskupów Hodura i L. Grochowskiego, trzech świeckich przedstawicieli Kościoła z USA oraz 24 księży i 76 delegatów świeckich z Polski. Na rozpoczęcie synodu przybyli również zaproszeni przedstawiciele innych wyznań: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Metodystów, Kościoła Liberalnego i Mariawitów. Po przemowach wstępnych przedstawiciele innych wyznań opuścili salę obrad, pozostali tylko delegaci mariawicy, aby obserwować cały przebieg spotkania.

Synod miał charakter nie tyle organizacyjny, co manifestacyjno-propagandowy. Wygłoszono szereg referatów-przemówień, na temat których nie było w ogóle dyskusji. Sprawy nurtujące Kościół narodowy w Polsce wcale nie doszły do głosu. Nie dopuszczono również uczestników synodu do debatowania nad zarządzeniem Kościoła. Wybory władz odbyły się z całkowitym pominięciem wymogów Konstytucji. Ks. H. Szczepkowski odczytał przygotowany zawczasu za kulisami synodu następującej treści wniosek: „Pierwszy synod PNKK wyraża serdeczne podziękowanie dotychczasowemu Kierownikowi Kościoła w Polsce, ks. biskupowi Bończakowi za jego dotychczasową owocną pracę dla dobra Kościoła narodowego w Polsce i ubolewa, że choroba nie pozwala mu dokonać rozpoczętego dzieła. Synod wybiera jednogłośnie na stanowisko biskupa Kościoła narodowego w Polsce ks. biskupa Grochowskiego”⁸⁷. Ten jednak powierzonego mu rzekomo jednogłośnie stanowiska nigdy nie objął. Tłumaczył się, że musi chwilowo wyjechać do Ameryki, aby pozająlatwić tam swoje sprawy, ale o powrocie później nie myślał. Na okres jego nieobecności kierownictwo Kościoła miał objąć wikariusz generalny. Urząd ten bp Hodur powierzył ks. Faronowi. Dokonano też wyboru członków Rady Kościoła oraz sądu kościelnego.

Przed wyjazdem z Polski Hodur mianował swego delegata „przy Naczelnej Radzie PNKK w Polsce” w osobie ks. Zawadzkiego. Przy tym zarządził, aby stojąca nad wikariuszem generalnym Rada Kościoła tylko wówczas wydawała prawomocne uchwały, gdy zostaną zaaprobowane przez sekretarza Rady, ks. Piechocińskiego, który winien je ogłosić w „Polsce Odrodzonej”, jako główny redaktor pisma⁸⁸. Praktycznie więc synod niczego nie rozwiązał. Pozostało nadal trzech ludzi, którzy mieli

⁸⁷ Cyt. za: Włodarski, jw. s. 251.

⁸⁸ Zob. Włodarski, jw. s. 254; Grelewski. *Sekty religijne w Polsce współczesnej*, jw. s. 48.

jakiś tytuł do zwierzchnictwa nad Kościołem narodowym w Polsce: ks. Faron jako wikariusz generalny, ks. Zawadzki jako delegat centrali i ks. Piechociński jako sekretarz Rady Kościoła. Nie zostały dokładnie sprecyzowane ich kompetencje w Kościele, jak też nie zostało określone, jak daleko sięga władza biskupa Hodura nad Kościołem narodowym w Polsce.

Tymczasem stosunki w kierownictwie PNKK w Polsce coraz bardziej zaostrzały się. W aktywną działalność przeciwko ks. Faronowi, którą rozwinęli Piechociński i Zawadzki, włączył się także brat biskupa Hodura — Jakub⁸⁹. Utrzymywali oni bardzo bliskie kontakty z mariawitami. Irytowało to Faroną, który ostrzegał księży przed „rozbijacką” działalnością „spółki”⁹⁰.

W grudniu 1928 r. Faron rozwinął energiczną akcję w celu zdobycia sobie sakry biskupiej. W jednym z listów pisał: „Biskup Hodur dnia 27 XI 1928 doniósł mi urzędowo, że bp L. Grochowski do Polski nie przyjedzie, i że on jako naczelny biskup będzie mi błogosławił, jeżeli po przeprowadzeniu formalności elekcyjnych wezmę na swe barki kierownictwo Kościoła Narodowego”⁹¹. Faron był zdania, że bez cienia wątpliwości jego osoba najbardziej nadaje się na kierownika i biskupa Kościoła narodowego. Sądził, iż wystarczy, by księża i przedstawiciele parafii potwierdzili to listownie, a biskup naczelny będzie mógł udzielić mu sakry biskupiej, bez zwoływania synodu, przez co uniknie się niepotrzebnych wydatków na koszty zjazdu. Zapewne jednak nie chodziło mu tylko o wydatki, chociaż w owym czasie nie były one bez znaczenia. Mając poparcie u Hodura liczył, że w ten sposób utraci opozycję i bez większych trudności dojdzie do władzy.

Sprawa jednak nie poszła tak gładko, jak być może wydawało się ks. Faronowi. Miał przecież znacznych przeciwników w osobach ks. Zawadzkiego i ks. Piechocińskiego, których połączyła wspólna idea, aby przeszkodzić mu w objęciu władzy. W przeciwnym razie, gdyby ks. Faron uzyskał sakrę biskupią, sami utraciliby szansę, a trudno w to wątpić, że jednego i drugiego sakra bardzo nęciła i była powodem tej

⁸⁹ W zarządzeniach wydawanych przeciw ks. Faronowi przez Zawadzkiego i Piechocińskiego J. Hodur podpisywał się jako „wiceprezes Rady Kościoła”.

⁹⁰ W liście do ks. Kwojka z 31 XII 1928 Faron skarży się: „Proboszczowie nadsyłają komunikaty wydane przez „Spółkę” mającą na celu rozbijanie karności w Kościele. „Spółkę” tę tworzą oo. Mariawici, p. J. Hodur i ks. ks. Zawadzki i Piechociński. Dziwne, że p. Hodur, który w październiku prosił mnie, bym wydał odezwę przeciw mariawitom, przez dwa tygodnie przed świętami objeżdżał z biskupem mariawickim Próchniewskim nasze parafie, a owocem tego kumoterstwa było skłecenie macielskiej i rozbijającej nasz Kościół „Spółki” (Materiały autora: zbiór ks. Kwojka).

⁹¹ Tamże.

całej niesmacznej rywalizacji. Wystosowali oni do wszystkich parafii pismo, w którym przestrzegali swoich współwyznawców przed „antykonstytucyjną akcją” ks. Farena. Zarzucili mu, że rozsiewa po parafiach pogłoski o rezygnacji biskupa Grochowskiego z kierownictwa Kościołem w Polsce i o poleceniu Hodura wyboru nowego biskupa, podczas gdy biskup Grochowski urzędowo nie złożył rezygnacji i nie zostało to ogłoszone w organach prasowych. Oświadczyli, że prowadzona po parafiach akcja wyboru biskupa, i to drogą pisemnych deklaracji, sprzeczna jest z Konstytucją Kościoła narodowego, a „na pewno sprzeciwia się woli Naczelnego Biskupa oraz uchwałom synodu”⁹². Zapowiedzieli ponadto, że sprawą tą zajmie się sąd kościelny.

Wkrótce okazało się, że wiadomości ks. Farena nie były przez niego wymyślane, ale faktycznie bp Grochowski zrezygnował z biskupstwa w Polsce i że rzeczywiście Biskup Naczelny polecił dokonać wyboru nowego rządcy. Potwierdził to komunikat w „Roli Bożej” z 5 I 1929 r., a następnie telegram biskupa Hodura do zarządu Kościoła Narodowego w Polsce. Wiadomości te nie bardzo były na rękę ks. Piechocińskiemu, skoro długo zwlekał z ogłoszeniem ich w urzędowym organie prasowym⁹³. Przeciwnicy chyba nie docenili Farena, a może nawet drażniło ich to, że górował nad nimi nie tylko wiedzą, ale i tupetem, rozmachem, a prawdopodobnie i bezczelnością. Faron działał szybko i zaskakująco. Od stycznia zaczął wydawać własne pismo — „Głos Polski Odrodzonej”, jako „Organ Kościoła Polsko-Narodowego”. Można to potraktować jako wyraz samowoli, ale w zrzeszającej się społeczności wyznaniowej jest to również oznaką pewnego rodzaju rzutkości.

Tak więc doszło do tego, że przez kilka miesięcy były wydawane dwa pisma, które stały się trybunami dla rozgrywek dwu rywalizujących ze sobą grup, a szczególnie wzajemnych wycieczek osobistych Piechocińskiego i Farena.

Korzystając z tytułu administratora Kościoła narodowego w Polsce Faron zarządził przeniesienie ks. Zawadzkiego, popiecznika Piechocińskiego, z Bydgoszczy do Borysławia, na południe Polski. Była to odpowiedź za zorganizowanie przez Zawadzkiego w listopadzie 1928 r. konferencji okręgowej w Grudziądzu, godzącej w osobę Farena. Zawadzki nie usłuchał jednak swego zwierzchnika. Dążenia Farena do zgarnięcia rządów uwidoczniły się szczególnie na zwołanym przez niego

⁹² Pismo okólnie z 18 XII 1928 podpisane przez J. Hodura jako zastępcę przewodniczącego Rady, ks. M. Piechocińskiego — sekretarza Rady Kościoła oraz ks. S. Zawadzkiego — delegata Biskupa Naczelnego. Materiały autora: zbiór ks. Kwolka).

⁹³ Wiadomości powyższe opublikowane zostały w „Polsce Odrodzonej” 1929 nr 4 s. 8—9.

zjeździe „księży dziekanów i członków rady Kościoła”, który odbył się 7 II 1929 r. w Krakowie. Wprawdzie obecni byli tylko stronnicy Faron, co stanowiło ledwie część rady, ale wystarczyło mu to, by ogłosić w swoim piśmie *Zasadnicze uchwały Rady Kościoła*, według których jako najodpowiedniejszy kandydat na biskupa do przedstawienia synodowi, który miał zebrać się 23 maja tegoż roku, na pierwszym miejscu znalazł się oczywiście ks. Faron. Postanowiono usunąć ks. Piechocińskiego z Rady Kościoła oraz odebrać mu redakcję „Polski Odrodzonej” i powierzyć tę funkcję ks. A. Walichiewiczowi. Uchwalono, aby rozłożyć opiekę nad pieniędzmi przysyłanymi z Ameryki na budowę kościoła w Warszawie, w parafii organizowanej przez Piechocińskiego, a także uznano słuszność przeniesienia ks. Zawadzkiego z Bydgoszczy na inną placówkę i zarzucono mu brak subordynacji⁹⁴.

Tak oto ks. Faron „prawnie” rozprawił się ze swoimi przeciwnikami, ale z urzeczywistnieniem jego dążeń sprawa nie była zbyt prosta. Następnego dnia odbyło się posiedzenie członków Rady będących pod wpływem opozycji ks. Faron. Uchwały, rzecz jasna, były skierowane przeciwko Faronowi. Wytoczono mu szereg zarzutów, zawieszono go w czynnościach administratora Kościoła narodowego i wikariusza generalnego. Odtąd zarząd Kościoła miał spoczywać w rękach prezydium rady, które stanowili księża Piechociński i Zawadzki oraz Jakub Hodur. W tydzień później sąd kościelny w składzie trzech członków, przy trzech nieobecnych, potwierdził postanowienia „rady” dodając, że ks. Faron w ogóle nie może piastować w Kościele żadnego kierowniczego stanowiska. Powyższe uchwały i wyrok „sądu” zostały ogłoszone w „Polsce Odrodzonej”⁹⁵. W ten sposób również „prawnie” opozycja rozprawiła się z Faronem. Niestety, żadna ze stron tych rzekomo prawnych uchwał nie respektowała.

Niebawem w gazetkach i listach otwartych posypały się z obydwu stron ataki, wzajemne wyzwiska i wyklinania. Faron ogłosił suspensę na Piechocińskiego. Nazywając go „rozbijaczem” zarzucił mu, że prowadzi Kościół narodowy do protestantyzmu i wzywał do opuszczenia PNKK⁹⁶. Strona przeciwna zarzucała ks. Faronowi łamanie praw demokratycznych w Kościele, wprowadzanie dyktatury, wzywała, by nie wybierano na biskupa byłego księdza rzymskokatolickiego, ale takiego, który był wychowany w Kościele narodowym⁹⁷. W tej sytuacji, aby za-

⁹⁴ Zob. „Głos Polski Odrodzonej” 1929 nr 3 s. 2.

⁹⁵ Ukazały się w numerach 14 i 15 z 1929 r.

⁹⁶ Zob. „Głos Polski Odrodzonej” 1929 nr 3.

⁹⁷ *List otwarty parafii warszawskiej Polskiego Narodowego Katolickiego Kościoła do ks. Władysława Faron, byłego administratora Kościoła Narodowego w Zamościu*. Warszawa 1929. Datowany 8 III 1929.

radzić skłóceniu, ks. Faron zaproponował utworzenie dwóch diecezji.

W kwietniu 1929 r. przybył do Polski jako delegat Hodura bp J. Jasiński. Zwołano do Krakowa (23—24 IV 1929) Synod Nadzwyczajny. Wzięło w nim udział 80 osób, w tym 31 księży. Synod ze zrozumiałych względów był burzliwy. Obie strony usiłowały przeforsować swój program, którego istotną treścią były, jak wiadomo, rozgrywki natury personalnej⁹⁸. Uchwały synodu przebiegały jednak po myśli ks. Farona. Jako kandydatów na biskupów przedstawiono Farona, Zawadzkiego i Piechocińskiego. Ten ostatni zrezygnował z kandydatury na znak protestu. Uważał, że synod nie ma prawa przeprowadzać wyboru biskupa bez rozpatrzenia sprawy ks. Farona, którego „rada” i „sąd kościelny” zawiesiły w czynnościach i orzekły całkowitą jego niezdolność do piastowania jakichkolwiek urzędów. Jednakże bp Jasiński w ogóle nie dopuścił do dyskusji nad tym postulatem.

W czasie wyborów na biskupa ks. Faron otrzymał 53 głosy, ks. Zawadzki 25. Ponieważ nikt nie otrzymał kwalifikowanej większości (67 głosów), dlatego obydwu kandydatów uznano za elektów. Przyznanie godności biskupiej uzależniono od decyzji biskupa Hodura. Władzę naczelną nadal powierzono nowo wybranej Radzie Synodalnej.

Ksiądz Piechociński całkowicie przegrał. Nie otrzymał żadnej funkcji w kierownictwie. Obowiązki sekretarza rady Kościoła i redaktora „Polski Odrodzonej”, dotychczas przez niego pełnione, powierzono ks. Adamowi Walichiewiczowi, stronnikowi Farona. Nowa rada synodalna w obecności biskupa Jasińskiego dokonała podziału Kościoła narodowego w Polsce na dwie diecezje, których kierownikami zostali ks. Faron i ks. Zawadzki, na razie na prawach generalnych wikariuszy, aż do czasu ich nominacji przez Biskupa Naczelnego na biskupów diecezji⁹⁹.

Misję delegata z Ameryki uwieńczono ogłoszeniem wspólnego komunikatu o „dokonaniu bratniego pojednania wszystkich członków Kościoła”, podpisanego przez ks. Farona, ks. Zawadzkiego i ks. Piechocińskiego¹⁰⁰. Toteż po powrocie do Ameryki bp Jasiński szczycił się, że dokonał wielkiego dzieła. Natomiast ks. Piechociński tak pisał o tym

⁹⁸ Bp Jasiński wspomina: „...w Krakowie 23 i 24 kwietnia 1929 r. synod prowincjonalny przeprowadziłem. Synod był burzliwy, delegaci z Warszawy występowali z rewolwerami, delegata Stapińskiego wygnali z synodu” (Wyjątek z przemówienia w Buffalo, ogłoszonego w „Straży” z 16 VII 1931 r.).

⁹⁹ Zob. *Rada Synodalna Kościoła w Polsce*. „Polska Odrodzona” 1929 nr 10 s. 11. Diecezja Zachodnia miała obejmować województwa: krakowskie, śląskie, kieleckie, łódzkie, warszawskie, poznańskie i pomorskie — miała 3 dekanaty i 15 parafii; diecezja Wschodnia miała 4 dekanaty i 28 parafii — dekanat małopolski, zamojski, grabowski i chełmski.

¹⁰⁰ Zob. „Polska Odrodzona” 1929 nr 15 s. 3. Przedruk dokumentu ogłoszonego w „Roli Bożej” 1929 nr 12.

synedzie: „Nie było ani wolności słowa, ani głosowania (...) Stronnicze przewodnictwo Synodu pomogło, przez tolerowanie gwałtów i na gruzach podeptanej konstytucji kościelnej, drogą różnych szacherek i obietnic, dokonać elekcji aż dwóch biskupów”¹⁰¹.

Zbratanie pozostało tylko na papierze. W rzeczywistości sytuacja konfliktowa pogłębiała się coraz bardziej. Ksiądz Piechociński odłączył się zupełnie od Kościoła narodowego. Wraz ze swoją parafią warszawską utworzył samodzielną organizację wyznaniową pod nazwą „Reformacja w Kościele Narodowym”. Od lipca 1929 r. rozpoczął wydawanie własnego organu prasowego. Nadal skłóceniu adwersarze prowadzili utarczki na łamach swoich pism. Zastanawia i zdumiewa fakt, że oprócz ks. Faron także ks. Zawadzki i Jakub Hodur podpisali wspólny komunikat wyłączający ks. Piechocińskiego z PNKK¹⁰².

Nie ustała również, mimo utworzenia dwóch diecezji, walka między Faronem a Zawadzkim. Obaj występowali jako biskupi elekci. Stan ten był jednak tymczasowy. W każdej chwili Hodur mógł mianować biskupem tylko jednego z nich. Nadal starał się wyeliminować jeden drugiego z gry o biskupstwo. Sytuacja o tyle się zmieniła, że ks. Zawadzki stracił w osobie ks. Piechocińskiego sprawnego szermierza w tej grze. Już po paru miesiącach Faron chwalił się: „Wedle listu otrzymanego od biskupa Hodura do Ameryki po sakrę pojedę sam bez biskupa Zawadzkiego”¹⁰³. Dla lepszego efektu zawiesił ks. Zawadzkiego w czynnościach administratora diecezji Zachodniej, „ponieważ dotychczasowa jego działalność była destrukcyjna i przeciwna ogólnemu dobru PNKK”¹⁰⁴.

Pod koniec listopada 1929 r. przybył do Polski osobiście biskup Hodur. Na dzień 17 i 18 grudnia zwołał do Krakowa zjazd wszystkich księży i po jednym przedstawicielu świeckim z każdej parafii. Głównym celem zjazdu był wybór jednego tylko biskupa. Znowu stanęli w szranki o biskupstwo ci sami kandydaci co uprzednio: ks. Faron, ks. Zawadzki oraz ks. Piechociński, którego oczyszczono z rzuconych uprzednio na niego anatem. W wyborach głosy były podzielone i żaden z nich nie otrzymał bezwzględnej większości. Wobec tego Hodur skłonił ks. Piechocińskiego do rezygnacji z kandydatury. Następne głosowania również nie dały zadowalającego rezultatu, ks. Faron otrzymał tylko względną większość głosów. Wobec tego Hodur skłonił także ks. Zawadzkiego do rezygnacji z biskupstwa, natomiast powierzył mu stanowisko rektora seminarium duchownego, redaktora „Polski Odrodzo-

¹⁰¹ „Polska Reformacja” 1929 nr 3 s. 2.

¹⁰² Zob. „Polska Odrodzona” 1929 nr 16—17 s. 22. Komunikat urzędowy.

¹⁰³ List do ks. Kwolka z 16 VIII 1929 r. Materiały autora: zbiór ks. Kwolka.

¹⁰⁴ „Polska Odrodzona” 1929 nr 21 s. 7. Komunikat urzędowy.

nej”, proboszcza parafii krakowskiej oraz skarbnika funduszu misyjnego. Na pozór sądząc, biskup Hodur przebiegle rozwiązał sytuację, ponieważ obaj rywale w pewnym sensie zostali usatysfakcjonowani: ks. Faron został wybrany na biskupa, a ks. Zawadzki otrzymał ważne funkcje. Można było spodziewać się ustania wszelkich konfliktów, tym bardziej że ks. Piechociński usunął się z szeregów Kościoła narodowego i wkrótce zmarł (11 II 1930).

Czy rzeczywiście udało się Hodurowi powstrzymać szybko posuwający się proces rozbicia w łonie organizacji wyznaniowej przez niego założonej? Dziś z perspektywy czasu można stwierdzić, że bp Hodur nie potrafił wyciągnąć wniosków z poprzednich błędnych rozwiązań sytuacji. Swoim przyjazdem do Polski nic nowego nie wniósł. Niemalże skopiował pociągnięcia biskupa Jasińskiego, które, jak wiadomo, nic dobrego nie dały. Zresztą ten ostatni był tylko wiernym wykonawcą myśli Hodura. Inna rzecz, czy w ogóle biskupowi Hodurowi zależało na całkowitym rozwiązaniu problemów istniejących w Kościele narodowym w Polsce?

Po przebyciu długiej i dramatycznej drogi, dzięki osobistej woli twórcy Kościoła narodowego i poparciu większości zwolenników, ks. Faron został wybrany na biskupa i otrzymał kierownictwo całego Kościoła narodowego w Polsce. Niebawem wyjechał do Ameryki po sakrę biskupią. Otrzymał ją z rąk biskupa Hodura 30 I 1930 r. w Scranton.

Obawiając się dywersji ze strony ks. Zawadzkiego szybko wrócił do kraju i objął kierownictwo nad całym PNKK w Polsce. Osiadł u siebie w Zamościu. Tamtejszy kościółek przemianował na katedrę, a przyległe do niego mieszkanie nazwał kurią biskupią i w swoim zachowaniu i rządach naśladował biskupów rzymskokatolickich. Z wielkim tupetem i rozmachem wszelkimi sposobami starał się umocnić swoją pozycję. Nie przebierając w środkach, starał się skupić całkowitą władzę w swoim ręku, rozszerzyć Kościół liczebnie i rządzić nim, nie licząc się z nikim¹⁰⁵. Wobec przeciwników był bezwzględny. Obficie szafował suspensami i wykluczeniami z Kościoła, szczególnie za brak subordynacji względem swojej osoby¹⁰⁶. Nie miał też żadnych skrupułów przy doborze kandydatów na duchownych — święcił tych, którzy mu się nawinęli. W ciągu tylko jednego roku (1930) wyświęcił prawdopodobnie

¹⁰⁵ Z tego powodu napływały do bpa Farona pismne sprzeciwy. Zob. np. list z Grabówki z 4 VI 1930. Materiały autora: zbiór ks. Kwołka.

¹⁰⁶ W liście urzędowym rozesłanym z Zamościa z datą 2 V 1930 Faron pisał: „Przeto oświadczam kategorycznie, że kapłanów rujnujących swym postępowaniem nasze wysiłki będę bez litości z Kościoła usuwał...” (Materiały autora: zbiór ks. Kwołka).

aż 25 duchownych, niewiele troszcząc się o to, czy są odpowiednimi kandydatami i dostatecznie przygotowani do tego stanu. Posyłał ich na wakujące placówki albo kazał organizować sobie parafie, nie bacząc na ich brak doświadczenia duszpasterskiego. Wędrujący po wioskach duchowni tworzyli coraz to nowe parafie, na ogół nietrwale i nie rokujące nadziei na odegranie znaczniejszej roli. Ci w pośpiechu święceni duchowni niejednokrotnie okazywali się ludźmi wykołejonymi, nadużywającymi stroju duchownego do celów osobistych, przynosząc tym ujmę Kościołowi, tak że zaraz trzeba było ich suspendować, wykluczać z Kościoła¹⁰⁷. Był to właśnie styl ks. Farona: rozmach, ruchliwość, szybkie działanie, z tupetem, z krzykiem, z wielkimi ideami i najświętszymi słowami na ustach. Chociaż pracował byle jak, po bałagarniarsku, styl ten robił jednak wrażenie wielkiej akcji, rozmachu, prężnej organizacji.

Nadal pozostał niewygodną postacią i niepokoił biskupa Farona ks. Zawadzki, który i teraz nie zmienił swego stosunku do niego. Wciąż jeszcze tytułował się biskupem elektem, kontaktował się z poszczególnymi parafiami i księżmi, a mając w swym ręku redakcję czasopisma i fundusz Kościoła, ogromnie krępował swego zwierzchnika pragnącego rządzić niepodzielnie, wszechwładnie. Toteż bp Faron postarał się o całkowite odseparowanie ks. Zawadzkiego od wszelkich wpływów w zarządzie Kościoła. W tej sprawie pisał do biskupa Hodura: „Litości — ks. Zawadzki jeździ po parafiach (wizytuje) bez mej wiedzy i zezwolenia, rozbija jedność i źle usposabia księży do mnie. Mimo to, że tonę w długach i pracuję nad siły, to ks. Zawadzki ujmuje mi i utrudnia legalizację. Zbrodnia. Proszę o oddanie mi Seminarium i Redakcji”¹⁰⁸. Faktycznie swoje osiągnął. Od września 1930 r. przeniósł się na kilka miesięcy do Krakowa, aby usunąć stamtąd ks. Zawadzkiego i przejąć piastowane przez niego funkcje. W październiku tegoż roku widzimy już ks. Zawadzkiego aż w Malinowie Nowym w ostrołęckim, gdzie organizował nową parafię. Nie otrzymał nawet siedziby w pla-

¹⁰⁷ Oto co pisze duchowny Kościoła narodowego ks. J. Szczutka o takich księżach wyświęconych przez biskupa Farona: „Bp Faron przysłał na moje miejsce ksks. A. Piroga i P. Marczyka, którzy nie umieją nie tylko ludem, ale i samą sobą kierować i ci panowie drą się między sobą, podburzają ludność jeden przeciw drugiemu, co wywołuje w każdą niedzielę skandale i bójkę na miejscu modlitwy, jak również zakłócenia spokoju publicznego” (Pismo do starosty w Hrubieszowie z 16 VII 1931 r. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Hrubieszowskie 515). Powyższe dane jeszcze szczegółowiej przedstawia znajdujące się tam pismo policji z Uchania do tegoż starosty w Hrubieszowie z dnia 29 VIII 1931.

¹⁰⁸ Cyt. za: Włodarski, jw. s. 278.

cówce wcześniej urządzonej. Od stycznia 1931 r. Faron mianował rektorem seminarium duchownego ks. Jana Tepera, swego stronnika, byłego duchownego rzymskokatolickiego z Tarnowa. Następnie wrócił z powrotem do Zamościa i tam przeniósł redakcję „Polski Odrodzonej”. Jako redaktor odpowiedzialny pisma figurował Bronisław Poterucha — człowiek świecki. Odtąd czasopismo to było pod całkowitym wpływem biskupa Farona.

Kryzys w łonie Kościoła narodowego w Polsce pogłębiał się coraz bardziej. Opozycja ks. Farona rosła w siłę. Coraz więcej było samowoli. Wzrastało też niezadowolenie z jego rządów. Tymczasem interwencje centrali z Ameryki nie przynosiły spodziewanego skutku, wręcz przeciwnie — sytuację pogarszały. Kierownictwo PNKK w Ameryce nie potrafiło, czy też nie chciało zająć jasnego, zdecydowanego stanowiska wobec problemów nurtujących Kościół narodowy w Polsce. Kierownictwo tegoż Kościoła w Polsce przeżywało okres przeszło trzech lat nie rozładowanych napięć, konfliktów i niejasnych układów. Sytuacja taka jednych zniechęcała, innych rozzuchwalała. Dochodziły do tego trudności zewnętrzne, szczególnie wynikiem z braku legalizacji: częste procesy sądowe i kary za budowę kaplic bez zezwolenia i planów lub tworzenie ich w pomieszczeniach użytku publicznego, samowolne wchodzenie na cmentarze wyznaniowe przy pogrzebach, kary za używanie stroju i tytułów duchownych Kościoła rzymskokatolickiego, za bezpodstawne zniesławianie tej instytucji i jej hierarchii itp. Pojawiły się tendencje separatystyczne. W 1930 r. księży J. Naumiuk i S. Piekarcz, pomijając kierownictwo PNKK, próbowali wejść w unię z Kościołem ewangelickim, włączając do tego niektórych duchownych i parafie na Lubelszczyźnie. Faron udaremnił ten zamiar, ale kosztem rozbicia najaktywniejszych parafii w Tarnogórze i Gorzkowie, a księży wspomniani przeszli do opozycji¹⁰⁹. Rok później Aleksander Kondratow, wyświęcony przez Farona na kapłana, usiłował utworzyć z parafii Kościoła narodowego o obrządku wschodnim „Chrystusową Cerkiew Narodową w Polsce” i zostać jej biskupem¹¹⁰. Biskup Faron coraz bardziej sta-

¹⁰⁹ Zob. meldunek policji w Izbicy z 5 V 1930 do Komendy Policji Państwowej w Krasnymstawie (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie, Starostwo Powiatowe Krasnostawskie 195) i list Farona do ks. Kwołka z 1 V 1930 (Materiały autora: zbiór ks. Kwołka).

¹¹⁰ A. Kondratow, późniejszy Kondratowicz, wg relacji Farona był uciekinierem z Kaukazu, byłym diakonem prawosławnym, ale wydaje się, że sam Faron nie bardzo wiedział, co to za jeden i czy w ogóle miał coś wspólnego ze stanem duchownym. Zob. „Polska Odrodzona” 1932 nr 19 s. 11; pismo Farona z 26 V 1931 do Starostwa w Hrubieszowie (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie).

wał się podejrzliwy, wszędzie widział zdradę, coraz częściej rzucał suspensami.

Rozłam

W marcu 1931 r. Hodur znowu przybył do Polski, w towarzystwie księży: J. Zawistowskiego i S. Szufładowicza. Tym razem bp Faron nie powitał ich swymi hołdowniczymi peanami. Miał już chyba dość tych ciągłych wizyt i bezskutecznych prób ustawiania wciąż na nowo Kościoła narodowego w Polsce. Zbyt dobrze zdawał sobie sprawę, że ani samemu twórcy PNKK, ani jego delegatom z Ameryki za bardzo na rozwiązaniu konfliktów Kościoła w kraju nie zależało. Był to raczej pretekst, ażeby móc odwiedzić rodziny, znajomych, pobawić się, a potem objeżdżać parafie w Ameryce i chwalić się, czego to nie dokonali, następnie wyludzać pieniądze na misje w kraju ojczystym. Tymczasem do biskupa Faronu docierał z tych pieniędzy zaledwie znikomy procent; musiał dorabiać udzielaniem rozwodów¹¹¹.

Na propozycję biskupa Hodura, ażeby w hotelu lubelskim urządzić zjazd księży — coś w rodzaju rekolekcji, Faron zaprotestował. Zwrócił uwagę, że nie jest to miejsce odpowiednie na ćwiczenia duchowne, że lepszym miejscem do tego celu byłby Zamość. Oświadczył również kategorycznie, że zjazd takowy w ogóle nie jest potrzebny i zabroni księżom tam jechać. Orzekł, że niesłusznie wyrzuca się pieniądze na bezpłodne zjazdy, lepiej by było, gdyby przeznaczyć je na biedne parafie, ażeby mogły kupić niezbędny sprzęt do kościoła. W ogóle Faron uważał, że biskup Hodur bezpodstawnie wtrąca się do Kościoła narodowego w Polsce i chce narzucić regulamin Kościoła narodowego w Ameryce, nie odpowiadający warunkom polskim, a jego delegaci nic dobrego nie wnoszą, tylko jątrzą i rozbijają jedność. Zwrócił uwagę Hodurowi, że bierze w opiekę księży, „którzy wylamują się spod dyscypliny kościelnej, warcholą i narażają na szwank opinię Kościoła narodowego, a mianowicie: Piekarza, Jurgielewicza, Ządębskiego, Jaśkiewicza”¹¹².

Biskup Hodur nie zrezygnował z planowanego zjazdu księży w Lublinie i zarządził przybycie tam na 23—25 marca 1931 r. Faron rów-

Starostwo powiatowe Hrubieszowskie 515); tamże odpis protokołu zjazdu księży i parafian obrządku wschodniego PNKK we wsi Terebin z 1 VI 1931 i pismo Komendy Policji Państwowej w Hrubieszowie z 2 VI 1931 do tegoż Starostwa.

¹¹¹ Relacje ustne ks. Faronu z kwietnia 1964 r.

¹¹² Pismo Komendy Wojewódzkiej Policji Państwowej w Lublinie do Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego z 14 IV 1931 r. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 852.

niez trwał na swoim stanowisku. Nie podał do publicznej wiadomości zarządzenia Hodura o zjeździe, co więcej, rozesłał do księży pisma polecające, by nie jechali na tę konferencję, zaklinając się na dobro Kościoła i sprawy narodowej. Nie przybył na zjazd mimo ponawianego telegraficznego wezwania. Ale tym razem manewr biskupa Farona nie był udany. Spodziewana pomoc pieniężna była stosunkowo wysoka. Na zjazd przybyło 45 księży, nieobecnych było około 10. Wszyscy otrzymali zwrot kosztów podróży oraz po 200 złotych zapomogi.

Zjazd wybrał dwóch delegatów na „Szósty synod w Ameryce”: księży S. Zawadzkiego i J. Madziarza. Dokonano też wyboru nowej Rady Kościoła, w skład której weszli: bp Faron (prezes), ks. J. Kwolek (skarbnik), ks. J. Teper (sekretarz) oraz księża: S. Zawadzki, J. Madziarz i J. Szczotka. Wybrano też delegację, której Hodur polecił zmusić biskupa Farona do podporządkowania się władzy Biskupa Naczelnego lub alternatywnie — nakazać ustąpienie z Kościoła narodowego. W odpowiedzi na to Faron zasuspendował delegację i nową radę, nie przyjął przedłożonych mu uchwał zjazdu. Jednak kiedy zreflektował się, uczynił pozorny gest zgody na wszystko ¹¹³.

W tym trudnym dla ks. Farona czasie rosła w siłę i aktywizowała się jego opozycja, która czuwała, aby nie dopuścić do wzmocnienia się jego władzy i nie przeoczyć żadnej okazji do całkowitego wyeliminowania go z pozycji kierowniczej. Taka okazja właśnie nadarzała się. Był nią zapowiedziany na początek czerwca 1931 r. synod w Ameryce. Do akcji znowu żywo włączył się dawny rywal Farona, ks. Zawadzki. Mając mandat delegata na ów synod, objeżdżał parafie, zbierał wiadomości, badał sytuację, przy tym miał za sobą racje prawne do kontaktu z księżmi i parafiami i urabiania odpowiedniej dla swoich planów opinii ¹¹⁴.

Na obrady w Ameryce udali się księża: Zawadzki i Madziarz oraz Jakub Hodur i Jan Stapiński. Zapatrywania tych delegatów charakteryzowaliśmy już wyżej i nie ulega wątpliwości, że Faron mógł żywić w stosunku do nich tylko nieufność. Nie więc dziwnego, że nie uznał ich za legalnych reprezentantów i rzucił na nich klątwę. Nie przeszkodziło to im bynajmniej w wyjeździe na synod, gdzie usiłowali doprowadzić do degradacji Farona. Wtedy Hodur polecił przeczytać holdowni-

¹¹³ Zob. tamże pismo komendanta Policji Państwowej w Zamościu z 9 IV 1931 do Urzędu Śledczego w Lublinie i pismo Starostwa Hrubieszowskiego do Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego z dnia 14 IV 1931.

¹¹⁴ Zob. tamże pismo Starostwa Hrubieszowskiego z marca 1931 r. do Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie oraz pismo posterunku Policji Państwowej w Uchaniach z 12 V 1931 do Starostwa Powiatowego Hrubieszowskiego. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Hrubieszowskie 515.

czy list Faron, przez co złagodził oskarżenia delegacji, a nawet podważył jej prawdomówność. Nie dopuścił do wyraźnego potępienia Faron, decyzję w jego sprawie pozostawiając sobie. Ostatecznie postanowił, że jeżeli Faron uzna nad sobą władzę synodu PNKK w Ameryce oraz Rady Kościoła, z Pierwszym Biskupem na czele, pozostanie w łączności z Kościołem narodowym, a jeżeli nie, „to napiętnujemy go jako zdrajcę i wiarołomcę”¹¹⁵.

Hodur chciał zmusić Faron do uznania swojej władzy, ale wcale nie chciał go utracić. W tym celu wysłał do Polski biskupów W. Gawrychowskiego i J. Jasińskiego. Mieli oni zbadać sytuację na miejscu. Być może liczył na to, że jak bywało poprzednio, nastąpią spotkania, rozmowy, z czasem zacierzenie przeciwnikom minie i wszystko jakoś pomyślnie się rozwiąże.

Niestety, tym razem już się nie udało. Faron miał zbyt liczną i aktywną grupę wrogów. Zorganizowali oni „Zjednoczony Komitet Parafii Okręgu Lubelskiego”, który 20 lipca 1931 r. wydał *Odezwę do Wyznawców Kościoła Narodowego w Polsce*, ostrzegającą przed biskupem Faronem i wypowiadającą mu posłuszeństwo¹¹⁶. W odpowiedzi na to Faron przywódców opozycji wykluczył z Kościoła narodowego, tj. księży: S. Zawadzkiego, J. Madziarza, S. Piekarza, J. Naumiuka i J. Szczutkę. Do tego czasu wielu innych duchownych utraciło jurysdykcję faronowską, wśród nich K. Brosz, J. Choroszuca, S. Szwedko, A. Kondratow. W tej sytuacji Faron podał do wiadomości, że na ich miejsce wyświęcił dwunastu nowych kapłanów¹¹⁷.

Wykluczeni na ogół nie kwapili się z ustępowaniem z zajmowanych stanowisk i nadal spełniali funkcje kapłańskie. Powoływali się na bezpośrednią zależność od jurysdykcji biskupa Hodura. Stąd też między nimi a przysyłanymi na ich miejsce nowymi administratorami dochodziło do drastycznych starć o parafię i wiernych¹¹⁸. Biskup Faron ogłaszał, że księża pozbawieni jego jurysdykcji sprawują funkcje kapłańskie „nieważnie, niedozwolenie i świętokradzko”¹¹⁹. Przypominał też oświadczenie Hodura sprzed kilku lat, podane w „Polsce Odrodzonej”, że nie ma w kraju parafii wyjętych spod kierownictwa administratora Faron.

Dnia 2 IX 1931 r. odbył się w Krakowie zjazd zwołany przez wyśanników Hodura. Przybyła mniej więcej połowa księży. Biskup Faron

¹¹⁵ Cyt. za: Włodarski, jw. s. 285.

¹¹⁶ Tekst w posiadaniu autora pracy.

¹¹⁷ Zob. „Polska Odrodzona” 1931 nr 16 s. 7.

¹¹⁸ Zob. pismo posterunku Policji Państwowej w Uchaniach z 25 VII 1931 do Starostwa Powiatowego Hrubieszowskiego. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Hrubieszowskie 515.

¹¹⁹ „Polska Odrodzona” 1931 nr 16 s. 7.

i większość jego zwolenników nie wzięli udziału w tym zjeździe. Był to duży sukces Faronu świadczący, że mimo usilnej agitacji prowadzonej przeciwko niemu przez opozycję miał jeszcze znaczny autorytet wśród duchowieństwa. Niestawienie się około połowy księży to fakt dający dużo do myślenia. Na takie zjazdy organizowane przez kierownictwo z Ameryki na ogół chętnie jechano. Nic na tym nikt nie tracił, a otrzymywano zwrot kosztów podróży, zapomogi materialne, dochodziła do tego ciekawość, możliwość spotkania się, okazja wyjazdu do miasta itp. Tak duża absencja była ostrzeżeniem przed zbyt pochopnymi decyzjami, ale sprawę zbagatelizowano. Powołując się na rzekome postanowienia synodu w Ameryce z dnia 2—5 czerwca 1931 r. oraz wolę biskupa Hodura obradujący zawiesili Faronu w czynnościach biskupich i kapłańskich, z prawem apelacji do „Naczelnej Rady w Scranton”, reorganizując kierownictwo Kościoła narodowego w Polsce. Administrację tegoż Kościoła miał objąć tymczasowo biskup Gawrychowski, aż do przyjazdu biskupa Grochowskiego, który według zapowiedzi protokołu zjazdu miał pozostać w kraju już na stałe. Jako podstawę do degradacji Faronu przytoczono przeciwko niemu następujące zarzuty: a) że zbojkotował zjazd lubelski, przez co złamał przysięgę posłuszeństwa naczelnemu biskupowi złożoną przy konsekracji; b) że dążył bez porozumienia się z Radą Kościoła do unii z prawosławiem i z wileńskimi kalwinami; c) że udzielał rozwodów jedynie dla celów materialnych, choć nie miały one żadnych skutków prawnych, bo Kościół narodowy nie posiada legalizacji i nie uznaje rozwodów.

Powyższe decyzje ogłoszono w „Zwiastunie Ewangelicznym”, w luźnych ulotkach oraz w odpowiednim piśmie skierowanym do ministerstwa WRiOP¹²⁰.

Od powyższych decyzji bp Faron mógł wprawdzie odwołać się do centrali, ale tak nie uczynił, bo to byłoby równoznaczne z uznaniem Kościoła narodowego w Polsce i jego kierownictwa od tegoż Kościoła w Ameryce, a w szczególności od biskupa Hodura. To była zasadnicza przeszkoda, o którą wszystko się rozbiło. Faron uważał, że jest biskupem z pełnią władzy nad całą Polską, a żądanie uznania władzy Hodura i częste wtrącanie się tegoż do spraw Kościoła w Polsce osobiście lub przez delegatów potraktował jako nakaz unania „papieża w Amery-

¹²⁰ Zob. pismo biskupa L. Gawrychowskiego do Ministerstwa WRiOP z 15 IX 1931. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 852. Tamże ulotka: „Do Przewielebnych Księży, Komitetów Parafialnych i Wyznawców PNKK w Polsce”; protokół zjazdu z 2 IX 1931 (Materiały autora: zbiór ks. Kwolka) oraz informacje w „Polsce Odrodzonej” 1931 nr 18 i „Posłannictwie” 1932 nr 1.

ce — a my nie chcemy papieża”¹²¹. Tymczasem biskup Hodur z roli „papieża” w swojej organizacji nie chciał zrezygnować. Nawzajem zostały rzucone anatemy — na przywódców i zwolenników strony przeciwnej. I tak dokonał się rozłam Kościoła narodowego w Polsce. Powstały dwie odrębne grupy wyznaniowe, ostro zwalczające się: jedna pod jurysdykcją biskupa Faron, popularnie nazywana faronowcami, druga pod zwierzchnictwem biskupa Hodura, nazywana hodurowcami. Początkowo Faron miał przewagę liczebną i organizacyjną, ale z chwilą zerwania z Ameryką jego grupa dotkliwie odczuła braki materialne. Natomiast hodurowcy dysponowali zapleczem materialnym w USA i mieli agresywnych szermierzy w osobie ks. S. Piekarza oraz przysłanego ze Stanów na urząd kierowniczy ks. J. Padewskiego¹²². Ten ostatni w sierpniu 1936 r. został konsekrowany w Scranton na biskupa.

Kiedy już było jasne, że wszelkie więzy z Kościołem narodowym w Ameryce zostały zerwane, że biskup Faron do przysłowiowej Kanossy nie pójdzie, duchowni i świeccy wyznawcy stanęli wobec trudnego dylematu: do kogo przyłączyć się? Wybór nie był taki prosty. Za oceanem był założyciel Kościoła narodowego i silne zaplecze materialne. Nielatwo wyrzec się jednego i drugiego, do tego jeśli rzeczywiście się uwierzyło, że twórca nowej religii jest faktycznie „opatrnościowym” reformatorem religijnym. Tu zaś w Polsce był biskup Faron, może zbyt despotyczny i mniej demokratyczny w swojej propagandzie niż jego rywale, ale był biskupem wybranym legalnie, posiadał wiele dodatków, obiecujących walorów i miał dużo racji w swojej ocenie przyczyn zaistniałego rozłamu oraz w sporze z kierownictwem w Ameryce. Wielu duchownych i świeckich w ogóle występowało z Kościoła narodowego. Proces występowania powiększał się w miarę zaostrzania się walki między powstałymi z rozłamu grupami wyznaniowymi. Niektórzy duchowni przez jakiś czas lawirowali, opowiadając się to po jednej, to po drugiej stronie¹²³. Niektórzy przeszli do innych wyznań, m.in. ks. S. Zawadzki i ks. Naumiuk — najzagorzalsi przeciwnicy ks. Faron. Może uczynili

¹²¹ „Polska Odredzona” 1931 nr 18 s. 7.

¹²² Zob. pismo Starostwa Powiatowego Zamojskiego z 10 II 1932 do Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego w sprawie ks. Faron (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 852), pismo posterunku Policji Państwowej w Izbicy z 2 XII 1931 do Starostwa Powiatowego Krasnostawskiego donoszące o agresywnej działalności księży Padewskiego i Piekarza (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Krasnostawskie 195) oraz listy ks. Padewskiego do ks. Kwołka z 8 IX 1933 i 8 I 1936 (Materiały autora: zbiór ks. Kwołka).

¹²³ Zob. pismo Starostwa Powiatowego Krasnostawskiego z 30 X 1931 do Urzędu Wojewódzkiego Lubelskiego. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Urząd Wojewódzki Lubelski 852.

tak dlatego, że bp Hodur żadnego z nich nie uczynił kierownikiem opozycji, ale na to stanowisko przysłał ks. Padewskiego. Nie cieszyli się też dobrą opinią w Kościele narodowym.

Po rozłamie grupa biskupa Hodura w Polsce znalazła się w krytycznym położeniu. Biskupi Gawrychowski i Jasiński wyjechali, nie czekając na przyjazd Grochowskiego, który miał objąć kierownictwo Kościoła. Biskup Grochowski pojawił się dopiero po upływie połowy roku, ale organizacją powierzonej mu grupy wyznaniowej właściwie nie zajął się. Pojeździł trochę po parafiach i wrócił z powrotem do Stanów. Przez dwa miesiące hodurowcy pozostawali w ogóle bez kierownictwa, dopóki w listopadzie 1931 r. nie przybył ks. Padewski.

Objąwszy administrację Kościoła narodowego w Polsce Padewski nie tworzył nowych placówek duszpasterskich, ale swój wysiłek skierował głównie na utrzymanie parafii trwających przy obediencji biskupa Hodura oraz na odzyskanie oderwanych, podległych Faronowi. Wszelkimi sposobami dążył do całkowitej likwidacji grupy Faronu. W tym celu bardzo często osobiście i w towarzystwie awanturnika i zawadiaki, ks. S. Piekarza, oraz innych duchownych objeżdżał placówki własne i należące do biskupa Faronu. Do osobistego zetknięcia się z ludnością i agitowania przeciwko Faronowi wykorzystywał szczególnie nabożeństwa majowe i październikowe. Przekonywał ludzi, że biskup Faron „to nie jest apostoł ani reformator, to zwykły góral, który złamał kręgosłup moralny, prędzej czy później skończyć się musi, a Narodowy Kościół to wielka i święta sprawa”¹²⁴.

Przynależność parafii do danej grupy wyznaniowej zależała przede wszystkim od przynależności ich proboszczów lub przewodniczących komitetów parafialnych. Tych ks. Padewski zyskiwał perswazją, obietnicami lub rzeczywistymi datkami dolarowymi, albo też siłą, przy pomocy organizowanych bojówek księży i wyznawców innych parafii¹²⁵. Prowadziło to do skandalicznych ekscesów i do rozbicia jedności wśród

¹²⁴ „Postannictwo” 1949 nr 10 s. 8.

¹²⁵ „Polska Odrodzona” 1932 nr 7 na s. 21 donosi: „... dnia 6 III br. podczas gdy proboszcz nasz ks. Kędziński odprawiał sumę w kościele w Majdanie Leśnym nadeszła grupa (ok. 30 osób) pijanych łobuzów z kijami i ponoć nożami z o. Piekarzem na czele (za chwilę nadszedł delegat amerykański Padewski) i wszyscy wdarli się przemocą do naszego kościoła, profanując naszą świątynię bałwochwalczym swym nabożeństwem. Klika owa była pijana, a na wódkę miał dać grubszą sumkę Padewski”. W tymże piśmie Faronu możemy znaleźć wiele podobnych skarg zdobywania siłą jego placówek. Informacje te potwierdzają meldunki policji. Zob. np. pismo posterunku Policji Państwowej w Izbicy do Komendy Policji Państwowej w Krasnymstawie z 2 i 21 XII 1931. Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Krasnostawskie 195.

wiernych¹²⁶. Tak oto, stosując zasadę: wszystkie chwytły dozwolone — ks. Padewski, przy wydatnej pomocy księży Piekarza, Kondratowa i innych duchownych o awanturniczym usposobieniu, doprowadził po kilkunastu latach grupę biskupa Farona do całkowitej likwidacji. W 1948 r. ks. Faron, opuszczony przez swoich zwolenników i rozstrojony wewnętrznie, zdecydował się na powrót do Kościoła rzymskokatolickiego.

Rozłam PNKK w Polsce nie tylko zahamował jego rozwój, ale ogromnie zmniejszył jego stan. Przed rozłameм Kościół narodowy liczył około 70 parafii i tłuż duchownych, po rozłameм stan liczebny zmniejszył się mniej więcej do połowy, z tym, że przy niektórych parafiach pozostała znikoma liczba wiernych. Druga wojna światowa jeszcze bardziej uszczupliła stan posiadania. W czasie okupacji PNKK uzyskał od dawna oczekiwaną legalizację jako „Kościół Starokatolicki Unii Utrechckiej w Generalnej Guberni”. Po wyzwoleniu otrzymał legalizację pod dawną nazwą PNKK. W roku 1951 doszło do następnego rozłamu i całkowitego uniezależnienia się od kicrownictwa w Ameryce. Odtąd prowadzi swoją działalność pod zmienioną nazwą Kościół Polskokatolicki. Ten okres działalności wymaga odrębnego studium i nie jest przedmiotem naszego opracowania.

Można bez zastrzeżeń przyjąć tezę S. Włodarskiego i K. Adamus-Darczewskiej, że rozłam w 1931 r. był największy w przedwojennej historii PNKK, nie można zgodzić się jednak z opinią, że rozłam ten był wynikiem kaprysu jednego człowieka, tj. biskupa Farona, ale konsekwencją wielu nierozstrzygniętych problemów. Jak widać z tego, co staraliśmy się pokazać, u podstaw rozłamu stoi przede wszystkim wadliwa struktura organizacyjno-ideowa PNKK¹²⁷. Biskup Hodur, przeszczepiając PNKK na grunt polski, nie wyposażył go w jasno sprecyzowaną doktrynę i koncepcję działania. Nie sprecyzowane założenia ideowe, często sprzeczne w sobie, rozsadały go od wewnątrz. Warunki w Polsce różniły się od warunków panujących w Ameryce. Na ziemiach polskich zabrakło ważnego elementu scalającego Kościół narodowy, jakim w Ameryce był bez wątpienia język polski i polski duszpasterz. Ten atut przestał odgrywać poważniejszą rolę i na dłuższą metę nie mogła

¹²⁶ O skandaliczności zachowania obu stron zob. relacje w „Polsce Odrodzonej” 1932 nr 19 s. 11. Tamże list otwarty Farona „do Wysokiego Rządu” wymieniający szereg jego parafii, które w podobny sposób były niepokojone przez hodurowców. Zob. także wykaz placówek Kościoła narodowego (Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Lublinie. Starostwo Powiatowe Krasnostawskie 196), obrazujący podział wśród wiernych.

¹²⁷ Problemem tym autor szerzej zajmuje się w pracy magisterskiej pt. *Rozłam Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w Polsce w 1931 roku*. Lublin 1984. Maszynopis. Archiwum KUL.

działać sama niechęć czy nawet nienawiść do Kościoła rzymskokatolickiego, zwłaszcza gdy wynikała z osobistych potknięć moralnych współwyznawców.

Szumne deklaracje i hasła propagandowe o prawdziwej wolności i demokracji w Kościele narodowym w konfrontacji z rzeczywistością również nie wytrzymały próby czasu. Ci, którzy w nie uwierzyli, rychło przekonali się, że demokracja Kościoła narodowego w niczym nie różni się od rzekomego „ucisku” w Kościele rzymskokatolickim. Rzym został zastąpiony Ameryką, z tą tylko różnicą, że amerykańskie kierownictwo podtrzymywało swój autorytet, egzekwowało posłuszeństwo i rządziło przy pomocy przekazywanych do kraju dolarów. Ich roli nie sposób przecenić w wyniszczonej Polsce. Z pewnością przyczyniły się do zwerbowania wielu wyznawców. Były jednak i źródłem wielu zadrażeń i sporów w łonie Kościoła¹²⁸.

Zależność Kościoła narodowego w Polsce od Kościoła narodowego w Ameryce biskup Hodur podtrzymywał przy pomocy starej zasady: „divide et impera” — dziel i rządź. Brak ściśle określonych zakresów kompetencji poszczególnych członków kierownictwa PNKK w Polsce wprowadzał chaos i dezorganizację w szeregi Kościoła, a w nich samych wywalał żądze władzy i niezdrową rywalizację. Samowola i brak konsekwencji w działaniu Hodura i jego delegatów pozostawiły swój ślad w postaci dążeń separatystycznych bardziej świadomych jednostek, które nie zawsze chciały zrywać z Kościołem narodowym w Ameryce, jak np. ks. Faron, ale które z różnych względów nie mogły dłużej znosić dyktatury amerykańskiego kierownictwa i dlatego na własną rękę podejmowały próby zaprowadzenia ładu i praworządności. Próby te z reguły kończyły się niepowodzeniem. Składało się na to wiele przyczyn, jak już mówiliśmy, ale chyba najważniejszymi były: brak więzi ideowej wśród duchowieństwa narodowego, trudne warunki materialne i niestabilizowane podstawy prawne. Przyczyny te zazębiały się ze sobą i wzajemnie przenikały. Decydującą rolę najprawdopodobniej odegrał brak legalizacji.

Władze państwowe odmawiały uznania Kościoła narodowego m.in. ze względu na niskie morale duchowieństwa oraz na związki z opozycyjną lewicą, która niejednokrotnie przyczyniała się do powstawania nowych parafii narodowych. Próby uzyskania legalizacji w połączeniu z wyznacznymi protestanckimi lub prawosławnymi były z kolei torpedowane przez wiernych, którzy byli zbyt mocno przywiązani do podtrzymywa-

¹²⁸ „Nienawiść do Rzymu i dolary amerykańskie są klejem wewnętrznym całego ruchu Hodurowców” — skomentował krótko ks. A. Huszno (*Współczesne dzieje polskiego Kościoła narodowego*, jw. s. 4).

nych nadal tradycji, obrzędów i zwyczajów Kościoła rzymskokatolickiego. Brak legalizacji natomiast uniemożliwił kierownictwu PNKK w Polsce stosowanie jakichkolwiek sankcji czy środków przymusu wobec księży, przynoszących swoim postępowaniem ujmę całemu Kościołowi.

THE INTERNAL AND EXTERNAL CONDITIONS OF THE DEVELOPMENT OF THE POLISH NATIONAL CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

The Polish National Catholic Church, commonly known as the National Church („Kościół narodowy”), was founded in the USA at the end of the nineteenth century and transplanted into Poland when the country regained its independence. There still are many problems to be explained regarding the Church's doctrine and internal organization, and there still is a need for new light to be cast on some facts of its extremely stormy history. The article is based on written evidence: correspondence between members of the Church, its official publications and its documents preserved in state archives. The author describes the structure of the Church and the circumstances of its development in Poland, characterizes the spiritual profile of its propagators and discusses the rivalries that led to continual fluctuations in its cadre and to frequent splits. The most important split, brought about by bishop Władysław Faron, occurred in 1931.

The division within the Polish National Catholic Church in Poland did not merely stem its growth but in effect greatly diminished its congregation. The author's view is that, contrary to current opinion, the split was not due to the whim of one individual, but was a consequence of many unresolved problems within the Church, and above all of its faulty organization and ideology. Confronted with the reality, the Church's grandiloquent declarations of its own freedom and democracy did not stand the test of time. Administration with the help of the dollar sums sent by the founder of the Church, bishop Franciszek Hodur, and bishop Hodur's own excessive authoritarianism led to frictions and controversies. The Polish government refused to recognize the Church, on the grounds of low morale of the clergy and the Church's alliance with the parties of the left. The lack of legal recognition and the nonexistence of ideological bonds among the clergy lay at the basis of the enormous difficulties that the National Church encountered in its work in Poland.

O NIEKTÓRYCH UWARUNKOWANIACH I INSPIRACJACH ROZWOJU RELIGIJNEJ PIEŚNI POLSKIEJ *

I. „Jeśli przeżycia religijne należą do najgłębszych w człowieku, a sama religia przenika wszelkie świadome regiony ludzkiego życia i ludzkiej psychiki, to przeżycia te znajdują swój wyraz w świadomej, religijnej postawie, wyrażającej się także w śpiewie. Śpiew bowiem jest jakby spontaniczną odpowiedzią i równocześnie wyrazem postawy osobowej na uświadomione sobie „wezwanie” Boga. Pieśń jest jakby syntezą ludzkich przeżyć, ponieważ i treści poznawcze, i uczuciowe, nastawienia, język i melodia składają się na pieśń religijną jako wyraz przeżycia człowieka i w samotności, i w społeczeństwie. Pieśń religijna jako synteza najwznioślejszych ludzkich przeżyć jest też cennym pomnikiem naszej kultury narodowej, której specyfikę uzewnętrznia w wyrazisty sposób”¹.

Pieśń religijna, związana z życiem Kościoła, odzwierciedla sposób przekazywania prawd teologicznych i ich recepcję w różnych okresach historycznych, w zmieniających się uwarunkowaniach społeczno-politycznych i kulturowych. Obrazuje zmieniającą się na przestrzeni wieków religijność ludową, prywatną *praxis pietatis*, rozwijającą się często własnym nurtem, poza oficjalną liturgią — normowaną, kodyfikowaną i strzeżoną przez Kościół.

Pieśń religijna jest zjawiskiem, „utworem”, strukturą złożoną z lirycznego lub narracyjnego tekstu i melodii. Ta integralna całość — pieśń — pełni różnorodne funkcje w życiu indywidualnym człowieka, w życiu społecznym pozakościelnym i kościelnym, liturgicznym i paraliturgicznym. Stosunek muzykologii do zjawiska o nazwie pieśń religijna jest w jakimś zakresie ambiwalentny. Historycy literatury i filolodzy nie podzielali — wydaje się — rozterek muzykologów, którzy do dziś nie potrafią jednoznacznie ustosunkować się do pieśni: jest to utwór muzyczny czy nie jest? Na jakim poziomie kultury muzycznej rozpatrywać to powszechne zjawisko? Jakkolwiek by te pytania formu-

* Artykuł opracowano w ramach prac naukowo-badawczych problemu węzłowego 11.1 *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*, koordynowanego przez Uniwersytet Wrocławski.

¹ A. M. Krąpiec OP. *Od Rektora. W: Polskie śpiewy religijne społeczności katolickich. Materiały. T. 1* (w druku).

nych nadal tradycji, obrzędów i zwyczajów Kościoła rzymskokatolickiego. Brak legalizacji natomiast uniemożliwił kierownictwu PNKK w Polsce stosowanie jakichkolwiek sankcji czy środków przymusu wobec księży, przynoszących swoim postępowaniem ujmę całemu Kościołowi.

THE INTERNAL AND EXTERNAL CONDITIONS OF THE DEVELOPMENT OF THE POLISH NATIONAL CATHOLIC CHURCH

SUMMARY

The Polish National Catholic Church, commonly known as the National Church („Kościół narodowy”), was founded in the USA at the end of the nineteenth century and transplanted into Poland when the country regained its independence. There still are many problems to be explained regarding the Church's doctrine and internal organization, and there still is a need for new light to be cast on some facts of its extremely stormy history. The article is based on written evidence: correspondence between members of the Church, its official publications and its documents preserved in state archives. The author describes the structure of the Church and the circumstances of its development in Poland, characterizes the spiritual profile of its propagators and discusses the rivalries that led to continual fluctuations in its cadre and to frequent splits. The most important split, brought about by bishop Władysław Faron, occurred in 1931.

The division within the Polish National Catholic Church in Poland did not merely stem its growth but in effect greatly diminished its congregation. The author's view is that, contrary to current opinion, the split was not due to the whim of one individual, but was a consequence of many unresolved problems within the Church, and above all of its faulty organization and ideology. Confronted with the reality, the Church's grandiloquent declarations of its own freedom and democracy did not stand the test of time. Administration with the help of the dollar sums sent by the founder of the Church, bishop Franciszek Hodur, and bishop Hodur's own excessive authoritarianism led to frictions and controversies. The Polish government refused to recognize the Church, on the grounds of low morale of the clergy and the Church's alliance with the parties of the left. The lack of legal recognition and the nonexistence of ideological bonds among the clergy lay at the basis of the enormous difficulties that the National Church encountered in its work in Poland.

O NIEKTÓRYCH UWARUNKOWANIACH I INSPIRACJACH ROZWOJU RELIGIJNEJ PIEŚNI POLSKIEJ *

I. „Jeśli przeżycia religijne należą do najgłębszych w człowieku, a sama religia przenika wszelkie świadome regiony ludzkiego życia i ludzkiej psychiki, to przeżycia te znajdują swój wyraz w świadomej, religijnej postawie, wyrażającej się także w śpiewie. Śpiew bowiem jest jakby spontaniczną odpowiedzią i równocześnie wyrazem postawy osobowej na uświadomione sobie „wezwanie” Boga. Pieśń jest jakby syntezą ludzkich przeżyć, ponieważ i treści poznawcze, i uczuciowe, nastawienia, język i melodia składają się na pieśń religijną jako wyraz przeżycia człowieka i w samotności, i w społeczeństwie. Pieśń religijna jako synteza najwznioślejszych ludzkich przeżyć jest też cennym pomnikiem naszej kultury narodowej, której specyfikę uzewnętrznia w wyrazisty sposób”¹.

Pieśń religijna, związana z życiem Kościoła, odzwierciedla sposób przekazywania prawd teologicznych i ich recepcję w różnych okresach historycznych, w zmieniających się uwarunkowaniach społeczno-politycznych i kulturowych. Obrazuje zmieniającą się na przestrzeni wieków religijność ludową, prywatną *praxis pietatis*, rozwijającą się często własnym nurtem, poza oficjalną liturgią — normowaną, kodyfikowaną i strzeżoną przez Kościół.

Pieśń religijna jest zjawiskiem, „utworem”, strukturą złożoną z lirycznego lub narracyjnego tekstu i melodii. Ta integralna całość — pieśń — pełni różnorodne funkcje w życiu indywidualnym człowieka, w życiu społecznym pozakościelnym i kościelnym, liturgicznym i paraliturgicznym. Stosunek muzykologii do zjawiska o nazwie pieśń religijna jest w jakimś zakresie ambiwalentny. Historycy literatury i filolodzy nie podzielali — wydaje się — rozterek muzykologów, którzy do dziś nie potrafią jednoznacznie ustosunkować się do pieśni: jest to utwór muzyczny czy nie jest? Na jakim poziomie kultury muzycznej rozpatrywać to powszechne zjawisko? Jakkolwiek by te pytania formu-

* Artykuł opracowano w ramach prac naukowo-badawczych problemu węzłowego 11.1 *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*, koordynowanego przez Uniwersytet Wrocławski.

¹ A. M. Krąpiec OP. *Od Rektora. W: Polskie śpiewy religijne społeczności katolickich. Materiały. T. 1* (w druku).

łować, odpowiedź na nie (o ile jest konieczna i możliwa) uwarunkowana jest historycznie. Zależy m.in. od tego, jak w poszczególnych stuleciach (okresach) rozumiano muzykę, jak ją tworzone itd.

Nie jest więc przypadkiem, że najbardziej zaawansowany stan badań nad polską pieśnią religijną obserwuje się w pracach filologów, mniej natomiast w pracach historyków kultury i liturgii, a chyba najmniej w pracach muzykologów. W dotychczasowych badaniach muzykologicznych dominował aspekt źródłoznawczy i genetyczny, skierowany głównie na tekst słowny. Znacznie mniej uwagi poświęcano melodiom, preferując dawne pieśni wielogłosowe. Wiadomo jednak, że ani badania czysto filologiczne, ani muzykologiczne nie są badaniami kompletnymi. Postulatem metodologicznym są badania kompleksowe nad tekstem i melodią pieśni. Wydaje się, że muzykolodzy są bliżsi spełnienia tego postulatu.

II. Ks. Hieronim Feicht pisał: „Na powstanie polskiej pieśni kościelnej nie było warunków nie tylko w XI w., lecz także w XII. W tych czasach nie można jeszcze w masach społeczeństwa stwierdzić świadomości narodowej. Duchowieństwo w XI w. jest niemal w całości (poza kilku biskupami), a w XII w. w przeważającej części — w szczególności w zakonach — pochodzenia obcego”². W XIII w. sytuacja jest o tyle lepsza, że Kościół w okresie nasilania się procesu kolonizacji niemieckiej staje już w obronie języka polskiego. W 1257 r. arcybiskup Pełka zakazał plebanom przyjmowania Niemców na stanowiska nauczycielskie. Zarządzenie to powtórzył arcybiskup Jakub Świnka, inicjator i przewodniczący synodów łączyckich³. W jednym z artykułów synodu z 1285 r. postanowiono, że dla zachowania i rozwoju języka polskiego rektorami szkół katedralnych, klasztornych i inych mogą być tylko dobrze znający ten język.

W XII i XIII w. liturgia miała jeszcze charakter elitarny. Była to liturgia ośrodków monastycznych, kolegiacko-kanonickich i katedralnych. Towarzyszył jej śpiew chorału gregoriańskiego, a więc muzyki zapisywanej, kodyfikowanej, mającej własną teorię i pilnie strzeżonej przez autorytet Kościoła. W kościołach parafialnych, zwłaszcza wiejskich (będących własnością ich fundatorów), choć ich się w XII i XIII w. — jak twierdzą historycy — była już znacznie rozwinięta, liturgia i śpiewy z nią związane były skromniejsze. Sobór Laterański IV (1215),

² H. Feicht, *Polska pieśń średniowieczna*. W: *Opera musicologica Hieronimi Feicht*, T. 1. *Studia nad muzyką polskiego średniowiecza*. Kraków 1975 s. 376.

³ E. Wiśniewski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*. W: *Kościół w Polsce*. T. 1. *Średniowiecze*. *Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce* pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków 1968 s. 281.

chcąc m.in. przyczynić się do uświetnienia nabożeństw w poszczególnych kościołach, nakazał utrzymywać przy każdym lepiej uposażonym kościele, a więc również parafialnym, nauczyciela gramatyki, który przygotowywał chłopców do dalszej nauki w szkole katedralnej lub kolegiackiej⁴. Zakres nauki w szkołach parafialnych obejmował naukę pacierza i niektórych psalmów, początków łaciny i śpiewu kościelnego, tzn. chorału gregoriańskiego. Kościoły parafialne w praktyce próbowały naśladować metropolię według lokalnych możliwości, a liturgia katedralna musiała wywierać jakiś wpływ na podległe sobie kościoły. Ich możliwości były jednak skromne.

Nie ma dowodów na to, by w XIII w. lud polski został dopuszczony do czynnego udziału w śpiewach mszalnych czy procesyjnych. Śpiewali: celebrans, ministri, cantores, schola. Lud mógł co najwyżej odpowiadać krótkimi aklamacjami: Amen, Deo gratias, Kyrie eleison. Wokół Kyrie eleison rozwinęła się zresztą dyskusja, gdyż niektórzy uczeni, idąc śladami nauki niemieckiej, z Kyrie eleison, poszerzonego na wzór tropów łacińskich o krótkie teksty w języku narodowym, wywodzili polską pieśń kościelną (A. Brückner, J. Woronczak). Teorii tej zdecydowanie przeciwstawił się ks. H. Feicht, formułując jednocześnie własną hipotezę, według której początków pieśni religijnej w języku polskim należy szukać we wspólnej recytacji pacierza. Recytacja zbiorowa przerosła się później w śpiew.

Jedna i druga hipoteza wydaje się mieć coś z prawdy. Trudno przecież przyjąć, żeby rozwój naszej twórczości pieśniowej przebiegał zupełnie innymi drogami niż miało to miejsce w sąsiednich krajach (Czechy, Niemcy, Węgry). Hipoteza ks. Feichta jest psychologicznie uzasadniona i etnograficznie można ją zweryfikować, jednak z drugiej strony nie łatwo jest wykazać powiązania pomiędzy melodiami pacierza a naszymi najstarszymi, kunsztownymi przecież, pieśniami wielkanocnymi.

Nie powinien zbytnio dziwić fakt późnego pojawienia się pieśni religijnych w języku polskim, gdyż język ten musiał się najpierw ukształtować. Uwzględniając etapy życia społecznego, kulturalnego i kościelnego dochodzimy do wniosku, że twórczość literacka w języku polskim nie mogła się rozpocząć wcześniej, jak w XIII wieku.

III. Badania nad melodiami polskich pieśni religijnych są pasjonujące i zarazem trudne. Pasjonujące, bo jest to obszar kultury muzycznej mającej liczne powiązania z chorałem gregoriańskim, z ludową muzyką świecką, z muzyką profesjonalną, a nadto podlegającej wpływowi zewnętrznym (kultura muzyczna innych narodów). Rozliczne powiąza-

⁴ Zob. tamże s. 334.

nia pieśni religijnej przekonująco i pięknie obrazuje książka W. Wiory o śpiewie ludowym w Europie⁵, w której synoptyczny zapis melodii ukazuje, jak ta sama typiczna struktura melodyczna funkcjonowała, lub jeszcze funkcjonuje, w różnych odmianach, z różnymi tekstami (religijnymi, świeckimi, lirycznymi, narracyjnymi) i na różnych geograficznie i kulturowo obszarach.

Badania melodii polskich pieśni religijnych wiążą się z wieloma trudnościami: brak odpowiednich katalogów, nieznanomość źródeł (nie mówiąc o edycjach źródłowych), czyli po prostu brak badań podstawowych. Zniechęcać też może fakt, że źródła przekazują stosunkowo małą ilość melodii. Uwaga ta dotyczy nie tylko odległych stuleci, lecz także wieków XVII i XVIII. Ilustracją niech będzie fakt, że z okresu od XIII do I połowy XVI w. mamy informacje o 259 pieśniach (166 przypada na I połowę wieku XVI), a tylko dla 75 pieśni udało się odnaleźć melodie w źródłach polskich i obcych.

Dość powszechny jest pogląd, że większość melodii polskich pieśni religijnych wywodzi się z chorału gregoriańskiego. Niewątpliwie jest to główne źródło inspiracji muzycznej, z którego korzystano przez całe stulecia aż po czasy nam współczesne. Chorał ubogacał nie tylko śpiewy religijne, bo istniały przecież wzajemne wpływy muzyki świeckiej i religijnej. Stąd w różnych formach chorału gregoriańskiego przeplatają się wątki muzyki religijnej, rycerskiej, popularnej i ludowej.

Zależność melodii pieśni polskich od chorału gregoriańskiego ma różne stopnie, realizowana jest na różnych poziomach. Najbardziej czytelne są odesłania do konkretnej melodii gregoriańskiej, zapisane w jakiś sposób przy tekście pieśni. W XIV-wiecznym *Ordinarium Plocense* (znanym tylko z opisu ks. J. Michalaka, bo sam rękopis zaginął w czasie II wojny światowej) była notatka, że poszczególne zwrotki sekwencji *Victimae paschali laudes* kler ma śpiewać „literaliter”, zaś lud — „vulgariter”. Śpiewano zapewne tę samą melodię.

Odesłania do melodii gregoriańskich były zjawiskiem normalnym i powszechnym w Europie, bo wszędzie tłumaczono łacińskie sekwencje i hymny, antyfony i inne formy na języki ojczyste, drukując je z reguły bez nut. W pierwszych kancjonałach Seklucjana, Groickiego czy w późniejszych *Rytmach łacińskich* Stanisława Grochowskiego przekłady te drukowano równolegle z tekstem łacińskim. Warto nadmienić, że tylko niektóre z nich stały się znanymi pieśniami kościelnymi i znalazły się w późniejszych kancjonałach lub śpiewnikach. Wspomniany już Bartłomiej Groicki w zbiorze pt. *Pieśni duchowne* (1559) informuje, że są to

⁵ W. Wióra. *Europäischer Volksgesang. Gemeinsame Formen in charakteristischen Abwandlungen*. (Köln 1950).

pieśni „na stare a zwyczajne noty ze starych łacińskich pieśni kościelnych uczynione”. Zaś ks. Grochowski we wstępie do dziełka *Hymny, prozy i cantica kościelne* (1599) napisze o tym wyraźniej i precyzyjniej: „Každy wiersz polski z łacińskim wierszem liczbą sylab zgadza się. Co się uczyniło dlatego, abyś też i ty nutą kościelną dawną, którą zechcesz hymny mogli śpiewać”; albo: „Wszystko notą kościelną śpiewać się może jako hymny i prozy polskie”. Podobne wskazówki znajdziemy w *Harfie duchownej* Marcina Laterny (powstała w latach 1582—1585).

Dotychczasowe badania dowodzą, że chorał gregoriański był źródłem materiału melodyczno-motywicznego przede wszystkim dla najstarszych pieśni (do końca XVI w.). W pieśniach późniejszych, z wieków od XVII do XIX, zmniejsza się oddziaływanie melodyki chorałowej (zjawisko to będzie jeszcze skomentowane). Nie oznacza to całkowitego zdystansowania się od chorału. Ks. Stanisław Brzeżański w druku pt. *Owczarnia w dzikim polu*, wydanym przez jezuitów we Lwowie w 1717 r., zamieszcza m.in. 19 pieśni; do siedmiu z nich wydrukowano melodie, z tych tylko jedna melodia jest własna, zaś sześć — to kontrafaktury⁶. Przy pozostałych tekstach pieśni zapisano tylko uwagi, na jakie melodie (widocznie bardzo znane) należy ją śpiewać. Informacje te odsyłają także do melodii gregoriańskich, np. do śpiewu *O gloriosa domina*.

Anonimowy *Kancjonał pieśni nabożnych*, wydany w 1721 r. w Krakowie (drukarnia Jakuba Matyaskiewicza), zawiera 262 śpiewy, w tym 62 z tekstem łacińskim. W grupie 200 śpiewów polskich znalazło się m.in. 160 pieśni. Kancjonał podaje tylko jeden, niekompletny zapis nutowy melodii. Występuje tam jednak interesujące zjawisko: 50 tekstów polskich to parafrazy form łacińskich; zachowano w nich strukturę wersyfikacyjną pierwowzorów (łacińskich), co pozwala przypuszczać, że do śpiewu wykorzystano melodie chorałowe⁷.

Pankracy Folwarski w swoim *Śpiewniku* (drukowanym u Macieja Dziedzickiego w Krakowie w 1802 r.) wiele polskich tekstów poleca śpiewać na melodie ośmiu tonów psalmowych⁸. Podobnie w wielu śpiewnikach XIX- i XX-wiecznych, a także nam współczesnych, znajdujemy liczne pieśni śpiewane również na melodie chorałowe. Oddzielny problem to reforma liturgiczna po Soborze Watykańskim II i wyko-

⁶ Zob. K. Targoński ks. *Polskie śpiewy katolickie z lat 1700—1725 w zbiorach bibliotek lubelskich (studium źródłoznawczo-muzykologiczne)*. Lublin 1981 s. 111—113 (praca magisterska, maszynopis).

⁷ Por. tamże s. 4—26.

⁸ Zob. J. Żurek ks. *Śpiewniki i kancjonały kościelne drukowane w Krakowie w pierwszym 20-leciu XIX w. (studium muzykologiczne)*. Lublin 1976 s. 93n (praca magisterska, maszynopis).

rzystanie chorału do śpiewnika liturgicznego tekstów polskich we mszy, w officjum, w obrzędach udzielania sakramentów i w innych nabożeństwach.

Stwierdzono poprzednio, że najbardziej czytelne są odesłania do konkretnych melodii gregoriańskich, co dotyczy samej informacji, a nie sposobu jej realizacji. Korzystanie z melodii psalmowych czy z innych formuł recytacyjnych jest stosunkowo proste, bo określoną rolę odgrywa tu czynnik improwizacyjny i podatność tej formy na adaptacje do rozmaitych struktur tekstowych. Znacznie więcej trudności przysparzało adaptowanie innych form chorałowych do tekstów w języku polskim. Ujmując rzecz krótko i najogólniej, w oparciu o fragmentaryczne badania, można stwierdzić, że w przypadkach, kiedy struktura wersyfikacyjna tekstu polskiego jest zgodna z wzorcem łacińskim, tekst polski można śpiewać na nie zmienioną melodię gregoriańską. Jeśli tej zgodności brakuje, bo tekst polski jest dłuższy, pojawia się praktyka upraszczania, usylabiczniania melodii gregoriańskiej przez redukcję lub dzielenie neum i melizm, dodawanie pojedynczych dźwięków recytacyjnych na jednym tonie itd. Gdy tekst polski jest krótszy od łacińskiego, melodia adaptowana stawała się w niektórych fragmentach bogatsza, bo dźwięki pojedyncze łączono w neumy. Podobne zasady adaptowania melodii gregoriańskich do tekstów w językach ojczystych stosowano także w innych krajach, np. w Czechach i Niemczech.

Analiza adaptacji konkretnych melodii do konkretnego tekstu dość często ujawnia nader mechaniczny sposób postępowania, co prowadziło do licznych transakcentacji, załamywania toku składniowego itp. zjawisk. Z drugiej strony jest to cena, jaką trzeba było płacić za lekceważenie integralności melodii gregoriańskich z tekstem łacińskim, który ma odmienne od języka polskiego zasady akcentacji i odmienne prawa poetyckiej organizacji tekstu. Ponadto należy pamiętać, że zmieniał się akcent w języku polskim.

W melodiach polskich pieśni religijnych z różnych stuleci odnajdujemy gregoriański materiał motywiczno-tematyczny, skale kościelne lub co najmniej klimat tonalny właściwy chorałowi, czy wreszcie rytmikę kształtowaną na sposób chorałowy. Jest to ten poziom oddziaływania chorału, czy ten gatunek inspiracji, który wymaga wyjątkowo wnikliwych badań, uwzględniających — mówiąc najogólniej — zagadnienie technik kompozytorskich właściwych muzyce poszczególnych okresów historycznych. Interpretacja poszczególnych melodii nastęrcza sporo trudności i niekiedy bywa rozbieżna, czego ilustracją jest melodia *Bogurodzicy*. Jedni z muzykologów nie mieli żadnych wątpliwości, że jest to melodia gregoriańska, inni (jak P. Wagner, H. Feicht) pisali: „Bogurodzica, co do melodii względnie melizmatów i kolejnego następstwa

tonów, nie ma nic wspólnego z gregoriańskim śpiewem. Przeciwnie, da się w niej stwierdzić ton ludowy”⁹.

Intryguje tak bardzo odmienna interpretacja tej samej melodii. Znamienne jest, że w poszukiwaniu materiału motywowicznego ustalono, iż melodia pierwszego odcinka *Bogurodzicy* pokrywa się z melodią *Litanii do Wszystkich Świętych* z XII-wiecznego rękopisu z Grazu i z melodią piosenki — pastourelle truvera francuskiego. Znane jest zjawisko wykorzystania w melodiach chorału gregoriańskiego charakterystycznych formuł o wielorakim i różnorodnym zastosowaniu. Pewne formuły są typowe dla jednej konkretnej melodii, inne — tzw. formuły wędrujące — są wspólne dla wielu melodii. Największe znaczenie mają formuły inicjalne, formuły centralne, pojawiające się wewnątrz kompozycji, oraz formuły zakończeniowe, kadencyjne.

Formuły melodyczne odegrały wielką rolę m.in. w technice centonizacji, która polegała na wyborze pewnej ilości tradycyjnych formuł wyznaczających typ melodyczno-tonalny i na złożeniu ich w jedną organiczną i logiczną całość. Taka technika komponowania nie jest twórczością oryginalną, lecz ma wiele wspólnego z metodą adaptacji¹⁰.

Centonizacja jest techniką bardzo starą. Odgrywała ona ważną rolę w muzyce hebrajskiej i chyba nie tylko w hebrajskiej, skoro Platon piętnował tych, którzy „mieszają pieśni żałobne z hymnami, muzykę aulosu z instrumentami strunowymi, mieszają wszystko ze wszystkim”¹¹. Szesnaście wieków po Platonie podobny problem poruszył św. Bernard z Clairvaux (1090—1153), inicjator przeprowadzonej przez cystersów reformy śpiewów chorałowych. Bernard wystąpił przeciw tym, którzy „dziela to, co tworzy integralną całość, a sprzeczności wiążą ze sobą. W ten sposób mieszają wszystko. Śpiew zaczynają i kończą tak, jak im się podoba, a nie jak by należało (...) componunt et ordinant”¹². Zatem w średniowieczu słowo komponować znaczyło po prostu składać, układać, porządkować. Składać w sposób logiczny formuły melodyczne, będące społeczną własnością, formuły wędrujące. Nie można więc wykluczyć, że tymi samymi formułami mógł się posłużyć francuski truver układający swoją pastourelle, autor melodii *Litanii do Wszystkich Świętych* i polski muzyk, który skomponował melodię *Bogurodzicy*.

Technika centonizacji umożliwiła wzajemne przenikanie się i przemieszanie formuł, wątków melodycznych świeckich (ludowych) i reli-

⁹ Feicht, jw. s. 370.

¹⁰ Zob. J. Morawski. *Teoria muzyki w średniowieczu. Wybrane zagadnienia*. Warszawa 1979 s. 77.

¹¹ G. Knepler. *Geschichte als Weg zum Musikverständnis. Zur Theorie, Methode und Geschichte der Musikgeschichtsschreibung*. Leipzig 1977 s. 217.

¹² Tamże.

gijnych. Było to tym bardziej możliwe, że w średniowieczu na określenie „ars” zasięgiwała tylko muzyka kościelno-liturgiczna, do której pieśni nie należała. Pozostałe rodzaje muzyki określano jako „usus”. Średniowieczna teoria muzyki zajmowała się przede wszystkim tym, co wówczas uznawano za „ars”¹³.

Nieliczne zachowane melodie polskich pieśni religijnych ze średniowiecza są albo adaptacjami melodii gregoriańskich (w procesie adaptacji podstawiano nowy tekst i stosownie do niego wybrany model melodyczny odpowiednio modyfikowano), albo centonizacjami popularnych formuł melodycznych, które mogą być także pochodzenia świeckiego, albo wreszcie kontrafakturami pieśni świeckich, rodzimych lub obcych. Stwierdzenie to nie neguje całkowicie możliwości pochodzenia jakiejś melodii od konkretnego autora (kompozytora — w znaczeniu przyjętym w średniowieczu), ale o ilu melodiach z wieków np. od XIII do XIV możemy powiedzieć, kto je napisał? Wśród średniowiecznych kompozytorów wymienia się np. Jana Łodzia z Kępy, Andrzeja ze Słupi czy Władysława z Gielniowa, lecz nie mamy żadnej pewności, że to właśnie oni tworzyli melodie. Nie można wszystkiego tłumaczyć zwyczajem ludzi średniowiecznych ukrywania swojego nazwiska i tworzenia ad maiorem Dei gloriam, bo wiemy, co pisał np. Leonimus, Perotinus, Guillaume de Machault, Landinus i dziesiątki innych.

Nie powinno nas dziwić, że o XV-wiecznej pieśni *Wstał z martwych król nasz, Syn Boży*, zmienionej później na *Narodził się dla nas Syn Boży*, napisał ks. Feicht, iż jej melodia, będąca jubilesem kończącym responsorium *Cum rex gloriae* (X w.), nie ma nic wspólnego z chorałem; jest to melodia pochodzenia ludowego¹⁴. Za ludową uważa się także melodię do tekstu Władysława z Gielniowa pt. *Zołtarcz Jezusów*.

Melodie świeckie, najczęściej ludowe, stanowią zatem drugie źródło inspiracji i zapożyczeń dla pieśni religijnych. Siła jego oddziaływania wzrastała w miarę regresu chóru gregoriańskiego powoli tracącego dynamikę rozwoju na rzecz polifonii, która w XV, a szczególnie w XVI w., po Soborze Trydenckim, pełniła w całej rozciągłości rolę muzyki liturgicznej.

W stosunku do wieku XIV w stuleciu XV komponuje się więcej muzyki liturgicznej (ordinarium i proprium missae, hymny, antyfony, magnificat i inne). W muzyce tej przejawiają się bardzo wyraźne wpływy świeckie w postaci canti firmi, zaczerpniętych nie tylko z chóru, ale coraz częściej z chansons lub pieśni ludowych. Korzystanie ze świeckich zasobów w muzyce liturgicznej, zwłaszcza w kształtowaniu canti firmi,

¹³ Por. tamże s. 217n.

¹⁴ Zob. Feicht, jw. s. 379.

występuje jeszcze w XVI w. Tej „świeckości” nie należy jednak przeceniać, ponieważ odpowiedni sposób kształtowania i traktowania *cantus firmus* przeważnie nie pozwalał na wyraźne oddziaływanie samej melodii świeckiej. Trzeba też pamiętać, że w średniowieczu, a zwłaszcza w XIV i na początku XV w. wpływ muzyki świeckiej ujawniał się przede wszystkim w samym wyrazie. Utwory religijne wcale albo niewiele różniły się od utworów świeckich. Dopiero w renesansie osiągnięto zróżnicowanie muzyki świeckiej i kościelnej pod względem wyrazu, wówczas powstał właściwy styl wielogłosowej muzyki liturgicznej, który w twórczości Palestriny i innych kompozytorów XVI wieku otrzymał najbardziej dojrzałą postać.

Przenikanie muzyki świeckiej do religijnej ułatwiały dwie techniki: parodiowania i kontrafaktury. Pierwsza związana jest z muzyką wielogłosową, druga także z pieśnią religijną. Znamienne jest, że parodiowanie, zjawisko powszechne na gruncie mszy i motetu, prowadziło od muzyki świeckiej do religijnej, o wiele rzadziej w kierunku odwrotnym, co jeszcze nie zostało dostatecznie zbadane.

Technika kontrafaktury jest chyba tak dawna jak muzyka, ale badaj najczęściej wykorzystywano ją w okresie reformacji i kontrreformacji, kiedy to uświadomiono sobie, iż powszechnie znane melodie świeckie można było z powodzeniem wykorzystać dla popularyzacji nowych tekstów. Technikę tę wykorzystywano także w następnych stuleciach. Szczególnie duże zastosowanie znalazły kontrafaktury w kolędach okresu baroku, a nawet później. Według ks. Feichta aż 3/4 melodii kolędowych zostało wziętych z liryki świeckiej. Tylko bardzo szczegółowe badania mogą to twierdzenie zweryfikować, uzupełniając je pieśniami o innej tematyce, w których także wykorzystywano melodie świeckie. Wspomniano już, że niewiele pieśni drukowano z melodiami, stąd bardzo często są uwagi: „śpiewać na notę jak...” i tu pojawiają się incipity pieśni nie tylko religijnych, ale i świeckich. Przykłady takich zapisów są liczne z XVII i XVIII, a nawet z XIX wieku. Wspomniany już Brzeżański w swojej *Owczarni* odsyła nie tylko do melodii gregoriańskich, lecz także do świeckich, polskich i ruskich³³.

Interesująco układają się w okresie baroku wzajemne zależności i wpływy pomiędzy chorałem gregoriańskim, pieśnią kościelną i świecką. Chorał i melodie świeckie pozostały nadal źródłami inspiracji dla melodii pieśni religijnych, ale jednocześnie pod wpływem melodii pieśni kościelnych i świeckich (ludowych) rozdził się nowy jakościowo chorał, nazwany przez H. Feichta pseudogregoriańskim. W początkach XVII w. (a nawet już w XV) śpiewano w Polsce *Patrem*, a nieco później i całe

³³ Por. Targoński, jw. s. 124n.

ordinaria missae oparte na tematach pieśni polskich. O ile te *Patrem* z XVI w. są jeszcze znośnymi kompozycjami, o tyle dorobione później do nich całe ordinarja są zaprzeczeniem chorału i wnoszą do niego elementy rozkładowe¹⁶. Graduał łowicki z 1708 r. przekazał nam *Patrem* na temat pieśni *Chrystus Pan zmartwychwstał*, a nadto *Patrem* lubelskie, nazowieckie, furmańskie, a nawet *Patrem* „prawy mazur”. Za tymi określeniami kryją się z całą pewnością melodie popularnych pieśni ludowych.

Graduał z kościoła św. Krzyża w Warszawie z 1778 r. ma zapis już nie tylko *Patrem* mazowieckiego, ale całego ordinarium missae, nazwanego mszą łowicką. Wpisano tam także całe ordinarja, wysnute z tematów pieśni adwentowych (*Urząd zbawienia ludzkiego*), z tematów kolęd (*Anioł pasterzom mówi; Nużmy dziatki zaśpiewajmy*), wreszcie z tematów pieśni wielkopostnych. Znajdujemy tam także msze: stradomską, rzymską, wiedeńską, francuską, a z prawdziwego chorału jest tylko *Kyrie wielkanocne*¹⁷.

Nasuwa się pytanie: dlaczego w średniowiecznych formach chorałowych stapiają się w sposób idealny wątki muzyki także świeckiej, wędrujące formuły melodyczne i inne, tworząc gatunek muzyki o ascetycznym wyrazie, muzyki par excellence kościelnej, liturgicznej, nasyconej w swojej substancji sakralnością, natomiast nawiązanie w baroku do melodii pieśni kościelnych i świeckich dało w rezultacie efekt, który oceniamy w kategoriach negatywnych? Może po prostu trzeba przyjąć, że w baroku inaczej odczuwano styl kościelny, inaczej zaś w średniowieczu. Trudno na to pytanie odpowiedzieć w sposób przekonujący, ale wydaje się, że zabrakło tu refleksji teoretycznej, która stała za chorałem w średniowieczu, zabrakło w konsekwencji odpowiedniej techniki czy technik kompozytorskich, które dalyby lepsze rezultaty. Była to robota dyletantów muzycznych, a nie wykształconych mnichów średniowiecznych, znających doskonale teorię muzyki. Tym razem teoria nie nadążyła za praktyką.

IV. Na zakończenie kilka uwag na temat współczesnej pieśni kościelnej, czy szerzej — religijnej. W reformie liturgicznej przeprowadzonej po Soborze Watykańskim II po raz pierwszy w historii uznano, że pieśń w języku ojczystym może spełniać funkcje śpiewu liturgicznego. Jest to wydarzenie doniosłe, jeśli się zważy, że przez stulecia pieśń w liturgii była tylko tolerowana, a przepisy normujące muzykę kościelną

¹⁶ Zob. H. Feicht. *Muzyka w okresie baroku* W: *Opera musicologica Hieronimi Feicht*. T. 3. *Studia nad muzyką polskiego renesansu i baroku*. Kraków 1980 s. 178.

¹⁷ Por. tamże.

miały aż do końca XIX w. charakter raczej negatywny, tzn. skierowane były przeciw faktycznym lub domniemanym nadużyciom, podczas gdy samą liturgię normowano przepisami pozytywnymi. Uznanie pieśni za formę liturgiczną jest należnym jej dowartościowaniem, ale fakt ten równocześnie wyzwolił ogromne zapotrzebowanie na nowe pieśni, które spełniałyby określone wymogi odnowionej liturgii. W poszukiwaniu inspiracji melodycznej sięgnięto znów do dwóch znanych i wypróbowanych źródeł: chorału gregoriańskiego i... muzyki świeckiej. Z chorału wykorzystano wiele melodii, adaptując je do różnych tekstów polskich. Powstało też mnóstwo melodii utrzymanych w duchu chorału, tzn. naśladujących chorałowy styl melodyki, tonalność, rytmikę. Jeśli nawet ten sposób korzystania z inspiracji chorałowych budzi niekiedy zastrzeżenia, to sięganie po melodie świeckie może rodzić tylko kategoriyczny sprzeciw. Być może, że taki sprzeciw był potrzebny także w minionych stuleciach, kiedy również melodie świeckie śpiewano z tekstami religijnymi. A może nasi przodkowie nie wyczuwali takiego dystansu między sacrum i profanum lub wręcz świadomie dążyli do ich syntezy (tak chyba było w śniedniowieczu?) Jeżeli jednak współcześnie melodie szlagierowe, nawet w postaci dosłownej, mają służyć muzyce liturgicznej, to chyba można mówić o stopniu wrażliwości historycznej, estetycznej czy chwilowym zagubieniu się, bo cóż znaczy w historii 25 lat, albo może jest to coś w rodzaju znaku czasów — na estradzie wykonuje się ascetyczne formy chorałowe, śpiewa się muzykę liturgiczną minionych epok, a w kościele słyszy się mdłe melodyki lub obce naszej kulturze derywaty masowej kultury Zachodu.

Zapomniano lub może zignorowano wspaniałe źródło inspiracji, jakiej mogą dostarczyć melodie polskich śpiewów religijnych, zachowane często tylko w ustnej tradycji. Jeśli nawet jakaś część tego repertuaru została zaczerpnięta z utworów pochodzenia profesjonalnego i pozapolskiego, to przez lud została ześpiewana i przystosowana do własnego modelu kultury muzycznej. Jest to jednak problematyka badań zorientowanych etnograficznie nad oralną kulturą pieśniową w Polsce, której poświęcono oddzielny artykuł¹⁸.

Należy się obawiać, że historia krytycznie oceni współczesne poczynania w zakresie nowych pieśni kościelnych, jak krytycznie oceniła np. wydanie Medycejskie chorału gregoriańskiego, którego Kościół w Polsce — na szczęście — nie przyjął, zalecając chorał w wydaniu Piotrowczyka. Filozoficznej zadumy wymaga sytuacja, w której komponuje się znakomitą muzykę inspirowaną treściami, tekstami religijnymi, a równocześnie muzyka kościelna jest nijaka, bez własnego stylu.

¹⁸ Zob. B. Bartkowski, A. Zoła, *Z badań nad muzycznym folklorem religijnym w Polsce*. Tekst przygotowany do druku.

ON SOME CIRCUMSTANCES AND INSPIRATIONS
OF THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS SONGS IN POLAND

SUMMARY

The melodies of Polish religious songs are derived from Gregorian chant, lay folk music, professional music and the music of other nations. The practice of singing Polish texts (translated from Latin) to plainsong tunes, known already in the fourteenth century, became widespread in the subsequent centuries and is also familiar nowadays. For many centuries, religious songs displayed Gregorian motifs, church scales and plainsong rhythms. These connections with plainsong call for thorough study taking note for instance of the composition techniques characteristic of the various periods (e.g. the cento technique). It is also important that the monophonic religious song, regarded as belonging to „usus” rather than „ars”, was not in fact studied by musical theory.

Lay, usually folk tunes have been the second major source of borrowing and inspiration for the religious song. In this area an important part was played by the techniques of parody (in polyphonic music) and imitation. The influence of lay music grew as plainsong receded. In the Baroque period pseudo-Gregorian melodies were made on both lay and religious motifs. The mutual influences had a varied nature and led to a variety of realizations, some of them marked by dilettantism and lack of theoretical reflection.

The use of lay tunes in currently composed church songs is in poor taste and ought to be opposed. Instead, the Polish folk tradition of religious song should be drawn upon.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Ks. ANDRZEJ STRUS SDB. Historia Józefa -- „podręcznikiem” wychowania młodego Izraelity	5
<i>The Story of Joseph as a Manual for the Education of a Young Israelite</i>	27
Ks. ZDZISŁAW CHILEWIŃSKI. Ingracjacja jako technika manipulacji obrazem siebie	29
<i>Ingratitition as Manipulation of One's Image</i>	37
Ks. JERZY GRZESKOWIAK. Podstawowe funkcje Kościoła w życiu rodziny	39
<i>The Basic Functions of the Church in the Life of the Family</i>	69
Ks. RYSZARD KAMIŃSKI. Przynależność do parafii — wspólnoty miłości w nauczaniu Kościoła współczesnego w Polsce	71
<i>The Parish as a Community of Love in the Current Teaching of the Church in Poland</i>	107
Ks. REMIGIUSZ POPOWSKI SDB. Pastoralne treści formuł listowych św. Pawła	109
<i>The Pastoral Content of the Opening and Closing Formulas of the Letters of St. Paul</i>	119
Ks. HENRYK STAWNIAK SDB. Różnicowanie oceniające przedmiotu zgody małżeńskiej i celu małżeńskiego w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego	121
<i>Discretio Iudicii with Regard to the Object of Matrimonial Consent and the Purpose of Marriage in the Light of the Canon Law of Marriage</i>	152
Ks. HENRYK SKOROWSKI SDB. Z badań nad etosem Kaszubów	153
<i>On the Ethos of the Kashubians</i>	175
Ks. IZYDOR SADOWSKI SDB. Polski Narodowy Kościół Katolicki. Wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju	177
<i>The Internal and External Conditions of the Development of the Polish National Catholic Church</i>	220
Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI SDB. O niektórych uwarunkowaniach i inspiracjach rozwoju religijnej pieśni polskiej	221
<i>On Some Circumstances and Inspirations of the Development of Religious Songs in Poland</i>	232

ON SOME CIRCUMSTANCES AND INSPIRATIONS
OF THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS SONGS IN POLAND

SUMMARY

The melodies of Polish religious songs are derived from Gregorian chant, lay folk music, professional music and the music of other nations. The practice of singing Polish texts (translated from Latin) to plainsong tunes, known already in the fourteenth century, became widespread in the subsequent centuries and is also familiar nowadays. For many centuries, religious songs displayed Gregorian motifs, church scales and plainsong rhythms. These connections with plainsong call for thorough study taking note for instance of the composition techniques characteristic of the various periods (e.g. the cento technique). It is also important that the monophonic religious song, regarded as belonging to „usus” rather than „ars”; was not in fact studied by musical theory.

Lay, usually folk tunes have been the second major source of borrowing and inspiration for the religious song. In this area an important part was played by the techniques of parody (in polyphonic music) and imitation. The influence of lay music grew as plainsong receded. In the Baroque period pseudo-Gregorian melodies were made on both lay and religious motifs. The mutual influences had a varied nature and led to a variety of realizations, some of them marked by dilettantism and lack of theoretical reflection.

The use of lay tunes in currently composed church songs is in poor taste and ought to be opposed. Instead, the Polish folk tradition of religious song should be drawn upon.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Ks. ANDRZEJ STRUS SDB. Historia Józefa — „podręcznikiem” wychowania młodego Izraelity	5
<i>The Story of Joseph as a Manual for the Education of a Young Israelite</i>	27
Ks. ZDZISŁAW CHLEWIŃSKI. Ingracjacja jako technika manipulacji obrazem siebie	29
<i>Ingratitition as Manipulation of One's Image</i>	37
Ks. JERZY GRZESKOWIAK. Podstawowe funkcje Kościoła w życiu rodziny	39
<i>The Basic Functions of the Church in the Life of the Family</i>	69
Ks. RYSZARD KAMIŃSKI. Przynależność do parafii — wspólnoty miłości w nauczaniu Kościoła współczesnego w Polsce	71
<i>The Parish as a Community of Love in the Current Teaching of the Church in Poland</i>	107
Ks. REMIGIUSZ POPOWSKI SDB. Pastoralne treści formuł listowych św. Pawła	109
<i>The Pastoral Content of the Opening and Closing Formulas of the Letters of St. Paul</i>	119
Ks. HENRYK STAWNIAK SDB. Różnicowanie ocenianie przedmiotu zgody małżeńskiej i celu małżeńskiego w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego	121
<i>Discretio Iudicii with Regard to the Object of Matrimonial Consent and the Purpose of Marriage in the Light of the Canon Law of Marriage</i>	152
Ks. HENRYK SKOROWSKI SDB. Z badań nad etosem Kaszubów	153
<i>On the Ethos of the Kashubians</i>	175
Ks. IZYDOR SADOWSKI SDB. Polski Narodowy Kościół Katolicki. Wewnętrzne i zewnętrzne warunki jego rozwoju	177
<i>The Internal and External Conditions of the Development of the Polish National Catholic Church</i>	220
Ks. BOLESŁAW BARTKOWSKI SDB. O niektórych uwarunkowaniach i inspiracjach rozwoju religijnej pieśni polskiej	221
<i>On Some Circumstances and Inspirations of the Development of Religious Songs in Poland</i>	232

WYDAWNICTWO SALEZJANSKIE

Nakładem *Salezjańskiej Inspekcji św. Stanisława Kostki w Łodzi.*

Nakład 1.000 + 150 egz. Ark. wyd. 13,9. Ark. druk. 14,75.

Papier druk. sat. kl. III, 70 g, B-1.

Oddano do druku w czerwcu 1985 r.

Druk ukończono w styczniu 1986 r.

Zakł. Graf. „Tamka”. Z-d nr 2. W-wa, Zam. 2239. N-47.