

# STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY SZÓSTY

 **GDANSKIE  
SEMINARIUM  
DUCHOWNE**

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2010

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE  
TOM XXVI**

GDAŃSK OLIVA 2010

### **Komitet Redakcyjny**

*ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),  
ks. Maciej Bała (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),  
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański), ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna  
w Gdańsku), ks. Wojciech Cichosz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. Andrzej  
Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne), ks. Józef Niewiadomski  
(Leopold-Franzens-Universität Innsbruck), ks. Jan Perszon (Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu), ks. Grzegorz Szamocki (Uniwersytet Gdański)*

### **Zespół redakcyjny**

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*  
Zastępca redaktora: *ks. Jacek Meller*  
Sekretarz: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXVI: *ks. Jacek Meller*  
Korekta: *Magdalena Borek*

### **Czasopismo recenzowane**

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

### **Recenzenci tomu**

*ks. dr hab. Stanisław Dziekoński*  
*ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek*

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska  
z Biskupiej Górki* (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

### **Adres redakcji**

ul. Bpa E. Nowickiego 3  
80-330 Gdańsk-Oliwa  
tel.: (0-58) 552-26-64  
fax: (0-58) 552-42-68  
e-mail: [studiagdanske@diecezja.gda.pl](mailto:studiagdanske@diecezja.gda.pl)  
[www.studiagdanske.diecezja.gda.pl](http://www.studiagdanske.diecezja.gda.pl)

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: *Kamil Smoliński*

### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.  
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11  
Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26  
e-mail: [bernardinum@bernardinum.csc.pl](mailto:bernardinum@bernardinum.csc.pl)

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Kurii Metropolitalnej Gdańskiej

## Spis treści

Od redakcji. ....	7
Ks. KRZYSZTOF GĄSECKI Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej .....	9
Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK Zasada reprezentacji zawarta w formule <i>in persona Christi agere</i> .....	27
Ks. JACEK BRAMORSKI Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II .....	43
Ks. JANUSZ SZULIST Jeden kapłan – jedna ofiara. Jednocząca funkcja kapłaństwa Chrystusowego w „Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. Rocznicy <i>dies natalis</i> świętego proboszcza z Ars” Benedykta XVI .....	67
Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI Kapłaństwo w kerygmacie biskupa pelplińskiego Jana Bernarda Szłagi .....	83
Ks. KRZYSZTOF DREWS Kapłan sługa Eucharystii a jego niedyspozycyjność duchowa .....	97
Ks. WOJCIECH CICHOSZ Kapłan gwiazdor, showman i inkwizytor: Zagrożenia aktywizmem w posłudze katechetyczno-duszpasterskiej .....	109
Ks. DOMINIK KUBICKI Samotność teologa – samotnością mistyka i twórcy .....	131
Ks. BOGUSŁAW GŁODOWSKI Zaangażowanie duchowieństwa katolickiego w ruch trzeźwościowy na pomorzu przed 1920 rokiem .....	143
Ks. LESZEK JAŹDŹEWSKI Duchowieństwo i uposażenie parafii Świętej Trójcy w Kościerzynie w okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej .....	173
Ks. ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI Kongregacje w dekanacie puckim na podstawie księgi z lat 1728-1779 .....	189
ANDRZEJ CHODUBSKI O zasługach księży Macieja i Juliana Smoleńskich z Grabienic Małych .....	213

ANNA KAPUŚCIŃSKA

„Klejnot kapłaństwa”. Poetyckie komemoracje *virtutis sacerdotis*  
w XVI-wiecznym zbiorze „Herbów rycerstwa polskiego” Bartosza Paprockiego  
na tle europejskiej tradycji teologicznej i parenetycznej..... 225

Recenzje i omówienia ..... 245

Noty o autorach ..... 266

## Od Redakcji

Rok Kapłański, przeżywany w Kościele powszechnym od 19. czerwca 2009 do 11. czerwca 2010 r. w związku ze 150. rocznicą śmierci Świętego Proboszcza z Ars, Jana Vianney'a, stał się okazją do podjęcia wielu rozmaitych działań. Na pierwszym miejscu wymienić należy modlitwę – zarówno dziękczynienie Bogu za dar posługi kapłańskiej, który jest udziałem w kapłaństwie samego Chrystusa, jak i prośbę o świętość kapłanów oraz o nowe powołania do tej służby, zwłaszcza tam, gdzie kapłanów brakuje. Przypomniano także naukę o sakramencie kapłaństwa i posłudze kapłańskiej zawartą w dawniejszych i współczesnych dokumentach Kościoła dotyczących sfery doktrynalnej i dyscyplinarnej. W czasie rozmaitych spotkań i w mediach przypomniano sylwetki kapłanów wyniesionych na ołtarze i tych, którzy nie zostali kanonizowani, lecz przez swoją różnorodną działalność mogą być wzorem dla duchownych i świeckich XXI wieku. Te wspomnienia pomagały osobom świeckim zapoznać się dawną i współczesną wielowymiarową pracą księży, zaś przed duchownymi otwierały nowe obszary własnego zaangażowania w życie Kościoła powszechnego i społeczności, do których zostali posłani. Dla samych kapłanów Rok był niewątpliwie okazją do podjęcia na nowo i pogłębienia własnej formacji teologicznej i duszpasterskiej, rozwinięcia ruchów odnowy życia kapłańskiego i umocnienia braterskiej wspólnoty.

Owoce modlitwy, naukowych badań, osobistych przemyśleń i wspomnień związanych z przeżyciem Roku Kapłańskiego jest obecny tom „Studiów Gdańskich”. Czytelnik znajdzie w nim zarówno teksty ściśle teologiczne dotyczące natury urzędu i posługi kapłańskiej wykonywanych *in persona Christi*, lecz przez człowieka ułomnego i podatnego na grzech, w społeczności wierzących, pracy kapłana-teologa, jak i różnorodnej działalności księży. Część historyczna omawia zaangażowanie pomorskich kapłanów we własną stałą formację, w propagowanie trzeźwości, a także w wychowanie młodzieży i pracę naukową. Dopełnienie zbioru tekstów stanowi przedstawienie obrazu polskich duchownych w staropolskim herbarzu Paprockiego.

Cieszy nas, że i tym razem „Studia Gdańskie” stały się miejscem prezentacji dorobku osób pracujących w wielu ośrodkach naukowych: w Gdańsku, Pelplinie, Toruniu, Bydgoszczy, Szczecinie i Warszawie. Współpraca i otwarta wymiana myśli są warunkiem rozwoju nauki; poznawanie prawdy jest zawsze owocem zaangażowania wielu osób.

„Studia Gdańskie” są nie tylko efektem intelektualnego wysiłku publikujących swoje teksty autorów; ukazują się one dzięki życzliwości i wsparciu wielu osób. Słowa szczególnej wdzięczności Redakcja kieruje do Ks. Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia za wsparcie materialne, bez którego niemożliwa byłaby praca edytorska.

*ks. Jacek Meller*



Ks. KRZYSZTOF GĄSECKI  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Pelplin

## Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej

Streszczenie: Sprawujący urząd prezbitera kieruje konkretną wspólnotą w oparciu o „prawzór”, którym jest Jezus Chrystus. *In persona Christi* służy on jedności Kościoła. W ramach eklezjologii komunijnej jedność tę należy jednak rozumieć jako jedność komunikacyjno-komunijną. Jest to posługa służąca temu, aby ludzie otwierali się na siebie i udzielali się sobie wzajemnie; oznacza ona wspieranie zdolności komunikacyjnej w różnorodnych grupach, czynienie ze wspólnoty przestrzeni spotkania i współżycia, wspieranie powstawania komórek, grup i ruchów. Prezbiter sprawuje *in persona Ecclesiae* swój urząd, gdy buduje wspólnotę i zachowuje ją, stając się drogowskazem w procesie komunii, żywej wymiany między trójjedynym Bogiem a ludźmi.

Słowa kluczowe: chrystomizm, komunია, wspólnotowość, komunikacja, komunikatywność, partycypacja, pneumatologiczno-trynitarna eklezjologia, prezbiter, proegzystencja

### 1. Podstawowa zasada: dogmatyka jako forma teologii komunijnej

Jednym z kluczowych pojęć dzisiejszej dogmatyki jest pojęcie komunii. Gisbert Greshake – teolog z Freiburga i Münster – rozumie przez nie „ujęty w postaci szyfru, najdalej idący skrót treści wiary chrześcijańskiej” (*Communio als Schlüsselbegriff der Dogmatik*)<sup>1</sup>. Ma to oznaczać nie tylko „najkrótsze ujęcie wiary” w sensie treściowym – Tomasz z Akwinu wymienia jako takie Trójcę i Wcielenie (S.th. II/II, 1,6 ad 1) – lecz także formalnym. Wiara chrześcijańska ma bowiem w tym pojęciu swoją jedność.

Dogmatyka *komunijna*, która uważa komunię za podstawową zasadę i kluczowe pojęcie całej wiary chrześcijańskiej, nie idzie przy tym jakąś ‘szczególną drogą’, lecz podkreśla, łączy i systematyzuje szeroko akceptowany materiał

<sup>1</sup> G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, red. G. Biemer i in., Freiburg 1992, s. 91.

dzisiejszej dogmatyki, tak aby poprzez teologiczną ideę przewodnią, jaką jest komunია, ukazać swój własny profil. „*Communio* – pisze Greshake – daje hermeneutyczną perspektywę, niejako nadającą sens i puentę, z jakiej należy rozumieć i spełniać prawdy wiary, praktyki Kościoła, religijne formy wyrazu i działania. Ale rozumienie kieruje się nie tylko na immanentne prawdy wiary, lecz w ogóle na wszystko, co jest dane”<sup>2</sup>.

Spróbujmy najpierw dokładniej przyrzeć się pytaniu o teologiczny sens i treść pojęcia „komunia”. Otóż idzie tu o uczestnictwo wielu w czymś wspólnym, o proces wzajemnego przyjmowania się do tego uczestnictwa, o najintensywniejszą formę miłości i wspólnoty. W wierze chrześcijańskiej rzeczywistość ta ma swoją najbardziej skoncentrowaną postać w trójjedynym życiu Boga i w oddaniu się Boga ludziom (w tajemnicy Wcielenia)<sup>3</sup>. Bóg jest dla człowieka wierzącego pełnym komunijnym życiem, miłością; Jego jedność spełnia się bowiem w trynitarnej wymianie życia, w układzie relacji dawania siebie i przyjmowania siebie. Komunია jest właśnie tym, co w Bogu najbardziej fundamentalne, tym, w czym urzeczywistniają się jedność i różnorodność. I nie idzie w tym wypadku po prostu o jakąś „wspólnotę”, lecz o bardzo intensywną i ścisłą formę współistnienia, o znalezienie tożsamości w czymś wspólnym, o wzajemne udzielanie tego, co własne, o wymianę życia.

Wydarzenie Chrystusa wyraźnie ujawnia, że Bóg nie jest zamkniętą w sobie substancją, jedną niezmienną monadą<sup>4</sup>, lecz udzielającym się życiem, relacją, dynamicznym odniesieniem do Drugich. Właśnie w Chrystusie Boski zamysł obdarowania stworzenia wspólnotą z Bogiem i między ludźmi został zrealizowany w sposób ostateczny<sup>5</sup>. Bóg Ojciec, posyłając Syna i Ducha, ukształtował w Jezusie Chrystusie doskonałą, nierozzerwalną wspólnotę bosko-ludzką<sup>6</sup>. W ten sposób otworzył ludziom całkowicie i raz na zawsze wewnątrztrynitarne życie i urzeczywistnił odtąd „swoje własne, wewnętrzne życie pośród nas i z nami, ponieważ w i przez wcielonego Syna oraz [...] przez wypełniającego świat Ducha całkowicie »uwikłał się« w stworzenie”<sup>7</sup>.

Mądrość wiary starożytnego Kościoła w Świętą Trójcę Osób niesie więc ze sobą aż po dziś dzień nieocenioną intuicję: Bóg-Miłość pozostaje wyrażonym zaprzeczeniem samotności, oddalenia czy oddzielenia; jest istotą, którą

<sup>2</sup> G. Greshake, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik...*, s. 114.

<sup>3</sup> H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 49–51.

<sup>4</sup> G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 1998, s. 15; 28.

<sup>5</sup> Jezus Chrystus i jego głoszenie królestwa Bożego oznacza zbliżenie się Boga do swego stworzenia, skupienie i pojednanie ludzi między sobą w celu stanowienia „nowej, wolnej od alienacji wspólnoty między ludźmi”. On jest komunikatorem wspólnoty między Bogiem a człowiekiem, jest w swojej osobie medium komunikacji i jej przestrzenią. – G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, s. 337.

<sup>6</sup> A. Czaja, *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 96.

<sup>7</sup> G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben...*, s. 73.

poznaje się, gdy przychodzi: w osobistej relacji, w przymierzu umysłu i serca. Bóg jest rzeczywistością na wskroś komunijną i relacyjno-komunikacyjną: jest komunią Osób, udzielaniem się. Ta podstawowa chrześcijańska prawda podkreśla, że żadna rzeczywistość nie da się pojąć sama w sobie, bez odniesienia do innych. Można zatem mówić o Bogu jako o „międzyosobowo-wspólnotowej jedności”, „wzajemnie obdarowującej się komunii”, „byciu w dialogu miłości”.

## 2. Kościół: *communio et communicatio*

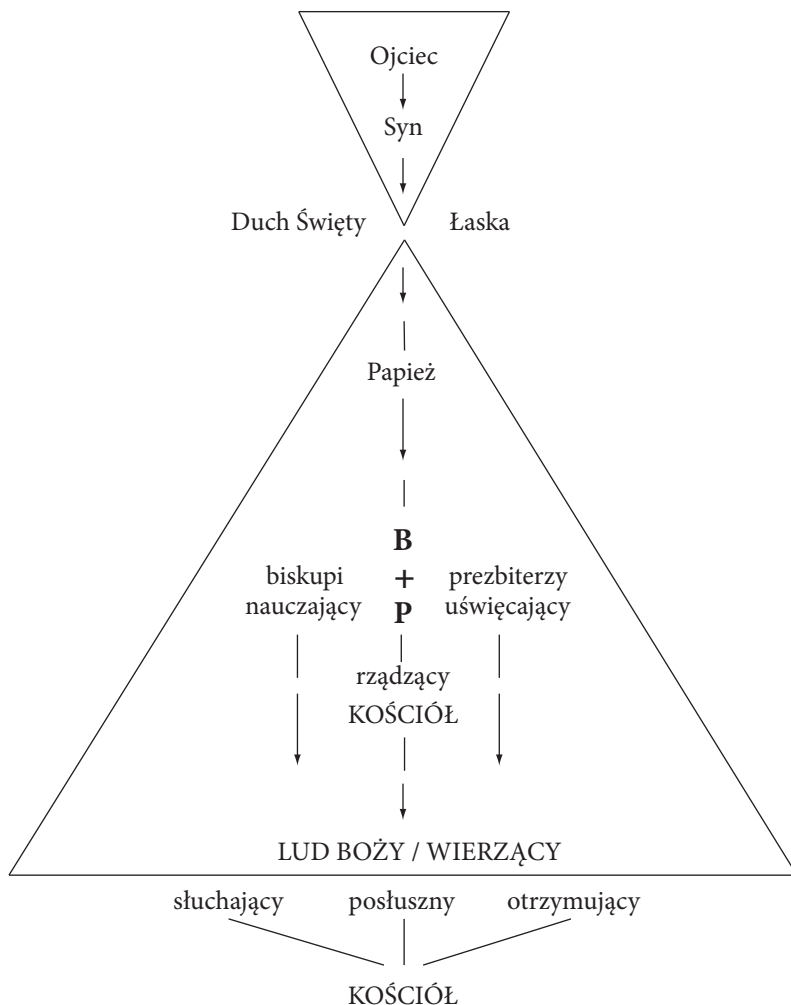
Pytanie o kształt posługi wynikającej z sakramentu święceń jest we współczesnej teologii pytaniem o szczególnym znaczeniu. Nie sposób jednak dyskutować o urzędzie i posłudze prezbitera, izolując się od szerokiej perspektywy eklezjologicznej, od postawienia pytania o istotę Kościoła, gdyż rola prezbitera i charakter jego posługi w znacznej mierze są określone przez odpowiedź na pytanie: czym/kim jest Kościół?

Dla rozwoju teologii – i to dla wszystkich jej dziedzin – ogromne konsekwencje miał podstawowy fakt z historii rozwoju dogmatów o Bogu trójjedynym: Wschód bardziej akcentował wspólnotowość boskich osób, podczas gdy Zachód mocniej podkreślał ich nierozdzielność i jedność. Zachodnia teologia, łącznie z eklezjologią, określona została w znacznej mierze, niemalże w sposób ekskluzywny, przez myślenie monoteistyczne (czy: „monoteizujące”).

Myślenie w Kościele zachodnim zdominował m.in. *chrystomonizm*, który definiował i rozumiał rzeczywistość Kościoła jako przedłużoną inkarnację Chrystusa albo jako ziemskiego Chrystusa. Chrystomonizm głosił taki model Kościoła, w którym przestrzeń Ducha Świętego była wyraźnie określona (i ograniczona) przez teologię urzędu kapłańskiego, a posługiwania wynikające z sakramentu święceń – wykoncypowane z ich ontologicznej identyfikacji z Jezusem Chrystusem. Hermann J. Pottmeyer charakteryzuje ów chrystomonizm przez pięciokrotne pierwszeństwo: 1. Kościoła powszechnego przed Kościołem lokalnym, 2. prezbitera (biskupa, diakona) przed wspólnotą wiernych, 3. monarszej struktury urzędu kapłańskiego przed kolegialną, 4. posługi wynikającej ze święceń przed charyzmatami oraz 5. jedności przed różnorodnością<sup>8</sup>.

W encyklice Piusa XII *Mystici corporis* znajdujemy taki właśnie chrystomonistyczny obraz Kościoła: jawi się on jako hierarchicznie zrestrukturyzowana społeczność (*societas perfecta*), w której decydującą rolę odgrywają urzędowo-instytucyjni pośrednicy między Bogiem a ludźmi. Papież jako zastępca Chrystusa i książę apostołów jest pierwszorzędnym podmiotem ziemskiego Kościoła. Duch Święty natomiast nie spełnia większej roli przy owej identyfikacji między niebiańskim Jezusem Chrystusem a Jego ziemskim zastępcą,

<sup>8</sup> Por. H. J. Pottmeyer, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche In Vielfalt. Auswege aus einer chrystomonistischen Ekklesiologie*, „Pastoraltheologische Informationen” 1985, nr 5, s. 255.



gdyż działanie Chrystusa otrzymuje swoją obiektywność w postanowieniach kierującego Kościoła. Stąd obecność Ducha Świętego sprowadza się jedynie do subiektywnego i spontanicznego działania w sercach wiernych. W wypowiedziach tego dokumentu odnajdujemy jawną teologiczną figurę tzw. „analogii pośredniczącego przydzielenia” (*Attributionsanalogie*)<sup>9</sup>. „Pośredniczące przydzielenie” sygnalizuje, że Boska instancja udziela się wiernym ludu Bożego zasadniczo przez urząd kapłański i że dokonuje się to na niższym, niż kapłański, poziomie ontologicznym. Wierni, partycypując w urzędowym pośredniczeniu *łaski i prawdy*, mają udział w rzeczywistości Boga nade wszystko przez pośredników, a w mniejszym stopniu sami z siebie.

<sup>9</sup> B. Nitsche, *Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, red. B. Nitsche, Regensburg 2003, s. 114.

Sobór Watykański II zrewidował ten obraz Kościoła; w jego dokumentach dostrzegamy wyraźny zwrot pneumatologiczny. Owo przejście od wizji chrystomonistycznej do bardziej pneumatologicznej nastąpiło na skutek pneumatologiczno–trynitarnej zmiany paradygmatu eklezjologicznego, akcentującego odąd przede wszystkim myśl o wspólnym *wybraniu w Duchu Świętym wszystkich wiernych* należących do ludu Bożego – gdyż cały lud Boży posiada jedną, wspólną godność i jedno, wspólne powołanie w Duchu Świętym: by być jedną rodziną Bożą, partycypującą w życiu i komunii trójjedynego Boga<sup>10</sup>. To, co jest wspólne wszystkim, powinno odąd wyprzedzać specyfikacje i różnicowania wynikające z przyjętych zadań, obowiązków czy funkcji.

Dla bliższego określenia tego, co oznacza komunია w trójjedynym Bogu i w Kościele, będącego niejako sakramentalnym odzwierciedleniem wewnątrztrynitarnej komunijności, współczesna teologia wprowadziła pojęcie komunikacji<sup>11</sup>. Jeśli autentyczna postać Boga (*communio*) zaznacza się również w zewnętrznym

---

<sup>10</sup> Owo posiadanie udziału w trynitarnej komunii jest dla Kościoła wielkim darem Trójjedynego. I o tym nie można zapomnieć. Chodzi tu o trynitarą genezę Kościoła, która stanowi jedno z głównych założeń soborowej eklezjologii. Eklezjalne posiadanie udziału *Teilhabe* nie jest owocem ludzkiej aktywności; stanowi dar udziału (*Teilgabe*), oznacza Boskie obdarowanie udziałem. „[...] misterium Kościoła – wyjaśnia Walter Kasper – polega na tym, że przez Chrystusa w Duchu mamy przystęp do Ojca, aby w ten sposób stać się uczestnikami boskiej natury”. W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Mainz 1987, s. 276.

W wyjaśnianiu owego otrzymania przez nas udziału w trynitarnej komunii teologia posługuje się bardzo chętnie Rahnerowską kategorią „samoudzielania się Boga”. Wspólnota Kościoła otrzymała i nieustannie otrzymuje udział w boskiej komunii w procesie historiozbawczego samoudzielania się Trójjedynego całemu rodzajowi ludzkiemu.

<sup>11</sup> Teologia i komunikacja, komunikowanie się – to bardzo owocne skrzyżowanie dróg odkrywczego dialogu dwóch odrębnych dziedzin badań i refleksji (Zob. P. A. Soukup, *Komunikowanie i teologia: rozmyślanie oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53). Ich związek nie jest wprawdzie zjawiskiem nowym, ponieważ najważniejsze prawdy wiary zawsze były analizowane w świetle komunikacji interpersonalnej, jednakże na uwagę zasługują współczesne wypowiedzi teologów dotyczące sakramentów i ich roli komunikacyjnej, będących niejako próbą odpowiedzi na zaistniałą potrzebę przyswojenia sobie cech języka i symboliki obecnego pokolenia, które żyje w symbiozie z technikami komunikowania się.

Zaczątki rozumienia sakramentalnej posługi Kościoła pod kątem komunikacji występują już u O. Semmelrotha, w latach 50. ubiegłego stulecia. Stara się on całe wydarzenie zbawcze ujmować dialogicznie i osobowo; postuluje odnowę rozumienia sakramentów przez przewyciężenie jednostronnego spojrzenia apersonalno–przedmiotowego, instrumentalnego. Właśnie liturgia i sprawowane sakramenty są przecież wyrazem wszechstronnego spotkania Boga z człowiekiem – stanowią jego znak. Sakramenty są przez niego rozumiane jako odpowiedź dawana w zbawczym dialogu (O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. M., 1956). H. R. Schlette opublikował w 1960 roku studium: *Kommunikation und Sakrament*. Idzie mu w nim szczególnie o problem tak zwanej „komunii duchowej”. Ważniejsze jednak jest w tym kontekście to, że podejmuje on próbę ukazania komunii między człowiekiem a Chrystusem jako wydarzenia o charakterze spotkania i komunikacji (H. R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 8, Freiburg 1960).

Bożym dziele zbawienia, to w aspekcie Bożego działania można mówić o *communicatio*. Historia zbawienia jest zatem Bożą wolą komunikacji, a Kościół – urzeczywistnieniem wspólnoty komunikacyjnej Boga i człowieka, gdyż nosi w sobie archetypiczną komunie, tajemnicę trynitarną. Stąd w swojej sakramentalnej strukturze i egzystencji, jak i w widzialnej postaci, winien on starać się urzeczywistniać tę wewnętrzną komunie.

Można by właściwie mówić o częściowym kościelnym zbliżeniu między Zachodem a Wschodem, skoro Sobór Watykański II w centralnym miejscu swych wypowiedzi nie określa Kościoła już ze ścisłej perspektywy monoteistycznej, lecz opisuje jego tajemnicę trynitarnie – jako bycie „ikoną komunii Boga”. Tak mówi KK I,4 (w nawiązaniu do Cypriana): „Tak to cały Kościół okazuje się jako »lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego«”. To jest właściwie początkowy punkt rozwojowy współczesnej *communio*–eklezjologii.

Wprawdzie wiodącym nadal pozostaje chrystologiczny kontekst eklezjologicznego dyskursu: „w Chrystusie Kościół jest niejako sakramentem” (KK 1), lecz owo „w Chrystusie” jest jednocześnie pneumatologicznie zinterpretowane i trynitarnie uwarunkowane. W numerach 2–4, nawiązujących do św. Pawła i jego eklezjologicznych obrazów, jest mowa najpierw o „ludzie Bożym” Boga Ojca, potem o „Ciele Chrystusa” i w końcu o „świątyni Ducha Świętego”.

Pierwszy rozdział Konstytucji o Kościele pozwala zatem na następujące trynitarnie sprecyzowanie pojęcia sakramentalności Kościoła: „Kościół jako lud Boży, naśladujący mocą Ducha Świętego drogę Chrystusa, jest »sakramentem wspólnoty trójjedynego Boga«”<sup>12</sup>.

Duch Święty jawi się teraz znacznie wyraźniej jako ożywcza siła Kościoła i podstawa jego jedności: „Tenże Duch, sam przez się, mocą swoją i wewnętrznym spojeniem członków jednocząc ciało, tworzy i nakazuje miłość wzajemną między wiernymi” (KK 7). Sobór zachowuje wyraźną ostrożność co do prób utożsamiania tajemnicy Wcielonego Słowa z tajemnicą powstania Kościoła („*non dissimili modo*”); z pewnym dystansem mówi o analogii strukturalnej między inkarnacją Logosu w Jezusie a powstaniem Kościoła w Duchu (KK 8). Przyjmuje uprawnioną różnorodność odmiennych, wzajemnie uzupełniających się obrazów biblijnych Kościoła, przez co konsekwentnie zastępuje przedsoborowo–chrystomonistyczne uzasadnienie Kościoła argumentacją pneumatologiczno–trynitarną.

Duch Święty jest nade wszystko warunkiem możliwości istnienia Kościoła. Według wielowiekowego teologicznego przekonania jest on osobową *unio* czy *communio* darującej siebie miłości w samym Bogu. Kiedy Duch daje siebie istotom stworzonym, przychodzi jako dar, podobnie jak darem jest w Trójcy. Cechą tego daru jest to, że ustanawia on wspólnotę ludzi między sobą i z Bogiem.

<sup>12</sup> B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, w: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, red. B. J. Hilberath, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 176, Freiburg 1999, s. 81–114; por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 138: „Sakrament der Communio Gottes”.

Umożliwia zatem nie tylko osobistą wiarę poszczególnych ludzi, lecz doprowadza ich także do bycia Kościołem, gdyż wydarzenie przyjętego „daru Boga” właśnie nazywamy Kościołem<sup>13</sup>.

Mówiąc o Kościele jako sakramencie Jezusa Chrystusa, szukamy odpowiedzi na pytanie: „skąd” pochodzi zbawienie. Nazywając go sakramentem Ducha<sup>14</sup>, wskazuje się na sposób realizacji wydarzenia zbawczego. Podobnie jak Duch Święty jest osobową przestrzenią miłości między Ojcem i Synem, tak też reprezentuje on w pewnym sensie Kościół jako przestrzeń zbawienia. M. Kehl nazywa Kościół konkretną wolnością wiary, ponieważ Duch Święty, który według świadectwa Nowego Testamentu jest duchem wolności Kościoła Bożego, posługuje się jego widzialną strukturą społeczną. Dlatego można powiedzieć o Kościele, że jest sakramentem wyzwalającego i konkretyzującego działania Ducha.

Naturalnie Kościół jest (i pozostaje) również dziełem i sakramentem Syna. Samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie ma na celu komuniję ludzi między sobą i z Bogiem. Dlatego Kościół na zasadzie swej struktury pozostaje w relacji do Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Byłoby rzeczą niewłaściwą, mówiąc o Kościele, przeciwstawiać sobie punkty widzenia: chrystologiczny i pneumatologiczny. „Kościół jest sakramentem Ducha, bowiem jako wspólnota opiera się na Duchu Świętym i w swoim sposobie istnienia uobecnia komuniję Boga, którą jest sam Duch Boży. Duch ten jest zawsze również Duchem Chrystusa”<sup>15</sup>.

Strukturalną ważność i kontrowersyjność tego pneumatologiczno–trynitarnego podejścia trafnie formułują wypowiedzi Waltera Kaspera. O związku między obrazem Boga a zrozumieniem istoty Kościoła pisał: Nauka o Trójcy Świętej „jest końcem pewnej politycznej teologii, zmierzającej w sposób ideologiczny do usankcjonowania stosunków panowania, w których jednostka bądź grupa próbuje przeforsować swoje wyobrażenia o jedności i porządku Kościoła oraz związane z tym swoje interesy. Inspiruje ona pewien porządek, w którym jedność powstaje przez zaangażowanie wszystkich, gdzie każdy przekazuje swój własny udział i czyni z tego coś wspólnego”. W związku z powyższym, *communio* nie dąży do zniwelowania „indywidualności i prawnej podmiotowości osoby ludzkiej, lecz ją gwarantuje w procesie wzajemnego przekazywania tego, co własne i przyjmowania inności od drugich. *Communio* jest więc wspólnotą na wskroś osobową i strzeże prymatu każdej poszczególnej osoby. Osoba nie znajdzie jednak swojego spełnienia w indywidualistycznej postawie „mieć”, lecz w „darowaniu siebie”, przez co umożliwia innym uczestniczenie w tym, co własne”<sup>16</sup>.

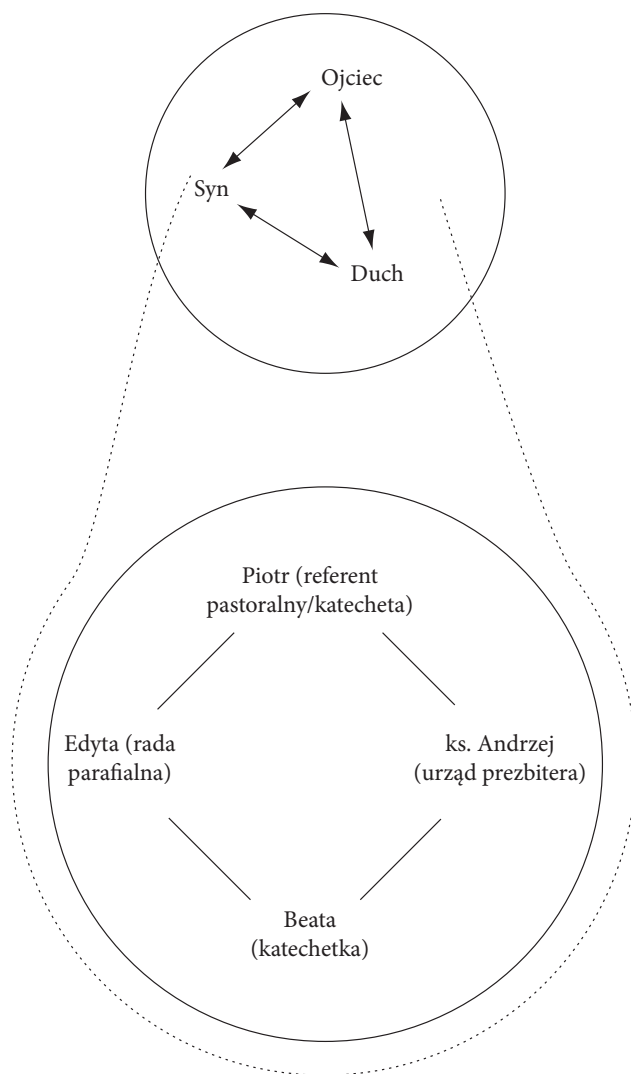
<sup>13</sup> M. Kehl, *Die Kirche...*, s. 72.

<sup>14</sup> W. Kasper, *Kirche als Sakrament des Geistes*, w: *Die Kirche – Ort des Geistes*, red. W. Kasper, G. Sauter, „Kleine ökumenische Schriften” nr 8, Freiburg i. Br. 1976, s. 13–55; M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, *Quaestiones Disputatae Editiones Herder* 85, Freiburg 1979, s. 155–180.

<sup>15</sup> H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 82.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 374.

Ta trynitarna analogia wymaga nade wszystko myślenia i działania w wielobiegunowych, wzajemnie się nachodzących strukturach między statutowo równo postawionymi członkami wspólnoty (godność wynikająca z chrztu świętego). Zgłasza swoisty postulat do wzajemnego otwarcia się członków wspólnoty dla siebie, do takiego realizowania swojej własnej obecności i zadania, aby stawały się one podarowaną i umożliwioną partycypacją dla innych. O różnicach i specyfikacjach kapłaństwa służebnego można tutaj mówić pod warunkiem zachowania fundamentalnej równości wszystkich wierzących w godności wspólnego wybrania i powołania jako ludu Bożego oraz kierując się logiką osobistej partycypacji każdego wiernego w życiu i posłannictwie Kościoła.





Podsumowując, wymieńmy najważniejsze elementy owej eklezjologii typu *communio*<sup>17</sup>:

- 1) Wspólnota Kościoła – niezależnie od tego, czy nazwiemy ją „Ciałem Chrystusa”, czy „ludem Bożym” – jest zakorzeniona we wspólnocie (*koinonia/communio*) Bożej Trójcy. Bóg udziela ludziom przez Chrystusa w Duchu Świętym uczestnictwa w trójjedynym Bogu. W tym właśnie ma udział Kościół, na tym polega jego rzeczywiste misterium, jego najgłębszy teologiczny sens. Jako „ikona” (obraz, podobieństwo, znak, sakrament) tej trójjedynnej, udzielającej komunii jedności życia Boga Kościół sam może być komunią i przez to przekazywać udział w życiu trójjedynego Boga.
- 2) Uczestnictwo Kościoła jako komunii w trynitarnej komunii urzeczywistnia się przez słowo i sakrament (głównie chrzest i Ucztę Pańską). „Jako komunია eucharystyczna Kościół jest nie tylko odbiciem komunii trynitarnej, ale także jej uobecnieniem. Jest nie tylko znakiem i środkiem zbawienia, ale także jego owocem”<sup>18</sup>.
- 3) Przekazywana przez słowo i sakrament wspólnota z Bogiem urzeczywistnia się we wspólnocie Kościołów lokalnych, której podstawą jest przede wszystkim Eucharystia. Kościół jest obejmującą cały świat „siecią” sprawującą Eucharystię. Dlatego komunია sakramentalna jest wewnętrzną stroną komunii hierarchicznej, która stanowi zewnętrzną stronę tamtej.
- 4) Idea komunii zawiera w sobie świadomość uczestnictwa i współodpowiedzialności na różnych płaszczyznach.
- 5) Komunię Kościoła należy rozumieć (KK 1,1) jako znak i narzędzie wspólnoty ludzi tego świata. Właśnie jako komunია Kościół stanowi „uniwersalny sakrament” zbawienia dla świata<sup>19</sup>.

### 3. Trynitarna struktura urzędu kapłańskiego: *auctoritas (Christi) et communio (in Spiritu Sancto)*

Jaką szansę daje wrażliwość na wymiar trynitarno–komunijny w spojrzeniu na sakrament święceń i posługę prezbitera? W ostatnich dwudziestu–trzydziestu latach urząd (ministerium) prezbitera określano przeważnie pod kątem połączenia dwóch pojęć: jest sprawowany *in persona Christi* oraz *in persona Ecclesiae*. Ten, który sprawuje urząd, kierując pewną konkretną wspólnotą, czyni to w oparciu o „prawzór”, którym jest Jezus Chrystus. Osoba i misja

<sup>17</sup> Za: H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 78.

<sup>18</sup> W. Kasper, *Kirche als communio...*, s. 279.

<sup>19</sup> Eklezjologia komunii spotyka się z szeroką akceptacją teologiczną, także ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Kontrowersyjne, wymagające dalszych debat i poszukiwań, pozostają m.in. następujące problemy: dokładny związek między komunią sakramentalną a hierarchiczną oraz stosunek między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi.

pokrywają się w nim ze sobą. Przewodniczy Eucharystii *in persona Christi*, aby – jak mówił już św. Tomasz z Akwinu (S.th. III, 73 ad 3c) – służyć jedności Kościoła. W ramach eklezjologii komunijnej jedność tę należy jednak rozumieć jako jedność komunikacyjno-komunijną<sup>20</sup>. Posługa prezbitera służy bowiem temu, aby ludzie otwierali się na siebie i wzajemnie udzielali sobie; aby urzeczywistniali w sposób przekonujący – pochodzący od Chrystusa – nowy dynamizm życia: bycia istnieniem „całkowicie dla drugich”. Prezbyter jest powołany w szczególny sposób do naśladowania „proegzystencji” Jezusa. A tę proegzystencję Jezusa, uzyskującą wyjątkowo wyraźny kształt w sprawowanej Eucharystii, trzeba interpretować nade wszystko w relacjach osobowych i w strukturze „komunikacji interaktywnej”, bo owa proegzystencja spełniła się w rzeczywistości relacyjnej – w „byciu dla”. Jezus – w swej „komunikacji” ukierunkowanej na wspólnotę (*communio*) – łączy dane zgromadzenie eucharystyczne

<sup>20</sup> P. Hünermann, pisząc o sakramentach, akcentował ich „komunikatywne działania” (zob. P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977, s. 98-134; por. P. Hünermann, *Sakrament – Figur des Lebens*, w: *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, red. R. Schaeffler, P. Hünermann, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 77, Freiburg 1977, s. 51-87); A. Ganoczy ujmował je jako „system słownej i niewerbalnej komunikacji” (zob. A. Ganoczy, *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 116), poprzez który wierzący partycypują w samoudzielaniu się Boga w Chrystusie i Jego Duchu, dojrzewając w swoim człowieczeństwie. Natomiast K. Rahner pojmował istotę łaski jako „samoudzielanie się Boga” (zob. K. Rahner, *Kommunikation*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1978, s. 280). Według niego, człowiek jest stworzony dla komunikacji z Bogiem, która dokonuje się w sakramentach i pozasakramentalnych działaniach, a osiąga swój szczyt w *visio beatifica* (por. B. Nadolski, *Liturgia jako proces komunikacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 3, s. 162). Również L. Lies, w swoim artykule *Sakramenty jako środki komunikacji*, określa sakramenty jako sposoby spotkania ludzi z Bogiem i między sobą. Sakrament jest wyprowadzony poza rzeczowe odniesienia – i osadzony w symbolach jako „przestrzeń i początek osobowego spotkania Boga” i człowieka, jako „przedłużenie cielesno-duchowej konstytucji człowieka, w jedność słowa i symbolu” (por. L. Lies, *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, red. G. Koch, L. Lies, J. Schreiner, K. Wittstadt, „Theologie im Fernkurs”, t. 5, Freiburg 1976, s. 110; 119-121). Jego autorstwa jest również znakomita pozycja książkowa: *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1995. Rozwija w niej teologię sakramentów, która konsekwentnie próbuje połączyć aspekt obiektywnej skuteczności sakramentów z osobowym wydarzeniem między Bogiem a człowiekiem, z uwzględnieniem również historii tego spotkania.

Szczególnie dojrzałym opisem liturgicznych celebracji udzielania sakramentów jako „wydarzeń komunikacyjnych” jest praca H. O. Meuffelsa, *Kommunikative Sakramententheologie*. W swoich teologicznych rozważaniach, wspierających się na wynikach nauk z teorii komunikacji, teolog puentuje: Sprawowanie sakramentów można przecież interpretować jako *komunikacyjne interakcje*, gdyż, „mając swoje źródło w samoudzielaniu się Boga w wydarzeniu Chrystusa, [...] są pod względem swej formy zewnętrznej aktami symbolicznymi i językowymi, które w czynnościach kultowych, mających formę obrzędów, przyjmują człowieka wierzącego do międzyludzko-wspólnotowej społeczności, gdzie jednostce zostaje dla jej sytuacji życiowej i stawiana się sobą udzielona Boża *agape* przez Chrystusa w Duchu Świętym, tak że w zewnętrznym, wspólnotowo-kościelnym działaniu odbywa się inicjowany przez Boga istotowy (odpowiadający istocie) dialog i wymiana życia między Bogiem i człowiekiem” (H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, s. 65).

w tę dynamikę, gdy w splocie relacji, jakim jest Uczta Pańska, cała sprawująca ją wspólnota doznaje przeobrażenia i staje się Ciałem Chrystusa, będąc przy tym również podmiotem celebracji Eucharystii.

Urząd prezbitera i przyjęta przez niego misja<sup>21</sup> spełniają swą komunikatywną rolę i funkcję przede wszystkim w strukturze komunikacji między Bogiem a człowiekiem, a także – z uwzględnieniem wymienionego priorytetu – wypełniają się w zadaniu budowania wspólnoty pośród wierzących. Przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu i kierowanie wspólnotą – jako następstwo obowiązku tłumaczenia Ewangelii Chrystusowej – są specyficznymi aktami wynikającymi ze święceń. Ich celem jest komunikacja we wspólnocie wierzących i tworzenie w niej komunii. Ponieważ dzieje się to na skrzyżowaniu dróg między Bogiem a Kościołem, prezbiter – w swojej osobie i roli – jest partnerem i swoistym medium w procesie tejże komunikacji. Sakramenty jako dynamiczne akty wyrażają bowiem przede wszystkim dynamikę i ruch życia: są dla człowieka wyrazem boskiej Agape – tego niezasłużonego daru uczestniczenia w intymności życia samego Boga, a zarazem – od strony człowieka – dowodem otwartości na transcendencję i niespełnienia bytu stworzonego, oczekującego swego dopełnienia.

Ponieważ prezbiter *in persona Christi* przedstawia Głowę Kościoła, zaś *in persona Ecclesiae* – zjednoczone i wypełnione Duchem Świętym Ciało Chrystusa, ordynacja zawsze włącza go w podwójną relację: do Chrystusa, w którego imieniu i władzy sprawuje posłannictwo dla ludu Bożego, i do Kościoła, którego wiarę w swojej osobie i posłudze scala, którego obrzędowi przewodniczy i którego jedność odzwierciedla, jeśli (i tak długo jak) Kościół „czuje się” rzeczywiście w sprawującym urząd reprezentowany.

Trynitarna struktura urzędu kapłańskiego domaga się uwidocznienia w Kościele przyjęcia darów Ducha u wierzących, otwarcia na panowanie Chrystusa i dziecięcej ufności w modlitwie uwielbienia Boga Ojca. Właśnie ta pluralność (=trynitarność) aspektów jest rzeczywiście wyrażona w kościelnym urzędzie: *in persona Christi* reprezentuje on zbawcze panowanie Chrystusa, *in persona Ecclesiae* przedstawia otrzymanie darów Ducha, mając za cel – we wspólnocie i razem z nią – uwielbienie Boga Ojca.

Ponieważ obydwa aspekty urzędu: reprezentowanie Chrystusa i reprezentowanie Kościoła, są trynitarnie przekazywalne, nie jest bez znaczenia, od którego elementu zacznie się rozumienie urzędu. Jeśli rozpocznie się od pierwszego, wówczas trzeba dodać, że działanie *in persona Christi* dlatego jest możliwe i sensowne, ponieważ Chrystus chce sobie przygotować Ciało, które będzie – mocą owocności Ducha Świętego – otwarte i gotowe dla Jego (za pomocą urzędu kapłańskiego) osobistego działania. Jeśli rozpocznie się od drugiego elementu, konieczną wydaje się uwaga, że Kościół sam z siebie niczym nie dysponuje, lecz musi pozwolić się obdarować przez Chrystusa, i to na takiej drodze,

<sup>21</sup> Podstawowe myśli tego ustępu zawarte są w artykule: H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” 1996, nr 50, s. 34–44.

której Chrystus sam chce: przez sakramentalne pośrednictwo, do którego należy również urząd sprawowany na podstawie święceń.

Jakkolwiek by się nie podchodziło do charakterystyki urzędu i posługi prezbitera, jest on wpisany w pewien proces wzajemnego pośredniczenia. Podobnie jak Chrystus posyła Ducha Świętego, a Duch Święty realizuje dzieło zbawcze Chrystusa, tak i w egzystencji prezbitera: bez wzbudzonej mocą Ducha wiary Kościoła nie mógłby on w ogóle reprezentować Chrystusa, bowiem jego słowo i działanie zakłada wiarę, a z nią odpowiednie wewnętrzne przyzwolenie i chcenie. Z drugiej jednak strony, Duch znajduje swą przynależną postać i formę wyrazu właśnie przez sakramentalne pośredniczenie Chrystusa w urzędzie kapłańskim<sup>22</sup>.

Choć urząd kapłański prezbitera (skoro jest reprezentowaniem Kościoła) zależy istotnie od potwierdzenia i zgody wspólnoty wiernych, to z drugiej strony poprzez reprezentowanie Chrystusa jest pewnym „naprzeciw” w stosunku do pozostałych wierzących. Lecz także i w tej roli *in persona Christi* otoczony i niesiony jest przez *communio* całego Kościoła. Bowiem jego sakramentalne pośredniczenie rzeczywistości Chrystusa może być tylko wtedy skuteczne, jeśli otrzyma potwierdzającą odpowiedź – przynajmniej fundamentalną – od wspólnoty Kościoła. Właśnie z tego też powodu każde sakramentalne pośrednictwo możliwe jest tylko w kontekście życia całego Kościoła. Poniższy przykład może nieco uplastyczyć tę myśl:

„Oko ma dla człowieka szczególną, nie do zastąpienia funkcję – możliwość widzenia rzeczywistości i przekazywania dalej zarejestrowanego obrazu. Przy czym to nie oko jest tym, co widzi – widzi przez nie cały człowiek. Jeśli zostanie usunięte z organizmu, nie jest więcej okiem, tzn. organem widzenia we właściwym tego słowa znaczeniu. Oddzielenie od organizmu powoduje zniszczenie zarówno jego specyficznego bytu, jak i poniekąd całego organizmu, ponieważ nie może on więcej nic widzieć. Specyfika bytu oka „polega mianowicie na tym, aby umożliwić widzenie widzającemu, a więc: ani nie na tym, aby tylko samemu widzieć, ani nie na tym, aby w widzeniu samemu być widzianym. Istota oka wyraża się w czystym pośredniczeniu. W takim stopniu, w jakim oko wystąpi oddzielnie, niezależnie od całości organizmu, tylko dla siebie – niemożliwym stanie się dalsze widzenie. W takim stopniu, w jakim oko będzie organem przez siebie widzianym – również wtedy widzenie będzie niemożliwe. I tam, gdzie będzie ono już jedynie siebie widziało, tam widzający nie jest dłużej widzającym – został oślepiiony. Czysto fenomenalnie postrzegając, ślepotą jest stanem, gdzie oko widzi jedynie siebie. Gdzie totalnie wyszło poza siebie i utraciło swoją istotę – bycia pośredniczeniem”<sup>23</sup>.

Prezbiter jest zatem wezwany do umiejętnego i harmonijnego przyjęcia dwóch zasadniczych wymiarów swego posłannictwa i egzystencji – chrystologicznego:

<sup>22</sup> Por. G. Greshake, *Priester sein In dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Regensburg 2005, s. 132–135.

<sup>23</sup> G. Pöltner, *Schönheit*, Wien 1978, s. 58 (tłum. własne).

*auctoritas et potestas (Christi)* i pneumatologicznego (eklezjologicznego): *communio (in Spiritu Sancto)*. Podwójna komunikacyjna rola i funkcja urzędu (*ministerium*) jest skrzyżowaniem między tym, co wertykalne a tym, co horyzontalne. Wychodząc z trynitarno-komunijnego uzasadnienia urzędu, nie można inaczej opisać roli i zadania prezbitera jak „bycie pośredniczącym medium” w komunikatywnej *communio* między wszystkimi wierzącymi w Chrystusa. Sprawujący urząd (*ministerium*) jest odpowiedzialny za interaktywne relacje w dziele przekazywania i realizowania Ewangelii Chrystusa oraz realnych znaków Jego obecności. Owe komunikatywne interakcje rozwijają się w trzech podstawowych sektorach życia Kościoła: *martyria*, *liturgia* i *diakonia*.

Medialność (komunikatywność) prezbitera umożliwia sakrament święceń, kiedy otrzymuje on w darze trwały charyzmat (por. 1 Tm 4, 14). Lecz ten charyzmat musi stać się żywym świadectwem w życiu prezbitera (por. 1 Tm 4, 15), ponieważ owa komunikatywność (medialność) może być owocna tylko w wymiarze osobowo-historycznym: sakramentalne święcenia umacniają obietnicą wspomagającej bliskości Pana (łaska sakramentalna), ale wyświęcony musi ją ciągle na nowo wprowadzać w czyn. Jego życie „powinno rozwijać się jako znak owej łaski, którą w sposób trwały udzielił mu Duch Święty – w celu jak najlepszego wypełnienia służebnego urzędu”<sup>24</sup>.

#### 4. Sprawowanie urzędu prezbitera w świetle teologii komunijnej

Jeśli prezbitera jako sługę Boga i przedstawiciela Chrystusa „zwiąże się” do reprezentowania wspólnoty wierzących, aby reprezentował całego Chrystusa (*totus Christus*), wówczas powstaje spójne całościowe dzieło sakramentalnej komunikacji o strukturalnym zróżnicowaniu. To dzieło jest aktywnością Boga w tym sensie, że zarówno oddelegowani szafarze (pełniący ministerialny, służebny urząd) jak i czynni wierni świeccy wnoszą swoją część do udanej komunikacji życia w sakramentalnym i egzystencjalnym życiu Kościoła. Ta komunikacja jest możliwa tylko pośród całego ludu Bożego, a nie naprzeciw wiernych świeckich.

Konkretnie „komunijna posługa kapłańska” prezbitera postulowałaby m.in.: umiejętność kreowania we wspólnocie wiernych przestrzeni „spotkania” i „współdzystowania”; wspieranie „zdolności komunikacyjnej” między jej poszczególnymi członkami (w rodzinach); pomoc w powstawaniu komórek, grup i ruchów społecznych. Jeśli kategoria osobowego spotkania i wzajemnej komunikacji próbuje określić istotę wydarzenia sakramentalnego, ma to naturalnie wpływ na teologiczną mowę o posłudze prezbitera, „szafarza” sakramentów. Jego znakowo-symboliczna obecność powinna świadczyć, ukazywać

<sup>24</sup> A. Ganoczy, *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, w: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, „Dialog der Kirchen“, t. 6, Freiburg 1990, s. 229, por. s. 217.

i sprzyjać łaskawemu zaangażowaniu Boga, który w swojej *Agape* chce człowieka upoważnić do wolnej odpowiedzi i dialogu. Posługiwanie prezbitera ma więc ukazywać istotność sakramentalnych wydarzeń: to, że sakramenty nie są punktowymi statycznymi symbolami jakiegoś przedmiotu, lecz czynnościami symbolicznymi, które odzwierciedlają żywą historię i dziejowość uczestniczących podmiotów. Dla szafarza i przyjmującego sakrament ta dynamika oznacza niemożność ich umiejscowienia w jednym określonym punkcie (szafarz tylko po stronie Kościoła-urzędu, przyjmujący tylko w grupie wiernych ludu Bożego). Jednak znajdują oni swą tożsamość w spotkaniu, w dynamice medialno-interaktywnego wydarzenia wokół udzielającego się w darze centrum sakramentalnej komunikacji. Owym centrum jest „jedynie” komunikatywny ruch życia: między Bogiem a człowiekiem oraz pomiędzy ludźmi. Nie chodzi tutaj naturalnie o zniewelowanie różnicy między szafarzem a przyjmującym sakrament, gdyż w strukturalnym wspólnym działaniu istnieje konieczność odniesienia. Szafarz jest niejako „ministerialnym katalizatorem interaktywnych odniesień i związków”<sup>25</sup>, jak również powołanym „interpretatorem słowno-symbolicznych mediów”<sup>26</sup> w wydarzeniu sakramentalnym, którymi się posługuje (teksty, rytuał, znaki, materia, forma), aby mogło zaistnieć właściwe spotkanie Bóg – człowiek. *Agape* Boga, będące aktualno-dynamicznym wydarzeniem relacyjności, wymaga od prezbitera (w pierwszym rzędzie z pewnością od biskupa) stałego tłumaczenia rdzenia tradycji (owego *specificum christianum*) i akomodacji w socjalnym i intelektualnym świecie współczesnego człowieka.

Ta aktywna funkcja komunikacyjna szafarza<sup>27</sup> może tylko wypływać z jego otwartej postawy wiary i z jego odpowiedniego świadectwa życia. W tym całkowicie jest zgodny z przyjmującym sakrament, który przez wiarę wchodzi w znakowo-symboliczny dialog z Bogiem i jako czynny podmiot, działając komunikatywno-eklezyjalnie, osiąga dynamikę transcendencji i wnosi do sakramentalnego czynu estetykę i konkretne odniesienie historyczne (dziejowe), wpływające i związane z jego życiem, przez co osobiście współsprawuje ten czyn. Wewnątrz tego komunikatywnego wydarzenia zachodzi spotkanie między Bogiem a człowiekiem. Na ten punkt celowości są zorientowani tak szafarz, jak i przyjmujący sakrament. Wspólnota oferuje do tego sakramentalną przestrzeń, umożliwiając kreatywne wykorzystanie poszczególnych mediów do (w ustalonych ramach, przez powołanych przedstawicieli).

Jak podczas każdej udanej uroczystości (urodziny, jubileusz) gospodarz, goście, pomieszczenia i atmosfera tworzą jedną harmonijną całość, którą potwierdzają i wyrażają dobra rozmowa, zabawa, tak również sakramentalny obrzęd proponuje możliwości kompleksowej integracji wszystkich uczestników w jedną komunikatywną *communio* Bóg – człowiek. Szafarz i otrzymujący – wspólnie – w wierze nakierowani są na jedną i tę samą finalność: *Agape – communicatio*.

<sup>25</sup> A. Ganoczy, *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979, s. 133.

<sup>26</sup> H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995, s. 305.

<sup>27</sup> Ten passus oparty na: H. O. Meuffels, *dz.cyt.*, s. 257–258, 297–305.

Wprawdzie szafarz obiera własną pozycję podczas sprawowanych sakramentów, kiedy mając pełnomocnictwo oddaje do dyspozycji wspólnocie wierzących określone formy i środki komunikacji, lecz dla sprawowanych sakramentów nie mniej konstytutywne jest wyrażenie wiary i czyn wiary tych, którzy otrzymują sakrament. Jednostronne drogi komunikacji prowadzące w jednym kierunku od szafarza jako (drugorzędnego wprawdzie) podmiotu do otrzymującego sakrament jako obiektu, muszą być przezwyciężone, ponieważ oboje są konstytutywnymi uczestnikami jednego tego samego wydarzenia spotkania – a szafarz jest nie tylko reprezentantem Chrystusa, lecz także reprezentantem wspólnoty Kościoła.

Być właściwym drogowskazem w procesie komunii, żywej wymiany między trójjedynym Bogiem a ludźmi – oto właściwe określenie miejsca i zadania prezbitera w ramach dzisiejszej eklezjologii komunijnej. Św. Paweł powiedziałby w tym kontekście do swoich adresatów: jesteście powołani „nie żeby okazać nasze władztwo nad wiarą waszą, bo przecież jesteście współtwórcami radości waszej” (2 Kor 1, 24). Apostoł Narodów w powyższych słowach wyraził zasadniczą intuicję, jeśli chodzi o postawę i służbę kapłańską. Prezbiter jest sługą wspólnej radości wierzących: „jesteście pomocnikami wesela waszego” (Biblia Gdańska); „jesteście współpracownikami waszymi, abyście radość mieli” (Biblia Warszawska) – a nie panującymi autorytarnymi organizatorami spraw związanych ze służbą Bogu<sup>28</sup>.

Teologia *communio* podpowiada więc, że medialno-komunikatywna służba prezbitera – z samej swej natury – musi się realizować w pewnym napięciu między chrystologią a eklezjologią, tzn. we właściwym dystansie do sakramentalistycznego indywidualizmu władzy jak i do zwykłej funkcjonalności. Przez świadectwo i w świadectwie prezbitera ujawnia się i potwierdza sakramentalność jego posłania jako osobowo-komunijnego wydarzenia zbawczego: w służbie Chrystusowi – dla zbudowania wspólnoty wierzących.

## Literatura

- Czaja A., *Udział Kościoła w komunii Trójjedynego*, w: *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 73–98.
- Ganoczy A., *Einführung in der katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1979.
- Ganoczy A., *Zur Sakramentalität des Dienstamtes*, w: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, red. W. Pannenberg, „Dialog der Kirchen”, t. 6, Freiburg 1990, s. 216–236.
- Greshake G., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 1998.
- Greshake G., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, w: *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio*, red. G. Biemer i in., Freiburg 1992, s. 90–121.

<sup>28</sup> „Posługa, a nie panowanie” – por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995, s. 263–266.

- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.
- Greshake G., *Priester sein In dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Regensburg 2005.
- Hünemann P., *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg 1977.
- Hünemann P., *Sakrament – Figur des Lebens*, w: *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, red. P. Hünemann, R. Schaeffler, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 77, Freiburg 1977, s. 51–87.
- Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- Kasper W., *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Mainz 1987, s. 272–289.
- Kasper W., *Kirche als Sakrament des Geistes*, w: *Die Kirche – Ort des Geistes*, red. W. Kasper, G. Sauter, „Kleine ökumenische Schriften“ nr 8, Freiburg i. Br. 1976, s. 13–55.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Kehl M., *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, red. W. Kasper, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 85, Freiburg 1979, s. 155–180.
- Lies L., *Sakramente als Kommunikationsmittel. Pastoraltheologische Erwägungen*, w: *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, red. G. Koch, L. Lies, J. Schreiner, K. Wittstadt, „Theologie im Fernkurs“, t. 5, Freiburg 1976, s. 110–148.
- Lies L., *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1995.
- Meuffels H. O., *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg 1995.
- Nadolski B., *Liturgia jako proces komunikacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 3, s. 161–168.
- Nitsche B., *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, w: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation*, red. B. J. Hilberath, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 176, Freiburg 1999, s. 81–114.
- Nitsche B., *Geistvergessenheit und die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes im Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, red. B. Nitsche, Regensburg 2003, s. 102–144.
- Pöltner G., *Schönheit*, Wien 1978.
- Pottmeyer H. J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche In Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, „Pastoraltheologische Informationen” 1985, nr 5, s. 253–284.
- Rahner K., *Kommunikation*, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1978, s. 280.
- Schlette H. R., *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion*, Quaestiones Disputatae Editiones Herder 8, Freiburg 1960.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995.
- Semmelroth O., *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. M. 1956.
- Soukup P. A., *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, w: *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53.
- Wagner H., *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” 1996, nr 50, s. 34–44.
- Wagner H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.



## The Presbyter within the Communio–Ecclesiology Context

### Summary

The communicatio–communio, into which the believer is being integrated and in which he is participating, needs to be transferred into a communicative practice. The reason is that the existence of Jesus, which is being referred to during the communicatio–communio, is a pro–existence that has taken place in real life.

Under such an ecclesiological perspective the task of communicatio–communio may only be understood as a service to the process of becoming a communio through communication. While the ordination for service to the communio is being performed “ad personam”, the ordained is carrier of the communication process and its medium at the same time. The purpose and content of this office is therefore the process of communication with the ultimate goal of achieving communio. Its bearer works in this office “in persona Christi” primarily in order to serve the communal–communicative unity of the church. The purpose is that people open themselves to and communicate with each other so that they may realise with conviction the vivacity and newness that keeps emanating from Jesus Christ. This means that the capacity for communication needs to be furthered in each parish and its various groups. The presbyter performs his office “in persona ecclesiae” by building his parish and creating and maintaining its sense of community. An appropriate definition of this office within the communio–ecclesiology of today is to serve as a signpost within the activities of the communio and the vital interaction between the God of the Holy Trinity and humans.

Key words: christomonismus, communications, communicative, communion, communal, participation, pneumatological–trinitarian ecclesiology, presbyter, proexistence



KS. ANDRZEJ DAŃCZAK

Gdańskie Seminarium Duchowne

## Zasada reprezentacji zawarta w formule *in persona Christi agere*

Streszczenie: Formuła *in persona Christi* wyraża zasadę reprezentacji Chrystusa-Głowy przez kapłana wobec wspólnoty Kościoła. Jest ona wspólna zarówno dla rozumienia episkopatu jak i prezbiteratu i jako taka przychodzi się w kontekście współczesnej dyskusji nad tożsamością poszczególnych stopni święceń do zaakcentowania tradycyjnego rozumienia kapłaństwa w teologii katolickiej, które związane jest ze sprawowaniem liturgii jako uobecnianiem uwielbionego Chrystusa. Zasada reprezentacji od starożytności chrześcijańskiej ujmowana była w głębokim powiązaniu z ogólną tożsamością celebransa-kapłana. Wyraża się to w całościowym rozumieniu natury sakramentu święceń oraz m.in. w przekonaniu o możliwości dopuszczania do prezbiteratu wyłącznie mężczyzn.

Słowa kluczowe: *in persona Christi*, kapłaństwo, mężczyźni, prezbiter, reprezentacja, sakrament

### 1. Wstęp

Sakrament święceń wyznacza w istotny sposób tożsamość przyjmującego. Składa się na nią wiele elementów. W kontekście poszukiwania tożsamości tych, którzy przyjęli święcenia związane z posługą kapłańską (kapłaństwo sakramentalne) także trudno określić za pomocą jednego sformułowania istotę tejże roli. Na płaszczyźnie poszukiwań teologicznych mamy do czynienia z trwającym cały czas przemieszczaniem roli tradycyjnych sformułowań. Jest to widoczne w szczególności w kontekście poszukiwania jednoznacznej specyfiki każdego z poszczególnych stopni sakramentu święceń w ich wzajemnych odniesieniach, co widoczne jest zwłaszcza w wypadku prezbiteratu<sup>1</sup> i diakonatu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. S. Wood, *Presbyterial Identity within Parish Identity*, „Liturgical Ministry” 2001, nr 3, s. 146–152.

<sup>2</sup> Zob. Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Vaticano 2003; D. Reiniger (red.), *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen*

Wielość odniesień ukierunkowuje pytania dotyczące tożsamości prezbitera w różne strony. Część z poszukiwań opiera się na odniesieniu specyfiki do funkcji ściśle kapłańskiej. Rozumienie prezbiteratu przede wszystkim jako kapłaństwa nie określa jednak ściśle *proprium* drugiego stopnia święceń, gdyż kapłaństwo dotyczy także episkopatu. Inna linia tematyczna wykorzystuje przypomniane przez Sobór Watykański II uczestnictwo w potrójnym urzędzie Chrystusa. Charakterystyka ta jest jednak wspólna również dla tożsamości całego Ludu Bożego, który – choć w zróżnicowany sposób – ma udział w potrójnej misji Chrystusa. Inne rozwiązania zwracają się w stronę powiązania prezbiteratu ze strukturą eklezjalną, także lokalną, próbując tym odciążyć jego specyfikę od wyłącznie ponadhistorycznej oraz uniwersalnej terminologii i połączyć analizowaną tożsamość z uwarunkowaniami konkretnych wspólnot, gdzie sakrament święceń znajduje płaszczyznę swojej praktycznej realizacji<sup>3</sup>.

Bardzo długa tradycja kościelna, mająca swój początek w terminologii scholastycznej<sup>4</sup>, łączy święcenia w stopniu prezbiteratu z nadaniem przyjmującemu możliwości działania w imieniu Chrystusa jako Głowy Kościoła<sup>5</sup>. Jest to jedna z wielu ścieżek poszukiwania i odnowy tożsamości prezbitera-kapłana w dzisiejszej dobie. Z pewnością nie ma ona charakteru wyłączności i wpisuje się w szersze poszukiwania, częściowo wskazane powyżej. Choć zasada *agere in persona Christi*<sup>6</sup> nie dotyczy wyłącznie prezbiteratu i łączy się również z episkopatem, nabrała ona dzisiaj nowego waloru w kontekście dyskusji o dopuszczalności kobiet do drugiego stopnia sakramentu święceń.

## 2. Zasada reprezentacji

Ujęcie rozumienia posługi prezbiteratu w kontekście reprezentacji związane jest z eklezjologią bazującą na Pawłowym schemacie głowy i ciała. Nowotestamentalny

---

*Diskussion*, Ostfildern 1999; P. Hünemann, A. Biesinger, M. Heimbach-Steins, A. Jensen (red.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerichtetes Amt?*, Ostfildern 1997; R. Seledak, *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002, s. 104–111.

<sup>3</sup> Zob. S. Wood, *art. cyt.*, s. 146–147; A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia 2005, s. 230nn.

<sup>4</sup> Formuła staje się terminem technicznym począwszy od św. Tomasza z Akwinu. Zob. A. Martimort, *Il valore di una formula teologica: „in persona Christi”*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dall' „Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis”*, Vaticano 1996, s. 118n. Dalsze zakorzenienie historyczne, począwszy od starożytności chrześcijańskiej zob. *tamże*, s. 120nn.

<sup>5</sup> Kwestia zastosowania tej terminologii do stopni diakonatu nie jest jednoznaczna w świetle współczesnej dyskusji nad teologią diakonatu.

<sup>6</sup> Jest to formuła istotowo różna od zbliżonej: *sacerdos alter Christus*. Można dostrzec trudność w dzisiejszej kontynuacji tej ostatniej, potrydenckiej formuły. Nie jest ona równoważna wobec *in persona Christi agere*, gdyż ta wyraża ideę reprezentacji i pośrednictwa, podczas gdy *alter Christus* wskazuje na bezpośrednie utożsamienie. Formuły *alter Christus* ani razu nie użył Sobór Watykański II. Zob. J. Puglisi, *Presider as Alter Christus, Head of the Body?*, „Liturgical Ministry” 2001, nr 3, s. 154–155.

model somatyczny już w starożytności został ubogacony w tym miejscu o ideę zastępstwa Chrystusa<sup>7</sup>. Umiejscowienie teologii prezbiteratu w tym kontekście cechuje się wyraźną dominacją tematyki chrystologicznej. Posługę reprezentacji spełnia przede wszystkim Kościół jako całość, jednak sakrament święceń odgrywa w tym układzie szczególną rolę. Reprezentowanie Chrystusa wyraża w bardzo konkretny sposób formę relacji pasterza ze wspólnotą. Przyjmuje także wyrazistą historyczną formę realizacji autorytetu i komunikacji z Bogiem ze strony wspólnoty.

Punktem wyjścia dla rozumienia reprezentacji jest myślenie biblijne oraz wymiar eklezjalnej *praxis*. W centrum znajduje się koncepcja posłania (znana i systematycznie ukazana już przez Klemensa Rzymskiego piszącego do koryntian). Ojciec posyła Syna, który z kolei przekazuje misję apostołom. Rola tych ostatnich zostaje podjęta w posługach wynikających ze święceń. Mamy tutaj do czynienia z ideą partycypacji i kontynuacji. Każde z ogniw łańcucha uczestniczy w zadaniach poprzedniego i je kontynuuje. Wspólnym mianownikiem zadań i tożsamości osób staje się „bycie posłanym przez” i „bycie posłanym dla”.

Pewną wariacją powyższej optyki jest schemat opierający się na dwuczłonowej relacji pasterz – owczarnia przekładający się na kościelny model apostoł – wspólnota. W kontekście eklezjalnym głowa wspólnoty reprezentuje w takim układzie Chrystusa. Odcień znaczeniowy zmierza tutaj do oddania przede wszystkim wymiaru autorytetu. Schemat odzwierciedla także bycie Chrystusa „dla nas” oraz – tym samym – bycie „dla wspólnoty” ze strony pasterza pełniącego posługę wynikającą ze święceń.

Model reprezentacji-misji ukazuje jednak konieczność pewnego przesunięcia odniesienia w stosunku do rozumienia posługi święceń wyłącznie jako prostej kontynuacji misji Chrystusa historycznego. Posługa nie jest odnoszona wyłącznie do tego, co Chrystus czynił na ziemi, lecz staje się reprezentacją Chrystusa i Jego aktualnej roli w niebie: zbawiciela, pośrednika i głowy Kościoła. Posługa łącząca się z sakramentem święceń jest uobecnianiem – w znaku posiadającym charakter osobowy – tego, kim Chrystus jest w niewidzialny i aktualny sposób wobec swojego Kościoła.

Mówienie o byciu znakiem Chrystusa ma generalnie dwukierunkową linię interpretacyjną. Pierwsza wykorzystuje myślenie skoncentrowane wokół idei *imitatio* lub *consecutio*. Jest to następstwo wobec osoby Chrystusa, w którym znak rozumiany jest jako naśladowanie. Mamy tutaj do czynienia z wydarzeniami,

---

<sup>7</sup> Sama idea ma jednak swoje bezpośrednie odniesienie w tekście biblijnym: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 18–20); „Prosimy was, bracia, abyście uznawali tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają. Ze względu na ich pracę otaczajcie ich szczególną miłością! (...)” (1 Tes 5, 12–13).

sposobem życia itp., które przede wszystkim w zewnętrzny sposób wyrażają koncepcję *similitudo*. Spójność znaku polega na współbrzmieniu określonych cech moralnych i postępowania konkretnego człowieka z drogą wytyczoną i osobiście ukazaną przez Jezusa Chrystusa.

Reprezentacja związana z sakramentem święceń wiąże się z innego rodzaju znakiem niż ukazany powyżej. Jej podstawą nie jest (zewnątrzna) *imitatio*, lecz elementy formalne, które czynią osobę przyjmującą święcenia znakiem „w sposób radykalny”. Bycie znakiem związane jest z formalnym otrzymaniem misji. Dokonuje się to poprzez sakrament święceń, szczególnie przez jego element centralny, jakim jest obrzęd nałożenia rąk. Istniejący związek z Chrystusem wyrażany jest w tym wypadku nie poprzez – szeroko rozumiane – kategorie zewnętrzne, lecz w wymiarze ontologicznym, wewnętrznie (zawsze) uzdalniającym do reprezentacji. Mamy tutaj do czynienia z „naśladownictwem” o charakterze bezwarunkowym. W tym wypadku reprezentacja zostaje doktrynalnie uniezależniona od osobowych i osobistych cech zewnętrznych danego podmiotu, które mogą przyjmować zmienny charakter. Bycie znakiem Chrystusa-Głowy oznacza bycie nim zawsze na zasadzie nowej wewnętrznej jakości i szczególnej więzi z Jezusem<sup>8</sup>. Z drugiej strony element zewnętrzny nie zostaje całkowicie pominięty, choć nie dotyczy wartości moralnych. Wymiar widzialny związany jest m.in. z płcią przyjmującego sakrament święceń w stopniu prezbiteratu. W rozumieniu katolickim jest to aspekt konieczny dla możliwości reprezentowania Chrystusa jako głowy Kościoła<sup>9</sup>.

Istnieją także określone trudności związane z zarysowanym powyżej „radykalnym” ujęciem znaku. Bycie znakiem Chrystusa-Głowy wynika z odczytania określonych treści biblijnych oraz wynikającej z nich tradycji teologicznej. Precyzacji wymaga jednak przejście od nowotestamentalnego spojrzenia na Chrystusa jako znaku Ojca do człowieka będącego znakiem samego Chrystusa. Istnieje tutaj kwestia, której Nowy Testament nie rozwiązuje: chodzi o stopień utożsamienia się z Chrystusem<sup>10</sup>. Problematyczna staje się forma bycia „znakiem radykalnym” rozumiana jako czysta widzialna forma tego, kim aktualnie jest Chrystus niewidzialny. Pojawia się w tym miejscu kwestia granicy rozumienia działania i bycia *in persona Christi*. Logika i praktyka życia Kościoła wskazują jednoznacznie, że nie mamy tutaj do czynienia z utożsamieniem o charakterze absolutnym. Gdy weźmiemy pod uwagę np. wypowiedziane słowo, nie zawsze w wypadku prezbitera jest ono słowem Chrystusa, nawet jeśli pada w kontekście liturgicznym<sup>11</sup>. Z drugiej strony w rozumieniu

<sup>8</sup> Nie wchodzimy tutaj w dyskusję, czy diakonat także oznacza reprezentację Chrystusa jako Głowy. Zob. Commissione Teologica Internazionale, *dz. cyt.*, s. 110nn.

<sup>9</sup> Zob. A. Dańczak, *Kapłaństwo mężczyzn jako aspekt sakramentalności Kościoła*, „Studia Gdańskie” 2009, nr 1, s. 108–110.

<sup>10</sup> Klasyczny tekst J 20, 21 nie rozwiązuje kwestii.

<sup>11</sup> Zob. S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Torino 1993, s. 80–88. Problematyka „odzwierciedlenia” tego, kim jest Chrystus, w szerszym ujęciu

katolickim pewne utożsamienie z osobą Chrystusa jako jakość trwała związane jest z możliwością udzielania święceń prezbiteratu jedynie mężczyznom.

### 3. Rozumienie reprezentacji w wybranych tekstach historycznych i współczesnych

Zasada reprezentacji odnośzona do rozumienia prezbiteratu jest udokumentowana w źródłach sięgających starożytności chrześcijańskiej. Pojawia się także w stosunkowo nowych dokumentach kościelnych, w tym Soboru Watykańskiego II.

Reprezentacja łącząca się z posługą prezbitera bardzo wczesnie zostaje połączona z tożsamością płci. Uwidacznia się to w wypowiedziach dotyczących zróżnicowanej tematyki. Np. papież Syrycjusz (+399) uzasadnia obowiązek celibatu wyższego duchowieństwa przy pomocy obrazu Chrystusa jako narzeczonego w odniesieniu do Kościoła:

---

łączy się z pewnymi trudnościami. Jako bazująca na idei ikonizacji jest ona pośrednio zakorzeniona w myśleniu platońskim. Bardzo często ujmuje ona tematykę posługi prezbiteratu po prostu jako funkcję kapłańską. Zarysowaną trudność ukazuje także uwypuklana pewna terminologia tła związana ściśle z posługą o charakterze kapłańskim, jak np.: ofiara, świątynia, ołtarz. Punktem wyjścia dla rozumienia kapłaństwa w ramach wspólnoty Kościoła jest zaś zawsze kapłaństwo Chrystusa, tak jak zostało ono ukazane w Liście do Hebrajczyków. Jest to jedyny tekst Nowego Testamentu, który *explicito* mówi o kapłaństwie Jezusa. Jest to kapłaństwo szczególnego rodzaju. Ma ono charakter zupełnie nowy, nie mieszcząc się na linii prostej kontynuacji kapłaństwa starotestamentalnego. Kapłaństwo Chrystusa posiada w Liście kształt ostateczny (jest wypełnieniem do pewnego stopnia analogicznych struktur Starego Testamentu) oraz charakter ściśle eschatologiczny. W pełnym tego słowa znaczeniu jest to kapłaństwo „niebieskie”. Realizacja pierwotna tak rozumianego kapłaństwa Chrystusa nie dokonała się poprzez żaden akt kulturowy. „Obrzędem” kapłańskim stała się śmierć Chrystusa, która ma podwójny skutek: doszło do przezwyciężenia sytuacji grzechu oraz została nawiązana nowa, pełniejsza wspólnota z Ojcem. Kapłaństwo Chrystusa jest nadal aktualizowane przez Jego wieczne pośrednictwo oraz nieustanne wstawianictwo wobec Ojca. Tak ujmowane kapłaństwo ma przede wszystkim odniesienie egzystencjalne dla wiary Kościoła oraz dla pojedynczego wiernego. Punktem odniesienia dla rozumienia kapłaństwa w Liście do Hebrajczyków jest chrystologia, nie zaś funkcja szeroko rozumianych sakramentów-rytów. List nie przekłada się bezpośrednio na płaszczyznę liturgii, obrzędowości Kościoła. Jego tekst stanowi jedynie tło dla refleksji czerpiącej z innych źródeł. Trudnym do przyjęcia byłoby wnioskowanie, że skoro w niebie istnieje kapłaństwo, powinny istnieć także jego analogiczne formy na ziemi. Taki sposób rozumienia kwestii oznaczałby powrót do platonizującego rozumienia Kościoła, które widziało w nim przede wszystkim odbicie rzeczywistości niebieskiej, Nowej Jerozolimy; cała rzeczywistość widzialna Kościoła odzwierciedla jego odpowiednik niewidzialny w niebie. Kierunek myślenia Listu do Hebrajczyków jest wręcz odwrotny. To kapłaństwo Chrystusa daje się zrozumieć, gdy za punkt wyjścia przyjmiemy się kapłaństwo już historycznie znane, mianowicie starotestamentalne. To pierwsze całkowicie zastępuje swój wcześniejszy chronologicznie i daleki teologicznie odpowiednik. Zob. *tamże*, s. 76–80; A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 52nn.

„Dlatego także Pan Jezus, oświeciwszy nas swoim przyjściem, świadczy w Ewangelii, iż przyszedł, aby dopełnić Prawo, a nie je znieść i dlatego zapragnął, aby postać Kościoła, którego jest oblubieńcem, promieniowała blaskiem czystości, tak aby w dniu sądu, gdy przyjdzie ponownie, mógł go (...) zastać «bez skazy czy zmarszczki» (Ef 5, 27). My wszyscy kapłani i lewici<sup>12</sup> jesteśmy zobowiązani nieodwołalnym prawem tych decyzji, aby od dnia naszych święceń oddawać zarówno nasze serca jak i nasze ciała dla wstrzemięźliwości i wstydlivosti, abyśmy się podobali Panu naszemu Bogu w ofiarach, które składamy każdego dnia<sup>13</sup>.

Mamy tutaj do czynienia z symboliką o charakterze naturalnym. Ukazuje ona związek płci i funkcji we wspólnocie eklezjalnej. Reprezentantowi Chrystusa zostaje przypisana rola ukazywania na poziomie sakramentalnym Jego związku z Kościołem. Związek stanu duchownego z celibatem zostaje ukazany pozytywnie, przede wszystkim poprzez zasadę ukazującą *conformitas cum Christo*. Nie chodzi w żadnym wypadku o czystość kultyczną, w pewien sposób przypominającą pojęcia starotestamentalne. Nie zachodzi tutaj także odrzucenie seksualności jako wymiaru negatywnego czy też postępowanie odzwierciedlające pewnego rodzaju archaiczny lęk przed płciowością. Motywacja jest pozytywna. Jest nią docenienie męskości jako wartości, która jest zdolna do wyrażenia tajemnicy<sup>14</sup>.

Inny dokument, tekst prezbitera Tymoteusza z Konstantynopola z pocz. VII w., ukazuje zależność możliwości reprezentowania Chrystusa-Głowy od płci prezbitera. Poniższy tekst odnosi się do poglądów marcjonitów, które zostają poddane przez autora krytyce:

„Mianują oni kobiety jako nauczycielki swoich błędnych nauk. Pozwalają nie tylko na to, aby przewodziły one wszystkim mężczyznom, ale także kapłanom. Ponieważ w ten sposób czynią oni z kobiet swoją głowę, przynoszą hańbę prawdziwej głowie: Chrystusowi naszemu Bogu<sup>15</sup>.

Kościół starożytny konsekwentnie odmawiał możliwości udzielania święceń kobietom. Jedną z pojawiających się motywacji jest ukazana linia zachowania symboliki naturalnej<sup>16</sup>.

Istotne wskazanie dotyczące rozumienia reprezentacji znajduje się w dekrete *Presbyterorum ordinis* ostatniego soboru, które przypomina o powołaniu prezbiterów do doskonałości. Obowiązek świętości prezbitera związany jest z jego posługą wobec Kościoła oraz działaniem w osobie Chrystusa. Przyjęcie

<sup>12</sup> Chodzi o diakonów.

<sup>13</sup> DH 185 (tłum. własne).

<sup>14</sup> G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männer das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999, s. 81.

<sup>15</sup> Theophilus Contantinopolitanus, *De receptione hæreticorum*, PG 86a, 51–52 (tłum. własne z łac.).

<sup>16</sup> Zob. M. Hauke, *Women in the Priesthood. A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*, San Francisco 1988, s. 404nn.



święceń jest wejściem w nową, szczególną relację z Bogiem. Jednym z jej podstawowych wymiarów jest reprezentacja osoby samego Chrystusa:

„Przez sakrament święceń prezbiterzy upodabniają się do Chrystusa Kapłana, by będąc sługami Głowy, jako współpracownicy stanu biskupiego, wznosili i budowali całe Ciało, którym jest Kościół”<sup>17</sup>.

Mamy także ważny tekst z konstytucji *Lumen gentium*, w którym mowa jest o podobieństwie do Chrystusa ukazany przez terminologię związaną z kapłaństwem:

„Chrystus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10, 36), za pośrednictwem swoich Apostołów, ich następców, to znaczy biskupów, uczynił uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa. Oni zaś w sposób prawomocny przekazali misję swego posługiwania w różnym stopniu różnym osobom w Kościele. Tak oto kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga, jest sprawowane na różnych stopniach święceń przez tych, którzy już od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów. Prezbiterzy, chociaż nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy są zależni od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa Najwyższego i Wiekuistego Kapłana (Hbr 5, 1–10; 7, 24; 9, 11–28), są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu. [...] Wypełniając misję Chrystusa, Pasterza i Głowy, według posiadanego stopnia władzy, gromadzą rodzinę Bożą jako braci ożywionych duchem jedności i przez Chrystusa w Duchu prowadzą ją do Boga Ojca”<sup>18</sup>.

Podobieństwo do Chrystusa-Kapłana ma swoje przełożenie w sprawowaniu kultu oraz w reprezentowaniu Go jako głowy Kościoła.

Także watykańska deklaracja *Inter insigniores* z 1976 r. uzasadniająca możliwość przyjmowania kapłaństwa przez samych mężczyzn ujmuje w swojej analizie problematyki kwestię płci jako środek wyrazu idei teologicznej:

„Stała nauka Kościoła, na nowo przedstawiona i szerzej ukazana przez Sobór Watykański II [...] głosi, że biskup lub kapłan, wypełniając właściwy sobie urząd, nie działa we własnym imieniu, lecz reprezentuje Chrystusa, który działa przez niego. Św. Cyprian pisał już w III wieku: »kapłan działa rzeczywiście w zastępstwie Chrystusa«. Możliwość reprezentowania Chrystusa św. Paweł uważał za coś właściwego dla jego posługiwania apostołskiego (por. 2 Kor 5, 20; Ga 4, 14). Najwyższym wyrazem i szczególną formą takiego reprezentowania Chrystusa jest sprawowanie Eucharystii, będącej źródłem i ośrodkiem jedności Kościoła, ucztą sakramentalną, w której Lud Boży łączy się z Ofiarą Chrystusa. Wyłącznie kapłan, który ma władzę sprawowania Eucharystii, działa w tym wypadku nie tylko mocą udzieloną mu przez Chrystusa, lecz w osobie Chrystusa (*in persona*), to znaczy podejmując Jego działanie w taki sposób, że staje się Jego obrazem, gdy wypowiada słowa konsekracji.

<sup>17</sup> Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis*, 12.

<sup>18</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, 28.

Kapłaństwo chrześcijańskie posiada więc charakter sakramentalny. Kapłan jest znakiem, którego nadprzyrodzona skuteczność wynika z przyjętych Święceń; powinien to być znak wyraźny i łatwy do odczytania przez wiernych. Cała ekonomia sakramentalna opiera się na znakach naturalnych, bliskich psychice człowieka. »Znaki sakramentalne – jak mówi św. Tomasz z Akwinu – oznaczają coś przez podobieństwo naturalne«. To podobieństwo naturalne odnosi się zarówno do osób, jak i do rzeczy. Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną<sup>19</sup>.

Dokument wskazuje na naturalny charakter znaku sakramentalnego (i wszystkich innych znaków ekonomii zbawienia) oraz łączącą się z nim prostotę i powszechnie zrozumiałą charakter. Kapłan nazywany jest w tym kontekście obrazem Chrystusa.

Choć nie dotyczy to już argumentacji na rzecz dopuszczania samych mężczyzn do kapłaństwa, zbliżona argumentacja znalazła się w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (1994 r.):

„[...] Upodobnienie do Chrystusa, za pośrednictwem konsekracji sakramentalnej, określa kapłana w Ludzie Bożym, czyniąc go w specyficzny sposób uczestnikiem uświęcającej, nauczycielskiej i pasterskiej władzy samego Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła.

Prezbiter, działając *in persona Christi Capitis*, staje się szafarzem istotnych działań zbawczych, przekazuje prawdy konieczne do zbawienia i jest pasterzem Ludu Bożego, prowadząc go do świętości<sup>20</sup>.

Jan Paweł II w liście apostołskim *Mulieris dignitatem* z 1988 r. wskazuje na konsekwencje oblubieńczego charakteru stosunku Chrystusa do Kościoła:

„Na szerokim tle »wielkiej tajemnicy«, która wyraża się w oblubieńczym stosunku Chrystusa do Kościoła, można także w sposób właściwy zrozumieć fakt powołania »Dwunastu«. Powołując samych mężczyzn na swych Apostołów, Chrystus uczynił to w sposób całkowicie wolny i suwerenny. Uczynił to z taką samą wolnością, z jaką w całym swoim postępowaniu uwydatniał godność i powołanie kobiety, nie dostosowując się do panującego obyczaju i tradycji usankcjonowanej ówczesnym ustawodawstwem. Tak więc hipoteza, że powołał jako Apostołów mężczyzn, stosując się do mentalności swoich czasów, wcale nie odpowiada sposobowi działania Chrystusa. [...] Tu również znajduje się wyjaśnienie powołania »Dwunastu«. Byli oni z Chrystusem w czasie Ostatniej Wieczery; oni sami

<sup>19</sup> Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Inter insigniores*, 5, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 117–118.

<sup>20</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, 7.

otrzymali też sakramentalne polecenie: »To czyńcie na moją pamiątkę!« (Łk 22, 19; por. 1 Kor 11, 24), związane z ustanowieniem Eucharystii. Oni w dniu Zmartwychwstania wieczorem otrzymali Ducha Świętego, aby odpuszczać grzechy: »Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane« (J 20, 23).

[...] Zawarty w ofercie Krzyża »bezinteresowny dar« w sposób definitywny uwydatnia znaczenie oblubieńczej miłości Boga. Chrystus jest Oblubieńcem Kościoła jako Odkupiciel świata. Eucharystia jest sakramentem naszego Odkupienia. Jest sakramentem Oblubieńca i Oblubienicy. Eucharystia uobecnia i – w sposób sakramentalny – na nowo urzeczywistnia odkupieńczy czyn Chrystusa, który »tworzy« Kościół, Jego Ciało. Z tym »Ciałem« Chrystus zjednoczony jest jak Oblubieniec z Oblubienicą. To wszystko zawiera się w Liście do Efezjan. W tę wielką »tajemnicę« Chrystusa i Kościoła zostaje wprowadzona odwieczna jedność »dwojga«, ustanowiona od »początku« między mężczyzną i kobietą.

Jeśli Chrystus, ustanawiając Eucharystię, związał ją tak wyraźnie z kapłańską posługą Apostołów, to mamy prawo żywić przekonanie, że chciał w ten sposób wyrazić zamierzoną przez Boga relację pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy tym, co »kobiece«, a tym, co »męskie«, zarówno w tajemnicy stworzenia jak i odkupienia. Przede wszystkim w Eucharystii wyraża się w sposób sakramentalny odkupieńczy czyn Chrystusa-Oblubieńca w stosunku do Kościoła-Oblubienicy. Staje się to przejrzyste i jednoznaczne wówczas, gdy sakramentalną posługę Eucharystii, w której kapłan działa *in persona Christi* – wypełnia mężczyzna<sup>21</sup>.

Dokument wskazuje na przemyślany, celowy charakter decyzji Chrystusa o wyborze Dwunastu jako grona wyłącznie męskiego. Celem takiego wyboru jest m.in. idea teologicznej „ilustracji” określonej relacji. Ich dalsza rola związana jest m.in. z celebracją, która wyraża oblubieńczy charakter miłości Boga. Zrealizowała się ona krzyżu, a odzwierciedlana jest przez cały czas w Kościele i w Eucharystii.

#### 4. *Personam Christi gerere*

Światło na rozumienie *repraesentatio Christi* rzucają modyfikacje, jakie miały miejsce podczas tworzenia tekstu i redakcji dekretu *Presbyterorum ordinis* Soboru Watykańskiego II. Pierwotne propozycje uniezależniały pojmowanie reprezentowania Chrystusa od kontekstu liturgiczno-sakramentalnego. Proponowano ujęcie przyjmowania prezbiteratu jako pełne powierzenie kandydata Chrystusowi. Święcenia miały być rozumiane jako wprowadzenie w całkowitą przynależność do Niego. Punktem odniesienia był tekst Kpł 21, 8 („Będziesz go uważał za świętego, bo on ofiaruje pokarm Boży. Będzie święty dla ciebie,

<sup>21</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Poznań 1988, 26.

bo Ja jestem święty, Ja Pan, który was uświęcam”). Chciano podkreślić wewnętrzną przemianę upodabniającą przyjmującego do Chrystusa. Tak rozumiana przemiana prowadziła do ujęcia Chrystusa jako zawsze obecnego w osobie i czynnościach prezbitera, nawet tych niezwiązanych z funkcjami liturgicznymi i kościelnymi. Można mówić tutaj o chęci wykorzystania koncepcji *quasi* utożsamienia się. Było to ujęcie obiektywizujące i jednocześnie statyczne, prowadzące do daleko idącej idealizacji postaci prezbitera. Pod wpływem dyskusji nad projektem dokumentu ojcowie soboru dokonali jednak zmiany optyki. Punktem odniesienia stało się nowotestamentalne rozumienie posługi wraz ze swoją naturalną relacją do wspólnoty. Działanie prezbitera (jako *minister*) we wspólnocie jest przede wszystkim *ministerium*<sup>22</sup>. W całości dokumentu jest widoczne, że *repraesentatio Christi* oznacza bycie dla Kościoła; jest ona znakiem wobec Kościoła, lecz mieszczącym się całkowicie w ramach wspólnoty eklezjalnej, nie zaś wobec niej, choćby w części, zewnętrznym.

W kontekście sakramentalno-rytualnego charakteru reprezentacji Chrystusa przez prezbitera pojawia się kwestia głębi znaku, z jakim mamy do czynienia. Dotyka to m.in. kwestii płci celebransa, jak również charakteru eucharystycznej celebracji Kościoła. Można spotkać się w tym kontekście z rozumieniem roli kapłana-celebransa jako jedynie cytującego słowa Chrystusa podczas liturgii<sup>23</sup>. W istotny sposób zmieniałoby to jego rolę zarówno wobec Chrystusa, jak i wspólnoty eklezjalnej. Jednak podczas liturgii nie mamy do czynienia tylko z cytowaniem słów Jezusa. Obecność Chrystusa wyrażana jest nie tylko przez lekturę odpowiedniego tekstu ze strony celebrującego, lecz realizuje się także w samej osobie prezbitera. Chodzi o obecność i jej wizualizację. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* stwierdza jednoznacznie, że, „aby urzeczywistnić tak wielkie dzieło, Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż »Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów«, zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi [...]. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia”<sup>24</sup>. *Sacerdos gerit imaginem Christi*. Stopień głębi liturgii chrześcijańskiej wyraża się w tym, iż jest ona prawdziwą pamiątką. Liturgia staje się anamnetycznym *theatrum*, gdzie nie mamy do czynienia wyłącznie z narracją. Sama narracja czyniłaby z liturgii Eucharystii nową, w dużej mierze niezależną ofiarę. Chodzi zaś o liturgiczne *theatrum*, które oddaje szczególny charakter osoby Jezusa i Jego obecności<sup>25</sup>. Celem nie jest oddanie wydarzeń z przeszłości na zasadzie ich historycznej,

<sup>22</sup> Zob. J. Puglisi, *art. cyt.*, s. 155n.

<sup>23</sup> Zob. D. Ferrara, *Representation or Self-Effacement? The Axiom „In Persona Christi” in St. Thomas and the Magisterium*, „Theological Studies” 1994, nr 2, s. 212n.

<sup>24</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 7.

<sup>25</sup> Zob. S. Butler, „*In Persona Christi*”, „Theological Studies” 1995, nr 1, s. 70–73.

dramaturgicznej zgodności<sup>26</sup>. W takim wypadku jako konieczna kwalifikacja do przewodniczenia celebracji potrzebne byłyby nie święcenia, lecz zewnętrzna, rozumiana jako sztuka, wierność ukazywanemu pierwowzorowi. Wartość liturgii byłaby wyznaczana nie przez ważność celebracji, lecz jej efektywność. Podczas liturgii mamy natomiast do czynienia z reprezentacją sakramentalną. Ma on szeroki charakter. Na przykład błędem byłoby upatrywanie jej odniesienia jedynie do wydarzeń Ostatniej Wieczerzy. „To czyńcie na moją pamiątkę” nie jest wskazaniem na konieczność dramaturgicznego odtwarzania wyłącznie Wieczerzy. Tajemnica jest znacznie szersza. Z resztą podczas samej Ostatniej Wieczerzy miała miejsce antycypacja innego wydarzenia: Wielkiego Piątku. Tak więc pamięć liturgii sięga do szerokiego kontekstu Wielkiego Czwartku, którym jest ofiara krzyża, ale także – patrząc jeszcze dalej – i samo zmartwychwstanie Jezusa<sup>27</sup>. To wszystko zawarte jest w celebracji Tajemnicy, jaka ma miejsce podczas Eucharystii. Nie chodzi wyłącznie ani o narrację, ani o oddanie jednego wydarzenia, ale o uobecnienie wielowymiarowości tajemnicy zbawienia, której wydarzenia paschalne są elementem centralnym<sup>28</sup>. Stąd reprezentacja sakramentalna dotyczy także widzialności znaku. Istotne są więc nie tylko o słowa, ale i o działania celebrans-kapłana. Oczywiście reprezentacja taka ma swoje prawa. Np. celebrans nie jest kimś tożsamym z Jezusem. Choć relacja prezbitera z Chrystusem posiada charakter znacznie głębszy od wykonywania roli aktorskiej, nie mamy do czynienia w pełną identyfikacją. Poza tym podczas liturgii ma miejsce aktualne niewidzialne działanie także samego Chrystusa<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Zob. R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995, s. 105n.

<sup>27</sup> „Otwarty bok jest pierwotnym miejscem, z którego wywodzi się Kościół, źródłem, z którego pochodzą budujące go sakramenty. W nakreślonym przez Ewangelistę obrazie jeszcze raz widać to, co próbowaliśmy zrozumieć w pierwszym namyśle. Do ustanowienia Eucharystii nie wystarczy Wieczerza. Słowa bowiem, które Jezus wtedy wypowiada, są antycypacją Jego śmierci, przemianiem jej w akt miłości, przemianą bezsensu w sens, który otwiera się dla nas. Ale to oznacza także, że te słowa tylko nabrały znaczenia, tylko dlatego stały się twórcze na wieki, że nie pozostały słowami, lecz znalazły pokrycie w Jego rzeczywistej śmierci. A z drugiej strony ta śmierć byłaby pusta, gdyby Jego słowa pozostały niezrealizowaną obietnicą, gdyby się nie okazało, że Jego miłość jest naprawdę silniejsza od śmierci, że sens zwyciężył nad bezsensiem. Śmierć pozostałaby pusta, gdyby nie nadeszło zmartwychwstanie, w którym stało się jasne, że te słowa wypowiedziane zostały z Boskiej mocy, że Jego miłość faktycznie jest na tyle silna, by sięgnąć dalej, ponad śmierć. I tak te trzy elementy, czyli słowo, śmierć i zmartwychwstanie, przynależą do siebie. Ta trójca słowa, śmierci i zmartwychwstania pozwala nam zrozumieć coś z tajemnicy samego trójjedynego Boga i w tradycji chrześcijańskiej nazwana została »misterium paschalnym«, tajemnicą Wielkanocy. Tylko wszystkie te komponenty razem tworzą całość i prawdziwą rzeczywistość. I ta jedna tajemnica Wielkiej Nocy jest źródłem, z którego wychodzi Eucharystia”. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2002, s. 46n.

<sup>28</sup> Zob. J. Ratzinger, *dz. cyt.*, s. 64-72; A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 39n; W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 89n.

<sup>29</sup> Zob. S. Butler, *art. cyt.*, s. 73n.

## 5. Substancja sakramentu

Reprezentacja Chrystusa-Głowy łączy się z jeszcze jednym zagadnieniem. Sakramenty budujące w przyjmującym relację do Chrystusa jako głowy Kościoła i do samego Kościoła to chrzest, bierzmowanie, święcenia i małżeństwo. Dwa ostatnie mają szczególnie charakter wspólnotowy<sup>30</sup>. Wewnętrzna rzeczywistość sakramentu święceń powiązana jest z wymiarem osobowym i osobistym pozostającym w relacji do konkretnej postaci, jaką jest mężczyzna. Cieleśność mężczyzny będąca w nieustannym naturalnym odniesieniu do płci przeciwnej ukazuje Chrystusa jako głowę wobec Kościoła. Odniesienie płciowe jest tutaj kluczowe. Poprzez nie uwidacznia się dopełnienie pierwotnej relacji, jaką był związek Jahwe ze swoim ludem w Starym Testamencie, a która aktualnie urzeczywistnia się w relacji Chrystusa do Jego Kościoła<sup>31</sup>. Kwestia działania w osobie Chrystusa wiąże się również z kwestią substancji sakramentu święceń. Także osoba przyjmująca ten sakrament należy do jego substancji. Substancja sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu nie wyczerpuje się wyłącznie na przekazywaniu władzy nauczania, uświęcania czy wykonywania pasterskiego urzędu Chrystusa. Należy do niej również to, że osoba przyjmująca ten sakrament staje się trwałym znakiem relacji Chrystusa-Głowy do Jego Kościoła. Przyjmujący święcenia w stopniu prezbiteratu (czy episkopatu) ukazuje osobę Chrystusa w jej podstawowym odniesieniu, jakim jest odniesienie do Kościoła. Punktem wyjścia reprezentacji nie jest ujęcie władzy ani możliwości spełnianych funkcji, lecz podstawowe odniesienie Chrystus – Kościół, odzwierciedlające relację narzeczeńską pary. Stąd znak ma konotację naturalną, jaką jest struktura stworzenia. Bazuje on na naturalnym zróżnicowaniu pomiędzy kobietą a mężczyzną, które tworzy relację komplementarności ukazującą pełnię odniesień. Przyjmujący święcenia jest osobowym znakiem, którego podstawą rozumienia jest natura. Istotnym znamieniem tego osobowego znaku jest jego relacyjny charakter mający swój fundament w relacyjnym charakterze ludzkiej płciowości. Mężczyzna przyjmujący święcenia nie jest traktowany jako monada, lecz jako naturalnie ukierunkowany do płci przeciwnej, a wtórnie – do ojcostwa. Jest on zawsze postrzegany jako „odniesiony do”. Rozumienie to ma swoje przełożenie chrystologiczne. Chrystus-kapłan poprzez znak mężczyzny, który przyjął święcenia, realizuje swoje odniesienie do Kościoła. Stąd do istoty kapłaństwa należy upodabnianie się do Chrystusa w całej możliwej rozciągłości<sup>32</sup>. Jednym z jego aspektów jest przyjęcie kształtu egzystencji Chrystusa. Generalnie *christiformitas* charakteryzuje drogę całego i każdego

<sup>30</sup> Zob. G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg 2000, s. 73.

<sup>31</sup> Zob. G. Martelet, *Il mistero dell'alleanza nei suoi rapporti col sacerdozio ministeriale*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *dz. cyt.*, s. 127–136; G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat...*, s. 75–76.

<sup>32</sup> Tutaj mieści się także motywacja celibatu biskupów i prezbiterów.

życia chrześcijańskiego. Jest ona także tłem wszystkich sakramentów Kościoła. Przyjmuje jednak szczególną formę w sakramencie święceń<sup>33</sup>. Wspomniane wcześniej przyporządkowanie mężczyzny do funkcji ojcostwa nie dezaktualizuje się w wyniku podjęcia celibatu. Ani macierzyństwo, ani ojcostwo nie zacierają się bowiem pomimo bezżenności. Także po podjęciu celibatu pozostają wobec siebie różne i mogą być nadal realizowane. Zmienia się – i powinna się zmieniać, a nie zanikać – ich forma. Celibat w rozumieniu katolickim nie jest odrzuceniem małżeństwa, lecz podjęciem innej jego formy<sup>34</sup>.

Jak zauważa G. H. Müller, „przekazanie pełni władzy tworzy treść sakramentu święceń (*res sacramenti*). Znak nałożenia rąk i modlitwa konsekracyjna sprawia, iż przyjmujący święcenia w swojej osobie, która realizuje się poprzez swoją duchowo-cielesną naturę, jest reprezentantem Chrystusa (*res et sacramentum*). Aby było to możliwe, trzeba założyć naturalną postać znaku ludzkiej egzystencji we wzajemnym powiązaniu mężczyzny i kobiety. Gdyby święcenia kapłańskie polegały tylko na przekazywaniu pełni władzy w posłudze słowa i sakramentu oraz zarządu Kościołem, zbytecznym byłoby pytanie, czy sam posiadający owe pełnomocnictwo na podstawie naturalnej symboliki różnicy płci pomiędzy mężczyzną a kobietą musi posiadać kwalifikację do przedstawiania w postaci znaku specyficznej relacji Chrystusa do Kościoła”<sup>35</sup>.

Stąd wymiar płci nie tylko nie ulega relatywizacji („tylko człowiek”, „tylko mężczyzna”)<sup>36</sup>, lecz wręcz przeciwnie – wzmocnieniu. Nie jest to w żadnym wypadku dowartościowywanie jednej płci przy jednoczesnej deprecjacji drugiej, lecz w dobrym tego słowa znaczeniu jej „funkcjonalne” wykorzystanie. Chodzi o podkreślenie aspektu relacyjnego, bez którego także tajemnica Kościoła staje się niezrozumiała<sup>37</sup>.

## 6. W kontekście działania *in persona Ecclesiae*

Istnieje także inny wyraz reprezentacji, którą podejmuje prezbiter. Jest to *agere in persona Ecclesiae*. Wymiar ten wydaje się przeciwstawny wobec działania

<sup>33</sup> Zob. G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat...*, s. 76. 85–86.

<sup>34</sup> Zob. F. Ferrara, *Ordaining Women: Two Views*, „First Things” 2003, nr 4, s. 35.

<sup>35</sup> Zob. G.H. Müller, *Priestertum und Diakona.t...*, s. 76.

<sup>36</sup> W tym kontekście nie ma sensu powoływanie się zwolenników ordynacji kobiet na tekst Ga 3, 28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Tekst mówi o fundamentalnej równości ochrzczonych, a nie np. o niwelowaniu tożsamości płciowej, etnicznej czy społecznej. J. Philipps, *Exploring Galatians. An Expository Commentary*, Grand Rapids (MI) 2004, s. 113n; M. Gormann, *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul & His Letters*, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2004, s. 208.

<sup>37</sup> Zob. R. Spiazzi, *La promozione della donna secondo la Chiesa*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, dz. cyt., s. 94n.

reprezentującego Chrystusa w Kościele i wobec Kościoła. Nie jest to jednak aspekt przeciwny. Bardzo często jest traktowany wręcz jako komplementarny wobec pierwszego lub jako jego przedłużenie<sup>38</sup>. Rozumienie działania prezbitera jako występującego w imieniu Kościoła ma swoje zakorzenienie w myśli scholastycznej<sup>39</sup>. Takie pojmowania działania kapłana nie może jednak wiązać się z przeświadczeniem sugerującym, że został on wybrany przez wspólnotę jako jej rzecznik wobec Boga Ojca. Reprezentacja Kościoła związana jest nierozzerwalnie z możliwością dokonywania konsekracji darów eucharystycznych. Encyklika *Mediator Dei* Piusa XII uwypukla to rozumienie: „To jedno tylko pragniemy przypomnieć, że kapłan jedynie dlatego działa w imieniu wiernych, że zastępuje osobę Jezusa Chrystusa Pana naszego, który jest Głową wszystkich członków i za nich wszystkich siebie ofiaruje”<sup>40</sup>.

Stąd także nie mają uzasadnienia postulat dopuszczania kobiet do kapłaństwa opierający się na rozumieniu działania prezbitera jako reprezentującego także Kościół, a więc odwołujący się m.in. do symboliki żeńskiej lub postulat domagający się całkowitego pominięcia kwestii płci w rozważaniach nad kwalifikacją dopuszczalności do prezbiteratu<sup>41</sup>.

Odnowiona po Soborze Watykańskim II liturgia zwraca postać celebransa Eucharystii *versus populum* podczas całości liturgii. Choć nie było to motywacją przeprowadzających reformę<sup>42</sup>, takie ukierunkowanie osoby prezbitera, w bardziej dobitny sposób zaznacza jego działanie *in persona Christi*.

## Literatura

- Behr-Sigel E., *The Ordination of Women: a Point of Contention in Ecumenical Dialogue*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 2004, nr 1, s. 49–66.
- Bugnini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1997.
- Butler S., „*In Persona Christi*”, „Theological Studies” 1995, nr 1, s. 61–80.
- Coakley, S., „*In Persona Christi*”: *Gender, Priesthood and the Nuptial Metaphor*, „Svensk Teologisk Kvartalskift” 2006, nr 4, s. 145–154.
- Commissione Teologica Internazionale, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Vaticano 2003.
- Dańczak A., *Kapłaństwo mężczyzn jako aspekt sakramentalności Kościoła*, „Studia Gdańskie” 2009, nr 1, s. 108–110.

<sup>38</sup> Zob. S. Wood, *art. cyt.*, s. 146.

<sup>39</sup> Zob. STh III, q. 82, a. 7, a. 3.

<sup>40</sup> Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, II, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mediator\\_dei\\_20111947.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html) (odczyt z dn. 30 maja 2010).

<sup>41</sup> Zob. np. rozważania E. Behr-Sigel, *The Ordination of Women: a Point of Contention in Ecumenical Dialogue*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 2004, nr 1, s. 65–66.

<sup>42</sup> Zob. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1997, s. 212, 214n, 784, 806.



- DH – *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. P. Hünermann, Bologna 1996.
- Dianich S., *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Torino 1993.
- Ferrara D., *Representation or Self-Effacement? The Axiom „In Persona Christi” in St. Thomas and the Magisterium*, „Theological Studies” 1994, nr 2, s. 195–224.
- Ferrara F., *Ordaining Women: Two Views*, „First Things” 2003, nr 4, s. 32–44.
- Gerken A., *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977, s. 39–40.
- Gormann M., *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul & His Letters*, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK) 2004.
- Hauke M., *Women in the Priesthood. A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*, San Francisco 1988.
- Hünermann P., Biesinger A., Heimbach-Steins M., Jensen A. (red.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerchtes Amt?*, Ostfildern 1997.
- Jankowski A., Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972.
- Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, Poznań 1988.
- Kasper W., *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Inter insigniores*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 110–122.
- Loppa, L., „*In persona Christi*” – „*Nomine Ecclesiae*”. *Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel Magistero post-conciliare (1962–1985)*, Roma 1985.
- Martelet G., *Il mistero dell'alleanza nei suoi rapporti col sacerdozio ministeriale*, w: *Congregazione per la Dottrina della Fede, Dall' „Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis”*, Vaticano 1996, s. 127–136.
- Martimort A., *Il valore di una formula teologica: „in persona Christi”*, w: *Congregazione per la Dottrina della Fede, Dall' „Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis”*, Vaticano 1996, s. 116–126.
- Müller G. L., *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männer das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.
- Müller G. L., *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg 2000.
- Philipps J., *Exploring Galatians. An Expository Commentary*, Grand Rapids (MI) 2004.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mediator\\_dei\\_20111947.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html) (odczyt z dn. 30 maja 2010).
- Puglisi J., *Presider as Alter Christus, Head of the Body?*, „Liturgical Ministry” 2001, nr 3, s. 153–158.
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2002.
- Reiniger D. (red.), *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*, Ostfildern 1999.

- Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.
- Selejdak R., *Diakonat stały w świetle Biblii i historii Kościoła*, Częstochowa 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje – dekrety – deklaracje*, Poznań 2002.
- Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995.
- Spiazzi R., *La promozione della donna secondo la Chiesa*, w: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dall' „Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis”*, Watykan 1996, s. 186–189.
- Theophilus Contantinopolitanus, *De receptione hæreticorum*, w: *Patrologia Graeca*, red. J.-P. Migne, t. 86a, Parisiis 1844–1864, s. 11–73.
- Wood S., *Presbyterial Identity within Parish Identity*, „Liturgical Ministry” 2001, nr 3, s. 146–152.

## The Role of Representation in *in persona Christi agere* Formula

### Summary

By virtue of the sacramental consecration which the priest receives, he is conformed to Christ the Priest, in such a way that he can act in the Person of Christ the Head. The ordained priest acts *in persona Christi*. The priest does not simply become a functionary and the consecration does not set him apart to simply perform certain tasks in the Church. The sacraments are signs related to the events of salvation. The person who is ordained enters into the constitution of the sacramental sign: the priest is a sign of Christ in His relation to the Church. The theological argumentation also appeals to the complementarity of the sexes. Given the sacramental nature of the priesthood the one who acts not only by the power but also in the person of Christ should be a man. The “natural resemblance” of gender has sacramental significance, especially in the Eucharist, the mystery of the New Covenant. The priest is a man because he is a sacramental sign of Jesus Christ, who was and remains a man, in his Covenant relationship to the Church as her Head and Bridegroom. This sacramental symbolism makes both the ministry of Christ and the Church's dependence on Christ visible.

Key words: *in persona Christi*, men, presbyter, priesthood, representation, sacrament

Ks. JACEK BRAMORSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

## Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II

*Neoprezbiterom 2010 – na Drogę...*

Streszczenie: Za pewnego rodzaju „klucz interpretacyjny” teologii kapłaństwa w ujęciu Jana Pawła II można uznać teologiczną i antropologiczną kategorię „daru z siebie”, poprzez który człowiek najpełniej może zrealizować swoje życiowe powołanie. „Dar z siebie” staje się podstawowym warunkiem uczestnictwa i budowania wspólnoty osób (*communio personarum*). W takiej perspektywie powołanie kapłańskie, jako spotkanie osób dokonujące się w dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, prowadzi do odkrycia dynamizmu „daru z siebie”. Według Jana Pawła II powołanie kapłańskie jest darem i tajemnicą. Otrzymany i przyjęty dar powołania wzywa bowiem do odpowiedzi nań poprzez wolny i bezinteresowny dar z samego siebie dla Boga i dla ludzi. Ta wzajemność w postawie daru odkrywa głębię tajemnicy miłości, która jako *caritas pastoralis* stanowi zasadę jednoczącą życie i posługę prezbitera. Kapłańska postawa Jana Pawła II jest najlepszym potwierdzeniem jego nauczania na temat kapłaństwa jako „daru z siebie”, a jednocześnie to nauczanie jest odzwierciedleniem jego osobistej świętości kapłańskiej.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, dar z siebie, *caritas pastoralis*

Z inicjatywy Ojca Świętego Benedykta XVI, od czerwca 2009 roku trwa Rok Kapłański. Stanowi on dla całej wspólnoty Kościoła okazję do podjęcia pogłębionej refleksji nad znaczeniem „daru i tajemnicy” sakramentu kapłaństwa, a także jest wezwaniem do modlitwy, aby „wesprzeć kapłanów w dążeniu do duchowej doskonałości, od której przede wszystkim zależy skuteczność ich posłannictwa”<sup>1</sup>.

Stara łacińska sentencja stwierdza, że *verba docent, exempla trahunt* (słowa uczą, przykłady pociągają). Pośród przykładów kapłańskiego życia, które nas „pociągają”, czyli zachęcają do naśladowania, szczególną rolę spełnia świadectwo życia i myśli Sługi Bożego Jana Pawła II. Jego życiowa droga pozwala lepiej

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa* (16.03.2009), „L'Osservatore Romano” 30(2009), nr 5, s. 52.

zrozumieć jego myśl, której wyrazem stało się papieskie nauczanie dotyczące teologii kapłaństwa.

W tym kontekście za pewnego rodzaju „klucz interpretacyjny” można uznać bliską Karolowi Wojtyśle teologiczną i antropologiczną kategorię „daru z siebie” (*self-giving*), poprzez który człowiek najpełniej może zrealizować swoje życiowe powołanie. Postawa „daru z siebie” wyraża swoisty egzystencjalny paradoks, który Ewangelia ukazuje w obrazie wrzuconego w ziemię ziarna pszenicy – musi ono obumrzeć, aby mogło przynieść plon obfity (por. J 12, 24). Takie jest również prawo naśladowania Chrystusa: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10, 39). Tajemnicza dynamika „obumierania” i „przynoszenia plonu”, „tracenia” i „odnajdywania”, tak obca mentalności współczesnego świata, ukazuje swój pełen blask w perspektywie personalizmu Karola Wojtyły, w którym „dar z siebie” staje się podstawowym warunkiem uczestnictwa i budowania wspólnoty osób (*communio personarum*). W takim ujęciu powołanie kapłańskie, jako spotkanie osób dokonujące się w dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, prowadzi do odkrycia dynamizmu „daru z siebie”. Zbawiciel, ofiarowując bowiem osobie powołanej dar wybrania do szczególnej przyjaźni ze sobą (por. J 15, 15–16), wzywa ją jednocześnie do odpowiedzi poprzez „złożenie całkowitego daru z siebie dla Chrystusa i Kościoła w kapłaństwie”<sup>2</sup>. Poza „logiką daru” nie sposób zrozumieć nie tylko powołania kapłańskiego, ale także istotnego sensu chrześcijańskiego życia, gdyż, jak podkreśla Sobór Watykański II, „człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”<sup>3</sup>.

## 1. Powołanie kapłańskie w życiu Jana Pawła II

Dla zrozumienia kapłańskiej drogi życia Jana Pawła II bezcennym źródłem jest jego osobiste świadectwo zatytułowane „Dar i Tajemnica”, które zostało opublikowane w 1996 roku z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich. Swoistą kontynuacją tej duchowej autobiografii Papieża jest książka „Wstańcie, chodźmy!”, zawierająca ciąg dalszy wspomnień, które spisał Jan Paweł II z okazji 45. rocznicy sakry biskupiej i srebrnego jubileuszu posługi na Stolicy Piotrowej. Obie pozycje są głęboką, osobistą refleksją nad jego długą życiową drogą naznaczoną miłością jako „darem z siebie” dla Boga, Kościoła i człowieka. Wierność Karola Wojtyły powołaniu kapłańskiemu jest świadectwem jego wierności Chrystusowi i świętości życia, a jednocześnie zaproszeniem do wierności i świętości dla wszystkich, których ten niezwykły Autor wzywa, aby „nie lękali się być świętymi”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> PDV 9.

<sup>3</sup> KDK 24; por. E. Kaczyński, *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 2008, s. 216–222; J. Navone, *Dono di sé e comunione. La Trinità e l'umana realizzazione*, Assisi 1990, s. 11–13.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi* (Stary Sącz, 16.06.1999), 4, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 1172.

We wstępie do „Daru i Tajemnicy”, Jan Paweł II wyznaje: „To wszystko, o czym tu mówię, nie dotyczy jedynie zewnętrznych wydarzeń, ale sięga do korzeni moich najgłębszych i najbardziej osobistych przeżyć i doświadczeń. Wspominam je, a nade wszystko dziękuję Bogu: *Misericordias Domini in aeternum cantabo!* (Miłosierdzie Boże na wieki wysławiać będę). Zapis ten ofiaruje kapłanom i Ludowi Bożemu jako świadectwo miłości”<sup>5</sup>. Prostota i piękno stylu oraz łatwość przekazu sprawiają, że książka ta skłania do czytelnika zadumy nad własnymi wyborami życiowymi. Inspiruje ponadto do wyciągnięcia wniosków odnośnie wzoru, jakim należy być dzisiaj dla młodych ludzi, którzy szukają własnej drogi. Każde bowiem życie i każde powołanie jest w pewnym sensie darem i tajemnicą. Otrzymany i przyjęty dar kapłańskiego powołania wzywa do odpowiedzi poprzez wolny i bezinteresowny dar z samego siebie dla Boga i dla ludzi. Ta wzajemność w postawie daru odkrywa głębię tajemnicy miłości.

### 1.1. U źródeł powołania

Na pierwszych kartach książki „Dar i Tajemnica” Jan Paweł II, nawiązując do początków historii swego powołania kapłańskiego, stwierdza: „Historia ta znana jest przede wszystkim Bogu samemu. Każde powołanie kapłańskie w swej najgłębszej warstwie jest wielką tajemnicą, jest darem, który nieskończenie przerasta człowieka. Każdy z nas kapłanów doświadcza tego bardzo wyraźnie w całym swoim życiu. Wobec wielkości tego daru czujemy, jak bardzo do niego nie dorastamy. [...] Równocześnie zdajemy sobie sprawę z tego, że ludzkie słowa nie są w stanie udźwignąć ciężaru tajemnicy, jaką kapłaństwo w sobie niesie”<sup>6</sup>.

Powołanie kapłańskie jako „tajemnica Bożego wybrania”, dojrzewało stopniowo w życiu Karola Wojtyły. Jako uczeń gimnazjum w Wadowicach, a następnie student filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, przyszły papież był zafascynowany „misterium słowa” – literaturą i teatrem. Piękno poetyckiego słowa odkrywanego przez studia literackie i sztuki teatralne, przybliżyło młodego człowieka do tajemnicy Chrystusa – „Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14)<sup>7</sup>.

Wybuch II wojny światowej sprawił, że Karol Wojtyła był zmuszony przerwać studia polonistyczne. Starał się jednak w tym okresie dużo czytać i pisać. Powstały wtedy jego pierwsze, młodzieńcze utwory literackie. Aby uchronić się przed wywiezieniem na przymusowe roboty do Niemiec, jesienią 1940 roku rozpoczął pracę jako robotnik w kamieniołomie związanym z fabryką chemiczną Solvay. Doświadczenie ciężkiej, fizycznej pracy nie pozostało bez

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 6.

<sup>6</sup> Tamże, s. 7–8.

<sup>7</sup> Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 59–60.

wpływu na duchową formację młodego Karola. Po latach w utworze poetyckim zatytułowanym „Kamieniołom” napisał: „We mnie narasta myśl, narasta dzień po dniu, że cała wielkość tej pracy znajduje się wewnątrz człowieka”<sup>8</sup>.

To swoiste przesunięcie życiowego punktu ciężkości „ku wnętrzu”, znalazło swe odzwierciedlenie w dojrzewającej wówczas decyzji o wstąpieniu do seminarium duchownego. Powołanie kapłańskie nie rodzi się jednak „w próżni”. Jest ono nade wszystko dziełem łaski Bożej w człowieku, jakby tajemniczym „dotknięciem” ludzkiego serca przez Chrystusa. To „dzieło łaski”, zgodnie z logiką tajemnicy Wcielenia, realizuje się w „życiowym konkrezie”. Pan Bóg działa poprzez ludzi, dzięki którym młody człowiek rozeznaje głos Boga wzywającego go „po imieniu” do szczególnych zadań w Kościele. Po wielu latach Jan Paweł II, wspominając decyzję o wstąpieniu do seminarium, wskazał na osoby i środowiska, które miały wpływ na podjęcie przez niego kapłańskiej drogi życia.

Najpierw Papież podkreśla w tym aspekcie rolę swojej rodziny, a zwłaszcza ojca: „Nieraz zdarzało mi się budzić w nocy i wtedy zastawałem mojego ojca na kolanach, tak jak na kolanach widywałem go zawsze w kościele parafialnym. Nigdy nie mówiliśmy z sobą o powołaniu kapłańskim, ale ten przykład mojego Ojca był jakimś pierwszym domowym seminarium”<sup>9</sup>. Znamienne jest to, że na drugim miejscu, jako środowisko „powołaniowe”, Ojciec Święty wymienia fabrykę Solvay, gdzie podczas okupacji hitlerowskiej pracował w kamieniołomie i oczyszczalni wody. Ponadto wspomina parafię na krakowskich Dębnikach i działającą tam wspólnotę „Żywego Różańca”, którą prowadził świecki apostoł Jan Tyranowski<sup>10</sup>. To ważne i aktualne podkreślenie, gdyż odpowiedzialność za duchową formację młodych ludzi oraz za rozwój ich powołania, spoczywa także na osobach świeckich, które przez swoją wiarę i gorliwość wiele dobrego na tym polu mogą dokonać. Oczywiście na kształtowanie duchowego oblicza przyszłego papieża wywarło wpływ także liczne grono księży, pośród których wymienia on ojców karmelitów oraz swego duchowego kierownika ks. Kazimierza Figlewicza.

Niewątpliwie ważną rolę w formowaniu się powołania kapłańskiego Karola Wojtyły pełniła jego duchowość maryjna. Zrozumiał bowiem, że nie tylko „Maryja prowadzi nas do Chrystusa, ale również Chrystus prowadzi nas do swojej Matki”<sup>11</sup>. Wiele przemyśleń zaczerpnął w tym zakresie z dzieła św. Ludwika Marii Grignon de Montfort „Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny”. Z tego młodzieńczego zawierzenia siebie Matce Bożej bierze początek życiowe motto Karola Wojtyły *Totus Tuus* (Cały Twój)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1986, s. 45.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 22.

<sup>10</sup> Por. G. Weigel, *dz. cyt.*, s. 81–85.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 29.

<sup>12</sup> Por. św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, 233, Turyn 1982, s. 177.

Postacią, która miała wielkie znaczenie w kształtowaniu się powołania przyszłego papieża był również św. Brat Albert (Adam Chmielowski). Ten obdarzony wielkim talentem malarskim artysta w pewnym okresie życia zerwał ze sztuką, gdyż doszedł do wniosku, że Bóg dał mu ważniejsze zadania. Porzucił zatem malarstwo, aby przywracać godność i piękno człowieczeństwu służąc środowisku krakowskich nędzarzy. Ten przełomowy moment w życiu Brata Alberta miał dla młodego aktora i poety – Karola Wojtyły – decydujące znaczenie. Po latach Jan Paweł II wyznał: „W okresie mojego własnego odchodzenia od sztuki, od literatury i od teatru, znalazłem w nim szczególne duchowe oparcie i wzór radykalnego wyboru drogi powołania”<sup>13</sup>.

Trzeba również zwrócić uwagę na fakt, że decyzja o wyborze kapłaństwa rodziła się w sercu Karola Wojtyły w dramatycznym kontekście historycznym II wojny światowej i okupacji hitlerowskiej. Tak wspominał to Ojciec Święty: „W planach Bożych nic nie jest przypadkowe. Myślę, że skoro Bóg mnie powoływał, to we właściwym momencie powołanie to musiało się objawić. A że tym momentem okazała się druga wojna światowa, to nadaje to całemu temu procesowi szczególnego zabarwienia. Powołanie, które dojrzewa w takich okolicznościach, nabiera nowej wartości i znaczenia. Wobec szerzącego się zła i okropności wojny sens kapłaństwa i jego misja w świecie stawały się dla mnie nadzwyczaj przejrzyste i czytelne. [...] Coraz bardziej jawiło się w mojej świadomości światło: Bóg chce, ażebym został kapłanem. Pewnego dnia zobaczyłem to bardzo wyraźnie: był to rodzaj jakiegoś wewnętrznego olśnienia. To olśnienie niosło w sobie radość i pewność innego powołania. I ta świadomość napełniła mnie jakimś wielkim wewnętrznym spokojem. Działo się to wszystko na tle wydarzeń straszliwych, jakie rozgrywały się wokół mnie w Krakowie, w Polsce, w Europie i na świecie. [...] Otóż w tym wielkim i straszliwym teatrum drugiej wojny światowej wiele zostało mi oszczędzone. Przecież każdego dnia mogłem zostać wzięty z ulicy, z kamieniołomu czy z fabryki i wywieziony do obozu. Nieraz nawet zapytywałem samego siebie: tylu moich rówieśników ginęło, a dlaczego nie ja? Dziś wiem, że nie był to przypadek. W kontekście tego wielkiego zła, jakim była wojna, w moim życiu osobistym jakoś wszystko działało w kierunku dobra, jakim było powołanie. [...] Moje kapłaństwo właśnie na tym pierwszym etapie wpisywało się w jakąś olbrzymią ofiarę ludzi mojego pokolenia, mężczyzn i kobiet. [...] W pewnym sensie wprowadzili mnie oni na tę drogę, w świetle ofiary ukazali mi prawdę – najgłębszą i najistotniejszą prawdę kapłaństwa Chrystusowego”<sup>14</sup>. Nie ma przecież większej miłości niż w postawie „daru z siebie” ofiarować życie za drugich i dla drugich (por. J 15, 13), a taki sens, nawet jeśli nie przelewa się krwi, ma właśnie kapłaństwo jako *martyrium continuum*.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 33. Wyrazem zafascynowania Karola Wojtyły postacią św. Brata Alberta była „próbą przeniknięcia tego człowieka” w napisanym w latach 1945–1950 dramacie „Brat naszego Boga”. Por. K. Wojtyła, *Poezje i dramaty...*, s. 113–187.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 34–39.

Krakowskie seminarium duchowne, do którego jesienią 1942 roku wstąpił przyszły papież, w okresie okupacji działało w konspiracji, pod dachem rezydencji Arcybiskupa Metropolity Księcia Adama Sapiehy. Arcybiskup poprzez swoją wybitną osobowość i świadectwo życia wywarł wielki wpływ na kształtowanie duchowej postawy młodego Karola Wojtyły<sup>15</sup>. Po latach Ojciec Święty z wdzięcznością wspominał także swoich seminaryjnych wychowawców i profesorów, którzy pomogli mu w drodze ku Chrystusowemu kapłaństwu.

## 1.2. Karol Wojtyła jako kapłan

W 1946 r., na początku piątego roku studiów Karol Wojtyła został skierowany przez arcybiskupa Sapiechę na dalsze studia do Rzymu. W związku z tym święcenia kapłańskie otrzymał wcześniej niż wynikałoby to z porządku studiów w seminarium. Przyjął je 1 listopada 1946 roku z rąk Metropolity Krakowskiego w jego prywatnej kaplicy.

Wspominając liturgię swoich święceń kapłańskich, Jan Paweł II podkreśla głęboką symbolikę zawartych w niej gestów i słów. Szczególną uwagę poświęca postawie „prostracji”, gdy podczas śpiewu Litanii do Wszystkich Świętych kandydat do święceń leży krzyżem na posadzce, oczekując na moment włożenia rąk. Ten bardzo wymowny gest stanowi syntezę postawy człowieka wobec „daru i tajemnicy” kapłaństwa. Prostracja jest „symbolem głębokiego uniżenia wobec majestatu Boga samego, w równocześnie całkowitej otwartości, ażeby Duch Święty mógł zstąpić, bo przecież to On sam jest sprawcą konsekracji. [...] Biskup udzielający święceń jest ludzkim szafarzem Bożej tajemnicy. Włożenie rąk biskupich jest kontynuacją gestu, jaki stosowano w Kościele pierwotnym na oznaczenie daru Ducha Świętego, którego się udziela dla określonej misji. [...] Mający otrzymać święcenia pada na twarz, całym ciałem, czołem dotyka posadzki świątyni, a w tej postawie zawiera się wyznanie jakiejś całkowitej gotowości do podjęcia służby, jaka zostaje mu powierzona [...] W tej postawie leżenia krzyżem przed otrzymaniem święceń wyraża się najgłębszy sens duchowości kapłańskiej: tak jak Piotr, przyjął we własnym życiu krzyż Chrystusa i uczynić się »posadzką« dla braci<sup>16</sup>. Gest ten lepiej niż jakiegokolwiek słowa wyraża postawę „daru z siebie”, czyli całkowitego oddania się Bogu w poczuciu własnej słabości<sup>17</sup>.

Przez kolejne dwa lata ks. Karol Wojtyła studiował w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (*Angelicum*)<sup>18</sup>. Tam też, na początku lipca 1948 roku, obronił pracę doktorską pt. „Zagadnienie wiary u świętego Jana od Krzyża”, napisaną pod kierunkiem wybitnego teologa dominikańskiego

<sup>15</sup> Por. G. Weigel, *dz. cyt.*, s. 98–102.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 43–45.

<sup>17</sup> Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985, s. 76–77.

<sup>18</sup> Por. E. Kaczyński, *dz. cyt.*, s. 351–352.



Reginalda Garrigou-Lagrange. W swojej rozprawie ks. Wojtyła podkreślał osobowy charakter doświadczenia wiary jako spotkania człowieka z Bogiem. To spotkanie dostępne jest nie tylko mistykom, ale powinno stanowić centrum życia każdego chrześcijanina. W ten sposób staje się ono źródłem poznania Boga, do którego nie dochodzimy tak jak do poznania jakiegokolwiek przedmiotu, ale raczej tak jak do poznania innej osoby, czyli przez wzajemne oddanie się sobie. Podobnie jak dwie kochające się osoby poprzez wzajemny „dar z siebie” zaczynają niejako żyć jedna „wewnątrz” drugiej, nie tracąc swojej własnej tożsamości, tak poprzez wiarę Bóg żyje w nas, a my w Bogu<sup>19</sup>.

Okres studiów w Wiecznym Mieście to, jak wspomina Jan Paweł II, nie tylko przygotowywanie doktoratu, ale także „uczenie się Rzymu”, czyli poznanie Kościoła w aspekcie jego uniwersalności oraz nowych form apostołatu. Tam ks. Wojtyła miał „sposobność lepiej zobaczyć jak kapłaństwo jest związane z duszpasterstwem i apostołstwem świeckich. Między posługą kapłana a apostołstwem świeckich istnieje głęboka więź, co więcej – wzajemna koordynacja”<sup>20</sup>.

Podczas wakacji letnich w 1947 r., mógł ks. Karol poszerzyć horyzont swojego doświadczenia Kościoła dzięki podróży do Francji, Holandii i Belgii. Wracając z Belgii do Rzymu miał możliwość odwiedzić Ars – małą francuską miejscowość rozświetloną dzięki świętości swego proboszcza, św. Jana Vianneya, patrona ogłoszonego przez Benedykta XVI Roku Kapłańskiego. Jan Paweł II, wspominając swój pierwszy pobyt w Ars, wyznaje: „Było to dla mnie doświadczenie głęboko przejmujące. [...] Św. Jan Maria Vianney zdumiewa przede wszystkim tym, że odsłania potęgę łaski działającej przez ubóstwo ludzkich środków. Byłem szczególnie wstrząśnięty jego heroiczną posługą konfesjonali. Ten pokorny kapłan, który spowiadał po kilkanaście godzin na dobę, odżywając się niezwykle skromnie, przeznaczając na spoczynek kilka zaledwie godzin, potrafił w tym trudnym okresie dokonać duchowej rewolucji we Francji i nie tylko we Francji. Tysiące ludzi przechodziło przez Ars i klękało przy jego konfesjonale. [...] Z zetknięcia z jego postacią wyniosłem przekonanie, że kapłan realizuje zasadniczą część swojego posłannictwa przez konfesjonał”<sup>21</sup>.

Podsumowując czas swoich rzymskich studiów jako swoistego „uczenia się Rzymu”, Jan Paweł II napisał: „Wyjeżdżając z Rzymu wywoziłem stamtąd nie tylko pewną sumę wykształcenia teologicznego, ale także ugruntowanie mojego kapłaństwa i pogłębienie mojej wizji Kościoła”<sup>22</sup>.

Po powrocie do Polski ks. Karol Wojtyła przez rok był wikariuszem w podkrakowskiej, wiejskiej parafii w Niegowici. Świadectwem wielkiej wrażliwości duchowej i poetyckiej przyszłego papieża jest wspomnienie przyjazdu do tej

<sup>19</sup> Por. J. Castellano Cervera, *La rilettura della fede in Giovanni della Croce (1948) e il magistero odierno di Giovanni Paolo II. Continuità e novità*, w: E. Kaczyński (red.), *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore*, Roma 1999, s. 43–64; R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 82.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 53.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 55–56.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 58; por. G. Weigel, *dz. cyt.*, s. 110–118.

pierwszej w jego życiu kapłańskim placówki: „W oddali było już widać kościół w Niegowici. A był to okres żniw. Szedłem wśród łąnów częściowo skoszonych, a częściowo czekających jeszcze na żniwo. Pamiętam, że w pewnym momencie, gdy przekraczałem granice parafii w Niegowici, uklęknąłem i ucałowałem ziemię. Nauczyłem się tego gestu chyba od św. Jana Marii Vianneya”<sup>23</sup>. Ten powitalny gest ucałowania ziemi powtarzał potem wielokrotnie jako Następca św. Piotra, podczas swoich podróży apostołskich po całym świecie. To bardzo ważny znak wyrażający kapłańską miłość, szacunek i pokorę. Jak zauważa J. Poniewierski, ten szczególny, charakterystyczny dla Jana Pawła II symbol wyrasta z jego potrójnej wizji rzeczywistości: z wizji świata jako wielkiej parafii, której jako papież był pasterzem; z wizji człowieka jako świętyni Ducha Świętego oraz z wizji ziemi jako ołtarza, na którym kapłan składa pocałunek, zanim rozpocznie sprawowanie Eucharystii. Dlatego właśnie ucałował ziemię, gdy przekraczał granice swojej pierwszej parafii w Niegowici. Potem nosił ten gest przez trzydzieści lat w głębi swego serca, aby powrócić do niego po wybrzeże na Stolicę Piotrową, gdy wyruszył w pielgrzymkę do świata jako wielkiej parafii, którą powierzył mu Chrystus. Jeśli ziemia symbolizuje matkę, to papież jak syn „całował jej ręce”. Jako ojciec natomiast całował ziemię jak córkę, aby opatrzyć jej rany i przynieść pokój. Nie trzeba było słów, gdyż sam ten gest mówił: to ziemia waszego trudu i doświadczenia, waszych smutków i radości, waszego lęku i nadziei. Czy można znaleźć język bardziej wymowny niż ten pocałunek? Czy można lepiej powiedzieć: kocham was? W dniu pogrzebu Jana Pawła II, na Placu św. Piotra, trumna z jego ciałem stanęła na ziemi. Bez katafalku. Wtedy ziemia oddała mu pocałunek<sup>24</sup>.

Po roku pracy duszpasterskiej w Niegowici, wypełnionej zwyczajnymi obowiązkami wikariusza i katechety, ks. Wojtyła został przeniesiony do Krakowa, do parafii św. Floriana. Tam ujawniła się jego wielka pasja, jaką była praca formacyjna wśród młodzieży akademickiej. Młody duszpasterz zasłynął z organizowanych przez siebie wyjazdów ze studentami w góry i nad jeziora. W celu zmylenia komunistycznej służby bezpieczeństwa podczas wycieczek zdejmował sutannę i prosił, aby towarzysząca mu młodzież nazywała go „wujkiem”. To familiarne określenie i więzi przyjaźni przetrwały lata, znajdując swą kontynuację w wakacyjnych spotkaniach z biskupem i kardynałem Wojtyłą, a następnie papieżem Janem Pawłem II. Świadczy to o tym, że był człowiekiem niezwykle wiernym w przyjaźni<sup>25</sup>. W kościele św. Floriana ks. Karol Wojtyła zorganizował także pierwsze w historii parafii rekolekcje dla chorych. Symbolicznego wymiaru nabrał fakt, że kościół zamieniał się wówczas w salę szpitalną, w której stały łóżka z chorymi, otoczone przez personel medyczny.

Obok pracy duszpasterskiej kontynuował działalność naukowo-dydaktyczną. W 1954 r. zaczął wykładać etykę i teologię moralną na Katolickim Uniwersytecie

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 59–60.

<sup>24</sup> Por. J. Poniewierski, *Gesty Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 88–96.

<sup>25</sup> Por. G. Weigel, *dz. cyt.*, s. 126–144.

Lubelskim. Dnia 12 grudnia 1953 jego praca habilitacyjna zatytułowana „Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maxa Schelera” została przyjęta jednogłośnie przez Radę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Niestety ks. Wojtyła nie uzyskał zatwierdzenia habilitacji z powodu odmowy ówczesnego, komunistycznego Ministerstwa Oświaty. Szczególną cechą kapłaństwa ks. Wojtyły było umiejętne łączenie pracy duszpasterskiej z pracą naukową. Sam ujął to w następujących słowach: „Moją ustawiczną troską było, aby oddając się nauce, studium teologii i filozofii, nie tylko nie »zapomnieć« być kapłanem, lecz raczej by mi to pomagało być nim coraz pełniej”<sup>26</sup>.

W 1958 r. Karol Wojtyła został wezwany do Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, który oznajmił mu, że papież Pius XII mianował go biskupem pomocniczym archidiecezji krakowskiej. W cztery lata później został krajowym duszpasterzem środowisk twórczych i inteligencji. W tym okresie aktywnie uczestniczył również w obradach Soboru Watykańskiego II, gdzie dał się poznać jako teolog i duszpasterz o szerokich horyzontach myślowych. Uczestniczył w pracach nad redagowaniem ważnych dokumentów soborowych, zwłaszcza nowatorskiej pod wieloma względami Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której podkreślone zostało między innymi znaczenie postawy „daru z siebie” jako drogi realizacji osoby ludzkiej<sup>27</sup>. Pod koniec grudnia 1963 r. został mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim, a w 1967 r. otrzymał godność kardynalską. Został wybrany Następcą św. Piotra 16 października 1978 r. Od tej chwili misja kapłańska Karola Wojtyły objęła cały świat.

## 2. Teologia kapłaństwa w ujęciu Jana Pawła II

Przybliżenie wybranych wydarzeń z życia Jana Pawła II pozwala lepiej zrozumieć kontekst jego głębokiej myśli teologicznej na temat kapłaństwa zawartej w papieskim nauczaniu. Życie bowiem kształtuje myśl, a myśl kształtuje życie. Myśl Ojca Świętego dotyczącą kapłaństwa ukazują liczne homilie i przemówienia oraz dokumenty, wśród których do najistotniejszych należą: adhortacja O formacji kapłanów we współczesnym świecie *Pastores dabo vobis*. (1992), adhortacja O biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata *Pastores gregis*. (2003), Listy do kapłanów wydawane corocznie z okazji Wielkiego Czwartku (1979–2005) oraz wspomniane już dwie książki: „Dar i Tajemnica” (1996) oraz „Wstańcie, chodźmy!” (2004). Warto dodać, że te dwie książki, będące swoistą „kapłańską” autobiografią Jana Pawła II, stanowią, jak sam wyznał, „bardziej osobiste dopowiedzenie”<sup>28</sup> do wspomnianych dwóch adhortacji dotyczących

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 62.

<sup>27</sup> Por. KDK 24; K. Wojtyła, *Notatki na marginesie Konstytucji „Gaudium et spes”*, „Ateneum Kapłańskie” 1970, z. 1, s. 3–6.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 7.

posługi kapłańskiej oraz biskupiej. Jest to wymowne świadectwo tego, że życie i myśl Karola Wojtyły integralnie się łączą i wzajemnie przenikają, tworząc „monolit” słowa i czynu, zgodnie z biblijną zasadą jedności wiary i uczynków (por. Jk 2, 14–26).

Kapłańska postawa Jana Pawła II jest najlepszym potwierdzeniem jego nauczania na temat kapłaństwa jako „daru z siebie”, a jednocześnie to nauczanie stanowi odzwierciedlenie jego osobistej świętości kapłańskiej. Patrząc na pontyfikat wielkiego Papieża-Polaka można stwierdzić, że w nim samym znalazły spełnienie słowa Pawła VI: „Człowiek współczesny chętniej słucha świadków niż nauczycieli; a jeśli już nawet słucha nauczycieli, to dlatego że są oni równocześnie świadkami”<sup>29</sup>. Sługa Boży Jan Paweł II to właśnie wspomniał świadek, a przez to wspomniał nauczyciel.

Trudno jest w jednym opracowaniu wyczerpać bogactwo myśli Ojca Świętego dotyczącej teologii kapłaństwa w perspektywie „daru z siebie”. Warto jednak wskazać na jej najważniejsze wymiary, do których należą: aspekt chrystologiczny i eklezjologiczny tożsamości kapłańskiej; dążenie do świętości; wymiar pastoralny i sakramentalny oraz posługa Słowa Bożego poprzez jego słuchanie i głoszenie. Zasadą, która jednoczy życie kapłana oraz harmonijnie scala wszystkie powyższe aspekty jest „więź doskonałości”, wyrażająca się w miłości pasterskiej jako „darze z siebie” (por. Kol 3, 14).

### 2.1. Wymiar chrystologiczny

Chrystus przekazał posłannictwo i godność kapłanów Nowego i Wiecznego Przymierza swoim uczniom, czyniąc z nich nowy lud kapłański. Lud ten otrzymał rzeczywisty udział w Jego odwiecznym oraz jedynym kapłaństwie, stanowiąc powszechne czyli królewskie kapłaństwo, wypływające z sakramentu chrztu świętego<sup>30</sup>. Jednak kapłaństwo urzędowe (hierarchiczne) różni się ontologicznie, a nie tylko rangą, od kapłaństwa posiadanego na mocy chrztu, zwanego również kapłaństwem powszechnym<sup>31</sup>. Osobno bowiem Chrystus jako Najwyższy Kapłan powołał i ustanowił dwunastu Apostołów, nadając im szczególną władzę, dzięki której mieli kontynuować Jego zbawczą misję dla dobra całego ludu kapłańskiego<sup>32</sup>. Poprzez sakrament chrztu tożsamość kapłana wyrasta z tożsamości chrześcijańskiej. Konsekracja kapłańska jest dopełnieniem konsekracji chrzcielnej, aby kapłan mógł stać się „sługą Chrystusa obecnego w Kościele jako tajemnicy, komunii i misji”<sup>33</sup>. Ten udział prezbite-

<sup>29</sup> Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 41.

<sup>30</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 6.

<sup>31</sup> Por. Benedykt XVI, *Rok Kapłański...*, s. 51.

<sup>32</sup> Por. PDV 13–15.

<sup>33</sup> PDV 16.

ra w zbawczym posłannictwie Syna Bożego realizuje się poprzez sakrament kapłaństwa. Chrystus w swoim Kościele, powołuje, konsekruje i posyła tych, którzy na mocy urzędu kapłańskiego otrzymanego przez święcenia, w sensie właściwym i jednoznacznym spełniają posłannictwo pasterza<sup>34</sup>.

Kapłaństwo pochodzi „z głębi tajemnicy Boga, czyli z miłości Ojca, łaski Jezusa Chrystusa i daru jedności Ducha Świętego”<sup>35</sup>. Kapłan na mocy przyjętych święceń kapłańskich jest szczególnym uczestnikiem i kontynuatorem misji Chrystusa, stanowiąc Jego żywy obraz i sakramentalne uobecnienie jako Kapłana, Głowy i Pasterza Kościoła. Poprzez konsekrację kapłańską następuje pełne, sakramentalne utożsamienie Chrystusa i kapłana tak dalece, że działa on *in persona Christi*. Kapłan nie tylko mówi i sprawuje święte tajemnice w imieniu Chrystusa, ale mocą Osoby samego Chrystusa. Otrzymuje on władzę duchową, która jest udziałem we władzy Jezusa Chrystusa, kierującego Kościołem poprzez swojego Ducha. Prezbiter zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata. Kapłani działają w utożsamieniu z Chrystusem Głową (*in persona Christi Capitis*), aby składać Ofiarę Eucharystyczną i odpuszczać grzechy w sakramencie pojednania. Dlatego w wykonywaniu swoich specyficznych funkcji działają oni *in persona Christi Capitis*, a w konsekwencji także *in nomine Ecclesiae*<sup>36</sup>.

Z samej natury kapłaństwa wynika wymóg ścisłej więzi kapłana z Chrystusem. Żaden kapłan nie może dobrze wypełnić swojej posługi, jeśli nie żyje w jedności z Chrystusem. Jedność z Panem jest zatem prawdziwym i właściwym wymaganiem powołania kapłańskiego. Bez niej posługa kapłana byłaby jałowa i nie przyniosłaby wszystkich owoców, jakich wspólnota Kościoła słusznie oczekuje od swoich pasterzy. Obrazuje to ewangeliczna perykopa, w której Jezus mówi o sobie: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5)<sup>37</sup>. Ideałem kapłana powinno być zatem życie w coraz ściślejszej więzi z Chrystusem aż do osiągnięcia doskonałego upodobnienia się do Niego, aby w ten sposób móc uczynić swoimi słowa św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Tylko w ten sposób będzie kapłan naprawdę *alter Christus*: w swoim byciu i w swoim działaniu<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Por. KK 18; KKK 874–879.

<sup>35</sup> PDV 12.

<sup>36</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 6; J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, s. 48–57; K. Porosło, *Jak należy rozumieć formułę „in persona Christi”?*, w: L. Wołowski (red.), *Z wami jestem chrześcijaninem*, Kraków 2010, s. 191–202; A. Gerhards, „*In persona Christi*” – „*in nomine Ecclesiae*”. *Obraz ról posługi kapłańskiej według świadectw anafor orientalnych*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2005, s. 35–46.

<sup>37</sup> Por. M. Szczygieł, *dz. cyt.*, s. 150–162.

<sup>38</sup> Por. P. M. Gajda, *Wybrany, konsekrowany i posłany. Kapłan w świetle dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Tarnów 2006, s. 96–97.

Dlatego Jan Paweł II stwierdził: „Prezbiter odnajduje pełną prawdę o swojej tożsamości w tym, że jego kapłaństwo pochodzi od Chrystusa, jest szczególnym uczestnictwem i kontynuacją samego Chrystusa, Najwyższego i jedyne go Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza. Kapłan jest żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana. Kapłaństwo Chrystusa, jako wyraz Jego absolutnej »nowości« w historii zbawienia, stanowi jedyne źródło i niezastąpiony wzór kapłaństwa chrześcijanina, a zwłaszcza prezbitera. Odniesienie do Chrystusa jest więc absolutnie niezbędnym warunkiem zrozumienia kapłaństwa hierarchicznego»<sup>39</sup>.

## 2.2. Wymiar eklezjologiczny

Z wymiarem chrystologicznym tożsamości kapłańskiej ściśle związany jest wymiar eklezjologiczny. Eklezjologia komunii staje się bowiem podstawowym kryterium określenia tożsamości kapłana oraz jego autentycznej godności, powołania i misji w świecie. Prezbiterzy są zatem „braćmi wśród braci”<sup>40</sup> i sługami Kościoła-komunii, aby w jedności z papieżem, swoim biskupem i w ścisłej więzi z całym prezbiterium tworzyć wspólnotę kościelną, w której współistnieją różne powołania, charyzmaty i posługi<sup>41</sup>.

Dar kapłaństwa przekazywany jest za pośrednictwem Kościoła. Prawda o sukcesji apostoelskiej stanowi obok fundamentu chrystologicznego drugi filar katolickiej doktryny o kapłaństwie hierarchicznym. Kapłaństwo może istnieć wyłącznie w ramach wspólnoty Kościoła. Specyfiką kapłańskiego powołania jest sakramentalne włączenie we wspólnotę z biskupem i prezbiterami. Jedność zespalająca prezbiterów z biskupem i między sobą wyraża istotę kapłańskiej służby, która powinna być spełniana jako dzieło wspólne. Kapłaństwo służebne istnieje dla Kościoła i ma za cel budowanie Kościoła. Prezbiterzy pełnią zatem swoje posłannictwo nie tylko w Kościele, ale także dla Kościoła i wobec Kościoła<sup>42</sup>.

W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla: „Wspólnota kościelna absolutnie potrzebuje kapłańskiej posługi, aby jej zapewniała obecność Chrystusa Głowy i Pasterza”<sup>43</sup>. Kapłani są ludowi Bożemu tak potrzebni jak potrzebne jest zbawienie, do którego prowadzi głoszenie Ewangelii, udzielanie sakramentów świętych, a zwłaszcza sprawowanie Eucharystii. W swym pierwszym Liście do kapłanów na Wielki Czwartek w 1979 roku Ojciec Święty napisał:

<sup>39</sup> PDV 12.

<sup>40</sup> DK 9.

<sup>41</sup> Por. PDV 16; J. Bramorski, *Rozpalić charyzmat Boży. Permanentna formacja kapłanów w świetle aktualnych wskazań Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, z. 2, s. 266–267.

<sup>42</sup> Por. PDV 35; J. Międzybrodzki, *dz. cyt.*, s. 100–110.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Kongregacji ds. Duchowieństwa* (23.11. 2001), „L’Osservatore Romano” 2002, nr 4, s. 29–30.

„Pomyślcie o tych miejscach, na których ludzie tak bardzo oczekują kapłana, gdzie latami całymi odczuwając jego brak, nie przestają pragnąć jego obecności. I bywa czasem tak, że zbierają się w opuszczonej świątyni i kładą na ołtarzu pozostałą jeszcze kapłańską stulę, i odmawiają wszystkie modlitwy liturgii mszalnej, a przed przeistoczeniem zapada głęboka cisza, może tylko przerywana płaczem... tak bardzo pragną usłyszeć te słowa, które tylko kapłańskie usta mogą skutecznie wypowiedzieć, tak bardzo pragną tej eucharystycznej Komunii, która tylko przez posługę kapłana może stać się ich udziałem, i tak bardzo pragną usłyszeć Boskie słowa przebaczenia: i ja odpuszczam tobie grzechy! Tak bardzo przeżywają obecność nieobecnego wśród nich... kapłana!”<sup>44</sup>.

Rola kapłana jest więc niezastąpiona, gdyż dla życia Kościoła i jego rozwoju konieczne są moce, które jest w stanie zapewnić tylko spełniana przez niego posługa komunii, przewodnictwa i służby. Nieodzowni są zatem prezbiterzy, którzy całkowicie upodobnieni do Chrystusa, pragną być we współczesnym świecie źródłami jedności i braterskiego oddania wszystkim ludziom<sup>45</sup>.

### 2.3. Droga do świętości

Odnowa duszpasterskiego posługiwania na miarę wyzwań nowej ewangelizacji ma swój fundament w prawdziwym bogactwie życia duchowego kapłanów. Kapłaństwo jest ściśle związane z wezwaniem do świętości, które wynika z upodobnienia kapłana przez święcenia do Chrystusa Kapłana i przeznaczenia do kontynuowania Jego dzieła<sup>46</sup>. Kapłani realizują powołanie do świętości w postawie „daru z siebie”, wypełniając gorliwie swoje obowiązki, wynikające z uczestniczenia w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa. W tym aspekcie naśladowanie Chrystusa wymaga od nich pokory wobec świętości Boga i postawy wyrzeczenia się siebie (por. Łk 9, 23; 22, 26). Kapłan, który pragnie osiągnąć doskonałość, jest wezwany do podjęcia wymagań postawionych przez Chrystusa wobec bogatego młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj to, co posiadasz, i rozdaj ubogim. Potem przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19, 21; por. Dz 4, 36)<sup>47</sup>.

Świętość kapłańska jest ukierunkowana chrystocentrycznie i polega na wpatrywaniu się w Chrystusa, na zjednoczeniu z Nim, na działaniu w Jego imieniu oraz spełnianiu Jego posłannictwa. Świętość kapłanów, jak i owocność programów duszpasterskich, zależy przede wszystkim od skupienia się wokół samego Chrystusa, którego mają poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym oraz z Nim przemieniać historię<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*, n. 10.

<sup>45</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 9.

<sup>46</sup> DK 12.

<sup>47</sup> Por. A. Vanhoye, *Doskonałość*, w: STB, s. 219.

<sup>48</sup> Por. NMI 29; P. M. Gajda, *dz. cyt.*, s. 192–199.

Świętość kapłańska jest również zorientowana eklezjocentrycznie. Jak podkreśla sobór watykański II, „wierności wobec Chrystusa nie można bowiem oddzielać od wierności wobec Jego Kościoła”<sup>49</sup>. Stąd konieczna jest postawa *sentire cum Ecclesia* czyli zjednoczenia, współmyślenia, współprzeżywania kapłana z Kościołem, w którego posłudze. Dokonuje się to poprzez przyjmowanie i wykonywanie w duchu wiary poleceń papieża i biskupa, wierność wobec *Magisterium Ecclesiae*, a także działanie w duchu służebnego i pokornego oddania się wiernym sobie powierzonym<sup>50</sup>.

Wymiar chrystocentryczny i eklezjocentryczny świętości kapłańskiej realizuje się przez wewnętrzną zasadę i cnotę jaką stanowi miłość pasterska. Wzorując się na miłości Dobrego Pasterza, kapłan przyjmuje postawę Chrystusa, polegającą na posłusznym uznaniu woli Ojca oraz pełnym oddaniu się powierzonym sobie Ludowi Bożemu. Jan Paweł II stwierdza: „Miłość pasterska jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współdziałaniu w nim. [...] Nie tylko nasze czyny, ale nasz dar z siebie jest tym, co ukazuje miłość Chrystusa do Jego owczarni. [...] Dar z siebie, źródło i synteza miłości pasterskiej, jest przeznaczony dla Kościoła. Tak postąpił Chrystus, »który umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie« (Ef 5, 25); tak winien postępować także kapłan. [...] Dar z siebie dla Kościoła dotyczy Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Jezusa Chrystusa. Dlatego więc miłość kapłana obejmuje najpierw Jezusa Chrystusa: jedynie gdy kocha i służy Chrystusowi, Głowie i Oblubieńcowi, miłość ta staje się źródłem, sprawdzianem, miarą i pobudką do miłości i posługi kapłana dla Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa”<sup>51</sup>.

Życie duchowe kapłana realizowane w postawie „daru z siebie” domaga się radykalizmu ewangelicznego. Oznacza to przyjęcie w swoim życiu dynamiki rad ewangelicznych: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa, które stanowią konkretny wyraz miłości pasterskiej. Jest ona bowiem jakby znakiem sakramentalnym miłości Dobrego Pasterza w stosunku do swoich owiec, za które oddaje On swoje życie (por. J 10, 1–18)<sup>52</sup>.

Posłuszeństwo to usposobienie ducha, dzięki któremu kapłan gotów jest szukać nie swojej woli, ale woli Tego, który go posłał. Wzór takiej postawy odnajdujemy w posłuszeństwie Chrystusa, które poprzez *kenozę* stało się przyczyną naszego odkupienia (por. Flp 2, 8–11)<sup>53</sup>. Posłuszeństwo kapłańskie posiada charakter apostołowski, wspólnotowy i pastoralny, służąc budowaniu Kościoła poprzez stałą dyspozycyjność kapłana w podejmowaniu zadań wyznaczonych mu przez władzę kościelną. To dobrowolne i odpowiedzialne

<sup>49</sup> DK 14.

<sup>50</sup> Por. PDV 26.

<sup>51</sup> PDV 23; por. J. Międzybrodzki, *dz. cyt.*, s. 363–372; J. Nawrot, *Pojęcie kapłańskiej „caritas pastoralis”*, „Studia Gdańskie” 13(2000), s. 27–36.

<sup>52</sup> Por. DP 15–17; PDV 49; H. Urs von Balthasar, *Odpowiedź wiary*, Poznań 2007, s. 135–154.

<sup>53</sup> Por. R. Wróbel, *Nie skorzystał ze sposobności...*, „Pastores” 43(2009), s. 114–123.



posłuszeństwo z natury swej wymaga, aby kapłani w wypełnianiu swych obowiązków, inspirowani miłością jako „darem z siebie”, roztropnie poszukiwali nowych dróg realizacji swego posłannictwa dla większego dobra Kościoła<sup>54</sup>.

Czystość w celibacie ma dla współczesnego świata szczególnie charakter znaku miłości kapłana do Boga i do Jego ludu. Celibat kapłański jest „darem z siebie” w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła. Właściwe życie duchowe kapłana wymaga, aby celibat był rozumiany i przeżywany nie jako rzeczywistość negatywna, lecz jako aspekt pozytywnego ukierunkowania, jako bodziec miłości pasterskiej, jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności duchowej Kościoła oraz jako świadczenie wobec świata o królestwie eschatologicznym<sup>55</sup>. Związany z kapłaństwem celibat wskazuje na Boga jako na Kogoś, dla którego człowiek może i powinien nie tylko „pozostawić wszystko” (por. Łk 5, 11), ale także uczynić całkowity dar z samego siebie. Dzięki celibatowi łatwiej jest kapłanowi poświęcić się dla wspólnoty, wśród której duszpasterzuje, oraz bardziej owocnie wyrazić swą dyspozycyjność wobec Kościoła<sup>56</sup>.

Ubóstwo ewangeliczne polega na podporządkowaniu wszystkich dóbr najwyższemu dobru Boga i Jego Królestwa. Postawa życiowa wynikająca z praktykowania tej rady ewangelicznej chroni i podtrzymuje w kapłanie wewnętrzną wolność. Pociąga to za sobą eklezjalne korzystanie z otrzymywanych dochodów, których po zabezpieczeniu swojego godnego utrzymania, używa on dla dobra Kościoła i pełnienia dzieł miłosierdzia. Ubóstwo ma również charakter pastoralny, gdyż pomaga kapłanowi uważać biednych i najsłabszych za powierzonych mu w szczególny sposób. Czyni ono kapłana dyspozycyjnym i gotowym pójść wszędzie tam, gdzie jest najbardziej potrzebny. Realizacja rady ubóstwa sprawia, że prezbiter potrafi okazać solidarność z ubogimi i cierpiącymi, będąc wrażliwym na wielorakie problemy społeczne oraz ekonomiczne<sup>57</sup>.

Synteza duchowego wymiaru kapłańskiego powołania jako drogi ku świętości zawarta jest w słowach następcy Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej – papieża Benedykta XVI, który w 2006 roku w archikatedrze warszawskiej skierował do polskich kapłanów następujące przesłanie: „Wielkość Chrystusowego kapłaństwa może przerażać. Jak św. Piotr możemy wołać: »Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny« (Łk 5, 8), bo z trudem przychodzi nam uwierzyć, że to właśnie nas Chrystus powołał. Czy nie mógł On wybrać kogoś innego, bardziej zdolnego, bardziej świętego? A właśnie na każdego z nas padło pełne miłości spojrzenie Jezusa, i temu Jego spojrzeniu trzeba zaufać. [...] Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego,

<sup>54</sup> por. DK 15; PDV 28; J. Międzybrodzki, *dz. cyt.*, s. 476–485.

<sup>55</sup> Por. PDV 29; H. Simon, *Skończyć z celibatem?*, „Pastores” 47(2010), s. 92–101.

<sup>56</sup> Por. DK 16.

<sup>57</sup> Por. J. Międzybrodzki, *dz. cyt.*, s. 469–476; R. Szmydki, *Miejsce pieniądza*, „Pastores” 46(2010), s. 99–107.

by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego. [...] Aby przeciwstawić się pokusom relatywizmu i permissywizmu nie jest wcale konieczne, aby kapłan był zorientowany we wszystkich aktualnych, zmiennych trendach; wierni oczekują od niego, że będzie raczej świadkiem odwiecznej mądrości, płynącej z objawionego Słowa. Dbanie o jakość osobistej modlitwy oraz o dobrą formację teologiczną owocuje w życiu<sup>58</sup>.

#### 2.4. Wymiar sakramentalny

Jan Paweł II w jednym z Listów do kapłanów na Wielki Czwartek napisał: „To, co dokonało się w czasie Ostatniej Wieczerzy, uczyniło Chrystusowe kapłaństwo sakramentem Kościoła. Stało się ono do końca czasów znakiem jego tożsamości i źródłem tego życia w Duchu Świętym, które Kościół otrzymuje stale od Chrystusa<sup>59</sup>. Kapłan jest w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza, głosząc Jego słowo, powtarzając Jego znaki przebaczenia i daru zbawienia oraz dzieląc Jego pełną miłość troskę aż do całkowitego złożenia „daru z siebie” za owczarnię, którą gromadzi w jedno i prowadzą do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym<sup>60</sup>.

Aby wniknąć w głębię tego misterium, warto przywołać słowa Chrystusa skierowane do uczniów: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Stwierdzenie to jest z jednej strony znakiem całkowitej zależności, a jednocześnie wielkości daru, jakim jest realizowanie misji kapłańskiej. Prezbiter tylko dzięki zjednoczeniu z Chrystusem na mocy sakramentu święceń, może odpuszczać grzechy i wymawiać nad chlebem i winem słowa: „To jest Ciało Moje, to jest Moja Krew”. Sprawując Eucharystię, działa on bowiem *in persona Christi*. To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu Krzyża i co wcześniej ustanowił w Wieczerniku jako sakrament Eucharystii, kapłan ponawia mocą Ducha Świętego<sup>61</sup>.

Jan Paweł II stwierdza: „Jako szafarz Bożych tajemnic, jest kapłan szczególnym świadkiem Niewidzialnego w świecie. Jest bowiem szafarzem dóbr niewidzialnych i niewymiernych, należących do porządku duchowego i nadprzyrodzonego<sup>62</sup>. Kapłan, sprawując święte znaki dla innych, jednocześnie sam odnajduje w nich swoją najgłębszą tożsamość. Będąc na służbie świętości, która ma swe źródło w Chrystusie, czerpie on z Niego jak ze źródła to wszystko, co usłysza Lud

<sup>58</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej, w: Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce, 25-28 maja 2006*, Marki 2006, s. 24-26.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 roku*, n. 1.

<sup>60</sup> Por. PDV 15.

<sup>61</sup> Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 74; Tenże, *Być kapłanami według Serca Chrystusa. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej* (6 marca 2003), 2, „L'Osservatore Romano” (2003, nr 5, s. 36-38.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 84.

Boży i jego samego. Dotyczy to zwłaszcza dwóch sakramentów – Eucharystii oraz Pokuty i Pojednania.

Kościół w swoim nauczaniu stwierdza wyraźnie, że święcenia kapłańskie są warunkiem koniecznym dla ważności celebracji Eucharystii<sup>63</sup>. Dlatego Jan Paweł II z mocą podkreśla: „Nie ma bowiem Eucharystii bez kapłaństwa, podobnie jak nie istnieje kapłaństwo bez Eucharystii”<sup>64</sup>. Nikt nie może zatem powiedzieć „To jest Ciało Moje” i „To jest kielich Krwi Mojej” inaczej, jak tylko w imię i zastępując Chrystusa, jedyne najwyższego Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza (por. Hbr 8–9). To On, działając przez posługę kapłanów, składa Ofiarę Eucharystyczną. Myśl tę podejmuje „Katechizm Kościoła Katolickiego”, stwierdzając: „W służbie eklezjalnej wyświęconego kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus, jako Głowa swojego Ciała, jako Pasterz swojej owczarni, Arcykapłan odkupieńczej ofiary, nauczyciel Prawdy. To właśnie wyraża Kościół, mówiąc, że kapłan na mocy sakramentu święceń działa w »osobie Chrystusa-Głowy« (*in persona Christi Capitis*)”<sup>65</sup>.

Jan Paweł II podkreśla: „Kapłaństwo jest do samych korzeni kapłaństwem Chrystusa. To On składa w ofierze Bogu siebie samego, swoje Ciało i Krew, a tą właśnie Ofiarą dokonuje usprawiedliwienia w oczach Ojca całej ludzkości, a pośrednio całego stworzenia. Kapłan sprawując codziennie Eucharystię, zstępuje do głębi tego misterium. Dlatego sprawowanie Eucharystii powinno być dla niego najważniejszym i świętym wydarzeniem dnia i centrum całego życia”<sup>66</sup>. Rozważając zaś słowa wieńczące konsekrację eucharystyczną: „To czynicie na moją pamiątkę”, Jan Paweł II zauważa: „Mamy tu do czynienia z »pamiątką« w znaczeniu biblijnym, która uobecnia samo wydarzenie. Jest to pamiątka – obecność! Tajemnica tego cudu polega na działaniu Ducha Świętego, którego kapłan przyzywa wyciągając ręce nad darami chleba i wina: »Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby się stały dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa«. A więc to nie kapłan przypomina wydarzenie Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, to Duch Święty sprawia, że te wydarzenia urzeczywistniają się na ołtarzu przez posługę kapłana. Kapłan prawdziwie działa *in persona Christi*. To, czego Chrystus dokonał na ołtarzu krzyża, a przedtem ustanowił jako Sakrament w Wieczerniku, tego kapłan dokonuje w mocy Ducha Świętego. Zostaje w tym momencie ogarnięty Jego mocą i słowa, które wypowiada, zyskują to samo znaczenie, jakie miały słowa Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy”<sup>67</sup>. Dlatego celebracja Eucharystii nie jest tylko jednym z wielu codziennych obowiązków prezbitera, który trzeba „odprawić”, ale najistotniejszym dziełem zbawczym Chrystusa dokonującym się w kapłanie i przez kapłana<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Por. KK 10; KKK 1411.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 75.

<sup>65</sup> KKK 1548; por. KK 10; KL 33; DP 2.

<sup>66</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 73; por. P. M. Gajda, *dz. cyt.*, s. 179–185.

<sup>67</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 74.

<sup>68</sup> Por. J. Międzybrodzki, *dz. cyt.*, s. 144–152.

Stanowi to wezwanie to radykalnej przemiany życia prezbitera, tak, aby jego egzystencja stała się „egzystencją eucharystyczną”. W swym ostatnim Liście do kapłanów na Wielki Czwartek Jan Paweł II, rozważając słowa konsekracji eucharystycznej: „Bierzcie i jedzcie... Bierzcie i pijcie...”, stwierdza: „W pewnym sensie kapłan powinien uczyć się wypowiadać je również w odniesieniu do siebie, w prawdzie i z wielkodusznością: »bierzcie i jedzcie«. Jego życie bowiem ma sens, jeśli potrafi on uczynić z siebie dar, oddając się do dyspozycji wspólnoty, służąc każdemu, kto jest w potrzebie”<sup>69</sup>.

Z Eucharystii czerpie zatem swą najgłębszą motywację powołanie kapłańskie jako realizacja dynamiki „daru z siebie”. W związku z tym Jan Paweł II wyznaje: „Po pięćdziesięciu latach kapłaństwa mogę powiedzieć, że z dnia na dzień coraz pełniej odkrywa się w owym *Mysterium fidei* sens własnego kapłaństwa: miarę daru, który ono stanowi, oraz miarę odpowiedzi, której ten dar oczekuje. Dar jest zawsze większy! I dobrze, że tak jest. Dobrze, że człowiek nigdy nie może powiedzieć, że już w pełni odpowiedział na dar. Ten dar jest mu wciąż zadany! Mieć świadomość tego, to znaczy żyć w pełni swoim kapłaństwem”<sup>70</sup>. Kapłan winien zatem nieustannie pamiętać, że „Eucharystia jest centrum, z którego wszystko promieniuje i ku któremu wszystko prowadzi [...] W ciągu stuleci liczni kapłani znajdowali w Eucharystii pokrzepienie obiecanie im przez Jezusa w dniu Ostatniej Wieczery, sposób na przezwyciężenie samotności, pomoc w znoszeniu cierpień, pokarm dający siłę, by znów wyruszyć w drogę po każdym rozczarowaniu, wewnętrzną energię, która pozwala dochować wierności dokonanemu wyborowi”<sup>71</sup>.

Inny, bardzo istotny sakrament, którego kapłan jest szafarzem, stanowi pokuta i pojednanie. Posługa w konfesjonale pozwala mu stawać się świadkiem i narzędziem Bożego Miłosierdzia, sprawiającego cuda „w duszy ludzkiej, która przyjmuje łaskę nawrócenia”<sup>72</sup>. Służąc innym poprzez ten sakrament, każdy kapłan sam powinien „doświadczać tego Bożego Miłosierdzia przez regularną własną spowiedź i kierownictwo duchowe”<sup>73</sup>. W życiu prezbitera źródłem duchowego umocnienia jest bowiem spotkanie z Chrystusem w sakramencie pokuty i pojednania. Bóg jako miłosierny Ojciec wychodzi na spotkanie człowiekowi zranionemu grzechem. Nawet, gdy jesteśmy jeszcze daleko, On widzi nas i głęboko wzruszony wybiega naprzeciw, aby rzucić się nam na szyję i ucałować swoje powracające dzieci (por. Łk 15, 20)<sup>74</sup>.

Dlatego na drodze realizowania powołania kapłańskiego wielkie znaczenie ma sakramentalne spotkanie kapłana z Miłosiernym Ojcem. W tym kontekście

<sup>69</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, n. 3.

<sup>70</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 76.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku*, n. 14.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica...*, s. 84.

<sup>73</sup> *Tamże*.

<sup>74</sup> Por. M. I. Rupnik, *Gli si gettò al collo*, Roma 1997, s. 49–56; J. Bramorski, *Nawrócenie jako droga do Ojca*, „Studia Gdańskie” 13(2000), s. 49–62.

Jan Paweł II podkreśla: „Kapłan, ażeby mógł być dobrym i skutecznym szafarzem Pokuty, powinien uciekać się do źródła łaski i świętości, jakim jest ten Sakrament. My, kapłani, możemy z własnego doświadczenia śmiało powiedzieć, że im pilniej korzystamy z Sakramentu Pokuty, przystępując doń często i dobrze przygotowani, tym lepiej sami wypełniamy posługę spowiedników i jej dobrodziejstwo zapewniamy penitentom. W dużej mierze natomiast posługa ta traci swą skuteczność, jeśli w jakikolwiek sposób przestajemy być dobrymi penitentami. Taka jest wewnętrzna logika tego wielkiego sakramentu”<sup>75</sup>.

### 2.5. Słuchanie i głoszenie Słowa Bożego

Kapłan jest sługą Słowa, Jego pierwszym słuchaczem, który wzywa innych do posłuszeństwa wiary, która „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Kapłańskie głoszenie Dobrej Nowiny powinno polegać na wprowadzaniu człowieka w relację z Bogiem poprzez uczenie modlitwy, która jest wiarą w działaniu. Tylko bowiem dzięki doświadczeniu życia z Bogiem oczywiste staje się Jego istnienie. „Mówienie o Bogu” musi zawsze iść w parze z „rozmową z Bogiem”. Wtedy „słowo do Boga” będzie wewnątrz „słowa o Bogu”<sup>76</sup>. W dziele ewangelizacji nie mamy bowiem zdobywać ludzi dla siebie, ale dla Boga i w imieniu Boga. Wszystkie metody duszpasterskie będą jałowe, jeśli nie znajdą swego fundamentu w dialogu przyjaźni z Chrystusem<sup>77</sup>. Przepowiadane przez kapłana Słowo Boże musi zatem zawsze wypływać z jego głębokiej modlitwy, „aby Bóg otworzył nam podwoje dla słowa, dla wypowiedzenia tajemnicy – Chrystusa” (Kol 4, 3).

Trzeba „słuchać” Słowa, aby móc je owocnie „przepowiadać”. Konieczność takiego podejścia do Pisma Świętego wyraża słynne ostrzeżenie św. Augustyna, aby żaden kapłan nie stał się „próżnym głosicielem Słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem”<sup>78</sup>. Nauczanie powinno wyrastać z medytacji i ze studium, a także być poparte przykładem życia, na co zwraca uwagę św. Ignacy Antiocheński: „Lepiej jest milczeć i być niż mówić, a nie być. Nauczanie skuteczne jest wtedy, gdy czyni się to, czego się naucza. [...] Ktokolwiek pojmuje słowa Chrystusa, ten potrafi również zrozumieć Jego milczenie, i w ten sposób stać się doskonałym: słowem działać i ujawniać się w milczeniu”<sup>79</sup>. Aby słowo mogło być wypowiedziane ze zbawczą mocą, potrzebne jest zatem milczenie – przedtem i potem. Słowo wybrzmiewa i znajduje swe dopełnienie w adoracyjnym milczeniu.

<sup>75</sup> PDV 31; por. J. Szcześniak, *Stały spowiednik*, „Pastores” 3(2009), s. 51–60.

<sup>76</sup> Por. F. Varillon, *Pokora Boga*, Paryż 1982, s. 12.

<sup>77</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 6, s. 35–39.

<sup>78</sup> Św. Augustyn, *Sermo*, 179, 1: PL 38, 966, cyt. za KO 25; por. PDV 47.

<sup>79</sup> Św. Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 66.

Związane jest to z codziennym obowiązkiem sprawowania przez kapłana Liturgii Godzin, „w której słuchając Boga przemawiającego do swego ludu i wspominając tajemnice zbawienia, wysławia się bez przerwy Boga śpiewem i modlitwą oraz prosi o zbawienie całego świata”<sup>80</sup>. Przez modlitwę brewiarzową, która jest przedziwnym dialogiem człowieka z Bogiem we wspólnocie Kościoła, w sercu kapłana umacnia się postawa miłości jako „daru z siebie”. Gdy otwiera on brewiarz, może doświadczyć tego, że nie jest już sam, gdyż jednoczy się z modlitwą Chrystusa i całego Kościoła. Liturgia Godzin jest bowiem „głosem Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca”, a także modlitwą, „w której Chrystus wraz ze swoim Ciałem zwraca się do Ojca”<sup>81</sup>. Wówczas, jak zauważa św. Augustyn, „rozpoznamy nasze głosy w głosie Chrystusa, a Jego głos w naszych głosach”<sup>82</sup>. Kongregacja ds. Duchowieństwa podkreśla, że kapłan otrzymał przywilej „przemawiania do Boga w imieniu wszystkich”, stając się „jakby ustami całego Kościoła”. Poprzez modlitwę jego posługa głoszenia Słowa nabiera pełni mocy Ducha Świętego, skutecznie wyjednując światu zbawienie<sup>83</sup>. Dlatego celem życia i posługi kapłanów jest słuchanie i głoszenie Ewangelii, aby dzięki „wierze, która rodzi się ze słuchania” (por. Rz 10, 17), nieustannie budować Kościół. Poprzez namaszczenie w sakramencie kapłaństwa Duch Święty upodabnia prezbiterów do Chrystusa, kształtuje ich i ożywia swoją miłością, wyznaczając im w Kościele zadanie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu i zabiegania o to, aby wszyscy ochrzczeni osiągnęli pełnię życia chrześcijańskiego<sup>84</sup>.

## 2.6. Wymiar pastoralny

Chrystus powołując Apostołów zlecił im pełnienie posługi pasterskiej. Ta misja została przekazana następcom Apostołów – biskupom i kapłanom. Jan Paweł II zaznacza, że określenie „pasterz” jest zarezerwowane wyłącznie dla kapłana. Pozostali wierni nie mogą zastąpić go w tej roli<sup>85</sup>. Święcenia prezbiteratu są zatem, jak stwierdza Kodeks Prawa Kanonicznego, niezbędnym warunkiem do mianowania kogoś proboszczem<sup>86</sup>.

Jan Paweł II podkreślił, że kapłaństwo „jest »posługą« względem wspólnoty wierzących. Nie pochodzi jednakże od tej wspólnoty, z jej jak gdyby wezwania

<sup>80</sup> KPK, kan. 1173; por. KPK, kan. 276 § 2.

<sup>81</sup> KL 84; por. PDV

<sup>82</sup> Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 1: CCL 39.

<sup>83</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 14.

<sup>84</sup> Por. PDV 15; P. M. Gajda, *dz. cyt.*, s. 150–155.

<sup>85</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników planarnego posiedzenia Kongregacji ds. Duchowieństwa ...*, s. 29–30.

<sup>86</sup> Por. KPK, kan. 521 § 1.

i »delegacji«. Jest darem dla tej wspólnoty, który pochodzi od samego Chrystusa, z pełni Jego własnego kapłaństwa. [...] Spełniamy tę służbę, poprzez którą sam Chrystus nieustannie »służy« Ojcu w dziele naszego zbawienia. Cała nasza kapłańska egzystencja jest – i powinna być – głęboko przeniknięta tą służbą, jeśli z pełnym pokryciem mamy sprawować Ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*<sup>87</sup>.

Rozpatrując relację kapłana do wspólnoty, której jest on pasterzem, Jan Paweł II zaznacza: „Kapłan zostaje w szczególny sposób uzdolniony do tego, aby w dziedzinie duszpasterskiej być człowiekiem »komunii«<sup>88</sup>. Stąd potrzebni są kapłani, którzy pragną być źródłami jedności dla wszystkich ludzi, którzy nie tylko w swoim wnętrzu noszą obraz Chrystusa, lecz także ukazują Go w zewnętrznym postępowaniu, tak że wszyscy i wszędzie mogą Go rozpoznać. Poprzez przyjęte święcenia, kapłan zostaje w szczególny sposób uzdolniony do tego, aby w dziedzinie duszpasterskiej był przewodnikiem gotowym do służenia wszystkim. Jest on wezwany do umacniania jedności wiernych z Chrystusem oraz wzajemnych więzi pomiędzy nimi. Zgodnie z podwójnym wymiarem pastoralnej funkcji Chrystusa (por. Mt 20, 28; Mk 10, 45; Łk 22, 27), kapłan w powierzonej mu wspólnotcie wypełnia zarówno zadanie jednoczenia, jak i służby<sup>89</sup>.

### 2.7. Miłość jako zasada jednocząca życie i posługę

Jan Paweł II niejednokrotnie zwracał uwagę, że kapłaństwo sakramentalne „domaga się szczególnej niepodzielności życia i służby. Ta właśnie niepodzielność stanowi najgłębiej o naszej kapłańskiej tożsamości<sup>90</sup>. W czym tkwi tajemnica wspaniałej harmonii pomiędzy życiem a posługą Jana Pawła II? Można ją wyjaśnić przez miłość pasterską, która leży u podstaw kapłańskiego powołania. Posługa kapłana, właśnie dlatego, że jest udziałem w zbawczej posłudze Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza, musi na nowo wyrażać i urzeczywistniać Jego miłość, która stanowi jednocześnie źródło i ducha służby kapłana oraz jego „daru z siebie”. Według określenia św. Augustyna, posługa kapłańska jest *amoris officium* (służbą miłości). Dlatego życie prezbitera stałoby się czymś niezrozumiałym i pozbawionym sensu, gdyby zabrakło w nim miłości. Kapłaństwo to tajemnica „szczególnej wymiany” (*admirabile commercium*) pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Człowiek oddaje Chrystusowi swoje człowieczeństwo, by mógł się On nim posłużyć jako narzędziem zbawienia<sup>91</sup>. Chrystus zaś niejako „daje siebie” kapłanowi, aby dzięki szczególnemu zjednoczeniu *in persona*, kapłan stawał się *alter Christus*, dla kontynuowania dzieła

<sup>87</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku*, n. 4.

<sup>88</sup> PDV 18.

<sup>89</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, n. 9.

<sup>90</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 roku*, n. 4.

<sup>91</sup> Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, dz. cyt., s. 70.

„odnowienia wszystkiego w Nim” (por. Ef 1, 10). Przez analogię można to wyrazić słowami Modlitwy Arcykapłańskiej: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10). W nich odsłania się bowiem głębia wzajemnego „daru z siebie”, który jest istotą miłości. W kontekście Ostatniej Wieczerzy Jan Paweł II zauważył, że Chrystus nie powiedział wówczas do Apostołów, aby „głosili” czy „opowiadali” to na Jego pamiątkę, ale aby to „czynili”. Kapłaństwo było dla Jana Pawła II „sakramentem czynu” realizowanym w duchu miłości jako „daru z siebie”, która wzrasta dzięki codziennej Eucharystii i modlitwie. Z tego źródła rodziły się jego wielkie duchowe zwycięstwa, które „zmieniły oblicze ziemi”.

Co dzisiaj powiedziałaby nam o kapłaństwie Jan Paweł II? Odpowiadając na to pytanie, warto przypomnieć, że podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 r., Ojciec Święty wypowiedział w Częstochowie znamiennej przestrożę, że „Kościół najłatwiej pokonać przez kapłanów”<sup>92</sup>. Już wówczas bowiem Papież dostrzegł obecny we współczesnym świecie, a ostatnio coraz bardziej nasilający się atak na księży i na Kościół. Dlatego jeśli dzisiaj Jan Paweł II prosiłby nas o coś, to chyba właśnie o modlitwę w intencji kapłanów. O potrzebie tej modlitwy przypomniał nam również Papież Benedykt XVI, ogłaszając Rok Kapłański i wzywając, aby z wierności Chrystusa, z Jego zbawczej mocy, wyrastała wierność i świętość kapłanów. Bo bez świętych kapłanów, żyjących według logiki „daru z siebie”, Kościół trzeciego tysiąclecia nie będzie mógł w pełni promieniować świętością, do której prowadził nas niestrudzenie swym życiem i myślą Sługa Boży Jan Paweł II.

## Literatura

- Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 1: CCL 39.
- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej*, w: *Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce, 25–28 maja 2006*, Marki 2006.
- Benedykt XVI, *Rok Kapłański będzie czasem pogłębienia misyjnego wymiaru kapłaństwa. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa (16.03.2009)*, „L'Osservatore Romano” 30(2009), nr 5.
- Bramorski J., *Nawrócenie jako droga do Ojca*, „Studia Gdańskie” 2000.
- Bramorski J., *Rozpalić charyzmat Boży. Permanentna formacja kapłanów w świetle aktualnych wskazań Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 2005, z. 2.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996.
- Castellano Cervera J., *La rilettura della fede in Giovanni della Croce (1948) e il magistero odierno di Giovanni Paolo II. Continuità e novità*, w: E. Kaczyński (red.), *Fede di Studio e Obbedienza di Pastore*, Roma 1999.
- Gajda P. M., *Wybrany, konsekrowany i posłany. Kapłan w świetle dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Tarnów 2006.

<sup>92</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze (Częstochowa, 6.06.1979)*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, dz. cyt., s. 121.



- Gerhards A., „*In persona Christi*” – „*in nomine Ecclesiae*”. Obraz ról posługi kapłańskiej według świadectw anafor orientalnych, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2005.
- Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987.
- Jan Paweł II *Adhortacja O formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”*.
- Jan Paweł II, *Być kapłanami według Serca Chrystusa. Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej* (6 marca 2003), 2, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 5.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi* (Stary Sącz, 16.06.1999), 4, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku*.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 roku*.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1989 roku*.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000 roku*.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Kongregacji ds. Duchowieństwa* (23.11. 2001), „L'Osservatore Romano” 2002, nr 4.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1986, s. 45.
- Kaczyński E., *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 2008;
- Katechizm Kościoła Katolickiego.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*.
- Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, 233, Turyn 1982, s. 177.
- Międzybrodzki J., *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007.
- Navone J., *Dono di sé e comunione. La Trinità e l'umana realizzazione*, Assisi 1990.
- Nawrot J., *Pojęcie kapłańskiej „caritas pastoralis”*, „Studia Gdańskie” 2000, t. 13.
- Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*.
- Poniewierski J., *Gesty Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Porosło K., *Jak należy rozumieć formułę „in persona Christi” ?*, w: L. Wołowski (red.), *Z wami jestem chrześcijaninem*, Kraków 2010.
- Ratzinger J., *Nowa ewangelizacja*, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 6, s. 35–39.
- Rupnik M. I., *Gli si gettò al collo*, Roma 1997.
- Simon H., *Skończyć z celibatem?*, „Pastores” 2010, 47.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii*.
- Szcześniak J., *Stały spowiednik*, „Pastores” 2009, nr 3.
- Szmydki R., *Miejsce pieniądza*, „Pastores” 2010, nr 46.
- Urs von Balthasar H., *Odpowiedź wiary*, Poznań 2007.
- Vanhoye A., *Doskonałość*, w: STB.
- Varillon F., *Pokora Boga*, Paryż 1982.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000.
- Wojtyła K., *Notatki na marginesie Konstytucji „Gaudium et spes”*, „Ateneum Kapłańskie” 1970, z. 1.
- Wróbel R., *Nie skorzystał ze sposobności...*, „Pastores” 2009, nr 43.

## Priesthood as the gift of selfgiving in the life and thought of John Paul II

### Summary

The theological and anthropological category of “the gift of selfgiving”, through which a man can fully realize his life vocation, can be accepted as a certain kind of “interpretative key” of priesthood theology seen by John Paul II”. The gift of selfgiving” becomes the vital condition of participating and building community of people (*communio personarum*). In such a perspective, priestly vocation, as the meeting of persons done in the dialogue between God and a human being, leads to discovering dynamism of the “gift of selfgiving”. According to John Paul II, priestly vocation is a gift and a mystery. For received and accepted gift of vocation calls for accepting it by free and unbiased gift of selfgiving for God, and for people. This mutuality in the attitude of the gift, discovers the depth of the mystery of love, which as *caritas pastoralis* constitutes the rule, uniting the life and ministry of the presbyter. Priestly attitude of John Paul II is the best confirmation of his teaching about priesthood as “the gift of selfgiving” and at the same time this teaching is the reflection of his personal priestly holiness.

Key words: priesthood, gift of selfgiving, *caritas pastoralis*

Ks. JANUSZ SZULIST  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

Jeden kapłan – jedna ofiara.  
Jednocząca funkcja kapłaństwa Chrystusowego  
w „Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego  
z okazji 150. Rocznicy *dies natalis*  
świętego proboszcza z Ars” Benedykta XVI

Streszczenie: Rok kapłański ogłoszony przez Benedykta XVI w 2009 r. jest okazją do teologicznej refleksji nad sakramentami Kapłaństwa i Eucharystii oraz ich miejsca wśród Bożych darów. Pierwsza część artykułu odnosi się do nauki Kościoła dotyczącej jedyności kapłaństwa i Eucharystii, która objawia wyjątkowy aspekt ofiary Chrystusa jako koniecznego środka na drodze do świętości. Część druga oparta jest na pismach św. Jana Marii Vianneya, który w swoim nauczaniu podejmował takie tematy, jak posługa pojednania człowieka z Bogiem, rozumienie konsekracji Eucharystycznej dla życia wspólnoty oraz wezwanie do nowego życia. Wymienione tematy wskazują na wykorzystanie dogmatów w praktyce katolickiej wiary. List papieski proklamujący Rok Kapłański wskazuje, jak możliwe jest wypełnienie wskazań nauki wiary w codziennym życiu. Przykładem jest tu osoba św. Jana Marii Vianneya, który kierował się nade wszystko miłością do Boga i powierzonej sobie wspólnoty i który stał się świadkiem działania Bożej łaski.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, Benedykt XVI, rok kapłański

Spośród atrybutów posłannictwa kapłańskiego świętość, prawdziwość oraz charyzmatyczność wyrażają ostatecznie (a więc przy absolutnej interpretacji) jedyność posługi kapłańskiej i Ofiary Chrystusowej, niezbędnych w procesie uświęcenia i ciągłego aktualizowania dzieła zbawienia. List Benedykta XVI na rozpoczęcie roku kapłańskiego, datowany na 16 czerwca 2009 roku, przypomina o jedyności ofiarniczej posługi kapłańskiej, a także wynikających stąd zobowiązaniach, które powinny znajdować zastosowanie w świadectwie życia prezbiterów.

Jedyność kapłaństwa i jedyność Ofiary Krzyżowej są elementami dziejów zbawienia, które najpełniej służą głębszemu zrozumieniu prawd wiary<sup>1</sup>. Istotna

<sup>1</sup> Por. Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis” Świętego Proboszcza z Ars*, Kraków 2009, s. 27.

pozostaje analiza, na ile papieski wykład dogmatów wiary służy pogłębianiu zarówno świadomości kapłańskiej, jak też konieczności umacniania wspólnoty dla rozwoju wewnętrznego osób duchownych oraz świeckich.

Niniejsza publikacja składa się z dwóch części. W pierwszej zarysowane zostaną podstawy doktrynalne wskazujące na jedyność kapłaństwa i wynikającej zeń posługi. Druga część publikacji stanowi analizę listu Benedykta XVI z perspektywy jedyności sprawowanych przez kapłanów posług.

## 1. Jedyność Ofiary Chrystusowej – teologiczny aspekt ofiary

Ofiara jest pojęciem charakteryzującym rzeczywistość kultu. Jej teologiczny aspekt w pierwszej kolejności nawiązuje do aktów człowieka skierowanych do Boga i wyrażających wewnętrzne usposobienie osoby. Jako postulat wiary chrześcijańskiej należy traktować zgodność między czynami a intencjami składającego ofiary. Sposoby okazywania swojej zależności od Boga są wielorakie: poczynając od aktów wewnętrznych, a kończąc na obrzędach składania w ofierze zwierząt<sup>2</sup>.

Jedyność Ofiary Chrystusowej można uzasadniać w dwojaki sposób. Po pierwsze, człowiek został szczególnie wyróżniony spośród innych stworzeń. Po drugie, wiara chrześcijańska jest wiarą w jednego Boga. Jedyność podmiotów zanoszących Bogu miłe ofiary nakazuje zatem dostrzegać w służebnym działaniu człowieka – będącym formą naśladowania Chrystusa – jedyne postępowanie w najwyższym stopniu sprzyjające doskonałości zarówno człowieka, jak i świata.

### 1.1. Jedyność kapłaństwa – jedyność stworzenia

Czesław Bartnik, charakteryzując sakrament kapłaństwa, wskazuje w pierwszej kolejności na funkcję pośrednictwa przyporządkowaną kapłanom, a dotyczącą relacji między Bogiem a światem. Kapłan „reprezentuje Boga”, jak również przedstawia intencje stworzenia wobec swego Stwórcy. Dzięki posłudze kapłańskiej staje się zatem możliwa jedność pomiędzy światem a Bogiem. Na ów świat składają się nie tylko ludzie, lecz także zwierzęta i elementy natury skończonej<sup>3</sup>.

Specyfika świata, w którym egzystuje człowiek, jest fundamentem rozróżnienia między kapłaństwem naturalnym a kapłaństwem społecznym. Analizując kapłaństwo naturalne, należy wskazać bezpośrednio na naturę człowieka, a ściślej – na relację osoby z otaczającym ją stworzeniem. Ową relację opisuje autor Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili

<sup>2</sup> Por. K. Rahner, *Opfer. Dogmatisch*, w: *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. Hoefler, K. Rahner, Freiburg bei Breisgau 1962, B. 7, szp. 1174n. Różnorodność ofiarniczego działania potwierdza tradycja biblijna – szczególnie na kartach Starego Testamentu. Por. *tamże*, szp. 1175.

<sup>3</sup> Por. C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2003, t. 2, s. 759n.; A. Vanhoye, *Jezus Chrystus, nasz Arcykapłan. Rekolekcje wygłoszone w Watykanie 10-16 lutego 2008 roku*, Pelplin 2009, s. 13n.

ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). Człowiek jest zatem pośrednikiem w jedynym dziele stworzenia i uczestniczy w dalszej kreacji świata, objawiając światu wolę Boga przez własne czyny. Sposób istnienia stworzenia wyraża się jednak nie tylko w aktywnym zaangażowaniu na rzecz przebudowy świata. W posłannictwo człowieka jest wpisana również zdolność dotycząca „zachowania w świecie życia Bożego”, co w następujący sposób zostało opisane w Księdze Rodzaju: „A zasadziwszy ogród w Edenie na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła” (Rdz 2, 8–9)<sup>4</sup>. Człowiek otrzymuje w darze życie, które powinien zachować i rozwijać w ramach realiów ziemskich.

Drugą formą kapłaństwa jest pośrednictwo społeczne, którego specyfikę określają cechy osoby, takie jak rozumność i wolitywność, wyróżniające człowieka i ludzkie społeczności spośród innych stworzeń. Człowiek jest powołany do reprezentowania wspólnot przed Bogiem. W ten sposób należy rozumieć sprawowanie funkcji pośrednictwa w pierwszej kolejności przez ojców rodzin, naczelników plemion, patriarchów. Powołując się na tradycję biblijną, można stwierdzić, że proces wyodrębniania się stanu kapłańskiego ze struktury społeczności przypieczętowało ustanowienie pokolenia Lewiego jako odpowiedzialnego za wykonywanie funkcji kapłańskich<sup>5</sup>. Celem ustanowionego w ludzkie Bożym kapłaństwa było przywracanie jedności między Bogiem a stworzeniem, co przejawiało się w składaniu ofiar miłych Bogu w imieniu społeczności Narodu Wybranego<sup>6</sup>.

Ofiary Starego Przymierza znajdują swoje spełnienie w osobie Jezusa Chrystusa, również w aspekcie jedyności. Jedyność kapłaństwa Chrystusowego wynika, jak wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego, z jedyności odkupieńczej Ofiary Chrystusa<sup>7</sup>. Taka właśnie interpretacja Ofiary Chrystusowej jest przedstawiona w Liście do Hebrajczyków: „Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14). Zachowanie jedyności kapłaństwa Chrystusowego stanowi wypełnianie woli Boga. Bóg bowiem tak ukształtował ład w świecie, aby człowiek miał możliwość nieustannego wzrostu w doskonałości, co zakłada z kolei ciągłą współpracę z łaską Bożą, doświadczaną przy ołtarzu Pańskim<sup>8</sup>. Doskonałe wypełnianie urzędu kapłańskiego przez Chrystusa

<sup>4</sup> Por. C. S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 760; por. również: A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 15n.

<sup>5</sup> Por. C. S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 760n.; M. Maliński, *Po co sakramenty? Być chrześcijaninem – być człowiekiem*, Wrocław 1984, s. 188.

<sup>6</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1540 (dalej: KKK). Bóg ustanowił stan kapłański pośród Narodu Wybranego, określonego w Księdze Wyjścia jako „królestwo kapłanów i lud święty” (por. Wj 19, 6). Por. *tamże*, 1539.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, 1544n.

<sup>8</sup> Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego mistyczne Ciało*, t. 4, Lublin 1960, s. 41n.; A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 114n.; A. Sicari, *Kapłaństwo Chrystusa*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań 1988, s. 18.

było możliwe tylko dzięki Wcieleniu, jednoczącemu w Jezusie elementy Bożki i ludzki. Właśnie ze względu na specyfikę posiadanej natury Chrystus jako Pośrednik łączył skończoność, właściwą człowieczeństwu, z nieskończonością właściwą Bogu. Dopiero ów stan umożliwił złożenie Bogu miłej ofiary<sup>9</sup>. Kapłaństwo prezentowane na kartach Nowego Testamentu, a odnoszone do Chrystusa jako Pierwszego i Najwyższego Kapłana, ukazuje zupełnie nowe rysy kultycznej służby Bogu. Chrystus jako Kapłan nakazuje swoim uczniom nie tylko składanie ofiar Bogu, ale także głoszenie Dobrej Nowiny o Zbawieniu (Mt 10, 17–23; 20, 22; 26, 27)<sup>10</sup>.

Kapłaństwo i styl życia Chrystusa stanowią podstawę rozróżnienia między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem powszechnym, podziału fundamentalnego w zakresie ogólnie pojmowanej służby Bogu (również w kwestii konieczności dawania świadectwa). Obecność kapłaństwa hierarchicznego dotyczy kierowania wspólnotą, której powołaniem jest zmierzanie ku pełniejszej jedności z Bogiem. Przewodzenie wspólnocie Kościoła sprawowane przez kapłanów odbywa się w duchu odpowiedzialności za inne osoby; ową odpowiedzialność umożliwia jedynie uznanie w każdym wiernym nienaruszalnej godności, w pełni objawionej w Jezusie Chrystusie<sup>11</sup>. Obecność kapłanów we wspólnocie wiernych, na co zwraca uwagę Benedykt XVI, dotyczy zachowania tożsamości

<sup>9</sup> Por. Benedykt XVI, *Odnówmy wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii (11 VI – Msza św. w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 11; C. S. Bartnik, *dz. cyt.*, s. 761; A. Sicari, *dz. cyt.*, s. 18; A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 119.

<sup>10</sup> Por. B. Migut, *Kapłaństwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, t. 8, Lublin 2000, szp. 716.

<sup>11</sup> Por. M. Maliński, *Po co sakramenty?...*, s. 337n. Jedyność ofiary implikuje jedyność służby kapłańskiej, do której powołanie zostaje przypieczętowane sakramentem święceń. Akwinata wyraźnie rozróżnia pomiędzy kapłaństwem duchowym a kapłaństwem urzędowym. Kapłaństwo duchowe dotyczy wszystkich chrześcijan; wynika z sakramentu chrztu. Można wskazać na dwie funkcje sprawowane w ramach kapłaństwa powszechnego: spożywanie „sakramentu Eucharystii” oraz współofiarowanie siebie wraz z kapłanem sprawującym Eucharystię. Św. Tomasz z Akwinu odwołuje się tutaj do dwóch fragmentów Pisma Świętego: „Moją ofiarą, Boże, jest duch skruszony” (Ps 51, 19) oraz „Abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą” (Rz 12, 1). Natomiast w ramach kapłaństwa urzędowego jest zawarte upoważnienie do konsekrowania sakramentu Eucharystii stanowiące bezpośrednie wypełnianie słów Jezusowych: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19). Ową władzę kapłan otrzymuje od biskupa, któremu powierzone jest kierowanie Ciałem Mistycznym, czyli Kościołem.

We współczesnych interpretacjach kapłaństwa w Kościele katolickim stosuje się określenia kapłaństwa wspólnego oraz kapłaństwa służebnego albo urzędowego. W *Encyklopedii katolickiej* jest precyzowana następująca różnica między wskazanymi określeniami charakteru służby Bogu: „Kapłaństwo hierarchiczne odróżnia od kapłaństwa wspólnego jego zakorzenienie w sukcesji apostołskiej i wyposażenie w świętą władzę, oznaczającą zdolność i powinność działania w imieniu i w zastępstwie Chrystusa jako Głowy i Pasterza (»in persona Christi«)”. W ramach Ciała Mistycznego Chrystus jest więc tym punktem odniesienia, który zapewnia nie tylko jedność wspólnoty zebranej w imię Boże, lecz także jest Głową nadprzyrodzonego organizmu Kościoła – podkreśla swoją obecnością jedyność ofiar, aktualizujących ofiarę krzyżową. Por.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Eucharystia*, t. 28, Londyn 1974, s. 188n.; W. Granat, *dz. cyt.*, s. 255–259; B. Migut, *dz. cyt.*, szp. 717n.

kapłańskiej pośród wielu charyzmatów, jakimi obdarowywani są wierzący w Chrystusa<sup>12</sup>.

Joseph Ratzinger, analizując naturę kapłaństwa, podejmuje również zagadnienie kapłaństwa powszechnego<sup>13</sup>. Otóż tradycja tego rodzaju kapłaństwa dotyczy powołania przez Boga Izraela jako narodu, którzy przez swoją służbę Bogu stanie się przyczyną porządkowania relacji w świecie (por. Wj 19, 6)<sup>14</sup>. Kult zanoszony przez Izrael stanowi powód uświęcenia i potwierdza status bycia wybranym przez Boga. Właśnie idea wybraństwa Bożego została zastosowana przez św. Piotra w stosunku do Kościoła (por. 1 P 2, 9), w którym uczestnictwo staje się możliwie na podstawie sakramentu chrztu świętego. Sprawowanie kapłaństwa powszechnego jest konsekwencją przymierza, jakie Bóg zawiera z człowiekiem od momentu chrztu. Owa bosko-ludzka zależność przekłada się nie tylko na wypełnianie czynności ofiarniczych, lecz także na głoszenie Bożego orędzia, objawiającej jednocześnie Bożą chwałę (por. Rz 15, 16)<sup>15</sup>.

W nauczaniu Vaticanum II znajdują się fragmenty wskazujące na specyfikę spełniania kapłaństwa powszechnego w konkretnym miejscu i czasie. W Dekrecie o apostołstwie świeckich jest mowa o wiernych, którzy stanowią Lud Boży uczestnicząc w spełnianiu funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Skutkiem wypełniania powyższych zadań jest głoszenie Ewangelii oraz szerzenie w świecie wartości chrześcijańskich. Włączenie wiernych w Ciało Mistyczne Chrystusa jest ponadto tym elementem, który zachęca do składania ofiar i dawania o Nim świadectwa<sup>16</sup>. Duch Święty inspiruje do służby dla Kościoła i w ramach wspólnoty wiernych<sup>17</sup>. Na podstawie jedyności Ciała Mistycznego można rozszerzać fakt powszechności kapłaństwa na wszystkich członków Kościoła: „Pan Jezus, »którego Ojciec uświęcił i posłał na świat« (J 10,36), czyni uczestnikiem namaszczenia Ducha Świętego, którym został pomazany, całe swoje Ciało Mistyczne; w Nim bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła. Nie ma zatem żadnego członka, który by nie uczestniczył w posłannictwie całego Ciała,

<sup>12</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 115n.

<sup>13</sup> Kardynał Albert Vanhoye w kwestii kapłaństwa stosuje rozróżnienie między kapłaństwem chrzcielnym a kapłaństwem urzędowym. Por. A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 148-157.

<sup>14</sup> Por. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* 14 (dalej: KL); *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* 15 (dalej: DM).

<sup>15</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół...*, s. 113n. Ze względu na obecność wspólnoty Kościoła pośród narodów wypełniającej w ten sposób funkcje kapłańskie, można stwierdzić, że owa działalność ma charakter misyjny. Por. DM 15.

<sup>16</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 31 (dalej: KK); *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* 2, 3 (dalej: DA); por. również: W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Odkupiciel i Kościół...*, s. 316n.

<sup>17</sup> Por. KK 34.

lecz każdy ma nosić w sercu swoim Jezusa jako świętość, a duchem proroctwa dawać świadectwo o Jezusie”<sup>18</sup>.

### 1.2. *Eucharystia jako znak jedyności Ofiary Krzyżowej i jedyności kapłaństwa*

Sakramentem ukazującym jedynność kapłaństwa Chrystusowego oraz jedynność ofiary Jezusowej – niezbędnych środków do osiągnięcia zbawienia – jest bez wątpienia Eucharystia. Dążenie do przeznaczonej człowiekowi szczęśliwości wiecznej wyraża się poprzez zdolność do doskonalenia wspólnot, co odpowiada wymogom społecznej natury osoby.

Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*, poruszając zagadnienie Eucharystii, stawia następujące pytania w kwestii jedyności ofiary i kapłaństwa:

1. „Czy sakrament Eucharystii jest konieczny do zbawienia?”<sup>19</sup>
2. „Czy ustanowienie Eucharystii harmonizuje z celem tego sakramentu?”<sup>20</sup>
3. „Czy Baranek Paschalny był głównym typem sakramentu Eucharystii?”<sup>21</sup>
4. „Czy kapłan, i tylko kapłan, może konsekrować Eucharystię?”<sup>22</sup>

Celem sprawowania Eucharystii jest osiągnięcie przez wiernych zbawienia. Swoją argumentację Akwinata opiera na stwierdzeniu, że „niemożliwe było osiągnięcie zbawienia bez wiary w Mękę Chrystusa, którego [...] : »Bóg ustanowił narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego Krwi«”. Męka na krzyżu, będąca Ofiarą Chrystusową za grzechy ludzi, umożliwiła człowiekowi osiągnięcie zbawienia. Sakramentalna obecność Jezusa doświadczana podczas Eucharystii w zupełności odpowiada zamiarowi Boga, aby poprzez sakrament towarzyszyć nieustannie człowiekowi w jego drodze do pełni życia<sup>23</sup>. Logika wyводу św. Tomasza z Akwinu w kwestii fundamentalnego znaczenia Eucharystii przyjmuje najbardziej wyrazistą formę w stwierdzeniu, że wszystkie sakramenty – szczególnie chrzest święty – służą pełniejszemu uczestnictwu w Sakramencie Ołtarza. Swoisty ofiarocentryzm, jaki bez wątpienia określa istotę egzystencji chrześcijańskiej, nie jest uwarunkowany jedynie logiką albo następstwem zdarzeń właściwym historii Zbawienia. Sprawowanie Sakramentu Ołtarza i kosztowanie pokarmu eucharystycznego odpowiada pragnieniom duszy. Można wysunąć stwierdzenie, że nadprzyrodzone powołanie, którym obdarowywani są wierni w momencie chrztu, dla swego trwania wymaga ciągłego

<sup>18</sup> Dekret o posłudze i życiu kapłanów „*Presbyterorum ordinis*” 2 (dalej: DK); por. również: W. Granat, *Dogmatyka katolicka...*, s. 321n.; Benedykt XVI, „Słowo” i „sakrament” to dwa główne filary posługi kapłańskiej (1 lipca – Watykan), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 26n.

<sup>19</sup> św. Tomasz z Akwinu, *dz. cyt.*, s. 13.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 17.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 187.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, s. 18n.; Leon XIII, Encyklika „*Mirae caritatis*”, w: *Eucharystia w wypowiedziach Papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej*, wyboru dokonał i komentarzem zaopatrzył ks. R. Rak, Lublin 1987, s. 14n.; A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 106n.



odniesienia do Eucharystii jako źródła życia, zapewniającego człowiekowi duchowe spełnienie<sup>24</sup>.

Przyjęcie pokarmu duchowego, jakim jest Ciało i Krew Pańska, sprzyja kształtowaniu doskonałości w człowieku. Ów postęp moralny dotyczy urzeczywistniania wartości nadprzyrodzonej miłości, ponieważ właśnie umiłowanie świata (konkretnie: umiłowanie grzeszników) stanowi uzasadnienie dla ofiary Jezusa na Krzyżu. Człowiek, naśladowując Ofiarę Chrystusową, nie tylko wzrasta w miłości wobec Boga, ale także w miłości względem bliźnich i świata, którzy zawsze domagają się uświęcającej obecności rzeczy nadprzyrodzonych<sup>25</sup>.

Wszelkie ofiary Starego Testamentu znajdują swoje spełnienie w Ofierze Chrystusowej jako ofierze Baranka Paschalnego, której skutki ściśle odpowiadają konsekwencjom starotestamentalnych ofiar. Św. Tomasz z Akwinu w następujący sposób określa łączność między manną a skutkami ofiary eucharystycznej: „Manna zaś, o której czytamy w Biblii, że była »zdolna dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić«, była typem zapowiadającym skutek Eucharystii; sakramentalna łaska Eucharystii wzmacnia bowiem duszę pod każdym względem”<sup>26</sup>. Zrozumienie sensu ofiar starotestamentalnych wymaga spojrzenia z perspektywy jedynej Ofiary Chrystusowej. Dopiero wówczas można wskazać na niekwestionowane znaczenie Eucharystii dla życia pojedynczych osób i wspólnot wierzących, których istota egzystencji jest tożsama z naśladowaniem Chrystusa. Owa zależność w pierwszej kolejności dotyczy objawiania światu skutków ofiary na Krzyżu jako niezbędnych do umacniania własnej doskonałości.

Ofiara Chrystusowa obejmuje swoimi skutkami całą ludzkość. Taki był zapewne zamiar Chrystusa, który „wydał swoje życie na okup za wielu”. Znaczenie Eucharystii dla wspólnoty Kościoła wyraża się w fakcie, że Najświętsza Ofiara jest przyczyną uświęcania i uwielbienia świata w jego wędrówce do pełni życia identyfikowanej z niebem<sup>27</sup>.

## 2. Jedyność sakramentu kapłaństwa i Ofiary Krzyżowej w „Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego...” Benedykta XVI

Odwołując się do wskazań św. Jana Marii Vianneya, patrona przeżywanego obecnie roku kapłańskiego, Benedykt XVI ukazuje, na czym polega jedyność

<sup>24</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *dz. cyt.*, s. 14n.; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Sakramenty święte. Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, t. 7/1, Lublin 1961, s. 374n.

<sup>25</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *dz. cyt.*, s. 15n.; Leon XIII, *dz. cyt.*, s. 14; W. Granat, *dz. cyt.*, s. 242n.; A. Vanhoye, *dz. cyt.*, s. 155n.

<sup>26</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *dz. cyt.*, s. 21; Leon XIII, *dz. cyt.*, s. 25.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, s. 24; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. Die Lehre von den Sakramenten*, B. 4/1, Muenchen 1957, s. 326n.

kapłaństwa i Ofiary Krzyżowej. W liście papieskim można znaleźć odniesienia nie tylko do elementów biografii Proboszcza z Ars, ale również cytaty z pism autorstwa świętego interpretujących prawdy wiary.

Wskazane powyżej rozróżnienie pomiędzy kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem powszechnym pozwala lepiej ukazać wpływ posługi kapłanów na kształtowanie duchowości wiernych. Ową zależność wielokrotnie akcentował Jan Maria Vianney.

### 2.1. Jedyność kapłaństwa Chrystusowego

Bóg darzy człowieka i całe stworzenie miłością; z faktu jedyności owej miłości wynika bezpośrednio jedyność kapłaństwa Chrystusowego. Kapłani przyjmują dar Bożej miłości, a następnie pośredniczą w przekazywaniu go ludziom, do których są posłani. Życie według zasad tego nadprzyrodzonego daru oznacza swoiste przyłgnięcie do Boga, co przyjmuje formę przyjaźni, zażyłości czy też utożsamiania się z wolą Bożą<sup>28</sup>. Źródłem miłości proklamowanej życiem kapłańskim jest Serce Jezusowe. Czerpanie darów z tego Boskiego skarbcza oznacza, według Proboszcza z Ars, aktualizowanie czynów i gestów Jezusowych w świecie. Potwierdzanie obecności Chrystusa obejmuje zarówno sferę duchową, jak i materialną. Każdy z powyższych wymiarów staje się w ten sposób obszarem oddziaływania nadprzyrodzoności<sup>29</sup>.

#### 2.1.1. Posługa jednania ludzi z Bogiem

Spółeczny aspekt jedności i jedyności wspólnoty wiernych dotyczy kwestii istnienia ludu kapłańskiego, obejmującego ogół członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Spośród tego ludu powoływani są kapłani w ramach realizowania idei kapłaństwa służebnego. Jedność w ramach jednej wspólnoty Kościoła domaga się współpracy między kapłanami a ludem na zasadzie miłości chrześcijańskiej. Owo zjednoczenie stanowi w dalszej kolejności zachętę do zaangażowania świeckich w pracę na rzecz jedności w różnych dziedzinach życia społecznego. Celem działalności członków Kościoła jest urzeczywistnianie ideału jedności, w najwyższym stopniu odnoszonego do Królestwa Niebieskiego<sup>30</sup>.

Główną postacią w procesie jednania ludzi z Bogiem jest kapłan, który poprzez posługę w konfesjonale pomaga przywrócić panowanie dobra i Bożego porządku w sercach wiernych: „A jeśli [...] dusza umiera ze względu na grzech,

<sup>28</sup> Por. Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 5n.

<sup>29</sup> Por. *tamże*, s. 6; tenże, *Tajemnica miłości Boga do ludzi (19 VI – Nieszpory na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 9, s. 37.

<sup>30</sup> Por. DK 9, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 12n.; tenże, *Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”*, w: *Kapłaństwo...*, s. 68n.; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Chrystus Odkupiciel i Kościół...*, s. 37.

kto ją wskrzesi, kto da jej ciszę i pokój? Znów kapłan... Po Bogu, kapłan jest wszystkim!”<sup>31</sup>. Dominacja Boga w porządku zbawienia jest tak wysoka, że w sakramencie pojednania, według Vianneya, to Stwórca wychodzi na spotkanie grzesznikowi, a nie odwrotnie. Jest to wyraz nieskończonej miłości Boga wobec człowieka<sup>32</sup>.

Tożsamość kapłańska w aspekcie sprawowanej posługi jednania wzorowana jest na relacji synostwa pomiędzy Bogiem Ojcem a Jezusem Chrystusem. Istotą wzajemnego odniesienia Osób Boskich jest miłość, której pragnienie wpisuje się w charakter powołania kapłańskiego. Umiłowanie Boga warunkuje w dalszej kolejności posłuszeństwo i pokorę, które w doskonałej formie zostały ukazane w poddaniu się woli Bożej przez Jezusa na Drzewie Krzyża. Wydaje się, że postawa uniżenia najlepiej tłumaczy cierpliwość i wszelkie wyrzeczenia podejmowane przez Proboszcza z Ars, który w ten sposób pragnął zachęcić swoich parafian do jeszcze większej jedności z Bogiem – oczywiście w stanie wolnym od grzechu<sup>33</sup>.

Właśnie sakrament pojednania umożliwia człowiekowi pełniejszą zażyłość z Bogiem, co wyraża się niemalże w utożsamieniu pragnień osobistych ze wskazaniami woli Bożej. Postawa człowieka pojednanego ukazuje sposoby obecności Boga w świecie: „Wszystko przed Bożymi oczyma, wszystko z Bogiem, by podobać się Bogu [...] Jakie to pięknie!”<sup>34</sup>.

Posługa jednania sprawowana przez kapłanów powinna skutkować rozwianiem wśród wiernych świadomości, że Bóg jest w stanie zawsze przyjąć nawróconego człowieka. Z zakresu Bożego miłosierdzia nikt nie jest wyłączony, wręcz przeciwnie: każdy powinien odczuwać bliskość obecności Boga zainteresowanego dobrem człowieka. Jedność ze Stwórcą jest również skutkiem tzw. „dialogu zbawienia” powodującego, że człowiek zanurza się w „potoku Bożego miłosierdzia”<sup>35</sup>.

Posługa jednania, do której zobowiązani są kapłani, dotyczy niwelowania różnych przejawów zła w rzeczywistości stworzonej. Jedną z form dominacji grzechu jest cierpienie w kontekście służby kapłańskiej. W aspekcie miłości Chrystusowej cierpieniem znoszonym przez Kościół jest niewierność sług wspólnoty wiernych, czyli kapłanów. Cierpienie dotyczy również tych sytuacji, kiedy wierni

<sup>31</sup> J. M. Vianney, *Kazania niedzielne i świąteczne*, Kraków 2009, s. 200; B. Nodet, *Le curé d'Ars. Sa pensée – Son coeur*, Présentée par l'Abbé Bernard Nodet, éd. Xavier Mappus, Paris 1995, s. 98n., za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 8n.

<sup>32</sup> B. Nodet, *dz. cyt.*, s. 50,128, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 16.

<sup>33</sup> Por. W. Huenermann, *Święty i diabeł. Życie Świętego Jana Vianneya, proboszcza z Ars*, Kraków 1982, s. 212n.; J. Ratzinger, *Kościół...*, s. 16n.; tenże, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 10n. Antonio Sicari zwraca uwagę na pisma prorockie, w których jest mowa o tym, iż kapłani są zobowiązani do znoszenia trudów posługi kapłańskiej. Por. A. Sicari, *dz. cyt.*, s. 17.

<sup>34</sup> B. Nodet, *dz. cyt.*, s. 28, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 18; A. Sicari, *dz. cyt.*, s. 18n.

<sup>35</sup> Por. J. M. Vianney, *Kazania niedzielne i świąteczne...*, s. 234n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 16n.

dopuszczają się naruszenia godności kapłańskiej; owe czyny stanowią bezpośrednie zagrożenie dla wypełniania misji zleconej wybranym przez samego Chrystusa<sup>36</sup>.

Moment przełamania kręgu zła, a więc i cierpienia, powodujących wzajemne wyalienowanie i oddalenie od Boga, następuje poprzez przypomnienie sobie charyzmatu świętych zakonników i kapłanów. Oni bowiem, dając świadectwo swoim życiem, ukazywali naturalną łączność pomiędzy losem człowieka a wskazaniem nauki Chrystusowej. Owa relacja jest równocześnie powodem absolutnego spełnienia, a więc szczęśliwości jako zasadniczej cechy ludzkiego zaangażowania w świecie<sup>37</sup>.

### 2.1.2. Znaczenie konsekracji hostii w aspekcie jedynej Ofiary Eucharystycznej

Benedykt XVI, odnosząc się do wzoru postępowania św. Jana Marii Vianneya, wskazuje na naturalną łączność między sakramentem pojednania a Eucharystią. Spowiedź umożliwia pełny udział we mszy świętej. Dokument papieski podkreśla zarówno wzrastanie w łasce uświęcającej, jak też coraz większe utwierdzanie wiernych w wierze. Doświadczenie potęgi pojednania i łaski sakramentu Eucharystii, jak miało to miejsce w życiu Proboszcza z Ars, prowadziło do „kompleksowej poprawy stanu wiary”<sup>38</sup>.

W oparciu o posługę kapłanów wierni mają możliwość spotkania Chrystusa przyjmującego postać „małej hostii”<sup>39</sup>. Owoce konsekracji dokonanej podczas Eucharystii ukazują w pierwszej kolejności naturę darów Bożych, które istnieją po to, aby przekazywać je bliźnim. Po drugie, eucharystyczna obecność Chrystusa we wspólnocie wiernych powoduje, że człowiek poprzez kontakt z absolutną doskonałością nie pogrąża się zupełnie w grzechu. Niemoralne postępowanie izoluje jednak człowieka nie tylko w relacji do Boga, ale również w ramach wspólnoty wiernych. Po trzecie, realizowane dzieło konsekracji zleconej przez Jezusa swoim uczniom jest przejawem cnoty posłuszeństwa i pokory wobec woli Bożej<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Por. *tamże*, s. 6n.

<sup>37</sup> Por. J. M. Vianney, *Kazania niedzielne i świąteczne...*, s. 206n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 7.

<sup>38</sup> Por. tenże, *Kościół...*, s. 84n.; tenże, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 15; tenże, *Bądźcie wiernymi przyjaciółmi Jezusa jak Ojciec Pio (Spotkanie z duchowieństwem i młodzieżą)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 15; tenże, *Paweł pragnie, żeby wiara chrześcijan była „dojrzała”* (28 VI – *Nieszpory na zakończenie Roku św. Pawła*), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 19n.

<sup>39</sup> Por. tenże, *Odnówmy wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii...*, s. 11.

<sup>40</sup> Por. J. M. Vianney, *Mały katechizm*, Kraków 2009, s. 121n.; tenże, *Kazania niedzielne i świąteczne...*, s. 265n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 8n.; tenże, *Św. Jan Maria Vianney (5 sierpnia – Castel Gandolfo)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 30. Na konieczność zastosowania zarówno słów konsekracji, jak i duchowych owoców transsubstancjacji w codziennym postępowaniu (urzeczywistnianiu poprzez czyny), wskazuje również Jan Paweł II. Por. tegoż, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20050313\\_priests-holy-thursday\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday_pl.html) (odczyt z dn. 28 stycznia 2010 r.), 2–5.

Skutek konsekracji stanowi obecność w realiach ziemskich Chrystusa eucharystycznego, który jest m.in. przechowywany w tabernakulum. Wiernym – według wskazań Jana Marii Vianneya – wystarczy niekiedy milcząca obecność przed Jezusem, który przyjął postać chleba. Jest to najlepsza modlitwa, będąca jednocześnie świadectwem komunii, w której uczestniczą zarówno Bóg, jak i człowiek. Jezus zachęca wręcz swoją obecnością do tworzenia nadprzyrodzonych więzi, które jednocześnie zaspokajają najgłębsze ludzkie pragnienia<sup>41</sup>.

Odniesienie człowieka do Chrystusa eucharystycznego powinno się cechować o wiele większą intensywnością w wypadku duchowości kapłańskiej. Powołując się na myśl Proboszcza z Ars, Benedykt XVI pisze w swoim liście o wręcz miłosnym zjednoczeniu między kapłanem a Chrystusem. Ów stan swoistego zakochania, a nawet pewne uniesienia w relacji do Jezusa eucharystycznego wynikają z tego, że obrzędy mszy świętej, podczas których zachodzi konsekracja, są „dziełem Boga”. Każda Eucharystia powinna więc być czymś wyjątkowym ze względu na nadprzyrodzony charakter czynności ofiarniczych, jakie zachodzą podczas Najświętszej Ofiary<sup>42</sup>.

Mając świadomość jedyności Ofiary Krzyżowej, Jan Maria Vianney podczas sprawowania mszy świętej często powtarzał: „Jak dobrze czyni ksiądz, dając siebie Bogu w ofierze każdego ranka”<sup>43</sup>. Jedność życia kapłańskiego z Ofiarą Krzyżową w nauce Proboszcza z Ars stanowi zachętę, aby nie szczędzić wysiłku dla ratowania dusz wiernych. Podobnie jak Jezus nie wahał się przelać swojej krwi za grzeszników, tak kapłani poprzez nauczanie oraz posługę pojednania powinni być maksymalnie zaangażowani w dzieło pośrednictwa łaski<sup>44</sup>.

Jedność Ofiary Krzyżowej jest w wieloraki sposób uzasadniana przez Benedykta XVI. Jedną z jej motywacji stanowi uniwersalny charakter miłości Bożej, która w swojej najwyższej formie objawiła się właśnie na Golgocie. Istnieje

---

<sup>41</sup> Por. J. M. Vianney, *Kazania niedzielne i świąteczne...*, s. 250, 256n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 12n.; por. również: tenże, *Bądźcie wiernymi przyjaciółmi Jezusa jak Ojciec Pio...*, s. 14; tenże, *Wolność po długiej „zimie” dyktatury komunistycznej (Nieszpory z duchowieństwem i przedstawicielami ruchów kościelnych w katedrze Świętych Wita, Waclawa i Wojciecha, 26 września – Praga)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 11–12, s. 15n.; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Sakramenty święte...*, s. 256n. 259n.

<sup>42</sup> Por. za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 14; J. M. Vianney, *Mały katechizm...*, s. 122n.

<sup>43</sup> B. Nodet, *dz. cyt.*, s. 104, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 14; por. również: Jan Paweł II, *dz. cyt.*, 6.

<sup>44</sup> Por. Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 19n.; por. również: tenże, *Kościół...*, s. 144n.; tenże, *Odnówmy wiarę...*, s. 11. Wzór ofiarności kapłańskiej znajduje przejaw w postawie św. Pawła. Benedykt XVI powołuje się w tym kontekście na fragment Drugiego Listu do Koryntian: „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł [Chrystus] po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (5, 14–15). Życie kapłańskie oznacza zatem nieustanną gotowość do ofiary, wzorowaną na zachowaniu samego Jezusa. Jest ona równoznaczna z rozwijaniem w sobie życia łaski. Por. tenże, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 26.

więc tylko jedna miłość Boża, obejmująca całe stworzenie<sup>45</sup>. Inną racją uzasadniającą jedyność Ofiary Chrystusowej jest jedyność zbawienia. Konkretnymi wymiarami aktu zbawczego Chrystusa są ukazywane dzięki posłudze kapłanów, którzy – udzielając sakramentów wiernym – w sposób bezpośredni odnoszą się do źródła wszelkich łask, jakim jest Jezus<sup>46</sup>.

## 2.2. Wezwanie do nowego stylu życia

Konsekwencją procesu nawrócenia, którego inicjowanie i przeprowadzanie powinno być głównym zadaniem kapłanów, jest zmiana stylu życia wiernych. Świadomość takiej właśnie misji kapłańskiej miał Jan Maria Vianney: „[Boże mój], daj mi nawrócenie mojej parafii; gotów jestem cierpieć wszystko co chcesz Panie, przez całe me życie!”<sup>47</sup>. Troska zatem o dokonanie ewangelicznej rewolucji w życiu wiernych zakłada gotowość do największych wyrzeczeń ze strony pasterzy.

Idea kształtowania nowego życia w „Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego...” Benedykta XVI zobrazowana jest przemianą egzystencji uczniów Chrystusa w momencie, w którym zostali ustanowieni apostołami. Nowy charakter życia uczniów jako apostołów wynika bezpośrednio z faktu, że zostały im powierzone całkiem nowe zadania: „Tak jak Jezus powołał Dwunastu, aby z Nim byli (por. Mk 3, 14) i dopiero następnie wysłał ich, by głosili Ewangelię, tak i w naszych czasach kapłani są powołani do »przyswojenia« sobie owego »nowego stylu życia«, zapoczątkowanego przez Pana Jezusa, który realizowali właśnie Apostołowie”<sup>48</sup>.

Istnienie Kościoła, według Benedykta XVI, wydaje się konieczne dla rozwoju powołania u wiernych. Papież wskazuje bezpośrednio, że wspólnota wiernych oddziałuje na życie kapłana i w efekcie sprzyja powstawaniu impulsu ku doskonaleniu. Dla formacji kapłańskiej jest istotne doświadczenie wspólnoty duchowieństwa, a konkretnie relacja kapłanów względem biskupa pełniącego funkcję ich zwierzchnika. Jedność w ramach hierarchii kościelnej objawia się szczególnie podczas wspólnych celebracji Eucharystii, a także w formie braterstwa kapłańskiego<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, s. 6; por. również: Jan Paweł II, *dz. cyt.*, 6.

<sup>46</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney...*, s. 31; tenże, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 9.

<sup>47</sup> B. Nodet, *dz. cyt.*, s. 183, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 10.

<sup>48</sup> Por. J. M. Vianney, *Mały katechizm...*, s. 19n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 21; tenże, *Paweł czynił wszystko, by Kościół był świetlanym znakiem nadziei (8 XI – Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Brescii)*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 1, s. 20n.; tenże, *Paweł pragnie, żeby wiara chrześcijan była „dojrzała”* ..., s. 20.

<sup>49</sup> Por. DA 3; *Adhortacja „Pastores dabo vobis”* 74, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 24n., 28; tenże, *Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”*, w: *Kapłaństwo...*, s. 68n.; tenże, *Kościół...*, s. 141n.

Nowy styl życia jest zagadnieniem z dziedziny ascetyki. Dotyczy egzystencji według rad ewangelicznych<sup>50</sup> stanowiących sposób osiągnięcia świętości – właściwego realizowania tego powołania<sup>51</sup>. W swoim nauczaniu Jan Maria Vianney opisywał sposób obecności w kapłańskim życiu rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości oraz posłuszeństwa. Według jego poglądów, ubóstwo dotyczy swoistej gotowości do oddania potrzebującym wszystkiego, co kapłan posiada lub otrzymuje. Wyzbycie się dóbr materialnych jednocześnie usuwa potencjalne przeszkody w zmierzaniu do ostatecznego spotkania z Bogiem: „Nie mam już nic [...]. Dobry Bóg może mnie teraz wezwać, kiedy chce”<sup>52</sup>. Czystość jest nierozzerwanie związana z miłością. Aby kochać w sposób chrześcijański, trzeba wyzbyć się pożądań uprzedmiotowiających inne osoby. Kapłan sprawujący mszę świętą z czystym sercem wyraża zapał i żarliwość wobec obecności Boga, zarówno na ołtarzu, jak i w tabernakulum. Wierni zyskują w ten sposób możliwość naśladowania miłostnego zjednoczenia z Bogiem, które powinno stanowić istotę ich powołania. Postulat posłuszeństwa dotyczy natomiast zachowania nadrzędności służby Bogu wobec innych czynności wiernych. Bóg inspiruje człowieka do działania przynależającego świętości w świecie. Dzieło uświęcania jest zatem możliwie tylko przy uznaniu, że w hierarchii celów Bóg zajmuje najwyższe miejsce; realizuje się ono także poprzez aktywny udział w procesie przemiany świata według wskazań ewangelicznych<sup>53</sup>.

### 3. Zakończenie

Lektura analizowanego listu Benedykta XVI służy przypomnieniu zasadniczych elementów posłannictwa prezbiterów we współczesnym świecie. Pierwszym zasadniczym elementem owego posłannictwa jest spełnianie posługi jednania, a więc wprowadzania jedności nie tylko między Bogiem a człowiekiem, lecz także pomiędzy ludźmi. Posługa jednania dotyczy udzielania sakramentów oraz dawania świadectwa wyznawanej wierze. Po drugie, kapłani są powoływani do składania ofiar, które swoją pełnię znajdują w Ofierze Krzyżowej. Przypomnienie misterium zbawczego jest nieustannym aktualizowaniem wobec wiernych ogromu miłości Boga względem stworzenia. Jednocześnie w imię idei kapłaństwa powszechnego świeccy są zobowiązani do kształtowania ducha ofiarności w ramach własnego życia, jak też w relacji z bliźnimi. Po trzecie, wybranie przez Boga Ludu Bożego, a także w dalszej kolejności Kościoła, dowodzi jednocześnie jedności wspólnot zebranych wokół ołtarza,

<sup>50</sup> Por. tenże, *Wolność po długiej „zimie” dyktatury komunistycznej...*, s. 16.

<sup>51</sup> Por. tenże, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 21.

<sup>52</sup> B. Nodet, *dz. cyt.*, s. 214, za: Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 22n.; por. również: J. M. Vianney, *Mały katechizm...*, s. 92n.; Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney...*, s. 31.

<sup>53</sup> Por. J. M. Vianney, *Mały katechizm...*, s. 89n.; Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego...*, s. 22n.

na którym kapłani składają ofiary. Owa jedyność nie może sprzyjać kształtowaniu postaw ekskluzywnych, ponieważ zasadniczą cechą Kościoła Chrystusowego jest powszechność, czyli przełamywanie wszelkich partykularyzmów i ograniczeń głoszenia Ewangelii.

List papieski na rozpoczęcie roku kapłańskiego można analizować również w kontekście liturgii albo sakramentologii. Warto wówczas wskazać na piękno liturgii i znaki sakramentalne jako szczególne środki rozwoju duchowego oraz elementy ukazujące jedyność Boga stanowiącego centralny punkt uniwersum świata.

## Literatura

- Bartnik C. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Benedykt XVI, „Słowo” i „sakrament” to dwa główne filary posługi kapłańskiej (1 lipca – Watykan), „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 26n.
- Benedykt XVI, *Bądźcie wiernymi przyjaciółmi Jezusa jak Ojciec Pio (Spotkanie z duchowieństwem i młodzieżą)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 14n.
- Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. rocznicy „dies natalis” Świętego Proboszcza z Ars*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Odnówny wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii (11 VI – Msza św. w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 10n.
- Benedykt XVI, *Paweł czynił wszystko, by Kościół był świetlanym znakiem nadziei (8 XI – Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Brescii)*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 1, s. 19n.
- Benedykt XVI, *Paweł pragnie, żeby wiara chrześcijan była „dojrzała” (28 VI – Nieszpory na zakończenie Roku św. Pawła)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 19n.
- Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney (5 sierpnia – Castel Gandolfo)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 10, s. 30n.
- Benedykt XVI, *Tajemnica miłości Boga do ludzi (19 VI – Nieszpory na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 9, s. 36n.
- Benedykt XVI, *Wolność po długiej „zimie” dyktatury komunistycznej (Nieszpory z duchowieństwem i przedstawicielami ruchów kościelnych w katedrze Świętych Wita, Waclawa i Wojciecha, 26 września – Praga)*, „L'Osservatore Romano” 2009, nr 11-12, s. 15n.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego mistyczne Ciała*, t. 4, Lublin 1960.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Sakramenty święte. Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, t. 7/1, Lublin 1961.
- Huenermann W., *Święty i diabeł. Życie Świętego Jana Vianneya, proboszcza z Ars*, Kraków 1982.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2005 roku*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20050313\\_priests-holy-thursday\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday_pl.html) (odczyt z dn. 28 stycznia 2010 r.).



- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Leon XIII, *Encyklika „Mirae caritatis”*, w: *Eucharystia w wypowiedziach Papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej*, wyboru dokonał i komentarzem zaopatrzył ks. R. Rak, Lublin 1987, s. 11–30.
- Maliński M., *Po co sakramenty? Być chrześcijaninem – być człowiekiem*, Wrocław 1984.
- Migut B., *Kapłaństwo w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. A. Szostek, t. 8, Lublin 2000, szp. 715n.
- Nodet B., *Le curé d’Ars. Sa pensée – Son coeur*. Présentée par l’Abbé Bernard Nodet, éd. Xavier Mappus, Paris 1995.
- Rahner K., *Opfer. Dogmatisch*, w: *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, hrsg. v. Josef Hofer, Karl Rahner, B. 7, Freiburg bei Breisgau 1962, szp. 1174n.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
- Ratzinger J., *Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań 1988, s. 65–76.
- Schmaus M., *Katholische Dogmatik. Die Lehre von den Sakramenten*, B. 4/1, Muenchen 1957.
- Sicari A., *Kapłaństwo Chrystusa*, w: *Kapłaństwo*, red. L. Balter, K. Czulak, P. Góralczyk, S. Stancel, Poznań 1988, s. 15–22.
- Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje*, wyd. III, Poznań 1967.
- św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Eucharystia*, t. 28, Londyn 1974.
- Vanhoye A., *Jezus Chrystus, nasz Arcykapłan. Rekolekcje wygłoszone w Watykanie 10-16 lutego 2008 roku*, Pelplin 2009.
- Vianney J. M., *Kazania niedzielne i świąteczne*, Kraków 2009.
- Vianney J. M., *Mały katechizm*, Kraków 2009.

## One Priest – One Sacrifice. The Unifying Role of Christ’s Priesthood in the Letter of Benedict XVI Proclaiming a Year for Priests on the 150th Anniversary of the „Dies Natalis” of the Curé Of Ars

### Summary

The Year for Priests proclaimed by Benedict XVI in 2009 is a great opportunity for theological reflection on the sacraments of priesthood and the Eucharist, and their role in bestowing God’s graces and gifts. This publication consists of two parts. The first one is a reference to the Church doctrine on the question of the uniqueness of priesthood and on the uniqueness of the Eucharist, which essentially reveals the exceptional aspect of the Christ’s sacrifice as necessary means on the way to holiness. The second part of the publication is based on the works of Saint John Baptist Marie Vianney, who in his teaching took up the subjects such as the service of reconciliation between people and God, the meaning of consecrating the Host for the life of a community

and the call for new life. The topics mentioned above are a form of practical use of the dogmas of the Catholic faith.

The letter of Benedict XVI proclaiming the Year for Priests shows in what way it is possible to fulfill the recommendations of the teaching of the faith in everyday life. A great example (and at the same time an advocate) of this is Saint John Baptist Marie Vianney himself, who most of all was driven by his love to God and to the parish community which was entrusted to him, and which is the witness of the acts of God's grace.

Key words: priesthood, Benedict XVI, Year of Priests

Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

## Kapłaństwo w kerygmacie biskupa pelplińskiego Jana Bernarda Szłagi

Streszczenie: Biskup Jan Bernard Szłaga reprezentuje współczesną polską teologię biblijną. Problematyka sakramentologiczna, także temat sakramentu kapłaństwa, jest bardzo ważna w jego nauczaniu. W swoim przepowiadaniu formułuje program aktywizacji życia dla kapłanów. Zwraca uwagę na konieczność konstytuowania silnych relacji między Bogiem a kapłanem, także między kapłanem a człowiekiem. Dla tworzenia i pogłębiania tych relacji kapłan musi być człowiekiem modlitwy i wiedzy. Istnienie tych dwóch relacji jest warunkiem zbierania dobrych owoców kapłańskiej pracy, która się wyraża przez szafowanie sakramentów, głoszenie Słowa Bożego i świadectwo jego życia.

Słowa kluczowe: kapłan, kapłaństwo, formacja kapłańska, Szłaga Jan Bernard

Biskup jest ojcem wspólnoty diecezjalnej. Jego posługa realizuje się na różnorodnych płaszczyznach życia, które określa potrójna funkcja jego urzędu, a mianowicie: nauczanie, uświęcanie i prowadzenie<sup>1</sup>. Kieruje powierzonym sobie Kościołem w imię Chrystusa dla budowania świętości wspólnoty wierzących, pogłębienia jej relacji z Bogiem i komunii ze wspólnotą Kościoła powszechnego. Dla realizacji tej misji angażuje swój autorytet i korzysta z płynącej z jego urzędu władzy<sup>2</sup>.

Wśród wielu zadań podejmowanych przez biskupa z racji powierzonego mu przez Kościół urzędu jest sprawa powołań i związany z nią problem formacji kandydatów do kapłaństwa oraz samych kapłanów. Nie dziwi więc fakt, że w pasterskim posługiwaniu i związanym z nim przepowiadaniu Bożego Słowa temat kapłaństwa wciąż jest obecny. Podejmowany jest również w niezwykle bogatym dorobku biskupa biblisty – profesora Jana Bernarda Szłagi. Bibliografia jego dzieł obejmuje blisko czterysta pozycji, wśród których są książki,

<sup>1</sup> Zob. Jan Paweł II, *Pastores gregis*, nr 9.

<sup>2</sup> Zob. KK, nr 27; *Dekret o pasterskich zadaniach biskupa w Kościele „Christus Dominus”*, nr 8; Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 381, § 1; Jan Paweł II, *Pastores gregis*, nr 23.

artykuły naukowe i publicystyczne, liczne homilie, listy pasterskie, odezwy, a także wywiady oraz felietony. W tych publikacjach nieustannie powtarza się problematyka związana z kapłaństwem. Najczęstszym impulsem są święcenia kapłańskie i diakonatu, kapłańskie jubileusze, sprawy związane z seminarium duchownym, a ostatnio – ogłoszony przez Benedykta XVI rok kapłaństwa.

## 1. Kapłaństwo powszechne

Biskup Pelpliński wskazuje na powszechność kapłaństwa, stwierdzając, że wszyscy wierni mają udział w urzędzie Chrystusa – Kapłana, Króla i Proroka. Spełnianiem się „królewskiego kapłaństwa” jest bowiem nie tylko posługa wynikająca z sakramentu święceń, lecz także każda posługa miłości w Kościele. Dotyczy to więc ludzi wybierających drogę służby Bogu i człowiekowi poprzez życie konsekrowane, „którzy Bogu poświęcili swoje życie, pokazują, jak wiele tych realnych kształtów miłości jest w zasięgu możliwości człowieka. Ludzie życia konsekrowanego są dla świata znakiem, iż świętość Kościoła nie jest abstrakcją”<sup>3</sup>.

Dla innych „miłość jest spełnianiem kapłaństwa w rodzinie”<sup>4</sup>. Miłość oblubienicza realizująca się w małżeństwie i rodzinie jest siłą pozwalająca ofiarować siebie jako dar dla drugiego, czyniony w sposób bezinteresowny, wyłączny, naznaczony wiernością. Miłość wyrażająca się w gotowości do ofiarowania siebie drugiemu w małżeństwie przybiera formę zobowiązania do wierności, uczciwości, obejmującej całe życie jedności i nierozzerwalności, otwartej na płodność. Zawiera się w tym sakramencie gotowość służby w miłości: najpierw współmałżonkowi, dalej rodzinie, następnie wspólnocie Kościoła.

Udział w kapłaństwie powszechnym oznacza konieczność zaangażowania się, wejścia człowieka wiary w rzeczywistość Kościoła i aktywny w niej udział. Religia nie może być czymś obok człowieka; czymś, czemu się tylko przypatruje, co jest wobec niego zewnętrzne. Taka postawa oznacza niemożliwość nazywania się człowiekiem religijnym i sprzeniewierzenie się powołaniu do udziału w kapłaństwie powszechnym. Wiara to nie tylko akt formalny. Sama metryka chrztu nie czyni nikogo człowiekiem religijnym. Przeżywanie wiary, religijność to nieustanny wybór, nieustanny niepokój poszukiwania<sup>5</sup>.

Kościół –apostolski w swej misji – wciąż otrzymuje te same zadania, ażeby prawda o Jezusie Chrystusie, była nie tylko wspomnieniem historycznym, ale prawdziwie życiem Kościoła. Stąd też dar Ducha Świętego otrzymywany w sakramencie chrztu św. przychodzi jako dar umocnienia także przez inne

<sup>3</sup> J. B. Szłaga, *Przemówienie Biskupa Pelplińskiego w radio Watykańskim*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” (dalej cytowany jako MDP) 1994, z. 10, s. 21.

<sup>4</sup> Tenże, *We wspólnym zatroskaniu o rodziny. Homilia Biskupa Pelplińskiego z I niedzieli Adwentu*, 29 listopada 2009 r., MDP 2009 nr 12, s. 776.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Przy stole Słowa Bożego*, Pelplin 1997, s. 130.

sakramenty. Mają one uzdolnić człowieka do podejmowania odpowiedzialności za Kościół na przeróżnych płaszczyznach jego egzystencji. Jest to życiowe zadanie i powołanie płynące z udziału w powszechnym kapłaństwie, a mające przenikać wszelkie sfery ludzkiej egzystencji, zwłaszcza to, co jest w Kościele budowaniem relacji międzyludzkich i służbą drugiemu człowiekowi, co jest udziałem w kapłaństwie wspólnym.

Człowiek wiary, wszczepiony w Chrystusa przez chrzest i realizujący swoją życiową misję głębiej i doskonale przez dar Ducha Świętego dany mu w sakramencie bierzmowania, jest odpowiedzialny za dzieło Jezusa Chrystusa w świecie – za oblicze Kościoła, za współpracę duszpasterzy i wiernych świeckich: „Swą postawą, świadectwem życia człowiek podejmuje odpowiedzialność za wierność Bożym przykazaniom, za trwałość rodzin, za miłość okazywaną dzieciom, ludziom potrzebującym, za szacunek i wdzięczność ludziom starszym i doświadczonym, a zwłaszcza cierpiącym, przez innych pokrzywdzonym”<sup>6</sup>.

## 2. Kapłaństwo urzędem apostołskim

Kapłaństwo jest posługą apostołską. Dzięki niemu posłanie powierzone przez Chrystusa apostołom nadal jest spełniane aż do końca czasów. Wyraża się to w pierwszym rzędzie w głoszeniu Ewangelii i ponawianiu każdego dnia ofiary eucharystycznej Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>. Każdemu człowiekowi wierzącemu, włączonemu we wspólnotę Kościoła przez chrzest i bierzmowanie przysługuje udział w kapłaństwie wspólnym wszystkich wiernych. Kapłanowi jednak, który zostaje konsekrowany w imię Chrystusa dla karmienia Kościoła słowem i łaską, przysługuje wyjątkowa i niezastąpiona funkcja w społeczności wiernych. Bez niego Kościół nie mógłby sprawować właściwej sobie funkcji<sup>8</sup>.

Kapłani w sprawowaniu swego urzędu uczestniczą w misji, którą Chrystus powierzył apostołom: „Wszyscy jesteśmy z Bożego rodu. Jesteśmy wszyscy dziećmi Chrystusa”<sup>9</sup>. Bycie apostołem oznacza być przyjacielem Pana, gdyż przyjaciołom powierza się wszystko, radość, ale i trud realizowanej w Jego imieniu misji – misji prowadzenia drugiego ku Bogu i ciągłego Jego przybliżania.

W drodze przez życie człowiek potrzebuje wielu – przewodników, wychowawców, nauczycieli. Jest istotą wędrującą w stronę Tego, który jest Stwórcą i który oczekuje powrotu do Niego, a więc do prawdziwie rodzinnego domu. „Życie człowieka jest zatem swoistym intinerarium, jest swoistą instytucją drogi, którą trzeba przebyć, a najpierw samemu zrozumieć, by będąc mocniejszym,

<sup>6</sup> Tenże, *Przy stole Słowa Bożego III. Rok liturgiczny C*, Pelplin 1999, s. 44.

<sup>7</sup> Zob. KKK, nr 1536; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 1.

<sup>8</sup> Zob. L. Balter, *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Warszawa 1982, s. 239.

<sup>9</sup> J. B. Szłaga, *Od dwudziestu pięciu lat przyjacielem Pana. Homilia Biskupa Pelplińskiego z okazji srebrnego jubileuszu kapłaństwa rocznika 1984, Pelplin, 27 maja 2009, MDP 2009, z. 7–8, s. 488.*

stać się także przewodnikiem dla innych w ich drodze, może jeszcze trudniejszej, jeszcze bardziej narażonej na niebezpieczeństwa, zwątpienia, pobłądzenia. Kapłan z ludzi wzięty, dla ludzi bywa postanawiany, aby mógł uczestniczyć we wszystkim, co Boga dotyczy (por. Hbr 5, 1)<sup>10</sup>.

Potrzebni są więc kapłani, którzy w ludzkim pielgrzymowaniu przez życie będą przypominać Boże prawo i tłumaczyć je tak, jak chce tego Duch Święty<sup>11</sup>. Wszyscy potrzebują pomocników, którzy będą na ich drodze dawania świadectwa w rodzinach służyć radą, duchową pomocą, umocnieniem sakramentami Chrystusa. Niezbędni są ci, którzy pomagać będą swoim współbraciom odkrywać Boże drogi. Wciąż bowiem potrzeba nowych pośredników nawrócenia<sup>12</sup>. Nie bez powodu więc Biskup Pelpliński powodowany troską o to, by nie zabrakło robotników w winnicy Pana, bardzo szeroko podejmuje refleksję na temat sakramentu kapłaństwa.

### 3. Formacja do kapłaństwa

Jak każdy pasterz diecezji, biskup Jan Szłaga bardzo zatroskany jest o sprawę powołań i ich właściwego kształtowania w seminarium duchownym<sup>13</sup>. Przyjęcie każdego sakramentu wymaga odpowiedniego przygotowania i dojrzałego namysłu.

<sup>10</sup> Tenże, *Homilia Biskupa Pelplińskiego na rozpoczęcie działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Kaliszu 4 listopada 1998*, MDP 1998, z. 11, s. 662.

<sup>11</sup> Por. tenże, *„Badajcie, co jest miłe Panu” (Ef 5, 10)*. *List pasterski Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego*, MDP 2005, z. 1, s. 19; tenże, *„Spełniamy posłannictwo jakby Boga samego”*. *List pasterski Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” (dalej cytowany jako P) 2004, nr 6, s. 5.

<sup>13</sup> Jest to obowiązkiem każdego biskupa diecezjalnego. Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 41. Biskup Pelpliński daje temu szczególny wyraz w kierowanych do wiernych listach, w których podnosi kwestię utrzymania tej diecezjalnej instytucji. Przykładowo: *Wybrani z ludzi i dla ludzi. Odezwa Biskupa Pelplińskiego do diecezjan w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, MDP 1994, z. 10, s. 19–21; *List Biskupa Pelplińskiego do wiernych w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego*, P 1995, nr 6, s. 3; *List Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P 1997, nr 5, 3; *List Biskupa Pelplińskiego z okazji 350-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P 2001, nr 18, s. 5; *O zadaniu nieustannego odnajdywania Jezusa Chrystusa. Wielkopostny list Biskupa Pelplińskiego – A. D.* 1997, P 1997, nr 3, s. 3. *Powołanie – łaska, która zobowiązuje*. *List Biskupa Pelplińskiego w związku ze sprawą utrzymania Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P 2001, nr 6, s. 5–6; *Seminarium duchowne otwiera serce na dar i tajemnicę*. *List Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P 2002, nr 6, s. 6–7; *Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?* *List Biskupa Pelplińskiego o Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie*, P 2003, nr 6, s. 5–6; *Słowo Pasterza diecezji pelplińskiej*, w: *Wyższe Seminarium Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie. Uroczystość inauguracji roku akademickiego 1992/93*. Pelplin, 20 października 1992, s. 34–36; *Wielki Post szansą odnowienia naszego przymierza z Bogiem*. *List Biskupa Pelplińskiego do duchowieństwa i wiernych na rozpoczęcie Wielkiego Postu, z zachętą do wspierania Wyższego Seminarium Duchownego*, P, 2000, nr 6, s. 5–6; *List Biskupa Pelplińskiego do wiernych w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego*, P 1995, nr 6, s. 3.

Jest to wskazane szczególnie wtedy, gdy łączy się z posługą wspólnocie wiary w życiu rodzinnym (sakrament małżeństwa), czy w rodzinie w znaczeniu szerszym – parafii, diecezji, całemu Kościołowi (sakrament kapłaństwa)<sup>14</sup>. Droga do tego ostatniego prowadzi przez seminarium duchowne. Powszechna jest w naszych czasach praktyka sześcioletniego przygotowania się kleryków do pracy kapłańskiej. W każdym seminarium duchownym jest czas na dopełnienie drogi powołania i posłania<sup>15</sup>.

Dokonuje się ona w kwestii formacji intelektualnej zwłaszcza przez studium teologii. Teologia jest właśnie Bożą mądrością. Owszem, mądrość ta jest przekazana na ludzki sposób (mówimy o Bogu analogicznie), ale bezsprzecznie jest przybliżeniem Boga umysłowi ludzkiemu. Studia dla kandydatów do kapłaństwa mają być źródłem budowania osobistej mądrości, którą będą pogłębiać, poszerzać i utrwalać. Kapłan ma strzec Bożej mądrości, zwłaszcza w kontaktach z ludźmi, którzy szukają rozwiązania swoich problemów. Życzliwie, delikatnie, ale i zdecydowanie ma wyjaśniać drogę Bożą<sup>16</sup>.

Powołanie to niewątpliwie tajemnica obejmująca więź między Bogiem a człowiekiem. Jednocześnie jest to dar dla całego Kościoła – dla jego życia i jego misji<sup>17</sup>. Każdy, kto wybiera drogę kapłańskiej służby jest – jak to określa biskup Szłaga – *fidei donum*, darem wiary<sup>18</sup>. Kapłan przez swoją posługę realizacji powołania ma czynnie pośredniczyć między Bogiem a ludźmi, zwłaszcza przez ofiarę Eucharystii, wyrażającą najpełniej jego bytowy związek z Chrystusem, Jedynym Pośrednikiem w Kościele<sup>19</sup>. Powołanie jest Bożym głosem, jest to także przyjęcie tego głosu. Odpowiedź na Boże wezwanie jest tym szlachetniejsza, im bardziej jest wolna, niewymuszona. Przyjęcie powołania tworzy nową jakość człowieka. Stapia się on w jedno z zadaniem, które odczytuje jako swoje miejsce współpracy z Bogiem. Powołany wie, że jest częścią Bożego głosu<sup>20</sup>. „Powołanie oznacza po prostu wołanie człowieka przez Boga, który przeznaczą go do szczególnych zadań”<sup>21</sup>. Oznacza ono konieczność podjęcia wysiłku mocowania się ze sobą, jak i konsekwentnego wkładania trudu w dzieło, które człowiek rozeznaje jako swoją drogę realizacji misji wyznaczonej mu przez Boga. Misja ta jest jego „budowaniem na skale”<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> Por. tenże, *Odezwa Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P 1993, nr 6, s. 3.

<sup>15</sup> Por. tenże, „*Badajcie, co jest miłe Panu*”..., s. 19.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w czasie święceń kapłańskich, w uroczystość Trójcy Świętej 2 czerwca 1996*, MDP 1996, z. 7–8, s. 458.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 41.

<sup>18</sup> Por. J. B. Szłaga, *Wierność Chrystusa, wierność kapłana. Przemówienie Biskupa Pelplińskiego podczas inauguracji nowego roku akademickiego 2009/10 w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie*, MDP 2009, z. 11, s. 704.

<sup>19</sup> Por. KK, nr 10. J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 145–147.

<sup>20</sup> Por. J. B. Szłaga, *Powołanie w Biblii*, MDP 1995, z. 1, s. 37.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>22</sup> Por. tenże, *Te Deum za pięćdziesiąt lat kapłaństwa. Homilia Biskupa Pelplińskiego z Mszy świętej Złotego Jubileuszu kapłaństwa Rocznika 1959, Pelplin, 22 czerwca 2009*, MDP 2009, z. 7–8, s. 502.

Dla Pelplińskiego Biskupa przypowieściowe wskazanie o budowaniu domu na skale (Mt 7, 24–27) stanowi punkt wyjścia do szerokiej refleksji na temat sensu kapłańskiego powołania i związanych z nim zadań. Budowanie na skale oznacza dla niego udział w misji Kościoła – budować życie w przymierzu z Chrystusem, na Bożym prawie, dla budowania, upowszechniania i odkrywania Prawdy<sup>23</sup>. Wysiłek budowania musi być ukierunkowany na określony cel: „Budować na skale, to znaczy budować z myślą o swojej przyszłej służbie kapłańskiej [...] iść z Ewangelią w rękę do dzisiejszego człowieka”<sup>24</sup>.

W każdym powołaniu do kapłaństwa powtarza się misterium, czyli tajemnica Bożej miłości. Bóg jest tym, który wybiera. Wciąż ponawia swoje misterium powołania, które dokonuje się dzięki Jego łasce. Powołanie jest łaską. Wydarzeniem łaski są wszystkie powołania kapłańskie i zakonne, i powołania do życia konsekrowanego<sup>25</sup>. Musi ono zostać odpowiednio ukształtowane przez seminarijną formację<sup>26</sup>, tak by świadomie wybierający kapłaństwo Chrystusowe był prawdziwym Jego świadkiem – swoim zaangażowaniem i aktywnością oraz świadectwem życia modlitwy pociągał wiernych ku Bogu, zwłaszcza wątpiących i błędzących.

Realizacja powołania oznacza zawierzenie się Boga i otwarcie serca na Jego łaskę. To On bowiem jest w stanie uczynić człowieka gotowym do realizacji misji, do której go wybrał i przeznaczył: „Pan przyspieszy [...] gotowość i zdolność do [...] bycia zwiastunami Chrystusa. Budowniczymi Jego dróg i Jego drogi”<sup>27</sup>.

Mówiąc o naturze kapłaństwa, biskup Szłaga zwraca uwagę na jego hierarchiczność. O obowiązkach wynikających z przyjęcia jego kolejnych stopni Pelpliński Ordynariusz mówi niejednokrotnie przy okazji udzielania święceń diakonatu<sup>28</sup> i prezbiteratu<sup>29</sup>. Jako na bardzo ważną kwestię zwraca uwagę na problem posłuszeństwa.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Wiedza i mądrość. Homilia Biskupa Pelplińskiego z archikatedry oliwskiej w dniu rozpoczęcia nowego roku akademickiego 2009/2010, Gdańsk Oliwa, 1 października 2009*, MDP 2009, z. 11, s. 686–687.

<sup>24</sup> Tenże, *Dobrze zacząć i budować na skale. Homilia Biskupa Pelplińskiego ze Mszy świętej z dnia inauguracji roku akademickiego 2009/2010*, MDP 2009 nr 11, s. 701.

<sup>25</sup> Tenże, *List Biskupa Pelplińskiego do duchowieństwa i wiernych w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, P, 1999, nr 5, s. 6.

<sup>26</sup> Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 42–69.

<sup>27</sup> J. B. Szłaga, *Bądźcie rzetelnymi budowniczymi dróg Pańskich. Homilia Biskupa Pelplińskiego ze święceń diakonatu, Pelplin, 23 czerwca 2009*, MDP 2009, z. 7–9, s. 503.

<sup>28</sup> Przykładowo: *Homilia Ks. Biskupa Jana Szłagi wygłoszona w czasie święceń diakonatu w Bazylice katedralnej w Pelplinie dnia 23 czerwca 1995 w uroczystość Najśw. Serca Jezusa*, MDP 1995, z. 5–6, s. 249–251.

<sup>29</sup> Przykładowo: *Homilia wygłoszona przez ks. biskupa Jana Szlagę podczas święceń kapłańskich w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 4 czerwca 1995*, MDP 1995, z. 5–6, s. 245–249, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w czasie święceń kapłańskich, w uroczystość Trójcy Świętej 2 czerwca 1996...* s. 458.



Posłuszeństwo kapłana, łączące się z posłuszeństwem Chrystusa Arcykapłana, jest jednym z wielu działań *in medio Ecclesiae*. Biskup Szłaga stwierdza, że „nie jest ono czymś wyłącznie osobistym w życiu kapłana, lecz jest budowaniem wspólnoty Kościoła za cenę włączenia w nie własnej osobowości, dyspozycyjnej i osiągającej społeczne rezultaty. *Labor oboedientiae* jest nieustannym wsłuchiowaniem się w głos Kościoła, dla którego podjęto się służbę<sup>30</sup>. W niej mieści się osobista dyscyplina kapłana, jak i wszystkie działania tworzące na każdy dzień konkretny kształt jego służby Kościołowi, realizującej się w konkretnej diecezji. Realizacja posłuszeństwa nie jest więc wymogiem abstrakcyjnym. Jest postawą dyspozycyjności i pokory wobec woli Kościoła. Jest drogą ku zjednoczeniu swojej posługi z jedną i doskonałą ofiarą Jezusa Chrystusa, która wszakże domaga się uobecnienia przez coraz to nowe pokolenia kapłanów, posłusznych i głęboko wierzących<sup>31</sup>.

#### 4. *Formatio permamens*

Biskup Szłaga kreśli przed wchodzącymi w życie kapłańskie program bardzo ambitny. Jego zdaniem, ludzie, obserwując postępowanie, posługę Słowa, zaangażowanie w życie parafii młodego kapłana, muszą widzieć nadprzyrodzone źródło tych działań. Muszą poznawać, że Bóg jest – muszą wnioskować, analizując życie i posługę kapłana: skoro tak się rzeczy mają, to jest Bóg na niebie<sup>32</sup>.

Według biskupa Szłagi, kapłan to ten, który przez swoją posługę szafowania Słowa i łaski „pisze” szóstą drogą św. Tomasza z Akwinu, przywołując swoją osobowością kolejny argument i dowód, że Bóg jest. Poprzez posługę Słowa i przykład życia ma mówić do ludzi, do których będzie posłany<sup>33</sup>. Ma być tym, który niesie światu Bożą miłość, której istotą jest zawsze dar. Kapłan jest żywym znakiem i nosicielem tego daru – miłości Ojca. Jest sługą miłości Boga ku ludziom i szafarzem miłosierdzia. Jest człowiekiem pełnym pokory, świadomym tego, że każdy kapłan jako *alter Christus* nie jest posłany po to, aby jemu służyło, lecz, aby służył<sup>34</sup>.

Dlatego skarb otrzymany w sakramencie święceń należy pielęgnować. Trzeba wciąż dorastać do zadań, które pojawiają się na różnych płaszczyznach służby człowiekowi w Kościele. Kapłan powinien – co podkreśla Pasterz Kościoła Pelplińskiego z całą mocą – troszczyć się o dzieło ewangelizacji przez podnoszenie

<sup>30</sup> Tenże, *Posłuszeństwo w życiu kapłanów w świetle Pisma św.*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. J. Buxakowski, Pelplin 1992, s. 168.

<sup>31</sup> Por. tamże; tenże, *Wierność Chrystusa, wierność kapłana...*, s. 704–705.

<sup>32</sup> Por. J. B. Szłaga, *Przemówienie ks. bpa ordynariusza prof. dra hab. Jana Bernarda Szłagi*, MDP 1995, z. 12, s. 465.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Por. tenże, *Słowo Biskupa Pelplińskiego z okazji rozpoczęcia roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie 20 października 1999*, MDP 1999, z. 10, s. 687.

swoich kwalifikacji, by w sposób nowoczesny oddziaływać na powierzoną sobie trzodę, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom czasu<sup>35</sup>.

Kapłan musi być człowiekiem wiedzy religijnej, musi być tym, który jest wypełniony mądrością Boga. Niejednokrotnie zdarzają się w sytuacje, w których nawet przychylne głosy wobec niego bywają nieszczerze, a nawet nasycone wrogością. Wielu dobrych ludzi nie szuka Boga albo nawet Boga szukać nie chcą. Wobec nich trzeba szczególnej mądrości, delikatności, profesjonalizmu, zainteresowania i zatroskania ich sprawami<sup>36</sup>. Wyrazem tego jest dostępność księdza dla wiernych, również obecność duchownych w istotnych dla swych środowisk wydarzeniach społecznych i związanych z obchodami lokalnych rocznic i świąt<sup>37</sup>.

Ważna dla rozwoju kapłańskiego charyzmatu jest też stała i regularna formacja<sup>38</sup>. Wielokrotnie podkreśla to Biskup Pelpliński, argumentując: „Raz czy dwa razy w roku trzeba zobaczyć swych braci kapłanów [...] półnotowa daje nam gwarancję stabilności naszego powołania”<sup>39</sup>. Kapłan potrzebuje tego dla bycia tożsamym ze swoją misją, swoim powołaniem. Potrzebuje duchowego wsparcia płynącego od braci w kapłaństwie. Konieczna jest też dla owocnego podejmowania pracy na niwie Pańskiej konfrontacja z doświadczeniem posługi innych, niejednokrotnie też przez wspólnotowe rozwiązywanie problematycznych kwestii.

Kapłan o tyle coraz pełniej będzie potwierdzał i urzeczywistniał swoje powołanie, o ile coraz wierniej przeżywać będzie całe misterium przymierza człowieka z Bogiem, a w szczególności w misterium Eucharystii. Jego powołanie urzeczywistnia się, jeśli coraz bardziej miłuje swoje kapłaństwo i całą kapłańską posługę, którą spełnia. Píše biskup Szłaga w ten sposób: „Trzeba się cieszyć swoim kapłaństwem, a wtedy okaże się, że i mała parafia jest wielka wielkością zadania, i że ludzie wszędzie są nam życzliwi, bo widzą w nas lub

<sup>35</sup> Por. tenże, *Biskup Pelpliński do księży w sprawie „Pielgrzyma” i ewangelizacji przez prasę*, MDP 1993, z. 7–8, s. 17–19; *Biskup Pelpliński do swoich kapłanów z okazji uroczystości Najśw. Serca Jezusowego, czyli Dnia Świętości Kapłańskiej*, MDP 1995, z. 4, s. 192–194; *Biskup Pelpliński do swoich księży*, MDP 1995, z. 11, s. 332–336; *List Biskupa Pelplińskiego do kapłanów w sprawie ich zaangażowania się w działalność kulturalną parafii*, MDP 1993, z. 11, s. 28–32; *List Biskupa Diecezjalnego do kapłanów na Dzień Świętości Kapłańskiej*, MDP 1992, z. 2, s. 77–78; toż w: „Dobry Pasterz” 1993, z. 13, s. 35–36; *List Biskupa Pelplińskiego do kapłanów na uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego*, MDP 1993, z. 5, s. 48–50; *List Biskupa Pelplińskiego do księży z okazji Dnia Świętości Kapłańskiej*, MDP 1994, z. 5, s. 29–31; *List Księdza Biskupa Ordynariusza do księży wikariuszy*, MDP 1993, z. 3, s. 9–10.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w czasie święceń kapłańskich, w uroczystość Trójcy Świętej 2 czerwca 1996...*, s. 457.

<sup>37</sup> Zob. tenże, *List Biskupa Pelplińskiego do księży dziekanów dekanatu chojnickiego, łebskiego, nowskiego, tczewskiego i tucholskiego*, MDP 1993, z. 11, s. 30; *Przyoblec się i być gotowym. Homilia Biskupa Pelplińskiego z niesporów połączonych z obłóczynami i „admisio”*, MDP 2009, z. 11, s. 696.

<sup>38</sup> Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 70–81.

<sup>39</sup> J. B. Szłaga, *List Biskupa Pelplińskiego do księży na rozpoczęcie nowego roku duszpasterskiego 1993/1994*, MDP 1993, z. 12, s. 28.

chcą widzieć ojca duchowego<sup>40</sup>. Kapłan odkrywa wówczas, że w kapłaństwie spełnia niejako siebie samego, jednocześnie potwierdzając jednak to, z czym Bóg go posyła – aby głosił radość, która jest w Jego słowie<sup>41</sup>.

## 5. Posługa przepowiadania i szafowania sakramentów

Kapłan to sługa Słowa. Wyraża się to w kapłańskiej posłudze wobec wspólnoty Kościoła uczestniczeniem w darze prorocstwa, którym Bóg obdarza wybranych charyzmatyków. „Charyzmat miłości, to na pewno podstawowy dar, jakim powinien się wyróżniać każdy prorok w tym szerokim znaczeniu, a więc każdy mówiący, czy jeszcze lepiej, każdy występujący w imieniu Boga<sup>42</sup>. Czasy nam współczesne domagają się od kapłana posługi w tym względzie szczególnie intensywnej. Jak to obrazowo ujmuje nasz Autor: „Dzisiejszych areopagów jest bardzo wiele<sup>43</sup> – szkoła, spotkania towarzyskie, dyskusje, sympozja naukowe, rozliczne media. Na nich Kościół – każdy jego członek, szczególnie zaś reprezentujący go kapłan – jest postrzegany jako ten, który jest głosem Bożej mądrości. Do tej misji powinien być gotowy. Szczególną okazją do spełnienia obowiązku przepowiadania jest mszalna liturgia słowa, zwłaszcza zaś niedzielna i świąteczna<sup>44</sup>. Wraz z sakramentem kapłaństwa prezbiter otrzymuje bowiem misję przewodniczenia życiu religijnemu wspólnoty eucharystycznej Kościoła. Jest to ściśle związane z misją głoszenia Bożego Słowa, by wierni jak najowocniej uczestniczyli w świętych tajemnicach wiary<sup>45</sup>.

Świat jest wielką przestrzenią szansy dla Bożego Słowa. Posługa kapłana oznacza bycie wtajemniczonym w plan działania Bożego dla człowieka i głoszenia go światu. Przepowiadanie to jest niezbędne dla realizacji ekonomii zbawienia i dania człowiekowi możliwości spotkania się z Bożą prawdą<sup>46</sup>. By misję tę w pełni realizować, konieczne jest samemu żyć słowem. Kapłan – głosiciel Słowa – musi je sam najpierw usłyszeć i z wiarą przyjąć. Wtedy tylko jego posługa będzie miała walor świadectwa<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Tenże, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w Wielki Czwartek 1996*, MDP 1996, z. 6, s. 354. Por. *Homilia Biskupa Pelplińskiego na rozpoczęcie działalności Wyższego Seminarium Duchownego...*, MDP 1998, z. 11, s. 662.

<sup>41</sup> Por. tenże, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w Wielki Czwartek 1996...*, s. 357.

<sup>42</sup> Tenże, *Przy stole Słowa Bożego III...*, Pelplin 1999, s. 39.

<sup>43</sup> Tenże, *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w czasie świeceń kapłańskich, w uroczystość Trójcy Świętej 2 czerwca 1996...*, s. 458.

<sup>44</sup> Por. tenże, *Jaką Ewangelię należy przepowiadać?*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1977, z. 9–10, s. 334.

<sup>45</sup> Por. tenże, *Przy stole Słowa Bożego III...*, s. 95.

<sup>46</sup> Por. tenże, *Od dwudziestu pięciu lat przyjaciele...*, s. 489.

<sup>47</sup> Por. tenże, *Dar jedności w Duchu Świętym. Homilia biskupa Pelplińskiego ze Mszy świętej święceń prezbiteratu, Pelplin, 31 maja 2009*, MDP 2009 nr 7–8, s. 493; *Wchodzimy w Rok*

Kapłan to szafarz świętych sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. To posługiwanie realizuje on *in persona Christi*. Kapłan jest tym, który używa Chrystusowi swej obecności dla wiernych. Cała jego moc łączy się z utożsamieniem się z Nim. Kapłan – mając świadomość rangi swej posługi – powinien ze szczególnym pietyzmem odnosić się do sprawowanych przez siebie czynności, ze świadomością, że nie jest ich właścicielem, lecz sługą powierzonego sobie urzędu<sup>48</sup>.

Kapłan to również szczególny świadek tajemnicy pokuty i pojednania. Z racji szafowania tego wymagającego szczególnej delikatności sakramentu, biskup Szłaga zwraca uwagę na jego wielką rolę w życiu kapłańskim: „Kapłan powinien być mistrzem nawrócenia, a mistrz musi trudne zadanie najpierw sam wykonać, by mogli je po nim powtórzyć inni”<sup>49</sup>. Duchowni winni być przodującymi w uczestnictwie w sakramencie pokuty nie tylko jako szafarze, ale i jako penitenci. To istotne świadectwo i zobowiązujący przykład. Jest to również bardzo ważny czynnik, by przez świadomość własnych słabości lepiej poznać i głębiej zrozumieć swoją misję pomagania ludziom w podnoszeniu się z duchowych upadków. To właśnie zadanie do szczególnego realizowania dla każdego, kto przyjmuje powołanie kapłańskie i pragnie je realizować jako swoją życiową misję. Wyraża się ona w tym, aby będąc świadomym swych słabości, niedostatków, pomagać innym, a przy tym i samego siebie ciągle doskonalić. Z taką ideą kapłan – twierdzi Pelpliński Biskup – powinien się utożsamić jako *alter Christus*, mówiąc o sobie, że też jest drogą, prawdą i życiem<sup>50</sup>. Klucz mądrości, jaki powierza Kościół kapłanowi szczególnie w sprawowaniu sakramentów, to wielkie dobro, które nie zostało przecież dane dla jego osobistych korzyści, ale by posługiwał we wspólnocie Kościoła razem z ludem Bożym i dla ludu Bożego<sup>51</sup>.

## 6. Podsumowanie

Biskup Szłaga proponuje integralną, prakseologiczną wizję realizacji posługi kapłańskiej, mającą u swych podstaw fundament biblijno-teologiczny, wyrażoną językiem przepowiadanego przez siebie kerygmatu. Akcentuje relacyjność kapłańskiej posługi, która – by zrealizować się w pełni – musi zawsze mieć odniesienie do Chrystusa-Kapłana, który w misterium powołania zwołuje człowieka do posługiwania Kościołowi w kapłaństwie służebnym. Druga relacja odnosi się do wspólnoty wiernych, w której kapłan posługuje (będąc

---

*Kapłański. Słowo Biskupa Pelplińskiego na zakończenie Mszy świętej ku czci św. Jana Chrzciciela, Pelplin, Katedra, 24 czerwca 2009, MDP 2009, z. 7–8, s. 507.*

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tenże, *List Biskupa Pelplińskiego do księży z okazji III Światowego Kongresu Kapłanów w Meksyku*, MDP 1998, z. 7–8, 451.

<sup>50</sup> Por. tenże, *Homilia Biskupa Pelplińskiego na rozpoczęcie działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Kaliszu 4 listopada 1998...*, s. 662–663.

<sup>51</sup> Por. tenże, *Dziękczynienie za srebrem okryty czas. Homilia Biskupa Pelplińskiego podczas srebrnego jubileuszu kapłaństwa Rocznika 1980*, MDP 2005, z. 6, s. 440.

do niej posłanym) i z której wychodzi, odnajdując „pełniejszą” formułę realizacji kapłaństwa powszechnego. Wyraża się ona przede wszystkim przez posługę Słowa i sakramentów. Owocność posłania i ciągłego odczytywania powołania uzależniona jest od podejmowania wysiłku odczytywania „znaków czasu”. Inspirując kapłana, powinny one zachęcać do odkrywania coraz to nowych obszarów obejmowanych duszpasterską troską oraz do pogłębiania wiedzy i życia duchowego w jedności ze wspólnotą Kościoła i biskupem, szczególnie przez realizację przyrzeczenia posłuszeństwa.

## Literatura

- Balter L., *Kapłaństwo Ludu Bożego. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Warszawa 1982.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1999.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 515–684.
- Jan Paweł II, *Pastores gregis. Adhortacja apostolska o biskupie, Słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata*, Poznań 2003.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1999.
- Szlaga J. B., „Badajcie, co jest miłe Panu” (Ef 5, 10). *List pasterski Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2005, z. 1, s. 18–21.
- Szlaga J. B., *Bądźcie rzetelnymi budowniczymi dróg Pańskich. Homilia Biskupa Pelplińskiego ze święceń diakonatu, Pelplin, 23 czerwca 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 7–9, s. 503–506.
- Szlaga J. B., *Biskup Pelpliński do księży w sprawie „Pielgrzymy” i ewangelizacji przez prasę*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 7–8, s. 17–19.
- Szlaga J. B., *Biskup Pelpliński do swoich kapłanów z okazji uroczystości Najśw. Serca Jezusowego, czyli Dnia Świętości Kapłańskiej*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 4, s. 192–194.
- Szlaga J. B., *Biskup Pelpliński do swoich księży*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 11, s. 332–336.
- Szlaga J. B., *Dar jedności w Duchu Świętym. Homilia biskupa Pelplińskiego ze Mszy świętej święceń prezbiteratu, Pelplin, 31 maja 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 7–8, s. 491–495.
- Szlaga J. B., *Dobrze zacząć i budować na skale. Homilia Biskupa Pelplińskiego ze Mszy świętej z dnia inauguracji roku akademickiego 2009/2010*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 11, s. 669–701.
- Szlaga J. B., *Dziękczynienie za srebrem okryty czas. Homilia Biskupa Pelplińskiego podczas srebrnego jubileuszu kapłaństwa Rocznika 1980*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2005, z. 6, s. 436–440.

- Szłaga J. B., *Homilia Biskupa Pelplińskiego na rozpoczęcie działalności Wyższego Seminarium Duchownego w Kaliszu 4 listopada 1998*, MDP 1998, z. 11, s. 662–663.
- Szłaga J. B., *Homilia Ks. Biskupa Jana Szłagi wygłoszona w czasie świeceń diakonatu w Bazylice katedralnej w Pelplinie dnia 23 czerwca 1995 w uroczystość Najśw. Serca Jezusa*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 5–6, s. 249–251.
- Szłaga J. B., *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w czasie świeceń kapłańskich, w uroczystość Trójcy Świętej 2 czerwca 1996*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1996, z. 7–8, s. 453–458.
- Szłaga J. B., *Homilia ks. bpa Jana Bernarda Szłagi wygłoszona w Bazylice Katedralnej w Pelplinie w Wielki Czwartek 1996*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1996, z. 6, s. 353–358.
- Szłaga J. B., *Homilia wygłoszona przez ks. biskupa Jana Szlagę podczas święceń kapłańskich w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego 4 czerwca 1995*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 5–6, s. 245–249.
- Szłaga J. B., *Jaką Ewangelię należy przepowiadać?*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1977, z. 9–10, s. 327–338.
- Szłaga J. B., *Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam? List Biskupa Pelplińskiego o Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie*, „Pielgrzym” 2003, nr 6, s. 5–6.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Diecezjalnego do kapłanów na Dzień Świętości Kapłańskiej*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1992, z. 2, s. 77–78.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do duchowieństwa i wiernych w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 1999, nr 5, s. 5–6.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do kapłanów na uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 5, s. 48–50.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do kapłanów w sprawie ich zaangażowania się w działalność kulturalną parafii*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 11, s. 28–32.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do księży dziekanów dekanatu chojnickiego, łebskiego, nowskiego, tczewskiego i tucholskiego*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 11, s. 30–31.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do księży na rozpoczęcie nowego roku duszpasterskiego 1993/1994*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 12, s. 28–29.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do księży z okazji Dnia Świętości Kapłańskiej*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1994, z. 5, s. 29–31.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do księży z okazji III Światowego Kongresu Kapłanów w Meksyku*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1998, z. 7–8, s. 451–452.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego do wiernych w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego*, „Pielgrzym” 1995, nr 6, s. 3.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 1997, nr 5, s. 3.
- Szłaga J. B., *List Biskupa Pelplińskiego z okazji 350-lecia Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 2001, nr 18, s. 5.
- Szłaga J. B., *List Księdza Biskupa Ordynariusza do księży wikariuszy*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1993, z. 3, s. 9–10.
- Szłaga J. B., *O zadaniu nieustannego odnajdywania Jezusa Chrystusa. Wielkopostny list Biskupa Pelplińskiego – A. D. 1997*, „Pielgrzym” 1997, nr 3, s. 3.

- Szłaga J. B., *Od dwudziestu pięciu lat przyjaciele Pana. Homilia Biskupa Pelplińskiego z okazji srebrnego jubileuszu kapłaństwa rocznika 1984, Pelplin, 27 maja 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009 nr 7–8, s. 487–490.
- Szłaga J. B., *Odezwa Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 1993, nr 6, s. 3.
- Szłaga J. B., *Posłuszeństwo w życiu kapłanów w świetle Pisma św.*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. J. Buxakowski, Pelplin 1992, s. 158–168.
- Szłaga J. B., *Powołanie – łaska, która zobowiązuje. List Biskupa Pelplińskiego w związku ze sprawą utrzymania Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 2001, nr 6, s. 5–6.
- Szłaga J. B., *Powołanie w Biblii*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 1, s. 29–36.
- Szłaga J. B., *Przemówienie Biskupa Pelplińskiego w radio Watykańskim*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1994, z. 10, s. 21–24.
- Szłaga J. B., *Przemówienie ks. bpa ordynariusza prof. dra hab. Jana Bernarda Szłagi*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 12, s. 462–466.
- Szłaga J. B., *Przyobleć się i być gotowym. Homilia Biskupa Pelplińskiego z niesporów połączonych z obłóczynami i „admissio”*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 11, s. 694–698.
- Szłaga J. B., *Przy stole Słowa Bożego*, Pelplin 1997.
- Szłaga J. B., *Przy stole Słowa Bożego III. Rok liturgiczny C*, Pelplin 1999.
- Szłaga J. B., *Przy stole Słowa Bożego V. Rok liturgiczny B*, Pelplin 2000.
- Szłaga J. B., *Seminarium duchowne otwiera serce na dar i tajemnicę. List Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 2002, nr 6, s. 6–7.
- Szłaga J. B., *Słowo Biskupa Pelplińskiego z okazji rozpoczęcia roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie 20 października 1999*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1999, z. 10, s. 686–688.
- Szłaga J. B., *Słowo Pasterza diecezji pelplińskiej*, w: *Wyższe Seminarium Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie. Uroczystość inauguracji roku akademickiego 1992/93. Pelplin, 20 października 1992*, s. 34–36.
- Szłaga J. B., *„Spełniamy posłannictwo jakby Boga samego”*. *List pasterski Biskupa Pelplińskiego w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Pielgrzym” 2004/6, s. 5.
- Szłaga J. B., *Te Deum za pięćdziesiąt lat kapłaństwa. Homilia Biskupa Pelplińskiego z Mszy świętej Złotego Jubileuszu kapłaństwa Roczника 1959, Pelplin, 22 czerwca 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 7–8, s. 499–503.
- Szłaga J. B., *Wchodzimy w Rok Kapłański. Słowo Biskupa Pelplińskiego na zakończenie Mszy świętej ku czci św. Jana Chrzyciela, Pelplin, Katedra, 24 czerwca 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 7–8, s. 507–509.
- Szłaga J. B., *We wspólnym zatroskaniu o rodziny. Homilia Biskupa Pelplińskiego z I niedzieli Adwentu, 29 listopada 2009 r.*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 12, s. 773–778.
- Szłaga J. B., *Wiedza i mądrość. Homilia Biskupa Pelplińskiego z archikatedry oliwskiej w dniu rozpoczęcia nowego roku akademickiego 2009/2010, Gdańsk, Oliwa, 1 października 2009*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 11, s. 686–687.

- Szlaga J. B., *Wielki Post szansą odnowienia naszego przymierza z Bogiem. List Biskupa Pelplińskiego do duchowieństwa i wiernych na rozpoczęcie Wielkiego Postu, z zachętą do wspierania Wyższego Seminarium Duchownego*, „Pielgrzym” 2000, nr 6, s. 5–6.
- Szlaga J. B., *Wierność Chrystusa, wierność kapłana. Przemówienie Biskupa Pelplińskiego podczas inauguracji nowego roku akademickiego 2009/10 w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 2009, z. 11, s. 702–705.
- Szlaga J. B., *Wybrani z ludzi i dla ludzi. Odezwa Biskupa Pelplińskiego do diecezjan w sprawie Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1994, z. 10, s. 19–21.
- Warzeszak J., *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989.

## Priesthood in Teaching Of the Bishop of Pelplin Jan Bernard Szlaga

### Summary

Jan Bernard Szlaga (bishop) represents Polish biblical theology. Problems connected with sacraments, especially with sacrament of Priesthood, are very important in his teaching. In his predication he presents the program of animation of priests' life. He pays attention to necessity of strong relations not only between God and priest but also between priest and people. Priest must be deep-rooted in prayer and knowledge in order to create these relations strong and develop them continuously. These two relations are necessary condition of fruitful priest's mission which is ministry of sacraments, predication of God's Word and testimony of life.

Key words: priest, priesthood, priest formation, Szlaga Jan Bernard



Ks. KRZYSZTOF DREWS

Gdańskie Seminarium Duchowne

## Kapłan sługa Eucharystii a jego niedyspozycyjność duchowa

Streszczenie: Tematem artykułu jest kapłaństwo Nowego Przymierza, wywodzące się od Jezusa Chrystusa, który w swoich Boskich planach pragnął, aby misja przekazana apostołom trwała aż do końca świata. Kapłan został tutaj ukazany jako sługa Eucharystii, która domaga się od niego odpowiedzi godnej daru i ofiary. Jest nią pełny i wielkoduszny dar z siebie, który znajduje swój wyraz w wiernym dążeniu do doskonałej miłości Boga i bliźniego. Zostało postawione także pytanie odnośnie kapłana, który ma sprawować Mszę św., a jest w stanie grzechu ciężkiego. Ukazano, że współlistnieją dwa warunki, które będą wskazywać, że w danym momencie nie obowiązuje spowiedź tego kapłana, który ma na sumieniu grzech ciężki, a mianowicie: brak spowiednika i jednocześnie konieczność sprawowania Mszy św.

Słowa kluczowe: apostoł, biskup, diakon, eucharystia, grzech, Jezus Chrystus, kapłaństwo, Kościół, prezbiter, sakrament

### 1. Wstęp

Jezus Chrystus jest Jedynym i Najwyższym Kapłanem – Jego kapłaństwo jest źródłem dla każdego ochrzczonego, mającego udział w kapłaństwie powszechnym. Jest On również wzorem i początkiem kapłaństwa wpływającego z sakramentu święceń, zwanego służebnym bądź hierarchicznym. Istotą misji kapłańskiej jest przedłużanie obecności Chrystusa, Jedynego i Najwyższego Pasterza, by przede wszystkim uświęcać lud sobie powierzony<sup>1</sup>. Kapłan jako ten, który ma prowadzić innych do zbawienia, sam nieustannie powinien dążyć do świętości poprzez wierność Chrystusowi i osobistą pobożność, mającą swoje źródło i szczyt w Eucharystii<sup>2</sup>. Musi on pamiętać, że wierni mają swoje prawo

<sup>1</sup> Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja posynodalna o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”*, Wrocław 1995, s. 15.

<sup>2</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”*, Kraków 2003, s. 31.

do tego, by w nim szukać autentycznego świadka Chrystusa. Wielu jest dziś księży, którzy swoim życiem wskazują innym drogę do Boga.

Jednak co powinien uczynić kapłan, gdy zderzy się z tragiczną rzeczywistością swojej słabej natury? Odpowiedź jest prosta: dla niego, tak samo jak dla każdego człowieka, pozostaje jedna droga – osobiste nawrócenie. Ta wewnętrzna przemiana odbywa się również w sercu człowieka, który jest zarazem szafarzem największej świętości – samego Jezusa Chrystusa. Wymaga to wielkiej siły, by móc odwrócić się od tego, co stanowi *profanum*, a zwrócić się do Tego, który jest *Sacrum*, pamiętając za św. Pawłem, że z Boga jest owa przeogromna moc, a nie z nas (por. 2 Kor 4, 7).

## 2. Terminologia

Już od najdawniejszych czasów w różnych społecznościach, zależnie od stopnia rozwoju kulturowego i zróżnicowania społecznego oraz istnienia organizacji specyficznie religijnych, można było spotkać kapłanów spełniających funkcje rytualne i ofiarnicze. Służyli oni zazwyczaj w świątyni jerozolimskiej, jak w wypadku kapłanów żydowskich, lub w świątyniach poświęconych innym bogom<sup>3</sup>. Mówiąc o kapłaństwie Nowego Przymierza, nie sposób nie wyjść od znaczenia kapłaństwa Starego Przymierza. Osoba przeznaczona do pełnienia kultu Bożego była określana hebrajską nazwą *kohen* (pokrewna arab. *kahin* – „widzący”, „wróżbita”; LXX – *hierus*, Vg – *sacerdos*)<sup>4</sup>. Oprócz dbania o świątynię (por. Kpł 12, 6–8), leczenia chorych (por. Kpł 14, 2–7), czy też zajmowania się sprawami sądowniczymi (por. Pwt 17, 9. 12; Ez 15, 1. 24) składanie ofiar było głównym obowiązkiem kapłanów żydowskich i zawsze łączyło się z ich osobistą świętością, co symbolizowały specjalne szaty (por. Lb 27, 21; Ez 44, 15–16)<sup>5</sup>. Funkcje kapłańskie mogli spełniać tylko ci, którzy należeli do rodu kapłańskiego („Ty zaś rozkaż bratu twemu Aaronowi i jego synom, wybranym spośród Izraelitów, zbliżyć się do ciebie, aby Mi służyli jako kapłani: Aaron i Nadab, Abihu, Eleazar i Itamar, synowie Aarona” Wj 28, 1) oraz nie mieli żadnej wady ciała. Z tego powodu wykluczeni byli na przykład: garbaci, chromi, ślepi (por. Kpł 21, 17–23). Praktyka nieskazitelności i czystości zewnętrznej miała jeszcze bardziej ukazać, że doskonałość fizyczna człowieka jest symbolem doskonałego stanu duszy, jaki miał charakteryzować kapłana, który w sposób szczególny został wezwany przez Boga słowami: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Wj 19, 2b).

Kapłaństwo Nowego Przymierza wywodzi się od Jezusa Chrystusa, który powołał Apostołów, by głosili Ewangelię i stali się pasterzami tych, którzy

<sup>3</sup> Zob. L. H. Schiffman, *Kapłani*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 508.

<sup>4</sup> Zob. R. Dziura, *Kapłaństwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, k. 713.

<sup>5</sup> Zob. L. H. Schiffman, dz. cyt., s. 510; M. Zakrzewska, *Choroba – zło dotykające człowieka*, w: *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Poznań 2007, s. 20–24.

w Niego uwierzą. Jezus Chrystus w swoich boskich planach pragnął, aby misja przekazana apostołom trwała aż do końca świata (por. Mt 28, 20), a jego nauka była głoszona w każdym czasie. Stąd apostołowie zatroszczyli się o następców<sup>6</sup>. W Dziejach Apostolskich możemy znaleźć świadectwo, jak żyły pierwsze wspólnoty Kościoła: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). W tych wspólnotach Apostołowie spełniali role: pasterzowania – kierownictwa, troski o wspólnotę, sprawowania Eucharystii – przewodniczenia „łamaniu chleba” oraz funkcję nauczania. Z biegiem czasu wspólnoty wierzących powiększały się. Pojawiła się konieczność wyznaczenia tych, którzy mieli się zajmować potrzebami innych, a w szczególności jałmużną. Wybrano zatem mężów, nad którymi apostołowie modlili się i wkładając na nich ręce ustanowili ich diakonami (por. Dz 6, 6). Z kolei św. Paweł zakładając nowe wspólnoty poprzez „włożenie rąk” ustanawiał „starszych” (gr. *presbyteroi*) – prezbiterów lub „dozorujących” (gr. *episkopoi*) – biskupów (por. Dz 20, 28). Zatem następcy apostołów, biskupi i prezbiterzy mieli w Kościele do spełnienia szczególne zadania. W imieniu Jezusa Chrystusa mieli głosić Jego ewangelię, ponawiać w Eucharystii to, co uczynił Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy, odpuszczać grzechy i czuwać nad powierzoną im pieczy owczarnią, diakoni zaś mieli im pomagać w niektórych funkcjach<sup>7</sup>.

Funkcje biskupa i prezbitera określa się w Kościele jako kapłańskie, a obrzęd ich powierzania nazywa się święceniami kapłańskimi<sup>8</sup>. Nowy Testament termin „kapłan” odnosi jedynie do Jezusa Chrystusa (por. Hbr). Nazwę tę w stosunku do sprawujących pamiętkę Ostatniej Wieczerzy zaczęto używać dopiero w końcu II w., nawiązując do religii żydowskiej oraz pogańskiej, które miały swoich kapłanów<sup>9</sup>. Doktryna o posłudze kapłańskiej rozwijała się przez wieki w Kościele, który przyznał jej funkcje sakramentalno-liturgiczne, wyróżniając jej szczególne elementy, jak sprawowanie Eucharystii, sakramentalne odpuszczanie grzechów oraz głoszenie Ewangelii<sup>10</sup>. Sobór Watykański II mówił o kapłaństwie wszystkich ochrzczonych, o kapłaństwie wspólnym, odróżniając od niego kapłaństwo posługi, czyli kapłaństwo biskupa bądź prezbitera (diakoniat nie jest nazywany w tradycji chrześcijańskiej kapłaństwem)<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Zob. K. Drews, *Posługa biskupa we współczesnym Kościele*, „Studia Gdańskie” 25(2009), s. 36.

<sup>7</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, 4–5.

<sup>8</sup> A. Zuberbier, *Kapłaństwo posługi*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 228; Obrzędy, w czasie których ustanawia się świętą hierarchię – biskupów, prezbiterów i diakonów, nazywa się obrzędami święceń (zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 25; Paweł VI, *Konstytucja Apostolska zatwierdzająca nowe obrzędy święceń diakona, prezbitera i biskupa*, Rzym 1968, w: *Pontyfikał Rzymski, Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wyd. 2 wzorcowe, Katowice 1999, s. 9.

<sup>9</sup> A. Zuberbier, dz. cyt., s. 228–229.

<sup>10</sup> S. Nagy, *Prezbiter*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Kraków 2002, s. 970.

<sup>11</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 35; Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów...*, 2.

### 3. Kapłan – sługa Eucharystii

Według Tradycji to właśnie kapłan może przewodniczyć Mszy św. i ważnie dokonywać istotnych sakramentalnych czynności. Stał się bowiem uczestnikiem otrzymanego urzędu, zarezerwowanej mu władzy odnawiania w misterium Eucharystii tego, co Chrystus uczynił w czasie Ostatniej Wieczerzy. Dlatego też w „Mszałe Rzymskim” jest zapisane, że wyłącznie kapłan wymawia słowa modlitwy eucharystycznej, by w osobie Chrystusa sprawować Ofiarę Eucharystyczną<sup>12</sup>.

W swym mesjańskim posłannictwie Chrystus stał się kapłanem Nowego i Wiecznego Przymierza z Bogiem poprzez swoją własną Ofiarę. Złożył ją Ojcu z siebie samego, ze swego życia i śmierci; z ciała, które na krzyżu zostało za nas „wydane”, z krwi, która „została przelana za grzechy świata”. Swoją własną Ofiarę w przeddzień męki Chrystus ustanowił Najświętszym Sakramentem Kościoła. Funkcję szafarzy tego Sakramentu zlecił Apostołom oraz wszystkim, którym Apostołowie przekazują ją z pokolenie na pokolenie: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Kapłan jest więc szafarzem tajemnic Bożych, a w szczególności tej największej – Eucharystii<sup>13</sup>. Włączony w Chrystusa – Kapłana przez sakrament święceń, wypełnia Jego wezwanie: „Czyńcie to na moja pamiątkę”, stając się tym samym sługą Eucharystii<sup>14</sup>.

*Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zwraca uwagę, że udzielenie sakramentu święceń powinno być połączone z Mszą św. Wskazuje w ten sposób na szczególny i wyjątkowy związek tego sakramentu z Eucharystią<sup>15</sup>. Mówiąc do kapłanów o Eucharystii, Jan Paweł II podkreślił, że biskupi i kapłani są niejako „z niej” i „dla niej”, i są „za nią” w sposób szczególny odpowiedzialni, ażeby „przez nią” budować i ożywiać siebie samych, by składać duchowe ofiary<sup>16</sup>. Miejsce kapłana w Kościele wyznacza jego powołanie do posługi eucharystycznej. Słowa z obrzędów święceń potwierdzają, że Eucharystia jest racją bytu sakramentu kapłaństwa, a także kierunkiem życia kapłana<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Zob. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone, Poznań 2010, 29. 78; Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii...*, 28.

<sup>13</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich*, Lublin 9.06.1987, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005, s. 411.

<sup>14</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii...*, 29; Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański*, Wrocław 31.05.1997, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005, s. 885.

<sup>15</sup> *Wprowadzenie Ogólne*, w: *Pontyfikał Rzymski, Obrzędy święceń...*, n. 9.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Tajemnica i kult Eucharystii”* (24.02.1980), w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1998)*, Kraków 1999, n. 2.

<sup>17</sup> „Przyjmij dary ludu świętego, które masz ofiarować Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladuj to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża” (*Pontyfikał Rzymski, Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wyd. II wzorcowe, Katowice 1999, s. 135).

Eucharystia zatem w sposób najdoskonalszy wyraża sens i prawdę powołania kapłańskiego. Będąc zaś ofiarą i darem, domaga się odpowiedzi godnej daru i ofiary. Jest nią pełny i wielkoduszny dar z siebie, który znajduje swój wyraz w wiernym dążeniu do miłości doskonałej Boga i bliźniego, a w konsekwencji do głoszenia orędzia zbawienia<sup>18</sup>.

Chrystus, zawierając kapłanom pamiątkę swojej Ofiary i czyniąc ich także uczestnikami swojego kapłaństwa, przez ich ręce przekazuje własną Ofiarę Kościołowi po wszystkie czasy. Pomiedzy ofiarą a kapłanem istnieje ścisły i nierozzerwalny związek. Kapłan, który składa Chrystusową Ofiarę, musi mieć udział w Jego kapłaństwie. Dlatego też powołanie do pełnienia tej posługi jest powołaniem do składania Chrystusowej Ofiary mocą uczestniczenia w Jego kapłaństwie – *in persona Christi*<sup>19</sup>.

Ksiądz poprzez sakrament święceń jest powołany do szczególnej służby Ludowi Bożemu, do działania *in persona Christi*. Co więcej, kapłaństwo rodzi się na gruncie kapłaństwa powszechnego, które jest w człowieku na mocy chrztu i bierzmowania, a poprzez apostołską posługę biskupa staje się nowym sakramentem. Dotykamy tutaj istotnego rozróżnienia, mianowicie: każdy chrześcijanin jest *alter Christus* przede wszystkim z racji chrztu, który zanurza w życiodajnej śmierci Chrystusa. Natomiast kapłan, sprawując codziennie Mszę świętą, działa *in persona Christi*; a to działanie oznacza dla niego, by żył jak Chrystus<sup>20</sup>.

Kapłan ma być sługą. Służba, którą ma podjąć, jest tą samą, którą Chrystus przekazał Apostołom w Wieczerniku. Polega ona na ożywianiu w różnych wspólnotach Ludu Bożego świadomości „powszechnego kapłaństwa” – będącego również królewskim kapłaństwem – wyrażającego się w składaniu „duchowych ofiar” temu Bogu, któremu „służyć” znaczy „królować”<sup>21</sup>.

Chrystus, zanim oddał samego siebie „na okup za wielu”, ustanowił królewskie kapłaństwo Ludu Bożego. W sposób szczególny zostało ustanowione z woli Bożej posłannictwo kapłanów, które wszczepione i zrodzone z kapłaństwa Chrystusowego ma na celu wprowadzenie człowieka do wieczności, radości i chwały. Ksiądz jest więc przeznaczony do liturgicznego, skutecznego transformowania rzeczywistości przemijającej w rzeczywistość wolną, Bożą. Stąd łatwo można wywnioskować, że kapłan jest sługą Eucharystii w wymiarze dokonywania czynu Chrystusa, w którym Syn Boży przedstawia Ojcu swojemu

<sup>18</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św...*, s. 413.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Przypatrzmy się, bracia, powołaniu naszemu”* (17.03.1996), w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998)*, Kraków 1999, n. 4.

<sup>20</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że „dzięki specjalnej łasce Ducha Świętego przyjmujący Sakrament święceń upodabnia się do Chrystusa Kapłana, Nauczyciela i Pasterza, staje się Jego sługą i Jego narzędziem, dla Jego Kościoła” (KKK 1581.1585).

<sup>21</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele...*, 36; Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Tożsamość kapłana”* (10.03.1991), w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998)*, Kraków 1999, s. 3.

wszystkie dobra przez Niego ustawicznie stwarzane, aby On je uświęcał, ożywiał, błogosławił i udzielał ich Ludowi Bożemu<sup>22</sup>. Pozycja kapłana, który jest dziedzicem kapłaństwa Chrystusowego, sama w sobie nie jest wystarczająca, jeżeli nie jest on otoczony Ludem Bożym. Dla niego bowiem jest przeznaczony na wzór Chrystusa<sup>23</sup>.

#### 4. Niedyspozycyjność duchowa kapłana

Sobór Watykański II jeszcze raz przypomniał, że Chrystus uczynił kapłanów, a także diakonów, uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa<sup>24</sup>. „Bóg, który sam jest Świętym i Uświęcicielem, chciał przybrać sobie ludzi, którzy by jako Jego sprzymierzeńcy i pomocnicy służyli pokornie dziełu uświęcania”<sup>25</sup>. To powołanie do uświęcania innych, o którym mówi sobór, jest bardzo ściśle powiązane z osobistą świętością każdego kapłana, do której ma on obowiązek dążyć<sup>26</sup>. Kapłani ze względów bardzo szczególnych mają zdobywać doskonałość, gdyż zostali w nowy sposób poświęceni Bogu przez sakrament kapłaństwa, dzięki któremu mogą stać się „żywymi narzędziami Chrystusa – Kapłana i działać w imię i osobie samego Chrystusa (*in persona Christi*)”<sup>27</sup>. Ksiądz powinien pamiętać, że wierni mają swoiste prawo do tego, by w szukać w nim człowieka Bożego, który zna Boga. Dlatego też winien się nauczyć rozwijać w sobie życie duchowe oparte na przyjaźni z Jezusem Chrystusem<sup>28</sup>. II Polski Synod Plenarny w ramach osobistego programu życia duchowego na pierwszym miejscu wymienia codzienne pobożne sprawowanie przez kapłana Eucharystii<sup>29</sup>. W niej jest zakorzenione całe kapłaństwo, dlatego każdy ksiądz powinien troszczyć się o to, by jego miłość pasterska codziennie z niej wypływała<sup>30</sup>. Wymaga to od kapłana wielkiej pokory, z jaką powinien sprawować Eucharystię, nie wynosząc na pierwszy plan siebie samego, ale Chrystusa<sup>31</sup>.

<sup>22</sup> Zob. Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna, czyli Kanon Rzymski, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II poszerzone, Poznań 2010, s. 311\*.

<sup>23</sup> Zob. J. Lewandowski, *Eucharystia Sakrament osoby i wspólnoty*, Warszawa 1988, s. 23.

<sup>24</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele...*, n. 28.

<sup>25</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej...*, n. 5.

<sup>26</sup> Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie...*, n. 20.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> Zob. II Polski Synod Plenarny (1991–1999), *Kapłaństwo i życie konsekrowane jako Wspólnota życia z Chrystusem, Kapłaństwo i życie konsekrowane „Tertio millennio adveniente”*, Poznań 2001, n. 67–68; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *List z okazji Światowego Dnia Modlitwy o Uświęcenie Kapłanów, Kapłan żyjący Słowem Bożym powszechnym świadkiem miłości Chrystusa*, Tarnów 2007, s. 4.

<sup>29</sup> Zob. *tamże*, s. 68.

<sup>30</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii...*, n. 32.

<sup>31</sup> Benedykt XVI, *Adhortacja o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, Kraków 2007, n. 23.

Niestety, życie pokazuje, że kapłan, jak każdy człowiek, podlega pokusom i im również ulega. Stawiane są zatem pytania znane Kościołowi nie od dziś, bowiem podobne były już stawiane na Soborze Trydenckim, a nawet wcześniej. Zastanawiano się wówczas, czy sakramenty sprawowane na przykład przez pijaka, mordercę czy cudzołożnika były ważne. Odpowiedź, chociażby Soboru Trydenckiego, brzmiała tak: „Jeśliby ktoś twierdził, że szafarz będący w grzechu ciężkim, choćby zachował wszystko, co do dokonania i udzielania sakramentu jest istotne, nie sprawuje sakramentu ani go nie udziela – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”<sup>32</sup>. Nas interesuje pytanie: co ma uczynić kapłan będący w stanie grzechu ciężkiego, który ma celebrować Mszę św.? Zanim odpowiemy na to pytanie musimy najpierw ukazać, co obowiązuje wszystkich katolików odnośnie przyjmowania komunii św.

Każdy, kto pragnie przyjąć Ciało Chrystusa, powinien najpierw zbadać samego siebie. Dotyczy to w szczególności kapłana, który ma celebrować mszę św. Zgodnie ze zwyczajem Kościoła, kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien przyjmować Ciała Pańskiego bez uprzedniego odbycia spowiedzi sakramentalnej<sup>33</sup>. Do osiągnięcia owoców Eucharystii wymagana jest wolność od grzechu ciężkiego. Wynika to z charakteru Komunii św. jako sakramentu żywych i pokarmu, który daje się żywym, a nie umarłym duchowo. Wolność od grzechu powszedniego, a raczej od przywiązania do takiego grzechu, nie tyle jest wymagana, ile bardzo użyteczna do osiągnięcia większych łask. Wspomina o tym Sobór Trydencki, powołując się na św. Pawła: „Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 29). Tenże sobór przestrzega też kapłanów, aby mając możliwość spowiedzi w grzechu ciężkim nie szli do ołtarza<sup>34</sup>.

Do godnego przyjęcia Komunii św. nie wystarcza żal doskonały. Jeśli ktoś jest świadomy popełnionego grzechu ciężkiego wymagana jest sakramentalna spowiedź, chyba że brak jest spowiednika i zachodzi konieczność komunikowania czy celebrowania<sup>35</sup>. W takim wypadku przyjmujący komunię lub kapłan, który ma odprawiać mszę św., winien wzbudzić akt żalu doskonałego, jeśli posiada mocne postanowienie przystąpienia do spowiedzi sakramentalnej, gdy tylko będzie to możliwe<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, 3 marca 1547, *Kanony o sakramentach w ogólności*, kan. 12, w: *Breviarum fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 207.

<sup>33</sup> KPK, 916.

<sup>34</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, 11 października 1551, rozdz. VII, *Przygotowanie potrzebne do godnego przyjmowania świętej Eucharystii*, w: *Breviarum fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 207.

<sup>35</sup> „Kto chce przyjmować Chrystusa w Komunii eucharystycznej, musi być w stanie łaski. Jeśli ktoś ma świadomość, że popełnił grzech śmiertelny, nie powinien przystępować do Eucharystii bez otrzymania uprzednio rozgrzeszenia w sakramencie pokuty” (KKK, 1415).

<sup>36</sup> Zob. KKK, 1457; KPK, 916.

Istnieją więc dwa warunki, które łącznie będą wskazywać, że spowiedź nie obowiązuje tego, kto ma na sumieniu grzech ciężki, a mianowicie: brak spowiednika i jednocześnie konieczność przyjęcia Komunii św. Co do spowiednika rozumie się tu brak kapłana mogącego spowiadać. A więc nie usprawiedliwia tu brak własnego spowiednika lub takiego, u którego łatwiej można byłoby się wypowiedzieć. Obowiązek spowiedzi pozostaje, jeśli można to uczynić bez ciężkiej przeszkody istniejącej poza samą spowiedzią. I tak, w przeszłości mówiło się o dystansie dwóch godzin drogi do spowiednika zwracano też uwagę na przeszkody w stosunku do penitenta, takie jak okoliczności zdrowia, jego zajęć, trudności drogi czy klimatu<sup>37</sup>. Dzisiaj już na takie szczegóły nie zwraca się uwagi. Kładzie się raczej nacisk na ocenę subiektywną sumienia. Analizując sytuację kapłana dostrzec można szereg wypadków (przeszkód, skrępowań) wskazujących na to, by sprawować Eucharystię w stanie grzechu bez wcześniejszej spowiedzi. Trudność powstać może, gdy przez spowiedź wyjawiliby się współnika grzechu albo penitent lub spowiednik czuli by się skrępowani, bądź lękano by się zgorszenia. Takim skrępowaniem nie do przewyżczenia może być przykład proboszcza, który uczynił grzech przeciwko szóstemu przykazaniu i mógłby się obawiać spowiedzi u swego wikariusza, młodego kapłana, aby go nie zdeprawować. Generalnie należy pamiętać, że żadna przeszkoda nie uwalnia od obowiązku spowiedzi, choćby wielki wstyd, którego nie należy mylić ze skrępowaniem.

Drugim warunkiem, który (w łączności z pierwszym) uwalnia od obowiązku poprzedniej spowiedzi, jest konieczność przyjęcia komunii św. lub odprawienia mszy św., którą kapłan musi celebrować, aby zanieść komunię św. jako wiatyk umierającemu, bądź jeżeli kapłan musi celebrować dla ludzi mszę św., bo inaczej powstałoby zgorszenie. Również gdyby człowiek świecki, który podchodzi by przyjąć Komunię św. ostatniej chwili przypomniałby sobie popełniony a niewyznany na spowiedzi grzech ciężki, nie jest obowiązany odstąpić, gdyż przez to zniesławiłby siebie samego<sup>38</sup>. Warta przypomnienia jest również dawna zasada, że kapłan, jeżeli oficjalnie nie jest zobowiązany do celebrowania Mszy św. np. jako koncelebrujący, czy niewyznaczony, nie jest w sytuacji konieczności celebrowania bez spowiedzi św. Jednak jeśli by z powodu rezygnacji z odprawiania miał być zniesławiony, mógłby celebrować mszę św. bez spowiedzi, chociaż oczywiście z żalem doskonałym<sup>39</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wyraźnie przypominał zasadę, że kapłan (czy też przyjmujący Komunię św.), jeżeli istnieje poważna racja i nie ma sposobności wypowiedzenia się, ma obowiązek wzbudzenia aktu żalu

<sup>37</sup> Zob. S. Huet, *Eucharystia, Traktat teologiczno-moralny*, Warszawa 1956, s. 70.

<sup>38</sup> Zob. KPK, 916; KKK, 1457; S. Huet, *Eucharystia. Traktat teologiczno-moralny*, Warszawa 1956, s. 70-71. Autor tenże zaznacza również, że konieczności takiej nie stanowi Komunia św. wielkanocna, gdyż może być odłożona.

<sup>39</sup> Zob. S. Huet, *dz. cyt.*, s. 70; KPK, 916.



doskonałego i powinien jak najszybciej wyświadczyć się (*quam primum confitendi*)<sup>40</sup>. Termin *quam primum* jest zazwyczaj tłumaczony jako „jak najprędzej, możliwie zaraz”<sup>41</sup>. Oznacza to, że należy wyświadczyć się jak najszybciej i nie dowolnie, ale *obligatione* – obowiązkowo<sup>42</sup>.

Trwanie w stanie łaski uświęcającej jest zadaniem dla każdego ochrzczonego człowieka, który pragnie, by Jezus Chrystus żył w nim i przez niego. Do tego wzywa nas wszystkich św. Piotr, pierwszy wśród apostołów, który w swoim liście pisze: „Wzrastajcie zaś w łasce...” (2 P 3, 18a). W sposób szczególny wezwany do tego jest każdy kapłan, który ma być „drugim Chrystusem” (*alter Christi*). Praktyka pokazuje, że w historii Kościoła było wielu kapłanów bardzo świętych, ale niestety również wielu nie-świętych. Nadzieją dla nas, ludzi wiary, jest fakt, że Głową Kościoła jest Chrystus, który go uświęca i działa w nim poprzez, a nawet pomimo grzeszności kapłanów. Kapłan, kiedy mówi podczas Mszy św.: „To jest ciało moje, które za was będzie wydane”, wypowiada te słowa *in persona Christi* (zamiast Chrystusa), albo lepiej sam Chrystus mówi je przez niego. Jezus Chrystus chce się objawić w całej osobie, dlatego słowa: „To jest ciało moje, które za was będzie wydane”, muszą się stać dla kapłana jego osobistymi słowami. Za tym kryje się głębszy sens. W słowach: „To jest ciało moje”, kapłan mówi niejako: „to jest moja osoba, moje życie, które – jako kapłan i pasterz – z Chrystusem i w Chrystusie wydaję za was, za gminę”<sup>43</sup>.

## 5. Zakończenie

Przez sakrament święceń kapłani upodabniają się do Chrystusa Kapłana, by uświęcać Kościół. Tak jak wszyscy chrześcijanie, duchowni w momencie chrztu otrzymali wielki dar powołania i łaski, aby nawet w słabości ludzkiej (por. 2 Kor 12, 9) dążyć do doskonałości według zachęty Jezusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Funkcja kapłana istniejąca w Kościele bardzo ściśle wiąże się z Eucharystią, dzięki której Kościół żyje. Jednocześnie należy pamiętać, iż nie ma Eucharystii bez kapłana. Ta zależność ze swej natury powinna mobilizować wszystkich księży do jeszcze skuteczniejszego dążenia do doskonałości na wzór Jezusa Chrystusa, którego reprezentują. Wtedy dopiero będą mogli nieść pomoc wszystkim, którzy potrzebują uleczenia Tego, który stał się dla nas Najwyższym Kapłanem.

<sup>40</sup> Zob. KPK, 916.

<sup>41</sup> Zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III, Poznań 1958, s. 562. Według niektórych był to termin rozumiany w prawie jako okres trzydniowy do którego jest obowiązany kapłan nawet w tym wypadku, gdyby nie celebrował Mszy św. Zob. S. Huet, *dz. cyt.*, s. 70.

<sup>42</sup> Zob. KPK, 916 (wersja łacińska i polska); A. Jougan, *dz. cyt.*, s. 455.

<sup>43</sup> G. Greshake, *Być Kapłanem*, tłum. K. Wójtowicz, Wrocław 1983, s. 137.

## Literatura

- Benedykt XVI, *Adhortacja o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła „Sacramentum caritatis”*, Kraków 2007.
- Breviarum fidei*, red. Bokwa I., Poznań 2007.
- Drews K., *Posługa biskupa we współczesnym Kościele*, „Studia Gdańskie” 25 (2009), s. 35–49.
- Drugi Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001.
- Dziura R., *Kapłaństwo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, *Język – Kino*, red. B. Migut, Lublin 2000, k. 713.
- Greshake G., *Być Kapłanem*, tłum. K. Wójtowicz, Wrocław 1983.
- Huet S., *Eucharystia. Traktat teologiczno-moralny*, Warszawa 1956.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie „Pastores dabo vobis”*, Wrocław 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich*, Lublin 9.06.1987, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Przypatrzmy się, bracia, powołaniu naszemu” (17.03.1996)*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998)*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Tajemnica i kult Eucharystii” (24.02.1980)*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998)*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Tożsamość kapłana” (10.03.1991)*, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979–1998)*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Wrocław 31.05.1997, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005, s. 885
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, wyd. III, Poznań 1958.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *List z okazji Światowego Dnia Modlitwy o Uświęcenie Kapłanów, Kapłan żyjący Słowem Bożym powszechnym świadkiem miłości Chrystusa*, Tarnów 2007.
- Lewandowski J., *Eucharystia Sakrament osoby i wspólnoty*, Warszawa 1988.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II poszerzone, Poznań 2010.
- Nagy S., *Prezbiter*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej* red. M. Rusecki, Kraków 2002, s. 970.
- Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, w: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II poszerzone, Poznań 2010.
- Pontyfikał Rzymski, Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, wyd. II wzorcowe, Katowice 1999.
- Schiffman L. H., *Kapłani*, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 508.

- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii, 11 października 1551, rozdz. VII, Przygotowanie potrzebne do godnego przyjmowania świętej Eucharystii*, w: *Breviarum fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 207.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach, 3 marca 1547, Kanony o sakramentach w ogólności, kan. 12*, w: *Breviarum fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 207.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 478–507.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Zakrzewska M., *Choroba – zło dotykające człowieka*, w: *Biblia a medycyna*, red. B. Pawlaczyk, Poznań 2007, s. 20–24.
- Zuberbier A., *Kapłaństwo posługi*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 228.

## The Priest as Servant of the Eucharist, and His Spiritual Indispositon

### Summary

Reflecting the above subject it is necessary to begin with the definition of priesthood. Therefore, starting with priesthood in pagan religions, and above all priesthood of the Old Covenant the New Covenant priesthood was shown. It shows, therefore, priesthood that comes from Jesus Christ, who called the Apostles to preach the Gospel, and become priests of those who believe in Him. Jesus Christ in his divine plan wanted the mission of the Apostles to be passed and last until the end of the world, which is why the apostles, and then the bishops, and priests in the Church have a specific task. In the name of Jesus Christ they are to preach His Gospel, the Eucharist is to repeat what Jesus did at the Last Supper, to forgive sins, and to watch over the flock entrusted in their care, the deacons are to do some of these functions and to assist them. According to tradition it is the priest who can preside over the Eucharist and so sacramental validity is significant. Christ established the Sacrament of Eucharist on the eve of His Passion and commanded the Apostles, to pass it from generation to generation: „Do this in memory of me”. The teaching of the Second Vatican Council was also pointed out in the above article. The vocation to sanctify others, is very closely related to the personal holiness of every priest, to which each of them has the duty to strive for. The priest has very specific reasons to acquire excellence, because he was consecrated in a new way to God through the sacrament of priesthood. He becomes a living instrument of Christ – Priest and acts in the name and person of Christ (*in persona Christi*). The priest should remember that the faithful have a specific right for the priest to find in him the man of God who knows God, and therefore must learn to grow in the spiritual life based on friendship with Jesus Christ. Unfortunately, in

practice, the priests as men are subject to the temptation. Therefore, the question was raised about the priest who was supposed to say the Holy Mass, but is in mortal sin, what should he do? It shows also that there are two co-existing conditions indicating at the given moment that the confession does not apply to the priest with the mortal sin on his conscience, namely: lack of a confessor and at the same time the necessity to celebrate the Mass.

Key words: apostle, Bishop, Church, deacon, Eucharist, Jesus Christ, ministry, presbyter, sacrament, sin

Ks. WOJCIECH CICHOSZ  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

## Kapłan gwiazdor, showman i inkwizytor: Zagrożenia aktywizmem w posłudze katechetyczno-duszpasterskiej

Streszczenie: Przez analizy prowadzone w tekście przewija się zasadnicze pytanie: czy usprawiedliwione jest stosowanie metod aktywizujących w nauczaniu religii i pracy duszpasterskiej? Nowe trendy w teologii i nauczaniu religii mają bez wątpienia wiele zalet; podkreśla się zwłaszcza wynikającą z nich efektywność nauczania. Czynią także zadania ucznia bardziej atrakcyjnymi i ułatwiają pracę nauczyciela. Z ich zastosowaniem wiążą się jednak pewne niebezpieczeństwa, przede wszystkim przecenienie roli psychologii w podejściu do doświadczenia religijnego i koncentracja raczej na metodzie uczenia niż na jego celu. Stąd w podejściu do metod aktywizujących należy zachować arystotelesowski „złoty środek” – właściwą równowagę.

Słowa kluczowe: katecheza, katecheta, metody aktywizujące, pedagogia wiary

W marcu 2009 r. Ojciec Święty podczas audiencji dla członków Kongregacji ds. Duchowieństwa zapowiedział Rok Kapłański, który w Kościele powszechnym jest drugą inicjatywą, po Roku św. Pawła, ogłoszoną przez Benedykta XVI, a kolejną w dziejach Kościoła. Ten szczególny rok został zainaugurowany w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa. Warto przypomnieć, że od 1995 r. właśnie ten dzień obchodzony jest jako Światowy Dzień Modlitw o Uświęcenie Kapłanów. Tematem Roku Kapłańskiego, trwającego od 19 czerwca 2009 r. do 11 czerwca 2010 r., są słowa: „Wierność Chrystusa, wierność kapłana”. Bezpośrednią okazją do ogłoszenia Roku Kapłańskiego stała się, wypadająca w tym czasie, 150. rocznica śmierci św. Jana Marii Vianneya, proboszcza z Ars. Ten święty kapłan, duszpasterz, patron proboszczów, a już niedługo, jak zapowiedział Ojciec Święty, patron wszystkich kapłanów, tak mówił wiernym o kapłaństwie w jednym ze swoich kazań: „Gdyby nie było sakramentu kapłaństwa, nie mielibyśmy Pana wśród nas. Kto bowiem włożył Go do tabernakulum? Kapłan. Kto przyjął wasze dusze do [społeczności] Kościoła, kiedyście się narodzili? Kapłan. Kto karmi je, by miały siłę do ziemskiego

pielgrzymowania? Kapłan. A kiedy dusza popadnie w grzech śmiertelny, kto ją wskrzesi do życia? Kto przywróci jej spokój sumienia? Tylko kapłan. Nie znajdziecie żadnego dobra, które pochodzi od Boga, żeby za nim nie stał kapłan.... Po Bogu kapłan jest najważniejszy!... Kapłan nie jest jednak kapłanem sam dla siebie. Sam sobie nie może udzielić rozgrzeszenia. Nie może sam sobie udzielić żadnego sakramentu. Kapłan nie żyje dla siebie, żyje dla was<sup>1</sup>. W tym kontekście nie mogą dziwić pojawiające się coraz częściej sformułowania, iż kultura świata ponowoczesnego jest obecnie dla Kościoła nie tylko wyzwaniem istotnym, stawiającym mu szereg pytań dotyczących jego pedagogii wiary<sup>2</sup> i metod owego przekazu, lecz także podnosi podstawowe pytanie o rolę i miejsce kapłana w środowisku eklezjalno-społecznym, przede wszystkim w parafii, szkole i społeczności lokalnej<sup>3</sup>. Wzrost wykształcenia społeczeństwa i łatwy dostęp do wiedzy sprawiają, że rosną nieustannie wymagania edukacyjno-formacyjne: zarówno wobec formowanych, jak i samych formatorów. Niezwykle trafnym okazuje się zatem pytanie postawione przez rektora Gdańskiego Seminarium Duchownego ks. Grzegorza Szamockiego: „Jakie środki i metody należy stosować, aby wychowanie było jak najbardziej efektywne?”<sup>4</sup>.

Zachodzące współcześnie przemiany spowodowały szereg przesunięć na różnych płaszczyznach życia społecznego, nie omijając również teologii, a szczególnie katechetyki i teologii pastoralnej. Pod koniec XIX w. pojawił się termin „aktywizm”, który w I połowie XX w. był popularny do tego stopnia, że mówi się niekiedy, iż „stał się »przewrotem kopernikańskim« w nauczaniu: przejściem

<sup>1</sup> A. Monnin, *Zapiski z Ars*, Warszawa 2009, s. 117–123.

<sup>2</sup> B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009, s. 13–14. W tym miejscu warto zauważyć, że zarówno w dokumentach Kościoła, jak i w literaturze przedmiotu nie sposób odnaleźć jakiegokolwiek porządku terminologicznego. Pojawia się aż 31 różnych określeń na to samo (pozornie wydawać by się mogło) zagadnienie, jednak bez głębszych refleksji i analiz: droga wiary, formacja duchowa, formacja religijna, inicjacja w życie wiarą, komunikacja wiary, nauczanie religijne, nauczanie wiary, pedagogia Ewangelii, pedagogia wiary, pedagogia Boża, pogłębianie wiary, przekazanie wiary, przepowiadanie wiary, rozwijanie wiary, szkoła wiary, widzenie wiary, wznoszenie umysłu do widzenia wiary, wprowadzenie w wiarę, wychowanie chrześcijańskie, wychowanie do wiary, wychowanie do życia w wierze, wychowanie katolickie, wychowanie religijne, wychowanie w duchu wiary, wychowanie w świetle wiary, wychowanie w wierze, wychowanie wiary, wzrastanie chrześcijańskie, wzrastanie w wierze, wzrost wiary, zaproszenie do wiary. Zagadnieniu temu został poświęcony jeden z tomów serii „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, Katowice 2011 (w przygotowaniu).

<sup>3</sup> Udaną próbę oceny stosowania metod aktywizujących w przekazie teologicznym, wskazując czytelnice na ich mocne i słabe strony, podjęła Elżbieta Pankowska-Siedlik w pracy magisterskiej przedstawionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: E. Pankowska-Siedlik, *Znaczenie metod aktywizujących w pracy duszpasterskiej i katechetycznej*, Warszawa 2009 (maszynopis). Zob. także W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001.

<sup>4</sup> G. Szamocki, *Biblijny model wychowania w rodzinie*, „Universitas Gedanensis” 2002, nr 1(25), s. 21.

od skoncentrowania na nauczycielu do skoncentrowania na uczniu, od szkoły skupionej na programie do szkoły skupionej na uczniu”<sup>5</sup>. Wśród metod nauczania i ewangelizowania, zamiast encyklopedycznego modelu przekazywania wiedzy, zaczęto preferować aktywizację uczniów i ich kreatywną postawę<sup>6</sup>. Tradycyjne metody przekazu ustępują dziś miejsca nowemu modelowi, w którym rola formatora (kapłana, nauczyciela, wychowawcy, katechety) ma raczej wymiar organizacyjny i koordynujący pracę uczniów. Chodzi głównie o mobilizowanie wychowanków do działań twórczych. Taki zabieg nie tylko aktywizuje uczniów, lecz także ułatwia zrozumienie materiału oraz uatrakcyjnia zajęcia<sup>7</sup>.

Mówiąc jednak o konieczności stosowania metod aktywizujących w nauczaniu i pracy formacyjnej oraz o ich skuteczności, nie można nie dostrzegać możliwych zagrożeń. Podjęta analiza problemu aktywizacji katechetyczno-pastoralnej nie ma na celu w żadnym wypadku dyskredytowania metod aktywnych, ale – z uwagi na temat podjęty w bieżącym numerze „Studiów Gdańskich” – ma zwrócić uwagę na pewne mankamenty mogące towarzyszyć stosowaniu tychże metod i środków przekazu. Za św. Pawłem warto dzisiaj zapytać kapłanów i wszystkich odpowiedzialnych za formację młodego (i nie tylko!) pokolenia: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16, 26).

Jak wskazano wyżej, współczesne trendy edukacyjno-formacyjne, zarówno w na gruncie nauk świeckich, jak i teologicznych, punkt ciężkości bilateralnej relacji treść – metoda przesuwają często z treści na metodę, tzn. z meritum przekazu na jego metodę (środek). W ten sposób aktywność, która jest pozytywnym motorem ludzkich działań (kreatywność, dynamizm i metody

<sup>5</sup> J. M. Prellezo, *Aktywizm*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 33.

<sup>6</sup> Por. W. Cichosz, E. Pankowska-Siedlik, *Metody aktywizujące w wychowaniu i formacji religijnej*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, (w druku). Prowadzenie zajęć przy zastosowaniu różnorodnych metod i technik aktywizacyjnych zostało szczegółowo opisane w literaturze zajmującej się bezpośrednio tym problemem, np.: Z. Barciński, *Konstruowanie scenariuszy katechetycznych z wykorzystaniem metod aktywizujących*, Poznań 2004; E. Brudnik, *Ja i mój uczeń pracujemy aktywnie. Przewodnik po metodach aktywizujących*, Kielce 2003; J. Gierula, *Metody aktywizujące w katechezie. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2001; K. Maslyk, *Odkrywać prawdę. Konspekty dla prowadzących zbiórki ministranckie i inne spotkania z młodzieżą*, Kraków 2008; *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. 1, red. Z. Barciński, J. Wójcik, Lublin 1998; *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. 2, red. Z. Barciński i in., Lublin 2001; H. J. Press, *Przez zabawę do nauki. Obserwacje i doświadczenia*, Warszawa 1997; A. Sajdak, *Edukacja kreatywna*, Kraków 2008; M. Śnieżyński, *Nauczanie aktywizujące*, Kraków 1984; E. Wójcik, *Metody aktywizujące stosowane w pracy grupowej w duszpasterstwie. Skrypt przeznaczony dla animatorów grup*, Łódź 1987; *Metody aktywizujące stosowane w spotkaniach grupowych*, Łódź 1994; *Metody aktywizujące w pedagogice grup*, Kraków 2000; *Vademecum katechety. Metody aktywizujące*, red. Z. Barciński, Kraków-Lublin 2006 i inne.

<sup>7</sup> Potwierdza to piramida Dale’a ukazująca procentowy udział zapamiętywania materiału w stosunku do formy przekazu.

aktywizujące)<sup>8</sup> i psychologiczną siłą samorealizacji (tzw. chrześcijańskie samowychowanie dokonujące się poprzez samopoznanie, samoocenę i samorzeczywistnienie), może niekiedy zostać zastąpiona skrajnym aktywizmem, w którym człowiek do tego stopnia skupia się na działaniu i efektywności metod, że traci niejednokrotnie źródło, uzasadnienie i cel swoich działań. Słowa te stanowią bezpośrednią uwagę metodologiczną do tematu podjętych rozważań. Aktywność nie może więc być utożsamiana z aktywizmem. W tym kontekście warto przypomnieć, że najważniejszym celem duszpasterskiej posługi kapłana, a w szczególności formacji osoby na lekcjach religii w szkole lub podczas katechezy, jest pomoc w doprowadzeniu do dojrzałości wiary lub jej rozbudzenie, a także egzystencjalne odczytywanie jej zadań we wspólnocie<sup>9</sup>. Natomiast podstawowym kryterium wyboru przez katechetę określonej metody nauczania jest dążenie do „osiągnięcia założonego celu, służby Objawieniu i nawróceniu, zaktywizowanie uczestników procesu katechetycznego”<sup>10</sup>. Wybrana metoda dydaktyczna nie może służyć jedynie atrakcyjności przyswojenia wiedzy, ale ma dać katechizowanym możliwość „przyłgnięcia” do Boga, czynnego włączenia ich w rozwój własnej wiary i wiedzy<sup>11</sup>.

## 1. Powrót do źródeł: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32)

Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, praca katechizacyjna kapłana i nauczyciela religii polega na ukazywaniu prawd wiary i głoszeniu orędzia zbawienia, ponieważ „w katechezie poprzez nauczanie przekazywany jest Chrystus, Słowo Wcielone i Syn Boży, wszystko zaś inne o tyle, o ile do Niego się odnosi: naucza sam Chrystus, a każdy nauczający – jedynie w tej mierze, w jakiej jest Jego zwiastunem i tłumaczem i w jakiej Chrystus mówi przez jego usta. Niezbędne jest zatem, aby do każdego katechety można było zastosować te tajemnicze słowa Jezusa: »Moja nauka nie jest moja, lecz Tego, który Mnie

---

<sup>8</sup> Dzisiaj żaden rozsądny dydaktyk (teoretyk również) nie ośmieliłby się pominąć metod aktywizujących w swojej pracy pedagogiczno-formacyjnej.

<sup>9</sup> J. Szpet, D. Jackowiak, *Lekcja religii szkołą wiary*, Poznań 1996, s. 102.

<sup>10</sup> J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 176. Ogólnie rzecz ujmując, metody aktywizujące są definiowane jako względnie stały, powtarzalny sposób pracy uczestników zajęć. Mogą określać jedną prostą czynność lub wskazywać na cały uporządkowany szereg takich czynności. Zawsze charakterystyczne dla tych metod jest to, że nie są metodami nauczyciela, ale samych uczniów. Centrum metody aktywizującej jest samodzielne i aktywne zdobywanie wiedzy przez uczestnika zajęć, który sam musi podejmować decyzje (np. opowiadać się za pewnym poglądem lub poszukiwać odpowiedzi na pojawiający się problem). Nauczanie z wykorzystaniem metod aktywizujących często określa się jako „uczenie się przez doświadczenie”, „uczenie się przez odkrywanie” lub „żywe uczenie się”. Dotyczy to także katechezy, zarówno szkolnej (nauczanie religii), jak i parafialnej (wtajemniczenie chrześcijańskie).

<sup>11</sup> *Vademecum katechety...*, s. 7.



posłał« (J 7, 16)» (KKK, 427). Już od czasu Soboru Watykańskiego II poszukuje się w Kościele nowych metod przekazu Ewangelii, ciekawych sposobów katechizacji. W dekrecie *Ad gentes* wyraźnie została podkreślona potrzeba głębszej odnowy wewnętrznej i obowiązku ewangelizacji spoczywającego na wszystkich wiernych (DM, 35). Katecheza od początku chrześcijaństwa wypełniała rolę ewangelizacyjną, której celem było zbliżanie wiernych do Chrystusa: była i jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych. „Obejmuje przede wszystkim wyjaśnianie nauki chrześcijańskiej, podawane na ogół w sposób systematyczny i całościowy w celu wprowadzenia wierzących w pełni życia chrześcijańskiego» (KKK, 5). Doskonale oddają to słowa Jezusa Chrystusa: „I poznać prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32).

Nadrzędnym celem pracy katechetyczno-duszpasterskiej jest doprowadzenie „nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Całe działanie ewangelizacyjne jest nastawione na rozwijanie komunii z Jezusem Chrystusem» (DOK, 80), który umożliwia człowiekowi dostarczenie sensu jego człowieczeństwa. Do podstawowych zadań nauki religii należy „zintegrowanie, pogłębienie treści, uniknięcie jednostronności, doskonalenie wyrażania myśli, logicznego argumentowania, przygotowanie do apostołstwa, umiejętności mówienia o Chrystusie i wierze w środowisku życia»<sup>12</sup>. Do zadań katechezy, według *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, należy: poznawanie wiary, wychowanie liturgiczne, formacja moralna, wychowanie do modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego i wprowadzenie do misji (DOK, 86–87)<sup>13</sup>.

Celem rozwijania (poznawania) wiary, zasadniczego zadania współczesnej katechezy, jest umożliwienie katechizowanym przyłgnięcia do Jezusa i zjednoczenia z Nim. Jest to możliwe po dobrym poznaniu Chrystusa i Jego orędzia miłości, co dokonuje się poprzez „poznanie Tradycji i Pisma Świętego» (DKP, 24). Stanowi ono także jeden z istotnych elementów wychowania do prawdy, czyli okazywania „szacunku dla powagi prawd wiary» (DKP, 24). Szacunek ten rodzi postawę prezentującą jedność poznania rozumowego i poznania przez wiarę (*fides et ratio*), bowiem „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (FR, Wstęp). Zgodnie z *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*, „zadanie poznawania i rozwijania wiary spoczywa przede wszystkim na nauczaniu religii w szkole i na nauczaniu w ramach katechezy parafialnej» (DKP, 24).

Wychowanie liturgiczne odbywa się na trzech płaszczyznach społecznych: w rodzinie, szkole i parafii. Dokonuje się ono „zarówno przez nauczanie, które wyjaśnia tajemnice wiary i sposoby jej celebrowania, jak i przez sam udział w liturgii» (DKP, 25) jak i w sakramentach Kościoła. Pozwala zrozumieć znaczenie poszczególnych elementów celebracji, tak aby ta nie stała się „zespołem niezrozumiałych

<sup>12</sup> J. Szpet, *Co katecheta powinien wiedzieć u progu reformy?*, „Katecheta” 1999, z. 9, s. 7.

<sup>13</sup> Por. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 327–544.

konwencji albo magicznych czynności” (DKP, 25). Dba także, by to, „co chrześcijanin przeżywa i czego doświadcza w liturgii, zostało przeniesione w codzienne życie” (DKP, 25). Wychowanie liturgiczne związane jest ze sprawowaniem sakramentów, gdyż „właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka” (CT, 23), dlatego miejscem tego formowania jest przede wszystkim parafia. Z tego względu charakter sakramentalny wychowania liturgicznego powinien być obecny zarówno w treściach, jak i innych formach katechezy dzieci, młodzieży i dorosłych<sup>14</sup>. W wypadku dzieci wychowanie liturgiczne odnosi się zwłaszcza do przygotowania do świadomego uczestnictwa w Eucharystii i sakramencie pokuty i pojednania<sup>15</sup>, do lektury Pisma Świętego i świadomego wyznania wiary<sup>16</sup>. Katecheza młodzieży dotyczy zwłaszcza przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania, a później „do odczytania i wyboru drogi powołania i założenia rodziny chrześcijańskiej” (DKP, 25). Formami wychowania liturgicznego dorosłych są homilia, przygotowanie do sakramentu małżeństwa, katecheza przedchrzcielna oraz stała formacja katechetyczna.

Zadaniem formacji moralnej jest przede wszystkim formowanie sumienia oraz ukształtowanie w katechizowanych postawy Jezusa-Nauczyciela. Wychowanie moralne powinno usposabiać katechizowanych, poprzez kształtowanie postawy pokuty i pojednania, do otwarcia na łaskę i miłosierdzie Boże oraz ukazywać związek między wolnością a prawdą<sup>17</sup>. Właściwie uformowane sumienie daje gwarancję wolnej i odpowiedzialnej reakcji katechizowanych na Boże wezwanie<sup>18</sup>. Stosownym wzorem dla formacji moralnej jest Kazanie na Górze (Mt 5, 1–7, 28), Dekalog (Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–21) oraz Jezusowe przykazanie miłości (Mt 22, 37–40). Należy więc pamiętać, że proces wychowania moralnego ma swoje źródło w katechezie rodzinnej, którą rozwija i ubogaca katecheza szkolna i parafialna. Również wychowanie do modlitwy opiera się zwłaszcza na rodzinie. Ona jako pierwsza przysposabia dziecko do rozmowy z Bogiem, bez której niemożliwe jest autentyczne życie chrześcijańskie. Jak podkreśla *Dyrektorium katechetyczne*, z tego względu „katecheza w żadnej ze swoich form nie może i nie powinna rezygnować z nauczania modlitwy i z wdrażania do jej praktykowania” (DKP, 27). Szkolne nauczanie

<sup>14</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Świętość. Dar i zadanie*, w: *II Polski Synod Plenarny*, Poznań 2001, s. 44.

<sup>15</sup> Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 321: „Realizująca się poprzez pokutę wolność odkupienia jest wolnością pełną, czyli wolnością wyzwoloną [...]. Moralne orędzie Nowego Testamentu ukazuje wolność jako jedno z centralnych pojęć w rozumieniu godności osoby ludzkiej. Koncentruje się ono przede wszystkim na wolności wewnętrznej”.

<sup>16</sup> Zob. W. Cichosz, *Formacyjna rola szkoły katolickiej. XV-lecie „Gdynskiego Katolika” 1992–2007*, Gdynia 2007, s. 167–168.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium Vitae”*, Rzym 1995, 96.

<sup>18</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Łowicz 2001, n. 26.

religii, oprócz wprowadzenia w praktykę modlitwy we wspólnocie, przekazuje także wiedzę na jej temat, ukazuje jej sens w kontekście całego depozytu wiary. Z kolei katecheza parafialna i grupy modlitewne funkcjonujące w parafii przysposabiają do modlitwy wspólnotowej Kościoła.

Zadaniem katechezy jest przygotowanie katechizowanych do życia we wspólnocie i uczestnictwa w posłannictwie Kościoła. Mowa tu zarówno także o wspólnocie rodzinnej i ogólnoludzkiej – zarówno naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Potrzeba ta wynika z przekonania, że „istnieje pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni zaprowadzić między sobą, w prawdzie i miłości” (CT, 54). Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreśla wagę wpływu wychowania rodzinnego na wychowanie patriotyczne. Czwartemu przykazaniu Dekalogu nadaje szerszy kontekst, – obejmuje nim także przodków i ich zasługi: „ojciec i matka oznaczają tu również przeszłość, więź między kolejnymi pokoleniami, dzięki której możliwe jest samo istnienie narodu”<sup>19</sup>. Konieczne jest zatem pielęgnowanie więzi rodzinnych, podkreślanie ich znaczenia dla rozwoju osoby ludzkiej i wpływu wychowania domowego na prawidłowe funkcjonowanie dziecka w społeczeństwie. Relacje te są również inspiracją dla wychowania patriotycznego, gdyż szacunek wobec rodziców, rodzeństwa, dziadków i innych członków rodziny wzbudza szacunek dla przeszłych pokoleń i historii narodu. Tak kształtowane pokolenia z pewnością przyjmą odpowiedzialną postawę w życiu społecznym i politycznym<sup>20</sup>, by przez pełne uczestnictwo w życiu publicznym propagować wartości ewangeliczne<sup>21</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że Kościół troszczy się o to, by programy nauczania religii w szkołach, a także duszpasterstwo parafialne zawierały elementy społecznego nauczania Kościoła. Wciąż jednak należy pamiętać, że wszelkie wychowanie, w tym „do wspólnoty w katechezie i przez katechezę” (DKP, 28), bierze swój początek we wspólnocie rodzinnej, by następnie poprzez szkolne lekcje religii, „które, obok przekazu prawd wiary, winny także ukazywać prawdziwy obraz Kościoła oraz pogłębiać poczucie przynależności do wspólnoty kościelnej” (DKP, 28), znaleźć dopełnienie w duszpasterstwie katechetycznym prowadzonym w parafii. To właśnie w parafii możliwe jest – poprzez chrzest – doświadczenie ontologicznej przynależności do wspólnoty Kościoła. Empiryczne zaistnienie na płaszczyźnie egzystencjalnej uzupełnia „socjalizacja kościelna poprzez katechezę dorosłych” (DKP, 28). Szczególnie aktualna jest ona w perspektywie współczesnych uwarunkowań społecznych, gdy więzi ze wspólnotą naturalną i nadprzyrodzoną ulegają wyraźnemu rozluźnieniu, a dawanie świadectwa życia z Chrystusem i dla Niego staje się nieatrakcyjne.

Ostatnim z analizowanych zadań katechizacji jest wprowadzenie do misji, czyli głoszenia Słowa Bożego zleconego apostołom przez Chrystusa przed

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, Watykan, 1 października 1999, n. 11.

<sup>20</sup> Por. S. Dziekoński, *dz. cyt.*, s. 282–314.

<sup>21</sup> Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne...*, n. 28.

wniebowstąpieniem (por. Mk 16, 15; Mt 28, 19–20). Celem katechezy jest wychowanie do odpowiedzialności za misję i kształtowanie umiejętności dawania świadectwa w życiu zawodowym, kulturowym i społecznym. Również w tym wypadku odpowiedzialność za przygotowanie dziecka do tej roli spoczywa na rodzicach i dawanym przez nich świadectwie wiary. Rolą lekcji religii w szkole jest przekazywanie informacji o potrzebach misyjnych Kościoła, ukazywanie działalności misjonarzy i miejsc ich pracy, a także uwrażliwianie uczniów na posłannictwo misyjne Kościoła i przypominanie o odpowiedzialności za głoszenie Słowa. Wspieranie modlitewne, materialne i troska o powołania misyjne realizowane są poprzez katechetyczne duszpasterstwo parafialne.

Jak nietrudno zauważyć, wymienione wyżej zadania katechezy stanowią wieloaspektową i bogatą całość. Realizowanie każdego z tych członów daje szansę pełni rozwoju wiary chrześcijańskiej. Ukazane w dokumentach Kościoła zadania katechezy umożliwiają wypełnianie jej głównego celu, jakim jest przyłgnięcie katechizowanego do Boga. Dają też nadzieję na ukształtowanie jednostek odpowiedzialnych za rozwój własny, rodziny i społeczeństwa chrześcijan. Praca katechetyczna i duszpasterska we współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej stawia przed katechetą i duszpasterzem znaczne wymagania. Muszą oni bowiem z jednej strony pamiętać o charakterze i celu swojej posługi, której głównym zadaniem jest doprowadzenie powierzonych im osób do zbawienia, z drugiej zaś powinni umieć zareklamować siebie i swoją misję oraz zainteresować odbiorców tym, co mają im do zaoferowania<sup>22</sup>. Należy zatem dobrze pojmować specyfikę duszpasterskiego posłannictwa, jego nadprzyrodzoność, służebność i charyzmat, a nade wszystko wierność Doktrynie Kościoła katolickiego. Wizja duszpasterstwa po Soborze Watykańskim II jako dobro najwyższe ukazuje człowieka i poleca go kapłańskiej trosce. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* definiuje kapłana jako niezłomnego sługę, głosiciela Ewangelii, który na problemy współczesnego świata spogląda przez optykę Chrystusową, poprzez nią dostrzega człowieka, a przez nauczanie zachęca do nawrócenia i podążania ku świętości (por. DK, 4). Autorzy dokumentu podkreślają, że „prezbiterzy [...] mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: »Idąc na cały świat, głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu« (Mk 16, 15)<sup>23</sup>, tworzyli i pomnażali Lud Boży. Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: »Wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe« (Rz 10, 17). Prezbiterzy są więc dłużnikami wszystkich, aby się dzielić z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu» (DK, 4). Aby głoszenie Słowa Bożego, niejednokrotnie w niesprzyjających warunkach współczesnego świata, było skuteczne, nie może być nauczaniem abstrakcyjnym – musi „dostosować odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia”

<sup>22</sup> Por. A. Misiaszek, *Teologia pastoralna*, Gdańsk 1994, s. 53–58.

<sup>23</sup> Por. także W. Cichosz, T. Krzysztof, *Kościół na ziemi kosakowskiej*, Warszawa 2009, s. 11–13.

(DK, 4). Posługa słowa jest zatem „wykonywana różnorodnie według różnych potrzeb słuchaczy i charyzmatów kaznodziei” (DK, 4).

Podobne stanowisko w kwestii specyfiki pracy duszpasterskiej prezentuje ks. Adam Bab, który twierdzi, że Kościół chcąc dotrzeć z Dobrą Nowiną do wszystkich ludzi, musi za pośrednictwem swoich apostołów wciąż podejmować zrozumiały dialog z powierzonym sobie Ludem Bożym. Realizacja tego założenia jest możliwa poprzez „wysilek ewangelizacyjny naznaczony trudem rzetelnego rozpoznania sytuacji adresatów, aby wszystko, czym są i co posiadają jako autentyczne dobro, nabrało w świetle Ewangelii jeszcze większego blasku, zaś to, co szkodzi człowiekowi, zostało wyraźnie określone i wyeliminowane”<sup>24</sup>. Efektywność pracy duszpasterskiej w dużej mierze zależy od autentyczności i charyzmatyczności katechizującego. Fakt ten podkreślał już św. Augustyn, który wśród cech dobrego duszpasterza wymieniał m.in.: otwarcie na potrzeby wiernych, poznanie ich psychiki i upodobań, akceptację i patrzenie na każdego człowieka z miłością, ukierunkowanie na Boga, a także radość ze zbliżenia się do Niego powierzonych sobie wiernych<sup>25</sup>.

Osobowość kapłana, sposób katechizowania i szczerść postępowania wywierają znaczący wpływ na powodzenie i skuteczność jego misji, a wewnętrzny dynamizm dodatkowo uskutecznia jego działalność. Dlatego też najistotniejszym czynnikiem duchowej aktywności prezbitera jest życie w łasce i głębokiej komunii z Bogiem<sup>26</sup>. Prawidłowo ukształtowany wewnętrznie kapłan jest w pełni gotowy do pomocy w rozwoju życia duchowego katechizowanych i budzenia ich aktywności, która stanowi „gwarancję, że człowiek uniknie poczucia zagubienia w zmiennej rzeczywistości”<sup>27</sup>. Rozwój życia duchowego jest warunkiem pełnego funkcjonowania na płaszczyźnie naturalnej i ma dla człowieka wartość terapeutyczną. Ponieważ jest uczestnictwem w tajemnicy Boga, staje się pierwotnym źródłem ludzkiej aktywności<sup>28</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania można stwierdzić, że aby ziarno mogło zakiełkować, konieczne jest wypełnienie dwóch podstawowych warunków: pierwszym jest wrzucenie go w glebę w stosowny sposób, drugim – kompetentny siewca<sup>29</sup>. Temu zaś służą różne metody dydaktyczno-pastoralne, w tym metody aktywizujące. Mówiąc o ich znaczeniu w posłudze kapłańskiej, nie sposób pominąć negatywnego wymiaru tego sposobu nauczania. Nie każde wykorzystanie metod aktywizujących jest szansą ewangelizacji, istnieje bowiem

<sup>24</sup> A. Bab, *Katecheza w obliczu wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, „Katecheta” 2007, nr 6(50), s. 14.

<sup>25</sup> Por. A. Eckmann, *Osobowość dobrego katechety w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 1990, nr 10, s. 113–119.

<sup>26</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965, n. 12.14.15.

<sup>27</sup> A. Bab, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>28</sup> *Tamże*.

<sup>29</sup> Por. *Vademecum katechety...*, s. 9.

niebezpieczeństwo potraktowania aktywizacji jako celu samego w sobie, zapomnienia o głównym przesłaniu katechizacji i formacji pastoralnej. Jeżeli istotą działań stanie się metoda, a nie cel (ewangelizacja i zbawienie), katecheza, kręgi biblijne, grupy dyskusyjne i inne sfery działalności katechetycznej mogą zostać potraktowane instrumentalnie. Doskonale ten niepokój oddaje Sobór Watykański II w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów*, stwierdzając: „Niewiele dadzą ceremonie, chociażby piękne, albo stowarzyszenia, choćby kwitnące, jeśli nie są nastawione na wychowywanie ludzi do osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej” (DK, 6).

## 2. Niebezpieczeństwo technicyzacji

Wśród wielu wad i trudności, jakie sprawiają metody aktywizujące w katechizacji, jest między innymi bezkrytyczne i nadmierne korzystanie przez katechetów ze środków multimedialnych – w tym filmu. Co prawda większość informacji dociera do odbiorcy kanałem wzrokowym, o czym świadczą choćby metody stosowane w reklamach, niemniej trudno się zgodzić z twierdzeniem, że wyobraźnię rozwijają tylko metody wizualne. Niekiedy nawet ją ograniczają i zniewalają, jak ma to na przykład miejsce w wypadku ekranizacji twórczości literackiej, kiedy to widzowi pozostaje jedynie porównanie i ocena, podczas gdy świat obrazów naszkicowanych słowem daje czytelnikowi lub słuchaczowi możliwość twórczości, wolność tworzenia obrazu wspólnie z autorem książki<sup>30</sup>. Zbytняя czasochłonność i koszt przygotowania zajęć, niepewne ugruntowanie wiedzy (uczestnicy lekcji przeprowadzanych za pomocą metod aktywizujących nie są, jak wiadomo, oceniani) przemawiają na niekorzyść stosowania metod aktywizujących. Trzeba tutaj również wymienić nierówno rozłożoną pracę na poszczególne osoby w grupie, w której niektórzy uczestnicy niejako „pasożytują” na aktywności innych. Taka sytuacja jest w katechezie niedopuszczalna ze względu na ryzyko deprawującego przygotowania dziecka do współpracy z drugim człowiekiem na jakiegokolwiek płaszczyźnie społecznej czy kulturowej. Metody aktywizujące mogą też sprzyjać głośnym rozmowom i przekrzykiwaniu się członków grup, rodzi się wrażenie braku dyscypliny, co przeszkadza w prowadzeniu zajęć lub niekiedy wręcz je uniemożliwia.

Gdy K. Kuppig mówi, że „nauka powinna sprawiać przyjemność”<sup>31</sup>, rodzi się spostrzeżenie, że czym innym jest dobre samopoczucie w błogim stanie odprężenia, a czym innym radość i zadowolenie z dobrze wypełnionego zadania. Czym innym jest bowiem radość ożywiająca, pobudzająca, ukazująca nowe horyzonty, czym innym – stan zabawowy, bez jakichkolwiek napięć (towarzyszący np. dramie czy grom dydaktycznym), chwilowo przyjemny, ostatecznie

<sup>30</sup> Por. E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975, s. 212.

<sup>31</sup> K. Kuppig, *Pomysły zabaw na lekcje religii*, Kielce 2002, s. 12.

prowadzący jednak do regresji<sup>32</sup>. Wymienione przeszkody i trudności nie muszą eliminować metod aktywizacyjnych z pracy katechetycznej, jednak nie wszystkie treści można przekazać w „sposób aktywny”. Warto zatem pamiętać, by w pracy katechetycznej posługiwać się różnorodnymi metodami nauczania-uczenia się. W katechezie, niezależnie od stosowanych metod dydaktycznych, jest niezwykle istotne, by środki nie przysłaniały celu, a próżność własna katechizującego – pragnienia ewangelizacji i formacji powierzonych mu osób. Osoba katechizująca musi być sługą Chrystusowego orzędzia, nigdy zaś orzędzie Chrystusa nie może służyć jej do promowania własnej osoby<sup>33</sup>. Warto zwrócić uwagę także na to, że podczas mszy św. nie homilia jest najważniejsza, lecz ofiara składana Ojcu przez Chrystusa. Jeśli na pierwszy plan wysunie się „celowość moralną, psychologiczną lub pedagogiczną nabożeństwa, i liturgia będzie pojmowana przede wszystkim jako okazja do katechezy, nauczania czy też artystycznego poruszenia”<sup>34</sup>, to na znaczeniu straci to, co w niej najważniejsze – celebrowanie sakramentów.

Należy zatem postawić pytanie o zasadność stosowania metod aktywizujących w pracy katechetycznej i duszpasterskiej. Odpowiedź jest ambiwalentna, bowiem istnieją poważne argumenty za i równie ważne – przeciw stosowaniu owych metod w ewangelizacji. Wydaje się, że niezwykle cenne są słowa Piusa XI, który już w 1929 r. ostrzegł przed całkowitą wiarą człowieka we własne siły, gdy ten podejmuje się zadania wychowania: „W tym błędzą, bo zamiast kierować dążenia do Boga, pierwszego początku i ostatniego celu wszechświata, cofają się i zatrzymują na sobie samych, przywiązując się wyłącznie do rzeczy ziemskich i doczesnych; dlatego będzie stałym i nieprzerwanym ich szamotanie, dopokąd<sup>35</sup> nie zwrócą swych oczu i swego wysiłku do Boga, jedyne go celu doskonałości wedle głębokiego zdania św. Augustyna: »Stworzyłeś nas Panie dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie«” (DIM, 6).

### 3. Pokusa bycia showmanem, gwiazdorem i inkwizytorem

W procesie katechizacji i ewangelizacji podstawowym podmiotem działań aktywizujących jest duszpasterz bądź katecheta. Efektywność jego służby polegająca na prowadzeniu wychowanka do dobra, prawdy i piękna (gr. ἀγαθόν, łac. bonum; gr. ἀλήθεια, łac. veritas, verum; gr. καλός, łac. pulchrum)<sup>36</sup> zmusza go

<sup>32</sup> E. Sujak, *dz. cyt.*, s. 147.

<sup>33</sup> Por. T. Bieliński, *Pokusy medialnych „ewangelizatorów”*, „Pastores” 2009, nr 42(1), s. 24.

<sup>34</sup> W. Giertych, *Teologia głoszonego słowa*, „Pastores” 2009, nr 42(1), s. 20.

<sup>35</sup> W przytoczonym fragmencie dokumentu Piusa XI z 1929 r. zastosowano pisownię oryginalną. Użyte słowo „dopokąd” należy dzisiaj odczytać jako „dopóki”.

<sup>36</sup> Por. W. Cichosz, *Między nagrodą a karzeniem: rola systemów motywacyjnych w edukacji*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” 2004, nr 1, s. 68.

do kreatywności, pomysłowości i innowacyjności w pracy pastoralno-katechizacyjnej. Taka forma pracy wiąże się jednak z pewnym niebezpieczeństwem – katechizujący może bowiem ulec pokusie bycia showmanem, gwiazdorem i inkwizytorem<sup>37</sup>. Dążenie do zaktywizowania dzieci, młodzieży i dorosłych w toku katechizacji może wyzwolić w katechecie mimowolną chęć skupienia się na metodzie zajęć, oryginalnych pomysłach, własnej kreatywności i zaangażowaniu, a pozostawić na drugim planie zasadniczy cel prowadzonych zajęć – treści i cele pracy katechetycznej. Taka postawa wywołuje przestawienie akcentów: to, co winno być tłem nauczania, staje się jego istotą, to zaś, co powinno być centrum, staje się tłem. Tego rodzaju okoliczności mogą doprowadzić do zubożenia całego przekazu i bogactwa treści religijnych, bowiem to metoda przekazu staje się celem samym w sobie, podczas gdy powinna być jedynie środkiem do realizacji procesu nauczania-katechizowania<sup>38</sup>.

Kolejnym problemem „gwiazdorstwa” osoby nauczającej jest fakt, że katecheta skupiony na własnym zaangażowaniu nie prowokuje ucznia do wyjścia z bierności, wzięcia udziału w procesie nauczania-uczenia się. Katecheta-gwiazdor jako zasadniczy cel stawia własny wizerunek i potrzebę zdobycia sympatii u katechizowanych, mniej zaś potrzeby wychowanków. Centrum zajęć skupia się na prowadzącym, nie zaś na katechizowanych i zasadniczym celu katechezy – wychowaniu w wierze. Niebezpieczeństwo zubożenia katechizacji pojawia się również wówczas, gdy podstawowym elementem zajęć prowadzonych metodami aktywizującymi stają się elementy zabawy, swego rodzaju „fajerwerki aktywności”. Uczestnicy zajęć mogą zapomnieć w takim wypadku o konieczności wysiłku ukierunkowanego na poznanie i zrozumienie nowych treści kształcenia i wychowania<sup>39</sup> – tak długo trwa przeżycie jak długo działa bodziec. Stąd zmiana prowadzącego proces formacyjny (zmiana lidera: nauczyciela, katechety, kapłana) może doprowadzić do poważnego kryzysu w dalszej kontynuacji procesu formacyjnego. Ponadto, katecheza prowadzona jedynie z zastosowaniem metod aktywizujących grozi niekiedy podważeniem autorytetu nauczyciela, zwłaszcza wówczas, gdy swoją pracę traktuje w sposób przesadnie pobłażliwy. Przekonanie o własnym „gwiazdorstwie” usypia krytyczne spojrzenie na swoje działania i nie mobilizuje do skrupulatnego przygotowania do kolejnych zajęć. Taka postawa dosyć szybko zostaje przez katechizowanych zdemaskowana, co może wywołać lekceważący stosunek tak do nauczającego, jak i do przedmiotu nauczania.

<sup>37</sup> Analizę tego zagadnienia można znaleźć również w cytowanym już 42. numerze kwartalnika „Pastores”, w całości poświęconym formacji kapłańskiej. Numer otrzymał wymowny tytuł: „Księża w mediach – media o księżach”. Zamieszczono w nim m.in. takie artykuły: *Nie tracić głowy i wiary?* Krzysztofa Wonsa SDS, *Teologia głoszonego słowa* Wojciecha Giertycha OP, *Pokusy „medialnych ewangelizatorów”* ks. Tomasza Bielińskiego, *Na portalu czy od ambony?* ks. Andrzeja Draguły czy wreszcie *Medialny supermarket* ks. Wojciecha Węckowskiego.

<sup>38</sup> Por. *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. 2, s. 13.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 13–14.



Innym zagrożeniem dla efektywności zajęć prowadzonych z wykorzystaniem metod aktywizujących może stać się chaos i nieład, które rodzą się, gdy lekcja prowadzona jest w sposób zanadto „showmański”. Nawet jeśli katechizujący panuje nad tokiem lekcji, u stojącego z boku obserwatora – ale niekiedy i uczestników – może rodzić się obawa co do jego kompetencji. Nadmierne pobudzenie aktywności wychowanków może nieść za sobą dekoncentrację i brak „posłuszeństwa” wobec katechety<sup>40</sup>. Duszpasterz gwiazdor i showman tworzy niekiedy wokół siebie „aurę, mającą niewiele wspólnego z cnotą pokory, która winna charakteryzować sługę Kościoła”<sup>41</sup>. Katechizujący skupiony na własnym gwiazdorstwie w celu wzmocnienia swoich argumentów posługuje się tanim humorem lub ironią, co nie sprzyja przekazowi treści ewangelicznych i dobru Kościoła. Tego rodzaju postawy budzą niekiedy aprobatę szerokiej widowni, jednak często zatracają istotę powołania ewangelizatora – ewangelizator-showman prezentuje siebie samego, a nie Jezusa Chrystusa. Podobne zagrożenie niesie bycie gwiazdorem w mediach, do czego usposabia już sama uroda, humor sytuacyjny lub sztuczne wylansowanie przez popierające lobby. Taka rola nie gwarantuje jednak bycia autorytetem w pozytywnym sensie tego słowa. Chodzi bowiem o to, by „ksiądz, który swoimi wypowiedziami zdobył miano autorytetu i stał się sławny, konsekwentnie realizował misję *bycia dla innych*”<sup>42</sup>.

Przeciwnieństwem katechety-showmana jest nauczyciel-inkwizytor, którego cechą jest nadmierny rygoryzm, kategoryczność i autorytaryzm. Taka postawa pozbawia uczniów samodzielności, odwagi w formułowaniu własnych sądów i poszukiwaniu prawdy. Katechizowany zostaje pozbawiony potrzeby samorzutnej aktywności oraz rozwoju poczucia odpowiedzialności za Słowo<sup>43</sup>. Taka sytuacja generuje liczne skutki negatywne, a stosowanie jedynie systemu kar nie zachęca do owocnej aktywności<sup>44</sup>, bowiem nauczyciel-inkwizytor motywuje ucznia jedynie poprzez motywację wewnętrzną. Jak zauważa ks. T. Bieliński, „pokusa bycia inkwizytorem, jak każda pokusa, jawi się pod pozorem dobra. Ksiądz zapraszany do mediów jest świadomy, że sprawa, której służy, nie pochodzi od ludzi, lecz ma autorytet boski. Prawda jest jedna i każdy jej sługa wie, że innej prawdy nie ma”<sup>45</sup>. Prawdę tę należy jednak przedstawiać na wzór, który dał Jezus. Chrystus, mówiąc o sobie „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), pozostawia każdemu człowiekowi prawo wyboru w imię wolności (ale i odpowiedzialności!). Tymczasem przekonanie o jedynie słusznej postawie nie uzdalnia do dialogu i osobistego dochodzenia osoby formowanej do prawdy.

<sup>40</sup> Por. *Tamże*, s. 14.

<sup>41</sup> T. Bieliński, *dz. cyt.*, s. 23.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 27.

<sup>43</sup> Por. S. Soñnicki, *Poradnik dydaktyczny*, Warszawa 1963, s. 44.

<sup>44</sup> W. Cichosz, *Między nagrodą a karceniem...*, s. 67.

<sup>45</sup> T. Bieliński, *dz. cyt.*, s. 27.

#### 4. Zagrożenie redukcjonizmem naturalistycznym (od „psychologizacji” doświadczenia wiary do „spsychologizowania” wychowania w wierze)

Schyłek XX i początek XXI wieku charakteryzuje gwałtowna ekspansja psychologii, która dotyka większości obszarów codziennego życia. Tak popularna niemal pół wieku temu w Stanach Zjednoczonych, zagościła obecnie również w Europie i w Polsce. Jak zauważa Bartłomiej Dobroczyński, „różne idee psychologiczne spotykają się zazwyczaj z życzliwym przyjęciem u tak zwanej „oświeconej” publiczności, zaś psychologizacja świadomości potocznej (i to zarówno jeśli chodzi o specjalistyczny żargon, jak i o samą istotę) jest aż zaskakująca w swej powszechności i swojej bezrefleksyjności”<sup>46</sup>. Przytoczone słowa trafnie oddają ducha psychologizacji wszystkich sfer życia współczesnego człowieka i wręcz narzucającej się promocji szeroko rozumianej wiedzy psychologicznej, czy to w radiu i telewizji, książkach, prasie codziennej i czasopiśmie, czy to na salach wykładowych i miejskich billboardach.

Proponowane tematy i oferowane porady psychologów „obiecują zwiększenie naszej potencji twórczej, poprawienie kontaktów z innymi ludźmi (często z Naturą i Wszechświatem, a nawet samym Bogiem), wzrost zarobków, lepsze porozumienie ze współmałżonkiem (partnerem) czy wreszcie bardziej satysfakcjonujące poczucie tożsamości”<sup>47</sup>. Problem ten dotyka także religii, którą coraz częściej określa się już nie terminem „religia”, lecz rozmytym, spsychologizowanym pojęciem „duchowość”. B. Dobroczyński obawia się, że „w wyniku specyficznej dla Europy ewolucji myśli psychologicznej doszło do takiej sytuacji, w której to wszystko, co wchodzi w zakres szeroko rozumianego religijnego doświadczenia, może – przez sam fakt spsychologizowania – zostać w karygodny sposób strywializowane i odarte z życiodajnych treści, a co gorsza spustoszenia tym sposobem poczynione odcisną się nie tylko w sferze *sacrum*, ale i obejmą inne, niezwykle istotne aspekty życia duchowego”<sup>48</sup>. Socjolog Zygmunt Bauman zastanawia się wręcz, czy religia jest w stanie dać odpowiedź na nurtujące współczesnego człowieka problemy<sup>49</sup>. Trafnie problem psychologizacji życia (w tym religijnego) ukazuje ks. Bronisław Grulkowski (1961–2008), analizując postawy psychologów i psychiatrów w ich podejściu do *sacrum*. Ulegają oni – jak słusznie pisze ks. Grulkowski – „subiektywizmowi (wszystkie idee i poglądy są równie ważne), redukcjonizmowi (upraszczanie i pomniejszanie zjawisk nadprzyrodzonych; sprowadzanie ich do ram wyłącznie doczesnych) i naturalizmowi (człowiek powinien stawać się *spontaniczny*, czyli uwalniać się od wpływów socjalizacji, w tym także religijnych)”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> B. Dobroczyński, *Homo psychologicus versus homo religiosus*, „Znak” 1994, nr 2(465), s. 4.

<sup>47</sup> *Tamże*.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>49</sup> Por. Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995, s. 91.

<sup>50</sup> B. Grulkowski (rec.), *Armando Favazza, Religia i psychologia, tłum. z wł. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006*, ss. 399, „Studia Gdańskie” 2007, t. XXI, s. 461.

Warto w tym miejscu zaznaczyć – za *Słownikiem współczesnego języka polskiego* – że termin „doświadczenie” jest wieloznaczny i etymologicznie nawiązuje do czynności poznawczych, jest poznaniem opartym na postrzeganiu i doznaniach zmysłowych<sup>51</sup>, a nie poprzez proces rozumowania. W odniesieniu do religii określa on pewien proces bezpośredniego uzyskania informacji o rzeczywistości religijnej oraz całością doznań religijnych człowieka, składających się z pojedynczych doświadczeń. Przez pojedyncze doświadczenia religijne można rozumieć przeżycia o charakterze mistycznym, akty typowo religijne, którym towarzyszy odczucie obecności i bliskości Boga, religijne interpretacje z codziennego życia jednostki. Całością doznań religijnych to z kolei doświadczenie podobne do doświadczenia życiowego, życiowa postawa człowieka religijnego, którą tworzą poszczególne przeżycia religijne konkretnej osoby zintegrowane ze sobą i innymi doświadczeniami zdobytymi w dotychczasowym życiu. W rezultacie tworzą one całościową postawę nazywaną doświadczeniem religijnym.

Nadmierne więc psychologizowanie doświadczenia religijnego, czego wyrazem może być przesadne stosowanie środków aktywizacyjnych w katechizacji i duszpasterstwie, niesie ze sobą liczne skutki negatywne, które mogą ostatecznie prowadzić do spsychologizowania podejmowanych działań (desakralizacja doświadczenia religijnego, relatywizacja i subiektywizacja). Dostrzegalna na każdym kroku relatywizacja codziennego życia dotyka zarówno sfery społecznej, moralnej, jak i religijnej. Niebezpieczeństwo relatywizacji religii (doświadczeń religijnych) polega na rozluźnieniu związku doświadczenia religijnego z konkretną religią, manipulacji treściami poznawczymi składającymi się na prawdę obiektywną, w którą się rzekomo wierzy. Postawa taka nie zawsze do końca przyjmuje postać zwerbalizowanych przekonań – najczęściej wyraża się w nie-spójności życia człowieka z tym, w co, według jego własnych deklaracji, wierzy. Zadaniem katechizujących jest dążenie do zacieśnienia relacji z Bogiem, całkowitej zgodności głoszonych przekonań i deklaracji religijnych z osobistym życiem człowieka<sup>52</sup>. Tezę tę potwierdza również Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio*: „Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” (FR, Wstęp).

Uznając wyjątkowość doświadczenia religijnego, należy się zastanowić nad subiektywizacją (uprzedmiotowieniem) przeżyć religijnych współczesnego człowieka. Subiektywizacja polegająca na coraz mniejszym związku z religią obiektywną (tradycyjną) ma miejsce wówczas, gdy dochodzi do wyzwalań się licznych sektorów życia społecznego spod wpływu instytucji kościelnych. Efektem subiektywizacji i sekularyzacji życia religijnego jest rodzenie się pluralizmu, który przyczynia się do powstawania szeregu nowych, konkurencyjnych światopoglądów

<sup>51</sup> *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. A. Sikorska-Michalak, A. Wojniłko, Warszawa 1998, s. 194.

<sup>52</sup> Por. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 106–107.

religijnych. Subiektywizacja doświadczenia religijnego prowadzi do poczucia utraty znaczenia podstawowych norm moralnych i etycznych, będących podstawą wychowania i samowychowania człowieka. Skupienie się katechizującego na metodach katechizowania, sposobie ewangelizowania, a nie na istocie przeżyć religijnych (doświadczeń spotkania z Bogiem), także w tym wypadku grozi oddaleniem od natury przeżycia religijnego. I tak, z perspektywy ludzkiego istnienia, subiektywizacja doświadczenia religijnego zapoczątkowana w imię dobra człowieka, w efekcie od tego dobra go oddala, pozostawiając go ostatecznie samotnym wobec jego własnych problemów i dylematów otaczającego go świata<sup>53</sup>.

Ostatecznym zagrożeniem (stanem), które może wyniknąć z psychologizowania (faza początkowa) doświadczenia religijnego prowadzącego bezpośrednio do spsychologizowania (faza finalna) jest desakralizacja, czyli proces usuwania elementów sakralnych, wiodący niekiedy do skrajnego ograniczania tego, co należy do sfery *sacrum*, do laicyzacji, sekularyzacji, a niekiedy nawet do profanacji. Proces ten grozi przesunięciem sfery *sacrum* na płaszczyznę personalnych doświadczeń jednostki, co wyraża się między innymi brakiem potrzeby uczestnictwa w tradycyjnych praktykach religijnych, zmianie norm etycznych i obyczajowych w stosunku do wzorców proponowanych przez Kościół<sup>54</sup>. Katecheci oraz duszpasterze stają zatem wobec konieczności uważnego wyboru metod przekazu ewangelizacyjnego, tak by nadmierne skupienie się na formie katechizacji nie zatraciło istoty pracy katechetycznej i duszpasterskiej – wychowania w wierze i pełnego przyłgnięcia do Boga. Tak modna psychologizacja życia nie jest bowiem w stanie zapewnić zbawienia, które polega na doprowadzeniu do pełnej cielesno-psychiczno-duchowej harmonii człowieka (transcendentna antropologia personalizmu chrześcijańskiego).

## 5. Zakończenie

Człowiek początku XXI wieku nieustannie jest poddawany zakusom licznych eksperymentatorów, showmanów i inkwizytorów, a gwałtowna ekspansja psychologizacji życia, prowadząc do jego zupełnego spsychologizowania, obecna jest w większości obszarów codziennego życia. Dla współczesnej działalności Kościoła – zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II – punktem wyjścia jest człowiek i świat, natomiast celem – spotkanie z Bogiem (a ostatecznie zbawienie). O ile dla nauczania religii w szkole istotne jest zaznajomienie uczniów z podstawowymi wiadomościami z zakresu nauki o wierze, o tyle celem katechezy szkolnej i szeroko pojętej pracy pastoralnej jest pogłębianie formacji duchowej młodego pokolenia. Nieodzownym elementem obecnego procesu kształcenia i wychowania, a także katechizowania i formacji religijnej,

<sup>53</sup> Tamże, s. 109.

<sup>54</sup> Por. A. Nowicki, *Religia a kultura*, „Przegląd Religioznawczy” 1986, nr 3–4, s. 383–385.

są metody aktywizujące. Konieczne jest jednak przemyślane i odpowiedzialne ich stosowanie, jak również wzbogacanie tradycyjnymi sposobami nauczania. Efektywność stosowanych metod w dużej mierze zależy od katechizującego, jego odpowiedzialnego odniesienia do „wykładanego przedmiotu” (prowadzonej pracy katechetycznej), zaangażowania oraz emocjonalnego stosunku do ewangelizacji. By jednak nie popaść w niebezpieczeństwo stania się showmanem, gwiazdorem bądź inkwizytorem, duszpasterz i katecheta musi pracować nad sposobem prowadzenia wychowania w wierze (pedagogii wiary) oraz umieć zachować właściwy dystans do kreowania własnego wizerunku. To Bóg, a nie kapłan, staje w centrum formacji religijnej. Osoba dobrego pedagoga (katechety, duszpasterza – etymologicznie rzecz ujmując: „prowadzącego chłopca”) nie może przysłaniać celu, jakim jest doprowadzenie powierzonych osób do poznania prawdy, dobra i piękna, do wychowania religijnego, a ostatecznie – do zbawienia. W tym też celu rodzi się potrzeba stosowania różnorodności metod, których domaga się wiek i poziom umysłowy katechizowanych, stopień ich dojrzałości eklezjalnej i duchowej oraz wiele innych indywidualnych uwarunkowań. Metody te nie tylko mogą, ale i powinny być stosowane na różnorodnych płaszczyznach działalności pastoralnej, zarówno w praktyce szkolnej (nauka religii), katechezie przykościelnej, jak i w rekolekcjach czy nabożeństwach. Istotne jest, by, stosując aktywizację, pamiętać, że posługiwanie się nią jest owocne wówczas, gdy kapłan czy katecheta jasno określi cel zajęć, dostosuje do wieku katechizowanych oraz przewidzi wystąpienie ewentualnych trudności, a także będzie pamiętał o istotnym dla Kościoła prawie: wierności dochowanej Bogu i wierności okazanej człowiekowi. Metody aktywizacyjne nie mogą stanowić celu samego w sobie, kreować i promować prowadzącego, wpływać na jego popularność – ich celem jest bowiem pomoc w lepszym przekazywaniu, zapamiętywaniu i zrozumieniu treści ewangelicznych, w doprowadzeniu do dojrzałości wiary lub jej rozbudzenie. To bowiem nie metoda jest istotą przekazu, lecz treści „świętego depozytu wiary” (KKK, 84)<sup>55</sup>, określanego jako *depositum fidei*, a zawartego w świętej Tradycji i Piśmie Świętym, który został powierzony przez apostołów wspólnocie Kościoła.

Dokonując oceny szerokiego stosowania metod aktywizujących, należy niewątpliwie pamiętać o często pojawiających się tutaj terminach: psychologizowanie i psychologizowanie. Pierwszy z nich dotyczy działania opartego na emocjach (potrzeba przeżycia i psychologicznych emocji), natomiast drugi sprowadza wszelkie doznania i przeżycia tylko i wyłącznie do emocji (redukcjonizm antropologiczny definiujący religię jako jedną z potrzeb psychicznych). Spsychologizowanie doświadczenia religijnego grozi więc przesunięciem sfery *sacrum* na płaszczyznę osobistych doświadczeń człowieka. Taka sytuacja może zaistnieć wówczas, gdy kapłan-showman na pierwszym miejscu stawia metodę i środek przekazu, a nie jego istotę i cel. Należy zatem pamiętać,

<sup>55</sup> Por. także: 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12–14.

że głęboki namysł w stosowaniu metod, w tym aktywizujących, jest niezwykle pożądany. Chociaż metody te pobudzają do twórczych działań i kreatywności, niosą również niebezpieczeństwo nieugruntowanej wiedzy, powierzchowności przekazu, zaś katechizującym grożą niebezpieczeństwem wcielenia się w rolę gwiazdora lub inkwizytora. Katecheta i duszpasterz powinni umieć zachować dystans do własnej osoby, tak by w centrum procesu formacji religijnej katechizowanych osób zawsze stał Bóg.

Można na koniec postawić podstawowe i kluczowe pytanie: Czy stosowanie metod aktywizujących w pracy katechetycznej i duszpasterskiej ma swoje uzasadnienie? Nowe trendy w pedagogice i teologii zdecydowanie opowiadają się za ich stosowaniem, podkreślając korelację ich stosowania i efektywności kształcenia i formacji. Proces ten dotyczy zarówno nauki szkolnej, jak i pracy parafialnej. Niewątpliwie metody te uatrakcyjniają i ułatwiają absorbowanie przekazywanych treści, ale mogą też rodzić pewne zagrożenie psychologizowania (faza wyjściowa) oraz spsychologizowania (faza finalna) doświadczenia religijnego i przeniesienia środka ciężkości z istoty przekazu na jego formę. Rodzi się zatem życzenie, by korzystając z metod aktywizujących w szeroko pojętej posłudze kapłańskiej zachować arystotelesowską zasadę złotego środka: stosować właściwą proporcję między rozwiązaniami skrajnymi i odnaleźć pomiędzy nimi kompromis i umiar – w myśl łacińskiej sentencji: *nec temere, nec timide* (ani zuchwale, ani bojaźliwie). Zwieńczeniem podjętych analiz i sformułowanych tez niech będą słowa samego Jezusa Chrystusa: „Bo cóż za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, a siebie zatraci lub szkodę poniesie? Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w swojej chwale oraz w chwale Ojca i świętych aniołów” (Łk 9, 25–26).

## Literatura

### Źródła

II Polski Synod Plenarny 1991–1999, Poznań 2001.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach* „*Catechesi tradendae*”, Rzym 1979.

Jan Paweł II, *Encyklika o nienaruszalności życia ludzkiego* „*Evangelium Vitae*”, Rzym 1995.

Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem* „*Fides et ratio*”, Rzym 1998. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Łowicz 2001.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Directorium Catechisticum Generale*, Rzym 1997.

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1996.

- Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży „Divini illius magistri”*, Rzym 1929.
- Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965.

### Opracowania

- Bab A., *Katecheza w obliczu wyzwań społeczeństwa informacyjnego*, „Katecheta” 2007, nr 6(50), s. 14–22.
- Barciński Z., *Konstruowanie scenariuszy katechetycznych z wykorzystaniem metod aktywizujących*, Poznań 2004.
- Bauman Z., *Wolność*, Kraków 1995.
- Bieliński T., *Pokusy medialnych „ewangelizatorów”*, „Pastores” 2009, nr 42(1), s. 23–30.
- Bilicka B., *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009.
- Bramorski J., *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004.
- Brudnik E., *Ja i mój uczeń pracujemy aktywnie. Przewodnik po metodach aktywizujących*, Kielce 2003.
- Cichosz W., *Formacyjna rola szkoły katolickiej. XV-lecie „Gdyńskiego Katolika” 1992–2007*, Gdynia 2007.
- Cichosz W., Krzysztof T., *Kościół na ziemi kosakowskiej*, Warszawa 2009.
- Cichosz W., *Między nagrodą a karceniem: rola systemów motywacyjnych w edukacji*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” 2004, nr 1, s. 64–68.
- Cichosz W., *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001.
- Cichosz W., Pankowska-Siedlik E., *Metody aktywizujące w wychowaniu i formacji religijnej*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, (w druku).
- Dobroczyński B., *Homo psychologicus versus homo religiosus*, „Znak” 1994, nr 2(465), s. 4–21.
- Dziekoński S., *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006.
- Eckmann A., *Osobowość dobrego katechety w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 1990, t. 18, s. 113–119.
- Giertych W., *Teologia głoszonego słowa*, „Pastores” 2009, nr 42(1), s. 15–22.
- Gierula J., *Metody aktywizujące w katechezie. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2001.
- Grułkowski B. (rec.), *Armando Favazza, Religia i psychologia, tłum. z wł. B. Stokłosa, Świat Książki*, Warszawa 2006, ss. 399, „Studia Gdańskie” 2007, t. XXI, s. 461.
- Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, Watykan, 1 października 1999.
- Księża w mediach – media o księżach*, „Pastores” 2009, nr 42(1).
- Kupping K., *Pomysły zabaw na lekcje religii*, Kielce 2002.
- Masłyk K., *Odkrywać prawdę. Konspekty dla prowadzących zbiórki ministranckie i inne spotkania z młodzieżą*, Kraków 2008.
- May R., *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989.

- Metody aktywizujące w katechezie*, cz. 1, red. Z. Barciński, J. Wójcik, Lublin 1998.
- Metody aktywizujące w katechezie*, cz. 2, red. Z. Barciński i in., Lublin 2001.
- Misiaszek A., *Teologia pastoralna*, Gdańsk 1994.
- Monnin A., *Zapiski z Ars*, Warszawa 2009.
- Nowicki A., *Religia a kultura*, „Przegląd Religioznawczy” 1986, nr 3–4, s. 383–385.
- Pankowska-Siedlik E., *Znaczenie metod aktywizujących w pracy duszpasterskiej i katechetycznej*, Warszawa 2009 (maszynopis).
- Prellezo J. M., *Aktywizm*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007.
- Press H. J., *Przez zabawę do nauki. Obserwacje i doświadczenia*, Warszawa 1997.
- Sajdak A., *Edukacja kreatywna*, Kraków 2008.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, red. A. Sikorska-Michalak, A. Wojniłko, Warszawa 1998.
- Sośnicki S., *Poradnik dydaktyczny*, Warszawa 1963.
- Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975.
- Szamocki G., *Biblijny model wychowania w rodzinie*, „Universitas Gedanensis” 2002, nr 1(25), s. 21–27.
- Szpet J., *Co katecheta powinien wiedzieć u progu reformy?*, „Katecheta” 1999, z. 9, s. 7.
- Szpet J., Jackowiak D., *Lekcja religii szkołą wiary*, Poznań 1996.
- Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.
- Śnieżyński M., *Nauczanie aktywizujące*, Kraków 1984.
- Vademecum katechety. Metody aktywizujące*, red. Z. Barciński, Kraków–Lublin 2006.
- Wójcik E., *Metody aktywizujące stosowane w pracy grupowej w duszpasterstwie. Skrypt przeznaczony dla animatorów grup*, Łódź 1987.
- Wójcik E., *Metody aktywizujące stosowane w spotkaniach grupowych*, Łódź 1994.
- Wójcik E., *Metody aktywizujące w pedagogice grup*, Kraków 2000.

## A Priest as a Star, Showman and Inquisitor: Dangers of Using Active-Learning Methods by Priests in Their Pastoral Service

### Summary

On 19<sup>th</sup> June 2009, Pope Benedict XVI inaugurated the Year for Priests which will last till 19<sup>th</sup> June 2010. The motto of this year is “The faithfulness of Christ, the faithfulness of a priest”. The Year was established on the occasion of the 150<sup>th</sup> anniversary of death of St John Baptist Marie Vianney, the parish priest of Ars. The question about the role of a priest in society, especially in a parish, at school and in local communities seems to be of great importance nowadays. A contemporary man is often exposed to the influence of numerous experimentalists, showmen and pedagogical inquisitors, and the rapid expansion of psychology in our lives, which sometimes leads to a complete take-over, is present in most areas of everyday life. This process also concerns the religious



sphere, and the subjectivization of a religious experience makes people feel as if they are left on their own. The overuse of psychology in religious experiences is dangerous as it might be connected with moving the sphere of the sacred onto the plane of the personal experience of a man, and it carries with it the lack of any needs to participate in religious observances and redefining ethical and social norms. In this situation priests and religious educators must choose suitable methods of evangelization with a great deal of responsibility and care. At the same time they cannot follow the modern teaching fashions too closely, because then the main aim of their work, which is leading people to God and salvation, might be deprecated. It might lead to so-called religious infantilism – the religious experience lasts as long as the stimulus (influencing the senses) is at work. When the stimulus disappears, so does the religious experience. This situation may take place when a priest-showman puts the teaching method in the first place and neglects the very essence and aim of his teaching. Although active-learning methods stimulate creative actions and creativity, they also carry with them the dangers of knowledge which has not been consolidated and which is superficial. They threaten religious educators by assuming the role of a showman or an inquisitor. Religious educators and priests should treat themselves with a certain dose of reserve, so that God is always at the centre of the process of religious education.

A fundamental question runs throughout the analyses that has been carried out – is using active-learning methods in religious education and pastoral service justified? New trends in methods of education and theology are definitely in their favour, and they emphasize the correlation between using active-learning methods and the effectiveness of teaching. This process concerns both working at school and in the parish. Undoubtedly, they make teaching more attractive and they facilitate the learning process. However, they are also connected with the danger of the over use of psychology when looking at religious experience and of placing too much emphasis on the teaching method itself rather than its aim. Thus, what we should wish for is that active-learning methods should be used while preserving the Aristotelian golden mean – a proper use of the desirable balance between two extremes, finding a compromise and moderation between them, according to the saying *nec temere, nec timide* (neither rashly nor timidly).

Key words: evangelization, catechist, active-learning methods



Ks. DOMINIK KUBICKI

Wydział Historyczny

Uniwersytet Adama Mickiewicza

Poznań

## Samotność teologa – samotnością mistyka i twórcy...

*Czy wobec wyzwań współczesności konieczne jest uporczywe niezrozumienie i niedocenywanie jego obecności i roli w hierarchicznych strukturach Kościoła przez stanowiących je?*

Streszczenie: W kontekście opublikowanego w 2005 r. osobistego dziennika Yves Congara OP (1904–1995), datowanego na lata 1946–1956, autor artykułu podnosi kwestię mistycznej samotności teologa w jego refleksji naukowej nad słowem objawionym. Ukazuje, że doświadczenie osamotnienia mistyka w Kościele katolickim przez Y. Congara i doznane pewnego niezrozumienia ze strony jego społeczności hierarchicznej wobec prezentowanych przez siebie wyników badań teologicznych dotyczących eklezjologii, nie będąc wyłącznym udziałem piszącego *Journal d'un théologien*, zdaje się stanowić nieodłączną charakterystykę wszystkich czyniących refleksję nad słowem objawionym, jeżeli tylko podejmują próbę pogłębionego jego rozumienia jako Słowa, które przemawia w ludzkim „dziś”. Autor rozważań proponuje usytuowanie rozumienia Congarowego problemu w perspektywie miejsca i roli teologa w Kościele, a więc pozostającego w szczególnym mistycznym i teologicznym oraz teologicznie twórczym „twarzą w twarz” wobec Słowa w jego wydarzeniu się w człowieczej rzeczywistości, następujących ludzkich pokoleń.

Słowa kluczowe: mistyka i teologia, miejsce teologa we wspólnocie Kościoła, refleksja teologiczna w Kościele, rola teologa w Kościele, słowo objawione w refleksji teologicznej, Słowo objawione, Słowo objawienia a teologia, teolog, teolog wobec słowa objawionego, twórczość teologiczna

Mając w pamięci niezwykłą publikację „Dziennika” Y. Congara<sup>1</sup>, dzieła które miało najpewniej pozostać na jego wyłączną, osobistą użyteczność<sup>2</sup>, nie sposób nie

<sup>1</sup> Por. Y. Congar, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952–1956*, tłum. M. Romanek, Poznań 2008; tenże, *Journal d'un théologien (1946–1956), édité et présenté par Étienne Fouilloux*, Paris 2005.

<sup>2</sup> W. Surówka OP sugeruje całkiem niepotrzebne wyakcentowanie przez wydawnictwo „W drodze” marginalnego wątku w ocenie postawy Y. Congara. Przypomnijmy, że chodzi o umieszczone na okładce słów: „Dziennik Congara jest lekturą zaskakującą, fascynującą i... gorszącą”

podjąć myśli o osobowym dojrzewaniu wiary wobec doświadczenia kościelnej instytucjonalności<sup>3</sup> – niezwykle aktualnego wątku dla polskiego środowiska teologicznego. Należy równocześnie zauważyć, że na kardynale Y. Congarze OP (1904–1995) nie wyczerpuje się los samotności teologa, nie tyle niedocenionego w swych zdolnościach twórczych, opierających się na autentycznej, dojrzewającej wierze, co przede wszystkim nierozumianego przez pewną część współczesnej mu kościelnej hierarchii. I to nie tyle przez bliżej nieokreśloną hierarchię, ile przez konkretne osoby, skrywające się w anonimowości struktur<sup>4</sup>. Choć licznym przykładów dostarczyć może każde poważniejsze zagłębienie się w dzieje europejskiego chrześcijaństwa<sup>5</sup>, to jednak wydarzająca się współczesność nie jest ich pozbawiona w równej obfitości.

Wystarczy przytoczyć chociażby fragmenty wspomnień ojca prof. J. M. Bocheńskiego OP (1902–1995), dotyczące wybitnych teologów oraz jego samego. Autor „Stu zabobonów” i „Logiki religii” oraz wielu podstawowych prac z zakresu krytyki ideologii marksistowsko-leninowskiej przypomina postać

---

[podkreślenie DK] – myśl ta rozpoczyna słowo wstępne od wydawcy polskiego. Lepsze byłoby pominięcie tego określenia lub jednocześnie i wskazanie, dla kogo może to być lektura gorsząca. Dopowiedzmy od razu, że dla tkwiących w eklezjalnej hierarchiczności teologów z pewnością nie jest to lektura „gorsząca”, ale wprost przeciwnie – potrzebna i pożyteczna oraz wiele pokrzepiająca. Teologowie bowiem znają realia, w których sami tkwią, i stawiają sobie liczne pytania dotyczące struktur społeczności hierarchicznej, która z konieczności rządzi się własnym prawem w służebności ewangelicznemu orędziu (w uproszczeniu). Mając wgląd w odczucia niezapomnianego Teologa kościelnej eklezjalności mogą być utwierdzeni lekturą Congarowego *Dziennika* w słuszności własnej życiowej drogi realizacji powołania teologa w realiach codzienności uprawiania nauki wiary *in statu scientia*, która jest ich udziałem, tak jak podobne wyzwania i sposób przewycięzania trudności były udziałem Y. Congara OP. W życiu nieraz niejednokrotnie potrzeba bowiem potwierdzenia odczuwanej intuicji, aby nie mieć poczucia podążania drogą błędną czy iluzoryczną. Wyjawiając własne intuicje, pozwala nam pozbyć się ostatecznie złudzeń bądź wątpliwości, a w sumie utwierdza w przekonaniu o słuszności podjętego wyzwania, które jako twórcze nosi znamiona pojedynczego, niepodjętego jeszcze przez ogół ludzki. Dlatego też niezwykle cenna – zwłaszcza dla teologów – okazuje się i z pewnością pozostanie owa publikacja Congarowego dziennika.

<sup>3</sup> W. Surówka, *Powołani do samotności. „Teolog na wygnaniu” Yves Congara OP, „W drodze”*, 2009, nr 4(428), s. 95–103.

<sup>4</sup> Na uwagę zasługuje podnoszony w psychologii fakt, iż osoby słabe i przeciętnie uzdolnione – niezdolne do społecznego awansu w warunkach i na zasadzie naturalnej konkurencji – próbują zazwyczaj skryć się za parawanem anonimowości i działać siłą potęgi struktur hierarchii bądź administracji.

<sup>5</sup> Por. listy Bernarda z Clairvaux (1090–1153) do papieża Grzegorza VII w związku z poglądami Piotra Abelarda (1079–1142). Określenia w stosunku do twórcy postulatów niesprowadzania Boga do kategorii ludzkiego pojmowania nie były tam adekwatne, a wręcz chybione. Wywołały jedynie niezасłużone cierpienie byłego profesora Uniwersytetu Paryskiego – twórcy argumentu, że Bóg nie jest ograniczony w swym istnieniu i byciu możliwościami ludzkiego rozumu. Trudno rozstrzygać, na ile mógłby bardziej przysłużyć się swym współczesnym, a także pośrednio i nam, dziedziczącym teologiczne dzieło pokoleń przeszłości, gdyby nie krępujące jego twórczość działania ze strony nie znośzącego sprzeciwu zaufanego doradcy papieży – opata z Clairvaux?

ks. prof. Jana Salamuchy (1903–1944)<sup>6</sup>, zapowiadającego się wybitnego logika, który – jak zaznacza w swych *Wspomnieniach* – mając „wrogów w klerze”<sup>7</sup> spotkał się po powrocie do macierzystej diecezji z takim oto traktowaniem:

„Ks. Salamucha musiał więc wracać do Warszawy. Kardynał przyjął go szczerzo, mówiąc o wielkim uczonym, który teraz pokornie wraca do owczarni, i pytał, czy nie chce przypadkiem o jakieś względy prosić. Mój przyjaciel miał nieszczęście powiedzieć, że przyjmie każdą pracę, ale prosi, aby kardynał nie przeznaczał go do pewnej parafii, której proboszczem był jego osobisty nieprzyjaciel. Tego samego dnia jeszcze otrzymał przeznaczenie do tej właśnie parafii. Taką to postać przybiera niekiedy w kołach duchownych miłość bliźniego. No i ów proboszcz zaczął ks. Salamuchę tak sekować, że ten po jakimś czasie był na granicy rozstroju nerwowego i targnął się na własne życie”<sup>8</sup>.

Inny fragment wspomnień dotyczy R. Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), postaci szczególnie znanej z perspektywy dwudziestowiecznej myśli teologicznej:

„Był człowiekiem cierpliwym, łagodnym i dobrodusznym, z jednym wyjątkiem: gdy chodziło o poglądy, stawał się po prostu drapieżny. Gotów był np. walczyć jak lew w obronie pierwszeństwa zasady niesprzeczności przed zasadą tożsamości [...], jakby to były prawdy wiary. A gdy chodziło o walkę poglądów, stawał się bezlitosny. On to spowodował wysłanie, praktycznie na śmierć, na Filipiny chorego na serce fryburskiego profesora, Marina Soła, który ośmielił się nie zgadzać z nim w jakiejś teologicznej sprawie. Był typem, wcieleniem dawnego inkwizytora”<sup>9</sup>.

Gdyby można było wniknąć w stan ducha i myśli tych dwóch profesorów: krakowskiego i fryburskiego, czy nie wyrażałyby one podobnych odczuć, co Congarowy twórczy i moralnie wrażliwy duch, zanim zdołał wyartykułować siebie i wyrazić się w owych osobistych zapiskach<sup>10</sup>? Patrząc bowiem

---

<sup>6</sup> Został zamordowany razem z rannymi, którymi się opiekował w powstaniu warszawskim, dzieląc wcześniej wraz z gronem innych profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego aresztowanie przez Gestapo i pobyt w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen w 1939–1940 (zob. liczne wspomnienia postaci, m.in.: *Jeśli jest się inteligentem... Jan Góra OP, rozmawia z wujem, prof. Marianem Plezią*, Poznań 1997, s. 93–94). Por. np.: Cz. Brzoza, *Polska w czasach niepodległości i drugiej wojny światowej (1918–1945)*, w: *Wielka Historia Polski*, t. 5, Kraków 2003, s. 292–293. Zob. także: D. Kubicki, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 2009, 1, s. 174n.

<sup>7</sup> J. M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 120.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 121.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 86.

<sup>10</sup> „Jean-François Six, duszpasterz „Solidarité” [...] cytuje Congara, który powiedział, że naszym współczesnym czasem zostawił Bóg dwa wielkie światła: św. Teresę od Dzieciątka Jezus i Karola de Foucauld i że są to drogi opuszczenia, samotności, nocy duchowej, ogołocenia” (T. Królak, *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim*, Poznań 1999, s. 232). Z pewnością owa myśl nie mogłaby być wypowiedziana bez jego osobistego doświadczenia opuszczenia, samotności, nocy duchowej i ogołocenia, jakie stało się udziałem Congara w okresie kształtowania się jego teologicznych refleksji i powstawania jego najważniejszych dzieł teologicznych.

w perspektywie dziejów chrześcijaństwa, nie sposób zamknąć się w Congarowym osamotnieniu i niezrozumieniu oraz uważać, że owo doświadczenie wyczerpuje wszystkie możliwe tego rodzaju osamotnienia i niezrozumienia, stanowiąc przedziwny ewenement. Należałoby zatem zapytać: na czym polega wartość tych osobistych zapisków dla naszej współczesności? Jak można skorzystać z dzieła ducha Congara, uwrażliwianego orędziem ewangelicznym, które od początków czynionych notatek nie było w intencji przeznaczone autora dla jakiegokolwiek grona czytelników, a miało stanowić jedynie niezbędną pomoc – wgląd w kolejne etapy procesu, wypowiedziane słowa zeznań oraz zanotowane spotkania i rozmowy – w sprawie, jaka wobec jego osoby i teologicznej treści jego pism naukowych toczyła się przed trybunałem watykańskiego Świętego Oficjum?

Najbardziej cenne byłoby uchwycenie tego, co było pierwotnym zamysłem autora francuskojęzycznej edycji, Étienne Fouilloux, w udostępnieniu szerokiemu gronu odbiorców stanu Congarowego ducha w jego zmaganiu się na poziomie instancji watykańskich o swoiste *być albo nie być* jego teologicznego dzieła.

## 1. Historyczny kontekst Congarowego doświadczenia ujętego w „Dzienniku teologa”

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na kwestię wartości Congarowych osobistych zapisków dla naszej współczesności, spróbujmy poszerzyć kontekst postrzegania „Dziennika” Congara. Chodziłoby tutaj o zwrócenie wzroku na osobę dominikańskiego teologa, osadzoną w kontekście historycznego czasu i pozostającą w relacjach z kręgiem jej współczesnych. Owa perspektywa wyzwała bowiem rozumienie „Dziennika teologa” z nieuniknionego negatywnego osądu. W niej, pośród teologów podobnie doświadczonych przez kościelne struktury jak autor omawianej publikacji, nie sposób nie wymienić jednym tchem wielu mu współczesnych, którzy w minionym stuleciu przyczynili się do odnowy teologicznej skutkującej odnową soborową *Vaticanum Secundum* i kościelnym *aggiornamento*. Czy można w kontekście wydanych w 2005 r. francuskojęzycznych osobistych zapisków Congara nie przypomnieć z imienia M.-D. Chenu OP (1895–1990), H.-M. Féreta OP, kard. H. de Lubaca SJ (1896–1991) czy chociażby kard. nominata H. Ursa von Balthasara (1905–1988)<sup>11</sup>?

<sup>11</sup> Równie pouczające mogą być refleksje zawarte w publikacjach H.-M. Féreta OP (zob. *Dans les cheminements de la sagesse de Dieu*, w: *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, s. 208–238) oraz É. Fouilloux, wydawcy pism Congara z 2005 r. (zob. É. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, w: *Marie-Dominique Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua*, Paris 1985, s. 39–59).

Pominięcie ich życiowego doświadczenia wywołałoby wrażenie, jakoby Congarowa samotność w wypełnianiu misji teologa w refleksji nad żywym Słowem, niemogąca zresztą nie powodować braku zrozumienia ze strony kościelnej instytucji (jak w chwili pojawiania się każdego nowego teologicznego ujęcia objawienia chrześcijańskiego), była odosobnionym przypadkiem w dziejach Kościoła. Perspektywa dziejów europejskiego chrześcijaństwa nakazuje bowiem zauważyć, że podobnego doświadczenia najpewniej zaznaje każdy, kto podejmuje próbę wprowadzenia jakiegokolwiek zmiany w obowiązującą powszechnie i utartą zwyczajami mentalność własnego środowiska i współczesności na określonym historycznym etapie tychże dziejów.

Zatem nie tylko należałoby wymienić wielu innych wybitnych teologów XX stulecia, lecz także wspomnieć o niewyartykułowanych doświadczeniach zwyczajnych chrześcijan w ich zderzeniach z hierarchicznym Kościołem w osobie proboszcza, wikariusza itd. Czy można bowiem ocenić ich życie jako wolne od napięć i dylematów moralnych, kiedy próbowali stawać w obronie autentyczności ewangelicznego orędzia wobec postawy chociażby nowobogackiego duchownego? Gdyby można było zebrać ich krytyczne myśli, wyrażające autentyczne zatroskanie o wiarę, to czy nie przybrałyby postaci Congarowych notatek z tych stanów ducha ewangelicznego gniewu wypędzania przekupniów ze Świątyni Jerozolimskiej?

W jeszcze szerszej perspektywie należałoby zapytać wprost: czy może w ogóle życie ludzkie być pozbawione uczuć gniewu i buntu wobec moralnego nieporządku i nieładu intelektualnego? Przecież życie starotestamentowych proroków przepełnione było ponad miarę ich ludzkiej wytrzymałości sprzeciwem wobec stagnacji moralnej nieprawości im współczesnych. Czy nie należałoby zatem odczytywać Congarowego dziennika jako zapisu stanów jego ducha w ciągłym zmaganiu, aby Słowo stało się bardziej zrozumiałe i pełniej postrzegane w jego współczesności, której stanowił częścią? Odczuwał głos powołania, aby wypełnić misję kierowania wzroku, porządkowania myśli i kształtowania podstaw rozumienia Słowa? Przecież nie jest to misja zarezerwowana jedynie dla nielicznych. Czyż nie jest to powołanie, przed którym stajemy wszyscy jako wierzący – proporcjonalnie do miary zajmowanej pozycji, funkcji i roli w społeczności w odpowiedzi na osobiste powołania ze strony Słowa?

Wydaje się więc, że francuskojęzyczna edycja „Dziennika teologa” wychodzi naprzeciw powszechnemu zapotrzebowaniu na dający nadzieję przykład spojrzenia w wewnętrzny mechanizm zmagania się, a nawet wręcz walki o wartości bezcenne i nieprzemijalne oraz pewien wgląd w stan ducha tego, który zмага się o realizację swojego życiowego powołania. Jednocześnie należy pamiętać, że świadectwo Congarowe tym bardziej zdaje się być wartościowe, im bardziej okazuje się wyjątkowe. Nie każdy bowiem czyni zapiski równoległe do swych duchowych zmagani, natomiast każdemu potrzeba słów dojrzałej, rzetelnej rady, odpowiedzialnego pouczenia, otuchy... słowa twórczego, inspirującego, moralnie ubogacającego.

## 2. Powszechność ludzkiego zmagania się o dobro, prawdę i piękno

Niewątpliwie w odniesieniu do postaw wierności odczytanemu i odczytywanemu nieustannie powołaniu (kapłańskiemu) można by również dokonać pewnego rodzaju bardziej dogłębnych analiz postaw i życiowych doświadczeń osób, które doznały podobnego zderzenia się ze strukturą instytucji, jaką jest hierarchiczny Kościół i jego centralne urzędy<sup>12</sup>. Można także podjąć próbę ich systematyzacji wraz z głębszą analizą doświadczanej osoby i struktur, które powinny ulec niezbędnej transformacji. Lecz nie jest to najbardziej pilne zadanie, przed podjęciem i wypełnieniem którego zdajemy się stać. Także z pewnością nie jest czymś wstydliwym ani gorszącym – w znaczeniu użytym w reklamie publikacji polskiego wydania „Dziennika” – występowanie tego rodzaju intelektualnych tarć w teologicznej społeczności Kościoła i jego instytucjonalnej strukturze, gdyż podobne zachowania bądź osobiste relacje występują wśród wielu uczonych i osób ponadprzeciętnych, kiedy tylko w grę wchodzi naukowe ambicje i radykalne zmaganie o zwycięstwo własnej koncepcji postrzegania świata bądź sposobu wyrażenia własnych myśli. Nadto, nie wydaje się możliwe, aby cokolwiek miało się zmienić w ludzkim zachowaniu, które oscyluje między dowartościowaniem a niedowartościowaniem ze strony innych i wymaga stanowczego przebijania się do celu. Każde bowiem publiczne zamówienie stanowi możliwość tworzenia i własnego rozwoju, stanowiąc jakby sprzężenie między powstawaniem dzieła i dojrzywaniem tworzącego twórcy oraz zamówieniem i społecznym oczekiwaniem na jakieś nowe *opus*.

W tym wymiarze przeszłość dostarcza wielu przykładów. Wystarczy przyrzeć się biografiami sław przeszłości. Dlaczego Rembrandt<sup>13</sup> został przymuszony do zniszczenia swego dzieła „Sprzysiężenie Claudiusa Civilisa”?<sup>14</sup> Dlaczego nie pozwolono mu tworzyć w spokoju? A może doświadczenia życiowe i gwałtowny charakter nadały dziełom Caravaggia<sup>15</sup> taki wyraz i postać, jakie podziwiamy u tego mistrza włoskiego renesansu? Być może nie byłoby ich bez jego burzliwych kolei życia. Przecież to właśnie jego życie – z radykalnymi i nieoczekiwanymi zwrotami, pełne nastroju i gwałtowności, ocierające się o śmierć – pozwoliło mu podjąć i wyartykułować tematy nasączone ludzkim cierpieniem i samotnością. Zapewne jego dzieła bez charakteru nadanemu im przez walkę o przeżycie, nie zawierałyby w sobie takiej intensywności treści,

<sup>12</sup> Przypomnijmy uwagę Jacka (księcia Adama Korybuta) Woronieckiego OP (1878–1949), autora m.in.: „Pełni modlitwy” i trzech tomów „Katolickiej etyki wychowawczej”, zanotowaną przez J.M. Bocheńskiego OP: „Aby dobrze przejść przez życie, trzeba mieć 90% miłości i 10% bezczelności, ale w Watykanie jest odwrotnie” (por. J.M. Bocheński, *dz. cyt.*, s. 100). Zob. także: D. Kubicki, *Uboga wdowa jako znak dla świata*, „Homo Dei” 2003, nr 3(268), s. 70–79.

<sup>13</sup> Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606–1669).

<sup>14</sup> Znanego także pod tytułem: „Spisek Batawów” (ok. 1661, 196x309, Muzeum Narodowe w Sztokholmie).

<sup>15</sup> Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571–1610).



wywołanych intensywnością doznań i uczuć. Podobnie bywa z innymi twórcami, których sztuka – filmowa, muzyczna, teatralna, literacka – pozostaje niezauważona i niedoceniona.

Wydaje się, że każdy twórca staje przed problemem swej własnej samotności i niezrozumienia wobec zastanych struktur instytucjonalnych oraz wykształconych społecznych upodobań. Tej prawidłowości podlega także teolog, który jako intelektualny twórca pozostaje uzależniony od lokalnej społeczności i własnego środowiska – jego mentalności, jakości moralnej, poziomu intelektualnego itd. Spoglądając w dziejową przeszłość wolno sądzić, że najpewniej nic nie zdaje się zapowiadać, iż jakikolwiek twórca – a sposób szczególnie teolog – zostanie w uprzywilejowany sposób potraktowany; że wszyscy z eklezyjnego środowiska będą życzliwie oczekiwać, aż uzdolniony twórca rozwinie swe talenty i stworzy nieprzeciętne dzieło – także w sensie służebnej posługi w kościelnej hierarchii.

Dzieje pokoleń pokazują nadto, że niejednokrotnie potrzeba dzieła nawet fizycznego cierpienia jego twórcy, aby rozbłysło ono w całym swym niezwykłym i niepowtarzalnym blasku, nie podnosząc już kwestii nieustannego niepokoju intelektualnego i moralnego, jaki to stan wywołuje u twórcy na każdym etapie swego powstawania, wykształcania się.

### 3. Hamulce przeciętności ludzkich mas

Nie sposób jednak nie zapytać, skąd się bierze tego rodzaju działanie przekreślenia *opus* twórczego myślicieli – twórców i artystów w ogóle – ze strony współczesnych. Co wzmaga jeszcze bardziej trud i ofiarę tworzenia, jak gdyby nie wystarczał duchowy mózół twórcy – teologa, myśliciela – i musiał być nadto dopełniony zmaganiem o ochronę dzieła przed zniszczeniem, umniejszeniem jego znaczenia bądź przeinaczeniem treści, amputacją jego fragmentów? Czy konieczność stawania twórcy w obronie własnego *opus*, a niekiedy nawet fizyczne jego cierpienie, nie stanowi najbardziej podstawowej konsekwencji faktu, że ludzkie społeczności dzielą się na nieliczną elitę – tych najbardziej wybitnych pod względem charakteru, wiedzy, inteligencji, zdolności twórczych itd. – oraz olbrzymią masę wszystkich pozostałych? Oraz że masy – nawet masy ludzi wykształconych – przeżywają zmiany duchowe swej epoki za każdym razem z wielkim opóźnieniem, a nieraz dopiero po paru pokoleniach?

Tutaj wielce pouczające jest zdanie H. Bergsona: „La philosophie elle aussi a ses scribes et ses pharisiens”<sup>16</sup>. Tę myśl można wyrazić w innej postaci: nauka ma także swych „odpisywaczy”, powielających twórcze prace drugich, i swych interpretatorów, zniekształcających (niemocą własnego umysłu) ich myśl do takiego stopnia, że wyprute i odarte z twórczych inspiracji stają się

<sup>16</sup> „Nauka także ma swych uczonych w piśmie i swych faryzeuszów” (DK).

bezbabarwe i przeciętne, na miarę ich rozumienia. Zdarza się, że twórcze myśli jednych tak długo podlegają zniekształceniu ze strony drugich, aż „odpisywacze” sprowadzą je do poziomu swego pojmowania – niepełnego, spłyconego i ograniczonego w stosunku do pierwotnej treści.

Powróćmy jednak do istoty Congarowego przekazu „Dziennika”, stanowiącego zarazem i wyrażającego jedną z ważniejszych kwestii współczesności chrześcijańskiej, czyli powołania i miejsca teologa w Kościele Chrystusa. Przywołajmy raz jeszcze „Wspomnienia” prof. Bocheńskiego:

„Opowiadam [...] aby zilustrować na [...] przykładzie działanie fryburskiej uczelni, gdzie współzależność i ciągła współpraca wydziałów dawała doskonałe wyniki i czasem chroniła od wpadnięcia w prowincjonalne bagienko.

W każdym razie struktura tego uniwersytetu uchroniła mnie od zesłania do jakiejś Patagonii i w ten sposób zachowała dla nauki. Nie wiem, czy to jest jej wielka zasługa, ale w każdym razie faktem pozostaje, że bez interwencji rządu kantonálnego musiałbym porzucić katedrę i pracę naukową. Zagrożenie przejawiało się już uprzednio. Cenzura zakonna [...] odmówiła mi pozwolenia na druk mojego zarysu logiki matematycznej, jeśli nie skreślę wszystkich odnośników do scholastyki. Chodziło im o to, aby broń Boże nie podejrzewano, że coś tak wrednego jak dobra logika formalna istniała w scholastyce. Musiałem więc te skreślenia przeprowadzić, co mnie kosztowało całe dwuletnie kieszonkowe, tekst bowiem był już złożony.

Najważniejszy atak krabów przyszedł dopiero później. Trzeba wiedzieć, że w ustrojach dyktatorialnych, a takim jest urząd Kościoła katolickiego, naukowców nie prześladowały zwykle wysoko postawione osobistości, ale koledzy, owe kraby niezdolne do twórczej pracy. Tak było i w moim wypadku. W każdym razie dostałem od generała zakonu [...] pisemny rozkaz zawieszenia wykładów i przygotowania się do wyjazdu. Semestr był w toku, tak że sankcja musiała przybrać charakter upokarzający. Mimo to uznałem, że nie wolno mi niczego podejmować przeciwko woli o. generała, i w rzeczy samej niczego nie przedsięwziąłem.

Rzecz ta jednak nie mogła być zatajona w Albertinum i o. Deman, dowiedziawszy się o niej, podjął energiczną akcję w mojej obronie. Przekonał rząd kantonalny, że wygnanie mnie będzie znaczną szkodą dla uniwersytetu. Rząd zwrócił się do generała zakonu, zdaje się w ostrej formie, i generał musiał ustąpić. Zostałem we Fryburgu. Sprawa znalazła swój epilog w burzliwej rozmowie z o. generałem, podczas której okazało się, że nie miał on najmniejszego pojęcia o tym, kim jestem. Znał tylko donosy moich szanownych kolegów. Powiedział mi między innymi, że jestem niczym, że nie ogłosiłem niczego poza paroma artykułkami – a miałem wówczas na sumieniu prawie tuzin książek i wracałem właśnie z zebrania, na którym wybrano mnie prezesem światowego związku logików i metodologów nauki<sup>17</sup>. Bywa i tak.

<sup>17</sup> Znając czas pełnienia przez ojca Bocheńskiego funkcji prezesa Międzynarodowej Federacji Towarzystw Logicznych i Metodologicznych oraz lata pełnienia funkcji generała przez ojca Suareza OP, który zginął w wypadku samochodowym w 1954 r., można datować przytaczaną rozmowę na między 1950 a 1954 r. Jednocześnie nie sposób zaznaczyć niezwykle pozytywnej

Chcę jeszcze dodać, że w przeciwieństwie do wielu innych zakonników, zwłaszcza Francuzów, nie ogłosiłem ani jednego zdania, które można by uważać za polityczne, wyjąwszy moją krytykę komunizmu. Nie ogłosiłem też niczego o charakterze teologicznym, publikowałem aż do lat osiemdziesiątych wyłącznie na tematy filozoficzne, przede wszystkim logiczne. Jeśli więc byłem prześladowany, to tylko z powodu moich poglądów na logikę i jej historię, co nadaje prześladowaniu charakter tym bardziej haniebny<sup>18</sup>.

Mając w pamięci liczne teksty krytykujące próżność biskupiego władania – dzieła św. Augustyna, który – co wydaje się zrozumiałe – nie mógł przewidywać tego, co nastąpi w okresie kształtowania się modelu pełnienia funkcji i sprawowania urzędu biskupiego na tak zwanym frankijskim Zachodzie między V a VIII stuleciem, spróbujmy sformułować kilka w pewnym sensie retorycznych pytań. Na ile biskupi początków XXI wieku zdają się być poza wpływami lokalnych „krabów”<sup>19</sup> – zwłaszcza, kiedy z różnych powodów zmieniają się w diecezjach i kiedy zapatrzeni w swój awans, pilnie baczą, aby nie ugrzęznąć w bagnie – jak niesłusznie oceniają – prowincjonalnych diecezji, a pragnąc kariery godzą się na lokalne układy, gdzie większością są intelektualne postawy „odpisywaczy” i „przeciętnych”? Gdyby bowiem stać ich było na coś więcej niż jedynie owa przeciętność, czy wówczas nie pozostawaliby w tym miejscu, które jako prowincjonalne potrzebuje tym bardziej twórczego wiarą i dobrem moralnym pasterza – roztropnego ewangelicznego ogrodnika, który by sprawił wzrost nie przynoszącego należytych owoców drzewa figowego<sup>20</sup>?

Zatem, czyż niedoścignął wzorem postawy biskupa nie wydaje się być postać św. Augustyna, któremu nie przeszkadzała prowincjonalność Hippony w prowadzeniu

---

oceny Suareza we wspomnieniach Y. Congara: „C’était un homme très loyal, fraternel et parfaitement *fair play*. Il nous défendit toujours, nous protégea, ne nous retira jamais sa confiance” (*Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, s. 109).

<sup>18</sup> J.M. Bocheński, *dz. cyt.*, s. 208–210.

<sup>19</sup> W znaczeniu ludzi opóźniających swą umysłową ociążałością przemiany intelektualne na podobieństwo owych morskich zwierzątek, obsiadających kadłub statku i sprawiających, że płynie znacznie wolniej wskutek większego oporu oblepionego nimi kadłuba.

<sup>20</sup> W kontekście powyższego należałoby niewątpliwie pochylić się nad problemem prowincjonalności i tego, co stanowi jego istotę oraz przyczynę pozostawania na marginesie jakiejś społeczności. Prowincje – w odróżnieniu od intelektualnych i kulturowych centrów – także prowincje kościelne, zdają się mieć to do siebie, że nie posiadają ani kadry, ani wystarczająco dobrych pomysłów bądź dojrzałych inicjatyw, które przełamywałyby ich syndrom niedowartościowania, który jest jednocześnie syndromem prowincji. Należałoby od razu dopowiedzieć, że drugi z wymienionych stanowi nieuniknioną konsekwencję pierwszego. W całkiem naturalny sposób bowiem ośrodki intelektualne „wysysają” z prowincji najbardziej twórcze i wartościowe jednostki, przyciągając je do siebie, dając w zamian łatwość komunikacji w gronie podobnych im osób oraz gromadząc środki potrzebne do uprawiania nauki i kultury. Owe ośrodki przekonują także posiadaną bazą materialną – niewątpliwie konieczną, aby uprawiać naukę i tworzyć kulturę. Przekłada się to na kształtowanie dojrzałych postaw społecznych i publicznych zachowań – w pewnym sensie na miarę wzorca dla tych wszystkich miejsc i społeczności, którym nie dane jest nosić zaszczytnej godności centrum kulturowo-intelektualnego.

dysput teologicznych? Z zapadłego portu afrykańskiego prowadził nieustanne zmaganie z różnego rodzaju przeciwnikami ówczesnego chrześcijaństwa: z manicheizmem, z donatystami (schizmą antyrzymską), z akademikami, wreszcie z pelagianami.

Tymczasem każdy z nas dzierży w dłoni ewangeliczne orędzie. Jego ostrość postrzegania i rozumienia jest także stępiana przez lokalne „kraby” i układy, jakie bezwzględnie narzucają. Nie dość rozumieją, że Chrystusowa Ewangelia nie jest jakąś biurokracją, że Kościół i funkcjonowanie parafii nie sprowadza się do narzucania siebie i swych uprzedzeń bądź mentalnych przyzwyczajęń, ułomności. Dlatego ważne jest niekiedy przecierpieć – nawet na sposób Congarowy. I nic dziwnego, że czasem niektórzy z powołanych do kapłaństwa Chrystusa – czyli z tych, którzy nie mają pretensji przeciętności i prowadzenia spokojnego życia – doznają podobnych doświadczeń, a często wręcz muszą przejść przez odrzucenie i niezrozumienie, a nawet podejrzenia herezji, nie będąc ani rozpoznany w swych umiejętnościach, ani docenionym czy przynajmniej należycie rozumianym w swym twórczym wysiłku przemiany przeciętności ludzkich mas.

Tutaj należy jednak pamiętać, że im wyżej pretendujemy w swym twórczym spojrzeniu na świat ludzkich społeczności i człowieczego współdziałania w stwórczym dziele Boga, tym mniejsze napotkamy grono osób, jakie są w stanie nas zrozumieć, jakie zdolne są obdarzyć nas wolą zaufania bądź wydać trafną ocenę naszego twórczego dzieła.

Lektura Congarowego „Dziennika” uświadamia odpowiedzialną rolę biskupów i w ogóle hierarchii kościelnej. Wystarczy przywołać postać kard. H. Suharda, arcybiskupa Paryża, który niejednokrotnie wstawiał się w watykańskich kongregacjach za twórcami nowej ówczesnie teologii. Znany jest przecież fakt, kiedy, zaprosiwszy M.-D. Chenu na śniadanie, pocieszył go w chwili jego najbardziej bolesnych doświadczeń słowami przekonania, że nastąpi czas, kiedy wszyscy zainteresowani będą myśleć o teologii tak, jak on teraz ją postrzega i rozumie – czyli jako refleksję nad Słowem, które przemawia w człowieczym dziś i teraz nastawiania Królestwa Bożego uobecnianego we wspólnocie wiary Kościoła<sup>21</sup>. Niewątpliwie wielka i odpowiedzialna okazuje się rola biskupa miejsca, aby znaleźć dla twórczych teologów ze swych diecezji odpowiednie miejsce we wspólnotach Kościołów lokalnych, gdzie występuje naturalne zagrożenie i gdzie potężne siły naporu na hierarchiczny awans ze strony masy przeciętnych są w stanie przytłumić wzrost intelektualny tych nielicznych uzdolnionych, zasłuchanych w Słowo, oraz przygasić bądź wręcz zniweczyć ich służebność teologiczną wobec eklezjalnej lokalności. Należy więc zapytać: na ile trafiamy na mądrych hierarchów, którzy potrafią dostrzec twórczy talent i ochronić go mocą swej władzy przed zazdrością lokalnych „krabów”? Na ile obecność mądrych i roztropnych pasterzy jest naszym udziałem? Lecz, co powiedzieć tym, którzy zdobyli pozycję w eklezjalnej strukturze i zdają się nie

<sup>21</sup> Jacques Duquesne interroge le père Chenu, „Un théologien en liberté”, Paris 1975, s. 121.

doceniać, a czasem wręcz lekceważyć codzienny wysiłek teologa, niejednokrotnie poświęcającego cały swój dzień na pracę intelektualną, aby jedynie nie pozostać teologicznie zmarginalizowanym w swej dyscyplinie i całości wiedzy naukowej? Co ma uczynić teolog w obronie swego powołania – tak, jak to niedawno wyjawiał i upowszechnił, kard. J. Ratzinger<sup>22</sup>, prof. J. M. Bocheński OP czy wielu innych – gdy odczytuje w swym życiu jego realizację w naukowych studiach i teologicznym zgłębianiu żywego Słowa w Kościele Chrystusa? Jaką postawę ma przyjmować wobec przejawów niezrozumienia swego teologicznego *opus* bądź nie docenienia w jego jakości ze strony innych, a zwłaszcza tych, którzy w społeczności hierarchicznej zdają się decydować o losie swych współbraci wyłącznie przez pryzmat samych siebie?

Pytanie i problem są istotne, gdyż chodzi o wiarę Kościoła, której kształtowania nie można sprowadzać do intelektualnego improwizowania. Jednocześnie problem jest fundamentalny, gdyż dotyczy właściwego potraktowania tego, który odczytał w sobie powołanie teologa i zaczął je realizować kosztem olbrzymiego nakładu sił. Nie sposób nie docenić wielkiego wysiłku intelektualnego i wielu lat intensywnej pracy naukowej, jakie konieczne są, aby nabyć odpowiednią wiedzę i sprostać wymogom nauki, by tworzyć teologię żywą i autentyczną, pomagającą rozumieć Słowo przemawiające w ludzkiej codzienności. Lektura Congarowego dziennika powinna stanowić przestrożę przed niedocenieniem obecności teologa w Kościele lokalnym ze strony hierarchów, a jednocześnie być inspiracją, podpowiadającą im sposoby korzystania z wiedzy teologicznej kapłana, który zajmuje się teologiczną refleksją w profesjonalny sposób w służbie Kościoła Chrystusa. Bowiem w obecnym momencie dziejowym nie można sobie pozwolić na marnowanie bądź rozpraszenie sił wspólnoty Kościoła<sup>23</sup>. Wprost przeciwnie – należy je konsolidować i oszczędzać na zmagania, których nie można unikać, a udział w których w pojedynkę będzie jedynie sztuką dla sztuki.

## Literatura

- Bocheński J. M., *Wspomnienia*, Kraków 1994.  
*Marie-Dominique Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua*, Paris 1985.  
Congar Y., *Journal d'un théologien (1946–1956), édité et présenté par Étienne Fouilloux*, Paris 2005.  
Congar Y., *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952–1956*, tłum. M. Romanek, Poznań 2008.  
*Jacques Duquesne interroge le père Chenu, „Un théologien en liberté”*, Paris 1975.

<sup>22</sup> Kard. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 47.

<sup>23</sup> Por. D. Kubicki, *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności – wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce...*, dz. cyt., s. 171–194; tenże, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.

- Féret H.-M., *Dans les cheminements de la sagesse de Dieu*, w: *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, s. 208–238.
- Fouilloux É., *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, w: *Marie-Dominique Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975.
- Jean-Pierre Jossua, Paris 1985, s. 39–59.
- Jeśli jest się inteligentem... Jan Góra OP rozmawia z wujem, prof. Marianem Plezią*, Poznań 1997.
- Królak T., *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim*, Poznań 1999.
- Kubicki D., *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004.
- Kubicki D., *Uboga wdowa jako znak dla świata*, „Homo Dei”, 2003, nr 3(268), s. 70–79.
- Kubicki D., *Współczesność globalizujących się ludzkich społeczności – wyzwaniem dla teologii katolickiej, a zwłaszcza teologii uprawianej w Polsce*, „Rocznik Teologii Dogmatycznej”, 2009, t. 1 (56), s. 173–196.
- Ratzinger J. Kard., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Surówka W., *Powołani do samotności. „Teolog na wygnaniu” Yves Congara OP*, „W drodze”, 2009, 4(428), s. 95–103.

## Solitude of a Theologian as the Solitude of a Mystic and Creator...

### Summary

In the context of the published in 2005 personal diary of Yves Congar O.P. (1904–1995), dated from 1946–1956, the author of the article raises a question of mystical solitude of the theologian in his scientific reflection on the word revealed. The mystic's isolation and alienation experienced by Congar in the Catholic Church as well as his hierarchical community's incomprehension regarding the findings of his theological research are not feelings exclusive to the author of *Journal d'un théologien*. On the contrary, they seem to constitute an inherent characteristic of all those giving thought to the word revealed, those who attempt to reach its profound meaning as the Word which appeals to people of today. The author of the reflection proposes to approach Congar's problem taking into consideration the perspective of a theologian's role and place in the Church – with him recognized as being in a specific, mystical and theologically creative 'face to face' with the Word in its human reality of successive generations.

Key words: mysticism and theology, theologian's place in the Church community, theological reflection in the Church, theologian's role in the Church, word revealed in theological reflection, Word revealed, Word of revelation and theology, theologian, theologian and the word revealed, theological creativity.

(tłum. Zofia Lebiecka)

Ks. BOGUSŁAW GŁODOWSKI

Gdańsk

## Zaangażowanie duchowieństwa katolickiego w ruch trzeźwościowy na pomorzu przed 1920 rokiem

Streszczenie: Z powodu dramatycznej plagi pijaństwa na terenach zaboru pruskiego już w latach 30. XIX w. podjęto akcję promocji trzeźwości i towarzystw trzeźwościowych. Zapoczątkowany wtedy ruch rozrastał się mimo trudności związanych z Wiosną Ludów, wojną 1870, Kulturkampfem i Hakatą. Zaangażowany był w ten ruch Kościół katolicki. Szczególny czas rozwoju tych dzieł przypadł na okres po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. W artykule zaprezentowane są źródła i rozwój ruchu trzeźwościowego na Pomorzu, ze szczególnym uwzględnieniem działalności i wpływu na życie społeczne Bractw Trzeźwościowych. Dzięki zaangażowaniu duchowieństwa katolickiego działały one w 233 parafiach (na 274) w diecezji chełmińskiej. Wielość grup i różnorodność ich członków wskazuje, jak wielki miały one wpływ na świadomość społeczną.

Słowa kluczowe: ruch trzeźwościowy, alkoholizm, pijaństwo, diecezja chełmińska

W zaborze pruskim już w latach 30. XIX wieku, ze względu na zastraszającą plagę pijaństwa, podjęto próby propagowania trzeźwości oraz szerzenia idei towarzystw trzeźwościowych. Rząd pruski za czasów Fryderyka Wilhelma III nawiązał wtedy kontakt z rządem amerykańskim, prosząc, by ten przysłał propagatorów trzeźwości do państwa pruskiego. W Poznaniu komisarz policji pruskiej zwrócił się do duchowieństwa z prośbą o szerzenie idei trzeźwościowych. Ponieważ jednak inicjatywa ta wychodziła od protestanckich władz pruskich, nie spotkała się z większym zainteresowaniem zwłaszcza, w kręgach polskiego katolickiego duchowieństwa. Uważano, że nie jest godnym propagowanie przez polski kler katolicki niemieckiej inicjatywy. Nie chodziło tutaj o brak zrozumienia dla samej akcji trzeźwościowej, bardziej było to wynikiem nasilonego antagonizmu narodowościowego. Ponadto uważano, że zamiast tworzyć towarzystwa, rząd pruski powinien respektować przepisy policyjne w odniesieniu do działalności karczem,

szynków, gospód, a najlepiej je zlikwidować<sup>1</sup>. Zmieniło się to dopiero po roku 1842, kiedy to ukazał się okólnik archidiecezji poznańskiej, w którym wzywano księży, by zwrócili uwagę na niebezpieczeństwo pijaństwa i alkoholizmu, jakie przynosi nadużywanie „gorących trunków” (wysokoprocentowych). Zachęcano również, aby duchowieństwo nie stroniło od akcji trzeźwościowej prowadzonej przez władze państwowe. Od tego momentu nastąpił wyraźny rozwój towarzystw trzeźwościowych. Jednak zahamowały go wydarzenia polityczne 1848 r. (Wiosna Ludów), następnie wojna 1870 r. oraz okres Kulturkampfu i Hakaty, kiedy to działalność trzeźwościową uważano za narodowościową i wywrotową. Żądano, by wszystkie zebrania publiczne odbywały się w języku niemieckim (ustawa kagańcowa)<sup>2</sup>. Pamiętajmy, że na ziemiach Polski porzoborowej nie było rodzimej władzy państwowej. Dlatego przeprowadził akcję antyalkoholowej Kościół katolicki, który zachował swoją administrację. Natomiast czas po odzyskaniu niepodległości przez Rzeczypospolitą, to istna eksplozja powstawania bractw i organizacji trzeźwościowych na terenie olskiego Pomorza i diecezji chełmińskiej. To okres wzmożonej działalności i wielości form propagowania trzeźwości, co wpłynęło na uświadomienie społeczeństwu zagrożenia ze strony pijaństwa i alkoholizmu.

Podjęta praca jest próbą pokazania rozwoju myśli przeciwalkoholowej oraz przedstawienia genezy i rozwoju ruchu trzeźwościowego na Pomorzu. Nie można jednak w niej pominąć tradycji nadmiernego spożywania alkoholu na ziemiach polskich, rodem z minionych wieków. Mimo braku kompleksowego opracowania historycznego, dotyczącego walki z alkoholizmem, zarówno w odniesieniu do całej Polski, jak i Pomorza, w interesującym nas okresie Polski porzoborowej i okresu międzywojennego, istnieje szereg przyczynków naukowych i wiele opracowań o charakterze źródłowym. Celem tej pracy, zaplanowanej na najbliższe lata, jest więc zbadanie i przedstawienie szczególnie działalności antyalkoholowej, instytucji i osób, którym zawdzięczamy powstanie i działanie nie tylko słynnych Bractw Trzeźwości, ale wielką skuteczność ruchu trzeźwościowego na polu życia społecznego. Stąd dziś najważniejszym zadaniem jest pełne rozpoznanie stanu badań i źródeł dotyczących tej problematyki.

W Archiwum Archidiecezjalnym w Poznaniu można znaleźć fragmentaryczne akta dotyczące Związku Towarzystw Abstynenckich „Wyzwolenie”, działającego na terenie Wielkopolski i Pomorza od początku XX w. Także w archiwach państwowych, zwłaszcza w Gdańsku, znajdujemy skromny zasób źródeł, dotyczących ruchu trzeźwości na Pomorzu. Są to między innymi relacje zawarte w aktach Starostw, dotyczące ruchu trzeźwościowego inspirowanego przez różne podmioty, także przez administrację państwową. Pozwalają one na stwierdzenie, jakie organizacje i gdzie zajmowały się działalnością antyalkoholową w XX w.

<sup>1</sup> M. Banaszak, *Narodziny nowoczesnego ruchu trzeźwościowego w Wielkopolsce*, Biblioteka Ośrodka Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczymiu, mps, s. 1–2.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 4.



Podobny charakter mają dokumenty znajdujące się w archiwach parafialnych, między innymi w Sulęczynie<sup>3</sup> i Sierakowicach<sup>4</sup>. Są tam także protokoły wizytacji kanonicznych i kroniki parafialne. Na szczególną uwagę zasługują jednak dokumenty z działalności konkretnych bractw trzeźwości, akty założycielskie, ich statuty, spisy członków, sprawozdania ze spotkań i nabożeństw.

O wiele bogatsze od archiwalnych są źródła drukowane. Podstawowa problematyka badawcza dotycząca powstania i działalności ruchów trzeźwościowych znajduje swoje odzwierciedlenie w listach pasterskich biskupów chełmińskich. Począwszy od roku 1837, przez cały czas zaborów i okres II Rzeczypospolitej, możemy śledzić tę problematykę właśnie w wydawanych listach pasterskich.

Pierwszym z biskupów, który podjął zdecydowaną walkę z pijaństwem, był Anastazy Sedlag (biskup w latach 1834–1856), który w 1837 r. w swoim liście pasterskim wskazał na zgubne działanie alkoholu<sup>5</sup>. Zauważył on jednak zbyt małą skuteczność działań, podjętych przez proboszczów na terenie swoich parafii. Píše o tym w następnych listach z lat 1843 i 1848. To on właśnie przy pomocy zakonników – ojców jezuitów, redemptorystów i misjonarzy z innych zgromadzeń – przeprowadzał misje ludowe, których owocem były zakładane Bractwa Trzeźwości. W 1844 r. wydał dla nich Statut Bractwa, aby mogły się pewniej rozwijać oraz mieć swoje umocowanie w duszpasterstwie parafialnym i diecezjalnym. Statut ten nakazuje członkom nie tylko powstrzymanie się od picia wszelkich napojów alkoholowych, lecz zakazuje podawania ich gościom „ani na weselach, ani na pogrzebach, ani na chrzcinach, zgoła nigdy i nigdzie, a goście, którzy lubią wódkę, lub ją przynoszą, niech wcale nie zapraszają”<sup>6</sup>. Członkowie zobowiązują się dalej do gorliwej propagandy trzeźwości i zwalczania nierozsądnych zwyczajów pijackich.

Kolejny biskup chełmiński, Jan Nepomucen Marwicz (biskup w latach 1857–1886), znacznie rozszerzył zakres działań w walce o trzeźwość wiernych diecezji. Zwrócił uwagę na postawy duchownych. Aby pobudzić ich do bardziej gorliwej pracy i większego zaangażowania, ogłosił konkurs z nagrodami pieniężnymi dla tych duchownych – parafii, gdzie praca bractw będzie najlepsza. Szczególnie ubolewał nad tym, jak sam pisał, że „często [...] młodzież porzucona samopas wałęsa się bez pracy [...] po karczmach i tam nasiąka zepsuciem i zgnilizną moralną”<sup>7</sup>. Znajdujemy w listach pasterskich biskupa Marwicza słowa zachęty skierowane do rodziców oraz wskazówki co do kształtowania właściwej postawy młodych ludzi. „Tylko wtedy – mówił – będzie w pełni skuteczne i moralne wychowanie młodego pokolenia, gdy będzie ono

<sup>3</sup> Archiwum Parafialne w Sulęczynie.

<sup>4</sup> Archiwum Parafialne w Sierakowicach.

<sup>5</sup> A. Sedlag, *List pasterski z 1837 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1858, nr 1.

<sup>6</sup> W. Frelichowski, *Aktualność i zadanie Bractw Wstrzemięźliwości*, MDCh, t. 8, 1936, nr 6, s. 462.

<sup>7</sup> F. Ringwelski, *Jan Nepomucyn Marwicz, biskup chełmiński*, MDCh, t. 11, 1939, nr 1-2, s. 162.

znajdowało u swoich rodziców i osób starszych cechy pozytywne, gdy będzie widziało u nich walkę ze swoimi słabościami i nałogami, przede wszystkim zaś z pijaństwem”<sup>8</sup>.

Jego następcą, biskup Leon Redner (kieruje diecezją w latach 1886–1898), w swoich listach pasterskich również rozpowszechniał ideę trzeźwości i wstrzemięźliwości. Wyrzucał ludziom między innymi, że nadużywanie przez nich alkoholu prowadzi „do lekkomyślnych posunięć, fałszowania oświadczeń i zeznań sądowych, do krzywoprzysięstwa”<sup>9</sup>. Podobnie jak jego poprzednik, zwracał on uwagę rodzicom na moralną stronę ich życia. Zarzucał im brak nie tylko cnoty trzeźwości, ale otwarcie piętnował używanie alkoholu, codzienne przesiadywanie w karczmie, a przez to częste zabawy i pijatyki<sup>10</sup>. Równocześnie zachęcał do umiarkowania, a więc do prawdziwie chrześcijańskiego życia, zadawałania się tymi warunkami, jakie stały się ich udziałem, wreszcie do przykładowego wskazywania młodym ideałów życia<sup>11</sup>.

Kolejny biskup chełmiński, Augustyn Rosentreter (1899–1926), zajmując się sprawami upadku moralnego społeczeństwa, powiedział, że „w głównej mierze spowodowane jest to pijaństwem”. Z naciskiem podkreślał ważność trzeźwości społeczeństwa. Pisał, że „cnotliwe życie chrześcijańskie zasadza się na trzeźwości i roztropności w opanowaniu swoich pożądań, a więc winno cechować każdego chrześcijanina”<sup>12</sup>. Przypominał, że szczególnym zakresem wstrzemięźliwości, który powinien obejmować każdego, jest „trzeźwość w używaniu napojów palonych czyli wysokoprocentowych”<sup>13</sup>. (zob. załącznik 1.)

Biskup Chełmiński z okresu II Rzeczypospolitej, Stanisław Wojciech Okoniewski (1926–1939), aby unormować duszpasterstwo w diecezji po okresie zaborów, w 1928 r. zwołał Synod Diecezjalny. Obok spraw administracyjnych i duszpasterskich podano tam również wytyczne dla ruchu trzeźwościowego, co znalazło swoje odbicie w dodatku do statutu tegoż Synodu<sup>14</sup>. I tak, domagano się od duszpasterzy, aby na terenie swojej parafii popierali zakładanie gospód bezalkoholowych jako skutecznego środka do walki z alkoholizmem. Nałożono na księży obowiązek pouczania nowożeńców o konieczności zachowania abstynencji, a rodziców, aby nie częstowali alkoholem dzieci w wieku szkolnym. Sami zaś kapłani decyzją biskupa mieli unikać spożywania pokarmów w restauracjach, gdzie konsumpcja połączona była dość często

<sup>8</sup> J. Marwicz, *List pasterski z dnia 24.02.1883 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1883, nr 1, s. 6.

<sup>9</sup> L. Redner, *List pasterski z dnia 02.02.1893 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1893, nr 1, s. 11.

<sup>10</sup> L. Redner, *List pasterski z dnia 20.01.1894 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1894, nr 1, s. 12.

<sup>11</sup> *Tamże*, s.13.

<sup>12</sup> A. Rosentreter, *List pasterski z dnia 02.02.1908 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1908, nr 1.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 5.

<sup>14</sup> *Statuta Synodi Dioecesis Culmiensis*, Pelplin 1929, s. 111. 181. 183.

ze spożywaniem alkoholu. W czasie wizytacji kanonicznych arcybiskupów proboszczowie zostali zobowiązani do przedstawienia osiągnięć na polu walki o trzeźwość swoich parafian. Szczególną opieką polecił biskup otoczyć dzieci, które winny być wychowywane w duchu trzeźwości. Zadanie to powierzył przede wszystkim rodzicom<sup>15</sup>. Ważną inicjatywą duszpasterską biskupa Okoniewskiego, było wyznaczanie dla całej diecezji „Tygodnia Propagandy Trzeźwości”. W niedzielę poprzedzającą ów tydzień w kościołach diecezji polecił głoszenie kazań, których tematy winny być inspirowane bieżącymi i najpilniejszymi kwestiami życia społecznego danej parafii. Zalecał również podkreślenie szczególnie budującej działalności Bractw Trzeźwości, przygotowanie wystawy literatury wraz z przezroczkami, spotkanie z młodzieżą oraz cykle wykładów dotyczących alkoholizmu. O wielkości zaangażowania w przygotowanie Tygodnia Propagandy Trzeźwości, który odbył od 1. do 8. lutego 1927 r., pod patronatem biskupa chełmińskiego Stanisława Okoniewskiego, niech świadczy ilość organizacji, które wchodziły w skład jego Pomorskiego Komitetu Organizacyjnego. Były to: Pomorskie Koło Księży Abstynentów, Katolicki Związek Młodzieży Polskiej na Diecezję Chełmińską w Wąbrzeźnie, Związek Kapłanów „Unitas”, Liga Katolicka na Diecezję Chełmińską, Pomorski Związek Nauczycieli Abstynentów w Starogardzie, Pomorskie Towarzystwo Ziemiaków, Liga Przeciwalkoholowa w Grudziądzu, Związek Katolików Abstynentów „Wyzwolenie” w Kościerzynie, Związek Katolików Abstynentów „Wyzwolenie” w Tczewie, Pomorska Chorągiew Harcerska<sup>16</sup>. Wielość organizacji trzeźwościowych i zaangażowanych w nich ludzi z różnych warstw społecznych jest potwierdzeniem prawdy, że to masowy ruch trzeźwościowy wieku XIX, i aż do roku 1920, przyczynił się do zmiany świadomości społeczeństwa okresu międzywojennego. Te zmiany oraz uzyskane doświadczenie zbiorowe nie pozostały bez wpływu na to, że po roku 1920, Polacy okazali się zdolni do wykorzystania szansy, zagospodarowania i obrony odzyskanej państwowości. Dla koordynacji działalności trzeźwościowej w diecezji w 1929 r. biskup chełmiński powołał Sekretariat Generalny<sup>17</sup>. Ułożono też nowy Statut Bractw i Związku Bractw Wstrzemięźliwości, który został zatwierdzony 5 listopada 1931 r., a sam biskup stanął na czele wszystkich Bractw Wstrzemięźliwości Diecezji Chełmińskiej<sup>18</sup> (załącznik 2.). Jest to warte szczególnego podkreślenia. Dziś trudno znaleźć podobny przykład. Stanowi on potwierdzenie wielkiego zaangażowania księcia Kościoła w sprawę trzeźwości.

Z wszystkich listów pasterskich biskupów chełmińskich wyróżniają się te z okazji Wielkiego Postu i Adwentu. Zalecali w nich biskupi między innymi,

<sup>15</sup> Tamże, s. 181–182.

<sup>16</sup> Odezwa Pomorskiego Komitetu Diecezjalnego do Wielebnego Duchowieństwa na Tydzień Propagandy Trzeźwości 1–8.02.1927 r., „Pielgrzym” 1929, nr 1.

<sup>17</sup> S. Okoniewski, *Tydzień Propagandy trzeźwości*, MDCh, t. 1, 1929, nr 2, s.74,

<sup>18</sup> S. Okoniewski, *W sprawie diecezjalnego statutu Związku Bractw Wstrzemięźliwości pod opieką Matki Bożej Gromicznej*, MDCh, t. 3, 1931, nr 11, s. 805–806.

aby wierni w oznaczonym czasie „powstrzymywali się od zabaw publicznych, które najczęściej odbywały się w najbliższej znajdującej się ich miejsca zamieszkania karczmie”<sup>19</sup>.

Spośród źródeł drukowanych należy też wspomnieć liczne opracowania publicystyczne poświęcone problemowi alkoholizmu, wydane w okresie międzywojennym. Ich autorzy często cofali się do faktów i doświadczeń z okresu sprzed 1920 r. Należy do nich np. artykuł Wincentego Stefana Frelichowskiego (1913–1945) – dziś już błogosławionego – patrona polskich harcerzy, wówczas jeszcze diakona Kościoła chełmińskiego, który w czasach seminaryjnych interesował się zagadnieniami społecznymi, harcerstwem i ruchem abstynenckim – a zatytułowany „Aktualność i zadanie Bractw Wstrzemięźliwości”. Tamże w bardzo dużym skrócie przedstawiony został „zarys historii całej akcji antyalkoholowej w diecezji chełmińskiej”<sup>20</sup>. Autor ukazał skutki pewnego zahamowania ruchu trzeźwościowego w latach międzywojennych i sugerował odnowienie przyrzeczeń w święto Matki Bożej Gromicznej dla ponownego rozwoju akcji trzeźwości. Podkreślał, że „dwa zadania stoją dziś przed bractwem trzeźwości. Pierwsze to bezstronny rachunek sumienia, czy bractwo osiągnęło swój cel jaki sobie w statucie wyznaczyło? Drugie, to odpowiedź na pytanie: czy cel ten jest wystarczający, czy dziś po stu latach istnienia bractw, po przeszło stu latach naukowej pracy nad alkoholem, po tylu doświadczeniach i badaniach nad spożyciem wina, piwa, i innych napojów alkoholowych, czy celu tego nie należy sobie dzisiaj jeszcze wyraźniej postawić i dążyć do uwolnienia ludzkości od klęski umiarkowanego nawet lecz powszechnego picia, mając w zanadrzu tak potężne środki, jak swój własny przykład, modlitwę, błogosławieństwo kościoła i łaskę Boga?”<sup>21</sup>. Całokształt działalności bractw i nowy statut określający, że „kto wstępuje do bractwa po 18 roku życia może się zobowiązać albo do abstynencji, albo tylko do wstrzemięźliwości tj. od napojów palonych, jako od wódki, likierów, rektyfikatu, spiritus, araku, rumu, anodyny i od wszystkiego, co się z tych napojów wyrabia [...], a w używaniu piwa, wina, miodu – przestrzegać będzie umiarkowania”<sup>22</sup> nie wystarczy już w obliczu nowych wyników badań medycznych, kiedy wysunięto pogląd, że każda ilość wypitego alkoholu jest szkodliwa, zwłaszcza dla dzieci i młodzieży, a także osób uzależnionych, w związku z czym powinno się krzewić nie umiarkowanie, lecz abstynencję całkowitą. Frelichowski zauważył jeszcze inny aspekt potrzeby abstynencji. Pisał: „ponieważ nauka nie tylko medycyny, doszła do przekonania, że obecne picie alkoholu jest szkodliwe nie tylko ze względu na zdrowie lecz i ze względu na wychowanie, wykształcenie

<sup>19</sup> L. Redner, *List pasterski z dnia 01.02.1888 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1888, nr 1, s. 10.

<sup>20</sup> W. Frelichowski, *dz. cyt.*, s. 462.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 463.

<sup>22</sup> H. Szuman, *Statut Bractw i Związku Bractw Wstrzemięźliwości pod opieką Matki Bożej Gromicznej w Diecezji Chełmińskiej*, MDCh, 1931, nr 11, s. 805–809.

religijne, szkodliwe dla społeczeństwa i potęgi państwowej, dlatego pozostaje tylko jedno rozwiązanie: zupełna abstynencja<sup>23</sup>.

Ilustracją skuteczności pracy bractw i aktywności duchowieństwa diecezji chełmińskiej jest artykuł ks. Anastazego Kręckiego (1888–1939), który na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z roku 1937 opracował statystykę wszystkich podmiotów biorących udział w walce o trzeźwość na terenie diecezji<sup>24</sup> (załącznik 3.). Interesujące są też opracowania lekarzy pracujących z chorymi na alkoholizm w ośrodkach leczenia zamkniętego, np. w Kocborowie koło Starogardu Gdańskiego. Wspomnieć można prace lekarza Stanisława Kryzana, który pisał o alkoholizmie jako źródle chorób psychicznych<sup>25</sup>.

Trzeba też podkreślić wielką wartość źródłową, a zarazem rolę społeczną dla ruchu trzeźwości, periodyków kościelnych diecezji chełmińskiej. Są to „Orędownik Kościelny” (ok. 1857–1925) oraz „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” (1929–1939). Znajdujemy tam liczne artykuły dotyczące organizowania tygodni trzeźwości, wykłady i referaty ostrzegające przed skutkami nadużywania napojów alkoholowych. Informowały one także o wszystkich przedsięwzięciach w dziedzinie umocnienia trzeźwości i abstynencji w życiu diecezjan. Warto odnotowania jest też to, że zamieszczano tam recenzje artykułów znajdujących się w innych czasopismach, a poruszających interesującą nas problematykę. W MDCh podejmowano też tematykę zagrożenia alkoholowego w kontekście ogólnopolskim. Informowano np. o I Katolickim Międzynarodowym Kongresie Przeciwalkoholowym, który odbył się w Warszawie w 1937 r.<sup>26</sup>, jak również o budowie całej siatki organizacyjnej Polskiej Ligii Przeciwalkoholowej<sup>27</sup>.

Skalę zagrożenia związanego z uzależnieniem od alkoholu przedstawiała również codzienna prasa. Na uwagę zasługują materiały publikowane na łamach „Pielgrzyma”, tak w okresie zaborów jak i w 20-leciu międzywojennym. Do szczególnie ważnych należą artykuły ks. Hieronima Gołębiowskiego (1845–1918), który pisał o celowości propagowania abstynencji<sup>28</sup>. Był on wielkim społecznikiem, udzielał się w wielu towarzystwach, podnosił poziom kulturalny społeczeństwa poprzez oświatę i rozpowszechnianie polskich książek i czasopism. Całkowite powstrzymanie się od alkoholu motywował i tak już zbyt wielką ilością ludzi pijących, a również destrukcyjnym wpływem na zdrowie fizyczne i psychiczne człowieka. Ostatnim argumentem, którego używał, była sprawa oszczędności wielu milionów marek. Obliczył, że ludność polska pod zaborem pruskim liczyła 3,5 miliona, a wydawała rocznie

<sup>23</sup> W. Frelichowski, *dz. cyt.*, s. 465.

<sup>24</sup> A. Kręcki, *Obecny stan walki z pijaństwem w diecezji chełmińskiej na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z roku 1937*, MDCh, t. 11, 1939, nr 3, s. 194.

<sup>25</sup> S. Kryzan, *Alkoholizm jako źródło chorób psychicznych*, MDCh, t. 12, 1930, nr 5, s. 351.

<sup>26</sup> MDCh, t. 9, 1937, nr 1, s. 16–18.

<sup>27</sup> Zarząd Główny Polskiej Ligii Przeciwalkoholowej, MDCh, t. 13, 1931, nr 1, s. 15.

<sup>28</sup> H. Gołębiowski, *Cokolwiek o abstynencji*, „Pielgrzym”, 1906, nr 133–135.

na alkohol około 250 milionów marek. Tak więc zysk wynikający z abstynencji sięgałby sumy około 200 milionów marek<sup>29</sup>.

Bardziej interesujące są publikacje ks. Szczepana Kellera (1827–1872), który wcześniej opublikował cykl artykułów pod tytułem: „Pół kopy wykretów pijackich” W jednym z nich pisał: „Ja nie gorzałki, tylko krople, imberek itp., a żem sobie raz popił, to było jeno piwem. Mógłbyś oto tak samo na wymówienie twego pijaństwa powiedzieć”. Dalej autor pisze: „Ja nie piję z flaszki okrągłej, jeno z flaszki czworograniastej; nie piję trunku białego, jeno czerwony; nie piję siedząc, jeno stojąc; nie piję w karczmie, jeno przed karczmą. Powiedże mi teraz, czy takie brednie potrafią wymówić twoje pijaństwo? Czy złodziej tym się wymówi w sądzie, że kradł lewą ręką, a nie prawą”<sup>30</sup>. Podobne wykrety spotykamy również dzisiaj. Na jednej z uroczystości pierwszokomunijnej, której gospodarze składali pisemne ślubowanie przed proboszczem, że nie postawią w tym dniu butelek z alkoholem na stół – butelki leżały pokotem! W „Pielgrzymie” zamieszczano również szereg informacji o przeprowadzonych misjach ludowych, wystawach i wiecach trzeźwościowych na terenie diecezji.

Bardzo cenne informacje źródłowe zawiera wydawane w Poznaniu czasopismo „Świt” (ok. 1901–1939), w którym zamieszczano wiele artykułów poruszających problem walki o trzeźwość. Pisał na jego łamach w 1909 r. również ks. Henryk Szuman (1882–1939)<sup>31</sup>, wybitny społecznik, działacz ruchu trzeźwościowego, zamordowany przez hitlerowców. Zamieszczono tam między innymi jego artykuł o dziejach pijaństwa w Polsce oraz teksty wielu innych znawców tego tematu. Nie brak też tragicznych sygnałów o wypadkach związanych z pijaństwem na łamach innych tytułów prasy codziennej Pomorza, takich jak „Gazeta Gdańska” i „Gazeta Toruńska”. Ich znaczenie jednak dla badanego tematu jest mniejsze, gdyż temat pijaństwa traktują marginalnie.

Klimat epoki i jej podejście zagrożenia związanego z pijaństwem oddają powiastki umoralniające, jeden z gatunków ówczesnej literatury pięknej. Pisane były przede wszystkim na bazie doświadczenia życiowego autorów, bardzo często duszpasterzy z pisarskim talentem. Jednym z nich jest wspomniany już ks. Szczepan Keller. Występował on przeciw grzechom głównym ludu, między innymi pijaństwu i alkoholizmowi, był „młotem dla pijaków”<sup>32</sup>. Jako osobną, napisał książkę o szkodliwości pijaństwa „Jad człowieczy. Czyli przeklęstwa, co znaczą i płacą” (Pelplin 1864)<sup>33</sup>. Bezkompromisowość jego walki z pijaństwem, oddaje pierwotny tytuł publikacji: „Jad człowieczy gorszy od jadu żmii

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> S. Keller, *Pół kopy wykretów pijackich*, „Pielgrzym” 1872, nr 14–19.

<sup>31</sup> H. Szuman, *Z dziejów pijaństwa w Polsce. Zwyczaj pijackie za Sasów*, „Świt” 1909, nr 12, s. 112.

<sup>32</sup> S. Keller, *Wspomnienia pośmiertne*, „Pielgrzym” 1872, nr 44, s. 350–351.

<sup>33</sup> H. Mross, *Keller Szczepan*, w: *Słownik kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 130.

i padalca, czyli przekleństwa co znaczą i co płacą<sup>34</sup>. Dziełko to było tak poczytne, że w Galicji doczekało się drugiego wydania, jak doniósł „Pielgrzym” dnia 31.10.1872 r.

Kolejnym autorem jest ks. Mateusz Osmański (1796–1857), który swoje powiastki wydał w drukarni Karola Kohlera w Brodnicy. Pierwsza z nich to: „Sejmik na bagnie w karbowski boru, czyli przestroga dobrze życzącego dla członków bractwa trzeźwości” z 1855 roku, oraz „O pijaństwie” z 1857 roku.

Również ks. Stanisław Kujot (1854–1914)<sup>35</sup> napisał powiastki drukowane w „Pielgrzymie”, w których pokazuje moc tradycji pijackich i tragedie wynikające zeń dla życia małżeńskiego, rodzinnego i społecznego. Tytuły jego publikacji mówią same za siebie. Przykładowo „Przygoda stryjaszka na zaręczynach Kasi” (1881–1882). Tytułowy bohater, chrzestny ojciec Kasi, przynosi jej prezent zaręczynowy – sześć butelek wspaniałego miodu pitnego. Po przemowach następuje wielkie pijaństwo. Bohaterowie tego wielkiego upojenia nie zapomnieli o modlitwie przed snem. Kolejne tytuły to: „Dwa wieczory” (1882), „Kręte drogi, czyli historia młodzieńca zabłąkanego” (1883), „Kto winien? Obrazek naszych czasów” (1884). W tych ostatnich powiastkach autor przeciwstawia hałaśliwe miasto i „jego mieszkańców spokojnej, żyjącej swoim życiem, pracowitej wsi. Wiejski chłopak próbuje naśladować życie „miastowych” kolegów, a więc ich próżniactwo, wygodnictwo i pijaństwo. Należy tutaj podkreślić, że powiastki te doskonale ilustrują wpływ miejskich zwyczajów i tradycji pijackich oraz alkoholizmu na życie wiejskich parafian. Autorami ich byli duszpasterze, którzy dobrze znali środowisko, piszą z autopsji, stąd tak trafne spostrzeżenia, a i morały.

Także cała poezja i beletrystyka tamtych czasów ukazują, na ile i jak głęboko zakorzenione są w mentalności społecznej Pomorzan zwyczaje pijackie. Treść wielu utworów wskazuje, że autorzy doskonale zdawali sobie sprawę, że nie ma takiej dziedziny życia, gdzie brakowałoby alkoholu. Widzimy to nawet w „Życiu i przygodach Remusa” Aleksandra Majkowskiego (1876–1938)<sup>36</sup>. Oto fragment nieco przewrotnego dialogu w karczmie: „Tylko nie częstujcie Remusa! Rzekł Trąba, kiedy na stole pojawiły się kieliszki i butelka – bo on nie pije! Tym więcej będzie dla nas! – rzekł Stach”. Również w „Panu Czorlińskim” Hieronima Derdowskiego (1852–1902),<sup>37</sup> znajdujemy wiele fragmentów mówiących o zwyczajach pijackich. I tak, o weselu, na którym gościł Pan Czorliński, czytamy: „Pani się ta prośba drużby spodobała, więc gęstego z butelki wina w kieliszek nalała. Gość wypił na jej zdrowie, czemu była rada, podziękował i poszedł

<sup>34</sup> J. Banach, *Szczepan Keller (1827–1872), ksiądz, działacz społeczny i oświatowy, pisarz ludowy, założyciel i redaktor „Pielgrzyma”*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego z okresu zaboru pruskiego, Szkice biograficzne*, Gdańsk 1979, s. 82–84.

<sup>35</sup> L. Piernicka, *Twórczość literacka dla ludu ks. Stanisława Kujota, analiza i próby oceny*, „*Studia Pelplińskie*”, t. 3, 1982, s. 245–270.

<sup>36</sup> A. Majkowski, *Życie i przygody Remusa*, Gdańsk 1997.

<sup>37</sup> H. Derdowski, *O Panu Czorlińskim, co do Pucka po syce jachoł*, Gdańsk 1976.

do sąsiada. Wtedy mocno z pistoletu plunął ze dwa razy, że na wszystkich ścianach święte zdrząły obrazy”. Mamy i tu do czynienia ze swoistą kontynuacją obyczajów sarmackich.

Zwyczaje i obrzędy związane z obecnością alkoholu w życiu codziennym Kaszubów, znajdują swoje odzwierciedlenie w „Słowniku gwar kaszubskich na tle kultury ludowej” u ks. Bernarda Sychty (1907–1982). Tamże cytuje on starą pieśń weselną, sięgającą zamierzchłych czasów i odległych wierzeń:

„Żebyś ty chmielu, po tyczkach nie lazał,  
tobyś nie robił z dziewcząt niewiast,  
Oj chmielu, chmielu, chmielowe ziele.  
Nie obejdzie się bez ciebie żadne wesele”<sup>38</sup>.

Znajdujemy w jego „Słowniku” również ciekawe przysłowia związane z alkoholem, i tak np.: „Dobrego karczma nie popsuje, a złego ani kościół nie naprawi”<sup>39</sup> albo „Tam gdzie kieliszki dzwonią, tam pacierza nie odmawiają”<sup>40</sup>.

Ciekawe informacje zawiera też literatura naukowa mówiąca o zwyczajach kaszubskich, gdzie alkohol i pijaństwo miały swoje miejsce i obrzędowe uzasadnienie. Przykładem jest praca Wacława Odyńca poświęcona kaszubskim obrzędom i obyczajom<sup>41</sup>.

Obecny stan badań to nieliczna literatura naukowa, szczególnie artykuły. Należy też zaznaczyć, że opracowania poświęcone tej problematyce, a zwłaszcza wydane w latach 50. (epoka socjalizmu i cenzury), nie odzwierciedlają w pełni i rzetelnie istoty stanu rzeczy.

Warta odnotowania jest postać ks. Władysława Padacza. Przed I wojną był on harcerzem, uczestnikiem ruchu niepodległościowego w gimnazjum Władysława IV w Warszawie. Walczył pod Monte Casino. Był człowiekiem wielkiej wiedzy i działaczem społecznym, kawalerem orderu *Virtuti Militari*. Jako autor wielu prac z dziedziny trzeźwości zasłużył bardzo dla tej idei. Jeden z najważniejszych jego artykułów zamieszczony jest w „Homo Dei” z 1963 roku i zatytułowany „Katolicka Akcja Trzeźwościowa w Polsce Porozbiorowej”<sup>42</sup>. Ukazuje w nim krótki zarys dziejów walki antyalkoholowej na wszystkich ziemiach polskich, uwzględniając między innymi Pomorze i diecezję chełmińską.

Kilka cykli podobnych publikacji znajdujemy na łamach „Ateneum Kapłańskiego”<sup>43</sup>. Skierowane są one do duszpasterzy z myślą kształtowania postaw trzeźwości w życiu parafialnym. Dotyczą też pracy trzeźwościowej w parafii.

<sup>38</sup> B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław 1967–1976, t. 1, s. 58.

<sup>39</sup> B. Sychta, *dz. cyt.*, t. 2, s. 137.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 318.

<sup>41</sup> W. Odyniec, *Kaszubskie obrzędy i obyczaje, wstęp do etnografii historycznej Kaszub w XVI i XVII wieku*, Gdańsk 1985.

<sup>42</sup> W. Padacz, *Katolicka Akcja Trzeźwościowa w Polsce porozbiorowej*, „Homo Dei”, 1963, nr 1, s. 26–33.

<sup>43</sup> S. Kunowski, *Walka z alkoholizmem jako problem duszpasterski*, „Ateneum Kapłańskie”, 1974, t. 8, s. 218–225.



Trzeba też wspomnieć o książce autorstwa ks. Zygmunta Zielińskiego „Kościół Katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865”<sup>44</sup>, wydanej w ramach Towarzystwa Naukowego KUL, w Lublinie w 1973 roku. Ukazany jest tam rozwój akcji trzeźwościowej, która mimo swego uzasadnienia społecznego budowała swoją skuteczność na gruncie religijnym, głównie poprzez misje ludowe. Władze pruskie widziały w nich wielkie niebezpieczeństwo, gdyż rząd nie dysponował środkami, którymi mógłby przywiązać do siebie chłopów i ziemian oraz przełamać ich nieufność. Zdawały sobie także sprawę z szerokich możliwości szlachty i duchowieństwa w organizowaniu solidnego antypruskiego frontu narodowego, a jednocześnie antyprotestanckiego. Akcja trzeźwości zainicjowana przez ks. Jana Ficka na Górnym Śląsku w 1844 r., przeniosła się w tym samym czasie do Wielkopolski i na Pomorze. W poszczególnych rozdziałach omawianej książki można prześledzić organizowanie misji ludowych w parafiach, ich skuteczność widoczną w powstających bractwach, wiadomości o misjonarzach – kaznodziejach – apostołach trzeźwości, o przepisach wydanych przez władze zaborcze co do miejsc i warunków przeprowadzenia misji w parafiach. Wspomniane wyżej pozycje mają charakter po części także źródłowy.

Inną ze współczesnych pozycji, dotyczących głównie troski o trzeźwość, jest 3-tomowe dzieło zatytułowane „W trosce o trzeźwość Narodu”<sup>45</sup> (1 tom – 1994, 2 tom – 1996, 3 tom – 2000). Jest to praca zbiorowa pod redakcją Mariana Romaniuka, ukazująca sylwetki 35 polskich działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz zawierające antologię ich pism. Ta antologia tekstów i słownik biograficzny działaczy trzeźwościowych to nie tylko ważne dzieło, ale i źródło historyczne. Może stanowić również podręcznik dla tych, którzy obecnie podejmują i prowadzą dzieło ukazanych tam osób, takich jak: ks. Karol Antoniewicz (1807–1852) jezuita, misjonarz trzeźwościowy i kaznodzieja; o. Henryk Jackowski (1834–1905) jezuita, misjonarz trzeźwościowy i kaznodzieja; o. Antoni Brzozowski (1805–1890) reformat, misjonarz trzeźwościowy i kaznodzieja; ks. Jan Ficek (1790–1862) proboszcz piekarski; ks. bp Józef Wojtarowicz (1791–1875) ordynariusz tarnowski; ks. Bp Maciej Wołonczewski (1799–1875) ordynariusz żmudzki; ks. Honorat Koźmiński (1826–1916) kapucyn i założyciel zgromadzeń zakonnych; ks. abp Szczęsny Feliński, metropolita warszawski (1882–1895); ks. Bronisław Markiewicz (1842–1912) kaznodzieja trzeźwościowy; ks. kardynał August Hlond (1881–1948) prymas Polski; ks. Tadeusz Gałdyński (1891–1941) sekretarz generalny Katolickiego Związku Abstynentów; ks. Władysław Padacz (1900–1974) twórca nowoczesnego ruchu trzeźwościowego w archidiecezji warszawskiej; ks. Wincenty Granat (1900–1979) rektor KUL; o. Jan Sosnowski (1916–1997) kapucyn (o. Benignus),

<sup>44</sup> Z. Zieliński, *Kościół Katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865*, Lublin 1973.

<sup>45</sup> „*W trosce o trzeźwość Narodu*”. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism, red. M. Romaniuk, Warszawa 1994–1996–2000.

założyciel ośrodka trzeźwości w Zakrocymiu; ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) założyciel Krucjaty Wstrzemięźliwości; ks. kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981) prymas Polski. Dzieło to podejmowało także wielu świeckich: Romana Deidowa (1891–1967) prekursorka trzeźwości wśród kobiet; Konstancja Kulejewska (1890–1982) franciszkanka od cierpiących, dr nauk medycznych, współzałożycielka Towarzystwa Wstrzemięźliwości „Trzeźwość”; Karol Falewicz (1830–1911) inżynier i działacz społeczny; Andrzej Juliusz Małkowski (1888–1919) twórca polskiego harcerstwa (i prawa harcerskiego: harcerz nie pali papierosów i nie pije alkoholu); Andrzej Wojtkowski (1891–1975) historyk i teoretyk ruchu trzeźwościowego, prezes Katolickiego Związku Abstynentów „Wyzwolenie”; Andrzej Niesiołowski (1899–1945) publicysta trzeźwościowy; Stefan Kunowski (1909–1977) kierownik katedry pedagogiki KUL. Opracowanie to zawiera ich najbardziej trafne wypowiedzi, przemyslenia oraz ukazuje stosowane praktyczne rozwiązania i sposoby oddziaływania.

Podobny charakter ma dzieło Ks. Henryka Mrossa, historyka, zasłużonego kapłana diecezji chełmińskiej, zatytułowane „Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920”<sup>46</sup>, w którym zawarte są biogramy kapłanów szczególnie zasłużonych dla sprawy Kościoła i państwa, społeczności polskiej i regionu Pomorza, a przede wszystkim dla sprawy ruchu i bractw trzeźwości w diecezji. Oto niektóre z nich: ks. Jan Tułodziecki (1813–1876), założyciel pierwszego na Pomorzu bractwa trzeźwości w Sianowie koło Kartuz (1839 r.); ks. Szczepan Keller (1827–1872); ks. Jan Batke (1842–1917); ks. Hieronim Gołębiewski (1845–1918); ks. Jan Nepomucen Marwicz (1795–1886) biskup chełmiński w latach 1857–1886; ks. Leon Redner (1828–1898) biskup chełmiński w latach 1886–1898; ks. Augustyn Rosentreter (1844–1926) biskup chełmiński w latach 1898–1926; ks. Stanisław Kujot (1854–1914), ks. Konstantyn Dominik (1870–1942) biskup sufragan chełmiński w latach 1928–1942, sługa Boży, moderator bractw trzeźwości i opiekun koła alumnów abstynentów w Pelplinie; ks. Henryk Antoni Szuman (1882–1939); ks. Paweł Kirstein (1883–1939); ks. Cyryl Karczyński (1884–1940); ks. Anastazy Kręcki (1888–1939); ks. Stanisław Głowczewski-Kossak (1893–1939), sekretarz Pomorskiego Koła Księży Abstynentów (1928).

Ważną pozycją jest też artykuł doc. dr. hab. Mariana Mroczi, profesora Uniwersytetu Gdańskiego, który ukazał się w periodyku naukowym Gdańskiego Instytutu Teologicznego, zatytułowany „Ruch przeciwalkoholowy na Pomorzu w latach 1920–1939”. Podkreślił, że „rozwijany na Pomorzu (diecezji chełmińskiej) ruch przeciwalkoholowy wypełnił ważny fragment polskiego życia społecznego, mający na celu likwidację wielowiekowych tradycji nadmiernego spożycia alkoholu, powstałych w wyniku utrwalonych złych obyczajów, długotrwałego obowiązywania na wsi polskiej przymusu propinacyjnego oraz gwałtownego rozwoju przemysłu spirytusowego w XIX wieku. Głównym celem

<sup>46</sup> H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995.

bractw wstrzemięźliwości i abstynencji było utrzymanie osobistego umiarkowania w spożywaniu napojów alkoholowych lub całkowita abstynencja oraz szerzenie wiedzy o ekonomicznych, społecznych i zdrowotnych skutkach nadużywania alkoholu. Szczególną rolę w tym zakresie odegrali księża oraz nauczyciele, własnym przykładem oddziaływujący na środowiska, w których przyszło im pracować<sup>47</sup>. Mroczko pisze również o tym, że w okresie międzywojennym na Pomorzu, oprócz polskich organizacji abstynenckich, pewną konkurencją były prowadzące ożywioną działalność niemieckie loże Dobrych Templariuszy (*Guttertemplerloge* – neutralni religijnie), propagujące zwłaszcza wśród młodzieży trzeźwość jako styl życia młodego pokolenia, i to niezależnie od poglądów, przynależności politycznej czy religijnej. Jednak pod koniec lat 20., a bliżej roku 1939, wzorem innych organizacji niemieckich, zostały one włączone w nurt działalności antypolskiej. Najbardziej aktywne były loże w Grudziądzu i w Tczewie. I tak, np. w ramach loży grudziądzkiej przygotowywano młodzież niemiecką do działań dywersyjnych, a w Tczewie oprócz propagowania abstynencji alkoholowej i nikotynowej, kładziono nacisk na rozwijanie niemczyzny w Polsce<sup>48</sup>.

Problematyka dotycząca ruchu trzeźwościowego znajduje również swoje skromne odzwierciedlenie w monografiach wsi i miast Pomorza, np. Wiela<sup>49</sup>, Brus<sup>50</sup>, Matarni<sup>51</sup>, Sulęcyna<sup>52</sup>, Chmielna<sup>53</sup>, Oruni<sup>54</sup>. W mniejszym stopniu ujmowano ten problem we współczesnych opracowaniach dotyczących ogólnie zagadnień dotyczących alkoholu i abstynencji.

Analizując obecną sytuację zagrożenia alkoholowego i szukając dobrego wyjścia, pomocy i zrozumienia mechanizmów uzależnienia alkoholowego, autorzy współcześni rzadko cofają się do historii. Jednym z nich jest Bohdan Woronowicz, który w książce „Grzech czy choroba”<sup>55</sup> nawiązuje do historii ruchów trzeźwościowych. Sądzę, że warto do niej wracać bo i tu historia może być nauczycielką życia.

Jak dotąd o wiele więcej wiemy z literatury mówiącej o tradycji pijaństwa w Polsce szlacheckiej niż o dziejach ruchu trzeźwościowego w czasach najnowszych. Zarówno zasobu źródeł, jak i stanu badań na Pomorzu nie można nazwać bogatymi. Wynika to po części z polskiej tradycji, w której z reguły pijaństwo traktuje się pobłaźliwie, akcentując je często dwuznacznym uśmiechem albo mrugnięciem oka. W epoce realnego socjalizmu i pustych półek

<sup>47</sup> M. Mroczko, *Ruch przeciwalkoholowy na Pomorzu w latach 1920–1939*, „Universitas Gedanensis”, 1999, nr 1–2, s. 249.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 254.

<sup>49</sup> J. Borzyszkowski, *Wielewskie góry. Dzieje Wiela i jego kalwarii*, Gdańsk 1986.

<sup>50</sup> J. Borzyszkowski, *Kościół w Brusach*, Gdańsk 1988.

<sup>51</sup> W. Szulist, *Z przeszłości Gdańska – Matarni*, Lublin 1995.

<sup>52</sup> B. Głodowski, *Sulęcyno. Szkice z dziejów wsi*, Gdańsk 1995.

<sup>53</sup> B. Grzędzicki, *Chmielno*, Gdańsk 1980.

<sup>54</sup> J. Samp, *Orunia*, Gdańsk 1992.

<sup>55</sup> B. Woronowicz, *Grzech czy choroba. Alkoholizm jest chorobą*, Warszawa 1997.

sklepowych funkcjonowało „ciekawe” powiedzenie: „jeśli socjalizm zlikwidował zagrychę, to komunizm zlikwiduje alkoholizm”. Od tego żartu do pełniejszego rozpoznania interesującego nas problemu bardzo długa droga!

## Literatura

- Banach J., *Szczepan Keller (1827–1872), ksiądz, działacz społeczny i oświatowy, pisarz ludowy, założyciel i redaktor „Pielgrzyma”*, w: *Zasłużeni ludzie Pomorza Nadwiślańskiego z okresu zaboru pruskiego, Szkice biograficzne*, Gdańsk 1979.
- Banaszak M., *Narodziny nowoczesnego ruchu trzeźwościowego w Wielkopolsce*, Biblioteka Ośrodka Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczymiu, mps.
- Borzyszkowski J., *Kościół w Brusach*, Gdańsk 1988.
- Borzyszkowski J., *Wielewskie góry. Dzieje Wiela i jego kalwarii*, Gdańsk 1986.
- Derdowski H., *O Panu Czorlińskim, co do Pucka po syce jachoł*, Gdańsk 1976.
- Frelichowski W., *Aktualność i zadanie Bractw Wstrzemięźliwości*, MDCh, t. 8, 1936, nr 6.
- Głodowski B., *Sulęcyno. Szkice z dziejów wsi*, Gdańsk 1995.
- Gołębiwski H., *Cokolwiek o abstynencji*, „Pielgrzym” 1906, nr 133–135.
- Grzędzicki B., *Chmielno*, Gdańsk 1980.
- Keller S., *Pół kopy wykrętów pijackich*, „Pielgrzym” 1872, nr 14–19.
- Keller S., *Wspomnienia pośmiertne*, „Pielgrzym” 1872, nr 44.
- Kręcki A., *Obecny stan walki z pijaństwem w diecezji chełmińskiej na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z roku 1937*, MDCh, t. 11, 1939, nr 3.
- Kryzan S., *Alkoholizm jako źródło chorób psychicznych*, MDCh, t. 12, 1930, nr 5.
- Kunowski S., *Walka z alkoholizmem jako problem duszpasterski*, „Ateneum Kapłańskie” 1974, t. 8.
- Majkowski A., *Życie i przygody Remusa*, Gdańsk 1997.
- Marwicz J., *List pasterski z dnia 24.02.1883 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm” 1883, nr 1.
- Mroczko M., *Ruch przeciwalkoholowy na Pomorzu w latach 1920–1939*, „Universitas Gedanensis”, 1999, nr 1–2.
- Mross H., *Keller Szczepan*, w: *Słownik kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995.
- Odezwa Pomorskiego Komitetu Diecezjalnego do Wielebnego Duchowieństwa na Tydzień Propagandy Trzeźwości 1–8.02.1927 r.*, „Pielgrzym” 1929, nr 1.
- Odyniec W., *Kaszubskie obrzędy i obyczaje, wstęp do etnografii historycznej Kaszub w XVI i XVII wieku*, Gdańsk 1985.
- Okoniewski S., *Tydzień Propagandy trzeźwości*, MDCh, t 1, 1929, nr 2.
- Okoniewski S., *W sprawie diecezjalnego statutu Związku Bractw Wstrzemięźliwości pod opieką Matki Bożej Gromicznej*, MDCh, t 3, 1931, nr 11.
- Padacz W., *Katolicka Akcja Trzeźwościowa w Polsce porozbiorowej*, „Homo Dei” 1963, nr 1.
- Piernicka L., *Twórczość literacka dla ludu ks. Stanisława Kujota, analiza i próby oceny*, „Studia Pelplińskie”, t. 3, 1982.

- Redner L., *List pasterski z dnia 01.02.1888 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm“ 1888, nr 1.
- Redner L., *List pasterski z dnia 02.02.1893 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm“ 1893, nr 1.
- Redner L., *List pasterski z dnia 20.01.1894 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm“ 1894, nr 1.
- Ringwelski F., *Jan Nepomucyn Marwicz, biskup chełmiński*, MDCh, t. 11, 1939, nr 1–2.
- Rosentreter A., *List pasterski z dnia 02.02.1908 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm“ 1908, nr 1.
- Samp J., *Orunia*, Gdańsk 1992.
- Sedlag A., *List pasterski z 1837 r.*, „Amtliches Kirchenblatt für die Diöcese Culm“ 1858, nr 1.
- Statuta Synodi Dioecesis Culmiensis, Pelplin 1929.
- Sychta B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław 1967–1976, t. 2.
- Szulist W., *Z przeszłości Gdańska – Matarni*, Lublin 1995.
- Szuman H., *Statut Bractw i Związku Bractw Wstrzemięźliwości pod opieką Matki Bożej Gromicznej w Diecezji Chełmińskiej*, MDCh 1931, nr 11.
- Szuman H., *Z dziejów pijanstwa w Polsce. Zwyczaje pijackie za Sasów*, „Świt” 1909, nr 12.
- „*W trosce o trzeźwość Narodu*”. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism, red. M. Romaniuk, Warszawa 1994–1996–2000.
- Woronowicz B., *Grzech czy choroba. Alkoholizm jest chorobą*, Warszawa 1997.
- Zieliński Z., *Kościół Katolicki w Wielkim Księstwie Poznańskim w latach 1848–1865*, Lublin 1973.

## The Roman Catholic Clergy's Activity In Sobriety Movement In Pomerania before 1920

### Summary

Due to the dramatic plague of drunkenness in the Prussian partition there had been attempts to promote sobriety and the idea of sobriety societies already in the thirties of the XIX century. The Prussian government in the days of Frederick William III partnered with the American government asking them to send sobriety promoters to the Prussian state. Just after 1842, when the circular appeared in the Poznan Archdiocese to ask priests to pay attention to the danger of drunkenness and alcoholism, brought by the overuse of „hot drinks” (high grade), the clergy engaged in work in the field of sobriety. Since that moment a significant development of sobriety societies had taken place. However that growth was tempered by political events of 1848 (Springtime of Nations), then the war of 1870 and the period of the Kulturkampf and Hakata when sobriety activities were considered subversive. It was demanded that all public meetings had to be held in German (The Muzzle Law). It should be kept in mind that after partitioning there was no native Polish government on Polish

territories which is why the Catholic Church, which retained its administration, led in the anti-alcoholic action. Whereas the time after regaining independence by the Polish Republic was connected with an explosion of new sobriety brotherhoods and organizations in the Polish Pomerania and the Diocese of Chelmno. That was the period of increased activity and a multitude of forms promoting the sobriety which affected the public consciousness of the threat of drunkenness and alcoholism.

This paper is an attempt to show the development of anti-alcoholic thought and the origins and growth of sobriety movement in Pomerania. The tradition of overuse of alcohol in Poland having the origins in the past centuries cannot be ignored though. Despite the lack of comprehensive historical studies on the fight against alcoholism, both for the whole of Poland and Pomerania in the discussed post-partitioning and interwar period, there is a number of scientific reviews and many studies of historical source character. The aim of this paper is therefore to study in particular anti-alcoholic activities, institutions and individuals to whom we owe the creation and operation of not only the famous Brotherhoods of Sobriety, but also the great impact of sobriety movement on the society. The basic research issues concerning the creation and functioning are reflected in pastoral letters of Chelmno bishops. Starting from 1837, throughout the whole period of the partition and the time of the Second Republic, the track of those matters can be kept in the pastoral letters. Within the Chelmno Diocese, which included 27 vicariates, there was no vicariate without Brotherhood of Sobriety. The Diocese of Chelmno, consisting of 274 parishes, was taking pride in 233 Brotherhoods of Sobriety.

The multitude of sobriety organizations and the people from different social strata involved in their activities is a confirmation of the fact, that the mass movement of sobriety in XIX century and up to 1920 helped to change public consciousness of the interwar period. These changes of consciousness and collective experience gained, had on impact on the fact that in the years after 1920 the Poles turned out to be able to use the opportunity, develop and defend the regained statehood. For the coordination of sobriety activities in the Diocese in 1929 the Chelmno bishop established the General Secretariat. The new Statute of Brotherhoods and Temperance Brotherhoods Union was also arranged and approved on Nov. 5, 1931 and the bishop himself led all of the Chelmno Diocese's Temperance Brotherhoods. It's worth of special emphasis. Nowadays it's hard to find such an example. It's a great confirmation of the catholic clergy's involvement in the fight with drunkenness and alcoholism.

Key words: sobriety movement, alcoholism, drunkenness, Diocese of Chelmno

## Załącznik 1

Parafialne Bractwa Trzeźwości w diecezji chełmińskiej  
(stan z 1904 roku)<sup>56</sup>

Dekanat	Parafia	Rok założenia	Dokument afiliacyjny	Uwagi
1	2	3	4	5
Brodnicki (7 parafii)	1. Bobrowo 2. Brodnica 3. Kruszyna 4. Lembarg 5. Mszano 6. Nieżywieć 7. Pokrzydowo	04.12.1855 04.12.1855 04.12.1855 04.12.1855 04.12.1855 04.12.1855 04.12.1855	Posiadało Posiadało Posiadało Posiadało Posiadało Posiadało Posiadało	Istniało do 1897 r.
Chełmiński (8 parafii)	1. Chełmno 2. Wielkie Czyste 3. Kijewo 4. Lisewo 5. Sarnowo 6. Starogród 7. Wabcz	– 06.04.1859 – 05.02.1856 21.02.1865 05.02.1858 20.02.1855	– Posiadało – Posiadało Posiadało Posiadało Posiadało	
Chełmżyński (12 parafii)	1. Biskupice 2. Chełmża 3. Dzwierzno 4. Grzybno 5. Kiełbasin 6. Nawra 7. Popowo Biskupie 8. Unisław 9. Wielkołąka	11.08.1855 11.08.1855 07.04.1859 31.01.1857 11.08.1855 02.04.1855 10.03.1853 27.05.1856 03.11.1856	Posiadało – – – – – – – –	

<sup>56</sup> Sporządzono na podstawie:*Schematismus des Bisthums Culm*, Pelplin 1867;*Schematismus des Bisthums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, Pelplin 1904 r.

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Człuchowski (15 parafii)	1. Borzyszkowy	06.05.1859	Posiadało	
	2. Chojnice	10.02.1859	Posiadało	
	3. Czarne	–	–	
	4. Człuchów	08.06.1859	Posiadało	
	5. Debrzno	10.02.1859	–	
	6. Gwiaździn	21.04.1858	–	
	7. Koczała	09.12.1858	–	
	8. Konarzyny	31.01.1857	–	
	9. Przechlewo	28.09.1858	–	
	10. Uniechów	10.10.1859	–	
Fordoński (8 parafii)	1. Byszewa	27.07.1860	Posiadało	
	2. Dóbrcz	08.10.1859	–	
	3. Fordon	06.05.1859	–	
	4. Koronowo	20.10.1857	–	
	5. Osiek	07.04.1857	–	
	6. Wtelno	31.05.1852	–	
	7. Wudzyń	13.07.1858	–	
	8. Żołędowo	08.10.1859	–	
Gdański I (10 parafii)	1. Gdańsk (św. Brygida)	16.02.1860	Posiadało	
	2. Nowy Port	26–27.05.1856	–	
	3. Wocław	02.03.1869	–	
Gdański II (12 parafii)	1. Chwaszczyno	18.07.1859	Posiadało	
	2. Kielno	27.05.1856	–	
	3. Matarnia	06–13.10.1859	–	
	4. Mierzeszyn	20.05.1861	–	
	5. Oliwa	28.02. –20.03. 1858	–	
	6. Pręgowo	05.02.1858	–	
	7. Przodkowo	27.08.1856	–	
	8. Żukowo	31.01.1857	–	



<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Gniewski (12 parafii)	1. Dzierżąžno	21.08.1854	Posiadało	
	2. Gniew	06.10.1854	Posiadało	
	3. Janowo	1867	-	
	4. Lignowy	21.08.1854	Posiadało	
	5. Nowa Cerkiew	21.08.1854	-	
	6. Pączewo	21.08.1854	-	
	7. Pelplin	06.10.1854	-	
	8. Piaseczno	06.10.1854	-	
	9. Rajkowy	27.09.1854	-	
	10. Walichnowy	03.03.1852	-	
	11. Wielki Garc	20.02.1853	-	
Golubski (7 parafii)	1. Chełmonie	08.-09.10. 1859	Posiadało	Ponownie powstał z do- kum. 13- 25.02.1871
	2. Golub	18.07.1859	-	
	3. Kowalewo	05.02.1856	-	
	4. Łobdowo	18.07.1859	-	
	5. Pluskowęsy	18.07.1859	-	
	6. Radowiska Wielkie	18.07.1859	-	
	7. Wrock	18.07.1859	-	
Górznowski (5 parafii)	1. Brzozie	05.02.1856	Posiadało	
	2. Górzno	14.12.1861	-	
	3. Grażawy	19.02.1856	-	
	4. Jastrzębie	07.04.1859	-	
	5. Szczuka	18.07.1859	-	
Kamieński (14 parafii)	1. Dąbrówka	16.11.1885	Posiadało	
	2. Głubczyn	15.02.1859	-	
	3. Kamień	04.09.1858	-	
	4. Krajenka	15.02.1859	-	
	5. Radawnica	10.02.1859	-	
	6. Sępólno	08.08.1852	-	
	7. Sławianowo	10.02.1859	-	
	8. Sypniewo	31.08.1858	-	
	9. Wielki Buczek	10.02.1859	Posiadało	
	10. Wielowicz	27.06.1903	-	
	11. Więcbork	13.07.1858	Posiadało	
	12. Zakrzewo	10.02.1859	-	
	13. Złotowo	10.02.1859	-	

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Lęborski (5 parafii)	1. Bytów	22.10.1855	Posiadało	
	2. Lębork	15.06.1857	-	
	3. Niezabyszewo	28.07.1851	-	
	4. Rozłasin	31.10.1866	-	
	5. Ugość	22.10.1852	-	
Lidzbarski (4 parafie)	1. Boleszyn	23.08.1855	Posiadało	
	2. Lidzbark	02.05.1859	-	
	3. Mroczo	22.10.1855	-	
	4. Radoszki	22.10.1855	-	
Lubawski (11 parafii)	1. Grabowo	04.01.1855	Posiadało	
	2. Grodziczno	04.12.1855	-	
	3. Hława	05.01.1864	-	
	4. Kazanice	04.12.1855	-	
	5. Lubawa	04.12.1855	-	
	6. Prątnica	04.12.1855	-	
	7. Rożental	04.12.1855	-	
	8. Rumian	04.12.1855	-	
	9. Samplawa	04.12.1855	-	
	10. Zwiniarz	04.12.1855	-	
Łasiński (7 parafii)	1. Grudziądz	31.10.1866	Posiadało	
	2. Łasin	16.08.1863	-	
	3. Mokre	05.11.1856	-	
	4. Rogoźno Pomorskie	04.12.1857	-	
	5. Szembruk	24.12.1860	Posiadało	
	6. Szunwałd	1889	-	
	7. Święte	17.12.1891	Posiadało	
Mirachowski (15 parafii)	1. Chmielno	22.03.1855	Posiadało	
	2. Goręczyn	05.02.1856	Posiadało	
	3. Gowidlino	15.08.1868	-	
	4. Grabowo Stare	22.08.1855	Posiadało	
	5. Kartuzy	05.02.1856	-	
	6. Kościerzyna	05.02.1856	-	
	7. Lipusz	02.02.1855	-	
	8. Luzino	05.02.1856	-	
	9. Parchowo	05.02.1856	-	
	10. Sianowo	22.02.1855	-	
	11. Sierakowice	05.02.1856	-	
	12. Stężycza	22.10.1855	-	
	13. Strzępcz	05.02.1856	-	
	14. Sulęczyo	05.02.1856	-	

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Nowski (11 parafii)	1. Barłożno	22.10.1855	Posiadało	Agregowane w 1901 r.
	2. Bzowo	31.01.1857	-	
	3. Kamorsk Wielki	04.02.1854	-	
	4. Kościelna Jania	20.02.1855	-	
	5. Lalkowy	21.02.1855	-	
	6. Lubień Wielki	31.01.1857	-	
	7. Nowe	02.04.1855	Posiadało	
	8. Osiek	18.08.1867	-	
	9. Pieniążkowo	19.10.1854	Posiadało	
	10. Płochocin	27.05.1856	Posiadało	
	11. Skórcz	03.11.1856		
Nowomiejski (10 parafii)	1. Brzozie	27.05.1856	Posiadało	Agregowane na nowo 08.12.1881 r.
	2. Kurzętnik	25.02.1861	-	
	3. Lipinki	22.10.1855	-	
	4. Łękosz	10.09.1902	-	
	5. Nowemiasto	08.10.1859	-	
	6. Radomno	22.10.1855	Posiadało	
	7. Szwarcenowo	14.01.1861	-	
	8. Tylice	02.04.1855	Posiadało	
Pomeziański (8 parafii)	1. Białuty	31.08.1858	Posiadało	
	2. Dąbrówno	29.04.1867	-	
	3. Działdowo	28.07.1859	-	
	4. Łęck Wielki	26.09.-15.10. 1873	-	
	5. Nidzica	10.06.1864	Posiadało	
	6. Turowo	09.02.1863	Posiadało	

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Pucki (13 parafii)	1. Jastarnia	08.11.1856	Posiadało	
	2. Mechowa	05.09.1856	-	
	3. Oksywie	08.-19.10.1859	-	
	4. Puck	27.08.1856	-	
	5. Reda	20.10.1857	-	
	6. Strzelno	27.08.1856	-	
	7. Swarzewo	27.08.1856	-	
	8. Wejherowo	27.08.1856	-	
	9. Żarnowiec	27.08.1856	-	
Radzyński (8 parafii)	1. Gruta	21.02.1855	Posiadało	
	2. Jabłonowo	20.02.1855	-	
	3. Linowo	21.02.1855	-	
	4. Okonin	21.02.1885	-	
	5. Ostrowite	21.02.1855	-	
	6. Płowęż	20.02.1855	-	
	7. Radzyń	21.02.1885	-	
	8. Rywałd	21.02.1855	-	
Starogardzki (9 parafii)	1. Bobrowo	20.02.1855	Posiadało	
	2. Klonówka	08.10.1859	-	
	3. Kokoszkowy	15.06.1867	-	
	4. Lubichowo	31.11.1866	-	
	5. Pinczyn	07.08.1855	-	
	6. Pogódki	03.11.1856	-	
	7. Starogard	20.11.1866	-	
	8. Zblewo	26.07.1860	-	
Świecki (15 parafii)	1. Bysław	1845	Posiadało	
	2. Cekcyn	31.01.1857	-	
	3. Drzycim	15.06.1857	-	
	4. Gruczno	09.12.1858	-	
	5. Jeżewo	27.08.1856	-	
	6. Lubiewo	31.05.1852	-	
	7. Osie	22.10.1855	-	
	8. Przysiersk	28.07.1851	-	
	9. Serock	18.07.1859	-	
	10. Śliwice	20.05.1861	-	
	11. Świecie	11.04.1859	-	
	12. Świekatowo	29.03.1858	-	
	13. Topólno	11.04.1859	-	

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Tczewski (12 parafii)	1. Garczyn	1855	–	Rozwiązane 01.1875 r.
	2. Gemlice	08.06.1859	Posiadało	
	3. Godziszewo	27.06.1854	–	
	4. Lubiszewo	23.08.1873	–	
	5. Miłobądz	18.07.1859	–	
	6. Niedamowo	03.06.1860	–	
	7. Skarszewy	20.01.1854	–	
	8. Subkowy	31.01.1857	–	
	9. Tczew	31.01.1857	–	
	10. Trąbki	15.02.1854	–	
	11. Wysin	22.12.1855	–	
Toruński (10 parafii)	1. Bierzgłowo	13.07.1858	Posiadało	
	2. Czarze	13.07.1858	–	
	3. Kaszczorek	14.12.1857	–	
	4. Łążyn	13.07.1858	–	
	5. Ostromecko	10.02.1859	–	
	6. Papowo Toruńskie	08.10.1859	–	
	7. Świerczynki	24.12.1860	–	
	8. Toruń – św. Jakub	07.04.1859	–	
	9. Toruń – św. Jan	26.07.1860	–	
Tucholski (17 parafii)	1. Brusy	20.02.1855	Posiadało	
	2. Czersk	04.12.1855	–	
	3. Gostyczyn	31.05.1852	–	
	4. Jeleńcz	11.04.1859	–	
	5. Leśno	05.01.1861	–	
	6. Lichnowy	28.09.1858	–	
	7. Łąg	03.06.1852	–	
	8. Nowa cerkiew	10.02.1859	–	
	9. Ogorzeleny	09.12.1858	–	
	10. Ostrowite	28.09.1858	–	
	11. Pruszcz	02.02.1887	–	
	12. Raciąż Pomorski	09.12.1858	–	
	13. Tuchola	31.03.1852	–	
	14. Władowo	21.03.1858	–	
	15. Wiele	31.05.1852	–	

<b>Dekanat</b>	<b>Parafia</b>	<b>Rok założenia</b>	<b>Dokument afiliacyjny</b>	<b>Uwagi</b>
Wąbrzeski (8 parafii)	1. Błędowo	18.10.1859	Posiadało	
	2. Niedźwiedz	16.01.1860	Posiadało	
	3. Nowa Wieś Królewska	08.10.1859	-	
	4. Orzechowo	16.01.1860	Posiadało	
	5. Płużnica	31.01.1857	-	
	6. Ryńsk	16.08.1865	Posiadało	
	7. Wąbrzeźno	18.10.1859	Posiadało	

## Załącznik 2

### Statut Bractw i związku bractw wstrzemięźliwości pod Opieką matki bożej gromicznej w diecezji Chełmińskiej

#### I

#### Statut Bractwa

##### *A. Zadania i środki*

1. Zadaniem Bractwa jest troska o trzeźwość w parafii za pomocą środków przyrodzonych i nadprzyrodzonych.  
W szczególności Bractwo stara się:
  - a. o pozyskanie jak największej ilości członków, a w szczególności troszczy się o pozyskanie młodzieży;
  - b. uświadamia członków i całą parafię o alkoholizmie, słowem i drukiem;
  - c. przestrzega u członków surowej karności w dochowaniu złożonego przyrzeczenia;
  - d. zwalcza zwyczaje pijackie, np. zniewalanie do picia, kolejkowanie, podawanie dzieciom alkoholu itp.;
  - e. czuwa nad przestrzeganiem ustawy przeciwalkoholowej i dba o wykorzystanie wszelkich przepisów prawnych, zwalczających alkoholizm;
  - f. stara się o zakładanie i podtrzymywanie gospód bezalkoholowych i poleca napoje bezalkoholowe;
  - g. troszczy się o ratowanie alkoholików oraz otacza opieką ich rodziny;
  - h. współpracuje z diecezjalną centralą związkową i stosuje się ściśle do statutu i uchwał zjazdów księży moderatorów;
  - i. urządza wspólną Komunię św. 4 razy w roku, o ile możliwości 2 lutego, 3 maja, 15 sierpnia i 8 grudnia.

##### *B. Członkowie*

2. Do Bractwa można przyjąć każdego po pierwszej Komunii św.
3. Kto wstępuje do Bractwa przed 18 rokiem życia, zobowiązuje się do wstrzemięźliwości od wszelkich napojów zawierających alkohol czyli do abstynencji.  
Kto wstępuje do Bractwa po 18 roku życia, może się zobowiązać albo do abstynencji albo do wstrzemięźliwości od tzw. napojów palonych, jako od wódki,

- likierów, rektyfikatu, spirytusu, araku, rumu, anodyny i od wszystkiego, co się z tych napojów wyrabia, np. poncz, grok itp., a w używaniu piwa, wina, miodu itp. przestrzegać będzie wielkiego umiarkowania.
4. Nikomu nie przysługuje prawo dyspensowania od złożonego zobowiązania z wyjątkiem lekarza albo spowiednika.
  5. Przyrzeczenie składa się naprzód na 1 rok, potem można je albo na rok odnawiać albo też złożyć je na całe życie (członek dożywotni). Przed 18 rokiem życia nie można składać przyrzeczenia na całe życie.
  6. Do Bractwa przyjmuje uroczyście X. Moderator w czasie dogodnym w kościele przed ołtarzem Matki Bożej w obecności dwóch członków zarządu. Chociaż to przyrzeczenie brackie nie jest ślubem, jednakże, co się uroczyście przyrzeka Panu Bogu, tego nie godzi się lekceważyć. Członkowie przestrzegający przyrzeczenia, korzystają z obfitych odpustów, nadanych przez Ojca św. Piusa X z dnia 21 maja 1914 roku.
  7. W celu przypomnienia sobie przyjętego obowiązku i utwierdzenia się w dobrym oraz wyproszenia u Boga łaski nawrócenia pijaków, powinni członkowie codziennie odmawiać jedno „Zdrowaś Maryjo” względnie modlitwę św. Bernarda „Pomnij o Najśw. Panno Maryjo”.
  8. Uroczyste odnawianie przyrzeczeń odbywa się w święto Matki Bożej Gromicznej lub w następną Niedzielę.
  9. Członkowie są zobowiązani:
    - a. stosować się do statutu i uchwał zebrań Bractwa i zjazdów księży moderatorów;
    - b. dbać o przestrzeganie ustawy przeciwalkoholowej;
    - c. pozyskiwać członków i uczęszczać na zebrania, a w razie przeszkody uniewinnić się; brać udział we wspólnych Komuniach św.;
    - d. płacić dobrowolne składki na potrzeby Bractwa i Związku oraz abonować czasopismo związkowe;
    - e. odmawiać codziennie jedno „Zdrowaś Maryjo” w intencji podanej pod nr 7.
  10. Jeśliby który z członków Bractwa złamał przyrzeczenie uroczyście przez siebie złożone, natenczas winien go X. Moderator lub jeden z członków zarządu upomnieć i bez wymieniania nazwiska polecić modlitwom członkom na zebraniu; gdy się nie poprawi, ma X. Moderator obowiązek wykluczenia go po naradzie ze Zarządem.
  11. X. Moderator po wysłuchaniu zdania członków Zarządu wykreśla członka:
    - a. który przez jeden rok mimo upomnienia nie uczęszczał na zebrania bez uniewinnienia;
    - b. który się nie stosuje do statutu Związku i chwał Bractwa lub zjazdów XX. Moderatorów.
  12. Zebrania Bractwa odbywają się najmniej 4 razy do roku, o ile możliwości poza kościołem. Walne zebranie sprawozdawcze odbywa się 2 lutego w święto Patronki Bractwa, Matki Bożej Gromicznej, lub w następną Niedzielę, inne



zebrania winny się odbywać o ile możności w święta Wniebowstąpienia Pańskiego, Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny i Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Bractwo może atoli ustalić sobie także inne terminy na odbywanie swych zebrań.

13. Zebrania oddziału abstynenckiego mogą odbywać się osobno z wyjątkiem walnego zebrania.
14. Dnia 3 lutego albo w inny dzień najbliższy odprawiać się będzie Msza św. za zmarłych członków Bractwa.
15. Bractwo ma prawo mieć swoją chorągiew i światło i brać z nimi udział w procesjach, pogrzebach, pochodach i uroczystościach kościelnych.

### *C. Kierownictwo Bractwa*

16. Moderatorem Bractwa jest rządcą Parafii. W jego imieniu może Bractwem kierować inny kapłan.
17. Co rok na walnym zebraniu wybierają członkowie ze swego grona 4 członków Zarządu do pomocy X. moderatorowi. Wybór Zarządu musi uzyskać zatwierdzenie X. Moderatora.
18. Obowiązkiem Zarządu jest baczyć na to, aby członkowie przestrzegali przyrzeczenia złożonego i dbać o wypełnienie zadań Bractwa. W tym celu powinien Zarząd schodzić się na wspólne narady conajmniej raz na kwartał albo u X. Moderatora, albo za jego zgodą u jednego z członków Zarządu. Jednakże uchwały powzięte przez nich winny uzyskać zatwierdzenie X. Moderatora.
19. Zarząd składa się z prezesa, który jest zastępcą X. Moderatora, sekretarza, który spisuje protokoły zebrań Bractwa, przesyła do generalnego sekretarza sprawozdanie roczne i prowadzi dokładne spisy członków, i skarbnika, który dba o regularne urządzenie dobrowolnej składki i przesyła na potrzeby generalnego sekretariatu najmniej 10 groszy od członka rocznie, poza tym pobiera opłatę za czasopismo związkowe i posyła dokładne adresy abonentów do administracji czasopisma związkowego.
20. Czwarty członek zarządu, który winien być abstynentem powinien dbać o oddział abstynencki.

## II

### Statut związku diecezjalnego

#### *A. Zadania i środki*

1. Zadaniem Związku jest:
  - a. dbać o utworzenie Bractw w tych parafiach, w których ich jeszcze nie ma;

- b. wydawać druki niezbędne dla rozwoju Bractw, ewentualnie osobne czasopismo związkowe. Czasopismem związkowym jest na razie kwartalnik „Przyjaciel trzeźwości”, wychodzący w Poznaniu;
- c. urządzać doroczne zjazdy XX. Moderatorów i delegatów świeckich oraz kursy dla starszych;
- d. czuwać nad karnością w przestrzeganiu przyrzeczenia złożonego przez członków i współpracować w wykonaniu zadań Bractw. Delegata na zjazd wyznacza X. Moderator jako swego zastępcę.

### *B. Członkowie*

2. Do Związku należą wszystkie Bractwa Wstrzemięźliwości, nazwane dotąd „Bractwami Trzeźwości”, Diecezji Chełmińskiej.

### *C. Kierownictwo*

3. Głównym kierownikiem Związku jest J. E. X. Biskup Chełmiński. Z jego upoważnienia stoi na czele Związku Rada Diecezjalna i Wydział Wykonawczy. Do Rady Diecezjalnej należy 7 osób, w tym 4 spośród XX. Moderatorów i 3 spośród delegatów zjazdu dorocznego; ponadto należy do Rady prezes i sekretarz generalny / zwykle kapłani abstynenci, doświadczeni na polu walki z alkoholizmem/, mianowani na okres trzyletni przez J. E. X. Biskupa Ordynariusza Diecezji Chełmińskiej. Prezes wraz z sekretarzem generalnym tworzą Wydział Wykonawczy Związku.
4. Sekretarz generalny reprezentuje Związek wobec władz, zdaje sprawę ze swej działalności wobec Władzy Duchowej oraz wobec zjazdu XX. Moderatorów.
5. Zjazdy XX. Moderatorów są decydujące, o ile ich uchwały zatwierdzi Władza Duchowna.

Pelplin dnia 5 listopada 1931 roku.

Bp Chełmiński + Stanisław Wojciech  
Okoniewski

(za: MDCh, t. 3, 1931, s. 805–809)

## Załącznik 3.

Ogólny stan stowarzyszeń zaangażowanych w ruch  
trzeźwościowy w diecezji chełmińskiej  
na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z 1937 roku

Dekanat	Liczba parafii	Liczba dusz	B.W.	K.E.	B.A.S.	K.S.M.	A. i I.
1	2	3	4	5	6	7	8
1. Bierzgłowski	8	15 100	405	–	–	10	5
2. Brodnicki	16	32 400	333	–	–	13	4
3. Chełmżyński	11	30 900	990	42	–	15	6
4. Chojnicki	17	51 500	1143	50	–	163	36
5. Chełmiński	8	27 900	516	35	160	20	7
6. Czerski	12	49 200	2047	93	–	107	2
7. Fordoński	9	27 000	270	102	–	29	2
8. Gdynski	12	75 800	661	30	–	21	5
9. Gniewski	11	20 300	293	30	50	40	7
10. Golubski	12	19 700	887	–	–	106	6
11. Grudziądzki	15	61 300	180	–	–	17	13
12. Kamiński	10	21 700	1114	140	–	18	10
13. Kartuski	11	35 900	2508	375	–	156	9
14. Kościerski	15	48 300	2404	–	–	139	10
15. Lidzbarski	13	36 000	609	325	–	46	5
16. Lubawski	12	28 000	1180	80	–	22	2
17. Nowomiejski	16	30 000	1758	–	–	54	2
18. Nowski	11	26 600	1154	–	–	28	1
19. Osiecki	10	24 600	2111	–	–	51	3
20. Pucki	12	25 000	585	–	–	40	5
21. Radzyński	8	20 500	310	38	–	33	2
22. Starogardzki	15	45 200	950	276	–	86	13
23. Świecki	13	40 600	987	–	–	44	2
24. Tczewski	10	42 800	453	185	–	69	7
25. Toruński	10	63 600	75	137	–	–	5
26. Tucholski	10	28 200	191	11	–	58	1
27. Więcborski	9	20 600	92	–	–	14	4
28. Wejherowski	7	42 000	675	–	–	11	3
29. Żukowski	10	60 000	206	60	–	60	1
Razem	333	1 050 700	25 073	2 009	210	1370	180

K.E. – Krucjata Eucharystyczna

B.W. – Bractwo Wstrzemięźliwości

**B.A.S.** – Bractwo Anioła Stróża

**K.S.M** – Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży

**A. i I.** – Abstynenci i Inteligencja

Za: Ks A Kręcki, *Obecny stan walki z pijaństwem w diecezji Chełmińskiej na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z roku 1937*, MDCh t 11, 1939, nr 3, s 194

Ks. LESZEK JAŹDŹEWSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Gdańsk

## Duchowieństwo i uposażenie parafii Świętej Trójcy w Kościerzynie w okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej

Streszczenie: W okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej parafia kościerska należała do dekanatu mirachowskiego a proboszczowie kościerscy pełnili często funkcję dziekanów. Wśród rządców parafii należy wymienić plebanów i komendariuszy. Plebani zarządzali samodzielnie parafią oraz decydowali zarówno o sprawach duchowych, jak i materialnych. Grupę komendariuszy tworzyli ci duchowni, którzy wypełniali funkcje w zastępstwie plebana, za określonym wynagrodzeniem. Ważną pozycją dochodów proboszcza było meszne. Proboszczowi składano też ofiary za pogrzeby oraz udzielanie sakramentów chrztu i małżeństwa. Ważne miejsce w taksie zajmowały opłaty za ceremonie pogrzebowe. Znaczne korzyści czerpał kościerski proboszcz z własnego gospodarstwa. Pięniądze kościelne przeznaczone były przede wszystkim na zakup wina mszalnego, świec, sprzętów kościelnych oraz na bieżące naprawy świątyni. Opłacano z nich pracowników parafialnych: kościelnego, organistę oraz służbę pracującą na plebanii.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, parafia, msza św., Rzeczpospolita szlachecka, dziekan, proboszcz, sakramenty, zarządca, sprawy duchowne i materialne, kościelne wydatki

### 1. Proboszczowie, prepozyci i komendariusze

W okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej parafia kościerska należała do dekanatu mirachowskiego i była jedną z najbogatszych parafii tego okręgu kościelnego. Często też proboszczowie kościerscy pełnili funkcję dziekanów mirachowskich. Wśród nich należy wymienić Wojciecha Nickowskiego, Grzegorza Słupeckiego, Andrzeja Kazimierza Laurynowicza. Za rządców parafii uważa się plebanów, prepozytów i komendariuszy.

Plebani otrzymywali od biskupa instytucję na parafię i w zamian za uposażenie byli zobowiązani do duchowej opieki nad parafianami. Zarządzali samodzielnie parafią oraz decydowali o sprawach duchowych i materialnych<sup>1</sup>.

Specyficzną kategorią plebanów byli prepozyci. Stali oni na czele niektórych parafii, gdzie istniało kolegium mansjonarzy, lub – jak to miało miejsce w wypadku Archidiakonatu Pomorskiego – gdzie włączono do beneficjum plebańskiego uposażenie dawnej prepozytury szpitalnej<sup>2</sup>. Instytucja plebańska była dożywotnia i jedynie śmierć lub rezygnacja mogła pozbawić plebana jego beneficjum.

W omawianym okresie plebanami w Kościerzynie byli: Jakub z Trzemeszna, Michał Rącki (Radzki), Stanisław Wolski, Wojciech Nickowski, Grzegorz Słupecki, Andrzej Kazimierz Laurynowicz, Jan Wunderlich, Michał Praetoriusz i Maciej Aleksy Lipiński. Prepozytami zaś: Jan Borowski, Ignacy Bonigk, Jan Fahl, Jan Wenda, Józef Radziszewski i Andrzej Żelewski.

Trzecią grupę rządców parafii kościerskiej stanowili komendariusze. Nie byli oni beneficjariuszami, ale formalnie administrowali parafią. Grupę komendariuszy tworzyli ci duchowni, którzy w zastępstwie plebana, za określonym wynagrodzeniem, zarządzali parafią, nie posiadając przy tym innego beneficjum duszpasterskiego. Do komendariuszy kościerskich należeli Michał Sosnowicz i Jan Borowski.

Ogólnie rzecz biorąc, stan wykształcenia duchowieństwa do XVII w. nie był zbyt wysoki. Wynikało to z faktu, że duchowieństwo kształciło się w szkołach parafialnych, klasztornych i katedralnych, które reprezentowały niski poziom wiedzy. Zdarzało się, jak to miało miejsce w Lipuszu, że duchowny tamtejszy miał trudności ze zrozumieniem tego, co czyta<sup>3</sup>.

Wpływ na postawę moralną duchowieństwa miał szybki rozwój reformacji na Pomorzu Gdańskim. Luteranizmowi ulegała nie tylko szlachta i mieszczaństwo, lecz także starostowie sprawujący patronat nad kościołami parafialnymi. Starostowie kościerscy nie odbiegali od tego wizerunku. Starostowie Stanisław Kostka i Dymitr Weiher jawnie wspierali protestantów, a ten ostatni sprowadził ewangelików z Pomorza Zachodniego i zezwolił im na swobodne wyznawanie wiary i zbudowanie kościoła ewangelickiego w Szymbarku.

Trudno więc na tle tamtych czasów dziwić się postawie XVI-wiecznych proboszczów kościerskich, takich jak Jakub z Trzemeszna czy Michał Rącki (Radzki), którzy byli co prawda wierni swojemu powołaniu, jednak w życiu osobistym nie zawsze zachowywali się godnie. Wspomniany Michał Rącki, pełniący także funkcję dziekana mirachowskiego, co niedzielę wygłaszał płomienne kazania, ale był podejrzewany o niegodne prowadzenie się. Przesłuchany w tej sprawie, oświadczył, że został pomówiony przez nienawistnych

<sup>1</sup> T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii Archidiakonatu Pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003, s. 6.

<sup>2</sup> *Tamże*.

<sup>3</sup> A. Mączak, *Parochorum errores. Reforma kleru parafialnego na Pomorzu Gdańskim w końcu XVI w.*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 255–256.

parafian<sup>4</sup>. Regularnie co miesiąc spowiadał się u niego proboszcz parchowski ks. Jan Suski<sup>5</sup>.

Od XVII w. wprowadzano powoli trydencki system wychowania i kształcenia duchowieństwa w seminariach duchownych. Sukcesy w odnowie Kościoła spowodowane były działalnością bp. Hieronima Rozrażewskiego, wybitnego kapłana i wielkiego humanisty. Diecezja włocławska, do której należała parafia kościerska, miała w swoich granicach dwa seminaria: we Włocławku i w Starych Szkotach koło Gdańska.

Od 1634 do 1640 r. proboszczem kościerskim był ks. Wojciech Nickowski<sup>6</sup>. Wcześniej był komendariuszem w Konarzynach (1621) i w Mroczy (1623) w archidiaconacie kamieńskim diecezji gnieźnieńskiej<sup>7</sup>. Po przejściu do archidiaconatu pomorskiego w diecezji kujawsko-pomorskiej był proboszczem w Sułęczynie (1631)<sup>8</sup>.

W latach 1646-1647 urząd komendariusza kościerskiego pełnił ks. Andrzej Toczkowski<sup>9</sup>. Posiadał prezentę królewską na probostwo kościerskie z dn. 23 czerwca 1646 r. Została ona ogłoszona przez karmelitę 21 lipca 1646 r. Faktycznie probostwa nie objął, był tylko komendarzem. 12 stycznia 1647 r. ustąpił na rzecz Kaspra Janowskiego, proboszcza kościerskiego w latach 1647-1648, z którym toczył spór przed konsystorzem gdańskim<sup>10</sup>. Ks. Janowski został instalowany na parafię kościerską i wprowadzony w obecności wiarygodnych świadków: ks. Andrzeja Toczковского, szlachetnych Stanisława Szukowskiego (Żukowskiego), Adama Serwickiego i notariusza konsystorza Jana Sophroniusza<sup>11</sup>.

Następcą ks. Janowskiego został ks. Grzegorz Słupecki, pełniący także urząd dziekana mirachowskiego. Był człowiekiem wykształconym i posiadał własną bibliotekę. O stanie jego wiedzy i zainteresowaniach może świadczyć księgozbiór parafialny zatytułowany „Inwentarz rzeczy koszcioła koszcierzynskiego”<sup>12</sup>. Spis obejmuje 26 tomów o różnorodnej tematyce. Obok dzieł liturgicznych znajdują się tam publikacje wykraczające poza tę tematykę. Został on złożony w depozycie w Gdańsku w 1656 r. na czas wojny szwedzkiej.

<sup>4</sup> *Visitationes archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, „Fontes TNT”, Toruń 1897-1899, s. 451-453. 457-460.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 463-464.

<sup>6</sup> G. Schwengel, *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae appartatus pauper (...) 1749*, „Fontes TNT”, t. XVI-XIX, Toruń 1912-1915, s. 218.

<sup>7</sup> *Visitatio Archidiaconatus Camerensis Andrea de Leszno Leszczyński Archiepiscopo A. 1652 et 1653 Facta*, curavit P. Panske, w: „Fontes TNT”, t.11-15, Toruń 1907-1911, s.125-126.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> S. J. Janowski, *Studia z dziejów rodów kaszubskich. Powołania kapłańskie i zakonne Janowskich na Pomorzu do XVIII wieku*, „Studia Pelplińskie” 2008, t. 29, s. 267-268.

<sup>10</sup> Archiwum Diecezjalne w Pelplinie (cyt. Dalej ADP), Parafia Kościerzyna, księga chrztów 1642-1672, sygn. W 47, s. 22. 26; G. Kloskowski, *Duszpasterze parafii Św. Trójcy w Kościerzynie* (mps), Pelplin 2009, s. 15; S. J. Janowski, *dz. cyt.*, s. 266-268.

<sup>11</sup> S. J. Janowski, *dz. cyt.*, s. 267-268.

<sup>12</sup> K. M. Kowalski, *Księgozbiory parafialne archidiaconatu pomorskiego w XVI-XVIII*, w: *Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993, s. 18.

Proboszczowie kościerscy mieli pod swoją opieką też inne kościoły parafialne. Andrzej Kazimierz Laurynowicz, proboszcz i dziekan mirachowski, do 1666 r. pełnił jednocześnie funkcję proboszcza parafii kościerskiej i lipuskiej<sup>13</sup>. Ks. Laurynowicz był duchownym, który potrafił walczyć o sprawy parafii nawet ze starostami kościerskimi, którzy sprzyjali protestantom, osiedlając ich w pobliżu Kościerzyny.

W podobnej sytuacji, co ks. Laurynowicz, a dotyczącej opieki na kilkoma parafiami, był urodzony w Kłajpedzie były pastor luterański, który przeszedł na katolicyzm – Mateusz Praetoriusz<sup>14</sup>. Zostawszy w 1688 r. proboszczem parafii Świętej Trójcy w Wejherowie, pomimo licznych obowiązków opiekował się przez pewien czas również parafią kościerską<sup>15</sup>. Określany był przez wizytatora biskupiego jako gorliwy kapłan i uczony<sup>16</sup>. Cechował się także roztropnością i miłosierdziem, okazując je wobec przestępców skazanych na tortury i stając w obronie kobiet posądzanych o czary. Jako protegowany króla Jana III Sobieskiego korzystał z jego finansowego wsparcia i zaszczytów: posady nadwornego historyka królewskiego oraz sekretarza<sup>17</sup>. Zmarł w 1707 r.

O ks. Janie Borowskim wiemy, że najpierw był komendantem, a więc administratorem, w Wysinie<sup>18</sup>. W 1693 r. został prepozytem kościerskim<sup>19</sup>. Pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Ogończyk<sup>20</sup>. Wymieniony jest w wizytacji Krzysztofa Szembeka z 1702 r.<sup>21</sup> Interesował się zabytkami przeszłości. Na początku XVIII w. spotykamy go w Kniewie koło Wejherowa, jak ogląda fundamenty dawnej kaplicy<sup>22</sup>. Zmarł 19 marca 1707 r.<sup>23</sup> Na jego cześć wmurowano przy wejściu do kościoła parafialnego tablicę epitafijną, na której zapisano m. in., że był dobrym pasterzem<sup>24</sup>.

Według W. Odyńca, ks. Borowski miał zginąć śmiercią tragiczną koło karczmy Łapi Guz<sup>25</sup>. O ile wiadomość o tablicy epitafijnej na kościele parafialnym

<sup>13</sup> Lipusz–Dziemiany, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 1994, s. 86.

<sup>14</sup> *Fara wejherowska pw. Trójcy Przenajświętszej. Kolegiata*, opr. B. Żurawski, Wejherowo 1995, s. 9.

<sup>15</sup> Ta funkcja nie znajduje potwierdzenia w źródłach, a jedynie w literaturze, o czym poniżej.

<sup>16</sup> R. Szwoch, *Słownik biograficzny Kociewia*, t. 2, Starogard Gdański, 2006, s. 191.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> Por. E. Breza, *Słownictwo rękopiśmiennych ksiąg sądowych kościerskich z XVI-XVIII w.*, „Gdańskie Studia Językoznawcze” 1978, r. 2, s. 136.

<sup>19</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 46.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 45.

<sup>21</sup> W. Kujawski, *Repertorium ksiąg wizytacji kanonicznych biskupów kujawsko-pomorskich przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie*, „Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne” 2005, t. 84, cz. 1, s. 202.

<sup>22</sup> *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulmierski, t. 4, Warszawa 1883, s. 197.

<sup>23</sup> G. Schwengel, *dz. cyt.*, s. 219.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 219.

<sup>25</sup> W. Odyniec, *Miasto Prus Królewskich*, w: *Kościerzyna. Zarys dziejów miasta do 1939 roku*, t. I, red. M. Kallas, Toruń 1994, s. 69.



jest zgodna z rzeczywistością, o czym pisze Schwengel, to, jak słusznie podkreślił K. Mikulski, nie ma tam wzmianki o tragicznej śmierci ks. Borowskiego<sup>26</sup>. Schwengel podaje natomiast, że na drodze z Wielkiego Klińcza – albo jak mówili inni, koło Karczmy Łapi Guz – zamarzył albo utopił się (była tam przeprawa przez rzekę Wieżycę) przez nieopatrność woźnicy następny proboszcz kościerski, ks. Maciej Aleksy Lipiński<sup>27</sup>.

Pochodził on najpewniej ze szlacheckiej rodziny. Nie wiemy jednak, gdzie się kształcił ani kto i kiedy udzielił mu święceń prezbiteratu. Być może stało się to ok. 1693 r. W latach 1693–1697 był wikariuszem kościerskim<sup>28</sup>. Natomiast według G. Schwengla ok. 1702–1703 był komendariuszem w Niedamowie<sup>29</sup>. W 1707 r. ks. Maciej Lipiński został proboszczem parafii w Kościerzynie<sup>30</sup>. Dwa lata później wybuchł tam wielki pożar, w wyniku którego spłonęła większa część miasta oraz kościół parafialny<sup>31</sup>, który został odbudowany już po śmierci ks. Lipińskiego (1721)<sup>32</sup>.

Budowa nowej świątyni, tym razem już murowanej, zakończyła się za ks. Jana Fahla w 1724 r.<sup>33</sup> Pochodził z Warmii, z miejscowości Barton<sup>34</sup> i należał on do najbardziej wykształconych proboszczów kościerskich. Nauki pobierał w gimnazjum jezuickim w Reszlu<sup>35</sup>. Studiował w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat z obojga praw. Po święceniach kapłańskich przebywał na dworze biskupim we Włocławku. Pełnił tam funkcję notariusza i sekretarza biskupa Krzysztofa Szembeka, który tak bardzo cenił sobie tego współpracownika, że mianował go proboszczem kościerskim. W 1727 r. Fahl zrezygnował z tego stanowiska i objął posadę proboszcza tczewskiego, a następnie oficjała gdańskiego, zaś pod koniec życia – kanonika warmińskiego<sup>36</sup>. Zmarł w 1750 r. prawdopodobnie na zawał serca w czasie odprawiania mszy św.<sup>37</sup>

W 1721 r. instytucję na parafię kościerską otrzymał Ignacy Bonigk<sup>38</sup>, który był plebanem i prepozytem. Nie wiadomo kiedy i z jakich powodów przestał piastować te funkcje, ale musiało to nastąpić jeszcze w latach dwudziestych XVIII w.<sup>39</sup>

<sup>26</sup> K. Mikulski (rec.), *Kościerzyna. Zarys dziejów miasta*, „Pomerania” 1994, nr 7–8, s. 52.

<sup>27</sup> G. Schwengel, *dz. cyt.*, s. 219.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 219.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 264.

<sup>30</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 128.

<sup>31</sup> R. Stoewer, *Geschichte der Stadt Berent*, Berent 1894, s. 63.

<sup>32</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 128.

<sup>33</sup> W. Odyniec *dz. cyt.*, s. 70.

<sup>34</sup> A. Mańkowski, *Warmiacy wśród świeckiego duchowieństwa diecezji chełmińskiej i pomorskiej*, Pelplin 1918, s. 23.

<sup>35</sup> P. Czaplewski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich od 1467–1824*, „Roczniki TNT”, R. XIX, Toruń 1912, s. 94.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 95; T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 63.

<sup>37</sup> P. Czaplewski, *dz. cyt.*, s. 96.

<sup>38</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 44.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 224.

W 1727 r. proboszczem i prepozytem kościerskim został Jan Wenda<sup>40</sup>. Beneficjum kościerskie otrzymał na podstawie prezenty królewskiej. Wcześniej piastował funkcję plebana w Zblewie i Garczynie. Zmarł na beneficjum kościerskim w 1733 r.<sup>41</sup>

Po nim probostwo przejął Józef Radziszewski, poprzednio urzędujący jako komendant w Starej Kiszewie<sup>42</sup>. W Kościerzynie objął także stanowisko prepozyta. Beneficjum kościerskie posiadał przynajmniej do 1757 r.<sup>43</sup>

Ostatnim proboszczem kościerskim doby Rzeczypospolitej szlacheckiej był ks. Andrzej Żelewski. Urodził się w Kistowie w parafii sulęczyńskiej. Pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Brochwicz III z przydomkiem Bach<sup>44</sup>. Studiował teologię w Starych Szkotach, a następnie w seminarium wrocławskim. Wyświęcony został przez biskupa Szembeka. Pełnił funkcję komendariusza w Żarnowcu, a następnie przeniósł się do Stężycy, gdzie przez 20 lat pełnił funkcję plebana. W 1761 r. objął stanowisko dziekana miarchowskiego<sup>45</sup>. 10 marca 1764 r. został instytuowany na parafię kościerską, pełnił też funkcję prepozyta<sup>46</sup>. Wizytator biskupa Rybickiego dziekan pucki ks. Jan Gręca chwalił Żelewskiego za mądrość i duchowość. Ks. Żelewski zmarł w 1781 r. i został pochowany w podziemiach kościoła parafialnego<sup>47</sup>.

Tabela 1. Duchowni kościoła pw. św. Wojciecha i Jerzego  
(później Świętej Trójcy) w Kościerzynie<sup>48</sup>

Wzmianka (-i)	Imię (imiona) i nazwisko	Funkcja (-e)
1582, 1584	Jakub z Trzemeszna	proboszcz
1598	Michał Rącki (Radzki)	proboszcz
1601	Stanisław Wolski	proboszcz
1634	Albert Nickowski	dziekan mirachowski i proboszcz kościerski
1646	Andrzej Toczkowski	proboszcz
1647	Kasper Janowski	proboszcz

<sup>40</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 224.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 224.

<sup>42</sup> *Tamże*, s. 180.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 224.

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 239.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 240.

<sup>46</sup> *Tamże*.

<sup>47</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 25.

<sup>48</sup> Źródła: G. Schwengel, *dz. cyt.*, s. 218–219; ADP, Parafia Kościerzyna, księga chrztów 1642–1672, sygn. W 47, s. 22. 26; APG, Zespół akt kościołów katolickich województwa gdańskiego, sygn. 1254 III 10, s. 64.

Wzmianka (-i)	Imię (imiona) i nazwisko	Funkcja (-e)
1652	Grzegorz Słupecki	dziekan mirachowski i proboszcz kościerski
1666	Andrzej Kazimierz Laurynowicz	dziekan mirachowski i proboszcz kościerski
1672, 1673	Jan Wunderlich	dziekan mirachowski i proboszcz kościerski
1672	Wojciech Gostomski	komendariusz
1673	Andrzej Kazimierz Laurynowicz	powtórnie dziekan i proboszcz kościerski
1682	Michał Sosnowicz	komendarz
1683–1693	Andrzej Kazimierz Laurynowicz	proboszcz (zm. 1693)
?	Mateusz Praetoriusz	proboszcz
1693–1707	Jan Borowski	wpierw komendarz, następnie prepozyt kościerski (zm. 19.03.1707 r.)
1707	Maciej Aleksy Lipiński	proboszcz
?	Ignacy Bonigk	prepozyt
?	Jan Fahl	doktor obojga praw, prepozyt kościerski, tczewski i kanonik warmiński
1733	Jan Wenda	prepozyt (zm. 1733)
1734, 1749	Józef Radziszewski	prepozyt
1748–1754	Szymon Turski	komendariusz
1780	Andrzej Żelewski	prepozyt kościerski i dziekan mirachowski

W XVII w. dowiadujemy się o wikariuszach kościerskich. Ich obecność u boku proboszcza jest związana z coraz większą liczbą mieszkańców parafii – wizytacja biskupia z 1686 r. podaje 1173 parafian<sup>49</sup>. Ponadto jest to związane z rozległością parafii oraz z posiadaniem przez nią dodatkowych kościołów. Były to: kaplica św. Krzyża, znajdująca się na przedmieściu starogardzkim, kaplica starościńska w siedzibie starostów kościerskich, kaplica Wąglikowskich w Wąglikowicach i kaplica w Pucu.

<sup>49</sup> W. Kujawski, *dz. cyt.*, s. 106.

O ile dane o proboszczach kościerskich w tym czasie są dosyć obszerne, o tyle informacje dotyczące wikariuszy są więcej niż skąpe. Jednym z pierwszych znanych wikariuszy był ks. Michał Glok. Czas jego pracy w Kościerzynie to lata 1651–1655<sup>50</sup>. Jego następcą był ks. Maciej Bunik<sup>51</sup>. Czas jego wikariatu przypadł na lata 1655–1656, a więc początek potopu szwedzkiego.

Wikariuszem w latach 1658–1671 i komendariuszem kościerskim w 1672 r. był ks. Wojciech Gostomski pochodzący zapewne z drobnej szlachty kaszubskiej<sup>52</sup>. W 1663 r. pełnił funkcję komendariusza w Lipuszu, gdzie został później plebanem<sup>53</sup>.

Wśród wikariuszy kościerskich był też zakonnik z zakonu augustianów ks. Serafin Gniewliński. Czas jego obecności w Kościerzynie przypadł na lata 1666–1667<sup>54</sup>.

W latach 1673–1676 wikariuszem był ks. Paweł Szuszkiewicz<sup>55</sup>, a od 1688 do 1689 r. ks. Mateusz Smoczyński<sup>56</sup>. 16 października 1689 r. został plebanem w Kielnie i Przodkowie, a urząd ten pełnił do śmierci w 1708 r.<sup>57</sup> W 1692 r. wikariuszem kościerskim został ks. Jan Rybicki<sup>58</sup>. Potem w źródłach następuje luka.

W latach 1724–1725 i 1727–1730 wikariuszem kościerskim był ks. Jan Borkowski. Święcenia subdiakonatu (z prowizją na wikariat w Kościerzynie) otrzymał 5 września 1723 r., a diakonatu – 21 września 1723 r. we Włocławku z rąk biskupa włocławskiego Krzysztofa Szembeka. Święcenia prezbiteratu otrzymał zaś 1 kwietnia 1724 r. w Gnieźnie z rąk sufragana gnieźnieńskiego Franciszka Józefa Kraszkowskiego<sup>59</sup>.

W latach 1738–1741 wikariuszem w Kościerzynie był ks. Andrzej Szymański. Urodził się w 1711 r. w Tczewie, pochodził więc z diecezji pomorskiej. Święcenia subdiakonatu (z prowizją na wikariat w Swarzewie) otrzymał 18 sierpnia 1737 r., w tym samym roku został diakonem i prezbiterem. W 1749 r. pełnił funkcję kapelana w Żuławce i był kanonikiem smoleńskim. Potem sprawował urząd komendariusza i proboszcza parafii Rumian. Zmarł w kwietniu 1790 r.<sup>60</sup>

Przez krótki czas, bo zapewne od 1730 do 1731 r., wikariuszem kościerskim był Mikołaj Muchowski pochodzący z Kościerzyny<sup>61</sup>. Stanowisko to objął na zasadzie prowizji udzielonej mu przez ks. proboszcza Jana Wendę.

<sup>50</sup> ADP, Parafia Kościerzyna, księga chrztów 1642–1672, sygn. W 47, s. 41v–52v; G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 14.

<sup>51</sup> ADP, Parafia Kościerzyna..., *dz. cyt.*, s. 53–59; G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 2, 13.

<sup>52</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 73.

<sup>53</sup> G. Schwengel, *dz. cyt.*, s. 220.

<sup>54</sup> ADP, Parafia Kościerzyna..., *dz. cyt.*, s. 98–100; W 48, s. 6v i 15v.

<sup>55</sup> ADP, Parafia Kościerzyna, księga chrztów 1672–1693 i ślubów 1668–1692, sygn. W 48, s. 7–27v; G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>56</sup> ADP, Parafia Kościerzyna..., *dz. cyt.*, s. 97v–105 (108) i 174.

<sup>57</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 21.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 12; s. 12, przyp. 200.

<sup>60</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 22.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 150.

Z parafii kościerskiej pochodził również ks. Andrzej Łyssakowski. Urodził się w 1740 r. w miejscowości Lizaki w rodzinie Jana i Marianny Lizaków. Został ochrzczony 20 listopada 1740 r. w kościele parafialnym w Kościerzynie przez wikariusza Andrzeja Szymańskiego (chrzestni Michał Brzoskewicz i Justyna Ruchniewicz<sup>62</sup>). Kształcił się we Włocławku. 12 listopada 1767 r. dostał prowizję na wikariat w Goręczynie od plebana Wojciecha Rynkowskiego, której jednak nie wypełnił<sup>63</sup>. Tonsurę oraz niższe święcenia kapłańskie uzyskał dopiero 19 grudnia 1767 r. z rąk sufragana Jana Dembowskiego. Nową prowizję otrzymał 9 września 1768 r. od plebana w Brusach Piotra Niezórąwskiego<sup>64</sup>. Na tej podstawie w roku następnym otrzymał wyższe święcenia: subdiakoniat – 18 czerwca, diakonat – 2 lipca i prezbiterat – 30 lipca 1769 r.<sup>65</sup> Szafarzem był ponownie biskup Dembowski. (Zapewne ksiądz Łyssakowski w tym wypadku wykonał zapis prowizji, choć źródła o tym nie informują.) W 1778 r. został plebanem w Brusach i funkcję tę pełnił do 1800 r.<sup>66</sup>

Na podobnej zasadzie wikariuszem był u wspomnianego wcześniej proboszcza Wendy ks. Franciszek Rozner. Otrzymał on na konsystorzu gdańskim w 1732 r. prowizję na wikariat kościerski i najpewniej krótko po tej dacie pełnił posługę duszpasterską w parafii<sup>67</sup>.

G. Schwengel pisze o ks. Janie Małuszewskim, który był wikariuszem w latach 1744–1745 i zmarł 7 maja 1745 r.<sup>68</sup> Z parafii Niedamowo przyszedł do Kościerzyny jako wikariusz ks. Maciej Wiśniewski, pełniący wcześniej we wspomnianym Niedamowie oraz Grabowie funkcję komendariusza. W parafii Świętej Trójcy przebywał od 1745 do 1748 r., choć chrzczył w niej jeszcze w 1749 r.<sup>69</sup> Reformatem z klasztoru w Stolzenbergu (ob. Chełm) był ks. Piotr Sosnowski, wikariusz parafii Świętej Trójcy w latach 1749–1751<sup>70</sup>.

Z akt znajdujących się w archiwum państwowym w Gdańsku dowiadujemy się o wikariuszu i komendariuszu ks. Szymonie Turskim. Funkcję swoją sprawował w latach 1748–1754. W 1754 r. został wybrany przez Franciszka Wybickiego, sędziego surogata gdańskiego, na komendariusza w Chwaszczynie. Administrowanie parafią rozpoczął w październiku 1754 r., a według ksiąg metrykalnych udzielał sakramentów świętych na pewno w grudniu 1758 r., a być może jeszcze w 1759. Ponownie pracował w Kościerzynie (określony jako *Assumptus Bernensis*) w latach 1763–1765. W księgach metrykalnych znajdujemy

<sup>62</sup> ADP, Parafia Kościerzyna, księga chrztów 1724–1746, sygn. W 49, s. 117.

<sup>63</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 17–18.

<sup>64</sup> K. Bruski, *Brusy i okolice w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, w: *Historia Brus i okolicy*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk-Brusy 2006, s. 179.

<sup>65</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 135–136.

<sup>66</sup> P. Kotewicz, *Oni swój ślad tu zostawili*, Brusy 1998, s. 10.

<sup>67</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 189.

<sup>68</sup> G. Schwengel, *dz. cyt.*, s. 222.

<sup>69</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 228–229.

<sup>70</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (cyt. dalej APG) Zespół akt kościołów katolickich województwa gdańskiego, sygn. 1254 III 101254/10, s. 30. 40. 42. 51. 54.

zapis związany z chrztem o następującej treści: „Ja S. Turski, wikariusz parafii kościerskiej ochrzciłem Jakuba Dominika, dwojga imion, syna najjaśniejszych i najszlachetniejszych rodziców, tj. Macieja Wybickiego, burgrabiego mirachowskiego, i najjaśniejszej Barbary z Warzewskich Wybickiej, prawych małżonków wyznania katolickiego. Rodzicami chrzestnymi, podającymi niemowlę do świętego źródła, byli najjaśniejszy i szlachetny Jan Wybicki, oskarżyciel publiczny ziemski mirachowski, i Konstancja z Lniskich Wybicka<sup>71</sup>.”

Jednym z najbardziej znamienitych wikariuszy kościerskich był Jan Gotfryd Bork, który urodził się w 1717 r. w Starych Szkotach pod Gdańskiem<sup>72</sup>. Był uczniem jezuitów, następnie kształcił się we Fromborku, gdzie otrzymał tonsurę i cztery niższe święcenia<sup>73</sup>. Tam też 27 czerwca 1740 r. ukończył kurs teologii. Zanim wstąpił do seminarium włocławskiego, co nastąpiło 8 października 1740 r., musiało dojść do kontaktu z proboszczem kościerskim ks. Józefem Radziszewskim. 15 września 1740 r. przed konsystorzem gdańskim stawiał się ks. Józef Radziszewski, wspomniany już pleban kościerski, i oświadczył, że Jana Borka, kleroika diecezji pomorskiej aspirującego do wyższych święceń, zamierza ustanowić wikariuszem, zobowiązując się płacić mu już teraz pensję<sup>74</sup>. Po święceniach kapłańskich, które Bork otrzymał 18 czerwca 1741 r., już 28 czerwca przybył do Kościerzyny, by w tutejszym kościele farnym celebrować swoją mszę prymicyjną. W Kościerzynie był do 11 marca 1744 r., kiedy to został przeniesiony do klasztoru sióstr norbertanek w Żukowie<sup>75</sup>. W latach 1751–1772 pełnił funkcję proboszcza w Borzyszkowach<sup>76</sup>. Jako regionalista, historyk, literat i kolekcjoner napisał monografię parafii borzyszkowskiej oraz dokonał opisów kościołów i klasztorów na Kaszubach. Napisał też dzieje Gochów i wiele innych niepublikowanych prac. Zmarł 26 stycznia 1772 r.

W latach 1744–1745 wikariuszem kościerskim był ks. Jan Matuszewski. Zmarł 7 maja 1745 r., prawdopodobnie w Kościerzynie<sup>77</sup>. Od ks. Józefa Radziszewskiego prowizję na wikariat kościerski otrzymał ks. Paweł Omiński, wikariusz kościerski w latach 1755–1762<sup>78</sup>. Wśród wikariuszy kościerskich był też reformator z konwentu w Stolzenbergu koło Gdańska ks. Jacek Łukasiewicz (Łukaszewski)<sup>79</sup>. Czas jego obecności w parafii Świętej Trójcy to lata 1752–1753<sup>80</sup>. W 1755 r. wikariuszem był ks. Marcin Kilau, poprzednio sprawujący

<sup>71</sup> *Tamże*, s. 64.

<sup>72</sup> J. Kowalkowski, *Ksiądz Jan Gotfryd Bork (1717–1772). Nowe fakty z życia i twórczości*, „Studia Pelplińskie” 2000, t. 30, s. 71.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 78.

<sup>74</sup> ADP, Akta Konsystorza Gdańskiego 1739–1741, sygn. G-54, s. 63.

<sup>75</sup> J. Kowalkowski, *dz. cyt.*, s. 72.

<sup>76</sup> Z. Stromski, *Pamięci godni. Chojnicki słownik biograficzny 1275–1980*, Bydgoszcz 1986, s. 19.

<sup>77</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 18.

<sup>78</sup> APG, Zespół akt kościołów katolickich..., s. 101–165.

<sup>79</sup> *Tamże*, s. 70, 74.

<sup>80</sup> G. Kloskowski, *dz. cyt.*, s. 17.

funkcję rządcy kościoła w Przywidzu<sup>81</sup>. W latach 1765–1767 wikariuszem był ks. Walenty Pieczewski. Tonsurę i niższe święcenia przyjął w 1763 r., święcenia subdiakonatu (z tytułem na wikariat w Kościerzynie) oraz diakonatu i prezbiteratu w 1765 r.<sup>82</sup>

Być może wikariuszem, który wraz z proboszczem Andrzejem Żelewskim przyjmował przedstawicieli króla pruskiego w Kościerzynie w 1772 r., był ks. Ignacy Rogowski. Urodził się w 1738 r.<sup>83</sup> Studiował w seminarium chełmińskim. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk biskupa pomocniczego chełmińskiego w 1760 r. Według Tomasza Nowickiego do 1774 r. miał być wikariuszem w Kościerzynie, a następnie został instytuowany na beneficjum parchowskie<sup>84</sup>. Byłby on więc ostatnim wikarym kościernym przed rozbiorami.

## 2. Dochody parafii

Ważną pozycją dochodów proboszcza było meszne. Stanowiło ono daninę, która swój początek zawdzięcza czasom kolonizacji niemieckiej. Meszne to obowiązkowa danina oddawana w zbożu i pieniądzach dla tego, który odprowadzał mszę św., była to więc forma zapłaty za sprawowanie liturgii. Pleban pobierał meszne z tytułu swej parafialnej pracy kapłańsko-pasterskiej. Płacili je wszyscy mieszkańcy z terenu parafii. Świadczenia te były często znakiem przynależności do parafii<sup>85</sup>. Oddawano je w zbożu i pieniądzach, a także w postaci wyrobów domowych, takich jak masło czy ser. Wysokość opłat była różna, a zależała przede wszystkim od przynależności do danej grupy społecznej. W poszczególnych wsiach meszne było jednakowe.

O mesznie dowiadujemy się z lustracji starostwa kościernego z XVII w. Lustracje generalne Rzeczypospolitej z lat 1564–1569 z nieznanymi powodami nie objęły starostwa kościernego<sup>86</sup>. Dopiero więc lustracja generalna z roku 1664 daje szerszy wgląd w strukturę gospodarczą i społeczną starostwa<sup>87</sup>. Odbyła się ona zaraz po okresie wielkich zniszczeń wojennych wywołanych przez potop szwedzki i dlatego przekazuje obraz odbiegający dość znacznie od normy.

O Kościerzynie w tej lustracji czytamy: „Jest w tym mieście kościół *collationis ragiae*, ma włók 4. Bierze przy tym z miasta tacę żyta korcy 18, owsa korcy 18”<sup>88</sup>.

<sup>81</sup> Tamże, s. 16.

<sup>82</sup> Tamże, s. 27.

<sup>83</sup> APG, Zespół akt kościołów katolickich..., s. 101–165.

<sup>84</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 187.

<sup>85</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce za czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966, s. 300.

<sup>86</sup> *Lustracje województw Prus Królewskich 1624*, wyk. S. Hoszowski, Gdańsk 1967, s. XXVIII. XXXIII.

<sup>87</sup> *Opis królewszczyzn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, „Fontes TNT”, t. 32, 1938, s. 285.

<sup>88</sup> *Opis królewszczyzn*, *dz. cyt.*, s. 280.

Z tej samej lustracji dowiadujemy się, że mieszkańcy wiosek na terenie parafii dawali meszne, zwane teraz tacą, po pół ćwierci owsa i żyta z włóki<sup>89</sup>. W drugiej połowie XVI w. po 8 korcy żyta i owsa dostarczała proboszczowi kościerskiemu wieś Grabowo<sup>90</sup>.

Na podstawie powszechności tych świadczeń przyjmuje się, że odrębną grupę dochodów proboszcza stanowiły ofiary składane w związku z wykonywaniem pewnych funkcji duszpasterskich. Proboszczowi składano ofiary za pogrzeby oraz udzielanie sakramentów chrztu i małżeństwa<sup>91</sup>. Składały się one na tzw. *iura stolae*, czyli prawa stół. Opłaty pogrzebowe w całości nazywano *sepultura*. Dzielono je na *spolia defunctorum* (pewne przedmioty po zmarłym zatrzymywane przez proboszcza) i *offertorium* (ofiara dla kościoła składana podczas mszy pogrzebowej). Pobierana była także pieniężna opłata po zmarłym zwana *mortuarium* – „odumarszczyzna”.

*Iura stolae* oddawano na mocy zwyczaju wynikającego z pobożności wiernych. Biskupi często zaznaczali, że w świetle prawodawstwa są to ofiary dobrowolne<sup>92</sup>. Wydaje się jednak, że archidiaconat pomorski kierował się własnymi rozwiązaniami – ze względu na wyjątkowe znaczenie gospodarcze tej dzielnicy w Rzeczypospolitej. Taksy kościelne dla tego okręgu stosowane były już w XVI w. i, aprobowane przez biskupów kujawskich, funkcjonowały do czasu zaboru pruskiego<sup>93</sup>.

Ważne miejsce w taksie zajmowały opłaty za ceremonie pogrzebowe. Za pogrzeb odprawiony tylko z krzyżem należało zapłacić plebanowi 5 groszy. Dodatkową opłatę należało uiścić za czuwanie przy zwłokach w wigilię pogrzebu. Oprócz opłat za posługi liturgiczne, takie jak odprawienie mszy św. pogrzebowej, głoszenie kazania, śpiewanie psalmu, trzeba było dać florena za miejsce na cmentarzu, a proboszczowi – 2 floreny za pochówek<sup>94</sup>. Księdza i nauczyciela należało pochować w kościele – i to za darmo, ponieważ służyli Kościołowi.

Opłaty za chrzty były zróżnicowane w zależności od tego, czy dziecko pochodziło z prawego czy z nieprawego łoża. Kobieta mająca dziecko z nieprawego łoża była witana na progu kościoła nie przez proboszcza, ale przez dzwonnika lub ministranta, który dawał jej do pocałowania pacyfikał, ona zaś musiała dać proboszczowi 2 floreny i na ofiarę do skarboxy wrzucić 1 grosz<sup>95</sup>. Ochrzcenie dziecka pozamałżeńskie było droższe od chrztu prawowitego potomka. Zróżnicowane były także opłaty pobierane za ślub. Zależały od stanu, do którego należał mieszkaniec parafii, np. szlachcic wpłacał 1 czerwony złoty, mieszczanin 1 talar, a gbur 20 groszy<sup>96</sup>. Do dochodów proboszcza należały również ofiary z kolęd i spowiedzi.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 280 i n.

<sup>90</sup> *Visitationes*, dz.cyt., s. 460.

<sup>91</sup> APG, Akta miasta Kościerzyny. Księgi Ławnicze, sygn. 506/3, nr 273; E. Breza, *dz. cyt.*, s. 147.

<sup>92</sup> E. Wiśniowski, *dz.cyt.*, s. 301.

<sup>93</sup> Z. Kropidłowski, *Taksa za posługi duszpasterskie w archidiaconacie pomorskim*, „Studia Gdańskie” 2002–2003, t. 25–26, s. 66–67.

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 67.

<sup>95</sup> *Tamże*, s. 68.

<sup>96</sup> *Tamże*.



Pewne dochody czerpał proboszcz kościerski także z ofiar składanych na mszy św., a część tych pieniędzy przeznaczano do kasy kościelnej<sup>97</sup>. Obok pieniędzy z jałmużny stanowiły one początkowo główny dochód parafii. Dodatkowym źródłem powiększania kasy kościelnej były opłaty pobierane za dzwonienie podczas pogrzebów, czyli tzw. podzwonne, oraz wtedy, gdy zwłoki pozostawały w domu<sup>98</sup>. Dochodami proboszcza były także legaty, tj. zapisy testamentalne<sup>99</sup>.

Znaczne korzyści czerpał kościerski proboszcz z własnego gospodarstwa. Posiadał folwark w Pierszczewku, z którego połowa dochodów należała się jemu, a druga połowa – kasie ekonomów kościelnych<sup>100</sup>.

W opisie królewskich z 1664 r. przedstawiony jest spór między proboszczem ks. Laurynowiczem a starostą kościerskim o karczmę leżącą w pobliżu Szymbarka przy drodze prowadzącej do Gdańska. Opis królewskich przedstawia to następująco: „In continenti JM ksiądz Adam Kazimierz Lawrynowicz, dziekan Mierachowski, pleban Kościerzynski stanowszy, pokazywał, iż ta karczma w granicach Małego Pierszczowka, folwarku kościelnego leżąca, należy kościołowi Kościerzynskiemu, którą nieboszczyk JM pan Dymitr Wejher, starosta na ten czas Kościerzynski odjął i starostwu aplikował, a co protestacją 1625 uczyniono i insze dokumenta literatoria pokazano. E contra zamek powiada, iż ta karczma nie w gruntach Pierszczowskich, ale w gruntach wsi Szymbarka do starostwa należącej, jest est antiquo przez ich mciów starostów zbudowana, i onej ich mć. pp. starostowie Kościerzynscy ab immemorabili tempore in pacifica zostawali possessione. A że względem pewnej części gruntu, która do Pierszczowka należała, bez którego się karczmarz, w karczmie Nadolnej mieszkający obejść nie mógł, zachodziła controversia, tedy jmc pan starosta z dawna zamkowy ogród, barzo dobry, plebani przyległy im Vim owej cząstki przy karczmie Nadolnej per commutationem puścił za pewną transactią<sup>101</sup>.

Do posiadłości proboszcza należał także grunt na Szydlicach<sup>102</sup>. Proboszcz zarządzał również w imieniu bractwa majątkiem Stawiska, z dochodów z którego musiał jednak rozliczyć się z bractwem. Ponadto miał pewną posiadłość w Szpęgawsku, z której roczny dochód wynosił 60 florenów<sup>103</sup>.

Z opisu królewskich z 1664 r. dowiadujemy się również o dwóch jeziorach, Oczko i Tyczynko, należących do kościerskiego plebana. Nie wiadomo jednak gdzie leżały. Możliwe, że jednym z nich było jezioro Księżę (Priestersee) usytuowane na zachód od jeziora Wierzysko przy szosie do Starej Kiszewy<sup>104</sup>.

Własnością Kościoła były też bliżej nieznane domy zapisane mu przez mieszczan. W licznych zabudowaniach gospodarskich posiadał on inwentarz, który, prócz

<sup>97</sup> E. Wiśniowski, *dz. cyt.*, s. 301.

<sup>98</sup> APG, Akta miasta Kościerzyny. Księgi Ławnicze, sygn. 506/ III, nr 334.

<sup>99</sup> E. Breza, *dz. cyt.*, s. 139.

<sup>100</sup> J. Borzyszkowski, *Patrycjat kościerski drugiej połowy XVII w. (Przyczynek do dyskusji)*, „Rocznik Gdański”, 1971, t. 31, z. 1, s. 123.

<sup>101</sup> *Opis królewskich...*, s. 291.

<sup>102</sup> W. Kujawski, *dz. cyt.*, s. 126.

<sup>103</sup> W. Szulist, *Układ wodny miasta Kościerzyny XV–XIX w.*, „Życie Kaszub” 2005, nr 5, s. 15.

<sup>104</sup> *Tamże*.

tego, że dawał dochód, stanowił jednocześnie sposób lokowania majątku. Pieniądze kościelne przeznaczone były przede wszystkim na zakup wina mszalnego, świec, sprzętów kościelnych oraz na bieżące naprawy świątyni. Opłacano z nich pracowników parafialnych: kościelnego, organistę oraz służbę pracującą na plebanii. Ponadto proboszcz płacił hibernię, czyli daninę na utrzymanie wojska w okresie zimowym<sup>105</sup>.

Majątkiem kościelnym zarządzał, pod kontrolą biskupa i patrona, proboszcz razem z dwoma ekonomami – rendatami (*economi ecclesiae*). Często nazywano ich także ojcami kościoła (*vitrices, victrices, arcaries*) lub prowizorami. Wizytacja z czasów biskupa Rozrażewskiego podaje następujących zarządców (*vitrices ecclesiae*): Bartłomiej Zwarka, Wojciech Niesiołowski i Marcin Jadamowski<sup>106</sup>.

Kościerska parafia katolicka czerpała także dochód z miejscowości nowozałożonych, nawet wtedy, gdy jej mieszkańcy byli protestantami. Świadczy o tym przywilej wystawiony przez starościnę kościerską dla proboszcza kościerskiego: „Sybilla Małgorzata Denhoffowa wojewodzina pomorska, Kościerzynska starościna. Oznajmia komu to wiedzieć należy, a mianowicie szołytsom, kmieciom i obywatelom wsiów Szembargu, Fischerowej Huty, Bucholtza alis Kalisk nazwanej i nadolnej Karczmy na gdańskim gościńcu leżącej Nadolna Huta nazwanej, Barkocimiów obojga, Starego i Nowego, dzierżawy mojej do Starostwa Kościerzynskiego należących, iż na instancję JM Księdza Grzegorza Słupeckiego, terazniejszego dziekana mirachowskiego i komendarza kościerzynskiego za pokazaniem przez niego erekcyjnej dokumentów albo wywodów słusznych przychylając się do prawa pospolitego a powszechnego zwyczajowi postąpiła ze wsiów pomienionych (z których niektóre de nova radice fundatae, dotąd tacy żadnej nie dawały, a JM Ks. dziekan za przesłe lata nie upomina się i owszem z onej kwituje) z każdej włóki mesznego albo tacy zwyczajem inszych królewszczyzn Ziem Pruskich po ½ kor. żyta zbóż ozimych a po ½ kor. owsa względem urodzajów jarych, to jest z Szembargu włók 23, z Bucholza 18 włók, z Fyscherhuty włók 6 (inkludując w to tacę z Karczmy Nadolnej), ze Starego Barkocina włók 17, z Nowego Barkocina włók 22. A termin wydania tych tac ma być intra festum s. Michaelis et s. Martini, począwszy tego roku terazniejszego, które aby zupełnie JMKsiędzu dziekanowi wydawane były urzędnikom moim rozkazuję. Dan w Kościerzynie na Zamku, dnia 11 miesiąca października 1650 roku<sup>107</sup>. Przywilej ten został zaaprobowany 15 października 1650 r. przez oficjała gdańskiego ks. Floriana Falka.

## Literatura

ADP, Akta Konsystorza Gdańskiego 1739–1741, sygn. G-54, s. 63.

ADP, Parafia Kościerzyna, księgi chrztów 1642–1672, sygn. W 47; 1672–1693, sygn. W 48; 1724–1746, sygn. W 49; księga ślubów 1668–1692 1668–1692, sygn. W 48.

<sup>105</sup> APG, Akta Miasta Kościerzyny..., nr 109, 209, 282.

<sup>106</sup> *Visitationes...*, s. 32.

<sup>107</sup> *Inwentarze starostw puckiego i kościerskiego z XVII w.*, Toruń 1954, s. 156.

- APG, Akta miasta Kościerzyny. Księgi Ławnicze, sygn. 506/ III, nr 334.
- APG, Zespół akt kościołów katolickich województwa gdańskiego, sygn. 1254 III 10.
- Borzyszkowski J., *Patrycjat kościerny drugiej połowy XVII w. (Przyczynek do dyskusji)*, „Rocznik Gdański” 1971, t. 31, z. 1.
- Breza E., *Słownictwo rękopiśmiennych ksiąg sądowych kościernych z XVI–VIII w.*, „Gdańskie Studia Językoznawcze” 1978, r. 2
- Bruski K., *Brusy i okolice w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, w: *Historia Brus i okolicy*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk–Brusy 2006.
- Czaplewski P., *Wykaz oficjalów gdańskich i pomorskich od 1467–1824*, „Roczniki TNT”, R. XIX, Toruń 1912.
- Fara wejherowska pw. Trójcy Przenajświętszej. Kolegiata*, opr. B. Żurawski, Wejherowo 1995.
- Inwentarze starostw puckiego i kościernego z XVII w.*, wyd. G. Labuda, Toruń 1954.
- Janowski S. J., *Studia z dziejów rodów kaszubskich. Powołania kapłańskie i zakonne Janowskich na Pomorzu do XVIII wieku*, „Studia Pelplińskie”, t. 29, Pelplin 2008.
- Kłoskowski G., *Duszpasterze parafii Św. Trójcy w Kościerzynie (mps)*, Pelplin 2009.
- Kotewicz P., *Oni swój ślad tu zostawili*, Brusy 1998.
- Kowalkowski J., *Ksiądz Jan Gotfryd Bork (1717–1772). Nowe fakty z życia i twórczości*, „Studia Pelplińskie” 2000, t. 30.
- Kowalski K. M., *Księgozbiory parafialne archidiakonatu pomorskiego w XVI–XVIII w. Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993.
- Kropidłowski Z., *Taksa za posługi duszpasterskie w archidiakonacie pomorskim*, „Studia Gdańskie” 2002–2003, t. 25–26.
- Kujawski W., *Repertorium ksiąg wizytacji kanonicznych biskupów kujawsko-pomorskich przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie*, „Archiwa Biblioteki Muzea Kościelne” 2005, cz. 1, t. 84.
- Lustracje województw Prus Królewskich 1624*, wyk. S. Hoszowski, Gdańsk 1967.
- Mańkowski A., *Warmiacy wśród świeckiego duchowieństwa diecezji chełmińskiej i pomorskiej*, Pelplin 1918.
- Mączak A., *Parochorum errores. Reforma kleru parafialnego na Pomorzu Gdańskim w końcu XVI w.*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972.
- Mikulski K. (rec.), *Kościerzyna. Zarys dziejów miasta*, „Pomerania” 1994, nr 7–8.
- Nowicki T., *Słownik biograficzny rządców parafii Archidiakonatu Pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003.
- Odyniec W., *Miasto Prus Królewskich*, w: *Kościerzyna. Zarys dziejów miasta do 1939 roku*, t. I, red. M. Kallas, Toruń 1994.
- Opis królewszczyzn w województwach chełmińskim, pomorskim i malborskim w roku 1664*, „Fontes TNT” 1938, t. 32.
- Schwengel G., *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae appartatus pauper [...] 1749*, „Fontes TNT” t. XVI–XIX, Toruń 1912–1915.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. F. Sulmierski, t. 4, Warszawa 1883.
- Stoewer R., *Geschichte der Stadt Berent*, Berent 1894.
- Stromski Z., *Pamięci godni. Chojnicki słownik biograficzny 1275–1980*, Bydgoszcz 1986.
- Szulist W., *Układ wodny miasta Kościerzyny XV–XIX w.*, „Życie Kaszub”, 2005, nr 5.
- Szwoch R., *Słownik biograficzny Kociewia*, t. 2, Starogard Gdański, 2006.

- Visitatio Archidiaconatus Camenensis Andrea de Leszno Leszczyński Archiepiscopo A. 1652 et 1653 Facta*, curavit P. Panske, w: „Fontes TNT”, t. 11–15, Toruń 1907–1911.
- Visitationes archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, „Fontes TNT” Toruń 1897–1899.
- Wiśniowski E., *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce za czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 1, Kraków 1966.

## The Clergy and the Equipment of the Parish of Holy Trinity in Kościerzyna in the Period of Noble's Democracy.

### Summary

In the period of Nobles' Democracy the kościerska parish belonged to the mirachowski deanery and the parish priests in Kościerzyna often took over dean's functions. Among the rulers of the parish we should mention parish priests and commendariuses. Parish priests administered their parishes on their own and they decided about spiritual and material matters. The administrator's group was created by commendriuses, standing for parish priests for a specific payment.

An important item of the parish priests's income was paid in kind. Priests also received gifts for funerals and sacraments of baptism and marriage.

The important part of the priests' income was „meszne” – fees paid with animals etc. The priest was paid for the funerals, baptisms and weddings. Fees for funeral ceremonies included a big part of the income. The parish priest of Kościerzyna got much money from his own farm. The Church money was spent mostly on wine for the Holy Masses, candles, church equipment and current mendings in the temple. Workers were also paid with that money. They included: sacristan, organist and the service working in the rectory

Key words: clergy, parish, Holy Mass, Noble's Democracy, dean, parish priest, Sacraments, administrator, , spiritual and material matters, church's payment

Ks. ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI  
Wydział Administracji i Nauk Społecznych  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego  
Bydgoszcz

## Kongregacje w dekanacie puckim na podstawie księgi z lat 1728-1779

Streszczenie: Praktyka odbywania kongregacji dekanalnych w diecezji wrocławskiej i pomorskiej sięga 1568 r. Dokładny ich regulamin ustalił bp Maciej Łubieński w 1634 r. Miały się one odbywać dwa razy w roku, od wschodu słońca aż do wieczora. Odprawiano na nich część ascetyczną, dyscyplinarną i samokształceniową. Nieobecność nieusprawiedliwiona pociągała karę 15 grzywien. W XVIII w. spotkania odbywały się raz na dwa lata. Program pozostał ten sam, złagodzone kary za nieobecność. Z treści księgi wynika obopólną niechęć kapłanów diecezjalnych i cystersów oliwskich. Oskarżali się oni wzajemnie o oszczerstwa i brak gorliwości w służbie Bożej, rozważali nauczanie Kościoła i zasady prawa kanonicznego.

Słowa kluczowe: ascetyka, dekanat, duszpasterstwo, duchowość, dyscyplina, kapłani, kongregacje, osiemnasty wiek, Puck, samokształcenie

Archidiakonat pomorski należący do diecezji wrocławskiej i pomorskiej był w XV w. podzielony na sześć dekanatów: kościerzyński (mirachowski), lęborski, nowski, pucki, świecki i tczewski<sup>1</sup>. Dekanat pucki był najbardziej oddaloną jednostką administracyjną diecezji. Dla zachowania jedności duchowieństwa z biskupem ważne były więc kongregacje dekanalne.

Ten sposób formacji duchowieństwa znany jest w Kościele powszechnym głównie z działalności św. Karola Boromeusza, który w Mediolanie na synodzie prowincjonalnym w 1565 r. zarządził, aby w każdym dekanacie odbywały się systematycznie, raz w miesiącu, kongregacje dekanalne pod kierunkiem dziekana, w kolejnych kościołach dekanatu. Na synodzie ustalono też ich program. Praktyka ta szybko rozpowszechniła się w Kościele.

W Polsce temat kongregacji pojawił się już wcześniej. Na synodzie prowincjonalnym warszawskim w 1561 r. postanowiono wprowadzić uchwałę soboru trydenckiego, przywrócić dawnych dziekanów wiejskich i nałożyć na nich m.in.

---

<sup>1</sup> Z. Chodyński, *Statuda synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, Warszawa 1890, s. IX.

obowiązek zwoływania kongregacji dekanalnych duchowieństwa dwa razy w roku, by tępić nadużycia i wspólnie radzić o sprawach duszpasterstwa, a w ważniejszych kwestiach porozumieć się z ordynariuszem lub jego wikariuszem generalnym<sup>2</sup>.

W diecezji wrocławskiej wspomniano o nich po raz pierwszy na synodzie w 1568 r. przeprowadzonym przez bpa Stanisława Karnkowskiego. Zobowiązał on dziekanów, aby dwa razy w roku gromadzili swoje duchowieństwo na wyznaczonym wcześniej miejscu, „przeegzaminowali ich z nauki i życia” oraz przekazywali potrzebne wiadomości z teologii i prawa. Aby zapewnić udział w tych spotkaniach nałożył na proboszczów lekceważących ten obowiązek karę grzywny w wysokości jednego florena, a na wikariuszy pół florena, które przeznaczano na potrzeby kościoła, w którym odbywały się spotkania. Egzekwowanie ich należało do proboszcza tego kościoła<sup>3</sup>.

W innych diecezjach postanowienia o kongregacjach pojawiły się później. Wprowadził je np. synod płocki w 1593 r.<sup>4</sup>, synod poznański w 1642 r., wyzywając głównie do przestrzegania „Pastoralnej” kardynała Bernarda Maciejowskiego, w której ustalono karę za uchylanie się od udziału w kongregacji w wysokości trzech marek<sup>5</sup>.

Najważniejszym reformatorem życia diecezji był jednak dopiero bp Hieronim Rozrażewski, który na kilku synodach nakazał organizowanie kongregacji i określił ich zadania oraz przebieg. W 1586 r. w art. *Decanorum ruralium atque eorum congregationum revocatio* wskazał na godny pochwały zwyczaj dwukrotnego w roku zwoływania przez dziekana wszystkich proboszczów w wyznaczonym miejscu na kongregację dekanalną, aby dyskutować o zagrożeniach i o usunięciu ich z dekanatu, o trudnościach w pracy duszpasterskiej i o sprawach bieżących. Biskup zalecił, aby dziekani traktowali po bratersku kapłanów gorszycieli, a uchylających się od udziału w konferencji karali grzywną jednego florena. Gdyby jednak osoby upomniane nie okazały skruchy, ich nazwiska należało zgłaszać biskupowi lub jego wikariuszowi. Zobowiązał również dziekanów do wypełniania swoich nowych obowiązków z gorliwością, a gdyby je zaniedbywali, mogli liczyć się z surowymi karami<sup>6</sup>.

Na drugim synodzie diecezjalnym bp Rozrażewski zobowiązał dziekanów do tego, aby podczas konferencji dekanalnych sprawdzali, czy wszyscy kapłani pracujący w dekanacie mają inwestytury albo komendy, i czy dobrze znają formułę absolucji. Nakazał dziekanom ogłaszać duchowieństwu wydarzenia z życia papieża i biskupa oraz uchwały synodów prowincjonalnych. Nadto

<sup>2</sup> I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 106.

<sup>3</sup> Z. Chodyński, *dz. cyt.*, s. 66.

<sup>4</sup> W. Góralski, *Reformistyczne synody płockie na przełomie XVI i XVII wieku*, Płock 1983, s. 125.

<sup>5</sup> M. Fąka, *Synod diecezjalny z roku 1642*, „Studia Prawno-Historyczne” 1971, s. 232.

<sup>6</sup> J. Gręźlicki, *Kongregacje dekanalne na tle zadań i obowiązków dziekanów w ustawodawstwie synodalnym diecezji wrocławskiej w okresie potrydenckim*, „Prawo Kanoniczne”, 2002 t. 7–12, s. 198.

przykazał, aby omawiali z duchownymi ich problemy i trudności, z którymi spotykają się w pracy duszpasterskiej i aby wysłuchiwali głosy wszystkich zebranych<sup>7</sup>.

Do poparcia kongregacji dekanalnych powrócił biskup ten po dziewięciu latach na synodzie zorganizowanym tylko dla archidiakonatu pomorskiego w Subkowach, w 1598 r. W archidiakonacie tym, ze względu na oddziaływanie Gdańska, postępy reformacji były największe i konferencje miały stanowić jedną z form odnowy Kościoła lokalnego. W artykule synodalnym *Munus et officium decanorum ruralium* bp Rozrązewski zobowiązał dziekanów do dwukrotnego zwoływania w ciągu roku i przewodniczenia kongregacjom dekanalnym proboszczów lub ich komendatariuszy oraz ustalił formę tych zebrań. Kongregacje miały się zaczynać mszą św. o Duchu Świętym i przemówieniem okolicznościowym dziekana. Następnie miała odbywać się debata z zebranymi kapłanami na temat właściwego spełniania urzędów i pracy duszpasterskiej w dekanacie. Zgodnie z wcześniejszymi postanowieniami mieli oni obowiązek omawiać ze wszystkimi rządcami parafii zgłaszane przez nich trudności. Do istotnego obowiązku dziekana należało również upominanie duchownych dających zgorszenie, a gdyby było ono duże i dziekan nie był w stanie się z nim uporać, wtedy powinien sprawę zgłosić biskupowi lub jego wikariuszowi do spraw duchownych. W sprawach organizacyjnych dziekani mieli czuwać nad ogłaszaniem w dekanacie wszystkich zarządzeń biskupa ordynariusza i właściwym wyjaśnianiem ich na kongregacji<sup>8</sup>.

Duże znaczenie tych spotkań dla odnowienia życia religijnego i dyscypliny w diecezji oraz obowiązek uczestniczenia w nich podkreślono w postanowieniach synodów odbytych w latach 1617, 1620, 1622, 1628, 1634<sup>9</sup>. W 1617 r. bp Paweł Wołucki na synodzie archidiakonatu pomorskiego w Subkowach ponownie polecił, by dziekani zwoływali konferencje dwa razy w roku, aby poznali stan religijno-moralny oraz potrzeby poszczególnych parafii. Nacisk położono na to, że dziekani mieli zwrócić szczególną uwagę na występujące w dekanacie przestępstwa, a nazwiska duchownych popełniających je mieli przekazywać biskupowi. Nowością w postanowieniach synodów potrydenckich było przypomnienie obowiązku spisywania przez dziekanów dóbr po kapłanach zmarłych, który nie pozostawili testamentów<sup>10</sup>.

Biskup ten doceniał znaczenie kongregacji dekanalnych i dlatego ponownie nakazał, aby składały się one z dwóch części: pierwszej – ascetycznej i drugiej – obradowej. Po mszy św. z kazaniem następowały debaty dotyczące dobrego i godnego duszpasterstwa<sup>11</sup>. Natomiast na synodzie w 1622 r. przeprowadzonym tylko dla archidiakonatu pomorskiego prawodawca synodalny

<sup>7</sup> Z. Chodyński, *dz. cyt.*, s. 133.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 148-149.

<sup>9</sup> J. Gręźlicki, *dz. cyt.*, s. 199-200.

<sup>10</sup> Z. Chodyński, *dz. cyt.*, s. 170.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 176.

zobowiązał dziekanów do sprawdzania świadectw ustanowienia kanonicznego proboszczów bądź inwestytury, które łączyły się wtedy z prawem posiadania jurysdykcji do słuchania spowiedzi i rozgrzeszania oraz głoszenia kazań. Nacisk położył na składanie przez każdego księdza sprawozdania ze swojego życia kapłańskiego i życia religijnego parafii. Gdyby dziekani zauważyli u kapłanów jakieś zaniedbania w swoim życiu duchowym lub w administrowaniu parafią, mieli prawo ich upominać, a jeśli to by nie skutkowało i zaniedbanie się powtarzało, mieli prawo nakładać naganę. Dziekani zostali zobowiązani również do badania większych występków i, gdyby pojawiło się zgorzenie w dekanacie, mieli obowiązek pisemnie powiadomić o tym biskupa. Jednocześnie bp Rozrażewski zalecił, aby dziekani starali się zachować wśród duchowieństwa dekanalnego ducha jedności i miłości<sup>12</sup>.

Na następnym synodzie diecezjalnym przeprowadzonym przez bpa Andrzeja Lipskiego w 1628 r. jeszcze bardziej wzmocniono znaczenie dziekanów, bo zobowiązał on kapłanów do całkowitego posłuszeństwa względem nich. W rozdziale *De officio decanorum* prawodawca nakazał im przesyłać do kurii pisemne sprawozdania z odbytych konferencji i wizytacji dziekańskich w parafiach. Miały one orientować biskupa w rozwoju życia religijnego i duszpasterstwa w poszczególnych dekanatach wśród duchowieństwa i wiernych<sup>13</sup>.

Dokładniejszy regulamin odbywania kongregacji ustalił w 1634 r. bp Maciej Łubieński na swoim pierwszym synodzie diecezjalnym. Korzystając z *Listu pasterskiego* kard. Bernarda Maciejowskiego oraz wcześniejszych postanowień synodalnych, jako prawodawca diecezjalny, zarządził, że zebrania dekanalne mają się odbywać w kolejnych kościołach dekanatu, dwa razy w roku – w połowie czerwca i na początku listopada. Przynajmniej miesiąc przed planowaną kongregacją dziekan powinien wysłać kurendę zawiadamiającą duchowieństwo o spotkaniu.

W kurendzie miał obowiązek podać trzy kazusy z teologii moralnej do rozwiązania i trzy punkty do rozważań duchownych. Kazusy należało rozwiązać i na piśmie, na papierze jednakowego formatu, podpisać. Celem tego było zmuszenie duchownych do lektury z teologii moralnej i przeprowadzenie pewnej formy egzaminu. Karty z odpowiedziami były bowiem później zszywane i przechowywane w archiwum dziekańskim. Nowe było również to, że dziekan w kurendzie wyznaczał jednego z proboszczów – w kolejności wcześniej ustalonej – do tego, aby przygotował i przeprowadził do jednego z wyznaczonych trzech punktów rozważań półgodzinną konferencję duchową w języku polskim. Musiała ona być przygotowana na piśmie i przekazana dziekanowi w czasie spotkania, ten zaś zobowiązany był przesłać ten tekst na ręce biskupa. W zamian za to, kapłan wyznaczony był zwolniony z obowiązku przygotowania rozwiązań kazusów i trzech punktów rozważań ascetycznych<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 184.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 188.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 200.



Po raz pierwszy na synodzie tym nakazano dziekanom wspierać duszpasterzy w ich pracy. Mieli oni w kurendach zwracać się do duchowieństwa z apelem o przedkładanie na konferencji czerwcowej opisanych wątpliwości, trudności i przeszkód w pracy duszpasterskiej oraz potrzeb materialnych parafii.

Także po raz pierwszy obarczono dziekanów i proboszczów obowiązkami sprawozdawczymi. Mieli pisemnie informować o zgorzeniach wywołanych szczególnie przez osoby żyjące w konkubinacie, stworzyć wykaz parafian, którzy nie spełnili obowiązku odbycia spowiedzi wielkanocnej oraz wykaz osób ekskomunikowanych. Natomiast na konferencję listopadową należało przygotować listę osób ochrzczonych, zaślubionych, zmarłych w kończącym się roku oraz wszystkich żyjących parafian.

Kolejną nowością było poinstruowanie dziekanów, aby nakazali proboszczom ogłaszać parafianom swoje wyjazdy na kongregacje i inne nieobecność w parafii, aby wierni mogli wcześniej zaopatrzyć chorych w sakramenty święte<sup>15</sup>.

Również porządek spotkania został dokładnie określony. Przewidywał on sesję poranną i popołudniową, które dzielił obiad. Uczestnicy kongregacji mieli obowiązek stawić się w wyznaczonym kościele o wschodzie słońca, ubrani w komżę na mszę św. śpiewaną, odprawianą za zmarłych biskupów wrocławskich i kapłanów dekanatu. Celebransowi winni asystować dwaj inni proboszczowie ubrani w alby, stuły, manipularze, i, jeśli to możliwe, w dalmatyki, gdy pełnili funkcję diakona i subdiakona. Pozostali uczestnicy w komżach mieli wykonywać śpiewy mszalne. Gdyby w kościele odbywania kongregacji było więcej ołtarzy i kielichów, mogli w tym czasie odprawiać Msze św. czytane, tak aby zakończyły się razem z mszą św. śpiewaną.

Po nabożeństwie wierni winni opuścić świątynię, a po jej zamknięciu dziekan otwierał właściwe obrady. Rozpoczynano je na klęczkach, śpiewając wspólnie hymn *Veni Sancte Spiritus*, a dziekan odmawiał modlitwę *Actiones nostras*. Po zajęciu miejsc dziekan powinien wyznaczyć kapłana o donośnym głosie, aby ten w całości odczytał omawianą instrukcję synodalną, na którą zebrani odpowiadali *Deo gratias*. Później następowało czytanie rozważań na zadane w kurendzie tematy, wreszcie wyznaczony wcześniej proboszcz prosił dziekana o błogosławieństwo i odczytywał swoją egzortę.

Kolejnym punktem było odczytanie przez wszystkich kapłanów swoich rozważań kazuśów z teologii moralnej. Dziekan występował jako ostatni i zbierał od zebranych opracowania kazuśów i rozważań ascetycznych.

Po zakończeniu sesji porannej podawano obiad na plebanii. Posiłek miał być skromny, czyli złożony najwyżej z czterech dań, poprzedzony odmówieniem błogosławieństwa, połączony z czytaniem lektury duchowej. Nadużycie alkoholu w dniu kongregacji groziło karą suspensy *latae sententiae* od urzędu i beneficjum oraz zakazem wstępu do kościoła. Występek ten obarczony też został karą grzywny, którą miał nakładać dziekan jako delegat biskupa. Taką

<sup>15</sup> *Tamże*.

samą karę przewidywał prawodawca na dziekana, gdyby ten zaniechał wystąpienia wobec winnych. Obiad miał trwać godzinę i kończyć się modlitwą<sup>16</sup>.

Sesja popołudniowa miała również odbywać się w świątyni, a rozpocząć wspólnym odmówieniem niesporów i kończyć kompletą. W tej części występował dziekan i zachęcał do składania wątpliwości i pytań dotyczących sprawowania urzędu i pracy duszpasterskiej na terenie poszczególnych parafii, również problemów proboszczów oraz do dyskusji na ten temat. Odpowiedzi udzielał dziekan, a notariusz odnotowywał zarówno treść pytań, jak i rozstrzygnięć dziekańskich. Zebrany w ten sposób materiał miał służyć pomocą w zaradzaniu trudnościom i przeciwnościom w przyszłości<sup>17</sup>.

Biskup M. Łubieński zapoczątkował zwyczaj przeprowadzania w czasie kongregacji tzw. inkwizycji, która była kolejnym punktem sesji popołudniowej. Na wstępie zabierał głos dziekan, który powinien uświadomić zgromadzonemu odpowiedzialność za tę część spotkania, które poświęcone było życiu i obyczajom poszczególnych kapłanów. Jako pierwszy opuszczał świątynię dziekan, a przewodnictwo tej części przejmował najstarszy proboszcz, prosząc zebranych o wystąpienia na temat dziekana. Składanie zeznań odbywało się pojedynczo w zakrystii. Gdyby pojawiły się poważne fakty obciążające dziekana, ten proboszcz senior obowiązany był sekretnie przedłożyć je na piśmie biskupowi. Po zakończeniu dochodzenia na temat dziekana, gdy badanie nie ujawniło nic nagannego, zapraszano go do kościoła. Wówczas kapłan prowadzący zebranie mógł podkreślić jego przymioty. W podobny sposób dochodzenie przeprowadzał dziekan wobec wszystkich uczestników spotkania.

Pytania inkwizycji dotyczyły noszenia stroju duchownego, odmawiania brewiarza, posiadania dokumentów stwierdzających przyjęcie wszystkich święceń, prezentacji i instalacji kanonicznej na zajmowane beneficjum, ważnego dokumentu upoważniającego do słuchania spowiedzi. Dochodzono również, kogo zatrudnia w parafii, czy skrupulatnie pobiera dziesięciny i troszczy się o wszelkie inne dobra kościelne.

Zeznający proboszcz najpierw był pytany odnośnie samego siebie, a następnie o innych kapłanów, zwłaszcza w przedmiocie ich życia i moralności. Pytania były szczegółowe, zmierzały do wykrycia wszelkich negatywnych faktów z życia osobistego kapłana, jego pracy w parafii, zachowywania przepisów prawa kanonicznego, kontaktów z ludźmi świeckimi, szczególnie z domownikami. Odpowiedzi dziekan był zobowiązany starannie notować. Gdy ktoś na skutek kilku oskarżeń został uznany za konkubinariusza, alkoholika lub innego gorszyciela, a przynajmniej podejrzanego o takie wykroczenia, dziekan miał go publicznie upomnieć. Poważniejsze i trudne do rozwiązania przypadki i przestępstwa należało zgłaszać ordynariuszowi, co dziekan mógł zebranym zapowiedzieć, że uczyni. Zawsze powinien on też skierować apel do winnego kapłana o odbycie spowiedzi i poprawę postępowania.

<sup>16</sup> *Tamże*.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 201.

Na zakończenie kongregacji przewidywano wolne wnioski, które mogły być poddawane głosowaniu, by podejmować uchwały bezwzględną większością głosów. Następowo było czytanie jednej strony rubryk mszalnych i ćwiczenie się w poprawnym odprawianiu mszy św. prywatnej, śpiewanej lub żałobnej albo w prawidłowym udzielaniu sakramentów świętych. Dziekan wyznaczał ćwiczących, a pozostali uważnie mieli obserwować ich gesty liturgiczne i sygnalizować błędy. Gdy pojawiały się wątpliwości, należało je rozstrzygnąć, sięgając do rubryk, a gdyby jakiś przypadek pozostał nierozstrzygnięty, statut polecał zgłosić to biskupowi. Zgromadzenie należało zakończyć wspólnym odśpiewaniem przy biciu dzwonów *Te Deum* i błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem<sup>18</sup>.

Tak nakreślony program kongregacji dekanalnych był bardzo bogaty i wymagający od uczestników starannego przygotowania się i spełnienia trudnych warunków. Aby zapobiec nieusprawiedliwionemu uchylaniu się od udziału w zjazdach bp Łubieński podniósł karę za to przewinienie do wysokości 15 grzywnien składanych do kasy dekanatu<sup>19</sup>. Po zakończeniu kongregacji dziekan i notariusz dekanalny byli zobowiązani sporządzić protokół posiedzenia, podpisać, opatrzyć pieczęcią i dołączyć do niego rozwiązania kasusów i rozważania ascetyczne przygotowane przez duchowieństwo dekanalne. Dokumentację należało dostarczyć do kurii biskupiej, gdzie miała być ona czytana przez biskupa lub jego oficjałów, zwłaszcza dotyczyło to pytań i wątpliwości, na które można było spodziewać się odpowiedzi urzędowej. W ten sposób zaczęły powstawać archiwa dekanalne.

Ponieważ na dziekanów nałożono nowe obowiązki, bp M. Łubieński dodał im pomocników. Poleciał także przeprowadzać co trzy lata wybory, większością głosów, urzędników dekanalnych: notariusza, dwóch asesorów i skarbnika.

Zadaniem notariusza – kapłana o dobrym charakterze i odpowiednich kwalifikacjach – miało być staranne i wierne prowadzenie akt kongregacji, wystawianie odpowiednich świadectw dla kandydatów do święceń, obecność przy obejmowaniu beneficjów, sporządzanie inwentarzy przedmiotów pozostawionych po śmierci duchownych, zwłaszcza gdy nie zostawili testamentu. Wynagrodzenie za te usługi pochodziło z części rzeczy pozostawionych po zmarłych kapłanach oraz z kasy dekanalnej, którą zasilaly grzywny pobierane od kapłanów za opuszczanie zebrań i za inne wykroczenia.

Na asesorów, czyli doradców dziekana, biskup polecił wybierać wzorowych i cieszących się szacunkiem kapłanów, aby wspierali dziekana w spełnianiu jego urzędu, a szczególnie we wprowadzaniu w życie statutów synodalnych. Asesorom przyznano miejsce na zebraniach po dziekanie i notariuszu.

Skarbnikiem zostawał kapłan cieszący się zaufaniem, tak by mógł zarządzać kasą dekanatu. Trzymano ją w skarbonie z dwoma różnymi kluczami. Pierwszy przechowywał dziekan wraz z wykazem sum w niej zgromadzonych,

<sup>18</sup> *Tamże*.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 231.

a drugi – skarbnik. Otwarcie skarboxy było możliwe tylko wtedy, gdy obaj komisyjne chcieli to uczynić. Z kasy, poza utrzymaniem notariusza, opłacano koszty podróży do kurii, kurend oraz wspierano z niej proboszczów dotkniętych klęskami żywiołowymi lub kradzież<sup>20</sup>.

Bp M. Łubieński stanowczo podkreślał wagę zarządzenia bpa A. Lipskiego z 1628 r., zobowiązując kapłanów do całkowitego posłuszeństwa dziekanom. W wypadkach uporu i niesubordynacji winni mieli być karani przez biskupa, stosownie do ciężaru wykroczeń<sup>21</sup>.

Kongregacje dekanalne, obok wizytacji biskupich, w znacznym stopniu przyczyniły się do odnowy życia religijnego w archidiakonacie pomorskim. Wymagały one znacznego wysiłku oraz zaangażowania dziekanów i proboszczów dekanatów, dobrze realizowane zwiększały karność, moralność i dyscyplinę duchowieństwa. Przyczyniły się także do odnowy duszpasterstwa i wprowadzenia przepisów prawa kanonicznego, powszechnego i diecezjalnego<sup>22</sup>.

O ich znaczeniu świadczą zmiany, jakie zaszły w pracy duchowieństwa w pierwszej połowie XVII w. Postęp reformacji na Pomorzu zatrzymał bp H. Rozrażewski. On sam lub przez swoich delegatów, a zwłaszcza przez oficjała Mikołaja Miloniusza, przeprowadził w latach 1583–1597 kilkanaście wizytacji o różnym charakterze i zasięgu. Wprawdzie nie zachowały się wszystkie dekryty zapowiadające wizytacje, relacje i dekryty powizytacyjne, ale te, które pozostały, mówią o wielkiej gorliwości tego ordynariusza. Korzystał on bowiem z wszelkich okazji do uzyskania wiedzy o stanie dekanatu i dostosował swoje zaangażowanie do potrzeb i możliwości personalnych w archidiakonacie. Ponieważ przez dziesiątki lat nie przeprowadzano na tym terenie wizytacji, początkowo zbierał tylko informacje o stanie parafii i duchowieństwie jaki zastał i tolerował nawet nadużycia, bo nie mógł reagować zbyt ostro z powodu braku kapłanów. Z czasem jednak zwiększał wymagania dotyczące gorliwości duszpasterskiej i trybu życia duchownych, opornych przenosił do innych parafii, karał łamiących celibat, nie tolerował zbytku, nie pozwalał trwać w konkubinacie i innych grzechach<sup>23</sup>. Temu samemu celowi miały służyć synody diecezjalne, lokalne i kongregacje dekanalne. Następcy bpa H. Rozrażewskiego położyli nacisk na wewnętrzną odnowę Kościoła lokalnego za pośrednictwem synodów i pracy dziekanów. Największe wymagania stawiał bp M. Łubieński.

Zachowana księga kongregacji dekanalnych dekanatu puckiego *Acta Congregationum Decanatus Pucensis ab Anno 1728 die 8 Marty* zawierająca relacje do 1797 r.<sup>24</sup> pozwala nam zwrócić uwagę na ten dekanat i zbadać, jak realizowano w terenie postanowienia prawodawcy w XVIII w.

<sup>20</sup> Tamże, s. 231.

<sup>21</sup> Tamże, s. 232.

<sup>22</sup> J. Gręźlicki, dz. cyt., s. 207.

<sup>23</sup> Z. Kropidłowski, *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, Gdańsk 2007, s. 9.

<sup>24</sup> Archiwum Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie [dalej: ADCh], G-42.

Na dekanat ten w XVIII w. składało się osiem parafii obsadzonych przez proboszczów, którzy posiadali również sześć kościołów filialnych. Nie mieli ich tylko proboszczowie z Pucka i Tyłowa oraz komendatariusz Żarnowca nie posiadali kościołów filialnych. Pozostali w Mechowie, Oksywiu, Rumi, Swarzewie i Wejherowie kumulowali beneficja. Do najlepiej uposażonych i przynoszących największe dochody należały parafie w Pucku, Swarzewie, Oksywiu i Mechowie. Zyski sięgały tam tysiąca florenów rocznie<sup>25</sup>, co stanowiło podstawę materialną do podjęcia urzędu dziekana.

Jednak w końcu XVI w. duchowieństwo tego dekanatu było w opłakanym stanie. Przede wszystkim jego część nie chciała dopuścić do wizytacji biskupiej, później ukrywała księgi rachunkowe, zamykała kościoły, nie posiadała inwestytury ani prebendy, czasami nie było wiadomo, czy proboszczowie otrzymali w ogóle święcenia kapłańskie. Jeden z nich ożenił się, inni żyli w konkubinacie, posiadali księgi heretyckie, a nie mieli kodeksu prawa kanonicznego, agendy i katechizmu rzymskiego, najczęściej nie udzielali wiatyku, nie prowadzili ksiąg ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych, mylili się w sprawowaniu liturgii, nie odmawiali brewiarza<sup>26</sup>.

Oficjał M. Miloniusz w swoim protokole powizytacyjnym z końca XVI w. pisał, że kapłani tego dekanatu prowadzą życie „biedne, plugawe i brudne”, co spowodowało upadek autorytetu i uznania dla wielu innych duchownych, zarówno u szlachty, jak i u ludu, i jest wielką szkodą dla Kościoła<sup>27</sup>.

Do 1728 r. zmieniło się wiele w działalności dziekanów puckich. Zachowana księga, założona dopiero w 1737, pozwala stwierdzić, że w XVIII w. kongregacje w dekanacie puckim odbywały się najczęściej raz na dwa lata, w porze jesiennej. W księdze zapisano protokoły tylko z osiemnastu zjazdów duchowieństwa. W zapisach istnieje ponad dwudziestoletnia przerwa (1756–1779). Na początku księgi próbowano odtworzyć relacje z kongregacji na podstawie innych archiwaliów i wspomnień uczestników. Już na pierwszej stronie zanotowano, że poprzednia księga kongregacji dekanalnych zaginęła po śmierci dziekana ks. Stanisława Kolmera. Był on absolwentem seminarium papieskiego w Braniewie. Święcenia kapłańskie otrzymał w kwietniu 1699 r., po czym został skierowany do Swarzewa, gdzie przebywał jako pleban do 1715 r. W czasie wizytacji w 1702 i 1710 r. nie wspomniano o tym, że był on dziekanem. Z zapisów ksiąg parafialnych gemlickich wynika, że od maja do grudnia 1716 r. był plebanem gemlickim i pełnił funkcję dziekana gdańskiego<sup>28</sup>.

Jego następcą został najprawdopodobniej ks. Piotr Andrzej Schlesiger, absolwent seminarium braniewskiego, który otrzymał święcenia prezbiteratu wiosną

<sup>25</sup> Z. Kropidłowski, *Dobra materialne...*, s. 218.

<sup>26</sup> Z. Kropidłowski, *Duchowieństwo dekanatu puckiego w końcu XVI w.*, „Universitas Gedanensis” 2004, t. 28, s. 83–93.

<sup>27</sup> *Visitationes archidiaconatus Pommeraniae...*, „Fontes TNT” F. 1–3, 1897–1899, s. 222.

<sup>28</sup> T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003, s. 105–106.

1681 r. Pracował najpierw jako wikariusz w Świętym Wojciechu, a od 1695 r. został instalowany na beneficjum w Oksywiu. Plebanem oksywskim i dziekanem puckim był do śmierci, czyli do 1 maja 1731 r.<sup>29</sup>

Zachowaną księgę kongregacji dekanalnych założono nakładem „współbraci” w czasie działalności ks. Stanisława Haraźniewkiego<sup>30</sup>. Otrzymał on święcenia kapłańskie we Włocławku w 1715 r. Najpierw do 1720 r. był wikariuszem w Malborku, później komendariuszem i kaznodzieją w klasztorze benedyktynek w Żarnowcu, a od 1725 r. – również penitencjarzem. Na probostwo swarzewskie został instalowany 24 stycznia 1729 r. na mocy prezenty królewskiej, gdzie pozostał do śmierci w 1740 r.<sup>31</sup>. Od 1732 r. pełnił funkcję dziekana puckiego<sup>32</sup>.

Jego następcą został ks. Antoni Langhennik (1694–1765), który był absolwentem kolegium jezuickiego w Reszlu i seminarium papieskiego w Braniewie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1719 r. i został skierowany do Pucka, gdzie był najpierw wikariuszem, później komendariuszem. Od 1741 r. był plebanem w Wejherowie do śmierci w 1765 r. Od 1741 r. był notowany w księdze chrztów kościoła filialnego w Górze jako dziekan pucki<sup>33</sup>, jednak pierwszą kongregację dekanalną poprowadził dopiero 12 października 1743 r.<sup>34</sup>

Ostatnim dziekanem prowadzącym księgę kongregacji dekanalnych dekanatu puckiego był ks. Jan Józef Gręca (1740–1781), który otrzymał święcenia prezbiteratu w katedrze płockiej w 1763 r. Wiadomo, że kilka lat był wikariuszem w Starogardzie, gdzie zarządzał parafią w zastępstwie prepozyta Jana Bastkowskiego, ale już 12 listopada 1765 r. objął beneficjum w Strzeczcu. Tam pozostał tylko trzy lata, bo Ignacy Przebendowski, właściciel i kolator w Wejherowie, prezentował go na prepozyta w tym mieście, po śmierci ks. Gotfryda Makowskiego. Jego instalacja została wpisana do akt konsystorza gdańskiego 7 listopada 1768 r. Ostatecznie objął bogatsze beneficjum puckie 1 maja 1769 r., a od 21 września 1779 r. był dziekanem puckim. Cieszył się zaufaniem bpa Józefa Rybińskiego, z jego ramienia przeprowadził w 1780 r. wizytację dekanatów bytowskiego, lęborskiego i mirachowskiego<sup>35</sup>. Przez jakiś czas dziekanem puckim był także ks. Mikołaj Józef Dąmb, który był plebanem swarzewskim i w 1774 r. był wymieniany jako dziekan<sup>36</sup>.

Sekretarzami byli m.in. ks. Maciej Franciszek Bukliński (do 10 kwietnia 1753 r.), który był proboszczem w Mechowie<sup>37</sup> oraz (od 1753 r.) wspomniany już ks. Mikołaj Józef Dąmb<sup>38</sup>, który później został dziekanem puckim.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 194.

<sup>30</sup> ADCh, G-42, s. 1.

<sup>31</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 85.

<sup>32</sup> ADCh, G-42, s. 5.

<sup>33</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 117–118.

<sup>34</sup> ADCh, G-42, s. 37.

<sup>35</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 79–80.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 58.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 49.

<sup>38</sup> ADCh, G-42, s. 47.

W omawianym okresie (1728–1779) w dekanacie puckim zapisano w księdze sprawozdania tylko z osiemnastu kongregacji. Nie można przypuszczać, że między przedostatnim a ostatnim zapisem, czyli między 1756 a 1779 r. nie odbyło się żadne spotkanie. Brak zapisu w księdze o niczym nie przesądza, ponieważ dziekani traktowali archiwum dziekańskie jako swoje prywatne, przy zmianach placówek oraz po ich śmierci nie przekazywano ksiąg dekanalnych następcom. Między rokiem 1728 a 1756 spotkania odbywały się co rok lub co dwa lata. W Mechowie, Oksywiu, Pucku, Swarzewie i Wejherowie miały miejsce trzy razy, a w Rumi dwa razy, raz odbyło się spotkanie w Pucku lub Starzynie. Kongregacje zwoływano na październik, listopad i grudzień, raz odbyło się 15 marca w 1736 r.

Z relacji zanotowanych w omawianej księdze wynika, że generalnie zachowywano ustalony w XVII w. program spotkań, ale znacznie złagodzone tzw. inkwizycję, o której właściwie się nie wspomina. Ogólnie, o relacjach tych można powiedzieć, że zostały sporządzone niedokładnie i zapewne wynikają z subiektywnego odczucia notariusza lub sekretarza, którzy je sporządzali.

Zawsze jednak kongregacje rozpoczynały się mszą św. była ona jednak odprawiana do Ducha Świętego, a nie za zmarłych biskupów włocławskich i kapłanów dekanatu. W ich intencji odmawiano *oficium* za zmarłych. W 1737 r. na spotkaniu w Oksywiu, za zmarłych kapłanów modlono się na początku i na zakończenie, wspominając wszystkich zmarłych konfratrów od 1720 r.<sup>39</sup> Po modlitwie rozpoczynającej sporządzano listę obecnych i nieobecnych.

Tu trudno powiedzieć, czy pobierano od nieobecnych kary pieniężne i w jakiej wysokości. W 1732 r. zebrani postanowili zwrócić się do konsystorza pomorskiego o wymierzenie kary dla nieobecnego ks. Piotra Gniazdowskiego i jego wikariusza ks. Antoniego Langhanika. Ks. P. Gniazdowski pochodził prawdopodobnie z województwa sandomierskiego. Jeszcze przed święceniami kapłańskimi w 1716 r. został kanonikiem włocławskim (w 1703 lub 1704 r.). Na podstawie zapisu w aktach konsystorza pomorskiego z 28 stycznia 1719 r.<sup>40</sup> wiadomo, że został instygowany na beneficjum puckie, które dzierżył do śmierci w 1735 r.<sup>41</sup>

Na następnych zebraniach nadal zdarzały się nieobecności kapłanów. W 1737 r. na zjeździe w Oksywiu nieobecnych ukarano grzywną 4 florenów<sup>42</sup>, a w 1750 r. na spotkaniu w tym samym miejscu były osoby nieobecne, ale usprawiedliwione<sup>43</sup>.

Następnie rozważano kazusy lub podnoszono różne sprawy związane z bieżącą pracą duszpasterską i organizacyjną. W pierwszej odnotowanej relacji ze spotkania w Oksywiu w 1728 r. zanotowano, że kapłani rozważali problem

<sup>39</sup>Tamże, s. 14.

<sup>40</sup> ADCh G-33, s. 119–120.

<sup>41</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 71.

<sup>42</sup> ADCh, G-42, s. 10.

<sup>43</sup>Tamże, s. 45.

właściwej czci świętych, zgodnej z „tabelami Szotlandzkimi zaaprobowanymi przez wielu biskupów”<sup>44</sup>. Zapewne chodziło o przestrzeganie kalendarza liturgicznego ustalanego przez biskupów wrocławskich, a wydawanego drukiem w drukarni jezuitów w Starych Szkotach, na przedmieściach Gdańska.

Na kongregacji w Mechowie, odbytej 9 października 1730 r., poruszono cztery problemy. Pierwszy nawiązywał do poprzedniego spotkania, bowiem postanowiono uroczysto obchodzić w jednym dniu, jako jedno święto, wspomnienia św. Marcina Biskupa, św. Mikołaja Biskupa i św. Marii Magdaleny, a Podniesienie Krzyża Świętego łączyć z Odnalezieniem Krzyża Świętego i jednego dnia obchodzić uroczysto. Dalej przypomniano sobie kanony prawa kanonicznego, które mówią, że mur cmentarza wokół kościoła katedralnego powinien rozciągać się na 40 kroków od niego, a od kościoła parafialnego na 30 kroków. Również z prawa należą się kościołowi parafialnemu 4 włoki gruntów ornych. Jako trzeci punkt rozważano, czy godzi się zwoływać parafian na mszę św. w niedzielę i święta biciem w dzwony. Odpowiedź była, że „zgodnie z kanonami nie godzi się”, bo „nawet magnaci uczęszczają do własnych kościołów parafialnych bez tego”. Na zakończenie tej części dziekan przypomniał proboszczom obowiązek przesłania do dziekana i zamieszczenia w księdze kongregacji dekanalnych inwentarzy parafialnych, aby „po śmierci proboszcza nic nie zginęło”<sup>45</sup>.

Inwentarze takie przekazał tylko ks. Stanisław Piotr Harazniewski, jako dziekan i proboszcz Swarzewa, Łebcza i Strzelna, ale dopiero w 1738 r.<sup>46</sup> Wcześniej dołączono jeszcze wypisy erygowania parafii w Tyłowie w 1755 r. oraz odpisy protokołu powizytacyjnego wizytacji generalnej kościoła w Mechowie i filii w Starzynie przeprowadzonej 4 lutego 1766 r. przez archidiacona pomorskiego ks. Bazylego Złockiego<sup>47</sup> i kościoła w Rumi i Redzie, przeprowadzonej 1 lutego 1766 r.<sup>48</sup> oraz kościoła w Tyłowie z 5 lutego 1766 r.<sup>49</sup>

Na następnym spotkaniu w kościele w Swarzewie dnia 2 grudnia 1732 r. poruszono aż osiem spraw. Przede wszystkim wezwano ogół współbraci, aby zachowywali w dekanacie wszystkie postanowienia podjęte na poprzednich kongregacjach. Dziekan zobowiązał proboszczów, aby kobiety po skonsumowaniu małżeństwa, były wprowadzane do kościoła zgodnie z obrzędem podanym w *Agendzie* liturgicznej. Prosił proboszczów by przypominali rodzicom dzieci nowonarodzonych, aby jak najszybciej przynosili je do kościoła, nie tylko w celu chrztu, ale przede wszystkim dla zapisania w księdze parafialnej. Z tym łączyła się dyskusja nad koniecznością sprawdzenia umiejętności akuserek, czy potrafią prawidłowo ochrzcić dziecko w sytuacji zagrożenia jego życia. Te, które miałyby jakieś trudności, powinny zostać dokładnie poinstruowane,

<sup>44</sup> *Tamże*, s. 3.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 4.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 20–34.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 32v–38v.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 39–41.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 41v–43v.



jak udzielać tego sakramentu. Zwrócono też uwagę na konieczność pouczania matek, aby nie spały z łóżkami razem ze swoim małymi dziećmi, zanim te nie ukończą pierwszego roku życia, w obawie przed uduszeniem. Zobowiązano dziekana do zaopatrzenia się w nowe *rubricelle* i oleje święte, które mają służyć całemu dekanatowi. Natomiast dziekan przestrzegał konfratrów, aby nikt nie śmiał sporządzać ich sam, wedle własnej woli. Opiekunem olejów został mianowany sekretarz dekanalny.

W końcu zebrani wysłuchali organisty swarzewskiego, G. Burczewskiego, który wniósł skargę na niejakiego Preusa, właściciela dóbr, w których mieszkał, że uchyla się od płacenia jednego korca pszenicy z łanu i nie pozwala zbierać raz na kwartał jednego wozu chrustu. Twierdził, że ofiary te przysługują mu, tak jak jego ojcu, który również spełniał funkcję organisty<sup>50</sup>.

Na spotkaniu w kościele parafialnym w Rumi odbytym 26 listopada 1733 r. poruszono kwestię sakramentu bierzmowania<sup>51</sup>.

Następne spotkanie odbyło się w Wejherowie 15 marca 1736 r. ze względu na „występek dwóch wikariuszy z Żarnowca”<sup>52</sup>. Rozmawiano na nim o warunkach sakramentu pokuty, a szczególnie o skrusze penitentów i o tym, jak powinna wyglądać skrucha pokłóconych wikariuszy. Rozrózono dwie formy skruchy, przypomniano formułę rozgrzeszenia i zastanawiano się, czy obaj pozostający w niezgodzie powinni wyznać grzechy i pojednać się, aby uzyskać rozgrzeszenie<sup>53</sup>.

Na spotkaniu w Oksywiu 2 października 1737 r. dyskutowano o Eucharystii. Jako pierwsze rozważano kazusy dotyczące przyjmowania komunii przez osoby, które nie zachowały postu. Uznano, że czasami z powodu ważnych przyczyn jest to możliwe, zwłaszcza wtedy, gdy proszącemu o nią zagraża niebezpieczeństwo śmierci lub gdy przyjmuje on leki. Komunię można było przyjąć bez zachowania postu w niebezpieczeństwie jej spalania, złupienia kościoła lub nieuszanowania Najświętszego Sakramentu. Rozważano również sytuację zasłabnięcia kapłana w czasie mszy św. po konsekracji, a przed przyjęciem komunii. Wtedy ofiara mszy św. mogła zostać dokonana przez zastępcę nie poszczącego<sup>54</sup>.

Postawiono następnie pytanie, czy świeccy mogą komunikować pod dwoma postaciami. Odpowiedź była negatywna. Zebrani powoływali się na autorytet soboru trydenckiego, na którym tak postanowiono. Rozważano także przypadek rozlania Krwi Chrystusa. Kielich, z którego się ona wyleje, powinien być ponownie konsekrowany „dla uniknięcia skandalu”, a do zebrania rozlanej cieczy należało użyć pateny, korporala i obrusa, który należy następnie wyprać, a wodę wylać do *sacrarium*<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 6.

<sup>51</sup> *Tamże*, s. 7.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>53</sup> *Tamże*, s. 9.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 10.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 11.

Zebrani kapłani postanowili wzajemnie się wspierać, aby ich życie i obyczaje były przykładowe i stanowiły najlepszą „odповідź na protestantyzm”. Rozważono więc skargę ks. Dominika Sieneńskiego na o. Eligiusza, cystersa z klasztoru oliwskiego, który „administruje w Mostach”. Wprowadził on „dziwne” obyczaje pogrzebowe i zaniedbał cmentarz, ale przede wszystkim zachowywał się w sposób niegodny kapłana, bo odciągał wiernych od uczęszczania do świątyni parafialnej przez namawianie i „bicie w dzwony” przed obrzędami niedzielными i świątecznymi. Przypomniano jednocześnie, że kongregacja dekanalna 9 października 1730 r. zabroniła takich praktyk. Wobec tego wszyscy jednomyślnie postanowili zwrócić się do biskupa włocławskiego, aby spowodował usunięcie o. Eligiusza z Mostów i odesłanie go do klasztoru<sup>56</sup>.

Sprawa ta jest trudna do oceny, ponieważ w Mostach na dłużej nie powstała w czasie staropolskim żadna jednostka administracyjna. Być może klasztor oliwski chciał tam uruchomić jakąś formę duszpasterstwa, która spotkała się ze sprzeciwem duchowieństwa diecezjalnego.

Następnie rozpatrzono skargę proboszcza oksywskiego, ks. Dominika Sieneńskiego, na wikariusza puckiego, ks. Wawrzyńca Śliwińskiego, który wystąpił przeciwko swojemu proboszczowi, zabrał księgi parafialne, dokumenty dłużników parafii i rejestry mszalne. Dziekan ks. S. Haraźniewski postanowił przenieść go do innej parafii i nakazał zwrócić wszystkie zabrane rzeczy. Zwrócił mu także uwagę, że powinien się cieszyć, że „żadne inne oskarżenie przeciwko niemu nie zostało wniesione”<sup>57</sup>.

Rozpatrywano również „sprawę organisty o nazwisku Wróbel, który jednak nie krąży wokół kościoła jak wróbel, lecz jest człowiekiem krnąbrnym i nieobyczajnym”. Niestety nie podano, o jaką sprawę chodziło. Rozstrzygnięcie jej pozostawiono jego proboszczowi, którego nazwiska również nie odnotowano<sup>58</sup>.

Proboszcz Rumi, ks. Jan Weinreich, skarżył się na zagarnięcie domu parafialnego przez jego mieszkańców. Zapewne chodziło mu o dom dla nauczyciela, który w tym czasie przejęli parafianie<sup>59</sup>. Jednak w czasie wizytacji w 1711 r. i w 1766 r. był on użytkowany przez organistów, a ówcześni proboszczowie nie wykazywali problemów w tym względzie<sup>60</sup>.

W końcu proboszcz Mechowa przedstawił stan kościoła, który wymaga generalnego remontu oraz plany jego odnowienia. Zostały one zaakceptowane przez biskupa ordynariusza<sup>61</sup>. Trzeba tutaj dodać, że patronat nad tą parafią mieli cystersi oliwscy, i podkreślić współpracę zakonu z biskupem diecezjalnym.

Na kongregacji dekanalnej odbytej w Pucku 1 października 1738 r. rozważano cztery problemy związane z ostatnim namaszczeniem. Przede wszystkim

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 11–12.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 12–13.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 13.

<sup>59</sup> *Tamże*.

<sup>60</sup> Z. Kropidłowski, *Dobra materialne...*, s. 175–176.

<sup>61</sup> ADCh, G-42, s. 13–14.

przypomniano nauczanie Jana Dunsta Scota i innych doktorów Kościoła, że „jest to rzecz święta, w której każda część ciała chorego jest namaszcza olejem świętym i błogosławiona w formie przepisanej przez Kościół, a pochodzącej od Chrystusa”. Jego skutkiem jest odpuszczenie grzechów choremu, jeśli było godnie odprawione. Wynika to z nauczania soboru trydenckiego, który tak postanowił. Na pytanie, kto ustanowił ten sakrament, odpowiedziano: „Autor wszystkich sakramentów Chrystus”. A na pytanie, kiedy ustanowił, uznano, że nie jest to pewne, ale że niektórzy teologowie sądzą, iż do tego wudarzenia odnosi się fragment Ewangelii św. Marka, z rozdziału szesnastego, gdy opisano rozesłanie apostołów, aby m.in. namaszczać chorych. W relacji z kongregacji dodano jednak, że ewangeliści „nie wspominają, żeby ten sakrament był koniecznym środkiem do zbawienia, Kościół jednak tak naucza. Materią tego sakramentu jest olejek z oliwek pobłogosławiony dla ostatniego namaszczenia przez biskupa. Forma jego udzielania powinna być zgodna z Agendą liturgiczną”<sup>62</sup>.

Należy zauważyć popełniony błąd. Na soborze trydenckim o ustanowieniu tego sakramentu mówi się, że jest „wspominany u Marka, a polecany wierzącym i ogłaszany przez Jakuba Apostoła i brata Pańskiego”<sup>63</sup>.

Następna kongregacja, która odbyła się w Pucku 1 października 1738 r. była zdominowana przez konflikt ks. Dominika Sieneńskiego, proboszcza oksyńskiego, bratanka biskupa Dominika Sieneńskiego, z ks. W. Śliwińskim, który oskarżył go wobec współbraci, że jest „leniwy w trosce o dusze” i że jeden z jego wiernych zmarł pozbawiony sakramentów. Gdy oskarżany usłyszał tę kalumnię na spotkaniu dekanalnym, zaprzeczył w „sposób najświętszy”, zażądał kary dla oszczercy i sporządzenia stosownej notatki przez sekretarza dekanalnego ks. Macieja Buklińskiego, proboszcza starzyńskiego i mechowskiego<sup>64</sup>. Więcej informacji nie odnotowano.

Na następnym zebraniu rozważano sprawę sakramentu małżeństwa. W protokole zapisano najważniejsze informacje, że jest to sakrament, w którym „ochrzczeni, mężczyzna i kobieta oddają sobie wzajemnie ciała dla płodzenia potomstwa”. Materią dalszą tego sakramentu są małżonkowie, a formą słowa przysięgi małżeńskiej według agendy liturgicznej. Szafarzami są sami małżonkowie, a kapłan jest jedynie asystentem, jak nauczał sobór trydencki. Zapisano również odpowiedź na pytanie, kiedy ów sakrament został ustanowiony. Podano, że w „sensie potomstwa, przed upadkiem Ewy, a kontekście sakramentu przez Chrystusa, w sensie prawdziwym, przeciw prawu grzechu, czasowo – prawem natury. Skutkiem tego sakramentu jest wspólne zamieszkanie poślubionych”<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 16.

<sup>63</sup> Mk 6,13 i Jk 5, 14–15; por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV (1511–1870), ukł. i oprac. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2005, s. 503.

<sup>64</sup> *Tamże*, s. 17.

<sup>65</sup> *Tamże*, s. 18.

Potem nastąpiła dwuletnia przerwa w spotkaniach spowodowana chorobą dziekana. Nie podano jednak dokładnej daty kongregacji, zapewne relację z niej sporządzono później, ponieważ przekazano tylko listę obecności i informację, że odprawiono na niej Mszę św. o Duchu Świętym, egzekwie i oficjum za zmarłych współbraci. U dołu strony na miejscu wcześniej zakreślonym dopisano tylko, że podjęto wtedy postanowienie o formach modlitwy za zmarłych kapłanów i ich współpracowników<sup>66</sup>.

Następne zebranie odbyło się w Mechowie 12 października 1743 r. i było poświęcone objęciu urzędu dziekańskiego przez ks. Antoniego Langhanika, proboszcza wejherowskiego. W protokole z konferencji streszczono wystąpienie nowego dziekana, który najpierw przedstawił zgromadzonym odpowiednie dokumenty nominacji, a następnie program odnowy religijnej w dekanacie i plan uporządkowania spraw duchowieństwa, a przede wszystkim między duchowieństwem diecezjalnym a zakonnym, „usunięcie wszelkich machinacji i fałszywych oskarżeń, usunięcie skandalu puckiego [...] oraz ukrócenie poczynań kapłanów z Żarnowca”<sup>67</sup>.

Problemy dyscyplinarne w dekanacie lepiej naświetla relacja z kongregacji dekanalnej odbytej w Pucku lub Starzynie, prawdopodobnie 9 października 1748 r. (notatka jest trudna do odczytania). Streszczono w niej, na czym polegały spory. Pierwszy z nich wyniknął między komendatariuszem żarnowieckim (prawdopodobnie ks. Janem Kamińskim), a kapitułą klasztoru norbertanek. Drugi – między proboszczem puckim, ks. Tomaszem Szczepańskim, a Radą Miasta Pucka, która była wyznania ewangelickiego. To zostało podkreślone, a szczególnie postawa ławnika Jakuba Hinza, który „z czystej złośliwości heretyckiej w jurysdykcję Kościoła ingeruje” i pozywa parafię do sądu, narażając ją na opłaty procesowe. Na zebraniu tym odczytano również list obywatela puckiego, Piotra Antoniego Filipa Finckena, katolika, który w imieniu katolików – obywateli i mieszkańców miasta, oczekuje obrony i pomocy od Matki Kościoła przed heretyckimi władzami miasta. Wobec tego dziekan i wszyscy obecni kapłani wystosowali list do starosty puckiego o obronę wiary katolickiej w mieście i dekanacie.

Zebrani wystąpili również z protestem przeciwko poczynaniom jakiegoś pełnomocnika opata oliwskiego o nazwisku Romel, który „rozsiewa kalumnie przeciw całemu dekanatowi i zgromadzeniu dekanalnemu, że są [to księża] leniwi w duszpasterstwie”<sup>68</sup>.

Kolejne spotkanie zostało wyznaczone na 5 października 1748 r. do Rumi, ale odbyło się w Pucku, aby całe duchowieństwo zaprotestowało przeciwko „znieważaniu duchowieństwa diecezjalnego przez ojców oliwskich, fałszywie opowiadających, że kościoły diecezjalne źle są prowadzone i że źle się dba

---

<sup>66</sup> *Tamże*, s. 36.

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 37.

<sup>68</sup> *Tamże*, s. 38.

w nich o dobro dusz. Tymczasem widać wyraźnie, że kościoły diecezjalne lepiej są prowadzone i lepiej zaopatrzone od zakonnych<sup>69</sup>.

Notariusz dekanalny podkreślił, że o dobrej pracy duchowieństwa diecezjalnego świadczą liczby nawróconych na katolicyzm w parafiach diecezjalnych oraz dodał, że podawane przez cystersów dane ze swoich parafii są niepotwierdzone. Dlatego zebrani zaprotestowali przeciwko włączaniu niektórych terenów do parafii prowadzonych przez zakonników i zredagowali odpowiednie pismo, które postanowiono wysłać do Kurii Rzymskiej<sup>70</sup>.

Następne spotkanie dotyczyło sakramentu pokuty. Rozważano na nim cztery kazusy. Pierwszy odnosił się do spowiedzi generalnej, a pytanie, które sobie postawiono brzmiało: czy penitent musi na niej wyznać wszystkie grzechy śmiertelne i powszednie? Odnotowano odpowiedź, że nie musi, ponieważ jest ona zalecana nie dla napominania, ale rady. Penitent „powinien dokonać spowiedzi zgodnie z wszelkimi rytami, z prawdziwą skruchą oraz z postanowieniem poprawy”. Gdyby jednak odbył spowiedź świętokradzką, wtedy winien powtórzyć wszystkie swoje grzechy i „przedstawić je do przebaczenia”.

Drugi przypadek dotyczył przypadku, gdy penitent po otrzymaniu rozgrzeszenia, powrócił do konfesjonau, bo przypomniał sobie „jeden czy drugi grzech istotnie śmiertelny”. Zastanawiano się, czy potrzebuje wówczas nowego rozgrzeszenia, czy wystarczy nad nim uczynić znak krzyża? Odpowiedź była, że „nie wystarczy uczynić znaku krzyża, lecz należy dać całkowite rozgrzeszenie, gdyż nie został należycie rozgrzeszony”.

Trzeci przypadek odnosił się do zamiany pokuty dokonanej przez penitenta z powodu zapomnienia. Czy wolno mu zamienić pokutę, przykładowo, odmówienia trzech „Ojcze nasz” i „Zdrowaś” na jeden dzień postu? Odpowiedź zapisana w protokole jest negatywna, „bo nie jest wystarczające, aby sam sobie wyznaczył karę, gdyż nie jest sędzią, aby sobie samemu nakładać inną karę i nie może łamać wyroku sędziego, nie wolno mu łamać władzy kluczy”.

Jako czwarty rozważano przypadek penitenta zaprzeczającego popełnieniu grzechu, który spowiednik zna od innego spowiadającego się, np. narzeczonego. Odpowiedź była: „spowiednik nie tylko może, ale powinien rozgrzeszyć penitenta, ponieważ nie wie, czyje sumienie jest pewniejsze, lub czy współuczestnik nie spowiadał się już wcześniej”<sup>71</sup>.

Na kongregacji odbytej w Oksywiu 1 października 1750 r. rozważano problem przyjmowania komunii św. i symonii. Postawiono najpierw trzy pytania: Czy i jakim prawem jesteśmy zobowiązani komunikować? Ile razy w roku i kiedy powinniśmy to czynić? W jakim wieku należy rozpocząć? Udzielono na nie wspólnej odpowiedzi na piśmie. Uznano, że rodzice są odpowiedzialni za przygotowanie i zachęcanie dziecka od „małeńkości” do przyjmowania komunii św. Czas rozpoczęcia zależy od używania „rozumu duchowego” przez

<sup>69</sup> *Tamże*, s. 39.

<sup>70</sup> *Tamże*, s. 40–41.

<sup>71</sup> *Tamże*, s. 43.

dziecko, od możliwości rozróżnienia dobra od zła. Wszyscy są zobowiązani przystępować do komunii około Paschy, zgodnie z czwartym przykazaniem kościelnym.

W drugiej kwestii rozważano, co jest symonią: czy jest nią pobieranie opłaty za miejsce grobu, egzekwie za zmarłych i błogosławieństwo ślubów. Zanotowano jako odpowiedź, że symonią jest sprzedawanie rzeczy świętych za dobra doczesne. Podzielono ją na realną, myślową i społeczną(?). Symonii nie popełnia ten, kto „zgodnie ze św. Pawłem sieje dary duchowe, konieczne jest by zbierał doczesne”. Skoro służy ołtarzowi, z niego żyje. Przytoczono fragment Pisma św.: „nie zawiążesz pyska wołu młócaćemu”.

Na kongregacji tej dziekan udzielił informacji na temat protestu wysłanego do Stolicy Apostolskiej w 1748 r. Odpowiedź została doręczona 1 października 1749 r. notariuszowi apostolskiemu. Potwierdzono w niej, że parafianie nie powinni podnosić szemrania przeciwko proboszczom, a zakonnicy zachęcać ich do tego i poszerzać swoich parafii<sup>72</sup>.

Na kongregacji odbytej w Wejherowie 23 listopada 1753 r. rozważano trzy kazusy. Pierwszy dotyczył fikcyjnego proboszcza Titusa, który został wezwany do umierającego chorego, jako osoby starej i schorowanej, oraz jednocześnie do dziecka, które należy ochrzcić. Pytano, do której osoby powinien się udać najpierw. Zapisano odpowiedź ogólną, że „proboszcz powinien, porzuciwszy wszelkie usprawiedliwienia, nawet z narażeniem życia, na wzór Chrystusa, spełnić swój święty obowiązek”. Skoro jednak został wezwany jednocześnie do dwóch różnych miejsc, powinien „do tego miejsca pójść najpierw, gdzie godnie osądzi, że będzie bardziej konieczny dla ratowania dusz. W takim wypadku powinien komuś stosownemu, nawet laikowi, powierzyć dokonanie chrztu i podążyć do umierającego. Jeżeli do ochrzczenia nie ma nikogo stosownego, a umierający przez żal doskonały i wezwawszy miłosierdzia Bożego, potrafi zatroszczyć się o swój ratunek, wówczas należało podążyć do dziecka, aby ono nie zmarło bez chrztu. Ze względu na zbawienie, oba rozwiązanie można uznać za godne”<sup>73</sup>.

Drugi kazus mówi o postawie proboszcza, który wezwany do „wiekiem przygniecionej” osoby, która żądała tylko rozgrzeszenia i przyjęcia Najświętszego Sakramentu, zabrał również oleje do namaszczenia, chociaż nie było żadnej obawy śmierci. Notariusz dodał: „Już wielce jest wątpliwe, czy dobrze uczynił?”. Odpowiedź była jednak taka, że dobrze uczynił, bo ludziom ze względu na ich słabość i ogólną chorobę można udzielać ostatniego namaszczenia, gdyż „starość sama jest chorobą śmiertelną jak naucza Katechizm Rzymski w rozdziale o ostatnim namaszczeniu. Nie należy z tym sakramentem czekać, aż zbawienie zostanie całkowicie zaprzepaszczone i gdy zacznie brakować zmysłów. Oczekujący na ostatni moment życia, według Katechizmu część 2, rozdział 6, numer 9, grzeszą śmiertelnie. Dodano, że ważne jest, aby

<sup>72</sup> *Tamże*, s. 44–45.

<sup>73</sup> *Tamże*, s. 48.

chory cieszył się uczestnictwem [w tym sakramencie] i aby się do tego sakramenty przygotował<sup>74</sup>.

Trzeci kazus odnosił się do pewnej Marty, która wyszła za mąż za jakiegoś Piotra. Wyjechał on i długo nie wracał, więc ona sądziła, że umarł. Wobec tego poślubiła innego i przez 24 lata żyła z nim w małżeństwie, mając synów i córki. Skoro po takim okresie otrzymała jednak wiadomość, że jej mąż żyje, czy zgrzeszyła, zawierając drugie małżeństwo, nie upewniwszy się o śmierci pierwszego męża? Czy dzieci z drugiego małżeństwa są prawowite? Czy powinna opuścić drugiego męża, czy może dalej z nim żyć?

Odpowiedź była stanowcza, że Marta, „nie otrzymawszy pewnej wiadomości o śmierci pierwszego męża, nie tylko ciężko zgrzeszyła, ale także nieważnie się związała”. Podkreślono, że, „aby wejść w inne małżeństwo, powinna upewnić się o śmierci pierwszego małżonka, tak aby nie było żadnej wątpliwości albo mieć o śmierci męża pewne przekonanie moralne”. Przytoczono wypowiedzi papieża Klemensa III i Aleksandra III, którzy nauczali, że biskupom nie wolno pozwalać na zawarcie nowych małżeństw, jeśli nie ma pewności o śmierci mężów, aby „nikt nie dopuszczał do powtórnego małżeństwa, dopóki kobieta nie dowie się, jak z tego świata odszedł jej mąż”. Dalej, dzieci pochodzące z drugiego małżeństwa, lecz dokonane przed obliczem Kościoła i w dobrej wierze, przynajmniej z jednej strony, choć odkryto przeszkodę, za „prawowite łaskawością prawa będą uważane”. W końcu uznano, że Marta powinna wrócić do pierwszego męża<sup>75</sup>.

Następna kongregacja odbyła się w Mechowie 14 października 1755 r. Rozprawiano na niej o cenzurze kościelnej. Najpierw postawiono dwa pytania: co to jest cenzura kościelna i jakie są jej rodzaje? Zapisano odpowiedź mówiącą, że cenzura jest karą duchową leczącą, przez którą ludziom ochrzczonym, którzy zgrzeszyli i są „hardzi odbierany jest pożytek dóbr duchowych”. Wymieniono trzy rodzaje cenzur: ekskomunikę, suspensę i interdykt, oraz podzielono je na nakładane przez prawo i przez człowieka – sędziego lub przełożonego. Mogą być zarezerwowane albo nie, nałożone wyrokiem albo czynem. Podkreślono, że ekskomunika jest karą, która „oddziela chrześcijanina od ciała Kościoła, czyli wyłącza ze wspólnoty Kościoła”. Rozróznilo ekskomunikę większą, która całkowicie oddziela od wspólnoty wiernych i pozbawia wszystkich dóbr Kościoła, i mniejszą, która pozbawia tylko „pożytku biernego, to jest przyjmowania sakramentów, a nie ich szafowania”. Zastanawiano się nad przypadkiem duchownego posługującego, ale nieświadomego ekskomuniki, w którą popadł. Stwierdzono, że skoro nie jest świadom, nie popełnia grzechu ciężkiego, szafując sakramenty i nauczając wiernych. Odnotowano także, że suspensa jest karą kościelną powstałą z mocy prawa, występku lub nałożoną przez człowieka, która pozbawia duchownego możliwości spełniania obowiązków albo korzystania z beneficjum lub z obu na raz. Interdykt natomiast

<sup>74</sup> *Tamże*, s. 48.

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 49.

jest karą kościelną pozbawiającą udziału czynnego i biernego w służbie Bożej, przyjmowania sakramentów i pogrzebu chrześcijańskiego<sup>76</sup>.

Po określeniu kar rozważono trzy kazusy. Pierwszy dotyczył prezbitera, który poddany cenzurze odprawia mszę św. W odpowiedzi zapisano, że podlega on karze ekskomuniki i pozbawienia beneficjum, ale usprawiedliwiony jest ten, kto „posługuje w dobrej wierze”, nie wie o cenzurze albo „palony jest koniecznością udzielenia wiatyku” lub oddalenia skandalu i niesławy bądź innego poważnego zła.

Drugi był podobny, bo mówił o odprawianiu sakramentów z powodu ignorancji zaciągnięcia cenzury kościelnej. Odpowiedź była negatywna, ponieważ podkreślono, że każdy musi być świadomy tego, iż jest ekskomunikowany albo suspendowany. „Ignorancja nie powoduje grzechu. [...] Tam nie ma nieprawości, gdzie nie ma świadomości”.

Kazus trzeci odnosił się do jakiegoś Anzelma, który był ukarany ekskomuniką mniejszą i odprawił mszę św. Odnotowano odpowiedź, że jeśli był obciążony tą cenzurą, nie popada w żadną przeszkodę, ale ciężko grzeszy. Uzasadniono, że prawo obłożonemu mniejszą ekskomuniką nie nakazuje powstrzymać się od wykonywania władzy święceń, to jest szafowania sakramentów, ale zakazuje tylko ich przyjmowania. Dlatego Anzelm nie grzeszy odprawiając mszę św., ale przez przyjmowanie komunii, co jest mu zabronione. Zakaz ten odnosi się do wszystkich, również do laików<sup>77</sup>.

Na kongregacji odbytej w Pucku 4 września 1756 r. zastanawiano się nad istotą oraz dopuszczalnymi i zabronionymi formami lichwy. Przede wszystkim określono, że nazwa „lichwa” pochodzi od używania rzeczy (*usus rei*), a jej istotą jest uzyskanie zysku bezpośredniego z pożyczonych pieniędzy. „Lichwą jest to, gdy więcej otrzymuje się z powrotem, niż zostało dane”. Rozróżniono jednak lichwę uzasadnioną, która wynika ze słusznego procentu ustalonego w czasie udzielania pożyczki, oraz niewłaściwą, gdy zysk wynika z innego tytułu niż pożyczka. Rozróżniono też lichwę karzącą, która wynika z przekroczenia terminu spłaty pożyczki. Oczywiście najważniejsze było pytanie, jakie są sprawiedliwe sposoby otrzymywania zysku.

Odpowiedź brzmiała, że jest kilka takich sposobów. Pierwszy powinien wyrównać poniesione przez pożyczkodawcę straty, drugi wynagrodzić za przekroczenie terminu spłaty długu. Wymagano również, aby zwłoka była dłuższa i kara oprocentowania dostosowana do winy pożyczkobiorcy. Dodano ogólnie, że „zysk należy się pożyczającemu, coś ponad majątek dostarczony”. Po czwarte, gdy ktoś zwleka z zapłatą za rzecz sprzedaną, oraz po piąte, kiedy w czasie przekazania pożyczki, pomniejszono ją już o kwotę oprocentowania.

Drugie pytanie było: czy lichwa dla zysku jest dozwolona? Przede wszystkim stanowczo podano, że jest ona surowo zakazana prawem naturalnym i boskim. Przytoczono jednocześnie najważniejsze fragmenty Pisma

<sup>76</sup> *Tamże*, s. 50–51.

<sup>77</sup> *Tamże*, s. 51.



św. z Kpł 25, Pwt 23<sup>78</sup> i psalmów, a z Nowego Testamentu – Łk 6: „Pożyczki udzielajcie, niczego stąd nie oczekując”<sup>79</sup>, ale dodano, że zakaz ten nie jest absolutny. Ze słusznych powodów dopuszczona jest lichwa zwlekająca oraz „ochrzczona – umiarkowana, nie dokuczliwa i nie wojująca przeciwko jakiemuś miłosierdziu, jeśli zwyczaj prawnie spisany lub statut miejscowy ją dopuszcza”. Dodano, że „dochodzą do tego dodatkowe przyczyny, mianowicie wynagrodzenie straty czy spodziewanego zysku itp”. Na zakończenie uzasadnienia napisano dobitnie jeszcze raz, że „sam zwyczaj, czy statut miejscowy jest wystarczającym powodem do godziwego zarabiania na pożyczaniu”. Dalej wyraźnie napisano, że statuty dla Niemiec na sejmach ustaliły 5% dla pożyczek, którego ani „Rzym i Papież nie odrzucili. U naszych zaś ojców kwitnie zwyczaj otrzymywania czegoś za pożyczkę, np. 5 albo 6% i w sądach żadnego sprzeciwu z tego powodu nie czynią nazywając ją kwotą albo czynszem”. I dalej, że „powszechną praktyką jest to u ludzi uczonych i pobożnych”<sup>80</sup>.

Jako ostatnie odnotowano spotkanie w Pucku, które odbyło się 23 października 1779 r. Na kongregacji tej postawiono trzy kazusy dotyczące chrztu. Co ma zrobić proboszcz, gdy przykładowy Gajus nie wie o tym, czy był już ochrzczony, ale żyje po chrześcijańsku i chce się nazywać chrześcijaninem. Drugi dotyczył fikcyjnego Tirusa, poganina, który chce przyjąć chrzest, ale nie został do niego przygotowany, a w drodze do proboszcza umiera. Postawiono pytanie: czy Trius został zbawiony przez tę chęć? Czy wobec tego może być pochowany w poświęconej ziemi? Trzeci kazus mówił o niewiernym Euzebiuszu, który miał intencję przyjęcia chrztu, ale nie mógł tego uczynić. Jednak w końcu oddał życie za wiarę. Postawiono pytania: „Czy jako taki męczennik może otrzymać łaskę zbawienia? Jaki jest wymagany stan od dziecka, a jaki od dorosłego chcącego otrzymać łaskę męczeństwa? Czy oba chrzty, z wody i z krwi są sakramentami?”<sup>81</sup> Niestety na tym zapisie kończy się omawiana księga, pozostawiając te pytania bez odpowiedzi.

Analizując zapisy kazusów można zapytać, w jakim zakresie posiadali wiedzę, na jakim poziomie i na jaką literaturę się powoływali duchowni dekanatu puckiego. Niestety relacje z dyskusji i wykładów są powierzchowne. Najczęściej odwoływano się do Pisma św., dokumentów Kościoła, nauczania papieży i autorytetu teologów oraz kanonistów. Można stwierdzić, że duchowni ci musieli korzystać z tekstów pisanych, czyli posiadali podręczne biblioteczki zawierające teksty Biblii, księgi liturgiczne, dzieła teologiczne i prawnicze.

Powoływano się na uchwały soboru trydenckiego<sup>82</sup>, Katechizm Rzymski<sup>83</sup>, *rubrycele*<sup>84</sup>, pisma papieży Aleksandra III i Klemensa III oraz na prace teologów:

<sup>78</sup> Kpł 25, 35–37; Pwt 23, 20.

<sup>79</sup> Łk 6, 34.

<sup>80</sup> ADCh, G-42, s. 53–55.

<sup>81</sup> *Tamże*, s. 60.

<sup>82</sup> *Tamże*, s. 10.

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 48.

<sup>84</sup> *Tamże*, s. 5.

św. Tomasza z Akwinu<sup>85</sup>, Jana Dunsza Szkota<sup>86</sup>, jezuitów, a szczególnie Franciszka Suareza (1548–1617), który był wymieniany dwa razy<sup>87</sup>, Juana Luisa Vivesa (1492–1540)<sup>88</sup>, Hugo Donellusa, Jakuba Curtiusa<sup>89</sup> oraz kilkunastu innych.

Prawdopodobnie korzystali z dzieł, które nabyli w czasie nauki w kolegiach jezuitów w Gdańsku, Bydgoszczy, Toruniu oraz studiów w seminarium duchownym we Włocławku lub Braniewie<sup>90</sup>. Parafie posiadały również małe biblioteki. Krzysztof Maciej Kowalski wymienia dla dekanatu puckiego tylko bibliotekę parafialną w Swarzewie, na którą składało się 11 pozycji, głównie jezuitów i jednego cystersa oliwskiego, oraz brewiarz i Agenda liturgiczna<sup>91</sup>. Można przypuszczać, że większość kapłanów miała niewielkie księgozbiory oprócz ksiąg liturgicznych, które z czasem pozostawiane w parafiach stawały się podstawą księgozbiorów parafialnych. Źródłem informacji o nich są głównie protokoły powizytacyjne, które sporządzano według kwestionariusza. W kwestionariuszach wizytacji przeprowadzanych w XVIII w. w dekanacie puckim nie pytano o księgozbiory<sup>92</sup>. Jednak archidiakon Bazyli Złocki w 1766 r. odnotował bibliotekę parafialną w Swarzewie, wyliczając jej księgozbiór i nieznaną K. M. Kowalskiemu bibliotekę ks. Wojciecha Poschana, cystersa oliwskiego, który był kapłanem konfraterni św. Józefa w Starzynie. Chodzi o „księgi polskiego kapłana konfraterni w liczbie 400”<sup>93</sup>. Był to najliczniejszy księgozbiór prywatny w archidiakonacie. Niestety nie został on dokładniej opisany.

Zapewne cenny zbiór posiadał również ks. Franciszek Ruthen (1674–1734), który krótko po przyjęciu święceń, pracował w kilku parafiach dekanatu puckiego. Najpierw, od 4 lutego 1699 r., był kaznodzieją w Żarnowcu. Prepozytem w Wejherowie został mianowany 12 stycznia 1705 r. i zarządzał parafią w Redzie. W latach 1718–1724 przebywał w Subkowach, ale na okres 1724–1727 powrócił do Wejherowa. Ostatecznie został plebanem w Kłodawie, gdzie przebywał do śmierci w 1734 r.<sup>94</sup> Był kapłanem gorliwym, ale wyróżniał się działalnością literacką. Zachowało się 15 spośród 16 kodeksów rękopiśmiennych zawierających notatki z wykładów, których słuchał Ruthen w Wieluniu i Warszawie (osiem tomów) oraz teksty kościelne: pieśni, litanie, hymny i inne, które zostały opracowane przez Arnolda Wöhlera<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> *Tamże*, s. 53.

<sup>86</sup> *Tamże*, s. 15.

<sup>87</sup> *Tamże*, s. 46, 50.

<sup>88</sup> *Tamże*, s. 46.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 54.

<sup>90</sup> K. M. Kowalski, *Księgozbiory parafialne archidiakonatu pomorskiego w XVI–XVIII w. Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993, s. 66.

<sup>91</sup> *Tamże*, s. 145.

<sup>92</sup> Z. Kropidłowski, *Dobra materialne...*, s. 24–32.

<sup>93</sup> ADCh, G-63A, s. 40.

<sup>94</sup> T. Nowicki, *dz. cyt.*, s. 191; A. Wöhler, *Ruthen Franciszek Walenty (1674–1734)*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Gdańsk 1997, s. 115.

<sup>95</sup> A. Wöhler, *Die Handschriftlichen Kantonale des Franziskus Valentin Ruthen (1674–1734). Utersuchunchungen zu Quellen und aufbau Katolischer Gesangbücher des spät Barock in Pomerellen*, Köln 1999.

Na podstawie tych nielicznych informacji nie sposób ocenić poziomu intelektualnego puckiego duchowieństwa dekanalnego.

Na kongregacjach poruszano również sprawy dyscyplinarne. Zajmowano się głównie problemem obecności na spotkaniach. Według nich wynikał on z dużych odległości między parafiami w dekanacie. Na kongregacji w Pucku, w 1779 r. wystosowano nawet prośbę do ordynariusza, aby wyraził zgodę na odbywanie spotkań poddekanalnych, którą podpisali wszyscy zgromadzeni<sup>96</sup>.

Natomiast na kongregacji w Swarzewie w dniu 2 grudnia 1732 r. ks. Śliwiński przyznał się do asystowania przy ślubie jego parafianina i parafianki innego proboszcza, za co obawiał się suspendowania<sup>97</sup>.

Treść zachowanej księgi zawierającej relacje z kongregacji dekanatu puckiego w latach 1728–1779 mówi wyraźnie o zmniejszeniu znaczenia kongregacji w życiu diecezji wrocławskiej i pomorskiej. Zapewne duchowieństwo udawało się na nie z trudem. Program nie uległ większym zmianom, ale ponieważ odbywano je najczęściej co dwa lata, były wydarzeniem ważnym dla duchowieństwa. Z relacji wynika również, że kapłani przygotowywali na nie dobrze opracowane rozważania i dobrze rozwiązane kazusy. Korzystali z dość bogatej literatury. Jego obraz jest lepszy niż podaje K. M. Kowalski.

## Literatura

Archiwum Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie [ADCh], G-42.

Chodyński Z., *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae*, Warszawa 1890. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV (1511–1870), ukł. i oprac. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2005.

Fąka M., *Synod diecezjalny z roku 1642*, „Studia Prawno-Historyczne” 1971.

Góralski W., *Reformistyczne synody płockie na przełomie XVI i XVII wieku*, Płock 1983.

Gręźlicki J., *Kongregacje dekanalne na tle zadań i obowiązków dziekanów w ustawodawstwie synodalnym diecezji wrocławskiej w okresie potrydenckim*, „Prawo Kanoniczne” 2002, t. 7–12.

Kowalski K. M., *Księgozbiory parafialne archidiaconatu pomorskiego w XVI–XVIII w. Studium z dziejów kultury intelektualnej Prus Królewskich*, Gdańsk 1993.

Kropidłowski Z., *Dobra materialne, wyposażenie i dochody parafii, duchowieństwa i służby kościelnej dekanatu puckiego w okresie staropolskim*, Gdańsk 2007.

Kropidłowski Z., *Duchowieństwo dekanatu puckiego w końcu XVI w.*, „Universitas Gedanensis” 2004, t. 28.

Nowicki T., *Słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin 2003.

Subera I., *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981.

*Visitationes archidiaconatus Pommeraniae...*, „Fontes TNT” F. 1–3, 1897–1899.

<sup>96</sup> ADCh, G-42, s. 59.

<sup>97</sup> Tamże, s. 4.

Wöhler A., *Die Handschriftlichen Kantonale des Franziskus Valentin Ruthen (1674–1734). Untersuchungen zu Quellen und Aufbau Katolischer Gesangbücher des spät Barock in Pomerellen*, Köln 1999.

Wöhler A., *Ruthen Franciszek Walenty (1674–1734)*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4, Gdańsk 1997.

## Congregational Meetings in the Puck Deanery – Information Based on the Book of 1728–1779

### Summary

The custom of organizing dean's congregational seminars became popular in the Church after the Trent Council. As far as the Włocławek and Pomeranian dioceses are concerned, they were first mentioned at the diocese synod held by Bishop Stanisław Karnkowski in 1568. The most precise regulations as to how they should be organized were given by Bishop Maciej Lubiński in 1634. They were to be held twice a year, from sunrise to sunset. They were divided into three parts, namely ascetic, disciplinary and self-study. Unjustified absence was to be subject to a fine of 15 "grzywna" (units of currency).

In the 18th c. the frequency of meetings went down to one in every two years. Although the agenda remained the same, the punishment for absence was commuted to 1 florin. We can draw a conclusion that there was a mutual dislike between diocese priests and the Cistercian monks from Oliwa, who manned two parishes in the Puck deanery. They accused each other of slander and lack of zeal in God's service. During the educational part of meetings they discussed the ecclesial teaching and the regulations of Canon Law pertaining to the sacred sacraments such as the Eucharist, the sacrament of penance, the last rites and the sacrament of marriage. They were able to cite some documents of the Trent Council as well as the Canon Law and some theologians, mainly of the Jesuit Order, whose works they had studied at the seminary.

Key words: asceticism, deanery, chaplaincy, spirituality, discipline, priests, congregational meetings, the 18th century, Puck, self-study.

ANDRZEJ CHODUBSKI

Instytut Politologii

Uniwersytet Gdański

## O zasługach księży Macieja i Juliana Smoleńskich z Grabienic Małych

Streszczenie: W artykule przybliża się życie i działalność księży Macieja i Juliana Smoleńskich, powiązanych z autorem więzami genealogiczno-przestrzennymi. Wskazuje się na ich drogę edukacyjną, duszpasterską oraz pasje badawcze i popularyzujące wiedzę religijną. Przypomina się, że ks. Maciej Smoleński ujawnił duże zainteresowanie dziejami kościołów na ziemi dobrzyńskiej. Zgromadził bogaty materiał faktograficzny o ich przeszłości i teraźniejszości, opublikował go w książce „Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej”. W pracy podniósł ważne przesłania metodyczne, dotyczące dokumentowania wiedzy o współczesności.

Ks. Julian Smoleński ujawnił podobne zainteresowanie, a w tym szczególnie rozgłos przyniosła mu książka „100 mów pogrzebowych”.

Kreśląc ogniwa działalności duszpasterskiej obu księży, wskazuje się na ich relacje rodzinne. Mieli oni braci, nad którymi sprawowali opiekę po śmierci ojca, a którzy stali się luminarzami polskiej nauki. Przykładowo Władysław Smoleński jest uznawany za luminarza świata intelektualnego epoki pozytywizmu, legitymował się bogatym dorobkiem badawczym dotyczącym dziejów Polski, przede wszystkim XVIII w. W analizie poznawczej wskazuje się na najważniejsze zasługi księży Smoleńskich oraz członków ich rodziny, jak też na świat wartości kulturowo-cywilizacyjnych.

Słowa kluczowe: księża, kościoły, życie religijne, życie intelektualne, społeczności lokalne, życie kulturowe, stosunki rodzinne, tradycja, historia, życie publiczne

Sięgając do dziedzictwa przeszłości i przypominając ogniwa swej genealogii zarówno po mieczu, jak i kądzieli, odnajduję w niej wielu duszpasterzy. Niektórzy z nich zapisali chlubne karty w dziele budzenia wartości kulturowych, chronienia przeszłości i teraźniejszości od zapomnienia. Wśród nich byli Maciej i Julian Smoleńscy, urodzeni w rodzinie drobnoszlacheckiej w Grabienicach Małych na Mazowszu. Była to rodzina przywiązująca dużą wagę do edukacji; dość wspomnieć, że spośród ośmiorga jej dzieci dwóch synów zostało księżmi, dwoje prawnikami, jeden uplasował się wśród czołowych historyków

przełomu XIX i XX w.) i jeden lekarzem<sup>1</sup>. W szerszej rodzinie były też liczne jednostki starannie wykształcone, w tym księża i urzędnicy.

Przy okazji zapoznawania się z działalnością duszpasterską oraz aktywnością intelektualną księży Macieja i Juliana Smoleńskich wydaje się zasadne przypomnienie ich zasług. Wynika to z odważnie formułowanych przez nich uwag i wskazań typu: „Są, co żyjąc nie żyją, nie myślą, nie zastanawiają się nad tym, co ich otacza, co poprzedziło, co po nich nastąpi. Są też inni, co prawem Ewangelii dni żywota, radziby poznać dzieje wieków zapadłych, odkryć wszystko, co zaszło w świecie, a głównie zbadać przeszłość tej części ziemi, którą mają szczęście zwać ojczyzną; tego zwłaszcza kątka, na którym dorabiają się chleba doczesnego i wiecznego... Nie dość wszakże poznać kolejne naszych poprzedników, nie dość odgadnąć losy zastałych po nich pamiątek: trzeba je zapisać, rozpowszechnić – trzeba się podzielić z bracią owocem długich poszukiwań – trzeba i obecne – nawet mniej ważne wypadki zanotować. One z czasem spoważnieją”<sup>2</sup>.

Ks. Maciej Smoleński (1832–1899)<sup>3</sup> był najstarszym dzieckiem w rodzinie Józefa (1809–1958) i Balbiny ze Smoleńskich (1812–1901), rodziny prowadzącej majątek ziemski. Początkowo uczył się w miejscowej szkole, funkcjonującej przy kościele w Niedzborzu, skąd przeniesiono go do szkoły czteroklasowej w Mławie. Przygotowanie duszpasterskie zdobywał w Seminarium Duchownym w Płocku oraz Warszawskiej Akademii Duchownej, którą ukończył ze stopniem kandydata „św. teologii”.

W 1858 r. rozpoczął pracę jako wikariusz w parafii w Lipnie (obecnie miejscowości znanej z tego, że uczył się w niej Lech Wałęsa oraz urodziła się gwiazda filmowa Pola Negri, właściwie Apolonii Chałupiec). Lipno leżało nad rzeką Mień; od północy osłaniało je wysokie wzgórze. Było silnym ośrodkiem administracyjnym, miejscem zbierania się sejmików szlachty dobrzyńskiej. W XIX w. było to typowe miasteczko pogranicza mazowiecko-kujawskiego. Proboszczem był tam stryj Macieja (brat cioteczny ojca). 2 marca 1861 r. powierzono mu obowiązki proboszcza w parafii Dulsk, a następnie 1 sierpnia 1865 r. – obowiązki administratora probostwa lipnowskiego, gdzie częściowo duszpasterską posługę pełnił nadal jego schorowany stryj. Był to okres tzw. wrzenia popowstaniowego. Wobec ujawniania sympatii propowstańczych, ks. Smoleński zwolniony został z funkcji administratora. 24 lutego 1866 r. przeniesiono go do klasztoru karmelitów do pobliskich Obór. Po kilku latach pobytu w klasztorze wyjechał do Czech, gdzie prowadził działalność duszpasterską. Wobec nieuzyskania zgody na powrót do pracy duszpasterskiej na Mazowszu, objął obowiązki kapelana w przestrzeni tarnowskiej; został tam proboszczem w Domosławicach. W ostatnich latach życia dużo czasu spędzał

<sup>1</sup> Biblioteka im. Zielińskich w Płocku, rkps 285, *Grabienice Małe i Smoleńscy*; A. Chodubski, *O rodzinie Smoleńskich z Grabienic Małych*, „Notatki Płockie” 1994, nr 3, s. 27–32.

<sup>2</sup> M. Smoleński, *Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej*, Lwów 1869, s. 3–4.

<sup>3</sup> *Encyklopedia kościelna*, t. 26, Warszawa 1903, s. 38

na uczelni. 8 października 1899 r. zmarł w wieku 68 lat w szpitalu św. Łazarza w Krakowie.

Obok pracy duszpasterskiej, realizowanej z pełnym poświęceniem i oddaniem społecznościom parafialnym, zajmował się działalnością badawczą oraz kulturalną. Dużo uwagi poświęcał opisowi rzeczywistości, która go otaczała. Pisał: „Wszystko – napisał rzymski historyk – co dziś za bardzo dawne uważamy: nowe było; co nas otacza, zestarzeje się, a co teraz dowodami się zatwierdza: za dowód uznane będzie. Jakże by było przyjemnie czytać drobiazgowy opis jakiegoś miasta, wsi, zamczyska, lub kościoła sporządzony przed kilkuset laty! Słusznie więc, abyśmy odszukiwali przeszłość otaczających nas przedmiotów, a czyniąc to oddawali cześć powinną nieśmiertelnej zasłudze przodków i zachęcali do naśladowania; słusznie: abyśmy współczesne nam wypadki osłaniali od wiecznego zapomnienia. Pragnienie takie i prace im odpowiednie pochwalają uczeni słowem i przykładem, zalecają pisma poważne”<sup>4</sup>.

Zainteresowanie dokumentowaniem życia kulturowego wyniósł z edukacji w Warszawie. Jeden z księży profesorów napisał do niego list, w którym apelował: „Proszę Cię pisać kronikę twojej parafii i zachęcaj sąsiadów, aby też to samo czynili. Niech każdy notuje, co może i jak umie; z tych pojedynczych cegiełek stanie kiedyś piękny gmach historii kościoła świętego w Polsce”<sup>5</sup>. Wskazywał przy tym metodę, jaką należy przygotowywać kronikę: „każdy rozpoczynając taką kronikę, winien naprzód przejrzeć od poprzedników prowadzoną, a jeśli nie masz, przerzucić miejscowe papiery, zbadać podanie ludu, z nich utworzyć krótki obraz przeszłości danego miejsca, spisać go w oddzielną księgę, i do niej zdarzające się wypadki zaciągnąć”<sup>6</sup>. W 1860 r. postępując zgodnie z tymi założeniami opublikował pracę „Opis kościoła parafialnego w Lipnie”.

Podobnie przebywając w klasztorze w Oborach zajął się rozpoznawaniem dziejów miejscowości, odwołując się zwłaszcza do archiwaliów. O pracy tej zapisał „Czyniąc to, nic innego nie mam na celu, jak tylko, aby zebrane wiadomości uchronić od wiecznej zagłady, a szanowanych dobroczyńców (mieszkańców ziemi dobrzyńskiej – A. C.) zachęcić do poszanowania opisanych świątyń i pamięci o nich”<sup>7</sup>.

W 1869 r. opublikował własnym nakładem pracę pt. „Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej”. Scharakteryzował w opracowaniu: 1) klasztor w Oborach, 2) kościoły w Rużu, 3) Dulsku, 4) Dobrzyniu. Najwięcej miejsca poświęcił analitycznemu ukazaniu klasztoru w Oborach. Wyodrębnił w prezentacji zagadnienia: 1) Początek i uposażenie, 2) Cudowna figura i doznane przy niej łaski, 3) Cuda doznane w Bydgoszczy, 4) Cuda doznane w Oborach, 5) Kościół i klasztor, 6) Dobro klasztorne, 7) Kapituły, 8) Wypadki historyczne, 9) O zakonie

<sup>4</sup> M. Smoleński, *dz. cyt.*, s. 4.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 5.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 5.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 5–6.

karmelitów, 10) Karmelici w Polsce, 11) Znakomici mężowie, 12) Bractwa – odpusty, 13) O wsiach sąsiednich.

Ks. Maciej Smoleński podejmował także próby poetyckie w zakresie pisania modlitw i pieśni religijnych. 8 maja 1866 r. napisał np. „Pieśń do Matki Boskiej w obrazie oborskim” Jej pierwsze strofy brzmią:

„Bolesna Matko łaskami wstawiona,  
u karmelitów w Bydgoszczy zjawiona,  
stamtąd do Obor przeniesiona cudem,  
zlituj się, zlituj nad dobrzyńskim ludem.  
W Oborach teraz pośród nas przebywasz,  
z miłym Jezusem wspólnie odpoczywasz,  
dokąd z różnych stron wierni przybywają,  
i w utrapieniu ulgi doznają.  
Chorzy, kalecy skoro nawiedzili  
z wiarą to miejsce, zdrowi powrócili;  
W różnych potrzebach ciężko zasmuceni,  
Przez twą przyczynę byli pocieszeni  
[...]  
Nie opuszczaj nas w cierpieniach, w niedoli,  
wyrwij nas matko z czartowskiej niewoli,  
spraw, niech się chronim życia wstępnego,  
uproś nam łaski Pana niebieskiego [...]”<sup>8</sup>.

We wstępie do charakterystyki klasztoru w Oborach podkreślił: „W każdym kraju, w każdej niemal okolicy są pewne miejsca, do których lud szczególniejsze ma nabożeństwo, odwiedza je i wzbogaca darami w przekonaniu, że tam Bóg łaskawszy, modlitwa skuteczniejsza, spowiedź łatwiej gładzi popełnione winy i trwalszy powraca spokój sumienia. Świat chrześcijański odbywa pielgrzymki do Ziemi Świętej. Włosi odwiedzają Domek Loretański, Hiszpanie podróżują do Kompostelii, Austriacy cisną się do Mariazel w Styrii, Czesi do Pragi, Warmia do Św. Lipki, każdy Polak od dzieciństwa wie o Matce Boskiej Częstochowskiej. Jej obrazami zdobi ściany mieszkania, napełnia książki, medalikami uzbraja piersi, a lud ziemi dobrzyńskiej, oprócz wstawionego Cudu Skępego, na drugie miejsce, na którym licznie się zbiera, głęboko wdycha i błaga Boga o miłosierdzie, to wieś Obory z klasztorem księży karmelitów i obrazem Matki Boskiej Bolesnej”<sup>9</sup>. Przypomniał również okoliczności zbudowania kościoła i sprowadzenia do Obór karmelitów oraz obrazu Matki Boskiej Bolesnej; wskazał na cuda, jakie dokonały się przy obrazie, przypomniał dzieje karmelitów, a w tym ich obecność na ziemiach polskich. Święto odpustowe w Oborach przypadało 16 lipca; ważne uroczystości odbywały się z okazji Zielonych Świątek, Bożego Narodzenia, 8 września – Najświętszej Marii Panny, św. Józefa, Matki Boskiej Bolesnej, Wniebowzięcia, św. Barbary.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 7.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 8.



Charakteryzując Kościół w Rużu ks. Maciej przypomniał jego dzieje sięgające XIV w. oraz działalność duszpasterzy od początku XVIII do drugiej połowy XIX w. Wysoką ocenę wystawił ks. Mateuszowi Turskiemu pracującemu tam od 1804 r. przez 47 lat. Pisał o nim m.in.: „był to mąż pracowity, gorliwy o dobro swej owczarni, biegły w historii i łacinie, zawołany teolog, bardzo dowcipny, przytomny i miły w towarzystwie lubo rubaszny. Notował zaszłe wypadki w okolicy od ognia, gradobicia itp. Szczególniej popisywał się wierszami. Czy kto przybył do dekanatu lub go opuszczał, lub dosłużył znaku honorowego, ks. Mateusz deklamował powinszowanie, palił orakę, a zawsze wierszem łacińskim lub polskim [...]”<sup>10</sup>. Krytycznie oceniał kondycję Kościoła w czasach mu współczesnych, pisał: „Kościół w Rużu pod wezwaniem św. Apostołów Piotra i Pawła bardzo jest ubogi, ołtarz główny zbyt prosty i brudny, zamiast bocznych, ustawiono jakieś liche obrazy, ławki niezgrabne i połamane, chrzcielnica i ambona nie odpowiadają swemu przeznaczeniu [...] Ja-koś się zanosi na to, że parafię przeniosą do Obór [...]”<sup>11</sup>.

Podobnie też ogniwa charakterystyki przedstawił w odniesieniu do Dulaska. Zapisał: „w półmilojowej odległości na zachód od Ruża, leży Dulask z kościołem parafialnym, przy którym będąc lat kilka, starałem się poznać jego przeszłość”<sup>12</sup>. Prezentując duszpasterzy, o sobie zapisał: „Ks. M.S. urodzony we wsi Grabienice, parafii Niedźbórz w ziemi zawkarzańskiej 1832 r. nauki pobierał w domu rodziców, w Mławie, Płocku i Akademii Warszawskiej. Po roku pracy przy parafii kępnowskiej otrzymał nominację (1859) na profesora seminarium pułtuskiego; obowiązków tych jednak nie pełnił, gdyż parafianie lipnowscy uprosili władzę, że go w miejscu nadal pozostawiła. W r. 1862 konsystorz płocki mianował go katechetą przy otwartej co tylko pięcioklasowej szkole w Lipnie; nominację tę komisja rządowa odrzuciła. Do Dulaska przybył 2 marca 1861 r. W skutek rozporządzenia Biskupskiego, w d. 1 sierpnia 1865 r. wyjechał na administrację do Lipna, mając sobie jeszcze na rok pozostawienie parafię Dulask, gdzie trzymał zastępcę. A kiedy wyrokiem namiestnika cesarskiego w Królestwie wywieziony został do klasztoru oborskiego na d. 24 lut. 1866 r. zarząd parafii dulaskiej otrzymał zamieszkały w Dobrzyniu od lat sześciu ks. Paweł Dzierżyk franciszkanin. Od tej pory kościół parafialny stoi pustką, a mieszkańcy Dulaska chcą się pomodlić, lub załatwić jakiegokolwiek obowiązków religijnych, muszą podróżować do Dobrzynia”<sup>13</sup>.

W charakterystyce Dulaska poświęcił dużo miejsca ukazaniu pracy organisty Piotra Małankowskiego (ur. 1785). Pisał: „jemu kościół tutejszy winien bardzo wiele; utrzymywał go w porządku i czystości [...] wyjątkowy przyjaciel swego proboszcza [...] on bowiem do późnej starości podczas zimy zajmował się nauczaniem wiejskich dzieci bez żadnego wynagrodzenia [...]”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 113.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 115–116.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 116.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 127–128.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 128–129.

Przypominając dzieje Dobrzynia, wskazuje, że do 1824 r. jego mieszkańcy uczęszczali głównie do kościoła w Golubiu. W 1824 r. wzniesiono w miejscowości nowy murowany kościół, który wyposażono w wystrój przewieziony ze zlikwidowanego kościoła dominikańskiego w Toruniu. W 1857 r. przed jego frontem utworzono obszerny rynek. W 1859 r. na miejscowym cmentarzu została wzniesiona kapliczka, a w 1864 r. dobudowano do niej większą nawę, co w istotnej mierze przyozdobiło miejsce wiecznego spoczynku.

W ogólnym oglądzie ks. Smoleński zauważa, że na cmentarzach ziemi dobrzyńskiej powstawały w XIX w. „skromne” pomniki. Pisząc o rozwoju edukacji zaznaczył, że szkoła elementarna istniała tylko w Dobrzyniu. W Dulsku właściciele miejscowych dóbr utrzymywali nauczyciela. Jednym z owych właścicieli był Aleksander Wysocki, który w 1862 r. osobiście zaangażował się w edukację dzieci, starsze ucząc historii, geografii i wybranych zagadnień z nauk przyrodniczych. Zwracając uwagę na obraz wyznaniowości ludności ziemi dobrzyńskiej, autor wskazał się na dużą obecność na tych terenach ewangelików i społeczności żydowskiej. Tę pierwszą tworzyli przede wszystkim osiedlający się w tej przestrzeni Niemcy, którzy zakładali gminy ewangelickie. Przez otoczenie postrzegani byli jako ludzie dość pobożni i moralni.

Ks. Maciej Smoleński przywiązywał dużą wagę do edukacji katechetycznej. Przygotowywał z tego zakresu podstawowe materiały pomocnicze i przewodniki do edukacji. W 1870 r. opublikował broszurę, pt. „Pamiętka pierwszej komunii”, „Bierzmowanie”. Wydał także przetłumaczoną z języka francuskiego pracę „Obowiązki chrześcijaństwa względem Boga” (1881), opracowanie „Prawidłowa przyzwoitość” (1883) oraz „Obrzędy wielkotygodniowe” (1884). Zdolności literackie zaprezentował w 1878 r. w opowiadaniu „Dobra Berta”. Pasję badawczą – odkrywanie śladów przeszłości, dokumentowanie i objaśnianie współczesności – prezentował na łamach piśmiennictwa kościelnego oraz specjalnych wydawnictwach monograficznych (m.in. we wspomnianych „Czterech kościołach w ziemi dobrzyńskiej”). W 1888 r. opublikował monografię „Melsztyn”, co się wiązało z jego posługą duszpasterską w tym regionie kraju. Pasja badawcza stała się przyczyną powierzenia mu przygotowania haseł do „Encyklopedii kościelnej”.

Ks. Julian Smoleński (1834–1909)<sup>15</sup> podobnie jak o 2 lata starszy brat, po edukacji domowej uczył się w szkole czteroklasowej w Mławie, a następnie w Seminarium Duchownym w Płocku. W 1861 r. objął po swym bracie wikariat w Lipnie, u swego stryja ks. Antoniego Wolińskiego. Jego posługa duszpasterska przypadła na okres dużej aktywności politycznej Polaków, z powstaniem styczniowym włącznie. Młody ksiądz ujawnił zaangażowanie w ruch propowstańczy, za co został w 1862 r. ukarany zesłaniem na Syberię. Wywieziono go do Werchoturii w guberni permskiej. Powrócił stamtąd po niedługim czasie, co wiązało się z amnestią ogłoszoną z okazji rocznicy wstąpienia na tron

<sup>15</sup> Biblioteka im. Zielińskich w Płocku, rkps 283, s. 2; rkps 285, s. 13; A. Chodubski, *dz. cyt.*, s. 29–30.

carski Aleksandra II. 2 lipca 1862 r. powrócił do Lipna, gdzie uroczystie witano go jako „męczennika za ojczyznę”<sup>16</sup>.

Jego droga jako duszpasterza wiodła przez wiele mazowieckich parafii. Najpierw był proboszczem w Lubowidzu, następnie w Jońcu, Myszyńcu, Drobinie, Mochowie. Zmarł 23 czerwca 1909 r. w wieku 75 lat; został pochowany w Płocku.

Ks. Julian był duszpasterzem zaangażowanym w życie religijne i edukacyjne. Zajmował się publikowaniem prac z tego zakresu. Wydał m.in. „Dwadzieścia listów o wytrwałości po pierwszej komunii świętej” (tłumaczenie z języka francuskiego), „Kazania na wszystkie niedziele i święta uroczyste w roku” (2 tomy), „Chrześcijanie w niewoli u pogan”, „Żywot prawdziwej chrześcijanki”, „Boża opieka czyli siostry pocieszone”.

Rozgłos przyniosła mu książka „100 mów pogrzebowych”, wydana w 1890 r. w Warszawie. Zawarł w niej tłumaczenia mów autorów łacińskich, francuskich i niemieckich. W przedmowie do książki napisał: „jest zwyczaj dawny i bardzo rozpowszechniony nie tylko u nas lecz i w innych katolickich krajach, że wierni po zaszłej śmierci kogoś w ich rodzinie, częstokroć małego nawet dziecięcia, proszą kapłana o stosowną mowę pogrzebową. Kapłan nie tyle ze względu na zasługi zmarłego lub jego familii, ile dla przyniesienia duchownego pożytku zgromadzonych na pogrzeb osób, występuje z mową [...] Obok słów pociechy, smutnej i stroskanej rodzinie podanych, lepszy częstokroć skutek przynosi, jak niejedno kazanie lub nauka w kościele wygłoszona [...] Potrzeba częstego przemawiania na pogrzebach, zwłaszcza na prowincji, z jednej, a brak podręczników ułatwiających napisanie stosownej mowy, szczególnie młodym i mało czasu mającym kapłanom, z drugiej strony, jak niemniej zachęty kolegów i księgarzy skłania mnie do ogłoszenia drukiem niniejszej pracy”<sup>17</sup>.

Publikując mowy, wskazał: „z mów wydanych przez różnych autorów wybrałem do spolszczenia te, które rozwijając założony temat Pisma św., więcej miały na celu pożytek duchowy i pouczanie żyjących, jak wykazywanie zasług i pochwały zmarłych. Niektóre z nich, mianowicie francuskie były nadto długie i rozwlekłe, niemieckie znów zbyt krótkie; z wyjątkiem kilkunastu początkowych, otrzymywały przy tłumaczeniu obszerność arkusza średniego pisma”<sup>18</sup>.

W słowie wstępnym przypomniał, że chrześcijanin nie powinien się zbyt mocno smuć z przyczyny zgonu kogoś ze swej rodziny lub obawy własnej śmierci. Przypomina też, że „Paweł św. Apostoł gani zbyt ciężki smutek, któremu się wielu oddawało z powodu śmierci krewnych, przyjaciół i znajomych. Przywołuje słowa „nie chcemy, mówi on, abyście wiedzieć nie mieli o tych, którzy zasnęli, iż byście się nie smucili, jako i drudzy, którzy nadziei nie mają.

<sup>16</sup> W. Smoleński, *Fragment pamiętnika*, w: W. Smoleński, *Monteskiusz w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1927, s.3.

<sup>17</sup> J. Smoleński, *100 mów pogrzebowych*, Warszawa 1890, s. VII–IX.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. IX.

Albowiem, jeżeli wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tak i Bóg tych, którzy zasnęli przez Jezusa przeprowadzi z Nim<sup>19</sup>.

Wśród mów zawarł: 11 – przy pogrzebie dzieci, 10 – przy pogrzebie młodzieńców i dziewic, 15 – przy pogrzebie ojców i matek oraz innych poważniejszych osób, 10 – przy pogrzebie tych, którzy wiele cierpień w życiu swym doświadczyli, 2 – przy pogrzebie starców, 13 – przy pogrzebie różnych dorosłych osób, 9 – przy pogrzebie nagła śmiercią zmarłych, 3 przy pogrzebie proboszczów, 2 – przy pogrzebie lekarzy, 1 – przy pogrzebie burmistrza, 2 – przy pogrzebie nauczycieli, 1 – przy pogrzebie burmistrza, 2 – przy pogrzebie urzędników, 1 – przy pogrzebie siostry miłosierdzia, 1 – przy pogrzebie budowniczego, 1 – przy pogrzebie bogacza, 1 – przy pogrzebie obywatela, 1 – przy pogrzebie cieśli, 1 – przy pogrzebie ogrodnika, 1 – przy pogrzebie myśliwego, 1 – przy pogrzebie ubogiego lecz sprawiedliwego człowieka, 1 – przy pogrzebie wiernego sługi, 1 – przy pogrzebie wyrobnika, który na kilka tygodni przed śmiercią zaniemówił, 1 – przy zwłokach w ostatnim dniu upłynionego (mijającego – A. C.), 1 – przy pogrzebie nauczyciela i zarazem zakrystiana, 1 – przy pogrzebie człowieka w życiu zadowolonego, 1 – przy zwłokach na śmierć za zbrodnie skazanego, 1 – przy pogrzebie sprawiedliwej chrześcijanki, 1 – przy grobie chrześcijanina, który często sakramenty św. przyjmował, lecz olejem św. nie był na śmierć opatrzony.

W mówach kierowanych do słuchaczy w żałobie zwraca się uwagę na wartości ponadczasowe, które są znakami do naśladowania. Przykładowo, charakteryzując człowieka zawsze w życiu zadowolonego wskazuje się: „szczęśliwy na świecie jest ten człowiek, który w każdym położeniu i we wszystkich stosunkach z ludźmi zawsze jest zadowolony i wesół. [...] Kto pragnie ze swego losu być zadowolonym i mieć dobry humor, ten powinien żyć i postępować sumiennie, tj. z całą gorliwością i zapałem spełniać lub też unikać tego, co mu sumienie spełniać lub unikać nakazuje. Wiara w Opatrzność Bożą sprawia to, że iż ze wszystkiego co i jak się dzieje jesteśmy zadowoleni, a sumienie znów postępowanie daje nam spokój i radość wewnątrz”<sup>20</sup>.

Natomiast w ponadczasowej mowie na pogrzebie nauczyciela wskazuje się: „powołanie nauczyciela, jak nam wiadomo, jest nader zaszczytne i piękne. Jeżeli podziwiamy artystę, który z kamienia lub kruszcu statuy wyrabia, albo też na płótnie arcydzieła przedstawiając, w martwe formy niejako życie wlewa; to nie mniejszym artystą jest nauczyciel. Jego to bowiem jest zadanie urabiać i kształcić dusze ludzkie, oraz zaszczipiać w serca młodzieży, stosownie do jej powołania, ów nieoceniony skarb wiedzy i ducha pobożności, a co ważniejsze wychowywać ją dla Boga i nieba. Nauczyciel sumienny i w zupełności oddany obowiązkom swoim, jest rzec można, jakoby współdziałaczem samego Boga, w wielkiej sprawie wychowania i przygotowywania ludzi do królestwa niebieskiego. Najświętsze jest z rzeczy świętych współdziałanie z Bogiem [...] Powołanie

<sup>19</sup> *Tamże*, s. XI.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 133–135.

nauczyciela stanowi też i trudny obowiązek. Dzieci jego opiece powierzone, znajdują się częstokroć na najniższym stopniu moralnego usposobienia i przyzwoitego postępowania. Są one nieraz z wszystkimi wadami i złymi skłonnościami młodocianego wieku przejęte [...]”<sup>21</sup>.

Charakterystyka obywatela brzmi: „powinniśmy [...] czynić dobro, póki czas mamy i dlatego, iż zaraz po śmierci następuje sąd, który odda każdemu podług uczynków jego. W bramie prowadzącej do wieczności musimy opuścić nasze skarby i dobra, nasze honory i godności, nasze zabawy i przyjemności naszych krewnych i przyjaciół, wszystko, cokolwiek nam jest miłe i drogie na ziemi, uczynki bowiem jedynie tylko towarzyszyć nam będą w wieczności: dobre w krainie szczęścia i radości, a złe w miejscu cierpień i zguby wiecznej...”<sup>22</sup>.

Księża Maciej i Julian Smoleńscy utrzymywali bliskie stosunki z domem rodzinnym. Po śmierci ojca i pozostania małoletniego rodzeństwa wzięli na siebie wraz z matką obowiązki wychowawcze. Ks. Julian Smoleński zajmował się edukacją 12 lat młodszego brata Wincentego (1846–1929)<sup>23</sup>, który również uczył się najpierw w Mławie, później w gimnazjum w Płocku oraz studiował prawo w Szkole Głównej Warszawskiej. Brat opłacał za niego koszty edukacji. Ks. Maciej opiekował się o 19 lat młodszym bratem Władysławem (1851–1926)<sup>24</sup>. Wziął go do siebie do Lipna, gdzie Władysław rozpoczął elementarną edukację, później powrócił do matki, uczęszczał do szkoły w Niedzborzu, w Mławie i Płocku; maturę zdał w Warszawie. Studia rozpoczął na Wydziale Lekarskim, a ukończył na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1876 r. pracował w charakterze radcy (asesora) w Prokuraturii Skarbu. Równocześnie zajmował się pracą dydaktyczną – nauczaniem historii. Dał się poznać jako utalentowany pedagog. W pamiętnikach uczniowskich odnotowywano, że wykladał z werwą i humorem, roztaczając obrazy przeszłości narodowej; „nieraz niemiłosiernie drwił z braków i postępow w zdobywaniu wiedzy”<sup>25</sup>.

Pasją życia Władysława stała się aktywność naukowa. Poznawał dzieje narodu polskiego, zwłaszcza XVIII w. Wśród jego opracowań zwracały uwagę takie tytuły, jak: „Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku” (1876), „Drobna szlachta w Królestwie Polskim. Studium demograficzno-społeczne” (1885), „Kuźnica Kołłątajowska. Studium historyczne” (1885), „Szkoły historyczne w Polsce” (1887), „Główne kierunki poglądów na przyszłość” (1887), „Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku. Studia historyczne” (1891), „Ostatni rok Sejmu Wielkiego” (1896), „Dzieje narodu polskiego” (1897), „Konfederacja targowicka” (1901), „Szkice z dziejów szlachty mazowieckiej” (1908), „Jan Dekert – prezydent starej Warszawy i jego sprawa miejska podczas Sejmu Wielkiego” (1912), „Mieszczaństwo warszawskie w końcu wieku XVIII” (1917),

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 357.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 389–390.

<sup>23</sup> Biblioteka im. Zielińskich w Płocku, rkps 285, s. 14.

<sup>24</sup> Por. M. Wierzbicka, *Władysław Smoleński*, Warszawa 1980.

<sup>25</sup> Por. Z. Rabska, *Moje życie z ksiązką*, Wrocław 1959, s. 68.

„Historia Polski” (1921), „Studia historyczne” – 4 tomy (1925)<sup>26</sup>. Niektóre z prac były wielokrotnie wznawiane, np. „Dzieje narodu polskiego do 1921 r.” były wznawiane aż 7 razy. Kilka wydań (w tym jeszcze w latach 80.) miało „Przewrót umysłowy w Polsce wiek XVIII. Studia historyczne”. Rozpoznał rzeczywistość mazowiecką, z którą był związany, i gdzie pracowali jego bracia księża, Władysław w 1878 r. opublikował monografię „Mazowiecka szlachta w poddaństwie proboszczów płockich”. W 1900 r. opisał osadę drobnoszlachecką Grabienice Małe oraz swą rodzinę; sporządził też drzewo genealogiczne, które uzupełniał w ustalenia do ostatnich dni życia. Opis ten pozostaje w formie rękopisu, który przechowuje się w Bibliotece im. Zielińskich w Płocku<sup>27</sup>.

Władysław Smoleński był bibliofilem; zbierał książki, gazety, rękopisy. Księgozbiór przekazał w darze Płockiemu Towarzystwu Naukowemu. Postrzegany był jako autentyczny luminarz nauki i pozytywizmu. Wiedza wydawała mu się pewna, stanowiąca klucz do rozumienia natury ludzkiej i narzędzie budowy wszelkiego postępu. W 1918 r. spotkała go przygoda polityczna. Józef Piłsudski, poszukując bezpartyjnego kandydata na premiera zaproponował mu objęcie tego stanowiska<sup>28</sup>. W 1921 r. otrzymał godność *doctora honoris causa* Uniwersytetu Warszawskiego.

Zmarł 7 maja 1926 r., został pochowany na cmentarzu Powązkowskim. Na pomniku nagrobnym umieszczono napis: „Uczył prawdy, podtrzymywał ducha miłości Polski, budził wiarę w niepodległość Ojczyzny piórem, słowem, poświęceniem”.

Ks. Maciej Smoleński otoczył też opieką młodszego o 21 lat Stanisława (1853–1884)<sup>29</sup>, który uczył się w gimnazjum w Pelplinie, a następnie studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim – najpierw na Wydziale Filozoficznym, później na Wydziale Lekarskim, gdzie w 1878 r. uzyskał tytuł doktora wszechnauk lekarskich. W 1880 r. wyjechał na dwa lata do Niemiec w celu podwyższenia wiedzy z zakresu hydroterapii i balneologii. W 1881 r. objął obowiązki kierownika uzdrowiska i zakładu wodoleczniczego w Jaworzu (pod Bielsko-Białą). Równocześnie pracował jako nauczyciel akademicki na Uniwersytecie Jagiellońskim. W wieku 36 lat zmarł. Jego syn Tadeusz został znanym uczonym, pionierem polskiej egiptologii<sup>30</sup>.

Po śmierci ojca księży Smoleńskich prowadzeniem majątku ziemskiego zajął się ich brat Marian (1843–1905), który przerwał naukę w szkole w Mławie. W 1872 r. sprzedał posiadłość ziemską w Grabieniach Małych, przeniósł się z rodziną do nowo nabytego majątku w Pniewie pod Drobinem.

<sup>26</sup> Bibliografia pism Władysława Smoleńskiego, w: W. Smoleński, *Monteskiusz...*, s. 92–98.

<sup>27</sup> Biblioteka im. Zielińskich w Płocku, rkps 285.

<sup>28</sup> T. Święcicki, *Jan prof. Władysław Smoleński o mało nie został premierem*, „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 1963, t. 84, s. 69–74.

<sup>29</sup> S. Kościński, *Słownik lekarzów polskich*, Warszawa 1988, s. 466.

<sup>30</sup> J. Pilecki, *działalność naukowo-badawcza Tadeusza Smoleńskiego w dziedzinie archeologii egipskiej*, „Archeologia” 1958, t. 10, s. 219–238.

Księża Maciej i Julian Smoleńscy przywiązywali więc dużą wagę do edukacji rodzeństwa oraz do zdobywania znaczącej pozycji społecznej przez rzetelną pracę. W świecie wartości ujawniali łączenie tradycji i pamięci o przeszłości z wyzwaniem teraźniejszości. Wykazywali zainteresowanie przeszłością miejsc, w których mieszkali i pracowali. Starali się utrwać pamięć o ludziach zasłużonych dla danych społeczności, a w tym księży, nauczycieli, administratorów oraz właścicieli dóbr ziemskich. Hołdując ideałom epoki, w której przyszło im żyć, a w tym kultowi solidnej pracy, edukacji, pozytywistycznego widzenia rzeczywistości społeczno-politycznej, ujawniając krytyczny ogłd zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości instytucjonalnej (w tym kościelnej), jednocześnie dawali wyraz otwartości na wyzwania przemian politycznych. Konsekwencją tego było odsuwanie ich od pełnienia funkcji w życiu publicznym, konieczność zmiany miejsca pracy, także poza granice kraju, osadzenie w izolacji klasztornej oraz zesłanie syberyjskie. Podsumowując trzeba powiedzieć, że Księża Maciej i Julian Smoleńscy:

- 1) stanowili wzór aktywności duszpasterskiej i intelektualnej charakterystycznej dla II połowy XIX i początku XX w.;
- 2) położyli ważne zasługi w dziele dokumentacji wiedzy o społecznościach lokalnych, o miejscach, w których żyli i pracowali – zarówno dotyczącej przeszłości, jak i teraźniejszości;
- 3) przysłużyli się podnoszeniu kultury religijnej, m.in. poprzez wydawanie katechizmów, materiałów edukacji religijnej, przewodników do pracy duszpasterskiej;
- 4) byli przykładem kształtowania relacji rodzinnych, wzajemnej pomocy, oddania sprawom Kościoła, parafii, umiłowania pracy dla dobra ogółu społeczeństwa;
- 5) wskazywali, jak należy pojmować rzeczywistość kulturową, w której się żyje; wpisywali się swą aktywnością intelektualną w nowoczesny nurt postępu i cywilizacji. Czuli się współtwórcami otaczającej ich rzeczywistości na miarę możliwości rozwoju kulturowego. Zwracali się do przeszłości, by uświadamiać tendencje rozwoju współczesności. Maksymę Cycerońską: *historia est magistra vitae* pojmowali jako wyzwanie do kształtowania i objaśniania zjawisk<sup>31</sup>.

## Literatura

- Biblioteka im Zielińskich w Płocku, rkps 283, 285.  
 Chodubski A., *O rodzinie Smoleńskich w Grabienicach małych*, „Notatki Płockie” 1994, nr 3.  
*Encyklopedia kościelna*, t. 26, Warszawa 1903.

<sup>31</sup> G. Labuda, *Rozwój metod dziejopisarskich od starożytności do współczesności*, Poznań 2003, s. 194–220.

- Koźmiński S., *Słownik lekarzów polskich*, Warszawa 1988.
- Labuda G., *Rozwój metod dziejopisarskich od starożytności do współczesności*, Poznań 2003.
- Pilecki J., *Działalność naukowo-badawcza Tadeusza Smoleńskiego w dziedzinie archeologii egipskiej*, „Archeologia” 1958, t. 10.
- Rabska T., *Moje życie z księżką*, Wrocław 1959.
- Siemieński J., *Nad trumną Władysława Smoleńskiego. Przemówienie wygłoszone dn. 12 maja 1926 r. na Powązkach*, „Przegląd Historyczny” 1926, nr 1.
- Smoleński J., *100 mów pogrzebowych*, Warszawa 1890.
- Smoleński M., *Cztery kościoły w ziemi dobrzyńskiej*, Lwów 1869.
- Smoleński W., *Monteskiusz w Polsce wieku XVIII nadto fragment pamiętnika autora i zupełna bibliografia jego pism*, Warszawa 1927.
- Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949.
- Smoleński W., *Szkice z dziejów szlachty mazowieckiej*, Kraków 1908.
- Święciki T., *Jak prof. Władysław Smoleński o mało nie został premierem*, „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 1963, t. 84.
- Wierzbicka M., *Władysław Smoleński*, Warszawa 1980.

## The Merits of Fathers Maciej and Julian Smoleński from Grabienice Małe

### Summary

The lives and activities of two priests: Maciej and Julian Smoleński are described in the paper, especially their education, priesthood and chaplainship, their research passion and work to popularize religious knowledge.

Fr. Maciej Smoleński was especially interested in the history of the churches in the region of Dobrzyń. His most important book is “The history of the churches in the region of Dobrzyń”.

His brother, fr. Julian Smoleński was also interested in history, but he made a name with the book “A hundred funeral orations”.

Family relationships are also noticed. The priests had two brothers and, as their father died, they took care of them. One of the brothers – Władysław Smoleński – is recognised as one of the most important Polish intellectuals in the late XIX century.

Key words: priest, local communities, history, public life, history, tradition, family relationship



ANNA KAPUŚCIŃSKA  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Szczeciński

## „Klejnot kapłaństwa”. Poetyckie kommemoracje *virtutis sacerdotis* w XVI-wiecznym zbiorze „Herbów rycerstwa polskiego” Bartosza Paprockiego na tle europejskiej tradycji teologicznej i parenetycznej

Streszczenie: XVI-wieczne dzieło Bartosza Paprockiego „Herby rycerstwa polskiego” było wielokrotnie przedmiotem badań historyków, genealogów czy heraldyków. Autorka zwraca uwagę na religijno-historyczny kontekst powstania dzieła: reformację i postanowienia soboru trydenckiego – zwłaszcza na naukę o sakramencie kapłaństwa, a także starożytnie i średniowieczne pisma poświęcone moralnemu ideałowi duchownych. W tym właśnie kontekście analizuje sposób prezentowania w „Herbach” osób duchownych, zwłaszcza ich cnót kapłańskich.

Słowa kluczowe: Paprocki Bartosz, Herby rycerstwa polskiego, sobór trydencki, kapłaństwo, cnoty kapłańskie

### 1. Wstęp – nauka *Tridentinum* o kapłaństwie

W nowożytnej historii Kościoła jednym z najważniejszych wydarzeń, mających znaczenie przełomowe – także dla szeroko pojętej odnowy stanu kapłańskiego było niewątpliwie *Tridentinum*. W obliczu trwającego od co najmniej stu lat europejskiego kryzysu formacji kapłańskiej, pogarszającej się kondycji duchowej i intelektualnej kleru, zwłaszcza diecezjalnego, przede wszystkim zaś w kontekście wielorakich zagrożeń płynących ze strony reformacji, trudno przecenić znaczenie trydenckich uchwał o treści zarówno dogmatycznej, jak i organizacyjno-dyscyplinarnej<sup>1</sup>. Szczególnie istotna była *Doctrina de Sacramento Ordinis* uchwalona i opublikowana w trzecim okresie obrad – 15 lipca 1563 r., w której sobór drobiazgowo zdefiniował urząd kapłaństwa, kategorycznie potwierdził jego sakramentalny charakter, w sposób czytelny określił warunki święceń, a także prawa i powinności kapłanów w obrębie kościelnej

<sup>1</sup> O znaczeniu Soboru trydenckiego oraz jego polskich kontekstach zob. T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 123–148. O koncepcji kapłaństwa w myśli *Tridentinum* zob. E. Royon, *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976.

hierarchii; ponadto – na mocy dekretu *Cum adolescentium aetas* – instytucjonalnie uregulował kwestię kapłańskiej formacji i edukacji<sup>2</sup>.

Obrady *Tridentinum* stały się także przestrzenią szczegółowych rozstrzygnięć i regulacji dyscyplinarnych oraz moralnych<sup>3</sup>. Już w pierwszym okresie Soboru ojcowie położyli nacisk między innymi na przepowiadanie Słowa Bożego jako jeden z podstawowych obowiązków biskupów – *praecipuum episcoporum munus* – oraz wszystkich kapłanów – *summum sacerdotium*. Z kolei w drugiej fazie sobór wydał szereg uchwał reformistycznych, dotyczących biskupiej godności i urzędu, nadawania beneficjów kościelnych, a przede wszystkim życia i obyczajów duchowieństwa. Oczywiście, dekrety takie jak *De vita et honestate clericorum* czy *De cohabitatione clericorum et mulierum* były istotnym elementem moralnej odnowy Kościoła, miały jednak orientację ściśle praktyczną i nie wkraczały na teren głębszej refleksji o duchowości kleru czy etosie kapłańskim. Tym istotniejsza wydaje się zatem wspomniana *Doctrina de Sacramento Ordinis*, która – mimo swej lapidarności – zawierała kluczowe twierdzenia, precyzyjnie określające tożsamość kapłana i wskazujące naśladowanie Chrystusa jako transcendentálny ideał kapłaństwa<sup>4</sup>. W ten sposób sobór przypominał najbardziej uniwersalny fundament powołania kapłańskiego jako życia *in persona Christi*, najpełniej realizującego się w posłudze sakramentalnej:

Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium (can. 1), in quod vetus translatum est (Heb 7.12ss). Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse (can.3), atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> „Ut singulae cathedrales metropolitanae atque his maiores ecclesiae, pro modo facultatum et dioecesis amplitudine, certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis vel eius provinciae, si ibi non reperiantur numerum in collegio ad hoc prope ipsas ecclesias vel in alio loco convenienti ab episcopo eligendo alere, ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur”. Zob. także S. Bista, *Przyczynek do historii genezy dekretu Soboru trydenckiego o seminariach diecezjalnych*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 1970, z. 3, s. 165–169.

<sup>3</sup> Najdokładniej problematykę tę omawia E. Royon, *dz. cyt.*.

<sup>4</sup> Por. S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989 [VII.541–553]. Zob. także T. Silnicki, *dz. cyt.*, s. 144; E. Royon, *dz. cyt.*, s. 136–140.

<sup>5</sup> „Ofiara i kapłaństwo z Bożego zrzędzenia tak są ze sobą złączone, że istniały w każdym Prawie. Gdy więc w Nowym Przymierzu Kościół katolicki otrzymał z ustanowienia Pana widzialną świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba także wyznawać, że jest w nim nowe, widzialne i zewnętrzne kapłaństwo [kan. 1], na które zostało przeniesione dawne kapłaństwo [Hbr 7, 12n]. Pismo św. wykazuje i Tradycja Kościoła zawsze uczyła [kan. 1], że jest ono ustanowione przez samego Pana, Zbawiciela naszego [kan. 3], oraz że Apostołowie i ich następcy w kapłaństwie otrzymali władzę konsekrowania, ofiarowania i podawania Ciała i Krwi Jego, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”. Tłumaczenie za: *Breviarium Fidei*, VII.541–543.

## 2. *Habitus boni sacerdotis* w teologicznym i parenetycznym piśmiennictwie patrystycznym, średniowiecznym i odrodzeniowym – *prolegomena*

Wypada zgodzić się z konstatacją, że *Tridentinum*, choć akcentowało duszpasterskie powinności duchowieństwa, skupiło się na dogmatycznych i etycznych podstawach kapłaństwa, nie zaś na zbudowaniu mobilizującego wzorca *boni sacerdotis*<sup>6</sup>. Tego stanu rzeczy nie powinno się traktować – rzecz jasna – jako zarzutu; podobnie zresztą jak nie powinno się godzić z przekonaniem, że sobór, dążąc do umocnienia autorytetu kleru oraz do ograniczenia nadużyć, w ogóle nie budował pozytywnego modelu kapłaństwa<sup>7</sup>. Cytowany powyżej fragment *Doctrinae de Sacramento Ordinis* jest tego najlepszym dowodem. Jak bowiem wspominałam, precyzyjnie wytycza on teologiczny i aksjologiczny fundament pod indywidualną realizację powołania kapłańskiego jako związku z Chrystusem – trwałego i przypieczętowanego sakramentalną konsekracją.

Musimy zresztą pamiętać, że na uczestnikach Soboru nie spoczywał główny ciężar konstruowania pozytywnego, „modelowego” wizerunku kapłana. Już we wczesnym piśmiennictwie chrześcijańskim – greckim i łacińskim – obowiązek ów został przeniesiony na parenetykę hagiograficzną i oratorsko-kaznodziejską, a także na literaturę *stricte* teologiczną, opisującą istotę kapłaństwa w kontekście dogmatycznym, filozoficznym, antropologicznym oraz moralnym. Truizmem – jakkolwiek wartym ewokacji – będzie tu stwierdzenie, że w piśmiennictwie kościelnym, podobnie jak w nauczaniu wszystkich soborów, refleksja nad etosem kapłańskim czy ideałem *boni sacerdotis* zawsze konstruowana była w oparciu o teologię biblijną. Zresztą Pismo Święte dostarczało nie tylko podbudowy doktrynalnej, lecz także poszerzało elokucyjny zakres dyskursu<sup>8</sup>. Godzien podkreślenia jest również fakt, że w większości tekstów o kapłaństwie, tak jak i w całym piśmiennictwie kościelnym doby patrystycznej i epok późniejszych – co najmniej do XVII w., mamy do czynienia z wyraźną interferencją elementów tradycji biblijnej oraz klasycznej.

Najstarsze świadectwa refleksji nad posługą kapłańską pochodzą już z pierwszych wieków chrześcijaństwa; widzimy je między innymi u Ignacego Antiocheńskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana czy Orygenesa<sup>9</sup>. Jednak

<sup>6</sup> Por. J. Kracik, *Kapłaństwo w historię wpisane*, „Znak” 1997, nr 11, s. 66n.

<sup>7</sup> Takie stanowisko reprezentuje właśnie Kracik (*tamże*). W moim odczuciu przeprowadzona przez niego krytyka trydenckiej wizji kapłaństwa jest – przynajmniej w niektórych punktach – nazbyt radykalna. Oczywiście, sobór nie zaproponował parenetycznych wzorców dobrego kapłana, ale przecież nie taka była jego rola i założenia formalne.

<sup>8</sup> Zob. J. Homerski, *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 1986, z. 1, s. 3–12; N. Cachia, *The image of the good shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*, Rome 1997.

<sup>9</sup> F. Drączkowski, *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum vitae” 2007, nr 12, s. 141–146.

teksty szczególnie prominentne, często o bardziej systematycznym charakterze, zaczęły powstawać dopiero w czwartym stuleciu. Na Wschodzie możemy zaliczyć do nich mowy Efrema Syryjczyka i Grzegorza z Nazjanzu, a także obszerny, liczący sześć ksiąg dialog Jana Chryzostoma<sup>10</sup>. W piśmiennictwie Zachodu na uwagę zasługuje przede wszystkim dzieło *De officiis ministrorum* Ambrożego z Mediolanu, pięćdziesiąt dwa listy Hieronima do Nepocjana, liczne wypowiedzi Augustyna, *De vita contemplativa* Juliana Pomeriusza oraz – znacznie już późniejsza – *Regula pastoralis* Grzegorza Wielkiego i traktat *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli<sup>11</sup>. Oczywiście, są to jedynie egzemplifikacje najważniejsze<sup>12</sup>.

Począwszy od VII–VIII w. w Europie zaczęło stopniowo przybywać pism o kapłaństwie. Teksty te – poświęcone teologii ministerium, formacji czy duchowości, ale także mające nachylenie normatywne – były bardzo zróżnicowane pod względem poziomu merytorycznego oraz praktycznej przydatności. Wszystkie jednak stanowiły ważne świadectwo zainteresowania problematyką kapłaństwa, choć nie zawsze okazywały się odpowiedzią na realne zapotrzebowanie żywego Kościoła. W tym miejscu przypomnę jedynie pisarzy najważniejszych – Bedę Wielebnego, Piotra Damiana, Bernarda z Clairvaux, Bonawenturę czy Tomasza z Akwinu, choć godnych uwagi autorów jest znacznie więcej.

Wiek XV i XVI przyniosły istotne zmiany w myśleniu o ideale kapłaństwa. Jest to zagadnienie zbyt obszerne, by choć skrótowo zarysować je w ramach niniejszego opracowania. Warto jedynie wspomnieć, że na kształt renesansowej refleksji o *boni sacerdotis* największy wpływ wywarły ruch *devotio moderna*, idee humanizmu chrześcijańskiego oraz hasło powrotu *ad fontes* – do Biblii i pism patrystycznych; wreszcie – jeszcze przedsoborowe, reformistyczne dążenia w łonie Kościoła. W ramach polemiki z reformacją i apologii ortodoksyjnej nauki o kapłaństwie wypowiadali się zresztą najwybitniejsi teologowie katolicki, z których część włączyła się później w obrady *Tridentinum*.

O ile w pismach teologicznych konstytuował się *stricte* elitarny ideał dobrego kapłana, czytelny przede wszystkim dla wykształconego kleru, o tyle jego popularna konkretyzacja dokonywała się w użytkowym piśmiennictwie parenetycznym. Na przestrzeni wieków najpoważniejszą rolę w propagowaniu praktycznego wzorca *boni sacerdotis* odegrała hagiografia. Zaznaczyć trzeba, że najstarsze żywoty niepustelnicze – przede wszystkim Sulpicjusza Sewera *Vita Sancti Martini*, Paulina z Mediolanu *Vita Sanctii Ambrosii* i Possydiusza z Kalamy *Vita Sancti Augustini* – prezentowały wizerunki kapłanów obdarzonych

<sup>10</sup> Zob. L. Stręg, *Ideał kapłana według św. Efrema (De eximio sacerdotis munere iuxta mentem s. Ephraemi Syri)*, „Vox Patrum” 1987, t. 12/13, s. 405–410.

<sup>11</sup> O zagadnieniu kapłaństwa w starożytności chrześcijańskiej zob. „Vox patrum” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29; E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny*, s. 49–58.

<sup>12</sup> Zob. A. Maciejewski, *Ideał kapłaństwa u Ojców Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie” 1979, nr 92, s. 239–251; O. Lipińska, *Ideał kapłana według ojców kościoła: Ambrożego i Jana Chryzostoma*. „Biuletyn Studenckich Kół Naukowych” 1995, z. 3, s. 81–92; S. Sojka, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.

również sakrą biskupią. Stopniowo, wraz z rozwojem tradycji hagiograficznej, zaczęły pojawiać się także *vitae* świętych prezbiterów<sup>13</sup>. Oczywiście, schemat fabularny poszczególnych żywotów zależał od teologicznej kultury autora, a także od ideowo-literackiej proveniencji tekstu i socjologicznych czynników warunkujących jego odbiór<sup>14</sup>. Wszystkie jednak utwory hagiograficzne miały cechę wspólną – mniej lub bardziej wiernie odtwarzały ideały teologii duszpasterskiej i ascetyczno-mistycznej w życiu opisywanych bohaterów oraz apoteozowały chrześcijańską cnotę, często w wymiarze heroicznym. Należały też do jednego z najpopularniejszych działów piśmiennictwa, który przez kilkanaście wieków kształtował wśród szerokich mas wiernych teoretyczne wyobrażenia o kapłaństwie i wynikających z niego powinnościach. W XVI wieku hagiograficzny wzorzec prezbitera – podobnie zresztą jak inne reprezentacje świętości – doczekał się systematycznego opracowania i popularyzacji w dziełach Alojzego Lippomana i Wawrzyńca Suriusa, zaś w Polsce – Piotra Skargi<sup>15</sup>.

Mniejszy zasięg miały parenetyczne *specula sacerdotii* – traktaty o zdecydowanie bardziej elitarnym charakterze, przeznaczone dla kapłanów i mające wspomagać ich formację moralną i pastoralną. Co ciekawe, termin *speculum sacerdotii* spotykamy już w *Epistola ad Oceanum* (LXIX.8)<sup>16</sup>, choć jako samodzielny gatunek „zwierciadło” rozpowszechniło się dopiero w wiekach średnich; cenne *specula* pozostawili m.in. Hugo z Saint-Cher, Hermann z Schildiz czy Andrzej z Kokorzyna<sup>17</sup>. W wieku XVI popularność „zwierciadeł kapłańskich” bynajmniej nie zmalała; za ich pośrednictwem starano się aktualizować wzorzec kapłana autentycznie miłującego Chrystusa, skromnego, pokornego, szczerze oddanego wiernym i zatroskanego o ich duchowy rozwój, przede wszystkim zaś wyzwolonego z przywiązania do dóbr materialnych oraz kościelnych zaszczytów. Szczególną poczytnością cieszyły się tu prace Jodoka Clichtoveusa, Piotra z Soto oraz Jana Quintina<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Najstarsze pisma hagiograficzne – *Vita Antonii* Atanazego Wielkiego, a także *Vita Pauli* i *Vita Hilarioni* Hieronima – były poświęcone pustelnikom. Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, w: *Antoni Pustelnik, Pisma*, t. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987; Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, t. i wstęp B. Degórski, Kraków 1995; P. Nehring, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od Vita Antonii do Vita Augustini*, Toruń 1999.

<sup>14</sup> A. Kapuścińska, *Hagiografia w dydaktyce literatury staropolskiej*, w: *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej*, red. J. Okoń i M. Kuran, Łódź 2007, s. 151–168.

<sup>15</sup> L. A. Lippomano, *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagintatres*, Venetiis 1551–1556; L. Surius, *De probatis sanctorum histories*, Coloniae 1570–1575; P. Skarga, *Żywoty Świętych Staroego i Nowego Testamentu*, Wilno 1579 (nast. edycje w Krakowie). Zob. także A. Kapuścińska, „Żywoty Świętych” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008, *passim*.

<sup>16</sup> Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownym (Ad Oceanum de vita clericorum)*, t. Z. Wójtowicz, „Vox Patrum” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29, s. 448–453.

<sup>17</sup> Hugo de Saint-Cher, *Speculum sacerdotum et Ecclesiae*, Lyon 1487; Hermannus de Saldis, *Speculum sacerdotum de tribus sacramentis principalibus*, Strassburgi 1484; Andrzej z Kokorzyna, *Speculum sacerdotium* (niedokończony tekst rkp. Biblioteka Jagiellońska sygn. nr 2600).

<sup>18</sup> J. Clichtoveus, *De vita et moribus sacerdotum*, Parisiis 1519; P. de Soto, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dilingae 1558; J. Quintin, *Apostoli describentis episcoporum, presbyterorum, et diaconorum mores semeiosis*. [...] *Speculum sacerdotii*, Parisiis 1559.

### 3. Praktyka kommemoratywna a a walor parenetyczny „Herbów rycerstwa polskiego” Bartosza Paprockiego

Piśmiennictwo kościelne wytworzyło zatem – jak widzieliśmy – pewne tradycyjne, specyficzne metody budowania wzorca parenetycznego *boni sacerdotis*. Metody te, w pełni funkcjonalne na gruncie literatury religijnej – zarówno *stricte* teologicznej, jak i użytkowej, były jednak mało przydatne w świeckiej praktyce parenetyczno-panegirycznej. *Virtus sacerdotis* stanowiła oczywiście temat poetyckich laudacji – przede wszystkim w wypadku duchownych zasłużonych dla Kościoła i państwa, jednak w utworach tych nad funkcją dydaktyczną i perswazyjną dominowała niewątpliwie funkcja pochwalna. Na naszym rodzimym gruncie tendencję tę widać dobrze chociażby w renesansowej poezji nowolacińskiej oraz w niektórych polskojęzycznych utworach okolicznościowych.

W tym kontekście na szczególne zainteresowanie zasługuje herbarz Bartosza Paprockiego, wydany w Krakowie w 1584 r. Dzieło to stanowi nie tylko wartościowy zapis XVI-wiecznej wiedzy heraldyczno-genealogicznej oraz źródło informacji z zakresu staropolskiego prawa, obyczajowości, czy geografii, lecz także niezwykle cenny dokument parenetycznej kommemoracji *virtutis sacerdotis* – kapłańskiej cnoty polskich prezbiterów i biskupów.

Prezentowane w dziele herby, przez Paprockiego nazywane „klejnotami”, stanowiły – według autora – najpiękniejszą ozdobę Rzeczypospolitej, przede wszystkim z uwagi na dokonania „familij dawnych i znacznie zasłużonych w królestwie tem”<sup>19</sup>. Było to założenie oczywiste i wpisujące się w wielowiekową europejską tradycję heraldyczną; nasz pisarz nie mógł być tu zresztą nadmiernie oryginalny. Dla nas znacznie ciekawsze okaże się natomiast wielokrotnie eksplikowane przez Paprockiego przekonanie, że owe „dawne familije”, w zasadzie niemal wszystkie najzacniejsze rody polskie, oprócz właściwego dla siebie herbu posiadały także inny nieprzemijający „klejnot”, nieśmiertelną ozdobę – mianowicie duchownych, którzy swą cnotą zapisali się na zawsze w historii Kościoła i narodu.

Co istotne, autor herbarza nie poprzestał na konwencjonalnym, beznamiętnym, charakterystycznym dla historyczno-genealogicznego dyskursu, opisie dokonań wybitnych prezbiterów, opatów, biskupów, ale też – z drugiej strony – nie próbował wkraczać na teren narracji charakterystycznej dla kapłańskich żywotów i zwierciadeł. Wydaje się, że Paprocki – mimo zarzucanego mu braku wybitnych uzdolnień literackich<sup>20</sup> – miał pełną świadomość

<sup>19</sup> B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego na pięcioro ksiąg rozdzielone, Kraków 1584. Z uwagi na unikatowy charakter starodruku i powszechną dostępność XIX-wiecznej edycji K. J. Turowskiego, w niniejszym opracowaniu korzystać będę z nowszego wydania (Kraków 1858). Lokalizacja cytatu: s. 10.*

<sup>20</sup> M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. VII, Kraków 1845, s. 509.

odmienności praw, jakimi rządzi się parenetyczny przekaz religijny i świecki. Zdawał sobie sprawę, że zbiór herbów nie jest przestrzenią perswazji o *stricte* religijnej orientacji, choć przecież – jak wiemy – jednym z jego celów była wielopłaszczyznowa laudacja klejnotu *virtuti sacerdotii* oraz zachęta do czynnego uprawiania kapłańskiej cnoty. Właśnie dlatego „Herby rycerstwa polskiego”, napisane dla uczczenia „sławy, która była ten naród szeroko [...] rozniosła”<sup>21</sup> oraz „ku ozdobie i godnemu wspomnieniu”<sup>22</sup> znamienitych rodów, zostały pomyślane także jako opracowanie o walorze kommemoratywnym, włączające do popularnego utworu szlacheckiego elementy piśmiennictwa elitarnego oraz drobne zabytki literatury użytkowej – najczęściej teksty znane lub ufundowane na rozpowszechnionej tradycji, umożliwiające ewokację przekonań autora i realizację jego zamierzeń z użyciem języka „publicznego”.

Paprocki zatem, rezygnując z tradycji konwencjonalnej parenetyki kościelnej i konstruując poprzez asymilację różnorodnych świadectw literackich godne naśladowania wizerunki *bonorum sacerdotum*, stworzył dla szlacheckiego odbiorcy nowy model dyskursu parenetycznego, wkomponowanego w utwór heraldyczno-genealogiczny. Niestety, parenetyczno-panegiryczna koncepcja polskiego heraldyka nie doczekała się dotąd zainteresowania filologów, a zamieszczane w herbarzu utwory traktowane były po prostu jako erudycyjne literackie ozdobniki oraz teksty o walorze dokumentarnym. Tymczasem pomysł Paprockiego wydaje się znacznie poważniejszy i bardziej wyrafinowany. Wolno sądzić, że autor chciał, aby teksty, należące od dawna do rezerwuaru kultury polskiej i europejskiej, będące nośnikiem pewnych uniwersalnych treści aksjologicznych, na nowo zaistniały i przemówiły jako perswazyjne, klarowne argumenty. Czytelnik herbarza, posiadający – co istotne – niezbędne narzędzia lekturowe, takie jak znajomość łaciny oraz podstawowe odczytanie w zakresie literatury biblijnej, klasycznej, a niekiedy także nowołacińskiej i narodowej, mógł deszyfrować toposy, symbole, motywy znane już w starożytności i wiekach średnich, zyskujące jednak szczególną interpretację w kontekście przekazu parenetyczno-panegirycznego. Tym samym Paprocki, budując wizerunki kapłańskiej cnoty, wskazywał nowe perspektywy odczytania tradycyjnych tekstów literackich i użytkowych, a poezji laudacyjnej nadawał również walor parenetyczny.

Dyskurs kommemoratywny zatem, skonstruowany dla upamiętnienia cnoty znakomitych przedstawicieli polskiej szlachty, w tym także kapłanów, funkcjonuje w „Herbach rycerstwa polskiego” jako hybryda różnych gatunków – panegiryków, elogiów, epitafiów, epigramatów herbowych – oraz treści ufundowanych na różnorodnych praktykach literackich i kulturowych<sup>23</sup>. Była

<sup>21</sup> B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 4.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 4.

<sup>23</sup> Na temat hybrydyczności praktyki kommemoratywnej w motecie renesansowym zob. S. Gallagher, *Pater optime: Vergilian allusion in Obrecht's „Mille Quingentis”*, „Journal of Musicology” 2001, nr 3, s. 456–457.

to świadoma i oryginalna decyzja polskiego autora, który swoje podstawowe założenia warsztatowe ujawniał czytelnikowi już w introdukcji, deklarując wierność tekstom należącym do powszechnego dziedzictwa oraz godnym uwiecznienia i „ożywienia”. Wprawdzie jako heraldyk Paprocki *explicite* wspominał przede wszystkim źródła historyczne, ale analiza zbioru upoważnia do wniosku, że „sławne a ozdobne krzaczki” oznaczały nie tylko pomniki historiografii, lecz także wszystkie wartościowe teksty europejskiej tradycji:

mię tu stawi [się] jako pszczołką pracowitą, która z rozmaitych krzaczków nazbierawszy do gromady miodu ku żywności sobie, drugim go też do posmaku użyzca. [...] z tych sławnych a ozdobnych krzaczków historyków polskich, tylko zebrać ten smak wdzięczny bardzo szczupło dopuścił, dla tego, aby ich ludzie nie zaniedbywali, ale je przed sobą miewali, i prace ich używali, *ostendunt enim legentibus praeteritorum exemplis, quid illis appetendum, quidve fugiendum*<sup>24</sup>.

#### 4. *Virtus sacerdotis* w poetyckich kommemoracjach „klejnotu kapłaństwa”

Paprocki w herbarzu upamiętnił blisko pięćdziesiąt sylwetek prezbiterów, biskupów oraz wybitnych przedstawicieli życia konsekrowanego. Ponad czterdzieści kommemoracji dotyczy biskupów, którzy z uwagi na sprawowaną funkcję byli osobami publicznymi, ale przede wszystkim – jako obdarzeni pełnią sakramentu kapłaństwa – duszpasterzami, mającymi szczególne powinności wobec Kościoła i narodu oraz wyjątkowo szerokie możliwości oddziaływania na wiernych. Polski heraldyk dysponował tu znakomitą pomocą, mianowicie zbiorem biograficznych epigramatów *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium* Klemensa Janickiego<sup>25</sup>, które w herbarzu zostały przywołane niemal w całości jako kommemoracja trzydziestu sześciu postaci biskupów gnieźnieńskich. Natomiast siedmiu biskupów upamiętnił Paprocki, włączając do tekstu różnorodne epitafia i wiersze pochwalne, zarówno anonimowe, jak i te z udokumentowanym autorstwem. Co ciekawe, dwóch z opisywanych biskupów – Marcin Białobrzegi i Jan Młodziejowski – obdarzonych było godnością opata; opatem był także wymieniony w herbarzu Feliks Regowski.

Dość zaskakujący może wydawać się fakt, że autor „Herbów rycerstwa polskiego” wspomina tylko czterech duchownych, którzy byli wyłącznie prezbiterami, pełniącymi oczywiście różne funkcje duszpasterskie: Jana Konarskiego, Stanisława Górskiego, Waleriana Drzewickiego i Andrzeja Przecławskiego. Jednak dysproporcję tę można dość łatwo zrozumieć i uzasadnić. Po pierwsze, sam Paprocki wielokrotnie zaznaczał, że wymienia w herbarzu

<sup>24</sup> B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 4.

<sup>25</sup> K. Janicki, *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium*, Cracoviae 1574.



tylko te „domy” i ich przedstawiciele, co do których ma dostateczną i sprawdzoną wiedzę. Biskupi, jako osoby publiczne, byli znani większej części społeczeństwa; zresztą – jak wiemy – nierzadko stawali się oni przedmiotem refleksji zarówno poetów, np. wspomnianego już Janicjusza czy Andrzeja Trzecieckiego, jak i historyków, chociażby Jana Długosza i Marcina Kromera<sup>26</sup>. Istniały zatem źródła, z których można było czerpać potrzebne informacje i na tej podstawie budować komemoratywny dyskurs. Natomiast duchowni diecezjalni, nawet ci najbardziej pobożni i zasłużeni, najczęściej pozostawali bohaterami lokalnych społeczności. Paprocki dysponował tu raczej skąpym materiałem, który pozwalał na upamiętnienie cnoty i zasług zaledwie kilku z nich. Po drugie, autor herbarza – pozostając zapewne w kręgu oddziaływania *Tridentinum* – w biskupach widział nie tylko urzędników pełniących funkcje administracyjno-jurysdykcyjne, ale przede wszystkim właśnie kapłanów, w których posłudze sakrament święceń osiągał pełnię oraz szczególną godność. Doskonale widać to we fragmencie poświęconym Marcinowi Białobrzeskemu, przez Paprockiego nazwanemu „prawym biskupem i kapłanem przykładowym”, który „urząd swój kapłański miał na baczeniu wielkiem, nie bawiąc się sprawami inshemi”<sup>27</sup>.

Oczywiście, w ramach niniejszego opracowania nie jest możliwe omówienie wszystkich komemoracji kapłańskiej cnoty. Jednak szczegółowa analiza kilku najciekawszych i najbardziej charakterystycznych przykładów pozwoli dokładnie zilustrować komemoratywną praktykę Paprockiego, a także zrekonstruować propagowany w dziele *habitus virtutis sacerdotis*.

Jednym z najpiękniejszych „klejnotów kapłaństwa” jawi się w „Herbach rycerstwa polskiego” Jan Prandota Białaczowski z rodu Odrowążów. Sam biogram błogosławionego biskupa jest bardzo lakoniczny; przypomina raczej katalog jego najważniejszych dokonań, uzupełniony wzmianką o długiej chorobie oraz dobrej śmierci, a także o czasie zgonu i miejscu pochówku. Co ciekawe, polska tradycja świętości biskupa z Białaczowa wyrosła przede wszystkim na gruncie jego działań na rzecz kanonizacji Stanisława ze Szczepanowa<sup>28</sup>; Paprocki wymienia zresztą tę szczególną zasługę Jana w swym beznamiętnym, anaforycznym rejestrze czynów. Dopiero załączone przez heraldyka epitafium – chciałoby się sądzić, że autorstwa Wincentego z Kielczy, choć to hipoteza

<sup>26</sup> Jan Długosz był autorem obszernych katalogów arcybiskupów gnieźnieńskich oraz biskupów krakowskich, płockich, wrocławskich, wrocławskich oraz poznańskich. Wydawane w okresie staropolskim katalogi zostały zgromadzone w zbiorowych edycjach A. Przeździeckiego, następnie I. Polkowskiego i Ż. Pauli. Zob. także M. Kromer, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Basileae 1555.

<sup>27</sup> B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 223.

<sup>28</sup> Zresztą najpewniej to właśnie z polecenia biskupa Prandoty Wincenty z Kielczy napisał dwie redakcje żywotu Stanisława ze Szczepanowa, a także – wcześniej – tekst oraz melodię poświęconego męczennikowi rymowanego oficjum *Historia Gloriosissimi Stanislai* z antyfoną *Dies adest celebris*, hymnem *Gaude Mater Polonia*, a także sekwencję *Laeta mundus exultans te laude laudet, Stanislai*.

niepotwierdzona<sup>29</sup> – przywołuje wszystkie przymioty Prandoty i daje czytelnikowi możliwość indywidualnej, wielokierunkowej refleksji nad cnotą zmarłego oraz nad ucieleśnianym przezeń ideałem kapłaństwa:

Hic iacet ecclesie decus, hic pastor bonus, hic flos  
Iustitie, cleri, Prandota presul honos.  
Hic via veri, gloria cleri, Prandota tota  
Laus patrie, pater inclitus est situs, aula sophie.  
Egis, presul agaps, Prandota tota gregis.  
Hic sacer e tumulo te, Stanislae, levavit,  
Te sanctum populo, pater alme, levando probavit.  
Ut sit hic sanctum titulo Sanctorum te sociavit<sup>30</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że Prandota funkcjonuje tu jako wyraźny parenetyczny wzorzec; przedstawiany jest jako ozdoba Kościoła – *Ecclesiae decus*,<sup>31</sup> kwiat i chwała duchowieństwa – *flos, gloria cleri*, wreszcie – *laus patriae*, sława ojczyzny. Oczywiście, wszystkie wymienione określenia można by potraktować jako typowe laudacyjne zwroty, które każdy czytelnik – nawet o bardzo przeciętnym doświadczeniu literacko-kulturowym – identyfikował jako stałe składniki kościelnej i świeckiej tradycji parenetyczno-panegirycznej. Wolno jednak sądzić, że Paprockiemu chodziło o coś więcej, niż tylko o uruchomienie tych najbardziej konwencjonalnych skojarzeń. Pisarz zapewne zdawał sobie sprawę z europejskiego kontekstu topiki pochwalnej kapłanów. Miał też świadomość, że średniowieczny autor nagrobnej inskrypcji – poświęconej wszakże znakomitej i zasłużonej osobie – musiał być erudytą, doskonale orientującym się w literackiej europejskiej tradycji. Umieszczając w swoim herbarzu łacińskie epitafium Prandoty, zaproponował czytelnikowi tekst, w którym można było spodziewać się wielu nawiązań do starszych utworów i motywów – także będących nośnikami uniwersalnych prawd czy argumentów. W ten oto sposób upamiętnił nie tylko sylwetkę samego biskupa, lecz także inne, powszechnie znane tradycje i dzieła stanowiące w pewnym sensie kontekst laudacji kapłańskiej cnoty.

Dzięki temu określenie *flos cleri* mogło być rozpoznane jako składnik tradycji hagiograficznej i na tej podstawie wzbogacone semantycznie, między innymi poprzez asocjację z *Vitae Anselmi* Eadmera i Jana z Salisburys oraz *Vitae Sancti Oswaldi* Henryka z Avranches;<sup>32</sup> teksty, które w czasach Prandoty – a zapewne

<sup>29</sup> Nie ma pewności co do daty śmierci Wincentego; jeśli by przyjąć lata 70. XIII w. (por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 167), zaproponowana hipoteza jest możliwa – Prandota zmarł w 1266 r. Problem ten wymaga oczywiście dalszych, gruntownych badań.

<sup>30</sup> Treść i pisownia epitafium z edycji Turowskiego (s. 502) zmodyfikowana została w oparciu o edycję z 1584 r. (s. 394) oraz – częściowo – filologiczne opracowanie tekstu; por. „Eos” 1966, nr 56/57, s. 315.

<sup>31</sup> W toku analiz posługiwać się będą łacińską pisownią klasyczną, nie zaś – jak w epitafium – średniowieczną.

<sup>32</sup> Eadmer, *Vita Anselmi*, Antwerpiae 1551. Pozostałe teksty także były znane w XVI w. Z uwagi na niepewność niektórych danych bibliograficznych podaję późniejsze wydania: John

także później – musiały być znane przynajmniej niektórym przedstawicielom wykształconego duchowieństwa. Oczytany, znający literacko-teologiczną tradycję odbiorca mógł także mieć w pamięci *Epitaphium Anselmi* z incipitem: *Princeps doctorum, flos cleri, gloria vatum* lub dość popularną w Europie pieśń Szymona z Freine, zaczynającą się od słów: *Fons sine fine fluens, flos cleri, gemma sophiae*<sup>33</sup>. Oczywiście, na obecnym etapie badań nie można przesądzać o źródłowości *Carmen Magistri Symonis* w stosunku do epitafium krakowskiego biskupa, jednak podobieństwo toku poetyckiego oraz topiki inwencyjnej (np. kapłan jako *flos cleri, gemma sophiae / aula sophiae*) wskazują na pewne powinowactwa – pośrednie lub bezpośrednie<sup>34</sup> – obu utworów. Ciekawe byłoby także przebadanie polskiej recepcji popularnego w średniowieczu teologicznego poematu Aleksandra z Nequam *De laudibus divinae sapientiae*, w którym o świętym kapłanie mówi się przy użyciu bardzo charakterystycznych określeń: *Pontificum splendor, gloria, gemma, decus*<sup>35</sup>.

Z całą pewnością można natomiast stwierdzić, że autorowi epitafium Prandoty poetyckich argumentów dostarczał także późnoantyczny i średniowieczny korpus hymnów (np. *Laus patriae coelestis*, utwory *De Beata Maria Virginis*); ów hymniczny kontekst – w XVI wieku nadal czytelny dla większości duchowieństwa – także wpływał na postrzeganie i ocenę kapłańskiej posługi krakowskiego biskupa, podnosząc walor parenetyczny jego postaci. Sądząc, że z tego faktu Paprocki bardzo dobrze zdawał sobie sprawę. Trzeba zresztą pamiętać, że na przestrzeni wieków hymnografia europejska miała ogromny wpływ na ukształtowanie się tradycyjnego, topicznego paradygmatu myślenia i pisania o chrześcijańskiej doskonałości, świętości i cnocie. *Aula sophiae* to tytuł Maryi, pojawiający się w popularnym *Hymni de Beata Maria Virginis*; określenie to – mające głębokie teologiczne konotacje – znakomicie nadawało się do amplifikacji cnoty wybitnych ludzi Kościoła. Podobnie zresztą jak *gemma sophiae*, zwrot często spotykany w średniowiecznym piśmiennictwie religijnym.

Warto zauważyć, że zamieszczona przez Paprockiego inskrypcja odsyła czytelnika bezpośrednio do chrześcijańskiego systemu etycznego; zawarte w niej panegiryczne zwroty nie są jakimiś konwencjonalnymi ogólnikami, lecz dobranymi w przemyślany sposób korelatami cnót kardynalnych. W utworze wskazywane są moralne sprawności biskupa, przede wszystkim jego roztropność – *aula sophiae* i sprawiedliwość – *flos justitiae*; cnota męstwa przedstawiona jest zgodnie z teologiczną interpretacją jako życie na drodze prawdy –

of Salisbury, *Vita S. Anselmi archiepiscopi Cantauriensis*, w: *Patrologia Latina*, red. J. P. Migne, t. 199. Współczesna edycja Henryka z Avranches, w „*Medieval Studies*” 1994, vol. 56, s. 1–65.

<sup>33</sup> Pieśń mogła być bardzo dobrze zakorzeniona w tradycji ustnej. Była natomiast zapisana w traktacie Gerarda z Walii *De Jure et Statu Menevensis Ecclesiae*, k. 148<sup>r</sup>. Zob. też *Les Oeuvres de Simund de Freine*, ed. J. E. Matzke, Paris 1909.

<sup>34</sup> Zbieżności mogą być rezultatem nie tylko bezpośrednich afiliacji, ale także oddziaływania popularnej hymnicznej topiki.

<sup>35</sup> Trudno mi było ustalić renesansowe wydanie *De laudibus*; dostępna edycja to: A. de Nequam, *De laudibus divinae sapientiae*, ed. T. Wright, London 1863, s. 413.

*via veri*; umiarkowanie nie jest tu wprawdzie nazwane i wymienione wprost, jednak z cnotą tą bezpośrednio afiliacja posiada ewokowana w epitafium idea dobrego pasterza<sup>36</sup>. Zresztą figura *pastori boni* wydaje się centralnym punktem nie tylko średniowiecznego epitafium Prandoty, ale także – w znacznie szerszym kontekście – całej kommemoratywnej koncepcji Paprockiego. Chcąc upamiętnić i perswazyjnie wyeksponować wszystkie aspekty kapłańskiej cnoty, autor herbarza zamieścił tekst, który zawierał jedną z najbardziej nośnych treściowo metafor teologicznych; wpisanych ponadto w długą tradycję ideową i artystyczną Kościoła.

Jak wiemy, obraz dobrego pasterza to wyraźna aluzja do słów Chrystusa: „Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis” (J 10, 11)<sup>37</sup>. Wolno sądzić, że zarówno w wiekach średnich, jak i w XVI stuleciu, ten fragment Janowej Ewangelii był jednym z lepiej rozpoznawalnych tekstów nowotestamentowych, nawet wśród szerokich mas wiernych. Chociaż model pasterstwa w Europie różnił się znacznie od wzoru kulturowanego w krajach biblijnych, chrystologiczne wyobrażenie *boni pastori* – troskliwego, miłującego i oddanego aż do śmierci opiekuna, lekarza, obrońcy i przewodnika – było dla przeciętnego odbiorcy nie tylko zrozumiałe, lecz także pojemne semantycznie<sup>38</sup>. Już od czasów chrześcijańskiej starożytności symbolika pastoralna była eksplikowana również przez kaznodziejów; na gruncie *artis praedicandi* obrazy Chrystusa Dobrego Pasterza otrzymywały komentarz dostosowany do potrzeb i możliwości wiernych, stając się jednocześnie częścią kulturowej tradycji.

Oczywiście, w kontekście elitarnego piśmiennictwa teologicznego metafora *boni pastori* otrzymywała znacznie szerszą interpretację, nie tylko odnoszącą się do przymiotów Boga, ale także będącą fundamentem refleksji nad posługą oraz formacją duchową i moralną kapłana – *alterius Christi*. Początki tej refleksji możemy usytuować już w pismach Nowego Testamentu – nie tylko w Ewangelii według św. Jana (J 21, 15–19), ale także w Dziejach Apostolskich (Dz 20, 28–31) oraz w Pierwszym Liście św. Piotra Apostoła (1 P 5, 1–4). We wspomnianych tekstach idea *pastori boni*, w sposób doskonały ucieleśniana przez samego Chrystusa – Najwyższego Pasterza (J 10, 11), została przeniesiona na postulowany wzorzec kapłaństwa. Tym samym już na gruncie biblijnym ukazano podstawowy *habitus* kapłańskiej cnoty, a także w syntetyczny, czytelny sposób uwydatniono wertykalny i horyzontalny wymiar życia oraz posługi pasterzy Kościoła<sup>39</sup>.

Bez wątpienia lektura epitafium Prandoty wywoływała u odbiorców szereg asocjacji z ewokowanym w Nowym Testamencie obrazem kapłańskiej służby;

<sup>36</sup> Por. przede wszystkim z fragmentem: „i jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa” (Mdr 8, 7); zob. także np. *Augustinus Hipponensis, De moribus ecclesiae catholicae, I.25,46*, w: *Patrologia Latina, vol. 32*.

<sup>37</sup> Zob. także inne fragmenty: J 10, 14 i J 21, 15–17.

<sup>38</sup> Na ten temat zob. monografia N. Cachia, *dz. cyt.*

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 224–225.

być dobrym pasterzem – zarówno prezbiterem, jak i biskupem – to paść Bożą trzodę, *paserce gregem Dei*<sup>40</sup>; na wzór Chrystusa być w pełni oddanym swojemu ludowi, na zawsze i do końca. Wolno zresztą podejrzewać, że kommemoratywna propozycja Paprockiego dotyczyła przede wszystkim właśnie tego źródłowego obszaru chrześcijańskiej tradycji i wywiedzonego z Pisma Świętego obrazu kapłaństwa. Sądzę, że heraldyk, amplifikując cnotę Jana z Białaczowa i zalecając go jako wzór osobowy dla współczesnych mu duchownych, figurę *pastori boni* traktował przede wszystkim jako czytelną aluzję biblijną.

Wydaje się jednak, że autor „Herbów rycerstwa polskiego” uruchamiał również pamięć o późniejszych interpretacjach idei dobrego pasterza. Wykształcony teologicznie odbiorca tekstu, dobrze znający źródła, na konstytutywny kontekst biblijny mógł nałożyć nauczanie Ojców Kościoła oraz innych uznanych autorów starożytnych i średniowiecznych. A tradycja była tu przecież naprawdę bogata, chociażby Orygenes, Klemens Rzymski, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Hieronim, Ambroży, Augustyn, Marcin z Bragi, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli, Beda Wielebny, Bernard z Clairvaux czy Tomasz z Akwinu, by wymienić tylko najważniejszych. Także teologowie XVI-wieczni często odwoływali się w swoich pismach do pastoralnej reprezentacji kapłaństwa. Ponadto – jak pamiętamy – chrystocentryczny, sakramentalny charakter kapłańskiej posługi był urzędowo proklamowany przez sobór trydencki.

Na tym jednak nie wyczerpuje się bogactwo odniesień metafory dobrego pasterza. Kommemoratywny i parenetyczny walor epitafium Prandoty, związany z asymilacją różnych dyskursów i tradycji, zyska w obrębie herbarza dodatkowy aspekt, jeżeli spojrzymy na inskrypcję z perspektywy kultury artystycznej XVI-wiecznej Polski. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że Paprocki wkomponowując średniowieczny tekst do swojego dzieła, zdawał sobie sprawę z konwergencji pastoralnej topiki epitafium oraz powszechnie znanych, współczesnych sobie utworów muzycznych; mam tu na myśli popularny, ceniony także na zachodzie Europy motet Wacława z Szamotuł *Ego sum pastor bonus*<sup>41</sup>, a także identycznie zatytułowaną kompozycję Mikołaja Zieleńskiego, napisaną – co symptomatyczne – *in festo Sancti Stanislai*<sup>42</sup>. Oczywiście, tekst obu kompozycji opiera się na słowach z Ewangelii według św. Jana (J 10, 14), tradycyjnie wykorzystywanych także jako antyfona mszalna; jednak niezwykle interesujący wydaje się tu kontekst uroczystości Stanisława ze Szczepanowa – świętego, którego kanonizację sfinalizował – jak pamiętamy – właśnie Prandota. Paralelna kommemoracja ideału kapłana Nowego Przymierza – Chrystusa,

<sup>40</sup> Tamże, s. 234.

<sup>41</sup> Czterogłosowy motet Szamotulczyka został wydany w antologii utworów najwybitniejszych europejskich kompozytorów XVI w. już w 1564 r. w Norymberdze, zob. *Thesauri Musici Tomus Quintus [...] Quatuor Vocum*. Noribergae 1564.

<sup>42</sup> Chronologia dzieła Zieleńskiego nie jest dokładnie znana; Paprocki mógł słyszeć utwór, jeśli został skomponowany przed 1614 r.

heroizmu Jego wiernego naśladowcy – Stanisława oraz amplifikowanej w epitafium duszpasterskiej cnoty biskupa Jana mogła zatem w obrębie jednego tekstu, przy zachowaniu pełnej ekonomii słowa, ukazać transcendentalność i ponadczasowość wzoru dobrego pasterza oraz najgłębszą istotę kapłańskiego powołania.

Innym ciekawym utworem, włączonym do herbarza Paprockiego, jest epitafium Jana Młodziejowskiego. Dość istotny wydaje się tu kontekst, który wprowadził sam heraldyk, mianowicie zamieszczona przed epitafium pochwała ponadprzeciętnej uczoności, etycznych norm i obyczajów XVI-wiecznego męża Kościoła. Oczywiście, można by przyjąć, że przymioty sandomierskiego kanonika zostały zdefiniowane za pomocą okolicznościowej, mało znaczącej formuły: *vir doctrina et moribus insignis*<sup>43</sup>. Jednak pamięć o europejskiej tradycji historiograficznej, doskonale przecież znanej Paprockiemu, diametralnie zmienia ten powierzchowny osąd. Otóż opis cnoty Młodziejowskiego ma swoją chronologicznie starszą paralelę w znanym średniowiecznym dziele *Chronicon* Hermanna z Reichenau, który laudacyjną kolokacją – przywołaną kilka stuleci później w polskim herbarzu – upamiętnił intelektualne i duchowe przymioty Leona I Wielkiego<sup>44</sup>. W ten oto sposób, poprzez aluzję do cnót papieża, *doctrina* oraz *mores* zostały ukazane w herbarzu jako istotne składniki wzorca dobrego kapłana; wyraźnemu poszerzeniu uległ także sugerowany zakres predyspozycji polskiego duchownego, który został niejako wpisany do grona zasłużonych mężów Kościoła i długiego szeregu duchowych uczniów oraz naśladowców kapłańskiej cnoty starożytnego biskupa Rzymu. Warto mieć na uwadze również inny kontekst suponowanej paraleli. Otóż Leon I zwalczał kontrowersje religijne, które za jego pontyfikatu znajdowały się w szczytowym okresie wpływów, przede wszystkim monofizytyzm, manicheizm i pryscylianizm. Młodziejowski, apoteozowany w herbarzu poprzez aluzję do *Chronicon*, mógł zatem jawić się nie tylko jako cnotliwy kapłan, lecz także jako żarliwy obrońca katolickiej ortodoksji<sup>45</sup>. Oczywiście, odczytanie tego podtekstu w istotny sposób uzupełniało parenetyczny wzorzec dobrego kapłana – wiernego wyznawcy i apologety. Zważywszy na fakt, że kapłańska aktywność Młodziejowskiego, tuż przed śmiercią w 1576 roku mianowanego za liczne zasługi biskupem chełmskim, przypadała na czas rozpowszechniania się w Polsce luteranizmu i kalwinizmu, ten aspekt laudacji jego *virtutis sacerdotis* wydaje się niezwykle ważny, choć – niestety – w XVI w. czytelny wyłącznie dla uczonych historyków czy erudytów.

<sup>43</sup> B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 411.

<sup>44</sup> Hermannus de Reichenau, *Chronicon de sex mundi aetatibus*, Basileae 1529 i n. 1536. Paprocki jako odczytany w historiograficznym piśmiennictwie erudyta bez wątplenia znał chętnie wydawane w renesansie dzieło *Contractusa*; nie tylko – jak sądzę – czerpał zeń wiadomości historyczne, ale także topikę inwencyjną oraz pewne elementy *elocutio*.

<sup>45</sup> *Chronicon* XLVII, 440: „A qui plurima ad utilitatem Ecclesiae sublimiter scripsit et constituit; Eutychianam et Nestorianam haereses condemnavit”.

Obszernym uzupełnieniem wprowadzającej formuły jest wspomniane epitafium *Hac Młodziejovius situs*. W dość długim, 22-wersowym tekście, znajdujemy kilka interesujących aluzji i odniesień, które uzupełniają etyczny portret duchownego. Przede wszystkim inskrypcja wychwala moralne zalety zmarłego oraz wielkość jego umysłu:

Chelmensis lectus praesul, qui nuper obiisti,  
Virtute atque Cato nobilis ingenio<sup>46</sup>.

Ukazanie cnoty polskiego kapłana przez porównanie go do Katona nie jest być może – z literackiego punktu widzenia – zabiegiem szczególnie oryginalnym, jednak w kontekście kommemoratywnej praktyki pozwala na jednoznaczny, wysoką ocenę Młodziejowskiego jako znanego z prawości i uczciwości zwolennika tradycyjnego systemu etycznego. Zresztą afiliacje z innymi tekstami w interesujący sposób mogą poszerzyć ten panegiryczno-parenetyczny dyskurs; z jednej strony czytelnik mógł dostrzec tu zaskakującą, choć na pewno mechaniczną zbieżność z fragmentem *De Sacrosancti Evangelii in ditione Regis Poloniae* Andrzeja Trzecieckiego; z drugiej jednak – fraza *virtute atque Cato nobilis ingenio* odsyłała go do bogatego zasobu europejskich tekstów moralistycznych, w których *virtus Catonis* zyskiwała wymiar niemal symboliczny. Dopełnieniem tak budowanego wizerunku Młodziejowskiego była szczegółowa enumeracja jego cnót:

Prisca fides, atque integritas, moresque benigni,  
Et sancti fervens religionis amor<sup>47</sup>.

Oczywiście, na pierwszym miejscu została wskazana wiara – jako *prisca virtus*, fundament kapłańskiej cnoty i święty żar rozpalający miłość do Boga i ludzi. To z niej wynikały wszystkie duszpasterskie predyspozycje Młodziejowskiego – jego wewnętrzna czystość i duchowa siła – *integritas* oraz życzliwość i łaskawość – *benignitas*. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż autor epitafium nadawał amplifikowanemu przez siebie zestawowi cnót jednoznacznie chrześcijańską interpretację, to jego literacko-filozoficznym źródłem był Cyceroński dialog *De oratore*, w którym znajdujemy typologię rzymskich cnót obywatelskich, takich jak *fides*, *benignitas*, a także *clementia* oraz *fortitudo*. Jeśli czytelnik epitafium zidentyfikował ten kontekst, mógł poszerzyć parenetyczny wizerunek dobrego kapłana o liczne składniki związane z tradycyjną stoicką doktryną moralną, będącą wszak jednym z filozoficznych dopełnień etyki chrześcijańskiej.

Wreszcie ostatni przykład kommemoracji kapłańskiej cnoty. W epitafium Waleriana Drzewickiego – kanonika krakowskiego i królewskiego sekretarza, przedwcześnie zmarłego w 1510 r.<sup>48</sup> – wymienione zostały *caritas*, *facilitas*,

<sup>46</sup> B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 411.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 411.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 478.

*doctrina*. Młody kapłan, *carus erat, facilis, doctus, nec noxius ulli*, stając się nadzieją ojczyzny – *spes patriae* oraz swojego rodu – *domui Drevitiae*. Już literalna recepcja tej pochwały pozwalała czytelnikowi uzupełnić parenetyczny wzorzec *boni sacerdotis* o istotne składniki. Wolno jednak sądzić, że zarówno autor nagrobnej inskrypcji – wybitny europejski humanista, jak i sam Paprocki, ewokowaną cnotę widzieli w kontekście rzymskiej *humanitas*, w sposób szczególnie akcentowanej – jak wiemy – przez Cyncerona<sup>49</sup>. Kontekst ten poszerzał obraz chrześcijańskiej doskonałości; wzbogacał go także o komponenty niewymienione bezpośrednio w Ewangeliach, ale zgodne z Bożym przykazaniem miłości i obecne w wielowiekowym nauczaniu Kościoła oraz w jego duszpasterskiej praktyce. W ten sposób przypominana została zarówno ranga ewangelicznej *caritas*, będącej zbawienną łaską udzielaną przez samego Boga (Tm 4, 3), jak i wartość szeroko pojętej *culturae animi*, oznaczającej wszechstronny duchowy oraz intelektualny rozwój człowieka. Zauważmy, że w tym wypadku praktyka kommemoratywna umożliwiła afirmację chrześcijańskiej cnoty oraz zaakcentowanie szacunku dla ideałów humanizmu.

## 5. Podsumowanie

Jak wspominałam, „Herby rycerstwa polskiego” Paprockiego to zbiór, który przez lata budził zainteresowanie przede wszystkim historyków, heraldyków i genealogów, dla filologów pozostając zjawiskiem marginalnym – ewentualnie przykładem standardowego opracowania użytkowego, odznaczającego się typowym dla twórczości panegirycznej brakiem krytycyzmu i pozbawionego większych ambicji literackich. Kulturotwórczą wartość herbarza wiązano przede wszystkim z jego warstwą faktograficzną, bagatelizując całkowicie inne walory opracowania.

Oczywiście, trudno powątpiewać w to, że Paprocki nie schlebiał rodom, od których sam był w jakiś sposób zależny. Jednak chyba nie należy pochopnie zarzucać mu serwilizmu i nadgorliwości, skoro sam Michał Wiszniewski – historyk literatury oskarżający heraldyka o „schlebianie dla zysku” i bardzo krytycznie nastawiony do jakości jego prac – zaznaczał, że trudno o kompletny egzemplarz „Herbów”, gdyż pojedyncze strony dzieła często były usuwane dla zatuszowania niepochlebnych informacji o członkach niektórych rodzin. Zresztą w opinii XIX-wiecznego badacza owych aktów zniszczenia dopuszczała się nie tylko szlachta, lecz także – co ciekawe – duchowni, którzy „wydzierali karty historyka, nie stanu, ale osób wady opowiadającego”<sup>50</sup>. A zatem Paprocki, choć najczęściej upamiętniał znakomite przykłady szlacheckiej i kapłańskiej cnoty,

<sup>49</sup> Przede wszystkim w dialogach *Tusculanae Disputationes, De finibus bonorum et malorum, De officiis, De oratore*. Warto przypomnieć, że w renesansowym systemie edukacji teksty te były fundamentalnymi pozycjami kanonu lekturowego.

<sup>50</sup> M. Wiszniewski, *dz. cyt.*, s. 508.



potrafił także mówić o konkretnych wadach i występkach. To istotna informacja, gdyż w jej kontekście możemy potwierdzić parenetyczny walor wizerunków wybitnych mężów Kościoła, którzy mieli budzić podziw, a jednocześnie – jak sądzę – stawać się wzorami do naśladowania.

Jak wiemy, autor herbarza nie wkraczał na teren narracji hagiograficznej; nie konstruował też samodzielnego wywodu naśladowanego kapłańskie zwierciadła. W zamian za to zdecydował się na oddanie głosu uznanym tekstom o kapłanach, a tym samym na wprowadzenie do swojego zbioru poetyckich komemoracji *virtutis sacerdotis*. Niedostrzeżenie tego faktu prowadziło badaczy do minimalizowania zasług Paprockiego, który – jak się okazuje – upamiętniał nie tylko sylwetki zasłużonych duchownych i poświęcone im tekstowe zabytki, lecz również przypominał ważne konteksty i tradycje, uzupełniające parenetyczny przekaz herbarza. Realizowana przez heraldyka praktyka kommemoratywna miała – rzecz jasna – kompilacyjny charakter. Jednak fakt ten trudno traktować jako zarzut, gdyż tekstowa hybrydyczność odpowiadała warsztatowym uwarunkowaniom herbarza, jak zapewne również predyspozycjom samego pisarza, w pierwszej kolejności zainteresowanego badaniami archiwaliów, genealogią i historiografią.

Warto natomiast pamiętać – i jest to sprawa fundamentalna – że Paprocki był zwolennikiem kontrreformacji; kommemoracje cnoty duchownych katolickich dobrze wpisywały się w tę postawę i w pewnym sensie można by uznać je za echo nauki *Tridentinum* oraz reformistycznych nurtów w łonie Kościoła. Co istotne, polski heraldyk nie musiał być teologiem, by orientować się w najważniejszych ideach Soboru. Były one bowiem ewokowane bowiem nie tylko przez trydenckie uchwały, ale także przez polskich biskupów – pisarzy: Marcina Kromera, Stanisława Hozjusza, Jana Dymitra Solikowskiego, Marcina Biało-brzeskiego czy Stefana Karnkowskiego. Paprocki, obcując z ich twórczością, śledząc bieżące wydarzenia, studiując historyczne i religijne pisma, wreszcie – poddając wnikliwej refleksji okolicznościowe teksty upamiętniające wybitnych duchownych, zawarł w swoim herbarzu apoteozę kapłańskiej cnoty, która swoją żywotność czerpała z gruntu biblijnego i patrystycznego, posiłkując się jednocześnie wielką tradycją myśli starożytnej, średniowiecznej i humanistycznej.

## Literatura

- Andrzej z Kokorzyna, *Speculum sacerdotium* (niedokończony tekst rkp. Biblioteka Jagiellońska sygn. nr 2600).
- Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, w: *Antoni Pustelnik, Pisma*, tł. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987.
- Bista S., *Przyczynek do historii genezy dekretu Soboru trydenckiego o seminariach diecezjalnych*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 1970, z. 3.
- Cachia N., *The image of the good shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*, Rome 1997.

- Clichtoveus J., *De vita et moribus sacerdotum*, Parisiis 1519.
- Drączkowski F., *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Verbum vitae*” 2007, nr 12.
- Eadmer, *Vita Anselmi*, Antwerpiae 1551.
- Gallagher S., *Pater optime: Vergilian allusion in Obrecht's „Mille Quingentis”*, „*Journal of Musicology*” 2001, nr 3.
- Głowa S., Bieda I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989 [VII.541–553].
- Hermannus de Reichenau, *Chronicon de sex mundi aetatibus*, Basileae 1529.
- Hermannus de Saldis, *Speculum sacerdotum de tribus sacramentis principalibus*, Strasburgi 1484.
- Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. i wstęp B. Degórski, Kraków 1995.
- Homerski J., *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1986, z. 1.
- Hugo de Saint-Cher, *Speculum sacerdotum et Ecclesiae*, Lyon 1487.
- Janicki K., *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium*, Cracoviae 1574.
- Kapuścińska A., *Hagiografia w dydaktyce literatury staropolskiej*, w: *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej*, red. J. Okoń i M. Kuran, Łódź 2007, s. 151–168.
- Kapuścińska A., „*Żywoty Świętych*” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008.
- Kracik J., *Kapłaństwo w historię wpisane*, „*Znak*” 1997, nr 11.
- Lipińska O., *Ideał kapłana według ojców Kościoła: Ambrożego i Jana Chryzostoma*. „*Biuletyn Studenckich Kół Naukowych*” 1995, z. 3.
- Lippomano L. A., *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagintatres*, Venetiis 1551–1556.
- Maciejewski A., *Ideał kapłaństwa u Ojców Kościoła*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1979, nr 92.
- Nehring P., *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od Vita Antonii do Vita Augustini*, Toruń 1999.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego na pięcioro ksiąg rozdzielone*, Kraków 1584.
- Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownym (Ad Oceanum de vita clericorum)*, tł. Z. Wójtowicz, „*Vox Patrum*” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29, s. 448–453.
- Quintin J., *Apostoli describentis episcoporum, presbyterorum, et diaconorum mores semeiosis*. [...] *Speculum sacerdotii*, Parisiis 1559.
- Royon E., *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976.
- Silnicki T., *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962.
- Skarga P., *Żywoty Świętych Starego i Nowego Testamentu*, Wilno 1579.
- Sojka S., *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.
- Soto P. de, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dilingae 1558.
- Stręk L., *Ideał kapłana według św. Efrema (De eximio sacerdotis munere iuxta mentem s. Ephraemi Syri)*, „*Vox Patrum*” 1987, t. 12/13.
- Surius L., *De probatis sanctorum histories*, Coloniae 1570–1575.
- Thesauri Musici Tomus Quintus [...] Quatuor Vocum*. Noribergae 1564.
- Wiszniewski M., *Historia literatury polskiej*, t. 7, Kraków 1845.

## Poetic Commemorations *virtus sacerdotalis* in Bartosz Paprocki's "The Coats of Arms of Polish Knighthood"

### Summary

"The Coats of Arms of Polish Knighthood" by Bartosz Paprocki has been studied and commented by historians and genealogy researchers. The author emphasizes religious and historical context of this book: reformation and the Council of Trent, especially its teaching on priesthood, and ancient and medieval writings on the moral paragons of virtue for the clergy. Paprocki's presentation of priests and their virtues is examined in this context.

Key words: Paprocki Bartosz, "The Coats of Arms of Polish Knighthood", the Council of Trent, priesthood, priest virtues



## Recenzje i omówienia

A. Szudra, K. Uzar (red.), *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Wyd. KUL, Lublin 2009, ss. 392.

Kiedy na rynku wydawniczym pojawiają się nowe publikacje wydane przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, czytelnik zazwyczaj otrzymuje kolejną niezwykłą książkę. I tak jest w wypadku opracowania przez Wydział Nauk Społecznych KUL zagadnienia wychowania i formacji osoby ludzkiej. W ramach Biblioteki Katedry Filozofii Wychowania przygotowano pozycję nie tylko ciekawą, ale ze wszech miar potrzebną. „Personalistyczny wymiar filozofii wychowania” pod redakcją Anny Szudry i Katarzyny Uzar to szereg artykułów dotyczących bezpośrednio filozofii wychowania i pedagogiki, jak również aksjologicznych problemów wychowania i edukacji, niepomijających przy tym problemów wychowania zorientowanego na osobę. Takie usytuowanie zagadnienia osoby i wychowania sprawia, że mamy do czynienia z publikacją interdyscyplinarną o walorach komparatystycznych, wpisującą się w szerokie spektrum ogólnej dyskusji na płaszczyźnie współczesnej humanistyki na temat filozofii wychowania i jego kierunku, źródeł i celów edukacji, jak również aksjologii, praw i obowiązków poszczególnych podmiotów procesu nauczania-uczenia się.

Wydanie prezentowanej książki jest owocem wyteżonej pracy wielu osób, wychowanków i współpracowników prof. Wojciecha Chudego (1947–2007), kierownika Katedry Filozofii Wychowania KUL. Właśnie „Wojciech Chudy w swoim namyśle nad wychowaniem i pedagogiką, łącząc aspekt teoretyczny z praktycznym, akcentował nie tylko potrzebę, ale i konieczność zwrócenia się pedagogiki i pedagogów w stronę filozofii” (s. 13). To filozofia – jego zdaniem – dostarcza pedagogice podstaw przedmiotowych (zwarła koncepcja antropologiczna i metafizyczna) oraz formalnych (konkretne propozycje pedagogiczne odwołujące się do roli etyki w wychowaniu). Czytelnika może więc cieszyć bezpośrednie odwołanie do personalistycznej wizji człowieka oraz uwypuklenie podmiotowości i godności osoby ludzkiej. Tematy natury filozoficznej, metafizycznej oraz pedagogicznej – z natury niełatwe – są w książce przedstawione bardzo komunikatywnym i pięknym językiem. Autorzy umiejętnie ukazują wzajemne przenikanie się filozofii i edukacji, do tego stopnia,

że gdyby nawet można było sobie wyobrazić filozofię bez filozofii wychowania, to jednak ta druga nie mogłaby istnieć bez tej pierwszej. U podstaw każdego systemu pedagogicznego leży mniej lub bardziej wyrazista aksjologia (system wartości), która sięga w głąb natury człowieka (ontologia bytu ludzkiego). Wyjątkowym atutem publikacji jest wykorzystanie tekstów źródłowych i częste odwoływanie się nie tylko do filozofów, ale bezpośrednio do ich tekstów. Może się to przyczynić do zwiększenia świadomości filozoficznej na płaszczyźnie nauk humanistycznych, a zwłaszcza pedagogiki.

Prezentowana książka w centrum uwagi stawia człowieka rozumianego jako osoba, stąd też widoczne jest odniesienie do ontologii wskazującej na transcendentny charakter bytu ludzkiego. Wydaje się to ważne i potrzebne zwłaszcza dzisiaj, gdy rozum ludzki dokonuje samoubóstwienia, uważając siebie za prawdę absolutną (czystą), a stąd już bardzo blisko do szaleństwa i unicestwienia. Na tę chorobę współczesności trzeba więc znaleźć właściwe antidotum. Bez wątpienia są nim liczne analizy (podpowiedzi) zawarte w książce. Autorzy, niejako wspólnym głosem, wskazują na teologiczny i teleologiczny (celowy) fundament osoby, co powoduje, że jej pojęcie i rozumienie – w opłyce chrześcijańskiej – jest dalekie od antropocentryzmu. W publikacji z całą mocą wielokrotnie powraca tekst biblijny o dziele Bożego stworzenia świata i człowieka: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Bóg jest tutaj ukazany jako Miłość nieustannie obdarowująca stworzenie (Ojciec Stwórca, Syn Odkupiciel oraz Duch Uświęciciel). Z tej racji np. miłość dwojga ludzi nie jest rozumiana jako proste pragnienie dobra drugiego człowieka ze względu na niego samego (to tylko humanizm!), ale jako pragnienie dobra drugiej osoby ze względu na nią w Trzecim (obecność Boga!). Zakwestionowaniem takiej koncepcji jest współcześnie przede wszystkim indywidualizm, który może się wyrażać w konwencji tragicznej (człowiek to nieukształtowane i niespełnione zwierzę, wyrafinowany drapieżnik i dzika bestia, o którym pisał Fryderyk Nietzsche) lub konwencji komicznej (Platońska „Uczta”: przecięcie człowieka za karę przez Zeusa na dwie połówki, które się nieustannie szukają. Gdy jednak człowiek w swoim egoizmie i egocentryzmie nie będzie szukał wspólnoty, to połowy nie tylko się nie odnajdą, ale nawet zostaną po raz kolejny podzielone – tym razem już na cztery części). To stwierdzenie zdaje się przekonywać współczesnego człowieka o konieczności budowania dialogu, poszukiwania wzajemnego szacunku, przy zachowaniu natury rzeczy (tożsamości).

Unikatowym i bezprecedensowym osiągnięciem autorów jest umiejętne wciągnięcie czytelnika w prowadzoną dysputę. W trakcie lektury książki staje się on niejako uczestnikiem akcji, prowadząc osobisty dyskurs i konfrontując prezentowane poglądy z własnym systemem wartości. Może przez to odczuwać radość i satysfakcję, że bierze udział we współczesnej debacie humanistycznej o zasięgu kulturowym i cywilizacyjnym. Główny problem dotyczy wartości wychowawczych w kontekście wybranych koncepcji antropologiczno-aksjolo-

gicznych oraz współczesnych przemian społeczno-kulturowych. Trafnie wskazane przez autorów choroby współczesności (głównie relatywizm aksjologiczny i sytuacjonizm moralny, chaos terminologiczny, indywidualizm, hedonizm, pragmatyzm i materializm praktyczny) proponują kierunek powrotu do źródeł (łac. *de fontes*), czyli odniesienie do obiektywnej prawdy o człowieku oraz obiektywnej hierarchii wartości (aksjologii), które są podstawą wszelkiego rozwoju, a wychowania człowieka zwłaszcza. Podjęte przez autorów zabiegi oraz działania to bardzo udana i pełna afirmacja osoby ludzkiej, każdego człowieka bez wyjątku.

Czytając tę niezwykłą publikację, należy być wdzięcznym autorom za przygotowanie tak rzetelnej i unikatowej pozycji. Czytelnik bez przeszkód dociera do istoty współczesnych problemów. Jednak to nie zadawała autorów przewidujących oczekiwania współczesnych krytycznych odbiorców. Jasno więc wskazują, że myśl chrześcijańska i wypływająca z niej działalność edukacyjno-formacyjna starego kontynentu swoimi korzeniami sięga do najgłębszych źródeł kultury europejskiej: najpierw filozofii starożytnej Hellady, a potem prawa rzymskiego. To właśnie greckie umiłowanie mądrości (gr. φιλέω, *phileo* – kochać; σοφία, *sophia* – mądrość) i wskazanie przez nią tzw. siedmiu filarów świata (gr. κόσμος, *kosmos*; łac. *mundus*): zasady (gr. ἀρχή, *arché*; łac. *principium*), prawdy (gr. ἀλήθεια, *alétheia*; łac. *veritas, verum*), dobra (gr. ἀγαθόν, *agathón*; łac. *bonum*), piękna (gr. καλός, *kalós*; łac. *pulchrum*), cnoty (gr. ἀρετή, *areté*; łac. *virtus*), celu (gr. τέλος, *telos*; łac. *finis*) i granicy (gr. πέρασ, *peras*; łac. *finitum*) oraz rzymskie odniesienie do prawa (gr. νόμος, *nomos*; łac. *ius*) leżą u podstaw ukształtowania kultury basenu Morza Śródziemnego. Ostatecznie jednak o ukonstytuowaniu cywilizacji łacińskiej można mówić dopiero wówczas, gdy w roku 313 chrześcijanie otrzymali od wielkiego imperatora – cesarza Konstantyna Wielkiego – swobodę wyznania. Wydarzenie to zdecydowanie nadało kierunek dalszego rozwoju Starego Kontynentu. Tak więc, filozofia grecka (umiłowanie mądrości), prawo rzymskie i religia chrześcijańska to fundament – kamień węgielny, na którym oparta jest tożsamość ducha europejskiego. Chciałoby się zatem życzyć, by ta prawda nieustannie powracała we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, a zwłaszcza w filozofii i polityce wychowania, pedagogice i dydaktyce, oraz wytyczała właściwy kierunek kształtowania kolejnych pokoleń w zjednoczonej Europie.

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

Juan Esquerda Bifet, *Duchowość kapłańska*.  
*Słudzy Dobrego Pasterza*, Wydawnictwo Homo Dei,  
Kraków 2009, ss. 272.

Juan Esquerda Bifet (ur. 1929), hiszpański duchowny, wieloletni dyrektor Międzynarodowego Centrum Animacji Misyjnej oraz profesor duchowości i teologii pastoralnej na Papieskim Uniwersytecie Urbanianum w Rzymie we wprowadzeniu do opracowania „Duchowość kapłańska” w następujących słowach określa jego cel oraz adresatów: „Niniejsza publikacja jest skierowanym do kapłanów zaproszeniem do »ożywienia« Bożego daru kapłaństwa oraz powrotu do pierwszych doświadczeń związanych z przyjęciem sakramentu święceń (por. 2 Tm 1, 6), ze wsłuchaniem się przy tym w trwające w historii działanie łaski w życiu każdego człowieka oraz we wspólnocie Kościoła, ze wszystkimi tworzącymi prezbiterium braćmi kapłanami, w służbie Kościoła lokalnego i powszechnego” (s. 5). Odnosząc się do pojęcia „kapłan” autor ma na uwadze określoną grupę – duchowieństwo diecezjalne. Podkreśla, że opracowanie jest owocem „medytacji, doświadczeń, studium, słuchania oraz dialogu przy wykorzystaniu niektórych danych z własnych publikacji oraz prac innych profesorów” (s. 9).

Opracowanie składa się z poprzedzonych Wprowadzeniem (s. 5–9) siedmiu rozdziałów: 1. Tożsamość kapłańska, doświadczenie Chrystusa we wspólnocie Kościoła (s. 11–32); 2. Dobry Pasterz daje życie (s. 33–50); 3. Słudzy ludu kapłańskiego (s. 51–97); 4. Być czytelnym znakiem Dobrego Pasterza (s. 99–138); 5. W Kościele partykularnym w komunii z Kościołem powszechnym (s. 139–170); 6. W prezbiterium, czyli w rodzinie kapłańskiej (s. 171–204); 7. Droga formacji początkowej i stałej (s. 205–249). Pod koniec każdego z rozdziałów zamieszczono odniesienia bibliograficzne do kościelnych dokumentów korespondujących z poruszonymi przez autora kwestiami. Na końcu opracowania zamieszczono Bibliografię ogólną (s. 250–251), Wykaz skrótów (s. 252–255) oraz – co wpływa pozytywnie na wartość opracowania – Indeks tematyczny (s. 256–268). W Nocie wydawcy (s. 269) zawarto informację o „odchudzeniu” bibliografii, która została zamieszczona w oryginalnym wydaniu książki „Duchowość kapłańska”. Dominowały w niej pozycje hiszpańskojęzyczne, w większości niedostępne dla polskiego czytelnika.

Współczesny kapłan jest konfrontowany z wyzwaniem wywołanym przez kondycję społeczeństwa, w którym żyje. Jest to społeczeństwo określane mianem postmodernistycznego i relatywistycznego, które pomimo tego „woła o autentyczność, konsekwencję, pragnie znaków, świadków, prosi o dzielenie się osobistym doświadczeniem...” (s. 11). To pragnienie może być traktowane jako swoisty znak nadziei, a jednocześnie coś, co sprawia, że misja kapłana, przede wszystkim zaś kapłana diecezjalnego, nadal jest nieodzowna (s. 12–13).

Przy podejmowaniu tematu ideału współczesnego kapłana oraz stylu życia, który powinien być przez niego realizowany, konieczne jest odniesienie



się do osoby Jezusa Chrystusa. On jest wzorem wierności człowiekowi i ludzkości, niezależnie od epoki, w której żyją, a jednocześnie stanowi panaceum na wszelkie problemy: „Chrystus był i nadal jest niezbędnym punktem odniesienia w świecie pełnym napięć historycznych oraz ideologicznych. Od Ojca, do Ojca, przez Chrystusa, w Duchu Świętym, kochając człowieka i szanując jego historię, Jezus wykracza poza pragnienia i plany ludzkie. Jeżeli w Chrystusie Bóg ma ludzkie serce, to jedynie w Chrystusie można szukać rozwiązania problemów ludzkiego serca” (s. 16).

Autor zwraca uwagę, że źródłem problemów, które ujawniają się w życiu kapłańskim, jest nie tylko świat, w którym głoszona jest ewangelia, lecz raczej niepewność, co do koncepcji kapłaństwa, szczególnie zaś jego służebnego aspektu. Kapłaństwo domaga się odłożenia na bok tego wszystkiego, co nie mieści się w zakresie pełnionych posług. Autor wyraża krytyczną opinię, że wielu duchownych nie realizuje tego wymogu we właściwy sposób. Staje się to widoczne z biegiem czasu. „To, iż wraz z procesem »starzenia się« niektórzy kapłani (biskupi, prezbiterzy, diakoni) tracą jasność co do celu pełnionej służby, często jest dowodem na to, że praca wcześniej przez nich wykonywana nie zawsze miała charakter czysto kapłański (posługę kapłańską można przecież wykonywać zawsze, niezależnie od wieku)” (s. 18).

Duchowni powinni mieć świadomość, że pracują na rzecz wspólnoty kościelnej. Ujawnia się ona jako Kościół uniwersalny, który obejmuje cały świat, przede wszystkim zaś jako mniejsze wspólnoty, których członkami są poszczególni księża. Ich zadaniem jest wyrabianie w wiernych pragnienia życia wspólnotowego: „Jednym z najbardziej naglących zadań pastoralnych w dzisiejszych czasach jest taka formacja wiernych, aby stali się oni członkami jakiejś wspólnoty (rodziny, parafii, stowarzyszenia...), w której odnajdą wszelkie środki potrzebne do uświęcenia, pracy apostołskiej, praktyki miłości braterskiej, pochylania się nad ubogimi. Włączenie się kapłana w tę rzeczywistość ma miejsce właśnie w prezbiterium Kościoła diecezjalnego” (s. 30).

Szukając inspiracji dla swej pracy, duchowni powinni spoglądać na Jezusa Chrystusa, który „określa swoją działalność duszpasterską, wskazując na figurę Dobrego Pasterza, który wzywa, poznaje poprzez miłość, prowadzi, broni i daje życie” (s. 44). Obraz Jezusa – Dobrego Pasterza, który jest gotowy ofiarować życie za swe owce – powinien stanowić punkt odniesienia dla kapłańskiej działalności. Gotowość kapłanów do służby będzie znakiem obecności Chrystusa w Kościele. „Znaki obecności Chrystusa Kapłana i Dobrego Pasterza w Kościele domagają się przyjęcia przez ich szafarzy postawy służby, gdyż one mają służyć dziełu odkupienia: »Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyć, lecz aby służyć« (Mt 20, 28). Pasterska miłość duszpasterza, będąc znakiem tej samej miłości, która kierowała życiem Dobrego Pasterza, wyraża się w tej samej postawie służby i »dania swojego życia« (s. 48–49).

Chrześcijanin, który jest powołany do kapłaństwa, jest wezwany, aby był znakiem Chrystusa Dobrego Pasterza w Kościele lokalnym, a jednocześnie,

by był otwarty na Kościół powszechny (s. 51). W powołaniu do kapłaństwa realizowane jest wezwanie, które płynie ze strony Chrystusa. To on jest tym, który zaprasza do dzieła kontynuowania jego misji. Zewnętrznym wyrazem powołania jest sakramentalna konsekracja. Jej skutkiem jest powierzenie misji, która obejmuje całe życie, a nie tylko wykonanie określonego dzieła, czy pewien odcinek czasu (s. 53). Sakramentalna konsekracja odbija niezatarte znamię na jestestwie osoby przyjmującej ją „Konsekracja Chrystusa, w której uczestniczy kapłan (aby kontynuować Jego misję), jest łaską przenikającą całe jego jestestwo. Przez sakrament święceń kapłani upodabniają się do Chrystusa, uczestnicząc w Jego kapłaństwie” (s. 59).

Relacja kapłana do Chrystusa nie ma „czysto” wewnętrznego charakteru. Powinna być ona widoczna na zewnątrz. „Sposób życia (ubierania się, używane tytuły itp.) stanowi dla kapłana wartość jedynie o tyle, o ile pozwala mu być znakiem Chrystusa, który szuka zagubionych, służy, żyje ewangelicznym ubóstwem... Nie ma innej godności kapłana jak tylko godność »reprezentowania« Chrystusa, naśladowania Go własnym życiem” (s. 62).

Zewnętrznym znakiem potwierdzającym, że kapłan jest blisko Chrystusa jest ubóstwo. Nabiera ono znaczenia w sytuacji, gdy Dobrą Nowinę kieruje się do ludzi ubogich. „Nie można ewangelizować ubogich, jeżeli samemu nie będzie się prowadzić życia ubogiego i skromnego, utożsamiając się w tym z życiem Jezusa. Należy dążyć do tego, aby posługą prorocką objąć szczególnie nowe obszary ubóstwa i marginalizacji, niepokoju i braku wiary... Ubodzy nigdy nie uwłaczają rzeczywistości Boskiej i ludzkiej (zbawczej) Jezusa. Wprost przeciwnie, potrzebują Go takim, jaki jest: jako Boga (wymiar transcendentny) przychodzącego z ludzką twarzą (wymiar immanentny)” (s. 79).

Ubóstwo to znak ukazujący postawę Chrystusa, który daje samego siebie. Odnosząc się do rzeczywistości ubóstwa autor opracowania *Duchowość kapłańska* wysuwa, biorąc pod uwagę kościelną codzienność, raczej utopijne postulaty: „Nie chodzi jedynie o wyrzeczenie się pieniędzy czy też posiadania dóbr materialnych, lecz także o wyrzeczenie się wysokich stanowisk, bogactw, zaszczytów, upodobań, korzyści osobistych lub własnej grupy” (s. 117). Z pojęciem ubóstwa Bifet łączy gotowość do wyzbycia się, ogołocenia. Jego zdaniem, kapłan powinien z tego, co otrzymuje, zatrzymywać dla siebie to, co niezbędne. Resztę powinien przekazywać na rzecz wspólnoty. Ogołocenie materialne ma stanowić okazję do większej dyspozycyjności kapłana (s. 118–119).

Obok ubóstwa znakami ukazującymi, kim jest Chrystus, są cnoty kapłańskie, takie jak: posłuszeństwo oraz czystość (dziewictwo) i celibat kapłański. Posłuszeństwo kapłana ma odbijać posłuszeństwo Syna względem Ojca, aż do bycia gotowym do oddania życia. Odnosząc się do sytuacji kapłana, Bifet stwierdza, że „posłuszeństwo kapłana wyraża się poprzez wierną i pokorną służbę podejmowaną zgodnie z osobistym powołaniem, jak również poprzez wierność normom Kościoła i decyzjom podjętym przez biskupa” (s. 116).

Czystość i kapłański celibat mają sens oblubieńczy. W nich realizuje się zaproszenie do współdzielenia „miłości i losu Chrystusa Oblubieńca i Chrystusa

Odkupiciela” (s. 119). Dzięki nim kapłan będzie mógł oddać Chrystusowi całkowicie swoje serce, a co za tym idzie – nawiązać z Nim relację o charakterze intymnym. Celibat kapłański, który Bifet określa mianem dziewictwa konsekrowanego, ma być znakiem zapowiadającym przyszłe Królestwo. Porównując życie w celibacie i małżeństwie, stwierdza: „celibat nie jest wyższą formą życia w stosunku do małżeństwa, lecz jest bardziej przekonującym znakiem rzeczywistości eschatologicznej oraz ewangelicznego życia Jezusa” (s. 121–122).

Odnosząc się do funkcjonowania kapłana w kontekście Kościoła w jego wymiarze lokalnym, Bifet zwraca uwagę na rolę diecezji, na czele której stoi biskup. W stosunku do niego kapłani stanowią „niezbędnych pomocników” i jako tacy są odpowiedzialni za powszechną misję Kościoła (s. 154). Kapłan nie może w swych działaniach ograniczać się do partykularnej przestrzeni, lecz powinien być gotowy do misji o charakterze uniwersalnym, w której będzie się wyrażała troska o wszystkie Kościoły.

W ramach Kościoła lokalnego ma być realizowany postulat kapłańskiego braterstwa. Stworzenie „prawdziwej rodziny” kapłańskiej będzie możliwe pod warunkiem wewnętrznej więzi z Chrystusem i wierności ewangelicznemu pójściu za Nim. Czymś pożytecznym w ramach prezbiterium diecezjalnego będzie zaistnienie małych grup kapłanów, które umożliwią trwanie w ewangelicznym pójściu za Jezusem i pełnienie powierzonej misji (s. 173).

Autor opracowania *Duchowość kapłańska* zwraca uwagę, że nie tylko kapłani (prezbiterzy i diakoni) mają obowiązki względem biskupa. Ta relacja ma charakter dwukierunkowy. „Biskup, stojąc na czele prezbiterium i służąc jego jedności, jest powołany, aby otoczyć troską swoich kapłanów i diakonów, jako członków tej samej rodziny sakramentalnej. Nie chodzi jedynie o opiekę nad pewną grupą wyróżnioną i obdarzoną przywilejami, lecz o wypełnienie własnego powołania biskupa, które w swojej istocie polega na tym, aby wraz z powierzonymi mu prezbiterami i diakonami być znakiem sakramentalnej jedności. Celem tego posłannictwa wpisanego w charyzmat posługi biskupiej jest takie ukształtowanie podległych mu kapłanów, aby ci z radością i wielkodusznością byli zdolni do pełnienia służby dla wspólnoty Kościoła lokalnego, a także na zewnątrz” (s. 174).

Juan Esquerda Bifet dostrzega problemy związane z funkcjonowaniem kapłanów w ostatnich dekadach. Podejmując tę kwestię, odnosi się do okresu soborowego, który był naznaczony „kryzysem kapłaństwa”. Panującą wówczas sytuację opisuje w następujących słowach: „Podano w wątpliwość tożsamość kapłana, zakwestionowano sens trwania w kapłaństwie, zaczęły dominować tendencje do sekularyzacji wielu kapłanów przy równoczesnym stosunkowo niskim poziomie docenienia rzeczywistości konsekracji i misji apostołskiej. Konsekracja zaczęła być uważana za rzeczywistość »alienującą«” (s. 201).

Odpowiedzią ze strony Kościoła były inicjatywy podejmowane w wymiarze powszechnym i lokalnym. Bifet przywołuje różnego rodzaju dokumenty kościelne, w tym: *Przesłanie do kapłanów* Pawła VI (1968), wielkoczwartkowe

listy Jana Pawła II do kapłanów, Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), adhortację apostolską „Pastores dabo Vobis” Jana Pawła II (1992) oraz adhortację apostolską Benedykta XVI z 2007 r. nt. Eucharystii pt. „Sacramentum caritatis” (s. 201–204).

Ostatni rozdział pt. „Droga formacji początkowej i stałej” poświęcony został kwestii konieczności podejmowania wysiłku, aby dary otrzymane w sakramencie kapłaństwa się rozwijały. Formacja realizowana jest na czterech płaszczyznach: ludzkiej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej (tej kwestii najwięcej uwagi poświęcono w adhortacji „Pastores dabo vobis”). Obejmuje ona całokształt życia kapłańskiego. Jej realizacja nie stanowi wyrazu „prywatnej gorliwości”, lecz jest konsekwencją odpowiedzialności względem całego ludu Bożego (s. 209–210).

Juan Esquerda Bifet zachęca, aby zapoznać się z biografiami wybitnych duchownych. „Postacie wielkich kapłanów minionych wieków także i dzisiaj stanowią inspirującą dla wielu wartość, gdyż, pomimo że żyli w określonym kontekście historycznym swej epoki, pozostawali otwarci na nowe światło Ducha Świętego. Czerpiąc obficie z prezentowanych przez nich uniwersalnych wartości, należy stopniowo zmierzać do formacji coraz głębszej, uaktualnionej do wymagań czasów dzisiejszych, oraz do formacji uznawanej w łonie danej wspólnoty kościelnej (zgodnie z różnymi żyjącymi w niej charyzmatami), akcentując wszakże zawsze specyfikę formacji kapłańskiej w jej wymiarze misyjnym, eklezjalnym i maryjnym” (s. 249).

Przywołane we wstępie do opracowania *Duchowość kapłańska. Studzy Dobrego Pasterza* słowa sugerują, że jest to publikacja o charakterze ascetycznym, że sięgający po nią będą mogli znaleźć wskazówki dotyczące życia współczesnego kapłana, szczególnie zaś duszpasterza diecezjalnego. Faktycznie mamy do czynienia z podręcznikiem, w którym w wyczerpującej formie zaprezentowano współczesne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego na temat kapłaństwa, z licznymi odwołaniami do ksiąg biblijnych oraz dokumentów kościelnych. Można polecić go studiującym teologię jako swego rodzaju kompendium. Szukającym odpowiedzi na nurtujące ich pytania, przeżywającym różnego rodzaju rozterki „Duchowość kapłańska” może wydać się nieciekawą. Bardziej interesującą będzie recenzowana w niniejszym tomie „Studiów Gdańskich” książka stanowiąca zapis zeszłorocznych rekolekcji, które do kapłanów wygłosił kard. Christoph Schönborn, Arcybiskup Wiednia.

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

Christoph Schönborn, *Radość kapłaństwa. Śladami proboszcza z Ars*, przeł. z franc. Agnieszka Kuryś,  
Wydawnictwo PROMIC, Warszawa 2010, ss. 160

Książka autorstwa kard. Christopha Schönborna, arcybiskupa Wiednia, stanowi zapis rekolekcji wygłoszonych do kapłanów, których tematem była „radość kapłana konsekrowanego dla zbawienia świata”. Miały one miejsce w Ars w dn. 27 września – 3 października 2009 r. Zorganizowano je z okazji obchodzonego w Kościele katolickim Roku Kapłańskiego. Książka rozpoczyna się Wprowadzeniem (s. 5–10), w ramach którego zamieszczono zapis skierowanego do uczestników rekolekcji posłania papieża Benedykta XVI, które zostało zatytułowane: „Kapłan człowiekiem radości i nadziei”. Na książkę składa się sześć rozdziałów: 1. Powołanie kapłańskie: konsekrowani dla zbawienia świata (s. 11–30); 2. U źródeł Miłosierdzia (s. 31–59); 3. Modlitwa i walka duchowa (s. 61–87); 4. Eucharystia i miłość duszpasterska (s. 89–111); 5. Głoszenie i misja (s. 113–142); 6. Maryja i kapłani (s. 143–158). Odnosząc się do postaci św. Jana Vianneya, proboszcza z Ars, Benedykt XVI zwraca uwagę na ważność posługi kapłańskiej. Stanowi ona rzeczywistość bosko-ludzką. Dzięki kapłanowi, szczególnie zaś jego „przyjaźni z Bogiem”, realizowane jest dzieło zbawcze na ziemi (s. 7–8). Ważnym zadaniem kapłana jest bycie „człowiekiem radości i nadziei”. Przykładem tego jest św. Jan Vianney, którego religia jest „religią szczęścia, a nie chorobliwą gonitwą za umartwieniem” (s. 8). Okazją do realizowania zadań kapłańskich jest sprawowanie sakramentów, szczególnie zaś eucharystii. Św. Jan Vianney i jego pouczenia dotyczące Eucharystii powinny – zdaniem Benedykta XVI – stanowić ważną pomoc dla kapłanów (s. 9–10).

Rozpoczynając refleksję na temat życia kapłańskiego kard. Christoph Schönborn cytuje dwie wypowiedzi św. Jana Vianneya: „Kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego” i „Kochany chłopcze, tyś mi pokazał drogę do Ars, a ja ci wskażę drogę do nieba”. Pierwsza z nich odnosi się do kapłańskiej tożsamości, druga zaś, wypowiedziana przy okazji pytania zadanego chłopcu pasącemu pod Ars owce, do kapłańskiego powołania. Zacytowane wyżej słowa oraz Katechizm Kościoła Katolickiego stanowią kanwę rozważań rekolekcyjnych kard. Schönborna (s. 15).

Dzieło zbawienia świata dokonuje się – tu odnosi się autor do początkowych słów Katechizmu – we wspólnocie ludzi zwołanych jako Boża rodzina w Kościele (s. 18–19). Dla Kościoła ważną kwestię stanowi głoszenie Ewangelii. Zadanie to nie jest zastrzeżone jedynie dla „wyświęconych szafarzy w sukcesji apostoelskiej”. Jest ono złożone na barki każdego chrześcijanina. Taka odpowiedź może skutkować pytaniem: „Skoro tak, to w takim razie czemu służy szczególnie urząd prezbitera, biskupa?” (s. 20). W zadanym pytaniu nie ma odniesienia do diakonów. Brak ten ujawnia się w dalszej części książki.

Kard. Schönborn przypomina sytuację, która miała miejsce po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Promując rozumienie kapłana jako prezbitera – starszego we wspólnocie, przyczyniono się do zachwiania tożsamości kapłańskiej. Podejmowane w tym czasie debaty, pomijając „osadę w niektórych »dawnych kombatanach« 1968 roku”, wydają się obecnie bardzo odległe (s. 21). Pewne niebezpieczeństwo kryje się w zbyt intensywnych działaniach defensywnych. Jest nim nadmierny klerykalizm, przed którym kard. Schönborn po bratersku ostrzega (s. 21).

Z tekstu *Lumen gentium* (n. 10) kard. Schönborn przywołał stwierdzenie: „kształcić lud kapłański i nim kierować”, które odniósł do przytaczanych wcześniej słów „wskazywać drogę do nieba”. W centrum „kształtowania” znajduje się, jego zdaniem, sakrament Eucharystii, a więc to, co jest istotą kapłaństwa jako takiego – składanie ofiary. Odnosząc się do „królewskiego kapłaństwa” ochrzczonych wymienia, idąc za soborowym dokumentem, siedem „pól”, na których jest ono realizowane: 1. udział w Eucharystii; 2. przyjmowanie innych sakramentów; 3. modlitwa; 4. dziękczynienie; 5. świadectwo życia; 6. wyrzeczenia; 7. praktykowanie przykazania miłości (s. 24–25).

W czym tkwi różnica między kapłaństwem wiernych a kapłaństwem duchownych? Pierwsze należy do porządku celu, drugie do porządku środków. Celem jest szczęście wieczne. Można je zrealizować właśnie dzięki urzędowemu kapłaństwu. Istnieją także inne środki, które do niego prowadzą, np. prawo kanoniczne z jego zasadą *salus animarum suprema lex* (zbawienie dusz najważniejszym prawem). Zadanie, które duchowni sprawują, nie powoduje, że dana jest im wyższa forma doskonałości. Wszyscy chrześcijanie, w tym duchowni, są powołani do jednej świętości. Kwestia ta staje się okazją do podjęcia tematu święcenia kobiet. Sprawę tę kard. Schönborn wyjaśnia na poziomie teologicznym, a więc innym niż ten, na którym prowadzi się w tym temacie dyskusję odwołując się do praw człowieka i równości między mężczyzną i kobietą. Zdaniem kard. Schönborna, jedna świętość, do udziału w której wszyscy mają prawo, sprawia, że nie można mówić o dyskryminacji względem kobiet. Kobietom nie jest potrzebne kapłaństwo, aby mieć dostęp do „wyższego stopnia życia kapłańskiego”. „Żadna kobieta, żaden mężczyzna nie są wykluczeni z wyższych stopni życia chrześcijańskiego, czyli ze świętości” (s. 25–28).

Podejmując temat miłosierdzia, jedną z ważniejszych form aktywności chrześcijańskiej, kard. Christoph Schönborn przywołuje wybitne postacie z historii. Jedną z nich jest św. Faustyna Kowalska. Przywołane zostają fragmenty jej „Dzienniczka” (s. 41–43). Wychodząc od określenia „trybunał miłosierdzia”, którym św. Faustyna nazwała sakrament pokuty, kard. Schönborn rozpoczyna refleksję na jego temat. Przy tej okazji przypomina pełne rezerwy stanowisko Kościoła względem Medjugorie, od 28 lat jednego z „ważniejszych centrów sakramentu pojednania”. Medjugorie staje się dla wielu kapłanów rodzajem „szokowej terapii”. W tym miejscu odkrywają na nowo sakrament pokuty (s. 44–45).

Problemem krajów zachodnich, w tym Austrii (ojczyzny kard. Schönborna), jest zanikanie praktyki spowiedzi. Problemem okazuje się fakt, że sami duchowni nie dają wiernym okazji do korzystania z niego. Pilną potrzebą jest więc wprowadzenie regularnych i stałych pór spowiedzi. Opinię tę podziela duchowieństwo wiedeńskie. Przeszkodą może się jednak okazać fakt, że sami duchowni – jest to doświadczenie krajów niemieckojęzycznych – nie praktykują spowiedzi (s. 45–47).

Tym, którzy unikają spowiedzi, kard. Schönborn przypomina, że penitent spotyka się tam z Jezusem: „to Chrystus chrzci, to Chrystus jest »celebransem« Eucharystii, Chrystus odpuszcza mi moje grzechy. Kapłan jest tylko narzędziem, ale to Pan działa”. (s. 50). Wzywa jednocześnie do szczerej spowiedzi: „Jakże ważne jest, byśmy nie upiększali swojej nędzy, ale bardzo trudno jest w pełni stanąć w prawdzie. [...] Ze swojego doświadczenia spowiednika muszę tutaj powiedzieć, że największe wrażenie robią spowiedzi prawdziwie szczere i pokorne” (s. 53). Jednocześnie ostrzega, że szczerść nie może się przerodzić w skrupulanctwo (s. 54). Kard. Schönborn ma świadomość, że trudnością związaną ze spowiedzią jest konieczność spowiadania się przed drugą osobą, którą jest duchowny. „Spowiadanie się komuś jest przykre i zawsze takie będzie, ale jest to konieczne iż zbawienne. Muszę uczynić akt ufności, aby przyjąć, że Jezus mówi do mnie za pośrednictwem księdza. Jakże często można tego doświadczyć!” (s. 58).

Podejmując w trzecim rozdziale temat modlitwy, kard. Schönborn odnosi się do osobistego doświadczenia. Jest nim życie dominikańskiego mnicha, które rozpoczął w 1963 r., w wieku 18 lat. To czas posoborowego kryzysu, który również i jego dotknął nie tylko w postaci rezygnacji z modlitwy we wspólnocie zakonnej, lecz także osobistej. Wtedy wydawało się to zdjęciem zbędnego balastu, do niesienia którego wzywano mniszą wspólnotę. Efektem było wyjałowienie życia duchowego w wymiarze osobistym i wspólnotowym. „Stopniowo zacząłem jednak wtedy odczuwać, jak wszystko zasnuwa się jakąś szarością. Życie zakonne traciło swój smak, sprawy duchowe traciły swój blask. Po roku niemal całkowitej abstynencji od modlitwy byłem o krok od porzucenia życia zakonnego” (s. 66). Odnosząc się do osobistych doświadczeń, kard. Schönborn jest przekonany, że był to dramat wielu duchownych jego pokolenia (s. 67).

Modlitwa stanowiła i nadal stanowi fenomen o charakterze transkulturowym. Tym, co wyróżnia modlitwę chrześcijańską, jest modlitwa Jezusa, który modlił się do Ojca i jako taki stał się wzorem modlitwy dla wszystkich chrześcijan. Kard. Schönborn używa tu obrazu serca, które określa mianem *meeting point* – miejsca spotkania (s. 67–68). Użycie angielskiego terminu stanowi interesujący przykład ujawniającej się w języku niemieckim tendencji do stosowania pochodzących z tego języka wtrąceń i to w sytuacji, gdy nie brakuje rodzimych pojęć.

Jezus jest wzorem modlitwy. Takim był dla wybranych przez siebie uczniów, takim jest dla współczesnych chrześcijan. „Modlić się razem z Jezusem,

zjednoczyć się z Jego modlitwą, w pierwszej kolejności oznacza to, że nasza modlitwa musi dorównać horyzontom Jego modlitwy. Modlitwa Jezusa jest modlitwą Zbawiciela. To właśnie Jezus zawiera Nikodemowi podczas zasadniczej, nocnej rozmowy: »Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał [...] Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony« (J 3, 16–17)” (s. 73).

Kard. Schönborn zwraca uwagę na okoliczności, które współczesnym ludziom, w tym duchownym, utrudniają modlitwę. Pochwala różnego rodzaju wynalazki, ale jednocześnie zwraca uwagę na problemy, które wiążą się z niewłaściwym ich używaniem. Jednym z nich jest internet.

„Muszę wam jeszcze powiedzieć o Internecie, cudownym narzędziu naszych czasów, ale będącym również pułapką: ileż zmarnowanych łask z powodu pokus płynących z sieci! Badania pokazują, że wśród duchownych wskaźnik konsumpcji pornografii w Internecie jest dość wysoki. Społeczeństwo nigdy nie było tak wystawione na wszechobecność pornografii, która jest teraz dostępna powszechnie i w nadmiarze. Trzeba przedsięwziąć różne środki, aby się zabezpieczać, aby chronić zdrowie naszej duszy, umysłu i ciała przed zalewem pornografii i przemocy w środkach przekazu, a zwłaszcza w Internecie”.

Jedną z przyczyn sięgania po pornografię w internecie może być samotność. Problem ten nie dotyczy wyłącznie duchownych. Jest „chlebem codziennym” krajów zachodnich. Przykładowo, w Wiedniu, który liczy ponad 1,8 mln mieszkańców, ponad połowę gospodarstw domowych stanowią osoby samotne. „Jaki ogrom samotności! Samotność niepostrzeżenie spycha wiele osób w rozmaitego rodzaju uzależnienia: przede wszystkim w alkohol, ale również coraz powszechniej w inne nałogi, zwłaszcza w uzależnienie od komputera, Internetu, ale i pornografii” (s. 78).

Odnosząc się w czwartym rozdziale do kwestii Eucharystii, kard. Schönborn stwierdza m.in.: „to serce naszego kapłańskiego życia. Bez niej nasze życie nie miałoby sensu ani rdzenia” (s. 91). Eucharystia stanowi z jednej strony źródło radości, z drugiej zaś „ciążące czasem brzemień”. Jako brzemień jawi się ona, gdy jest źródłem i szczytem (zgodnie z nauką soborową), lecz dla współczesnych wiernych trudnym do znalezienia, do zdobycia. Kapłani są konfrontowani z sytuacją obojętności względem Eucharystii. Próbuje się szukać różnych rozwiązań, np. przedstawiciele ruchu *My jesteśmy Kościołem* (niem. *Wir sind Kirche*) proponują udzielać święceń kapłańskich żonatym mężczyznom. Przywołuje się opinię, że 90% Austriaków było przeciwko obowiązkowemu celibatowi. Jako biskup Schönborn nie może udawać, że nie ma takich głosów, nawet jeśli byłyby one wyolbrzymione przez media. Zastanawia się, jaka jest przyszłość europejskich diecezji, w których nierzadko biskup jest najmłodszym kapłanem. Jest mu żal, że Europa się starzeje, co powoduje, że nie ma nowych powołań kapłańskich i zakonnych. Inaczej wygląda sytuacja w Afryce, w Azji, a także w niektórych krajach Europy Wschodniej. Przykładowo, w Wiedniu spadek urodzeń wśród katolików jest na tyle znaczący, że niedługo będzie tam



więcej dzieci muzułmańskich niż katolickich. Jednocześnie Schönborn jest świadomy, że nikt nie gwarantował Europie, że Kościół musi tam przetrwać. Jako przykład przywołuje kwitnące w przeszłości Kościoły w Azji Mniejszej i Afryce Północnej (s. 92–94).

Piąty rozdział stanowią dłuższe odpowiedzi na cztery pytania zadane przez uczestników rekolekcji, dotyczące modlitwy kontemplacyjnej, ewangelizacji młodych, egzorcyzmów oraz ludzi rozwiedzionych, którzy żyją w powtórnych związkach. Z perspektywy polskiego czytelnika, w tym duchownego, najbardziej interesująca jest ostatnia kwestia. Wbrew oczekiwaniom polskich purpuratów nie jest to bowiem problem tylko krajów Zachodnich, lecz także Polski.

Podejmując temat osób rozwiedzionych zwierających ponowne związki, kard. Schönborn zwraca uwagę na własne doświadczenie życiowe (pochodzenie z rozbitej rodziny), które daje mu prawo a nawet zobowiązuje go do tego, aby mówić na ten temat. Wspomina ojca i matkę, którzy się poznali w czasie wojny. Po trzydniowej znajomości postanowili zawrzeć małżeństwo. Po zakończeniu wojny okazało się, że związek ten nie ma solidnych podstaw – rozpadł się kilkanaście lat później, w 1958 r. (s. 133).

Kapłanów zachęca, aby spojrzeli na sytuację osób żyjących w nowych rodzinach z miłosierdziem i współczuciem, może bowiem dziać się w nich wiele dobra. Takie rodziny są na wzór biblijnej nadłamanej trzciny i niedogaszonego knota (por. Mt 12, 20). Jeśli zabraknie takiego spojrzenia, to Kościół stanie się sektą (s. 135). Kard. Schönborn odnosi się do realizowanego w Archidiecezji Wiedeńskiej programu duszpasterskiego, który pokrótce omawia (s. 136–141). Zwraca uwagę, że decyzja o rozwodzie nie jest jedynie potwierdzeniem ludzkiej wolności rozstających się małżonków, lecz także stanowi swoisty akt przemocy względem dzieci. „Pierwszymi ofiarami rozwodów są dzieci. Tym, którzy głośno krzyczą: »Och! Kościół jest twardy wobec ludzi żyjących w powtórnych związkach«, zawsze odpowiadam: Nie! »Kościół współczuje dzieciom«. Gdzie jest *lobby*, grupa nacisku na rzecz dzieci ludzi rozwiedzionych? Gdzie jest głos opinii publicznej, która powie: »Pierwszymi ofiarami są dzieci«? Mają tatę i mamę, a potem nagle mają »wujka«, »ciocię«, przyjaciółkę taty, przyjaciela mamy, a ileż to razy rozwodzący się ludzie składają ciężar konfliktu małżeńskiego na barki swoich dzieci? Uważam, że jest to grzech ciężki, o którym właśnie my powinniśmy przypominać: »Nie obciążajcie waszych dzieci swoimi konfliktami. Dzieci nie mogą stawać się zakładnikami waszych kłótni. Jeśli zrobicie z nich zakładników, to jest to zbrodnia na duszach maluczkich«. [...] moje pierwsze pytanie do rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, brzmi tak: »Jak wygląda sytuacja waszych dzieci? Czyż nie przysparzacie im cierpień z powodu waszych konfliktów? Czy zdajecie sobie sprawę, jaką krzywdę im wyrządzacie? Czy odprawiliście pokutę, czy prosiliście o przebaczenie Boga i wasze dzieci za to, co im zrobiliście?«. Większość dzieci świadomie lub podświadomie marzy o tym, że wspólny dom ich rodziców odrodzi się na nowo – wiem, o czym mówię – nawet jeśli rozumowo wiedzą, że to już nie nastąpi” (s. 136–137).

Książka kard. Christopha Schönborna kończy się rozdziałem pt. „Maryja i kapłani”, co może przypominać twórczość Jana Pawła II. Maryję nazywa Matką Jezusa, Matką Bożą, Matką Kościoła i Naszą Mamą w Niebie. Zaznacza, że w jego słowach o Maryi odbijać się będą przeżycia natury osobistej. Jednym z tekstów, które, zdaniem kard. Schönborna, najpiękniej wyrażają miłość do Maryi, jest wiersz pt. „Dlaczego kocham Cię, Maryjo”, autorstwa św. Teresy z Lisieux, napisany przez nią cztery miesiące przed śmiercią. Schönborn mówi o nim: „prawdziwy skarb Mariologii” (s. 145).

W odniesieniu do wiary Maryi pojawia się określenie *noc wiary*. Maryja jawi się w tym kontekście jako osoba bliska każdemu człowiekowi, który przeżywa różnego rodzaju trudności duchowe. Jest kimś bliskim, za kim z chęcią pójdą maluczcy i prości, za kim chciała także pójść śmiertelnie chora Teresa (s. 146–147). Oprócz św. Teresy od Dzieciątka Jezus kard. Schönborn przypomina także św. Bernadettę Soubirous (s. 152–153).

Kard. Schönborn zwraca uwagę na to, jaką łatwością Maryja jest przyjmowana w różnych kulturach. Jednocześnie krytykuje pogląd, zgodnie z którym kult Maryi jest wynikiem „chrztu” lokalnych bogiń pogańskich: „wszędzie na całym świecie, gdzie Ewangelia zostaje zaszczerpiona przez misję, Maryja dokonuje prawdziwej inkulturacji. Nie uczcie się inkulturacji gdzie indziej, znajdziecie ją z Maryją. W Efezie znajdowała się świątynia Artemidy Efeskiej, jak mawiano: »wielka jest Artemida Efezjan«. Utrzymuje się, że Artemidę zastąpiono Maryją. Lecz tak nie jest! Maryja sama zajęła miejsce tej straszliwej bogini. Nie twórzmy mitu tych pogańskich bóstw, to była religia pełna lęków, trzeba było uspokajać, uśmierzać tych bogów. Jakież wyzwolenie – mieć Maryję w miejsce Artemidy! Jaka słodycz, móc zbliżyć się do Mamy, która jest nam tak bliska, zamiast tej okropnej bogini o tysiącu piersiach!” (s. 155).

*Radość kapłaństwa* stanowi interesującą i syntetyczną analizę sytuacji Kościoła przeprowadzoną przez jednego z wybijających się dostojników katolickich. Wprawdzie kard. Christoph Schönborn mówi (i pisze) z perspektywy własnych przeżyć, w tym doświadczenia życia we wspólnocie dominikańskiej oraz kierowania archidiecezją wiedeńską, to jednak jego uwagi charakteryzują się wyjątkową celnością i przenikliwością. Problemy, które przeżywa Kościół na Zachodzie, a którego częścią jest wiedeńska wspólnota, nie mają, z perspektywy polskiego czytelnika, egzotycznego charakteru. Warto uczyć się na doświadczeniach tych, którzy w obliczu różnych trudności natury eklezjalnej szukali rozwiązań, które okazywały się chybione, kiedy indziej zaś odbijało się na nich piętno natury profetycznej.

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

## Sprawozdanie z konferencji naukowej nt. *Czy Bóg rozumie tylko po polsku? Dylematy polskiej emigracji we współczesnej Europie*

W dn. 29 maja 2010 r. w Gdańskim Seminarium Duchownym (GSD), w auli im. Jana Pawła II miała miejsce konferencja naukowa dotycząca współczesnej sytuacji Polaków zamieszkujących w różnych krajach europejskich. W spotkaniu uczestniczyli uczeni z Polski oraz zagranicą: prof. zw. dr hab. Andrzej Chodubski z Instytutu Politologii Uniwersytetu Gdańskiego (UG), dr Marcin Lisak OP, duszpasterz z Dublina, ks. dr Józef Szymański, pracownik naukowy Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dr Wiesław Wójcik TChr, dyrektor Instytut Duszpasterstwa Emigracyjnego oraz ks. Adam Romejko, który reprezentował środowisko GSD oraz UG jako organizator i uczestnik konferencji. Wśród słuchaczy znalazło się liczne grono słuchaczy GSD, a także osoby spoza seminarium.

Poniżej zaprezentowano główne myśli zawarte w poszczególnych wystąpieniach. W formie drukowanej zostaną one zaprezentowane w następnym (27) numerze „Studiów Gdańskich”. W wykładach podjęto kwestie ogólne oraz szczegółowe: problem zjawiska migracji, współczesne społeczności polonijne w Wielkiej Brytanii i Irlandii (które są, ze względu na otwarcie rynku pracy w 2004 r. dla nowych krajów członkowskich Unii Europejskiej, w tym Polski, naznaczone nasiloną imigracją), „blaski i cienie” związane z polską obecnością w starych i nowych krajach unijnych oraz próba zaradzenia ujawniającym się problemom na płaszczyźnie duszpasterskiej na przykładzie działalności duchownych z Towarzystwa Chrystusowego.

Pierwszy wykład, pt. „Czy powinno być coraz więcej ludzi w drodze? Obraz współczesnej migracji świata” wygłosił prof. Andrzej Chodubski. Migracja to temat ciągle aktualny. Człowiek przemieszczał się w przeszłości, przemieszcza się również współcześnie – z tego powodu można stwierdzić, że „koczownik w nas drzemie”. Przybycie do nowych nieznanymi miejsc stawia osoby migrujące przed wyzwaniem. Podejmowane próby, aby im sprostać, skutkują ubogaceniem – szerszymi horyzontami intelektualnymi, tolerancją i otwartością na to, co inne. Brak konfrontacji z tym, co inne i odmienne, a związanie się z tym, co lokalne, co ciągle takie samo, nie sprzyja intelektualnemu rozwojowi, lecz skostnieniu. Sytuacja ta upoważnia do stwierdzenia, że migrowanie to wartość. Ten, który decyduje się na emigrację, jawi się jako jednostka odważna, nieobawiająca się konieczności funkcjonowania w nowym, nieznanym środowisku.

Prezentowanie rzeczywistości migracyjnej jest nierzadko naznaczone myśleniem stereotypowym. Często mamy do czynienia ze skrajnymi opiniami – od wychwalania tego, co się dzieje na obczyźnie, po radykalną krytykę tej przestrzeni, którą postrzega się jako generującą sytuacje patologiczne.

Życie polonijne w minionych dekadach było naznaczone obecnością różnego rodzaju organizacji. Preferowano wertykalny model relacji – ich zhierarchizowanie. Obecnie obserwuje się, że w polskim środowisku wybiera się raczej model partycypacyjny – poziomy. Z tego powodu usprawiedliwione jest używanie określenia „stara” i „nowa” emigracja. Stara to ta, która skupia się na rozpamiętywaniu tego, co było w przeszłości, na ciągłym przypominaniu życiowych przeszkód, które należało pokonać. Nowa emigracja idzie na skróty – preferuje się to, co łatwe i przyjemne.

Czy można połączyć to, co stare i nowe? Jest to możliwe dzięki polonijnym liderom. Muszą to być jednak osoby mądre i dojrzałe, które będą potrafiły zachować z przeszłości to, co wartościowe, również pod względem intelektualnym, a jednocześnie dostrzegą wyzwania współczesności i wyjdą im naprzeciw. Pewien kłopot sprawiają nowi, samozwańczy liderzy, których działalność ma charakter efemerydalny, naznaczony zapalem mającym charakter „słomianego ognia”. W efekcie powstają organizacje, które po krótkim funkcjonowaniu przestają istnieć.

W „przestrzeń mądrego lidera” powinien wpisywać się Kościół katolicki. Na to, że taka działalność jest zasadna, zwracał uwagę m.in. Jan Paweł II. Doświadczenie bycia na obczyźnie jest godne polecenia polskim duszpasterzom. Dzięki niemu będą oni w stanie szerzej spojrzeć na ludzkie problemy – w kraju oraz za granicą.

Drugi wykład, pt. *Nic nowego pod słońcem. Wczoraj i dziś polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii*, został wygłoszony przez ks. Adama Romejko. Wielka Brytania to obecnie kraj, do którego chętnie wyjeżdżają Polacy. Jest on wybierany przede wszystkim z tego powodu, że nie ma ograniczeń prawnych, jeśli chodzi o zatrudnienie. Może się wydawać, że polska emigracja na Wyspy Brytyjskie stanowi fenomen, który dotąd się nie zdarzył. Na pewno wyróżnia się ona ilościowo. Natomiast biorąc pod uwagę mechanizmy, w ramach których społeczność Polaków w Wielkiej Brytanii funkcjonuje, należy się odnieść do słów tytułowych i stwierdzić, że nie mamy do czynienia z nowością.

Dzieje Polaków na ziemi brytyjskiej obejmują okres prawie dwóch stuleci. Najpierw przybywali tam Polacy ze względów politycznych – po upadku powstania listopadowego i (w mniejszej ilości) styczniowego. Pod koniec XIX w. pojawili się tam imigranci ekonomiczni. Byli to Polacy, którzy ze względu na niedobór środków materialnych rezygnowali z podróży do USA i decydowali się na osiedlenie w Anglii. Ponieważ byli gotowi pracować za niższe stawki niż miejscowi robotnicy, postrzegano ich jako niepożądanych przybyszów. Do początku II wojny światowej społeczność polska w Wielkiej Brytanii zaliczała się do mniejszych. Szacuje się, że na przełomie XIX i XX w. w Anglii zamieszkiwało 3–5 tys. Polaków. Niewielki napływ miał miejsce w okresie międzywojennym. Większość emigrantów pracowała jako rzemieślnicy, sklepikarze i drobni kupcy.

Sytuacja uległa zmianie w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu. Na Wyspy przybyło wielu Polaków, w tym przedstawiciele władz państwowych.

Ci, którzy w gr ok. 150 tys. zdecydowali się pozostać tam po II wojnie światowej, stali się podstawą społeczności polonijnej, która w odróżnieniu od najnowszej grupy przybyszów określana jest mianem „starej”.

Osiedleńcy powojenni podejmowali niskopłatne prace w zawodach, które były przydatne w brytyjskiej gospodarce. Dopiero z biegiem czasu wybijali się na posady urzędnicze i nauczycielskie oraz prowadzili drobne przedsiębiorstwa. Z podobną sytuacją mamy do czynienia obecnie – najpierw niskopłatne prace, z biegiem czasu, w wypadku części Polaków, lepiej płatne stanowiska.

Odnosząc się do społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii, chętnie się sięga po naznaczone mitologią hasła. Polaków prezentuje się jako ludzi wybitnych. Symbolem „starej” Polonii jest polski lotnik walczący w bitwie o Anglię, zaś tej „nowej” – Polak robiący karierę w londyńskim City. Obie ikony – lotnik i biznesmen – stanowią bardziej „pobożne życzenie” niż rzeczywistość. Wielu rodaków musi się bowiem zmagać z niełatwą codziennością – tak było w przeszłości, tak jest i obecnie. Są tacy, którzy odnieśli sukces, są przegrani, zaś gros stanowi społeczność „średniaków”.

Podkreślając ponadprzeciętność członków Polonii brytyjskiej chętnie pozycjonowano ich na tle tych, którzy zamieszkiwali w (komunistycznej) Polsce, a których postrzegano i nadal postrzega się jako wysoce zdemoralizowanych. Z podobną sytuacją mamy do czynienia obecnie. Najnowsi imigranci postrzegają siebie jako tych, którzy nie mieli innego wyjścia, jak opuścić Polskę, której atmosfera, w tym sytuacja polityczna naznaczona egzystencją braci Kaczyńskich, nie dawały innej możliwości, jak opuszczenie kraju.

Pewną próbę, nie do końca udaną, zdemitologizowania obrazu społeczności polonijnej w Wielkiej Brytanii stanowi serial *Londyńczycy* (sezon 1 i 2), który wyemitowano w latach 2008–2009. W pierwszej części zaprezentowano przeciętnych Polaków, którzy podejmują próbę ułożenia sobie życia w nowym środowisku. Pierwsza część serialu została oprotestowana przez organizacje polonijne. W części drugiej pojawiają się Polacy, którzy, podobnie jak ci, którzy walczyli za „wolność waszą i naszą”, są gotowi do poświęcenia. Tym razem nie płacą krwią, lecz pieniędzmi i utratą kariery, aby ratować ojczyznę, która znalazła się w (gospodarczej) potrzebie.

Krajem, który od wielu wieków jest związany z Wielką Brytanią, jest Irlandia. Po 2004 r. wyspa ta stała się miejscem masowej imigracji Polaków. W okresie przedakcesyjnym Polonia irlandzka była nieliczna. O. Marcin Lisak, przez 4,5 roku duszpasterz polonijny w Dublinie a zarazem socjolog, wygłosił wykład pt. „Przystanek Irlandia – polscy katolicy odmładzają kościoły?”. Irlandia stanowi specyficzną przestrzeń migracyjną. Był to (i nadal jest) kraj, z którego się wyjeżdżało. Nasilenie procesów emigracyjnych rozpoczęło się w poł. XIX w. wyniku panującego tam głodu będącego skutkiem zarazy ziemniaczanej. Dopiero począwszy od lat 70. XX w. obserwuje się zjawisko reemigracji. Intensywny rozwój gospodarki irlandzkiej pod koniec lat 90. spowodował, że na wyspie zaczęli się pojawiać liczni imigranci. Dla Polaków ważną

cezura okazał się moment akcesji do struktur unijnych w 2004 r. Wg danych pochodzących ze spisu ludności z 2006 r. w Irlandii zamieszkuje 63 tys. Polaków. Obecnie liczba ta jest wyższa. Na podstawie ilości aktywnych numerów podatkowych (tzw. PPS), które w Irlandii znajdują się obecnie w posiadaniu Polaków, społeczność tę można szacować na ok. 200 tys. Jako taka stanowi ona ok. 4,5% społeczności irlandzkiej, a więc jest największą mniejszością narodową na tamtejszym obszarze.

Współczesna Irlandia naznaczona jest przyspieszoną sekularyzacją. W 1974 r. 91% Irlandczyków chodziło co tydzień do kościoła, obecnie liczba ta wynosi 47%. Obserwuje się zmiany które dokonują się w życiu rodzinnym, w tym nie tylko znaczący wzrost ilości związków cywilnych, ale par żyjących w konkubinacie. W przeszłości 10% dzieci rodziło się poza małżeństwem, obecnie liczba ta wynosi 33%. Coraz więcej Irlandczyków krytycznie wypowiada się na temat Kościoła. Przyczyny tej postawy upatruje się w ujawnieniu skandali seksualnych, które miały miejsce w minionych dekadach, a którym nie zaradzono we właściwy sposób. Niechęć kierowana jest także ku papieżowi Benedyktowi XVI.

Naukowcy wyróżniają cztery sposoby funkcjonowania imigrantów w społeczeństwie przyjmującym ich: marginalizację, separację, integrację i asymilację. Polacy preferują model separacji. Wynika to z faktu, że są to ludzie młodzi oraz że wielu z nich traktuje Irlandię jako etap przejściowy. Stąd w tytule wykładu znalazły się słowa: „Przystanek Irlandia”.

Tendencje separatystyczne ujawniają się w ramach polskiego duszpasterstwa. Nie wynika to z faktu, że polscy duchowni optują za tego typu modelem relacji społecznych, lecz że z taką rzeczywistością polonijną są po prostu konfrontowani. Jest to coś przez nich zastanego, a nie wykreowanego. Pomimo że wielu Polaków zna język angielski, wybiera duszpasterza-rodaka. Zwraca się uwagę, że polskie msze są bardziej uroczyste, trwają dłużej. Atrakcyjne są także polskie obyczaje, m.in. te związane z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą. Polskie duszpasterstwo jest cenione za to, że, oprócz zaspokojenia potrzeb religijnych, stwarza Polakom możliwość kontaktu o charakterze socjalnym. Irlandczycy dostrzegają potrzebę integracji środowisk katolickich: miejscowego i imigranckiego. Problemem jest osłabiony skandalami Kościół irlandzki, który z tego powodu nie ma sił, aby zajmować się dodatkowo duszpasterstwem imigrantów.

Obecnie w Irlandii pracuje 28 polskich kapłanów, spośród których prawie wszyscy sprawują opiekę duchową nad rodakami. Nie ma typowych polskich kościołów, lecz posługa duszpasterska jest sprawowana w świątyniach irlandzkich. Biorąc pod uwagę struktury polskiego duszpasterstwa, które funkcjonują w Irlandii, należy przypuszczać, że nie wykształci się model znany z innych krajów, np. Wielkiej Brytanii, jakim jest instytucja Polskiej Misji Katolickiej. Poszczególne biskupi lub przełożeni zakonni zapraszają indywidualnie duchownych, którzy podejmują pracę jako kapelani społeczności polonijnej.

W ten sposób zyskują nad nimi kontrolę. Z drugiej zaś strony, to miejscowy Kościół katolicki zapewnia utrzymanie polskim duchownym.

W wykładzie pt. „Szansa czy zagrożenie dla Kościoła lokalnego? Polscy imigranci w Unii Europejskiej”, który został wygłoszony przez ks. Józefa Szymańskiego, zaprezentowano problemy, z jakimi konfrontowani są polscy imigranci oraz opiekujący się nimi duszpasterze. Migracja to nie rzeczywistość o charakterze marginalnym. Według danych prezentowanych przez Stolicę Apostolską problem migracji dotyczy obecnie 200 mln ludzi. Spośród tej grupy nawet do 10% to Polacy – szacuje się, że polska emigracja obejmuje grupę od 15 do 20 mln osób. Dlatego migranci zasługują na zainteresowanie, w tym ze strony duszpasterzy. Osiedlanie się w nowym, nieznanym środowisku, nieznamość miejscowego języka, obyczajów oraz przepisów prawnych sprawiają, że nierzadko są oni wykorzystywani m.in. ekonomicznie.

Duszpasterstwo emigracyjne realizowane jest na poziomie lokalnym. Jest ono wspierane ze strony Stolicy Apostolskiej, która nadała mu prawne formy. Pierwszym dokumentem, określanym mianem „kodeksu prawa duszpasterstwa migrantów”, jest wydana w 1952 r. przez Piusa XII Konstytucja Apostolska *Exsul Familia*. Jednym z jej osiągnięć jest danie prawnych podstaw dla parafii personalnych, w ramach których opieką duszpasterską otacza się poszczególne grupy imigrantów. Od 1985 r. Jan Paweł II co roku wygłaszał orędzia na dzień migranta. Za jego pontyfikatu papieska komisja zajmująca się sprawami migrantów i turystów została podniesiona do rangi papieskiej rady. Najnowszym dokumentem dotyczącym kwestii duszpasterstwa emigracyjnego jest instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, pt. *Erga migrantes caritas Christi*.

Zainteresowanie ze strony Stolicy Apostolskiej kwestiami związanymi z duszpasterstwem emigracyjnym jest ważne. Dzięki temu możliwe jest minimalizowanie napięć, które pojawiają się na styku duszpasterstwa miejscowego i duszpasterstwa imigrantów. Nie wszyscy lokalni dostojnicy kościelni, nierzadko z powodu wąsko pojmowanych interesów narodowych, są zainteresowani wspieraniem, czy nawet umożliwianiem pracy duszpasterskiej wśród grup imigracyjnych. Przykładem mogą być litewscy biskupi, którzy, stwierdzając „tu jest Litwa, a nie Polska”, w praktyce uniemożliwiają pracę duszpasterską wśród Polaków, notabene autochtonów.

Innym przykładem wartym zauważenia są kraje skandynawskie. Na Konferencji Episkopatu Kościołów Nordyckich podjęto decyzję, by nie godzić się na prowadzenie duszpasterstwa poszczególnych grup etnicznych. Zgoda na odprawienie liturgii w języku danej grupy imigrantów leży po stronie poszczególnych wspólnot parafialnych. Obecność nawet jednej miejscowej osoby skutkuje tym, że liturgia musi być odprawiona w języku danego kraju. Informacja ta została przekazana za pośrednictwem bp. Józefa Wróbla, byłego ordynariusza w Helsinkach. Biorąc pod uwagę ujawniające się napięcia, możliwość odwołania się do autorytetu Stolicy Apostolskiej jawi się jako coś wysoce pożytecznego.

Problemy, z którymi zmagają się emigracyjni duszpasterze, nie wynikają jedynie z braku właściwego podejścia lokalnych Kościołów do przybyszy. Są one generowane z natury samej emigracji – wyrwania człowieka z przestrzeni bliskiej, z którą się identyfikuje, a rzucenie ku temu, co nieznanne, niezrozumiałe, obce. Życie na emigracji sprzyja postawom patologicznym. Nierzadko trudno jest emigrantom ich uniknąć. Brak w pobliżu osób, które do tej pory stanowiły życiowe środowisko, w tym rodziny, presja „tych, co w domu”, domagających się wsparcia finansowego, skutkują przeciążeniem fizycznym i psychicznym. Łatwo wtedy o poczucie skrzywdzenia i przeświadczenie o prawie do rekompensaty w postaci tego, co szybkie i łatwe. Pojawia się problem alkoholu, innych uzależnień, przygodnych znajomości itd.

Grupą duchownych, na co zwracał uwagę ks. Szymański, szczególnie angażujących się w duszpasterstwo polonijne są członkowie Towarzystwa Chrystusowego, popularnie zwani chrystusowcami. Do nich należy ostatni z głoszących wykłady w czasie konferencji w GSD – ks. Wiesław Wójcik. Jego wystąpienie zostało zatytułowane: „Wszystko dla Boga i Polonii. Specyfika Towarzystwa Chrystusowego – przygotowanie do duszpasterstwa polonijnego i zadania Instytutu Duszpasterstwa Emigracyjnego”.

Pomysł zorganizowania opieki nad środowiskami polonijnymi zrodził się po I wojnie światowej. Początkowo był za to odpowiedzialny kard. Edmund Dalbor, prymas Polski. Dzieło to kontynuował jego następca – kard. August Hlond. Przy kancelarii prymasowskiej kard. Hlond utworzył Centralę Duszpasterstwa Emigracyjnego. Ideę opieki nad środowiskami polonijnymi postanowił zrealizować w oparciu o zgromadzenie zakonne, które powołał do istnienia w 1931 r. Otrzymało ono nazwę: Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców Polskich, którą w latach 60. przemianowano na Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej.

Osobą, która wniosła znaczący wkład w zorganizowanie nowego zgromadzenia, był ks. Ignacy Posadzy. Był to kapłan diecezjalny, który dobrze się orientował w sytuacji Polaków zamieszkujących poza granicami kraju. Do dnia dzisiejszego chrystusowcy stanowią wyraźną grupę wśród duszpasterzy polonijnych. Szacuje się że w grupie 1,6 tys. duchownych pracujący za granicą na rzecz Polaków, 300 to chrystusowcy. W pracy duszpasterskiej są oni wspierani przez utworzone przez ks. Posadzego w 1959 r. zgromadzenie żeńskie Misjonek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej. Do dnia dzisiejszego chrystusowcy stanowią ważny element w duszpasterstwie polonijnym. Jeśli w jakimś miejscu ujawniają się nowe wspólnoty polskie, to miejscowi biskupi zwracają się z prośbą o pomoc właśnie do tego zgromadzenia.

Praca duszpasterska na emigracji nie jest łatwa. Wiedział o tym mający doświadczenie długoletniego pobytu na obczyźnie kard. Hlond. Zdawał on sobie sprawę z dużej potrzeby kapłanów wyrobionych duchowo, a jednocześnie przygotowanych do pracy za granicą. Potrzebne było dobre rozeznanie panujących na emigracji realiów, znajomość języków obcych, a jednocześnie zdol-



ność do szerszego niż w kraju spojrzenia na otaczającą rzeczywistość. Kard. Hlond wskazywał, że pierwszorzędnym zadaniem chrystusowców jest opieka nad Polakami zamieszkującymi za granicą. Jednocześnie mieli oni być otwarci i zdolni do dostosowania się do panującej sytuacji. W razie potrzeby powinni być gotowi do prowadzenia parafii o multietnicznym charakterze. Nie można więc mówić, że idea duszpasterstwa polonijnego była naznaczona ciasnym nacjonalizmem czy szowinizmem.

Ważną instytucją, którą prowadzą chrystusowcy, jest Instytut Duszpasterstwa Polonijnego. Został on powołany do istnienia w 1984 r. Przez ponad dwie dekady stanowił placówkę badawczą, w ramach której dokonywano naukowej refleksji na tematy związane z emigracją, w tym duszpasterstwem. Charakter instytutu zmienił się przed dwoma laty, kiedy jego dyrektorem został ks. Wiesław Wójcik. Dokonano przejścia od instytucji *stricte* naukowej do informacyjnej. Obecnie głównym celem instytutu jest zbieranie informacji na temat polskich duszpasterzy pracujących za granicą – gdzie przebywają i w jakich miejscach odprawiają msze św. w języku polskim. Dane te są udostępniane zainteresowanym, w tym za pośrednictwem Internetu. Wydawane są foldery informacyjne oraz inne publikacje dotyczące duszpasterstwa polonijnego. Instytut organizuje konferencje naukowe, m.in. na październik 2010 r. przewidziano o międzynarodową konferencję nt. „Duszpasterstwo migrantów duszpasterstwem rodzin”.

Całość konferencji została zamknięta dyskusją. Odniesiono się m.in. do kwestii pobytu za granicą, która stanowi okazję do poszerzenia horyzontów myślowych, kulturowych, czy w ogóle ludzkich tych, którzy opuścili strony rodzinne. Padło pytanie o formę finansowania duszpasterzy. Pomimo że najnowsza Polonia oczekuje usługi ze strony duszpasterza-rodaka, to jednak nie ma świadomości, że kapłanowi należy zapewnić – przynajmniej na minimalnym poziomie – utrzymanie. Nierzadko składka pieniężna, która jest zbierana w czasie niedzielnych nabożeństw, nie jest w stanie pokryć kosztów podróży duchownego. Pewnym rozwiązaniem jest korzystanie z pomocy miejscowych wspólnot kościelnych, czy – jak w wypadku chrystusowców – dotacje, które płyną ze wspólnoty zakonnej w kraju.

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

## Noty o autorach

JAROSŁAW BABIŃSKI, ur. 1974; dr; duchowny diecezji pelplińskiej; adiunkt w Katedrze Teologii Współczesnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie; adres do korespondencji: Pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; e-mail: babiniski@wp.pl

JACEK BRAMORSKI, ur. 1966; dr hab.; rektor Gdańskiego Archidiecezjalnego Kolegium Teologicznego; wykładowca teologii moralnej w Gdańskim Seminarium Duchownym; adres do korespondencji: ul. Armii Krajowej 46, 81-365 Gdynia; e-mail: gebzi57@wp.pl

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI, ur. 1952; prof. zw. dr hab.; profesor w Zakładzie Nauki o Cywilizacji w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk

WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; dr hab.; duchowny archidiecezji gdańskiej; adiunkt w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz Gdańskiego Archidiecezjalnego Kolegium Teologicznego w Gdyni, dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; adres do korespondencji: Plac św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; e-mail: cichosz@umk.pl

ANDRZEJ DAŃCZAK, ur. 1970; dr; duchowny archidiecezji gdańskiej; wykładowca teologii dogmatycznej w Gdańskim Seminarium Duchownym, archidiecezjalny duszpasterz akademicki; adres do korespondencji: ul. Zator-Przytockiego 3, 80-245 Gdańsk; e-mail: danczak@tiscali.it

KRZYSZTOF DREWS, ur. 1979; mgr lic.; duchowny archidiecezji gdańskiej; wykładowca teologii pastoralnej oraz prorektor ds. wychowania Gdańskiego Seminarium Duchownego; adres do korespondencji: ul. Biskupa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; e-mail: kdrews@diecezja.gda.pl

KRZYSZTOF GĄSECKI, ur. 1972; dr; duchowny diecezji pelplińskiej; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; adres do korespondencji: ul. Pomorska 4a, 83-200 Starogard Gdański; e-mail: kgasecki@gmail.com

BOGUSŁAW GŁODOWSKI, ur. 1957; mgr; duchowny archidiecezji gdańskiej; wojewódzki kapelan policji w Gdańsku, diecezjalny duszpasterz trzeźwości; adres do korespondencji: ul. Słowackiego 161, 80-298 Gdańsk; e-mail: kapelanpol@wp.pl

LESZEK JAŹDŹEWSKI, ur. 1967; dr; duchowny archidiecezji gdańskiej; wykładowca historii Kościoła w Gdańskim Seminarium Duchownym; adres do korespondencji: Al. Jana Pawła II 48, 80-457 Gdańsk; e-mail: ljazd@wp.pl

ANNA KAPUŚCIŃSKA, ur. 1974; dr; zastępca dyrektora Instytutu Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: al. Piastów 40b, 71-065 Szczecin; e-mail: apocryphus1@wp.pl

ZDZISŁAW KROPIDŁOWSKI, ur. 1952; dr hab., prof. UKW; duchowny archidiecezji gdańskiej, kierownik Katedry Informacji Naukowej i Bibliologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; adres do korespondencji: ul. Jagiellońska 9, 80-371 Gdańsk; e-mail: zkropidlowski@wp.pl

DOMINIK KUBICKI, ur. 1961; dr hab.; duchowny diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej; kierownik Zakładu Kultury Nowożytnej na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: ul. Długosza 25a, 60-556 Poznań; e-mail: dominikkubicki@koszalin.opoka.org.pl

ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; duchowny archidiecezji gdańskiej; adiunkt w Zakładzie Nauki o Cywilizacji w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; adres do korespondencji: ul. Poprzeczna 24, 83-010 Straszyn; e-mail: aromejko@gmx.net

JANUSZ SZULIST, ur. 1973; dr; duchowny diecezji pelplińskiej; adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; e-mail: janusz.szulist@op.pl

## Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przesyłane do Redakcji „Studiów Gdańskich” na adres pocztowy lub elektroniczny:

Redakcja „Studiów Gdańskich”  
ul. Bpa E. Nowickiego 3  
80-330 Gdańsk  
e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl  
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej a także do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej półrocznika „Studia Gdańskie”.

Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz).

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Przesłany tekst powinien być zapisany w jednym z następujących formatów: \*.doc, \*.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć; akapity należy zaznaczyć enterem; w tekście nie należy stosować wyróżnień;
4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”;
5. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę;
6. Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 700 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10);
7. Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, e-mail.

Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

*Redakcja*