

## PRACE ABSOLUTORYJNE KLERYKÓW WSD ŚLĄSKA OPOLSKIEGO (Z okazji XXV-lecia Seminarium)

Seminarium diecezji opolskiej obchodziło w 1974 r. 25-lecie swego istnienia. Na innym miejscu była sposobność opisać szerzej założenie seminarium i to, jak starało się realizować w ciągu tych niewielu jeszcze lat swoje zadanie: dać przyszłym kapłanom Kościoła Opolskiego właściwą formację duchową, intelektualną i moralną. Tu pragniemy opisać i udokumentować tylko pewien fragment studium seminaryjnego, jakim są pierwsze próby pracy naukowej studentów-kleryków podejmowane na przedmiotowych seminariach naukowych.

\* \* \*

15 VIII 1949 r. ówczesny Administrator Apostolski Śląska Opolskiego — ks. dr Bolesław Kominek powołał do życia Wyższe Seminarium Duchowne Śląska Opolskiego w Opolu przeniesione w 1950 r. do Nysy.

Była to odważna decyzja zważywszy trudności, które się piętrzyły: brak odpowiednich budynków na konwikt dla alumnów i sale wykładowe, brak kadry wykładowców i pomocy naukowych (choćby biblioteki), brak na Śląsku Opolskim innego ośrodka naukowego, który mógłby stanowić choćby doraźne oparcie. Przy Bożej pomocy dzieło, które wydawało się dosłownie mierzyć „siły na zamiary, nie zamiar podług sił”, okazało się trwałe. Dzięki księżom dojeżdżającym z Wrocławia, Katowic i Krakowa oraz dzięki przeniesieniu się do Nysy kilku profesorów Seminarium Archidiecezji Lwowskiej, które właśnie w 1950 r. zostało w Kalwarii Zebrzydowskiej rozwiązane, można było skompletować stosunkowo szybko grono profesorskie. W 1957 r. zaś, w pierwszym roku swoich rządów, nowy ordynariusz — ks. bp Franciszek Jop, wysłał na studia specjalistyczne na KUL liczniejsze grono księży, już wychowanków seminarium, którzy od 1960 r. obejmowali funkcje wykładowców. Dzięki temu grono profesorskie powiększyło się z 11 osób w 1952 r. do 24 w r. 1964. Zmniejszenie ilości zajęć dydaktycznych umożliwiło wykładowcom podjęcie lub kontynuowanie pracy naukowej, na ile na to pozwalały warunki seminarium oddalonego od większych ośrodków uniwersyteckich.

Z biegiem lat zebrany też został skromny księgozbiór. Powstawał drogą kupna książek aktualnie wydawanych i antykwarycznych oraz z przekazywanych seminarium bibliotek proboszczowskich. W 1973 r. liczył ok. 45 tys. tomów o bardzo nierównej wartości naukowej, w tym ok. 8.500 starodruków. W latach 1962-65 skatalogowano 25 tys. tomów i ułożono kart-

kowe katalogi alfabetyczny oraz rzeczowy — systematyczny, co umożliwiło pełniejsze wykorzystanie zbioru. W roku akad. 1972/3 otwarta została czytelnia naukowa, gdzie obok czasopism zgromadzono podręczny księgozbiór pomocniczy (ok. 3,8 tys. tomów).

Elementy pracy naukowej, umiejętność samodzielnego opracowywania referatów i drobniejszych artykułów, klerycy mieli opanowywać na przedmiotowych seminariach naukowych. Prowadzone one były od 1951 r. z następujących przedmiotów: historia filozofii (ks. dr Albert Warkocz w l. 1953-62), psychologia (ks. dr Tadeusz Wojciechowski, 1951-63), historia religii i apologetyka (ks. prof. dr Szczepan Szydelski, 1951-57 i ks. lic. Tadeusz Kłak 1959-69), historia Kościoła (ks. doc. dr Wincenty Urban, 1951-60), Stary Testament (ks. doc. dr Józef Jelito, 1951-59 i ks. dr Antoni Kubik, 1962-65), Nowy Testament (ks. dr. Jan Drozd, 1952-58), teologia dogmatyczna (ks. dr Edward Kopeć, 1953-56 i ks. dr Edward Gola, 1956-61), teologia moralna (ks. dr Władysław Poplatek, 1951-57 i ks. dr Franciszek Ilków-Gołąb, 1957-70), teologia pastoralna i homiletyka (ks. dr Kazimierz Gumol, od 1951 r.), teologia życia wewn. (ks. lic. Jerzy Genser 1961-9). Zobowiązani do udziału w seminarium przedmiotowym byli wszyscy klerycy od II do V (potem do VI) roku studiów, najpierw w wymiarze 2 godz./tyg., a od 1968 — w wymiarze 1 godz./tyg. Ze względu na dużą liczbę uczestników i szczupłe zaplecze naukowe (brak nie tylko nowszych, ale i dawniejszych publikacji teologicznych, brak czasopism obcojęzycznych) seminaria miały przeważnie formę referatowo-dyskusyjną, przy czym lepsze i ciekawsze prace przedstawiane były na zebraniach ogólnoseminaryjnego koła odczytowo-dyskusyjnego studentów. Tylko niektóre seminaria mogły mieć charakter częściowo ćwiczeniowy (np. na historii Kościoła ćwiczenia z paleografii, na Starym Testamencie nauka i czytanie pisma klinowego, na homiletyce ćwiczenia dykcyjne).

Z chwilą kiedy w 1964 r. nowe ratio studiorum postawiło wymóg pracy absolutoryjnej, zajęcia w seminariach zostały ukierunkowane na jej przygotowanie.

Poniżej chcemy przedstawić nieco szczegółów o seminariach prowadzonych w roku akad. 1973/4 oraz wyjątki lub streszczenia prac seminaryjnych, których lektura ze względu na tematykę może być w jakiejś mierze pożyteczna dla Czytelnika. Będzie to równocześnie rodzaj „księgi pamiątkowej” na XXV-lecie Seminarium Opolskiego, któremu swoje przygotowanie do pracy duszpasterskiej zawdzięcza 563 kapłanów wyświęconych w latach 1952—1974. Pełne teksty przedstawionych prac seminaryjnych są w maszynopisach złożone w Bibliotece Seminarium.

### SEMINARIUM PSYCHOLOGICZNE

Seminarium psychologiczne, prowadzone od 1968 r. przez ks. dr Józefa Herbuta, koncentruje się głównie wokół szeroko pojętej problematyki psychologii wychowawczej, tzn. tej gałęzi psychologii stosowanej, której przedmiotem są procesy występujące w działalności wychowawczej lub pod jej wpływem. Żywe zainteresowanie uczestników seminarium tą problematyką jest zrozumiałe z uwagi na ich przyszłe zajęcia duszpasterskie i katechetyczne. W ciągu sześciu lat napisano 16 prac absolutoryjnych na następujące tematy:

R. Polasz, Osobowość katechety, 1972; R. Lipok, Psychiczne uwarunkowania kryzysu religijnego młodzieży, 1972; M. Ślęczek, Psychopedagogiczna diagnostyka ucznia i jej przydatność dla katechety, 1972; E. Wąsowicz, Rodzina a osobowość religijna dzieci, 1973; J. Jureczek, Ideał osobowości spowiednika w wypowiedziach młodzieży, 1973; J. Stryczek, Badania psychologiczno-kliniczne kandydatów do kapłaństwa, 1972; J. Syty, Wychowanie chrześcijańskie młodzieży w ujęciu bpa T. Totha, 1972; J. Ślęczek, Sylwetka psychiczna i religijna Sadoka, bohatera powieści Wł. J. Grabskiego „W cieniu kolegiaty” i „Konfesjonał”, 1972; K. Czech, Rola uczuć w rozwoju psychicznym dziecka i ujemne przejawy wpływu rodziny na ich kształtowanie, 1972; J. Skowronek, Wychowanie seksualne dzieci i młodzieży w aspekcie przygotowania do miłości małżeńskiej, 1973; A. Żelasko, Rola koedukacji w wychowaniu dzieci i młodzieży, 1973; W. Tyczyński, Rola uczuć w kształceniu charakteru człowieka, 1971; J. Chybicki, Przejawy przyjaźni i jej wpływ na wychowanie u młodzieży, 1972; J. Pióntek, Wpływ niektórych czynników na efekty uczenia się, 1973; T. Lewicki, Motywy szkolnego uczenia się, 1973; M. Tomczyk, Problem wolnej woli ludzkiej w świetle indeterminizmu i determinizmu, 1972.

Praca Waclawa Leśnikowskiego, której fragment zostaje wydrukowany, podejmuje mało jeszcze zbadane a mające duże znaczenie praktyczne zagadnienie wpływu muzyki i śpiewu na rozwój przeżyć religijnych ludzi.

#### ROLA MUZYKI W KULCIE RELIGIJNYM (Wacław Leśnikowski)

Zaanonsowane w tytule poniższego szkicu zagadnienie rozpatrzyć zamierzamy w dwu etapach, z których drugi ma być nie prostym tylko ujęciem rzeczy w innym z kolei aspekcie, lecz konsekwentnym, bazującym na ustaleniach etapu pierwszego, pogłębieniem spojrzenia na omawianą rzeczywistość. Taki przeto plan mając na względzie, przejdziemy od uwag, dotyczących powszechności związku kultu z muzyką, do wyszczególnienia i zwięzłego opisu niektórych istotnych teje muzyki kultowych funkcji.

##### 1. Muzyka jako stały element zbiorowego obrzędu religijnego.

Czy można, bez obawy grubszej omyłki, powiedzieć, iż muzyka należy do stałych elementów zbiorowego obrzędu religijnego? Pozytywna odpowiedź na to pytanie będzie możliwa po spełnieniu dwóch warunków. Po pierwsze, trzeba sprecyzować, co rozumiemy w niniejszym opracowaniu pod nazwą „muzyka”, a co pod nazwą „zbiorowy obrzęd religijny”. Po wtóre, należy wykazać, iż rzeczywistości, określone przez nas mianem muzyki i zbiorowego obrzędu religijnego, zawsze lub w znakomitej większości przypadków występują razem, i to tak, że pierwsza z nich, jako część, zawiera się w drugiej, jako całości.

Przystępując do spełnienia pierwszego warunku, ustalamy najpierw treść pojęcia „zbiorowy obrzęd religijny”. Przyjmujemy więc, iż będziemy tu mieć na myśli zbiorowo sprawowaną liturgię, wspólnotową formę publicznego kultu religijnego. Kultu — dodajmy przy tym — nie konkretnego, realizującego się w ramach określonej religii, lecz kultu jako takiego, będącego istotnym elementem każdej religii, spontaniczną reakcją człowieka — entis religiosi — na rzeczywistość świętego Boga. Dlaczego bierzemy tu pod uwagę jedynie zbiorowe formy tak pojętego kultu? Gdyż — jak to zobaczymy poniżej — w nich właśnie najczęściej, w przeciwieństwie do indywidualnych aktów kultowych, eksponowane miejsce zajmuje muzyka. Ostatnie wreszcie zastrzeżenie: terminów „obrzęd”, „kult”, „liturgia” używać będziemy zamiennie (mając na myśli, oczywiście, zbio-

rowe formy kultu publicznego). Wiadomo wprawdzie, że obrzędy sensu stricto wzięte nie są jedynym elementem liturgii; w znaczeniu jednak szerszym można nimi nazwać wszelką zbiorową akcję liturgiczną. Tak ustalone więc pojęcie obrzędu religijnego (kultu, liturgii) pojawiać się będzie w toku poniższych rozważań nad rolą muzyki w kulcie.

Wypada z kolei sprecyzować nasze rozumienie terminu „muzyka”. Nie możemy się tutaj posłużyć rozumieniem potocznym, albowiem byłoby tych znaczeń prawdopodobnie tyle, ile istnieje osób sądzących cokolwiek o muzyce. Pragniemy, mimo to, pojąć muzykę jak najszerzej, jednakże nie tak szeroko, oczywiście, jak to czynił Boecjusz, który pod jej pojęcie podciągał także jej teorię. Nie przyjmujemy też, ma się rozumieć, nieaktualnej dziś średniowiecznej „muzyki świata” (m. mundana) i „muzyki ludzkiej” (m. humana). Chodzi nam o to, co nowożytność, z czasami najnowszyymi włącznie, określa mianem muzyki, a co — o paradoksie! — właśnie za Boecjuszem najtrudniej nazwać by można sztuką dźwięków. I tutaj właśnie spotykamy się z wielością subiektywnych pojęć, która szczególnie jaskrawo uwydatniła się w ostatnich dziesiątkach lat, w epoce coraz gwałtowniejszych zmian obrazu świata oraz narastającego relatywizmu pojęć i wartości. Podczas więc, gdy dla pewnej grupy ludzi, szczególnie starszego pokolenia, muzyka zamyka się w klasycznie ustalonych i wyważonych na przestrzeni ostatnich trzech stuleci formach, inna znowu, dość liczna grupa, zwłaszcza spośród młodzieży, za prawdziwą muzykę uważa wyłącznie to, co zgodne z modelem lansowanym przez festiwale piosenki. Inni z kolei z powodzeniem delektują się muzyką należącą do obu tych formalnie różnych światów. Są wreszcie i tacy — a do nich zaliczyć by można m. in. wielu współczesnych kompozytorów — którzy muzykę słyszą we wszystkich właściwie zjawiskach akustycznych otaczającego nas świata. „Wszystko, co jest w muzyce możliwe — jest muzyką...” — oto maksyma współczesnego polskiego kompozytora i teoretyka muzyki, Bogusława Schäffera. Nam jednakże chodzi nie o to, ile jeszcze i jakich efektów akustyczno-czasowych można by do muzyki wprowadzić, lecz o to, co w rozumieniu ogółu ludzi, niezależnie od partykularnych upodobań epok i grup socjalnych, jest muzyką. Dokonawszy bowiem pobieżnego nawet przeglądu historii muzyki powszechnej, przekonać się można o rzeczy znamiennej: oto „sztuka dźwięków”, powszechnie akceptowana w kolejnych epokach i kulturach, od rodowo-plemiennej poczynając, do czasów najnowszych włącznie, przejawia pewne stałe cechy; można by zatem uznać te cechy za istotne dla potrzebnego nam szerokiego pojęcia muzyki. Właściwości te sprawiają, że muzykę odbieramy nie jako kompleks przypadkowych zjawisk brzmieniowych, lecz właśnie jako... muzykę. Są to: w określony sposób zbudowana skala dźwiękowa, wyczuwalne centrum tonalne, konkretna — choćby nawet bardzo uboga — melodia, wreszcie zdecydowane struktury rytmiczne. Kompleksy brzmieniowe odznaczające się takimi cechami były i są przez ogół ludzi akceptowane jako „sztuka dźwięków”. Nie zmienia to faktu, iż owe właściwości na przestrzeni wieków i na mapie kultur w różnych się konkretyzowały wariantach i w różne ze sobą wchodziły związki. Muzyką więc będzie w tym szerokim znaczeniu zarówno chińska pentatonika ze swym charakterystycznym, niezrozumiałym dla Europejczyka klimatem brzmieniowo-znaczeniowym, jak i bliskie nam w swym pogodnym charakterze symfonie klasyków wiedeń-

skich; zarówno średniowieczny chorał ze swą uduchowioną melodyką, jak i od wieków kulturowane, a dziś szczególnie popularne pieśniarstwo (zwłaszcza w formie tzw. piosenkarstwa).

Doszliśmy więc do pojęcia muzyki uniwersalnej, na różne tylko sposoby się aktualizującej. Muzyki, bliskiej ludziom każdej epoki jako szlachetny owoc ich ducha, a jednocześnie niezbędny temuż duchowi pokarm. Taką właśnie „sztukę dźwięków” miał chyba na myśli Zygmunt Krasiński, gdy pisał: „Jestem przekonany, że muzyka najwyższą jest mową ludzkości... wyrażającą wszystkie uczucia, na które słów nie mamy, na które przyczyn wynaleźć nie możesz. Muzyka jest to wyjęcie z siebie tego, co najbardziej boskiego mamy, i postawienie przed sobą” Podobną myśl, lecz nieco precyzyjniej, zawiera zdanie Fryderyka Nietzsche’ego: „Jest jeden idealny język, wyższy ponad wszystkie narzecza ludzkie i ponad style różnych kultur: językiem tym jest muzyka. Istnieje ona nie dla porozumiewania się umysłów, ale do tłumaczenia stanów psychicznych; nie do wyrażania pojęć, ale do określania nastrojów”

Zywiąc więc nadzieję, iż nie zagmatwaliśmy jeszcze pojęć o muzyce tak dalece, aby już całkiem nie można się było zorientować, o co nam chodzi, konkludujemy: nasze spostrzeżenia dotyczące muzyki w kulcie obejmą swym zasięgiem te wszystkie zjawiska brzmieniowe, które, z uwagi na posiadanie wymienionych wyżej czterech cech kontytutywnych, przez ogół ludzi były i są akceptowane jako muzyka.

Spełniliśmy zatem pierwszy z dwu warunków mających umożliwić danie pozytywnej odpowiedzi na pytanie: czy rzeczywiście muzyka jest stałym elementem obrzędu religijnego? Pozostaje nam teraz wykazać na możliwie licznych, lub przynajmniej wystarczająco reprezentatywnych przykładach, że gdzie mamy do czynienia z kultem, tam, siłą rzeczy, spotkamy się z muzyką.

Wykazanie powszechności tego związku nie nastreczy zbyt trudności. Opracowania z zakresu religioznawstwa i historii muzyki dostarczają licznych, czasem może skąpych w szczegóły, ale wymownych w swej treści, informacji. A że związek ten nie należy jedynie do przeszłości, lecz jak najbardziej aktualny jest i dzisiaj, o tym przekonać się może łatwo każdy zainteresowany, obserwując chociażby uroczystą liturgię niedzielą swego Kościoła.

Związek muzyki z kultem religijnym sięga najdawniejszych czasów. Podobnie jak poezja, architektura, plastyka, tak i sztuka muzyczna zawsze była — zdaniem współczesnego kompozytora i muzykologa, Zygmunta Mycielskiego — ramą spraw, których istotę stanowił dialog człowieka z bóstwem, z siłą nadprzyrodzoną. Nie czujemy się kompetentni — wykrczałoby to zresztą poza ramy niniejszego opracowania — aby zabierać głos w dyskusji na temat pochodzenia muzyki czy też najpierwotniejszych form religijności na ziemi. Pragniemy jedynie odnotować to, co dzisiejsza nauka potrafi powiedzieć o obecności muzyki w najstarszych znanych dziś kultach.

Zauważamy więc, że już w najpierwotniejszej swej postaci jest muzyka elementem rytuałów związanych z wierzeniami ludów epoki rodowo-plemiennej. Informują nas o tym odnajdywane obecnie w różnych pun-

ktach kuli ziemskiej malowidła skalne; przedstawiają one nie tylko polowania i sceny bitewne, ale i czynności niewątpliwie rytualne. Tak np. w górach Hoggar na Saharze, wśród znacznego skupiska takich malowideł, odnaleźć można z przełomu paleolitu i neolitu wyobrażenia tańców, odkryte zaś w podalpejskiej dolinie Val Camonica obrazy z życia pierwotnych Ligurów (koniec neolitu) przedstawiają m. in. modlitwę o wschodzie słońca. Tańce rytualne pierwotnych mieszkańców kontynentu amerykańskiego również są tematem znajdujących i tam malowideł skalnych. Nie byłaby jednakże wspomniana wyżej tematyka owych malowideł żadnym argumentem za obecnością muzyki w najstarszych kultach, gdyby nie stwierdzony przez historię muzyki pewien istotny fakt: oto w pierwotnej fazie swego rozwoju muzyka była sztuką synkretyczną, tzn. organicznie łączącą w sobie trzy elementy: śpiew, słowo oraz taniec-pantomimę. Tam więc, gdzie w omawianej przez nas epoce mamy do czynienia z tańcem — czy nawet ze słowem — w ramach obrzędu religijnego, wolno nam suponować, że stajemy oko w oko również z pierwotnym śpiewem rytualnym. Potwierdza to dzisiejsza etnologia, nie tylko dzięki aktualnym badaniom, lecz i na drodze analizy wiarygodnych danych sprzed kilku nawet stuleci. Do takich danych należy np. rycina wykonana przez podróżnika z pierwszej połowy XVII wieku, Zachariasza Wagnera. W dziele tegoż Wagnera „Zoo-biblion” rycinie tej towarzyszy tekst, opisujący niedzielne tańce czarnych niewolników w Brazylii; dziś, w świetle danych etnologii, wiadomo, że beładne — zdaniem siedemnastowiecznego obserwatora — tańce, to regularne „koło Xango” relikwyt jednego z kultów afrykańskich; zaś utrata świadomości u tancerzy to nie efekt upicia się winem ofiarnym, jak mniemał Wagner, lecz ekstaza, wywołana podniecającym tańcem przy dźwięku bębnow i fletów. Podobną scenę barwnie opisuje, z wyraźną nutą zafascynowania tajemniczym klimatem religii murzyńskiej, poeta Melo Moreas w drugiej połowie XIX wieku. Do wiarygodnych danych zaliczyć też trzeba zarządzenia kolonialnych władz portugalskich, kierowane przeciwko obrzędowi religijnemu Murzynów brazylijskich; wyczerpujące bowiem tańce przy dźwiękach muzyki, prowadzące nieraz nawet do ataków szału, utożsamiano z czarami. Aktualne natomiast badania pozwalają stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, iż powszechnym elementem ceremonii religijnych u ludów pierwotnych są, obok ofiar, modlitw, pouczeń, także śpiewy i tańce.

Ale i tego rodzaju dowody na obecność muzyki w pierwotnych kultach nie są jedynymi, jakimi dysponuje etnologia. Dzisiejsza bowiem etnografia muzyczna bezpośrednio, na żywo zapisuje związane z tańcami śpiewy ludów prymitywnych; nie brak tam i śpiewów rytualnych. Wszystkie przytoczone wyżej przykłady wymownie świadczą o pradawności związku kultu z muzyką. Nasuwałoby się tu pytanie o moment zaistnienia tego związku, ale odpowiedź na nie wykraczałaby — jak już zaznaczyliśmy — poza ramy niniejszego szkicu. Istotne dla nas jest co innego, a mianowicie, że muzyka, raz wszedłszy do obrzędu religijnego, na dobre się już w nim zadomowiła. Następuje więc z czasem, w miarę rozwoju muzyki, rozpad jej synkretycznej formy: usamodzielnia się taniec, a i wykonawcy samej muzyki dzielą się już na instrumentalistów i śpiewaków. W takiej też postaci sztuka ta przechodzi do obrzędowości religijnej świata starożytnego. Zacieśnienie wykonawstwa muzyki obrzędowej do grona zawodo-

wych sług świątynnych (w przeciwieństwie do okresu poprzedniego, gdy cała wspólnota rodowa czy plemienna współtworzyła rytuał religijny) sprzyja rozwojowi i doskonaleniu się form wokalnych i instrumentalnych. Tańiec, jakkolwiek nie jest już integralną częścią muzyki, nadal występuje w naturalnym z nią związku, zwłaszcza jako tańiec sakralny. Badania nad religiami starożytnego Wschodu dostarczają nam licznych przykładów wcale nie marginalnej roli śpiewu, gry instrumentalnej i tańca w kultach tychże religii. W Egipcie np., w czasie uroczystości ku czci poszczególnych bóstw (Ptaha, Horusa, czy też Sobka czczonego pod postacią krokodyla) obnoszono procesjonalnie materialne wyobrażenie danego bóstwa, a towarzyszyły temu pokłony, kadzenia i śpiewy. Mędrzec Ani tak notuje to dla potomności: „Pienia, pokłony i kadzenia stanowią pożywienie (bóstwa obecnego pod postacią tej figury)”. Pieśni wzywały lud do chwaleń bóstwa; nie wiadomo jednak, czy cały obecny lud brał w nich udział, czy też wykonywane były wyłącznie przez dobrze wyszkolone świątynne chóry kapłanek, przy akompaniamencie instrumentów dętych, strunowych i perkusyjnych. Na trwające po kilka dni misteria na cześć Ozyrysa i Izydy składały się m. in. pieśni chóralne i solowe, a także tańce, wykonywane przy dźwiękach instrumentów przez liczne grupy kapłanek i kapłanów. W Babilonii również istniały — choć nie tylko dla celów kultowych — wielkie pod względem liczebności królewskie zespoły tancerzy, śpiewaków i instrumentalistów. Wedyzm i hinduizm stosowały w kulcie specjalny system śpiewnej recytacji, a w późniejszym okresie — także śpiewania świętych tekstów Wed. Również i tutaj dochodziło w trakcie tańca rytualnego do stanów ekstatycznych. Obrzędy buddyjskiej mahajany cechował przepych, którego elementami były m. in. kadzidło i muzyka. W oryginalnej, przedbuddyjskiej religii chińskiej muzyka zajmowała — ze względu na nieobecność sztuk plastycznych — szczególnie poczesne miejsce; Konfucjuszowi czyniono nawet zarzut, iż zbyt wielką wagę przywiązuje do muzyki i tańca w liturgii świątynnej.

Bylibyśmy jednak w błędzie sądząc, iż jedynie egzotyczną kulturę starożytnego Wschodu cechowało szerokie zastosowanie muzyki w kulcie religijnym. Oto znacznie nam bliższy duchowo, czasowo i terytorialnie grecki krąg kulturowy: on także dostarcza przykładów świadczących, że obrzędy ku czci bogów rzadko kiedy obchodziły się bez śpiewu, dźwięku instrumentów i towarzyszącego muzyce tańca. Od Plutarcha np. („Do Koluta” 31,3) możemy się dowiedzieć, iż „w epoce bardzo odległej” Grecy nie znali innej muzyki oprócz kultowej i umoralniającej. Istotnie, muzyka okresu kretańskiego pozostawała przede wszystkim na usługach kultu; np. tańcom obrzędowym ku czci Apollina towarzyszyły instrumenty i śpiewy chóralne. W następnych okresach rozkwitu kultury helleńskiej muzyka, wyodrębniwszy się już z trójjedynnej chorei (greckiej, uszlachetnionej nieco formy pierwotnej sztuki synkretycznej), sama podjęła zadania kultowe. Popularne więc były chóralne hymny i ody na cześć bogów. W Sparcie powstają nawet dla celów kultowych chóry kobiece i chłopięce oraz szkoły śpiewacze; w Delfach organizowano, wzorem sportowych, muzyczne igrzyska na cześć Apollina. Jednocześnie w misteriach, zwłaszcza ze Wschodu rodem misteriach dionizyjskich, ponownie dochodzi do syntezy tańca z muzyką, pojawiają się nawet pierwiastki ekstatyczne. W sumie więc muzyka była w Grecji, podobnie jak na Wschodzie, nieodłącznym

towarzyszem kultu, a jej formy wokalne, zwłaszcza hymny, na równi ze śpiewami hebrajskimi odegrały zasadniczą rolę w tworzeniu się chrześcijańskiej muzyki liturgicznej.

Wspomnieliśmy tu o muzyce hebrajskiej i jej też poświęćmy teraz parę uwag. Moglibyśmy wprowadzić, sięgnawszy jeszcze na zachodnią półkulę, wskazać istniejące i tam ściśle powiązania muzyki z obrzędami religijnymi, jak np. w azteckim kulcie boga Teckatlipoka, gdzie wśród zbiorowanych modłów i procesji było przypuszczalnie miejsce i na hymny, czy też w również meksykańskim kulcie peyotu, w którym pieśni i hymny na cześć bóstw przeplatają się z rytualnymi tańcami. Sądzymy jednak, iż niecelowe byłoby rozwijanie tych opisów, jako że niczego istotnie nowego nie wniósłoby do naszych dotychczasowych ustaleń. Spostrzeżenia natomiast dotyczące muzycznej strony obrzędów religii Izraela uważamy za wyjątkowo ważne z dwóch powodów: chodzi, po pierwsze, o odnotowanie obecności muzyki w kulcie Jedyne Boga, po wtóre zaś o fakt, iż jej formy — jak już zaznaczyliśmy wyżej — w dużym stopniu stały się później własnością kultu chrześcijańskiego.

Stajemy zatem wobec stwierdzenia dla nas, chrześcijan, niewątpliwie ważnego: oto śpiewy, dźwięk bębnów, harf i piszczałek, nawet ekstazy sprowadzające tańce, nie są cechą wyłącznie pogańskiej, „barbarzyńskiej” obrzędowości odprawianej ku czci materialnych bałwanów, lecz jak najbardziej znajdują zastosowanie także w kulcie samego Niewidzialnego. Co więcej, sam Bóg nakazuje, aby głos trąb przypominał Izraelitom Jego obecność, zarówno w czasie marszu przez pustynię, jak i przy całopaleniach i ofiarach zapokojnych (zob. Lb 10, 1-10). Również i pieśni sławiących Jahwe uczył Mojżesz Izraelitów (Pp 31, 19-21), a o płasach ku czci Pana, połączonych ze śpiewem i wybijaniem rytmu na bębenkach, wspomina już księga Wyjścia, w wierszach dotyczących Miriam, siostry Mojżesza (Wj 15,20). Z podobnymi płasami przy dźwięku bębnów, lutni i piszczałek, już zresztą w wyraźnym kontekście ekstatyczno-profetycznym, spotyka się także młody Saul (1 Krl 10, 5-6). O królu Dawidzie wiadomo, iż zorganizował ostatecznie służbę Bożą, ustanowił dla jej celów śpiewaków i instrumentalistów, posprawił także instrumenty. Poświadcza to Józef Flawiusz w swych „Antiquitates Iudaicae” (12,3). Od czasów Salomona muzyka była więc już stałym elementem obrzędów sprawowanych w Świątyni Jerozolimskiej, a powstające na przestrzeni wieków psalmy i kantyki mogą służyć jako wyraźny tego dowód, zwłaszcza te, które bezpośrednio wzywają do chwaleń Pana na harfie, cytrze, itd.

Dokonawszy przeto pobieżnego przeglądu religii świata antycznego pod aspektem muzycznego oblicza ich kultów i konstatując jednocześnie do dziś trwającą żywotność muzyki w liturgii chrześcijańskiej (choć nie tylko chrześcijańskiej, również np. w buddyzmie tybetańskim, w religii Indii, Iranu), dochodzimy, drogą indukcji, do uzasadnionego chyba wniosku: wśród elementów (modlitwy, gesty, procesja) obrzędu religijnego z reguły znajduje się także muzyka. Z reguły — bo są i wyjątki. Do tych nielicznych — jak można przypuszczać — wyjątków należy islam, który, odwołując się przede wszystkim do intelektu, a nigdy do serca, z zasady nie dopuszcza muzyki w kulcie. I tutaj wprowadzić trzynastowieczni sufi —

mnisi i nauczyciele ludowi, usiłowali wprowadzić różne formy muzyki sakralnej, w tym także taniec, uważali bowiem, iż należy się to Allahowi; jednakże wraz z klęską sufizmu i te próby upadły.

Jeżeli więc — wracając do zasadniczej myśli — dwie rzeczy stale występują razem, i to w ten sposób, że rzecz pierwsza wchodzi — na równi z kilkoma innymi — w skład rzeczy drugiej, to możemy chyba powiedzieć, biorąc pod uwagę tę realną zależność oraz trwałość czasową, iż rzecz pierwsza jest stałym elementem rzeczy drugiej. A tak właśnie dzieje się w przypadku muzyki i kultu. Uważamy tym samym, iż udało się nam uzasadnić pozytywną odpowiedź na postawione w pierwszych zdaniach niniejszego szkicu pytanie. Dodać tutaj należy, iż jakkolwiek stosunkowo nietrudno nam dzisiaj, dysponując osiągnięciami etnologii, religiologii i historii, wykryć powyższe zależności, to jednak już u Cyserona („De legibus” I, 3, 24) znaleźć możemy jakże trafne spostrzeżenie: jak nie ma na świecie ludu bez religii, świątyni i nabożeństw, tak nie istnieje chwalba Boża bez śpiewu i gry na instrumentach; muzyka to rzecz z natury religijna i święta.

## 2. Zasadnicze funkcje muzyki w różnych obrzędach religijnych.

Stwierdzona stałość związku kultu z muzyką stwarza podstawę do przypuszczenia, iż muzyka pełni w kulcie jakąś istotną funkcję. Próba zweryfikowania tego przypuszczenia nie tylko je potwierdza, ale pozwala nawet wyodrębnić kilka zasadniczych funkcji muzyki sakralnej. Już prosta obserwacja niedzielnej liturgii w kościołach katolickich daje możliwość poczynienia na tym polu pewnych spostrzeżeń; tym bardziej więc krótka refleksja nad podanymi w poprzednim punkcie przykładami muzycznej strony kultu dostarczy nam ciekawego materiału.

Za formalną podstawę tej refleksji niech nam posłużą opinie sformułowane z punktu widzenia etnologii oraz psychologii muzyki. Tak więc J. G. Fraser w dziele „The Magic Art in the Golden Bough” (Nowy Jork 1919) rozróżnia dwojaką rolę muzyki w obrzędzie religijnym: służebną i twórczą, przy czym relacjonujący jego pogląd J. Wierszyłowski podaje bliższe wyjaśnienie Fräsera jedynie co do owej roli twórczej: ma ona, mianowicie, polegać na poważnym wpływie muzyki na kształt liturgii w poszczególnych religiach. Z kolei C. M. Diserens i H. A. Fine w swej „A psychology of Music” (Cincinnati 1959) nieco inaczej i bardziej szczegółowo ujmują sprawę zadań spełnianych przez muzykę sakralną. Wymieniają, po pierwsze, trzy tej muzyki funkcje o charakterze pomocniczym, które najtrafniej — naszym zdaniem — można by określić zbiorowo terminem zapożyczonym do Fräsera, jako funkcje służebne; przez ich wypełnianie muzyka sprzyja wytworzeniu właściwej atmosfery religijnej i usprawnieniu przebiegu nabożeństwa. Poszczególne z tych trzech funkcji służebnych to: oczyszczająca, koordynująca i uświetniająca. Po wtóre, wspominają ci autorzy o funkcjonowaniu śpiewu, zwłaszcza u ludów pierwotnych, w charakterze środka magicznego. Uwzględniając zatem przytoczone przez Wierszyłowskiego opinie, zyskujemy podstawę do spojrzenia na konkretne przejawy muzyki sakralnej pod określonym kątem, a mianowicie: czy potwierdzają one tezy wspomnianych autorów o funkcji magicznej i funkcjach służebnych muzyki w kulcie, przy czym do tych ostatnich zaliczylibyśmy też wymienioną przez Fräsera funkcję twórczą, jako

pokrewną koordynującej. Nie możemy ponadto nie zauważyć z największą bodaj oczywistością narzucającego się spostrzeżenia odnośnie do jeszcze jednego sposobu funkcjonowania muzyki sakralnej, a to w charakterze ofiary. A więc środek magiczny, dar ofiarny, wreszcie pomoc w spełnianiu wewnętrznych i zewnętrznych aktów kultu — oto różnorodne oblicza tej muzyki. Że faktycznie co najmniej tak bogata różnorodność jej funkcji istnieje, możemy się łatwo przekonać, sięgając do materiału zawartego w poprzednim punkcie niniejszego opracowania.

Traktowanie muzyki jako magicznego środka, umożliwiającego człowiekowi wywieranie wpływu na siły nadprzyrodzone, daje się zauważyć przede wszystkim we wczesnych okresach historii ludzkości. Najprawdopodobniej już człowiek pierwotny, znający wpływ śpiewu na swoje — ludzkie — działanie, próbował użyć tego wpływu także wobec świata duchów. Wiadomo np., że dawne plemiona indiańskie, w celu sprowokowania interwencji dobrych lub złych bóstw, stosowały śpiew „dobrych” lub „złych” pieśni. Również Grecy w archaicznym okresie swych dziejów przypisywali muzyce siłę magiczną; szczególne znaczenie miała tu inkantacja (przedśpiew), posiadająca władzę nie tylko nad duszą człowieka, ale nawet i nad przeżyciami i postępowaniem bogów. Podobne przykłady można by mnożyć, sięgając do ogólnoswiatowego skarbcza wierzeń i kultur. Nie ma w tym niczego dziwnego, jeśli zważyć naturalną u człowieka skłonność do antropomorfizowania przedmiotu swych wierzeń, co w szczególnie jaskrawej formie uwidoczniło się właśnie w mitologii greckiej.

Wyższą nieco w hierarchii współelementów obrzędu religijnego pozycję, szlachetniejszy niejako status przyznaje się muzyce, gdy stanowi ona przedmiot ofiary składanej bóstwu. Śpiew, gra na instrumentach czy taniec nie są tu już tylko tajemniczą, a czasem nawet groźną siłą, lecz jako szlachetny owoc ludzkiego ducha należą do tej najlepszej części, którą człowiek ze swego oddaje istocie boskiej. O tym sposobie funkcjonowania muzyki sakralnej wspomina np. starożytny egipski mędrzec Ani, zapisując słowa, które przytaczaliśmy już wyżej: „Pienia, pokłony i kadzenia stanowią pożywienie (przestawienia bóstwa)” Śpiew jest tutaj, zgodnie z obserwacją, a może i przekonaniem autora tego tekstu, nie tylko czynnikiem uświatniającym kult, ale wręcz jednym z elementów ofiary, której się bóstwo domaga. Podobnie podwójne w zakresie swej funkcji oblicze wykazuje nieraz starotestamentalna muzyka kultowa, zwłaszcza, gdy towarzyszy natchnionym tekstom Psalmów. Wezwania w rodzaju „Radośnie śpiewajcie Bogu” (Ps 81,2), „Śpiewajcie pieśń nową dla Jahwe” (Ps 149,1), „... grać Ci będę na harfie o dziesięciu strunach” (Ps 144,9), itp., zdają się świadczyć, iż twórcom, a później i wykonawcom tych Psalmów przyświecała, obok idei ubogacenia kultu radosnym i dziękczynnym śpiewem, także świadomość, że grają i śpiewają dla Pana; że ich muzyka jest czymś, co ze względu na swój blask i piękno staje się godnym ofiarowania Bogu. Jest rzeczą zrozumiałą, że i w liturgii chrześcijańskiej, wiele pod względem muzycznym zawdzięczającej kultowi hebrajskiemu, od początku śpiew spełnia także i tę funkcję, choć w sposób uboczny, ukryty, a nieraz nawet zupełnie nieświadomiony; zasadniczo bowiem chrześcijańska muzyka sakralna stanowi, w powszechnym odczuciu kapłanów i wiernych, akcent uświatniający w liturgii jedynej, Najświętszej Ofiary. Że jednak

bardziej lub mniej jasna świadomość ofiarnego charakteru muzyki dochodzi tu czasem do głosu, świadczą zabiegi osób za tę muzykę odpowiedzialnych o jak najdoskonalszy i najpełniejszy blasku śpiew oraz grę na instrumentach (mamy tu na myśli dyrygentów chórów i orkiestr kościelnych, kantorów, organistów). Charakterystyczną wymowę w tym kontekście ma też znane powiedzenie „bis orat, qui cantat”

Wreszcie przykładów na służebne funkcjonowanie muzyki w kulcie nie musimy daleko szukać, wystarczy uważnie się przyjrzeć liturgii niedzielnej Mszy św. (właśnie niedzielnej — gdyż, w porównaniu z codzienną, powszednią praktyką, angażuje ona największą ilość wiernych, przez co i rola muzyki jest wtedy bardziej wyraziście obserwowalna). Oczyszczające działanie śpiewu, polegające, według Diserensa, na eliminowaniu ze świadomości uczestnika obrzędu tego wszystkiego, co nie sprzyja skupieniu się na sprawach w danym momencie istotnych, a zarazem na kierowaniu tejże świadomości ku określonym treściom religijnym, daje się zauważyć w tych momentach Mszy św., w których śpiewa znaczna większość wiernych (lub — jak się popularnie mówi — „cały kościół”); tylko wtedy bowiem istnieją warunki po temu, aby nietrudna, choć zarazem szlachetna melodia, rozbrzmiewając ze znaczną siłą i podparta sugestywnymi akordami organów, w połączeniu z właściwie dobranym tekstem, przynajmniej na chwilę mogła pociągnąć ducha śpiewających ku całkowitemu zaangażowaniu się w najpełniejszą modlitwę. Owa oczyszczająca funkcja muzyki nie jest tu, oczywiście, tak ewidentna, jak np. w wypadku tańca sakralnego, wprawiającego w ekstazę — tzn. nastawiającego świadomość uczestnika obrzędu w pełni i wyłącznie na kontakt z bóstwem — tak u ludów pierwotnych, jak i w religiach świata starożytnego. np. fenickiej lub hebrajskiej. Niemniej trudno chyba spotkać człowieka, który, każdorazowo uczestnicząc aktywnie w niedzielnej i świątecznej Mszy „śpiewanej”, mógłby powiedzieć, że nigdy nie doświadczył płynącego ze ściewu czy to pobudzenia myślowo-emocjonalnego, czy też ufnego uspokojenia przy Bogu; przy czym w grę wchodzić może nie tylko osobiste śpiewanie pieśni i części liturgicznych, ale i słuchanie śpiewu cudzego: innych wiernych, scholi, chóru, a nawet poddawanie się jedynie działaniu muzyki organowej lub wykonywanej na innych instrumentach.

Jeżeli chodzi o pozostałe ze służebnych funkcji muzyki sakralnej: koordynującą i uświęcającą — nie ma chyba potrzeby szerzej uzasadniać ich doniosłości w liturgii chrześcijańskiej. Wystarczy tylko wspomnieć, że nieprzerwany i urozmaicony pod względem form dialog między kapłanem a wiernymi stwarza jakby ramy całego obrzędu, będąc jednocześnie w dużym stopniu wyznacznikiem roli poszczególnych grup liturgicznych. Oczywiście i recytowanie tekstów mszalnych może z powodzeniem spełnić te same zadania, śpiew jednakże nadaje zarówno poszczególnym częściom obrzędu, jak i jego całości, bardziej monumentalnych (nie tylko co do czasu trwania!) wymiarów i zdecydowanie większego rozmachu — o ile, ma się rozumieć, śpiew ten jest wykonywany w miarę poprawnie i przy udziale większości wiernych. Kwestia „rozmachu”, a zarazem poprawności śpiewu, łączy się już z jego funkcją uświęcającą, której znaczenie w obrzędach każdej religii, a już szczególnie w kulcie Boga w Trójcy Jedynej, powinno być dla każdego chrześcijanina samo przez się zrozumiałe.

Przekonałiśmy się zatem, że istotnie powszechność występowania muzyki w obrzędzie religijnym znajduje swe uzasadnienie w zdatności tejże muzyki do spełniania różnych zadań, doniosłych dla przeżywania obrzędu przez jego uczestników. Stwierdzenie to, wyczerpując zasadniczo treść sugerowaną przez tytuł niniejszego szkicu, stawia nas wobec kolejnych, wartych przeanalizowania problemów, które nasunąć się muszą każdemu, kto nie chce w poznawaniu rzeczywistości poprzestać jedynie na zarejestrowaniu najprostszych faktów.

Należałoby więc z kolei postawić, naszym zdaniem, dwa istotne pytania, niezbędne dla jasnego określenia problematyki kolejnych rozdziałów pracy, której szkic niniejszy jest częścią. Pytanie pierwsze dotyczy przyczyny stwierdzonego powyżej stanu rzeczy i można by je sformułować następująco: czym da się wytłumaczyć żywa funkcjonalność muzyki w kulcie religijnym? Zważywszy określony naczelnym tytułem pracy ostateczny cel naszych dociekań, nie powinniśmy mieć wątpliwości co do potrzeby postawienia takiego pytania. Postawiwszy je zaś, stwierdzamy, że implikuje ono bezpośrednio następne pytanie, dotyczące z kolei terenu, na którym będziemy prowadzić poszukiwania czynników, warunkujących wspomnianą funkcjonalność muzyki sakralnej. Należałoby zatem — wzięwszy pod uwagę, iż owa funkcjonalność sama, jako taka; praktycznie nie istniałaby, gdyby nie człowiek, który zawsze jakoś, w pewien sposób, muzykę odbiera i również w pewien sposób angażuje się w kulte — zapytać: która z dyscyplin naukowych, zajmując się analizą reakcji człowieka na bodźce muzyczne, potrafi jednocześnie wskazać, w jakiej mierze reakcje te mogą sprzyjać intensyfikacji przeżycia religijnego? Odpowiedź nie nastrocza tu poważniejszych trudności, gdyż nietrudno skonstatować, że nauką, zajmującą się *ex professo* światem ludzkich doznań i przeżyć, jest psychologia; przy czym w naszym konkretnym przypadku nie ulega wątpliwości, że chodzi szczególnie o dwa tej dyscypliny działy: psychologię muzyki oraz psychologię religii.

Tak więc w następnych rozdziałach podejmiemy próbę ustalenia, co, według psychologii muzyki, jest przyczyną wpływu „sztuki dźwięków” na przeżycia i zachowania człowieka i jakie miejsce w strukturze aktu religijnego mogą zająć, zdaniem psychologii religii, czynniki warunkujące ten wpływ.

#### **Nota bibliograficzna:**

Bastide R., Relikty religii afrykańskich, w: Etnologia, red. Sokolewicz Warszawa 1969. Chomiński M., Lissa Z., Historia muzyki powszechnej, Kraków 1957. Dąbrowski E., Religie świata, Warszawa 1957. Estreicher K., Historia sztuki w zarysie, Kraków 1973. Lewkowicz W. Muzyka sakralna, Warszawa 1961. Mazahéri A., Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu, Warszawa 1972. Morenz S., Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie, Warszawa 1972. Schenk W. Liturgika — liturgia — kult, w: Wprowadzenie do liturgii, Poznań 1967. Tatarski W., Historia estetyki, Ossolineum 1960-67. Wierszyłowski J., Psychologia muzyki, Warszawa 1970.

## SEMINARIUM Z HISTORII KOŚCIOŁA

Seminarium z historii Kościoła prowadzi od 1966 r. ks. dr Kazimierz Dola. Przyjęty został trzyletni cykl zajęć: I. Ogólne wprowadzenie do metodologii pracy naukowej ze szczególnym uwzględnieniem historii, II. Elementy niektórych nauk pomocniczych historii, III. Seminarium referatowo-dyskusyjne na temat wybranej problematyki (np. katecheza z historii Kościoła, dzieje formacji duchowieństwa w Polsce, Kościół na Śląsku w okresie potrydenckim). Część prac seminaryjnych ma charakter obszerniejszych referatów, część — drobnych przyczynków źródłowych. Wykonane zostały następujące prace:

E. Loch, Zakon Ducha Świętego de Saxia na Śląsku do poł. XIV w. 1969; Cz. Nowak, Język polski w duszpasterstwie na Śląsku Op. w okresie międzywojennym, 1971; E. Niedzielski, Spór polsko-krzyżacki na forum soboru konstańskiego, 1973; Fr. Wieczorek, Działalność misyjna św. Wojciecha w Prusach, 1973; J. Hetmańczyk, Ks. Jan Kuboth jako budowniczy kościołów w Ziemi Bytomskiej, 1973; J. Giela, Prace historyczno-kościelne ks. Prof. Sz. Szydelskiego. Próba oceny, 1974; P. Kansy, Religijność na dworach książęcych wg Kroniki Wielkopolskiej, 1974. Odrębną grupę stanowią prace oparte o wydane drukiem najstarsze wizytacje archidiakonatu opolskiego (wyd. J. Jungnitz w 1904 r.), w ich świetle odtwarzają życie kościelne (sieć parafii, wyposażenie kościołów, służba kościelna) i religijne wiernych na tle sytuacji politycznej i gospodarczej danego regionu. W ten sposób odtworzono stan w drugiej połowie XVII w. archiprezbiteratów: oleskiego (K. Świstek, 1970), opolskiego (J. Kopiec, 1970), części nyskiego i prudnickiego (już poza archidiak. opolskim — A. Sydor, 1971), gliwickiego (J. Koziński, 1973) i raciborskiego (J. Mikołajec, 1974) oraz dodatkowo opracowano w oparciu o to samo źródło pewne zagadnienia dla całego archidiakonatu: problemy życia eucharystycznego (J. Kopiec, 1971), duchowieństwo parafialne (K. Świstek, 1972), szpitalnictwo (J. Bejnar, 1972) oraz szkolnictwo w dekanacie opolskim (J. Galus, 1970).

Prace te ukazują w przekroju bliskim statystycznemu ówczesny — w 2 poł. XVII w. — stan Kościoła, dlatego może być pożyteczne przytoczenie tu ich wyników. Opracowania dotyczące poszczególnych dekanatów zostały podane w sumarycznym streszczeniu, które zredagowali J. Mikołajec (struktura kościelna) i J. Giela (życie wiernych). Pozostałe podano w istotnych wyjątkach.

### STRUKTURA KOŚCIELNA I ŻYCIE RELIGIJNE PARAFII ARCHIPREZBITERATÓW GLIWICKIEGO, OLESKIEGO, OPOLSKIEGO, RACIBORSKIEGO ORAZ CZĘŚCI NYSKIEGO I PRUDNICKIEGO W 2. POŁOWIE XVII W.

Wizytacje archidiakońskie przeprowadzane były w oparciu o przygotowany uprzednio kwestionariusz obejmujący 7 grup zagadnień: parafie, kościoły, duszpasterstwo, wyposażenie kościołów, kler i służba kościelna, instytucje i grupy przykościelne, parafianie i życie religijne. Jednak wizytator nie zawsze trzymał się tego schematu ograniczając się często do opisu stanu i wyposażenia kościoła, mało zaś poświęcając uwagi życiu rel.-mor. parafian.

Archidiakoniat opolski liczył w tym okresie 16 archiprezbiteratów ze 196 parafiami. Liczba parafii i kościołów w interesujących nas dekanatach przedstawiała się następująco: w gliwickim było 17 parafii i 24 kościoły, w oleskim 16 i 47, w opolskim 17 i 43, raciborskim 15 i 21, w południowo-wschodnim zakątku archidiakonatu wrocławskiego przylegają-

cym do opolskiego (tu nazywany nyskim) — 15 i 35. W sumie omówionych więc zostanie 80 parafii i 170 kościołów. Granice poszczególnych archidiecezji nie zawsze można dokładnie wytyczyć, ponieważ wizytator tylko w niektórych wymienił wszystkie miejscowości należące do parafii. Archidiecezje gliwicki i raciborski (bez Raciborza) opisane zostały wg wizytacji z 1679 r., oleski i opolski (bez Opola) wg wizytacji z 1688 r., a nyski — z r. 1666 (zob. *Visitationsberichte der Dioezese Breslau*, wyd. J. Jungnitz, Wrocław 1902/4, odpowiednio t. II, ss. 96—117, 128—143, 278—312, 313—343 oraz t. I, 600—652).

## K o ś c i o ł y

W większości były drewniane (113); murowanych całkowicie lub częściowo było 37, a kamiennych 20 (11 w gliwickim i 9 w nyskim). Stan budynków był zadowalający, skoro w nielicznych tylko wypadkach wizytator zauważył uszkodzenia ścian, dachu czy sufitu. Kilkakrotnie zwrócił uwagę, że wewnątrz jest zbyt ciemne i polecił powiększyć okna, lub obciąć drzewa ocieniające kościół.

Wezwania (tytuły) kościołów były dość różnorodne. Najczęściej powtarzają się następujące: w dekanacie gliwickim NMP (3) i św. Mikołaja (3), w nyskim św. Jerzego (3) i św. Katarzyny (3), w oleskim Trójcy Przenajśw. (5) i Jana Chrzciciela (4), w opolskim św. Katarzyny (3) i św. Stanisława (2), w raciborskim NMP (3) i św. Mikołaja (2).

Co do konsekracji kościołów dane nie są pełne, często wizytator pomija milczeniem tę sprawę. Zazwyczaj konsekrowane kościoły wyliczył w raciborskim (16) i w opolskim (7 konsekrowanych i 5 poświęconych).

Podłogi w kościołach były najczęściej drewniane (oleskie), lub ceglane (raciborski i gliwicki), rzadziej zastępowała je ubita ziemia albo kamienna posadzka (Nysa).

Ściany kościołów drewnianych od wewnątrz były malowane lub bielone i przyozdabiane obrazami i figurami, z zewnątrz zaś oblepiane gliną. Sufity również często są ozdobnie malowane. Kryte były kościoły gontem (drewniane) lub dachówką (murowane). Drabiny przeciwpożarowe na dachach spotykane tu i ówdzie są wyrazem troski o bezpieczeństwo kościoła.

Ołtarze. W większości kościołów było ich kilka (ok. 3), wyjątkowo w Gliwicach 16, a w Nysie u św. Jakuba — 43. Wizytator nie podawał szczegółowo jakim świętym są poświęcone. Mensy robione były z drzewa, gliny lub cegły, a w opolskim często całe kamienne. Brak relikwiarza w ołtarzu należał do rzadkich wyjątków. Ołtarze główne, zwłaszcza w kościołach parafialnych, były ozdobne, rzeźbione i malowane, często złożone.

Chrzcielnica. Chociaż uważana za oznakę kościoła parafialnego była także w większości kościołów filialnych (w nyskim i raciborskim we wszystkich). Wykonane były najczęściej z drzewa (oleski, raciborski), lub z kamienia (nyski), rzadziej z cegły, a wewnątrz wyłożone misami miedzianymi albo cynowymi (wprost mowa o tym tylko w opolskim i raciborskim). Obok bardzo prostych były i ozdobne, malowane, z figurami Pana Jezusa i Jana Chrzciciela. Stan chrzcielnic nie był zadowalający; dość częste są uwagi wizytatora o tym, że nie ma zabezpieczenia (zamka),

że woda jest brudna lub nawet jej brak. Różnie były usytuowane: w prezbiterium obok głównego ołtarza, z tyłu nawy głównej, pod chórem, w środku kościoła (gliwicki, raciborski), lub w osobnej kaplicy. Czasem w chrzcielnicy pod zamknięciem przechowywane były święte oleje (gliwicki, raciborski).

Konfesjonały wymieniane są tylko w kościołach w nyskim, oleskim i opolskim, zwykle po jednym. Ustawienie ich było rozmaite: najczęściej opodal głównego ołtarza lub w nawie kościoła, ale także w bocznych kaplicach, w zakrystii czy na przykościelnym cmentarzu. Konfesjonały z zakrystii (2) wizytator polecił przenieść do kościoła. Wygląd ich nie jest opisany, jedynie o kilku konfesjonałach u św. Jakuba w Nysie powiedziano, że są ozdobne.

Ambony rozróżnia wizytator stałe, często złożone, zdobione posążkami i przenośne, proste, obciążnięte czasem sukniem. Umieszczone były w prezbiterium, po stronie lekcji lub ewangelii, albo w środku kościoła („cathedra concionatoria”).

Ławki w znacznej większości kościołów wypełniały nawę. Wykonane były bardzo różnie, czasem starannie wykończone (nyski), czasem tylko przy pomocy siekiery (gliwicki). Osobne ławki kolatorskie umieszczane bywały w prezbiterium (oleski), o ile nie było łóz (oleski i raciborski).

Organy należały w tym czasie do rzadkości. Najwięcej było ich w dekanacie gliwickim (wymieniani organiści) — 9, w raciborskim tylko 1. Umieszczone zwykle na chórze muzycznym. Z bliższych informacji wiadomo, że organy w Lublińcu miały 7 głosów, a organy w Bienkowicach kosztowały 80 talarów.

Zakrystia. Załedwie kilka kościołów filialnych nie miało zakrystii. Stan ich, zwłaszcza przy kościołach parafialnych, nie budził zastrzeżeń wizytatora; poza dek. gliwickim i oleskim, gdzie spotykamy uwagi „ciemna, mała, wilgotna, brudna”, mowa jest o porządku i dobrym zabezpieczeniu. Naczynia do obmycia rąk wymienione są w opolskim (4) i nyskim (3).

Precjozja. Każdy kościół miał co najmniej jeden kielich, najczęściej srebrny, czasem połączony, rzadko spotyka się cynowe. Najuboższe w tym względzie były dek. oleski i opolski, co dotyczy również monstrancji, których ilość była znacznie większa w pozostałych dekanatach. Zwykle monstrancje były srebrne, lub mosiężne, wyjątkowo połączone. Znacznie rzadsze były ozdobne krzyże — srebrne lub połączone, prawdopodobnie ołtarzowe, w uboższych parafiach po prostu drewniane.

Sprzęt kościelny. Dostatecznie były wyposażone kościoły w lichtarze, ampułki, naczynia na wodę święconą, kadzielnice i dzwonki. Ampułki były za nielicznymi wyjątkami cynowe, kadzielnice — mosiężne. Duża była ilość dzwonek (w oleskim i gliwickim przeciętnie 3, w nyskim — 6) oraz chorągwi procesyjnych (w gliwickim i nyskim 8—10, w opolskim — 4).

Szaty liturgiczne. Wymieniane są najczęściej ornaty jednakże bez podania bliższych szczegółów poza ilością. Najlepiej wyposażone były znów kościoły dek. gliwickiego, gdzie było ich w sumie 188 i nyskiego: 115 i 54 w kościele św. Jakuba w Nysie, podczas gdy w opolskim wyliczono ok.

40, a oleskim — 60 (choć było niewątpliwie więcej). Mniejsza już była ilość alb, komż i kap, a dalmatyki wspomniano tylko raz.

Księgi liturgiczne. Najpełniejsze informacje o nich podano w nyskim (w sumie 23), gliwickim (36) i raciborskim, gdzie zaledwie kilka kościołów nie byłoby w ich posiadaniu. Co do dwu pozostałych dekanatów informacje są prawdopodobnie niekompletne, bo w opolskim tylko 8 kościołów miałyby mszały, a w oleskim 10. W użyciu były: mszał rzymski (przede wszystkim) i dawny wrocławski. Rzadziej wymieniane są rytuały określane jako rzymskie, wrocławskie lub gnieźnieńskie, a już do wyjątków należały takie księgi jak: ewangeliarz, psalterz czy antyfonarz.

Księgi parafialne. Wymienia wizytator, zwłaszcza w oleskim, opolskim i raciborskim, księgi ochrzczonych, ślubów i zmarłych oraz księgi rachunkowe. Zwracał uwagę, by były prowadzone wg przepisów prawa kościelnego i nie na luźnych kartkach. Spotyka się jeszcze pisanie tych ksiąg na pergaminie (raciborski). Księgę rachunkową prowadzono zwykle jedną dla wszystkich kościołów parafii. Adnotacji dokonywał proboszcz sam, lub (często) rector scholae, a w wypadku ksiąg rachunkowych — wityrcy.

Dzwony. Zawieszane były w wieży kościelnej, lub w osobno stojącej dzwonnicy — murowanej albo drewnianej. We wszystkich archiprezbiteratach kościoły miały po 2—3 dzwony prócz sygnaturki, jeden tylko dzwon przy kościele był wyjątkiem. O największych w Nysie wizytator podał, że ważyły 155 i 150 cetnarów.

Zegary. Było ich wówczas zaledwie kilka: 2 w nyskim (Ścinawa Mała i Lubrza), 3 w oleskim (Gorzów, Lubliniec, Olesno) i 2 w opolskim (Szydłów i Oldrzychowice). Bliższych szczegółów brak.

### Zestawienie statystyczne:

Archiprezbiterat	parafie	filie	kościół	ambony	konfesjonały	chrzcielnice	dzwony	zegary	organy
Gliwicki	17	5	24	6	—	21	19	—	9
Nyski	15	9	35	32	17	35	22	2	3
Oleski	16	3	47	42	11	30	47	3	7
Opolski	17	7	43	36	15	40	28	2	2
Raciborski	14	16	21	11	—	21	20	—	1

Archiprezbiterat	kielichy srebrne	kielichy cynowe	puszki	monstrancje	krzyże srebrne	ornaty	kapy	mszały	rytuały	miejsca pielgrzymkowe
Gliwicki	51	—	8	22	10	188	14	36	22	—
Nyski	86	7	—	17	7	166	?	23	16	1
Oleski	16	2	6	5	3	(60)	4	15	6	1
Opolski	22	—	—	7	?	(41)	?	8	3	2
Raciborski	41	2	7	15	8	132	8	23	14	—

**Cmentarz.** Opisy cmentarzy poza opolskim są bardzo ogólnikowe. Nie było regułą, aby cmentarz otaczał kościół, choć było tak bardzo często. Były przy wszystkich kościołach parafialnych i większości filialnych. W środku stał krzyż. Zwracał wizytator uwagę na potrzebę dobrego ogrodzenia, aby nie ulegał zbeszczeniu. Na cmentarzach wyznaczano osobne pola dla grzebania dzieci nieochrzczonych (czasem, np. w Siołkowicach, grzebano je pod krzyżem za wsią). Z cmentarzem związane były kostnice, o których przeznaczeniu brak pełnych informacji; na pewno przechowywano tam sprzęt cmentarny i pogrzebowy. Spotykamy je w oleskim (32), opolskim (18), raciborskim (3) i gliwickim (2, raczej kaplice). W miejscowościach, gdzie było więcej protestantów były też odrębne dla nich cmentarze (w opolskim 5), w innych byli grzebani na cmentarzu parafialnym.

### Życie religijno-obyczajowe wiernych

**Chrzest.** Często powtarzają się informacje, że dziecko do chrztu przynosiło więcej osób, spośród których proboszcz wybierał rodziców chrzestnych (2—3 osoby) i wpisywał ich do księgi. Wodę chrzcielną zmieniano, z nielicznymi wyjątkami, dwukrotnie w roku. Wizytator rozpytywał także o położne, czy są stałe, czy umieją ochrzcić dziecko w razie konieczności i czy są zaprzysiężone („coram iure bannito” — w opolskim).

**Bierzmowanie** wspomniane jest tylko jeden raz; w Prudniku udzielił wizytator (bp Fr. Neander) 40 osobom tego sakramentu.

**Sakrament pokuty.** Mówi się o nim tylko w związku z konfesjonałami. Przy ich braku spowiadano w zakrystii lub za ołtarzem, rzadziej w ławce kościelnej.

**Sakrament namaszczenia chorych.** Oleje chorych przechowywano tak w kościołach parafialnych, jak i filialnych, przeważnie w chrzcielnicy pod zamknięciem, lub w zakrystii. Kilka razy wymieniono tabernakulum jako miejsce przechowywania.

W związku z sakramentem małżeństwa wspomniany tylko przestrzegany nakaz trzykrotnego głoszenia zapowiedzi.

**Święta.** Parafialnymi świętami były: odpust i dzień poświęcenia kościoła. W Nysie w wigilię odpustu proboszcz prowadził procesję do innych kościołów miasta, w których odmawiano modlitwy, a w ostatnim

— śś. Piotra i Pawła — śpiewano *Te Deum* na podziękowanie za ocalenie miasta w 1642 r. Z innych zwyczajów: w okresie Adwentu w Nysie 8 chłopców kącało w czasie rorat przed ołtarzem z zapalonymi świecami i po podniesieniu śpiewali „*Gaude Virgo Mater Christi*”; w Starej Wsi (raciborski) wspomniany zwyczaj święcenia Baranka Wielkanocnego, przy czym kapłan przychodził zazwyczaj do każdego domu osobno.

Pielgrzymki. Wymienionych zostało kilka kościołów, do których przychodziły pielgrzymki z okolicy: w oleskim kościół św. Anny pod Oleśnem, w opolskim kościółek św. Rocha w Dobrzenu W i kaplica św. Anny w Czarnowasach; w nyskim ściągał procesje obraz Matki Bożej w Ścinawie Małej.

Modlitwy codzienne. Informacje odnoszą się wyłącznie do faktu dzwonienia na Anioł Pański oraz modlitw przed niebezpieczeństwem tureckim. Na Anioł Pański dzwoniono w większości parafii trzykrotnie w ciągu dnia (czasem tylko dwa razy). Uwagę o tym, że w kilku parafiach nie dzwoniono, wizytator uzupełnia wyjaśnieniem: „bo nie ma tam szkoły”. Natomiast dzwonienie „antytureckie” wydaje się być zwyczajem zanikającym. W archidiecezji oleskim wspomniano jeszcze o udziale wiernych w niesporach niedzielnych i świątecznych.

Życie obyczajowe. Zaledwie kilka wzmianek znajdujemy o wykroczeniach wiernych. Odnoszą się do łamania wierności małżeńskiej: dwie dotyczą wieśniaków (opolski), trzeci mówi o rozwodzie hr. Pruszkowskiego z racji politycznych. Wspomniano też o nieprawidłowym ślubie ze współchrześną. W oleskim w czterech przypadkach wymieniona jest całkowita faktyczna separacja małżonków, a w innym przypadku wieśniak opuścił swoją żonę i zamieszkał z inną już poza granicami diecezji, gdzie otrzymał ślub od jakiegoś tułającego się księdza.

Innego rodzaju wykroczenia, to rabunki w kościołach, nie tylko skarbonek, ale nawet puszek z tabernakulum. Dochodziły też wizytatora skargi proboszczów na pijaństwo, które bywa powodem zaniedbywania niedzielnej mszy oraz na bierną postawę parafian wobec budowy szkoły czy plebanii.

Mniejszości wyznaniowe. Okręgiem, w którym ludność wyznania ewangelickiego zamieszkiwała w bardziej zwartych grupach było niemodlińskie (dek. opolski); tu również trudności stwarzały małżeństwa mieszane. Powody trwania w protestantyzmie wizytator widział dwa: osobista przekora i obawa przed panem lub kolatorem — protestantem. Znacznie mniej było luteran w oleskim. Wybudowali tutaj kościoły w Bogacicy, Boroszowie, Biskupicach, Sternalicach, Brušku i Cieszowie. Zdaniem wizytatora mieli dawniej więcej kościołów, ale część z nich powróciła do rąk katolików. Niewielu było protestantów w dek. gliwickim — najwięcej w Rachowicach: 7. Również kolatorka kościoła w Knurowie była protestantką. Podobnie w raciborskim: protestanci stanowili nikły procent (ośrodkami pewnymi były wsie Maków i Rogów), ale trzech dziedziców i kolatorów było protestantami. Stąd relacje o odbieraniu protestantom kościołów. O okręgu nyskim wizytator stwierdził, że niewielu jest tam protestantów. Przypomina o zakazie konsystorza wrocławskiego z 1661 r. zawierania małżeństw mieszanych bez specjalnego zezwolenia. O groma-

dzeniu się ewangelików mamy tylko jedną wzmiankę: w Kluczniku k. Niemodlina zbierali się u sołtysa dla wspólnego czytania postylli. Pogrzeby ich, tam gdzie byli w mniejszości odbywały się bez dzwonięcia i oczywiście bez udziału kapłana. Jedynie w Niemodlinie i Skorogoszczy towarzyszyła tym pogrzebom szkoła i biły dzwony.

PROBLEMY ŻYCIA EUCHARYSTYCZNEGO  
W ARCHIDIAKONACIE OPOLSKIM W 2. POŁOWIE XVII WIEKU

(Jan Kopiec)

Obok statutów wrocławskich synodów potrydenckich właśnie wizytacje stanowią ważne źródło do poznania problematyki kultu eucharystycznego na Górnym Śląsku. Wykorzystał je ks. bp W. Wójcik do opracowania jednego zagadnienia: „Przechowywanie Eucharystii na Śląsku w w. XVI i XVII” (w: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, 185—202). Tu przedstawione zostały inne kwestie związane z Sakramentem Ołtarza.

1. Msza św. Synod wrocławski z 1580 r. ułożył listę świąt, które katolików obowiązywało uczestniczenie we mszy św. Następne synody nie uznały już za konieczne powtarzanie tych poleceń. Zwracali natomiast na te sprawy uwagę wizytatorzy, zwłaszcza w r. 1687/88.

Zasadniczo na terenie archidiakonatu odprawiana była w niedziele i święta jedna msza św. W parafiach bez filii, lub innego kościoła sprawa była więc prosta; w parafiach z filiami rozkładano porządek w ten sposób, że kolejno co niedzielę odprawiano w innym kościele filialnym (np. w par. Wysoka k. Olesna w 1. niedzielę miesiąca odprawiano w parafii, w 2. w Łomnicy, w 3. w Wachowie). W kościołach nie filialnych odprawiano tylko kilka razy do roku (w odpust, dzień dedykacji itp.). W święta — z wyjątkiem największych: Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Zesłania Ducha Św. — odprawiano jedynie w kościele parafialnym.

O codziennej mszy św. podał wizytator informacje przy niewielkiej ilości parafii, głównie miejskich (Olesno, Gliwice, Strzelce, Toszełk, Bogumin, Koźle, Gościęcín); w innych odprawiano kilka razy w tygodniu. Codziennie msza św. była odprawiana w większej liczbie kościołów w okresie Adwentu. Możliwe, że w dni kiedy nie było mszy św. odmawiano rano oficjum ku czci NMP, a po południu nieszpory i kompletę, w których wierni chętnie uczestniczyli (np. w par. Ujazd czy Niemodlin).

W kilku wypadkach (Biała, Gliwice, Koźle, Niemodlin, Gościęcín, Opole), opisał wizytator obfitszy porządek służby Bożej. Np. w Białej w niedziele i święta o godz. 6 odmawiano różaniec; w tym czasie odprawiana była cicha msza św., następnie śpiewano jutrznię z 3. nokturnem i hymn *Te Deum*, potem była msza św. śpiewana, podczas której głoszone kazanie w jęz. polskim; kazanie niemieckie było co trzecią niedzielę oraz w Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Św. po południu; w niedziele i święta przez cały rok odmawiano I i II nieszpory, a w największe święta — śpiewano; co niedzielę w południe miała miejsce katechizacja. W Opolu, w kolegiacie Św. Krzyża, służba Boża w niedziele i święta rozpoczynała się o godz. 5 rano odmówieniem jutrzni i laudesów, 15 minut przedtem odzywał się dzwon; w wielkie święta prymaria od-

prawiana była o 6,30, poza tym o 7; po zakończeniu brewiarza następowało kazanie w jęz. niemieckim, po nim odmawiano prymę, tercję i sextę, następowało potem kazanie w jęz. polskim; po jego zakończeniu wikarzy i scholarze śpiewali nonę, a w międzyczasie przygotowywano się do uroczystej sumy z asystą.

W pozostałych kościołach pora odprawiania mszy św. niedzielnej była, wydaje się, stosowna. Na 115 parafii, o których są informacje, w 83 rozpoczynała się o godz. 8, a porą zimową dość często godzinę później (w 55 parafiach). W 19 wypadkach niezależnie od pory roku była msza św. o godz. 9.

O uczęszczaniu parafian na mszę św. niewiele jest wzmianek i to ogólnikowych, np. że wierni „starannie” przychodzą na mszę niedzielną (Ligota Bialska, Grzędzin, Naczesławice, Jełowa, Kotórz, Rybnik, Siołkowice), lub „dość liczne” (Prószków) pilnie (jak w Ropicach k. Cieszyna). Częstsze jednak są utyskiwania, że nie uczęszczają (np. Bielko, Krzyżowice k. Żor, Studzionka, gdzie ludność protestancka); w Fałkowicach skarży się proboszcz, iż parafianie zamiast na mszę udają się ze zbożem do Brzegu na kilka dni; w Bziu k. Żor parafianie nie uczęszczali, ponieważ pan zarządził, aby pracowali także w dni świąteczne.

Stypendia mszalne były dość różnej wysokości: w kilkunastu parafiach w r. 1687/8 — 4 grosze srebrne, ale równocześnie np. w Bojszowie 2, a w Raclawicach 12. Z okazji mszy pogrzebowej złożono w Starej Wsi (raciborski) 12 groszy i 8 za kondukt.

Kazania głoszono zasadniczo w czasie mszy św. po Credo, gdzieś przed lub po mszy. Prócz tego była katechizacja niedzielna, której program podał synod r. 1580 (od Objawienia do 70-nicy — 10 przykazań Bożych, w W. Poście o sakramencie pokuty i Eucharystii, w okresie wielkanocnym o chrzcie i bierzmowaniu, ok. Zielonych Świąt o modlitwie Pańskiej, a po Trójcy Świętej symbolu wiary). W tej dziedzinie stosunkowo częste były nie tylko zaniedbania wiernych, ale także niedociągnięcia proboszczów, którzy katechizowali nierzadko tylko okresowo np. tylko w W. Poście (Łącznik, Moszczanka, Raclawice, Trzebinia), tylko latem (tych najwięcej), lub tylko zimą (np. Karwina, Sośnicowice). Zdarzało się też, że w kościołach filialnych, gdzie nie było niedzielnej mszy, głoszono jednak kazania (np. w Niemodlinie).

2. K o m u n i a św. Synod wrocławski r. 1580 przypomniał proboszczom by komunii św. nie udzielali nikomu, kto pierwiej nie oczyści się z grzechów przed własnym proboszczem. Synod zaś r. 1592 zachęcał, by wierni częściej, przynajmniej 4 razy w roku (Wielkanoc, Zesłanie Ducha Św. Wniebowzięcie NMP i Boże Narodzenie) byli u komunii św. Zwyczajem raczej powszechnym była jednak komunია doroczna w okresie wielkanocnym (synod z 1653 r. zezwolił, aby okres spowiedzi i komunii wielkanocnej trwającej od niedz. Palmowej do Białej, rozszerzyć z braku kapłanów na czas od niedz. Laetare do 3. po Wielkanocy). Proboszczowie mieli czuwać, by możliwie wszyscy parafianie byli u sakramentów paschalnych. W tym celu przed Wielkanocą mieli obejść domy i zanotować liczbę zobowiązanych tym przykazaniem kościelnym, a potem sprawdzić, czy faktycznie przystąpili wszyscy. Wizytacja lat 1687/8 bardzo szczegółowo notuje liczbę tych, którzy byli u komunii wielkanocnej (dane dla

145 parafii), brak jednakże komentarza: jaki to był procent zobowiązanych. Nie znając więc liczby mieszkańców danej miejscowości nie jesteśmy w stanie odtworzyć proporcji wiernych praktykujących.

Kilka spotykamy wzmianek potwierdzających istnienie i na Śląsku zwyczaju podawania wiernym ablucji po komunii św., do czego używano nie mszalnego, ale innego, zwykle cynowego lub mosiężnego kielicha np. w Pyskowicach, Raławicach, Grudyni W., Markowicach, Grzędzinie.

Przyjmowali wierni komunię przy balaskach nakrytych obrusami np. w Żorach w 1652 r. nakazał wizytator sprawić balaski przed główny ołtarz, aby wierni „wygodnie i z szacunkiem mogli komunikować”; wymieniane są też w inwentarzach nakrycia na balaski.

3. **W i a t y k.** Szczegółowe polecenia co do sposobu zanoszenia Najśw. Sakramentu do chorych podawały synody w l. 1592 i 1653: kapłan ubrany w komżę, stułę i welon, pod baldachimem, w otoczeniu służby kościelnej ze świecami, chorągwiami, przy biciu dzwonów winien nieść Wiatyk do chorych. Polecenia te powtarzały rytuały wrocławskie. Również wizytatorzy (zwłaszcza w 1687/8 r.) interesowali się tą sprawą i czasem dość dokładnie zostawili relację. Dość często powtarza się formuła: „w miejscu nosi się N. Sakrament do chorych uroczyście, do innych wiosek mniej uroczyście” Sposób uroczysty opisany został szerzej w 9 miejscowościach; w Łączniku niesie się Wiatyk przy biciu dzwonów i ze światłem, podobnie w Jabłonkowie, Ruptawie i Frysztacie; w Raciborzu i Głogówku mowa o baldachimie; w Boguminie towarzyszyła kapłanowi rzesza ludzi ze sztandarami i śpiewem; w Opolu niezależnie od pory dnia biło się w dzwony, niesiony był baldachim, szli ludzie ze świecami, a hymn *Pange lingua* śpiewali uczniowie szkoły parafialnej. Hostię umieszczono w zasobniejszych parafiach w srebrnym naczyniu (*pixis*), które chowano do bursy. W innych używano tylko bursy, lub kielicha (np. Komprachcice), lub też pudełka, które służyło do przechowywania niekonsekwentnych hostii (np. w Kotorzu). W taki uroczysty sposób noszono Wiatyk co najmniej w 28 parafiach. Były to miejscowości katolickie i nie było obawy przed zniewagą czy okazaniem pogardy. W parafiach o ludności mieszanej oraz do miejscowości odległych od kościoła znosił kapłan Najśw. Sakrament chorym w sposób zwyczajny. Także brak należynej czci ze strony wiernych bywał powodem zanoszenia komunii św. chorym na sposób prywatny (np. w Błudowicach w dek. Frydek).

4. **Inne formy kultu Najśw. Sakramentu.** Dwukrotnie wymienił wizytator bractwo Bożego Ciała. W Gliwicach istniało ono „od niepamiętnych czasów” Dokumenty konfirmacyjne pochodziły z czasów pap. Leona X. Każdego czwartku członkowie gromadzili się na śpiewaną mszę św. i teoforyczną procesję, a odpust zupełny zyskiwali w urocz. Bożego Ciała i w godzinie śmierci. Także w Jankowicach (dek. Żory) bractwo miało starą tradycję, kościół nosił tam zresztą wezwanie Bożego Ciała; posiadało nową, w kute srebro oprawną księgę członków.

Zwyczaje cotygodniowych (w czwartki) procesji teoforycznych istniały również w innych parafiach, np. w Ujeździe i Niemodlinie; w pierwszym przypadku chodzi o dawny „pobożny zwyczaj”, w drugim o fundację (obligatio) związaną z głównym ołtarzem. Jako wyraz kultu eucharystycz-

nego można również uznać zwyczaj panujący w Gościęcinie, gdzie w każdą niedzielę po kazaniu w języku niemieckim śpiewano litanie „przeciw Turkom” przy wystawionym Najśw. Sakramencie.

O procesjach teoforycznych do czterech stacji przez całą oktawę Bożego Ciała wspomniał wizytator w Biesku, Niemodlinie i Toszku.

DUCHOWIEŃSTWO PARAFIALNE ARCHIDIAKONATU OPOLSKIEGO  
W ŚWIETLE WIZYTACJI Z ROKU 1687/8

(Kazimierz Świstek)

Wizytacja lat 1687/8 niewiele nowego wniosła do szczegółów podanych 9 lat wcześniej przez wizytatora. Stąd też danych personalnych dostarczy artykuł ks. J. G o t t s c h a l k a, *Herkunft-, Studien- und Weiherorte der Seelsorgsgeistlichkeit des Archidiakonats Oppeln im J. 1679*, „Archiv fuer Schlesische Kirchengeschichte, 4 (1939), 222-238. Tu podano pełne uzupełnienia.

W 196 parafiach archidiakonatu pracowało w 1688 r. 240 duchownych: 193 proboszczów, 3 administratorów (commendarius), 42 wikariuszy i 2 kapelanów. Biorąc pod uwagę podawaną bardzo często przez wizytatora liczbę paschantes, stan ten można uznać za wystarczający, z wyjątkiem niektórych parafii, gdzie liczba wiernych była zbyt wysoka na jednego kapłana (np. Dobra w dek. Frydek liczyła ok. 3 tys. parafian i miała dwa kościoły).

W 181 wypadkach podał wizytator wiek duchownych: najliczniejsze były grupy lat od 30 do 40 — 66 księży i 40 do 50 — 47 księży. Najwięcej starszych proboszczów miały archiprezbiteraty oleski, kozielski i gliwicki.

O pochodzeniu społecznym kleru brak danych. Natomiast dość dokładnie możemy odtworzyć pochodzenie terytorialne. Otóż najwięcej — 36 księży pochodziło z terenu archiprezbiteratu oleskiego, 22 z gliwickiego, 21 raciborskiego, 15 z opolskiego i ujazdowskiego, 13 z kozielskiego i frydeckiego, 10 z toszeckiego, 9 z żorskiego i bielskiego, 8 z wodzisławskiego i głogóweckiego, 5 ze strzeleckiego, 4 z cieszyńskiego i 1 z frysztackiego. Z miast archidiakonatu opolskiego pochodziło (więc mogło być mieszczańskiego pochodzenia) 122 księży: 15 z Olesna, po 13 z Raciborza i Frydka, z Gliwic 11, 10 z Ujazdu i 8 z Koźła.

Jeśli idzie o miejsce święceń to zdecydowanie przeważają Nysa (77 święconych) i Wrocław (43). Poza tym 9 w Ołomuńcu, po 7 w Krakowie i Pradze przyjęło święcenia. Natomiast studia duchowni najczęściej odbyli w Ołomuńcu i Pradze (filozofia) oraz we Wrocławiu i Nysie (kierunki teologiczne). Sporo też wzmianek o Krakowie, Kaliszu i Wilnie. Niemniej wizytator nierzadko wypomina księżom wiedzę zaledwie dostateczną nawet dla poziomu ich wiejskich parafian. Obok tych jest szereg księży dobrze przygotowanych, mających stopnie naukowe (1 dr teol., 7 bakał. teol., 32 mgr fil.).

Uwag o obyczajach duchownych jest niewiele: w czterech przypadkach wytyka wizytator nadużywanie alkoholu, a w dwu tylko mówi o pewnych niestosownościach, które należy usunąć, by nie budziły podejrzeń o ła-

manie bezżeństwa. Cytuje natomiast kilka przykładów gorliwych i dobrych kapłanów (np. w Gliwicach, w Goleszowie).

Więcej jest krytycznych uwag odnoszących się do stroju i wyglądu zewnętrznego księży: sutanny krótkie, stare, podarte, bez rękawów, zaniedbane, włosy zbyt długie — co ogólnie stwierdza wizytator o niektórych (nonnulli) proboszczach dekanatów cieszyńskiego i opolskiego. Poza tym ogólnym spostrzeżeniem uwag tego rodzaju jest jednak w sumie tylko ok. 10. Zdecydowana więc większość księży potrafiła zadbać o stosowny dla duchownego strój i wygląd.

SZPITALNICTWO PARAFIALNE W ARCHIDIAKONACIE OPOLSKIM  
W ŚWIETLE WIZYTACJI Z LAT 1679 I 1687/8

(Jan Bejnar)

Podstawową dla opracowania zagadnienia szpitalnictwa jest wizytacja z 1687/8 r., która podaje informacje o 35 szpitalach, podczas gdy poprzednia z r. 1679 tylko o 16. Wytłumaczyć ten fakt możemy tylko pominięciem przez wizytatora pozostałych szpitali. Rozmieszczenie szpitali w poszczególnych dekanatach przedstawiało się następująco:

Dekanat	Ilość parafii	Ilość szpitali	Miejscowości
Biała	13	2	Biała, Korfantów
Bielsko	4	1	Bielsko
Cieszyn	11	2	Skoczów, Strumień
Frydek	7	1	Frydek
Frysztat	8	1	Frysztat
Gliwice	17	4	Gliwice, Przyszowice, Rachowice, Sośnicowice
Głogówek	13	2	Głogówek, Krapkowice
Koźle	19	3	Koźle, Stare Koźle, Naczęsławice
Olesno	16	4	Olesno, Lubliniec, Dobrodzień, Gorzów
Opole	17	2	Opole, Niemodlin
Racibórz	14	2	Racibórz, Stara Wieś
Strzelce	11	1	Strzelce
Toszek	15	4	Kamieniec, Kopienica, Toszek, Pyskowice
Ujazd	11	2	Ujazd, Leśnica
Wodzisław	11	2	Wodzisław, Bogumin
Żory	9	2	Żory, Rybnik
	196	35	

O fundatorach podał wizytator tylko ogólne informacje. Były więc szpitale fundowane przez książąt, przez dziedziców (np. Koźle, Naczęsławice, Stara Wieś?), miasta (np. Pyskowice, Toszek), czy osoby prywatne (np. w Raciborzu żołnierz pozostający w służbie cesarskiej ufundował dom opieki dla obywateli miasta — emerytów).

Prawie wszystkie szpitale znajdowały się poza miejscowościami, w kilku wypadkach położone na przedmieściu u bramy miejskiej, w samym mieście jedynie w Strzelcach, Toszku, Ujeździe i Rybniku. Były budynkami drewnianymi, na skutek czego łatwo ulegały pożarom (jak np. szpital św. Aleksego w Opolu i szpital we Frydku).

Wnętrze budynku zwykle podzielone było na trzy rodzaje pomieszczeń: izby, alkierze i przedsionki. Izba była często jedna — alkierzy kilka (1 do 8). W Opolu była jedna izba wspólna, gdzie biedni przebywali w ciągu dnia i spożywali posiłek, dwa oddzielne pokoje dla trzech osób każdy, a reszta przebywała w przedsionku tak zimą jak i latem mając tam wyznaczone miejsca na spoczynek. W dwu wypadkach szpital nie służył swojemu przeznaczeniu: w Korfantowie mieszkała tylko jedna staruszka, a pozostałą część domu wynajęto lokatorom; w Kamieńcu kolator używał dla swoich potrzeb budynku.

Stan liczbowy ubogich w szpitalach przedstawiał się w 1687/8 r. następująco:

Biała	10	Olesno	12
Bielsko	?	Opole	ok. 13
Bogumin	7	Przyszowice	3
Dobrodzień	7	Pyskowice	4
Frydek	?	Racibórz	5
Frysztat	8	Rachowice	?
Gliwice	7	Rybnik	12
Głogówek	12	Skoczów	5
Gorzów	6	Sośnicowice	4
Kamieniec	—	Stara Wieś	8
Kopienica	3	Stare Koźle	3
Korfantów	1	Strumień	3
Koźle	6	Strzelce	6
Krapkowice	10	Toszek	5
Leśnica	6	Ujazd	8
Lubliniec	7	Wodzisław	9
Naczesławice	4	Żory	6
Niemodlin	8		

Podstawy gospodarcze bytu szpitali sprowadzają się do następujących: pewne nieruchomości, wydzierżawianie pola lub domu, odsetki od kapitałów i jałmużny. Małe gospodarstwo i ogród były podstawą utrzymania np. w Toszku: dwa ogrody, pole, łąka i 5 krów; w Dobrodzieniu posiadłość szpitalną podzielono na trzy części, z których dwie wydzierżawiano za czynsze, a trzecią uprawiali szpitalnicy; szpital pyskowicki puszczał w dzierżawę 3 łąki i 4 ogrody z uprawą chmielu; w Rybniku szpital wynajmował dom, który był jego własnością. Częstym źródłem dochodów dla szpitali były odsetki od wypożyczonych sum np. w Białej od kapitału 2272 talarów, w Pyskowicach od 152 talarów, w Niemodlinie — 600 talarów. Czasem utrzymanie dawał dwór, np. w Boguminie, czy w Oleśnie, gdzie baron Gaschin odziewał co roku ubogich, a Paczinski, właściciel młyna w Więckowicach, przysyłał mąkę. Natomiast w Sośnicowicach i Żorach biedni utrzymywali się wyłącznie z użebranej jałmużny.

Patronat nad szpitalem sprawowała rada miejska (np. w Bielsku, Frysztacie, Koźlu, Żorach; w Strumieniu wspólnie z proboszczem), dziedzic (np. Korfantów, Przyszowice, Bogumin, Ujazd; w Rybniku wspólnie z proboszczem), lub proboszcz sam (np. we Frydku i Leśnicy). Zarządzali natomiast mieniem szpitalnym witrycy, których nie spotykamy tylko przy najbiedniejszych szpitalach (np. w Rachowicach). Było ich zazwyczaj dwóch. Wyjątkowo obowiązki ich pełnił sam pleban (np. w Gorzowie). Wybierach ich zapewne patron szpitala (w Wodzisławiu wybierał proboszcz, a aprobowała rada miejska). Byli potem zaprzysięgani. Sprawozdanie z gospodarki mieniem ubogich i rachunki przedstawiali w miastach radzie w obecności proboszcza (np. w Dobrodzieniu, Krapkowicach, Rybniku), czasem nawet na probostwie (np. w Skoczowie). Ale spotykamy się i z brakiem współpracy między radą a proboszczem, np. w Koźlu magistrat odmówił nawet wizytatorowi wglądu w rachunki szpitalne. Prowizorowie za swój trud otrzymali pewne wynagrodzenie w naturze (np. trawa z ogrodu szpitalnego, działka ziemi do obsiania), lub w gotówce (np. w Leśnicy czy Strzelcach). Spotykamy także nadzorcę (inspector) wybieranego spośród radnych, funkcję różną od prowizorów (np. w Gliwicach i Głogówku).

W przyjęciu do szpitala pierwszeństwo mieli mieszkańcy danej miejscowości (np. o szpitalu w Głogówku powiedziano, że ufundowany został dla obywateli miasta; w Opolu wizytator wypomina dziekanowi, że wbrew myśli fundatora przyjął osobę obcą). Pobyt w szpitalu był nieodpłatny (np. w Gliwicach; w Głogówku tylko biedni — obcy uiścić musieli za przyjęcie 10 talarów), od czego były jednak wyjątki (np. we Frysztacie każdy kto chciał być przyjęty musiał zapłacić 10 talarów. Od przyjmowanych wymagano, by byli ludźmi uczciwymi, katolikami. Stąd konsultowała rada miejska proboszcza przy przyjmowaniu kogoś do szpitala (tak w Skoczowie, Strumieniu, Gliwicach, Frydku, Strzelcach, Leśnicy), co nie było jednak regułą (bez dorady proboszcza przyjmowali magistrat lub dziedzic w Żorach, Dobrodzieniu, Krapkowicach, Rybniku).

O życiu religijnym szpitalników wizytacje przekazały bardzo skąpe informacje, bo jedynie o Głogówku dowiadujemy się, że uczęszczali codziennie do kościoła kolegiackiego na mszę i na nieszpory. Wiemy też, że co najmniej 15 szpitali miało swoje kaplice, czasem stosunkowo duże (np. gliwicka mierzyła ok. 20 m długości i ok. 10 m szerokości). Odprawiano w nich kilka razy do roku (zawsze w odpust, a np. w Dobrodzieniu w każdą środę), nawet wtedy, gdy były erygowane jako prepozytury, ponieważ prepozytem bywał duchowny z parafii (np. w Gliwicach wikariusz, a w Toszku — proboszcz). Utrzymywały się kaplice z jałmużn.

#### SEMINARIUM BIBLIJNE

Na seminarium biblijnym z Nowego Testamentu, które w latach 1965-68 i 1971-74 prowadził ks. dr Janusz C z e r s k i przygotowane zostały następujące prace Motywy biblijne u Cypriana Norwida (K. Kubów), Motywy biblijne w „Postylli” Mikołaja Reja (B. Madla), Motywy sportowe W Nowym Testamencie (M. Przyszlak) i Symbolika w Nowym Testamencie (B. Kussy).

## SEMINARIUM Z TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Seminarium z teologii dogmatycznej w ostatnich 10 latach (1964-1974) prowadził ks. dr Alfons N o s s o l. Za przedmiot zainteresowań miało trzy zasadnicze problemy, a mianowicie: racjonalny charakter wiary katolickiej, teologia Vaticanum II i współczesne zagadnienia „odnowionej” teologii posoborowej. W zakresie każdego z tych problemów nie zaniedbywano oczywiście spraw aktualnej teologii polskiej. Uczestnicy tego seminarium napisali w wymienionym okresie 17 prac absolutoryjnych m. in. na takie oto tematy:

H. Wolny, Problem duchowego macierzyństwa Maryi w świetle współczesnej polskiej literatury teologicznej, 1966; J. Żmuda, Racjonalność światopoglądu teistycznego, 1966; G. Poeta, Pojęcie i rodzaje ateizmu, 1966; G. Fesser, Problem ateizmu zawinionego, 1967; H. Gorzel, List do Rzymian 1, 19-20, w interpretacji filozofii religii M. Schelera 1967; A. Kotula, Postawa praktyczno-użyłtarna jako przyczyna ateizmu, 1968; J. Król, niesprawiedliwość społeczno-gospodarcza XIX w. jako przyczyna ateizmu, 1968; K. Czapłok, Zagadnienie dialogu Kościoła ze współczesnym ateizmem po Soborze Watykańskim II, 1970; F. Augustyniok, Chrystocentryczny charakter kapłaństwa hierarchicznego w świetle „Dekretu o formacji kapłańskiej” i „Dekretu o posłudze i życiu kapłanów” Soboru Watykańskiego II, 1971; A. Ochman, Chrystocentryczny charakter życia chrześcijańskiego wedle nauki Soboru Watykańskiego II, 1971; P. Wietrzykowski, Pojęcie chrystogenezy u Teilharda de Chardin, 1973; T. Dola, Teologiczna interpretacja zasady „Extra Ecclesiam nulla Salus” w teologii posoborowej, 1974; J. Gurba, Teologiczna wartość hipotezy L. Borosa o śmierci jako ostatecznej decyzji człowieka 1974; J. Kobyłka, Chrystocentryzm w mariologii według współczesnej polskiej literatury teologicznej, 1974; J. Urban, Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w polskiej powojennej literaturze teologicznej, 1974.

Konkretnym przykładem podejścia do zasadniczej tematyki seminarium są drukowane poniżej fragmenty ostatnich prac absolutoryjnych: Józefa Urbana, Tadeusza Doli oraz Piotra Wietrzykowskiego.

### ZAGADNIENIE NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY LUDZKIEJ W POLSKIEJ POWOJENNEJ LITERATURZE TEOLOGICZNEJ

(Józef Urban)

O odwiecznej aktualności problemu nieśmiertelności duszy świadczą m. in. prehistoryczny kult zmarłych, wszystkie chyba religie i systemy filozoficzne poszczególnych epok, głoszące życie pośmiertne ludzkiego ducha. Głębokie przekonanie i przeczucie, że śmierć nie jest ostatecznym kresem ludzkiego istnienia ma charakter wprost paradoksalny, jeśli zważymy, iż przeczuciu temu zdają się na pierwszy rzut oka przeciwstawiać codzienne doświadczenia. Zagadnienie nieśmiertelności duszy ciągle powraca także w teologii katolickiej. Akcentuje ona obecnie ściśle biblijno-tradycyjne, czyli źródłowe oparcie. W ostatnim dziesięcioleciu godnymi uwagi wydają się być prace: J. Piepera, J. Ratzingera, Y. Congara, L. Borosa. Pragniemy tu przedstawić dzieła ściśle teologiczne, ponieważ zagadnienie nieśmiertelności interesuje nas tu jako problem teologiczny. Omówimy więc poglądy takich teologów jak: Ks. W. Granat, Ks. M. Ziółkowski, Ks. W. Zaleski, Ks. J. Chłopek i innych, którzy starają się ukazywać problem w ujęciu teologicznym, aczkolwiek nie wolnym od „filo-

zofowania, gdyż zagadnienie nieśmiertelności duszy jest zagadnieniem zarówno teologicznym jak i filozoficznym. Pominiemy natomiast dzieła takich autorów, którzy, będąc teologami, zajmują się jednak naszą problematyką z czysto filozoficznego punktu widzenia. Należą tu dzieła: Ks. Bpa L. Kaczmarka. Ks. P. Siwka i Ks. J. Pastuszki.

Celem pracy było ukazać polskie powojenne teologiczne publikacje traktujące o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Tak wytyczony cel staraliśmy się osiągnąć przez przedstawienie w I rozdziale historyczno-teologicznego zarysu ogólnej problematyki. Z kolei II rozdział stanowił omówienie niektórych szczegółowych już zagadnień w polskiej literaturze teologicznej po II wojnie światowej. Wreszcie III rozdział był próbą oceny teologicznej wartości tych poglądów. Jak z tego wynika, II rozdział ma charakter zasadniczy, przeto zostanie on tu przytoczony w całości.

Ks. Marcin Ziółkowski w swej „Eschatologii” pisze w przedmowie, że przedstawia w niej katolicką naukę o rzeczach ostatecznych w świetle Pisma św., tradycji, dogmatycznych orzeczeń Kościoła Chrystusowego oraz opinii katolickich teologów. Książka, aczkolwiek nie przeznaczona (przez autora) na podręcznik eschatologii dla studiów teologicznych, mimo braku pewnej systematyki, cechującej przeważnie wszystkie podręczniki naukowe, może być jednak z powodzeniem stosowana do zapoznania się ze szczegółowymi zagadnieniami eschatologii. W części III zatytułowanej — „O duszy rozłączonej z ciałem” rozdział I o biblijnym tytule „Pójdzie człowiek do domu wieczności swej” traktuje o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Z tytułu rozdziału jednak trudno czytelnikowi wnosić, że będzie tu mowa o nieśmiertelności duszy, tym bardziej, że dany cytat z Pisma św., będący tytułem rozdziału, mówi raczej o śmiertelności niż o nieśmiertelności. Taki wniosek wysunąć można opierając się na wynikach egzegezy, która powiada, że chodzi tu o dążenie człowieka do śmierci do grobu. Na samym początku rozdziału, co wydaje się być rzeczą jak najbardziej na miejscu, autor pisze o znaczeniu prawdy nieśmiertelności duszy dla religii. Już jednak po tym „ważniącym” wstępie, Ks. Ziółkowski stwierdza, że na przestrzeni historii byli filozofowie, którzy zaprzeczali tej prawdzie, względnie inaczej ją pojmowali. Taka kolejność w przedstawianiu zagadnienia z jednej strony orientuje czytelnika w wielości możliwych ujęć zagadnienia, z drugiej jednak strony nastawia go apologetycznie, polemicznie do każdego ujęcia różnego od chrześcijańskiego. Taki zaś efekt nie wydaje się być pożądanym, szczególnie w dobie ruchu ekumenicznego.

Po przedstawieniu błędnych opinii, autor przytacza teksty Pisma św. mające potwierdzać tezę o nieśmiertelności duszy. Są to dwa teksty ze Starego Testamentu (Rdz 25,8; Mdr 3, 1-4) oraz sześć tekstów z Nowego Testamentu (Mt 10,28; J 5,24; 6,59; Mt 25,46; Łk. 23,43; 2 Kor 5, 1-10). W konkluzji do tych tekstów stwierdza: „teksty Pisma św. dowodzą wyraźnie, że dusza ludzka po odłączeniu się od ciała w chwili śmierci żyje dalej jako substancja samoistna”. Następnie przechodzi autor do części filozoficznej zagadnienia. Stosunkowo dużo miejsca (wziąwszy pod uwagę objętość rozdziału) poświęca on przedstawianiu filozoficznych argumentów na nieśmiertelność duszy. Mamy więc najpierw argument metafizyczny, podany w oparciu o naukę św. Tomasza. Potem przedstawia nam autor

argument moralny, powołując się na „obronę nieśmiertelności dusz” — Platona. Kolejnym argumentem jest wrodzone człowiekowi pragnienie szczęścia zupełnego (argument teleologiczny). Ten z kolei argument podaje autor w oparciu o naukę Arystotelesa i Akwinaty. Wreszcie dwa ostatnie, to argument z analogii i argument etnologiczny. Podobne zresztą argumenty przytaczają w swych podręcznikach Ks. Siwek, Ks. L. Kaczmarek, Ks. J. Pastuszka. W zakończeniu rozdziału autor uważa za wskazane napisać o sposobie istnienia i działania duszy po śmierci człowieka. Zagadnienie to nie należy już do zagadnienia samej nieśmiertelności duszy, chociaż ma z nim związek. Słuszniej przeto chyba czyni Ks. Granat, umieszczając problem istnienia i działania duszy odłączonej od ciała w „Kwestii dodatkowej” swojego traktatu o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Podsumowując, nie można pominąć faktu, że Ks. Ziółkowski, podkreślając ważność prawdy o nieśmiertelności ludzkiej duszy, poświęca jej jednak chyba za mało miejsca w swej książce.

Zajmijmy się teraz nauką o nieśmiertelności duszy ludzkiej zawartą w poglądach jednego z najwybitniejszych bez wątpienia teologów polskich po II wojnie światowej. Ks. Wincenty Granat, bo o nim właśnie mowa, autor m. in. „Dogmatyki katolickiej”, napisanej w dziewięciu tomach, poświęca tom VIII zagadnieniom eschatologii. Tom ten, jak i pozostałe tomy są podręcznikami, i to podręcznikami w pełnym tego słowa znaczeniu, bo zastosowanymi we wszystkich chyba instytutach studiów teologii katolickiej w Polsce. „Eschatologia”, oprócz wstępu obejmuje jedenaście rozdziałów. Trzeci rozdział dotyczy zagadnienia nieśmiertelności duszy. Kolejność zagadnień, jaką zachowuje Ks. Granat w swoim podręczniku, wydaje się być bardziej poprawną niż w książce Ks. Ziółkowskiego. Ks. Granat omawia śmierć człowieka, nieśmiertelność duszy a potem zagadnienie sądu szczegółowego nad duszą odłączoną od ciała. Ks. Ziółkowski natomiast omawianie zagadnienia nieśmiertelności duszy poprzedza rozważaniami o sądzie szczegółowym. Najnowsze opracowania w teologicznej literaturze katolickiej znowu na innym miejscu mówią o nieśmiertelności duszy, mianowicie przy omawianiu zagadnienia zmartwychwstania ciała. Ks. W. Granat, zanim wysunie twierdzenie, na początku, podobnie jak czyni to Ks. Ziółkowski, pisze o znaczeniu problemu nieśmiertelności duszy dla człowieka. Potem autor przybliży czytelnikowi pojęcie nieśmiertelności przez negatywny opis na czym ta nieśmiertelność nie polega. To negatywne ujęcie zagadnienia, poparte jeszcze myślami znanego teologa K. Rahnera, pozwala czytelnikowi na pewne jego już zrozumienie. Autor formułuje następnie twierdzenie, które brzmi: dusza ludzka jest nieśmiertelna z natury i nigdy nie będzie przez Boga unicestwiona. Całe dalsze rozważanie, to podawanie argumentów na poparcie słuszności tego twierdzenia. Po kolei mamy więc: wyjaśnienie terminów, wypowiedzi Magisterium Ecclesiae, kwalifikację teologiczną, opinie niezgodne z katolicką nauką, wypowiedzi Pisma św., ojców i pisarzy Kościoła, wreszcie racje spekulatywne. Po wymienieniu tych tytułów nietrudno zorientować się, że Ks. Ziółkowski w ogóle nie przytacza świadectw patrystycznych, co w swojej teologicznej przecież rozprawie powinien chyba uczynić. W wyjaśnieniu, podanym do II części twierdzenia, Ks. Granat pisze, że na podstawie objawienia chrześcijańskiego wiemy, iż Bóg zapewnia wiekiście trwanie zarówno duszom, jakie będą w nim zjednoczone przez miłość, jak

i tym, które odeszły od Niego na wieki. Te dwa elementy, mianowicie powoływanie się na fakt objawienia i zjednoczenie w miłości z Bogiem, stanowią podstawę najnowszych opracowań zagadnienia nieśmiertelności.

Z dokumentów Kościoła mamy wymienione dwa najważniejsze niewątpliwie — konstytucję *Benedictus Deus* z 1336 r. oraz bullę *Apostolici Regimini* z 1513 r. Podawanie kwalifikacji teologicznej prawdy o nieśmiertelności, aczkolwiek obecnie niektórzy tego wyraźnie nie czynią, pozwala dokładniej poznać wartość tej prawdy dla religii. Następuje dalej przedstawienie opinii niezgodnych z nauką katolicką. Fakt, że treść tego punktu nie jest zbyt obszerna i oprócz tego pisana mniejszą czcionką, pozwala przypuszczać, że autor nie uważa za najważniejsze opisywanie negatywnych (w relacji do nauki katolickiej) poglądów na nieśmiertelność duszy, ale uwzględnia je, ponieważ tradycyjne podręczniki tak samo czyniły. Biblijne wypowiedzi o nieśmiertelności duszy ludzkiej stanowią stosunkowo pokaźną część całego rozdziału o nieśmiertelności. Szczególnie dużo tekstów przytacza Ks. Granat z Nowego Testamentu, ponieważ — jak twierdzi — Stary Testament zna ideę nieśmiertelności ludzkiej duszy, lecz nie uczy dokładnie o jej losie po śmierci człowieka; nie ma też w Starym Testamencie wyraźnego rozróżnienia między duszą a ciałem człowieka. Najwartościowszą rzeczą w całej tej „biblijnej” części wydają się być komentarze historyczno-egzegetyczne, które wprowadzają czytelnika w należyte zrozumienie przytoczanych potem tekstów skrypturystycznych. Autor przedstawia i referuje szereg tekstów, szkoda tylko, że nie uwzględnia jeszcze bardzo wyraźniej, jak się wydaje, nauki zawartej w przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu. Nie omieszkał zaś uwzględnić tego tekstu M. Schmaus w swoim podręczniku „*Der Glaube de Kirche*” Wracając do eschatologii Ks. Granata, w punkcie szóstym interesującego nas rozdziału mamy przytoczone świadectwa tradycji na nieśmiertelność duszy. Podobnie, jak w części skrypturystycznej, tak też i tu mamy nie tylko „suche” wybrane teksty, lecz podany jest jeszcze komentarz umożliwiający lepsze ich zrozumienie. W uzasadnieniu faktu nieśmiertelności duszy racjami filozoficznymi Ks. Granat na wstępie stwierdza, że wszystkie właściwie dowody sprowadzają się do jednego zasadniczego — nieśmiertelność duszy ludzkiej jest prostym następstwem jej nieśmiertelności, duchowości; to co duchowe jest z natury swej nierozkładalne, czyli nie podlega prawu śmierci. Gdy porównuje się racje spekulatywne Ks. Granata z analogicznymi racjami, jakie przytacza Ks. Ziółkowski w swym dziele, nie sposób nie zauważyć, że pierwszy z nich, kiedy mówi o dowodzie na nieśmiertelność, wpływającym z duchowości duszy, dodaje bardzo istotne, jak się wydaje, zdanie: „Bóg duszy nie zniszczy, gdyż dał jej pragnienie istnienia, a dzieła Boże są zawsze celowe”. Ks. Ziółkowski natomiast wykazawszy, że dusza ludzka jest niezniszczalna *per se* i *per accidens*, w konkluzji stwierdza tylko: „Dusza ludzka nie może nigdy utracić samoistności; ...Tego dowodzi argument metafizyczny” Poza argumentem z duchowości duszy przytacza Ks. Granat szereg racji (w sumie siedem) świadczących za nieśmiertelnością duszy ludzkiej. Pierwszą rację można streścić w twierdzeniu: tylko nieśmiertelność duszy nadaje jakiś sens ludzkiemu życiu. Druga racja to, przytoczany przez wiele podręczników, dowód moralny. W trzecim z kolei punkcie mamy argumentację idącą za twierdzeniem, że idea nieśmiertelnej duszy ludzkiej nadaje sens historii

ludzkości. Czwarty argument, to twierdzenie św. Tomasza z Akwinu, że pragnienie człowieka, aby żyć wiecznie jako, wprost instynktowe dążenie nie może być bezcelowe. W punkcie piątym mamy podaną argumentację, której autorem jest I. Kant. Kolejna argumentacja pochodzi od H. Bergsona i opiera się na fakcie zgodności doświadczeń mistyków wszystkich czasów co do przekonania o nieśmiertelności duszy. Wreszcie autor przytacza argument etnologiczny — powszechność wiary w nieśmiertelność duszy może dowodzić faktu, że sama dusza jest nieśmiertelna. W podsumowaniu do tych argumentów mamy znamienne zdanie: „Wszystkie w ogóle spekulatywne racje przytaczane za nieśmiertelnością ludzkiej duszy świadczą, jak człowiek ustawicznie szuka intelektualnego wsparcia dla poglądu, ku któremu skłania go sama natura i przyjęta religia.” Zdanie to pozwala zrozumieć sens najróżniejszych spekulatywnych argumentacji na rzecz nieśmiertelności duszy. W zakończeniu mamy poruszone dwie kwestie dodatkowe. Pierwsza z nich dotyczy sposobu istnienia duszy odłączonej od ciała. Mimo charakteru raczej spekulatywnego, teoretycznego tej kwestii ma ona swą wartość, jak sądzi autor, ponieważ prawdy rozumowe o naturalnym losie duszy nieśmiertelnej są podstawą do rozważań o wiekuistym życiu nadprzyrodzonym lub jego braku. Trudno temu zaprzeczyć, lecz sama kwestia, jak się wydaje, jest do tego stopnia filozoficzną, że powinna raczej być rozwiązywana na terenie psychologii. Dla przykładu weźmy chociażby J. Ratzingera, który w swoim „Wprowadzeniu w chrześcijaństwo”, dziele w pełni teologicznym, nie zajmuje się wcale tą kwestią. Kiedy zaś idzie o drugą kwestię dodatkową, dotyczącą wpływu idei nieśmiertelności duszy na kształtowanie idei osoby integralnej i osobowości etycznej, to jest to kwestia już mniej teoretyczna. Posiada ona chyba duże znaczenie egzystencjalne, jeżeli chodzi o kształtowanie osobowości etycznej. Przy tej okazji widzimy, że Ks. Granat jest gorącym propagatorem personalizmu, który to personalizm, jak twierdzi autor, musi stanowić przymiot autentycznego humanizmu chrześcijańskiego. Na ten temat czytamy we wstępie do IX tomu jego „Dogmatyki katolickiej”, gdzie autor stwierdza m. in.: „Charakter osobowy człowieka mówi o jego odrębności i niepowtarzalności, a nawet — według wiary chrześcijańskiej i licznych innych wyznań — o jego nieśmiertelności” Jednym słowem, ta właśnie druga kwestia pozwala na jeszcze pełniejsze ujęcie problemu nieśmiertelności duszy.

Należy z kolei poświęcić kilka zdań pracy zbiorowej „Spotkania z Chrystusem”, która — choć posiada charakter biblijno-liturgiczny — w części I zatytułowanej „Tajemnice wiary w Piśmie św. (Zagadnienia wybrane)”, omawia m. in. w rozdziale XI zagadnienie duszy ludzkiej. Punkt „E” tego rozdziału omawia dogmat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Użyto słowa „dogmat” a nie problem, czy zagadnienie, ten termin nasuwa się sam kiedy obok tytułu — „Dusza ludzka jest nieśmiertelna” — umieszcza autor (Ks. W. Zaleski) określenie — „de fide definita” We wstępie autor w sposób bardzo syntetyczny stara się ukazać istotę problemu nieśmiertelności duszy. Potem przytacza on orzeczenia Kościoła, świadectwa Pisma św., Tradycji i dowody rozumowe. Te cztery grupy świadectw stanowią, zdaniem autora, dowody na nieśmiertelność ludzkiej duszy. Orzeczenie Kościoła, świadectwa Tradycji czy dowody rozumowe nie są zbyt liczne ale za to chyba są to te najważniejsze. Zastanawiają tylko niektóre przyto-

zione przez autora świadectwa Pisma św., ponieważ wcale nie wydają się być wyraźnymi tekstami, np. Tob 12, 9-11; 1 J 2, 17. Z pozostałych tekstów, które autor już tylko wzmiankuje, również niektóre z nich wydają się mieć raczej nikłą siłę dowodową, np: Ps 35, 10 czy Kol 3, 1.

Przedsoborowe publikacje, które traktowały m. in. o zagadnieniu nieśmiertelności duszy, miały charakter podręcznikowy. Dwie z tych publikacji zajmowały się nieśmiertelnością duszy w ramach omawiania zagadnień eschatologii. Ujęcie Ks. W. Zaleskiego dochodzi natomiast do głosu w związku z omawianiem niektórych tajemnic wiary zawartych w Piśmie św. Autor w ramach zagadnienia antropologii, pisząc o strukturze człowieka, że jest ona psycho-fizyczna, zajął się również m. in. jednym z przymiotów tej psyche, mianowicie nieśmiertelnością. Otóż, gdy przyjrzymy się posoborowej literaturze, która porusza problem nieśmiertelności, to nie trudno zauważyć, że jest to literatura przede wszystkim antropologiczna. Są to zatem prace z antropologii filozoficznej i teologicznej. Nas będzie oczywiście w pierwszym rzędzie interesowała literatura z dziedziny antropologii teologicznej.

Pierwsza praca, to artykuł O. Mieczysława Alberta Krąpca OP pt. „Człowiek w perspektywie śmierci”. Praca ma charakter filozoficzny. Autor w części pierwszej artykułu posługuje się metafizyczną metodą filozofowania, która polega na szukaniu racji uniesprzeczniających dla pluralizmu bytowego. O. Krąpiec wychodząc z faktu samoistności bytowej ludzkiej duszy — jaźni oraz z faktu jej niecielesności, stara się udowodnić jej nieśmiertelność. Autor rozumuje w następujący sposób: jeśli dusza posiada własne istnienie, tzn. jest bytem samoistnym, co wyraża się nieustannie w sądach: „ja jestem” — organizującym sobie ciało, które istnieje istnieniem duszy, to w momencie rozkładu ciała samoistniejąca i niematerialna dusza jako podmiot niematerialnych w swej bytowej strukturze aktów nie może zaprzestać istnieć. Istotna zatem racja nieśmiertelności ludzkiej duszy polega na jej samoistności.

Druga praca, to refleksje filozoficzne nad trudną i skomplikowaną sytuacją człowieka drugiej połowy XX wieku, ujęte przez Z. J. Zdybicką w artykule „Pesymistyczne czy optymistyczne perspektywy człowieka”. Autorka wysuwa twierdzenie, że prozopozycja koncepcji człowieka wysunięta przez św. Tomasza może być, choć niekoniecznie, zastosowana we współczesnym ujęciu. Na rozumowaniu Akwinaty bazował również poprzedni autor — O. Krąpiec. Stąd rezultaty, do jakich dochodzi Z. J. Zdybicka, są podobne. Całe rozumowanie dałoby się tak mniej więcej streścić: Rozpadnięcie się w momencie biologicznej śmierci jedności ludzkiego organizmu nie dotyczy duszy, gdyż ta istnieje i samoistnieje dalej jak to okazuje się w analizie działania intelektualnego i woliwotnego. To, że rozum ludzki, rzetelnie poszukujący prawdy, może dojść do prawdy o zasadniczej nieutralności życia ludzkiego ma swe realne i naturalne podstawy w humanizmie i związanym z nim chrześcijańskim optymizmem.

Przejdźmy obecnie do jednej z najnowszych publikacji naszej literatury filozoficzno-teologicznej. Jest nią praca zbiorowa pt. „Człowiek i świat”. Dzieło to zawiera pracę z zakresu antropologii filozoficznej i teologicznej. Godną uwagi wydaje się być rozprawa Ks. E. Ozoga „Człowiek istota duchowo-materialna”. Autor podaje tu dowód na nieśmiertelność duszy. Jest

to klasyczny dowód oparty na niezłożoności ludzkiej duszy. Następnie Ks. E. Ozóg stwierdza, iż „...w człowieku wszystkich czasów istnieje naturalny pęd do życia i konsekwentnie do nieśmiertelności. Dowodem tego jest zacięta walka o życie, przywiązanie do niego i bojaźń śmierci” Mamy tu z kolei argumentację podaną w oparciu o „Sumę teologiczną” św. Tomasa. Ujęcie Ks. Ozoga jest jednak bardziej egzystencjalne a mniej spekulatywne, co z pewnością przemawia bardziej do mentalności dzisiejszego człowieka. W tym samym duchu rozumuje autor dalej: „Jeżeli jednak w naturze człowieka istnieje pragnienie nieśmiertelności, a równocześnie, **gdyby nie miał on możliwości jego zaspokojenia**, to trzeba by postawić sobie bardzo dręczące pytanie. Dlaczego natura działająca tak logicznie i tak celowo spłatała człowiekowi tak bolesnego figla? Temu człowiekowi, który przecież uchodzi za szczyt jej osiągnięć. Inteligencja, rozum i samoświadomość, będące przymiotami wynoszącymi go ponad świat zwierząt, byłyby w takim wypadku źródłem dodatkowych i bezsensownych cierpień” Dalej autor uważa, że przyjęcie nauki o nieśmiertelności duszy pozwala nam także rozwiązać pozytywnie problem aktualizacji wolności. Rozumowanie, jakie potem w dalszym ciągu przeprowadza, ma chyba swe źródło w filozoficznych dociekaniach I. Kanta. Cała rozprawa kończy się stwierdzeniem, że za istnieniem nieśmiertelnej duszy przemawiają nie tylko racja filozoficzna, ale także domaga się tego praktyka życia.

Zajmijmy się wreszcie rozprawą w pełni teologiczną, która również wchodzi w skład wymienionej powyżej pracy zbiorowej. Rozprawa nosi tytuł „Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka” Zasadniczym dokumentem, na którym opiera Ks. Jan Chłopek swoje rozważania, jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego, a w niej zwłaszcza numery 4—22. W rozdziale pierwszym rozprawy zastanawia się autor nad podstawowymi uwarunkowaniami ludzkiego bytu. Rozdział drugi zatytułowany „Struktura człowieka” mówi o cielesności człowieka, o życiu umysłowym, o wolności woli, o sumieniu, o problemie zła w świecie. Wreszcie, gdy jest mowa o śmierci, że przez przyjście Chrystusa została ona zwyciężona, powiada autor, że nie będzie na tym miejscu zajmował się problemem nieśmiertelności człowieka, czy duszy ludzkiej, niech tym problemem zajmą się filozofowie. Powyższe zdanie mogłoby budzić w czytelniku pewne uczucie rozczarowania ale, na szczęście, autor w dalszej części rozważań mówi jednak o nieśmiertelności. Czyni to w sposób, chciałoby się powiedzieć, krańcowo nietradycyjny, niespotykany dotychczas w polskiej literaturze teologicznej. Autorska oryginalność tych poglądów, jest jednak względna, ponieważ Ks. J. Chłopek opiera się tu na teologicznych refleksjach J. Ratzingera. Bezsprzecznie jednak dużą zasługą autora omawianej tu rozprawy było wszczęcie tych najnowszych poglądów na grunt polskiej literatury teologicznej. Dla chrześcijanina, powiada autor, w oparciu o Biblię, istnieje przede wszystkim nieśmiertelność „zmartwychwstania” Nieśmiertelność nie wynika sama przez się, po prostu z niemożności umierania tego, co niepodzielne, tylko wynika ze zbawczego czynu Boga — Chrystusa. On, przewyciężywszy swoją śmierć, sprawił także że nasza śmierć nie jest końcem naszego istnienia, lecz przejściem do nowego, wyzwolonego już z błędnego koła widzialnej rzeczywistości, życia. Nieśmiertelność wynika ze zbawczego czynu tego, który kocha, który ma władzę, by nas uczynić nieśmiertelnymi; człowiek dlatego

nie może całkowicie zginąć, że Bóg go zna i kocha. Bo jeśli pragnieniem ziemskiej miłości jest trwać wiecznie, to miłość Boga nie tylko chce tego trwania, ale je sprawia i jest nim. Człowiek istnieje i nigdy nie przestanie istnieć, bo u podstaw jego istnienia leży miłość i nieodwracalna sensowność planów Stwórcy. Człowiek, zagłębiając się w tajniki ekonomii zbawienia, może przekonać się, że już sam fakt stworzenia wytworzył napięcie, będące źródłem dynamiki dążenia do nieskończoności, do nieśmiertelności. Chrześcijanin, świadomy, że nie uniknie go największe zło, jakim jest śmierć, poddaje się temu złu, bo wie, że włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu.

To na wskroś nowoczesne ujęcie, pierwsze w naszej literaturze teologicznej na temat nieśmiertelności, świadczy o tym, że i u nas, podobnie jak w teologii zachodniej, literatura ta przestaje mieć charakter „teodycealny”, tzn. przestaje, jeśli to nie jest naprawdę konieczne, uzasadniać daną prawdę argumentami wyłącznie filozoficznymi, spekulatywnymi. Literatura ta zyskuje wymiar przede wszystkim teologiczny, o którym stanowi pierwszorzędnie jej ściśle biblijno-tradycyjne, czyli źródłowe oparcie. Podkreślanie faktu, że nieśmiertelność wynika ze zbawczego czynu Chrystusa, który nie chce abyśmy mieli zginąć, jest chyba najsilniejszym dowodem na to, jak Bóg umiłował tego, którego stworzył na swój obraz i podobieństwo i jak nieporównywalne z żadnym ze stworzeń zajmuje człowiek miejsce w hierarchii wszelkich bytów. Z kolei podkreślanie ścisłego związku nadziei człowieka, iż będzie nieśmiertelny — z pewnym historycznie faktem zmartwychwstania Chrystusa i obietnicą naszego zmartwychwstania, pozwala na w pełni uzasadnioną postawę chrześcijańskiego optymizmu wobec życia przeszłego.

W końcu chcielibyśmy poświęcić kilka zdań najnowszej, z omawianych w niniejszej pracy, pozycji naszej literatury teologicznej. Chodzi tu mianowicie o drugi tom zarysu dogmatyki katolickiej „Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie” Ks. Wincentego Granata. W części drugiej tego tomu pierwszy rozdział po zagadnieniu śmierci jest poświęcony nieśmiertelności osobowości psychiczno-etycznej człowieka.

Pierwszą część omawianego zagadnienia w podręcznikowych opracowaniach stanowi zwykle ogólne zarysowanie problemu samej nieśmiertelności. Tak również postąpił Ks. Granat w swej najnowszej pracy. Porównując to ogólne naszkicowanie problemu z analogicznym zarysem, jaki mamy we wprowadzeniu do zagadnienia nieśmiertelności duszy omawianym w „Eschatologii”, możemy zauważyć, że nowe ujęcie tego punktu jest obszerniejsze i nie stanowi przybliżenia pojęcia nieśmiertelności przez jej negatywny tylko opis. Cenne zwłaszcza wydaje się być zwięzłe ukazanie różnorodnych ujęć zagadnienia nieśmiertelności ludzkiej duszy, z punktu widzenia największych religii dzisiejszego świata. Tych kilka krótkich wypowiedzi pozwala nam zorientować się jak problem jest traktowany w innych religiach, a co chyba najważniejsze — mamy dzięki temu wyraźny dowód bezustannej aktualności problemu nieśmiertelności ludzkiej duszy. Bogatszą w teksty i komentarze, niż we wcześniejszym opracowaniu zagadnienia, mamy część skrypturystyczną, zwłaszcza gdy chodzi o Stary Testament. Zmodyfikowana przez autora została też część patry-

styczna omawianego zagadnienia. Poprzednie ujęcie składało się z wprowadzenia, a potem autor przytaczał po kolei, bez żadnego już komentarza, wybrane teksty patrystyczne. W nowym zaś ujęciu mamy mniej przytaczania samych tekstów oryginalnych, a więcej treściowego referowania tychże tekstów. Racje spekulatywne, to dosłowne prawie powtórzenie części filozoficznej wcześniejszego opracowania zawartego w „Eschatologii”. Po przeanalizowaniu tego ostatniego opracowania zagadnienia, dokonanego przez Ks. W. Granata, dochodzimy do wniosku, iż nowe ujęcie nie wprowadza żadnych innowacji do poprzednich poglądów autora dotyczących nieśmiertelności ludzkiej duszy, poza, jak się wydaje wartościowym, co wyżej staraliśmy się wykazać, oryginalnym wprowadzeniem w samo zagadnienie.

Jakie są najbardziej charakterystyczne aspekty wartościujące omawiane wyżej poglądy? Otóż wydają się być nimi: mało teologiczny sposób argumentowania prawdy o nieśmiertelności duszy jak również ich apologetyczny charakter. Większość polskich powojennych publikacji teologicznych nie jest pozbawiona przesadnej argumentacji filozoficznej. Zdarza się przeto, że autor teologicznego dzieła przytacza wszystkie możliwe spekulatywne dowody na nieśmiertelność, zawarte w podręczniku psychologii. Niektóre ujęcia (np. ujęcie Ks. Ziółkowskiego) podają możliwie wyczerpująco następujące spekulatywne dowody: metafizyczny, moralny, teologiczny, z analogii, z naturalnego pragnienia bycia oraz etnologiczny.

Na pierwszy rzut oka nie widać też w naszej literaturze głębszej różnicy między platońską, a chrześcijańską doktryną o nieśmiertelności duszy. Otóż, w perspektywie chrześcijańskiej nieśmiertelności duszy nie rozumie się sama przez się. Tutaj dusza jest stworzona, otrzymuje z tej racji istnienie, otrzymuje dar życia. Nieśmiertelność więc jest darem. Ta prawda daje teologom wyraźne „pole do popisu” — wykazać mianowicie, że Bóg chce, byśmy nigdy nie utracili swego istnienia, wykazać, że Bóg ma władzę uczynić nas nieśmiertelnymi. Takiego, naprawdę teologicznego rozumowania możemy dopatrzeć się, wśród omawianych tu publikacji teologicznych, jedynie w rozprawie Ks. J. Chłopka. Na skutek wpływu platonizmu, czyli patrzenia na człowieka przez okulary dualizmu filozoficznego, groziło też naszym teologicznym ujęciem zagadnienia nieśmiertelności zajmowanie się tylko sprawami duszy, a nie całym człowiekiem. Jakże dalecy tu jesteśmy od biblijnej wizji psychofizycznej jedności człowieka! Najbardziej wartościowe wydaje się być ujęcie Ks. J. Chłopka, jest to bowiem pierwsza próba ściśle teologicznej argumentacji odnośnie problemu, który, jak wydawałoby się na pierwszy rzut oka, domaga się nawet w teologicznej refleksji nad nim, argumentacji wyłącznie filozoficznej.

Drugą zasadniczą cechą naszych powojennych publikacji teologicznych o nieśmiertelności ludzkiej duszy jest ich apologetyczny charakter. Do publikacji odznaczających się takim charakterem zaliczylibyśmy ujęcia przedsoborowe: Ks. M. Ziółkowskiego, Ks. W. Granata i Ks. W. Zaleskiego. O apologetycznym charakterze tych ujęć świadczy chyba metoda, przy pomocy której przedstawia się zagadnienie: przewiduje ona podanie najpierw twierdzenia, a następnie poparcie go pewną ilością argumentów. Odnosi się wrażenie, że wymienionym powyżej autorom zależy na tym, aby przytoczyć tych argumentów jak najwięcej, by tylko prawda została wyraźnie

i bezdyskusyjnie udowodniona. O apologetycznym charakterze świadczyłoby też i to, że omawia się najpierw błędne ujęcia prawdy o nieśmiertelności. Taka kolejność w przedstawianiu zagadnienia z jednej strony orientuje czytelnika w wielkości możliwych ujęć zagadnienia i w tym z pewnością tkwi pozytywna racja umieszczania tego punktu w publikacjach o nieśmiertelności, z drugiej jednak strony odnosi się wrażenie, że autorowi takiego ujęcia zależy na tym, aby wykazać, że „ostatnie słowo” należy do nas, że my, katolicy, mamy rację.

Zwrócenie uwagi na filozoficzną stronę referowanych tu poglądów oraz ich apologetyczny charakter nie musi wcale oznaczać, że te dwa aspekty wyczerpują już całokształt teologicznej wartości omawianego zagadnienia. Wydaje się nam jednak, że na tej właśnie drodze można najlepiej dotrzeć i obiektywnie ocenić teologiczną wartość naszych publikacji o nieśmiertelności z innych jeszcze punktów widzenia.

#### Zestawienie bibliografii:

Chłopek J., Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka, w: Człowiek i świat (wyd. R. Darowski i in.), Kraków 1972, 214—234; Granat W., Dogmatyka katolicka. T. 8: Eschatologia, Lublin 1962; Granat W., Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. T. 2, Lublin 1974; Krąpiec M. A., Człowiek w perspektywie śmierci, w: O Bogu i o człowieku (wyd. B. Bejze), Warszawa 1968, 123—148; Ożóg E., Człowiek istota duchowo-materialna, w: Człowiek i świat jw. w., 39—67; Zaleski W. Tajemnice wiary w Piśmie św., w: Spotkania z Chrystusem, Poznań 1964, 246—248; Zdybicka Z. J., Pesymistyczne czy optymistyczne perspektywy człowieka, W nurcie zagadnień posoborowych T. 3, Warszawa 1969, 93—115; Ziółkowski M., Eschatologia, Sandomierz 1958.

#### TEOLOGICZNA INTERPRETACJA ZASADY „EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS” W TEOLOGII POSOBOROWEJ

(Tadeusz Dola)

Mimo różnorodnych konfliktów w dzisiejszym świecie i całego pluralizmu religijno-światopoglądowego, nie brak tendencji do znalezienia wspólnego języka i dróg pojednania. Kościół katolicki angażuje się w nich na wielu płaszczyznach. Zdaje się temu przeszkadzać tradycyjna zasada „Extra Ecclesiam nulla salus”, która w swym nieskomentowanym brzmieniu sugeruje ekskluzywizm wyznaniowy. Stąd zarówno inspirujące wypowiedzi Magisterium Ecclesiae (zwłaszcza soborów watykańskich I i II), jak i oparte o nie badania teologów ostatnich dziesięcioleci, chcą w kwestii zbawienia ludzi podać odpowiedź wyjaśniającą i możliwie jednoznaczną, która z jednej strony uzasadniałaby konieczność wejścia do Kościoła i wysiłku nawrócenia się na Ewangelię Chrystusową, a z drugiej odsunęła przytłaczającą wizję odrzucenia na wieki wszystkich stojących poza wiązalnikiem Kościołem.

W pracy seminaryjnej pod powyższym tytułem przedstawiono najpierw historyczny rozwój zagadnienia, następnie kilka współczesnych interpretacji zasady i wreszcie krótką syntezę ich cech charakterystycznych. Przytoczony tutaj tekst stanowi część drugą pracy oraz wypunktowanie niektórych fragmentów części trzeciej.

Poglądy czterech teologów (Yves Congar, Joseph Ratzinger, Leonardo Boff, Hans Küng) tu przedstawione ukazują przykładowo w jakim kierunku idą dzisiejsze próby wyjaśnienia starożytnej zasady „Extra Eccle-

siam nulla salus” Dla unaocznienia podobieństw i różnic każdy z czterech prezentowanych poglądów scharakteryzowany został przy pomocy krótkiej łacińskiej formuły.

1. „Ecclesia principium salutis” (Yves CONGAR).

Y. Congar, teolog dominikański ze szkoły Le Saulchoir wcześniej skrytykalizował swoje główne zainteresowania — ekumenizm. Z biegiem lat coraz silniejszy nacisk kładł na badania w zakresie eklezjologii, jako praktycznie niezbędne w pracy ekumenicznej. Ten kontekst tłumaczy, dlaczego w publikacjach teologicznych Congara tak wiele miejsca zajmuje problem konieczności Kościoła do zbawienia. Congar jest też bodaj pierwszym spośród teologów katolickich, który zajął się nie tylko rolą Kościoła w zbawieniu niewierzących, ale także znaczeniem chrześcijańskich religii niekatolickich dla zbawienia.

W interpretacji zasady „Extra Ecclesiam nulla salus” podkreśla jej sens pozytywny, a Kościół przedstawia jako rzeczywistość posiadającą wyłączny mandat zbawiania ludzi. Za punkt wyjścia swoich rozważań nad powyższą formułą przyjął powszechną i realną możliwość zbawienia wiecznego, którą poparł ciekawym i oryginalnym argumentem sądu powszechnego. Jeśli bowiem przyjmujemy, a mamy na to liczne teksty biblijne, że przy końcu świata wszyscy staniemy przed Bogiem, który będzie sądził nas z naszych czynów, to znaczy, że nasze życie i czyny mają relację do Boga. Wobec tego każdy człowiek w pewnym momencie swego życia musiał stanąć w obliczu dokonania wyboru „za” lub „przeciw”. Analizy procesu dochodzenia człowieka do tego momentu decyzji oraz analizy postawy człowieka wobec rzeczywistości będącej przedmiotem afirmacji lub negacji. dokonuje autor na podstawie Ewangelii. Szczególnie wartościowa pod tym względem jest Ewangelia św. Jana. Są tu wyraźnie przedstawione reakcje ludzi na „znaki”, które czyni Chrystus oraz ich postawa wobec Chrystusa — pierwszego, najznamienitszego „Znaku”. Z rozmowy Natanaela z Panem Jezusem np. wnioskuje Congar o konieczności rozbudzonej i otwartej świadomości wobec znaku, który nie zawsze odbija wyraźnie od naturalnego biegu wydarzeń. Znak ma to do siebie, że nie zawsze jest dostrzegalny dla ogółu, a znaczenia nabiera dopiero w danej sytuacji dla konkretnej osoby. Jeszcze ciekawsza jest scena uzdrowienia niewidomego od urodzenia. Obserwujemy szczerą i uczciwą, pozbawioną egoizmu postawę niewidomego i postacie faryzeuszów zapatrzonych w siebie, zamkniętych, zaślepionych przez formułki prawnicze nawet wobec oczywistych faktów. Przypowieści w Ewangeliach synoptycznych i w Starym Testamencie spełniają tę samą funkcję co znaki u św. Jana. Tu także zauważamy, że jeśli ktoś słucha słów przypowieści w postawie gotowości i otwarcia, to łatwo potrafi zastosować je do konkretnej sytuacji swojego życia.

Z analizy tekstów biblijnych Congar wnioskuje, że o tym, czy napotkany „znak” będzie miał jakieś znaczenie w naszym życiu, decyduje wewnętrzna postawa każdego, bo Chrystus jest na tyle widoczny w swoich znakach, że wystarczy to ludziom dobrej woli do rozpoznania Go, jest wszakże równocześnie na tyle ukryty, że inni mogą znaleźć wystarczające argumenty dla cofnięcia się. Proces, który poprzedza decyzję wiary nazywa nasz autor wstępnymi formami wiary. Ponieważ postawa otwarta

jest charakterystyczna zarówno dla kształtującej się wiary, jak i dla rodzącej się miłości (*caritas*), dlatego można ten proces nazwać wstępnymi formami miłości (*caritas*).

W oparciu o te spostrzeżenia dokonuje Congar ciekawej analogii. Porównuje mianowicie sytuację tych, którzy spotkali się z Chrystusem — znakiem w Ewangelii, z sytuacją tych, którzy spotykają się z Bogiem w innego rodzaju znakach nazywanych przez autora „incognito” Boga. Chodzi tu o pośrednictwo, które nie należy do pozytywnej historii zbawienia. Żeby jednak coś mogło być znakiem naszego spotkania z Bogiem, musi posiadać odpowiednie dyspozycje. Przede wszystkim powinno wzbudzać postawę otwarcia i oddania, co jest niezbędne dla miłości (*caritas*). Taką miłością darzy się wyłącznie jakieś Dobro absolutne wywołujące w nas poczucie osobistej niewystarczalności. Teolog nasz opierając się na wypowiedzi P Jezusa dotyczącej Marii Magdaleny, stwierdza, że jeżeli człowiek posiada prawdziwą miłość, niezależnie nawet od jej przedmiotu, to jest to poświadczenie działania łaski Bożej. Bywa, iż ludzie oddają samych siebie, nawet życie, w walce o wartości posiadające dla nich cechy transcendentnego Absolutu, poświęcają się dla Postępu, Braterstwa, Humanitaryzmu, Ludzkości... Wszystkie te rzeczywistości mogą być znakiem Boga. Najbardziej jednak predystynowany jest do tego Bliźni. Najpierw z tej racji, że jest osobą, co ułatwia spotkanie z Bogiem, również Osobą. Przede wszystkim jednak dlatego, że Bóg jest w nim rzeczywiście obecny. Świadczą o tym słowa Pana Jezusa w opisie sądu ostatecznego: „Byłem głodny a daliście mi jeść... — Panie, kiedy widzieliśmy się głodnym i nakarmiliśmy ciebie?...” Ciekawa jest tu nauka Ojców Greckich; uważają oni, że Chrystus przyjmując indywidualną naturę ludzką, przybrał całą ludzką naturę, dzięki czemu nasi bliźni stali się braćmi Boga.

Należy jednak zawsze pamiętać, że Bóg ukrywający się w znakach, wybiera do tego przedmioty odpowiednie, nie może przecież ukrywać się w nienawiści czy egoizmie.

Wyjątkowym i szczególnym znakiem, który Bóg ustanowił jako miejsce spotkania człowieka z sobą, jest Kościół, założony na ziemi przez Chrystusa. Łączność z nim jest dla osiągnięcia zbawienia konieczna. Sprzeczność jaka rodzi się po stwierdzeniu możliwości zbawczego spotkania z Bogiem w „znakach” poza Kościołem przy jednoczesnym utrzymaniu, że dla zbawienia nieodzowny jest kontakt z Bogiem w Chrystusowym Kościele, Congar rozwiązuje następująco: W przeważającej liczbie wypadków, bądź to z przyczyn obiektywnych, takich jak zupełna nieznanomość Chrystusa i Ewangelii, nieprawdziwe i zdeformowane przedstawienie Boga, bądź też z przyczyn subiektywnych, jakimi mogą być możliwości, predyspozycje psychiczne, moralne, czy społeczne, ludzie bez własnej winy nie dochodzą do poznania prawdziwego Boga obecnego przez Chrystusa w Kościele. Jednakże, jeśli ktoś z tych ludzi dzięki spotkaniu z Bogiem w „znakach” uzyska prawdziwą miłość (*caritas*) — a o takiej możliwości była mowa wyżej — wtedy możemy zakładać istnienie w tym człowieku pragnienia Kościoła. To pragnienie, choć utajone i nieuświadomione, łączy ich z Kościołem, „tą rzeczywistością w świecie, która jedyna w całej autentyczności i pełni zawiera zasadę zbawienia” Łączność zaś z Kościołem daje ludziom dobrej woli możliwość zbawienia.

Zbierając te myśli trzeba zauważyć, że Congar w swej interpretacji aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia” podkreśla jego sens pozytywny: Kościół został ustanowiony przez Chrystusa i obdarzony przez Niego pełnią środków ułatwiających ludziom zbawienie i jako taki musi być przez każdego człowieka pragnącego uzyskać zbawienie w jakiś sposób, choćby nieświadomy, uwzględniony na jego drodze do zbawienia. Konieczne do tego są wiara i miłość (caritas) wyrażające się na zewnątrz w postawie otwarcia się i gotowości zrezygnowania z własnego „ja” na korzyść tego Kogoś ukrytego w „znaku”

Uderza w interpretacji dominikańskiego teologa niejednokrotnie śmiałość rozstrzygnięć, np. wtedy, gdy stwierdza, że miłość prawdziwa niezależnie nawet od jej przedmiotu świadczy o działaniu łaski Bożej. Dla nas ważne jest zwrócenie uwagi na traktowanie Kościoła jako Chrystusowego pośrednika w zbawianiu, który jedyny w sposób autentyczny i pełny w naszym świecie jest zasadą zbawienia.

## 2. „Extra Christum nulla salus” (Joseph RATZINGER)

Za kontynuatora myśli Y. Congara uważany jest m. in. J. Ratzinger. Zainteresowaniom problemami eklezjologicznymi dał wyraz w pierwszych swoich pracach naukowych; od badań nad teologią patrystyczną i scholastyczną dochodził stopniowo do określenia natury i roli Kościoła. Jako charakterystyczne dla jego metody podkreśla się biblijno-historyczne ujmowanie problematyki. Zauważyć to można i przy rozważaniu kwestii konieczności Kościoła do zbawienia, którą autor wprost się zainteresował. Punktem wyjścia dla szczegółowej analizy aksjomatu „Extra Ecclesiam nulla salus” jest dla Ratzingera stwierdzenie, że nie chodzi już o to, by znaleźć możliwość zbawienia niekatolików, że taka istnieje, wszyscy dziś wiemy; chodzi tu przede wszystkim o to, by wskazać pozycję, miejsce Kościoła we współczesnym świecie. Skoro bowiem można się zbawić nie będąc katolikiem, to co daje nam przynależność do Kościoła i jakie zadania ma dziś w świecie chrześcijanin? To pytanie nurtuje chrześcijan i na nie szuka odpowiedzi nasz teolog.

Stwierdza na wstępie, że zbawienie „innych” trzeba uzależnić od czynników obiektywnego i subiektywnego. Czynniki subiektywny można bliżej sprecyzować na podstawie Pisma św. W Nowym Testamencie czytamy, że na sądzie ostatecznym Pan Bóg będzie od nas wymagał przede wszystkim miłości, jako koniecznego i wystarczającego warunku zbawienia. Bóg wymaga miłości nie tylko wewnętrznej, utajonej, ale widocznej i sprawdzalnej szczególnie w spotkaniu z Chrystusem w bliźnim. Jednakże oparty na tych przesłankach wniosek, jakoby miłość wystarczała do zbawienia, zdają się podważać inne teksty Pisma św. Miłość ludzka, dlatego właśnie, że jest ludzka, zawiera w sobie coś z prawdziwej miłości („agape”), lecz z tej samej przyczyny zawiera w sobie coś z egoizmu, który jest nieodłącznym elementem natury człowieka. Do prawdziwej miłości („agape”), człowiek nie jest właściwie nigdy zdolny. A więc nie może się zbawić? Dla rozwikłania tego problemu, Ratzinger znów wraca do Pisma św., które mówi, że gdyby Bóg miał z nami postąpić sprawiedliwie, to musiałby wszystkich ludzi potępić. Dzięki Chrystusowi, który uzupełnił naszą miłość, możemy uniknąć potępienia. Chrystus Pan nie udziela jednak swojej miłości automatycznie, niezależnie od nas, ale do-

maga się naszej współpracy, chce, byśmy — jak mówi Biblia — „ubodzy duchem” otwarli się na dar Jego miłości. To otwarcie się nazywa św. Paweł wiarą, która w swej doskonałej formie jest konsekwencją naszego otwarcia się na Chrystusa.

Autor nasz znalazł więc w Piśmie św. dwa warunki konieczne człowiekowi do zbawienia: wiarę i miłość, przy czym — jego zdaniem — obydwie one oznaczają w zasadzie to samo. Chcą nam mianowicie powiedzieć, że jeśli chcemy się zbawić, to musimy porzucić egoizm, a otworzyć się na bliźniego, który jest tym „incognito” Bożym. Aby dać nam okazję do zadeklarowania naszej zbawczej miłości i wiary, Bóg nie tylko naszymi bliźnimi się posługuje, ale może dla tego celu obrać jakieś inne środki, byle były godne. Zasadniczą zaś rzeczywistością wskazującą w każdym człowieku na postawę wiary i miłości, lub jej brak, jest sumienie.

Przy rozważaniu nad obiektywnym czynnikiem zbawienia wraca Ratzinger do poprzednich uwag o niewystarczającym charakterze miłości człowieka i o konieczności uzupełnienia jej miłością Chrystusa. Jego zbawcza ofiara, poświęcenie życia dla „innych” — dzieło, z którego korzystać może cała ludzkość, stanowi właśnie ten obiektywny czynnik zbawienia.

W tym miejscu daje autor odpowiedź na pytanie o rolę Kościoła i chrześcijanina w dzisiejszym świecie. Kościół został mianowicie powołany i ustanowiony przez Chrystusa po to, aby kontynuował Jego dzieło zbawcze, brał udział w „zastępczej służbie” Chrystusa. Jeżeli ktoś chce być członkiem tego Kościoła, musi zdawać sobie sprawę, jakich przez to podejmuje się obowiązków: stając się uczestnikiem „zastępczej służby” drugim, musi wyrzec się siebie dla drugich, aby tracąc siebie — siebie odnaleźć.

W interpretacji zasady „*Extra Ecclesiam nulla salus*” chodziło Ratzingerowi o pokazanie miejsca Kościoła w dzisiejszym świecie. Na tle niewystarczalności i nieudolności człowieczej miłości i wiary zarysował nieodzowność daru miłości Chrystusowej. Dopełnione nią akty ludzkie stają się dopiero prawomocne wobec Boga. Z kolei dopełnienie to tu na ziemi dokonać się może wyłącznie przez pośrednictwo Kościoła. W sumie powiedzieć można, że w swej treści ujęcie Ratzingera zbliżone jest do myśli Congara, zaś oryginalne i własne jest ustawienie problematyki pod kątem miejsca Kościoła i chrześcijanina w świecie oraz podkreślenie dzieła zbawczego Chrystusa Pana: każdy człowiek dla osiągnięcia zbawienia musi z ofiary Chrystusowej skorzystać — poza Chrystusem nie ma zbawienia.

### 3. „*Ecclesia universale sacramentum salutis*” (Leonardo BOFF)

Nazwisko L. Boffa, teologa z Południowej Ameryki, nie należy zapewne do tych, którymi legitymuje się poziom dzisiejszej teologii katolickiej. Jednakże opublikowanie obszernego studium o Kościele uwzględniającego dorobek myśli teologicznej okresu Soboru Watykańskiego II i samych dokumentów soborowych, kazały przedstawić tu również jego stanowisko.

Naukę o konieczności Kościoła do zbawienia ujmuje Boff pod kątem rozumienia Kościoła jako sakramentu zbawienia dostępnego wszystkim

ludziom. Proponuje zastąpić zasadę „*Extra Ecclesiam nulla salus*” formułą „*Ecclesia universale sacramentum salutis*”

Jego zdaniem nowe opracowanie idei Kościoła przedstawione przez ostatni sobór pozwala na pogodzenie dwu wypowiedzi, na których bazowała tradycyjna nauka katolicka o konieczności Kościoła do zbawienia. Chodzi o zdania następujące: „Chrystus jest jedynym Pośrednikiem i Zbawicielem wszystkich ludzi od początku świata” oraz „zbawienie i łaskę dzisiaj możemy osiągnąć przez Kościół, który jest jedynym kontynuatorem Chrystusa, jako Jego własne Ciało” Pierwsza wypowiedź tłumaczy, jaki charakter mają czynności zbawcze Boga: noszą na sobie zawsze znamie sakramentalności. Bóg bowiem spotyka się z ludźmi nie tylko wewnątrz, ale zawsze za pośrednictwem otaczającej ich rzeczywistości. Może to być albo bliźni, albo jakiś inny pośrednik godny tego, by stać się narzędziem Boga. Szczególnego rodzaju pośrednikiem jest Jezus Chrystus, który spełnia funkcję i Pośrednika i tego w czym pośredniczy — zbawienia. Autor nasz nazywa Go tu Prasakramentem.

Druga wypowiedź mówi o tym, że z Chrystusem możemy się spotkać tylko w Kościele, bo on jest jedynym kontynuatorem Chrystusa. Skoro zaś Chrystus obecny jest wszędzie tam, gdzie jest łaska i zbawienie, to i Kościół, Jego Ciało, musi tam być obecny. Czyli Kościół, tak jak Chrystus, obejmuje cały świat. Podkreślono tu więc chrystocentryczne znaczenie formuły „*Extra Ecclesiam nulla salus*” jako „*Extra Christum nulla salus*” W jaki sposób pogodzić jednak ideę Kościoła obejmującego cały świat z rozumieniem Kościoła jako organizacji prawno-społecznej? To właśnie stanowiło problem dla teologii aż do ostatnich lat. Modelem Kościoła było Mistyczne Ciało Chrystusa rozumiane ściśle jako Kościół rzymsko-katolicki, którego rzeczywistymi członkami są tylko ci, którzy przyjęli chrzest, wyznają prawdziwą wiarę i uznają hierarchię. Inni mogą mieć ewentualnie, po spełnieniu pewnych warunków, „ukierunkowanie” do Kościoła. Dopiero Sobór Watykański II przedstawiając nową naukę o Kościele pozwolił rozwiązać to zagadnienie. W oparciu o soborową konstytucję dogmatyczną o Kościele, zarysowuje Boff ideę Kościoła jako rzeczywistości wielowarstwowej i wielostopniowej, odnośnie do której nie używa się już pojęcia „członek”, ale „*communio plena*” lub „*communio imperfecta*” Każdy człowiek dzięki temu, „że został stworzony na obraz Chrystusa” oraz dzięki Chrystusowemu wcieleniu i zmartwychwstaniu, wciągnięty został przez Pana Boga do łączności z Nim, każdy żyje w „*milieu divin*” Stąd cała ludzkość jest Ludem Bożym, jest tą najbardziej podstawową warstwą leżącą u podłoża Kościoła. Dalszymi stopniami są inne religie, naród izraelski i wreszcie Kościół katolicki, w którym łaska Chrystusa jest historycznie dotykalna. W tym to Kościele, Chrystus Pan jest obecny w szczególny sposób w siedmiu sakramentach. Chociaż Chrystus udziela się ludziom — jak to już powiedziano — tylko sakramentalnie, to działania Jego nie można zamknąć jedynie w tych siedmiu sakramentach. Spotykamy Zbawiciela w Kościele katolickim, ale można Go też spotkać w innych wspólnotach religijnych, a nawet w każdej rzeczywistości spełniającej warunki „znaku” Podobnie i Kościół Chrystusowy, który w Kościele katolickim trwa w sposób autentyczny i pełny, udziela też licznych pierwiastków uświęcenia i prawdy całemu Ludowi Bo-

żemu. Autor podkreśla, że wszystkie warstwy Ludu Bożego skierowane są w swoim rozwoju ku pełnej przynależności do Kościoła, dlatego też nie może być dla człowieka obojętne, do której z nich przynależy.

Przy takim przedstawieniu przez Boffa pojęcia Kościoła w formule „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, chodzi o to, że bez Kościoła nie ma zbawienia, a najlepiej sens jej ująć w inną formułę: „Kościół powszechnym sakramentem zbawienia”. Należy zaś przez to rozumieć, że Kościół jest powszechnym i publicznym, ustanowionym przez Boga narzędziem zbawienia zawierającym wszystkie potrzebne do zbawienia środki urzędzające Go także poza jego widzialnymi granicami.

Teolog południowo-amerykański podkreśla jednak, że nie wystarcza samo zewnętrzne przynależenie do Kościoła, aby się zbawić, lecz trzeba także żyć zgodnie z wymaganiami Kościoła. W tym miejscu przechodzi do omówienia subiektywnych elementów zbawienia jakimi są wiara i miłość. Nie różni się w tych kwestiach zasadniczo od Congara czy Ratzingera, na którego się zresztą powołuje. Dochodzi do wspólnego z nimi wniosku, że wiara i miłość to konieczne, ale i wystarczające do zbawienia minimum. Kto ma wiarę i miłość należy już do Kościoła, bo żyje życiem Kościoła. Teologowie przypisują człowiekowi posiadającemu wiarę i miłość „desiderium implicitum”, przez które rozumie się gotowość poddania się woli Bożej, dzięki czemu człowiek taki nawiązuje łączność z Kościołem.

Interpretacja zasady „Extra Ecclesiam nulla salus” dokonana przez L. Boffa nawiązuje więc do trwającej w teologii dialektyki odnośnie do jedynego i powszechnego pośrednictwa Chrystusa w zbawieniu oraz konieczności uwzględnienia pośrednictwa Kościoła. W oparciu o teorię sakramentalnego charakteru zbawienia i pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego, którego centrum stanowi Kościół katolicki i trwający w Nim Chrystus Pan, autor może stwierdzić, że zakresowo Kościół pokrywa się z obszarem działania Chrystusa w świecie i dzięki temu jest powszechnym sakramentem zbawczego spotkania człowieka ze swoim Zbawicielem.

#### 4. „In Ecclesia salus” (Hans KUNG)

Publikacje na temat Kościoła i jego struktur oraz Soboru Watykańskiego II rozślawiły nazwisko teologa niemieckiego z uniwersytetu w Tuebingen — H. Künga. Również jego najwcześniejsze prace prowadziły od zagadnień ekumenicznych (teologia K. Bartha) do eklezjologicznych. Związane już z tym bezpośrednio zagadnienie konieczności Kościoła do zbawienia podejmował Küng kilkakrotnie, może najgruntowniej w obszernym dziele „Die Kirche” wydanym w serii „Oekumenische Forschungen”. To pewnie zaważyło na bardzo szerokim, właśnie ekumenicznym i tolerancyjnym interpretowaniu zasady „Extra Ecclesiam nulla salus” Küng proponuje po prostu zastąpienie jej przez formułę „W Kościele jest zbawienie”. Propozycję uzasadnia tym, że dzisiaj, kiedy powszechne jest przekonanie, że stojący poza Kościołem mogą się zbawić, zasada ta jest niezrozumiała, a jej używanie nawet szkodliwe dla Kościoła. Nie może być jednak — podkreśla Küng — w nowym ujęciu przeinaczony sens starożytnego aksjomatu. Dlatego konieczna jest historyczna interpretacja tej starożytnej formuły. Trzeba dowiedzieć się, w jakich warunkach powstała

i co oznaczała dla tych, którzy ją ułożyli i tych, którzy ją powtarzali. Zdaniem autora w czasach, kiedy sądzono, że świat zamknięty jest w basenie Morza Śródziemnego, a chrześcijaństwo dotarło już do wszystkich jego zakątków, formuła miała inny sens i funkcję niż dzisiaj. Jej zrozumienie stało się trudniejsze w czasach, gdy zaczęto odsłaniać prawdziwy obraz geograficzno-historyczny świata, gdy okazało się, że chrześcijaństwo jest zaledwie małą częścią w porównaniu z całą ludzkością. Teolog nasz uważa, iż błędem było, że nie powrócono wtedy do nowotestamentowego obrazu arki Noego, który odnaleźć można w starożytnych interpretacjach zasady. Ze słów listu św. Piotra można mianowicie wnioskować, że w arce jest zbawienie, natomiast w żadnym razie nie można mówić o niemożliwości zbawienia się poza arką; a właściwie z tekstu: „Chrystus (...) poszedł nawet ogłosić zbawienie duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś nieposłusznym” można wywnioskować, że jest zbawienie także poza arką, ale nigdy poza Chrystusem. Przytoczony tekst jest dla Künga punktem wyjścia jego reinterpretacji. Postuluje, by starej formuły nie używać w ogóle, co najwyżej odnosić ją do katolików, którzy muszą sobie zdawać sprawę, że dla nich zbawienie jest wyłącznie w Kościele. Należy też o tej formule pamiętać w dogmatyce, ponieważ stanowi część tradycji katolickiej.

Następnie podkreśla autor przede wszystkim powszechność woli zbawczej Boga. Dzięki Chrystusowi Bóg udziela łaski całemu światu. Dlatego każdy człowiek niezależnie od narodowości czy rasy, niezależnie od tego, czy należy do Kościoła Chrystusowego czy nie, dzięki temu, że jest objęty łaską Bożą, może być zbawiony. Również każda religia, czy to prymitywna czy bardziej rozwinięta, mistyczna czy racjonalistyczna, teistyczna czy nie-teistyczna, dzięki temu, że w jakimś stopniu posiada łaskę Bożą, jest drogą zbawienia. Tę właśnie drogę zbawienia trzeba by nazwać „zwykłą”, gdyż idzie nią zdecydowana większość ludzi, w odróżnieniu od drogi zbawienia „nadzwyczajnej” dostępnej w Kościele tylko proporcjonalnie nielicznym. Do Kościoła mogą bowiem należeć tylko ochrzczeni, wierzący w Chrystusa i pragnący żyć według Ewangelii. Nie ma sensu, zdaniem Künga, włączać do wspólnoty kościelnej tych, którzy nie spełniają powyższych wymogów Chrystus zapowiedział zresztą, że Kościół zawsze będzie „małą trzódką” w świecie.

Nasuwa się oczywiste pytanie: jaka jest wobec tego rola Kościoła w świecie? Szukając na nie odpowiedzi teolog tybindzki upodabnia zadanie Kościoła do tego, jakie Bóg powierzył Izraelowi: Kościół ma stanowić „pars pro toto”, ma być społecznością pomagającą bezinteresownie bliźnim w zbawieniu, Kościół jest znakiem planów zbawczych Boga wobec świata i zaczątkiem ich realizacji. Chce on, jako ciągle jeszcze niedoskonały, ale zmierzający ku pełni, obraz Królestwa Bożego na ziemi, zaprosić wszystkich do oddania wspólnej chwały Bogu, czyli chce pokazać, że posiada zbawienie i że pragnie udzielić go wszystkim. Dlatego właśnie, zdaniem Künga, należy zarzucić starą formułę, a w jej miejsce wobec niechrześcijan stosować pozytywnie określenie: „W Kościele jest zbawienie”

Propozycja powyższa łączy się z krytyką zbyt szerokiego pojęcia Kościoła na tych, którzy nie spełniają zasadniczych warunków członkostwa, ponieważ: 1. jest to niezgodne z nowotestamentowym pojęciem

Kościół, 2. nie jest konieczne dla wyjaśnienia zbawiania się niechrześcijan, 3. utrudnia pracę misyjną, 4. jest czystą spekulacją teologiczną. Nie można więc włączać do Kościoła tych, którzy — chociaż chcą należeć do Kościoła Chrystusowego — nie mają jednakże ani wyraźnego, ani utajonego pragnienia należenia do Kościoła katolickiego.

Z powyższego zreferowania widać, że Küng w swojej interpretacji odstąpił nieco od ujęć poprzednich, o ile tak jak tamte uznaje nieodzowność Chrystusa w zbawieniu, to jednak uważa — jak się wydaje — że pośrednictwo Kościoła nie jest tu konieczne. Na skutek tego jego wywody o posłannictwie Kościoła w świecie nie są zbyt przekonujące, brakuje im najważniejszego argumentu: Kościół jest tą jedyną rzeczywistością w świecie, która zastępuje Chrystusa w Jego dziele zbawczym. Poszukiwania Künga, chociaż wszędzie cechuje je chęć podania odpowiedzi jasnej i uczciwej, pozostawiają w tym przypadku pewne wątpliwości.

Cechą przedstawionych tu czterech współczesnych interpretacji zasady „*Extra Ecclesiam nulla salus*” szczególnie godną uwagi jest ich chrystocentryzm: zbawcze dzieło Chrystusa jest podstawą konieczności Kościoła do zbawienia (Kościół jest szczególnym znakiem Chrystusa), a jednocześnie ze względu na swój uniwersalistyczny charakter otwiera możliwość zbawienia się ludziom stojącym poza Kościołem. Godząc się więc na powszechność zbawczego czynu Jezusa Chrystusa obejmującego swoją łaską wszystkich ludzi, a chcąc dociec miejsca Kościoła w tym dziele i w pośredniczeniu łaski, musimy lepiej odczytać związek między Chrystusem a Kościołem i głębiej rozważyć ewentualność i sposób udzielania się Chrystusa także poza Kościołem katolickim.

Podkreślają więc autorzy fakt, że Kościół został założony przez Chrystusa i to w tym celu, aby kontynuował Jego dzieło zbawcze. Ta zbawcza działalność Kościoła polega na konieczności udziału chrześcijan w zastępczej służbie Chrystusa dla innych. Chrystus w tej służbie posługuje się członkami swego Ciała Mistycznego: gdzie On działa, tam działa i Kościół. Granice Kościoła są przeto identyczne z „granicami” Chrystusa: gdzie udzielana jest łaska Chrystusa, tam urzeczywistnia się Kościół. Dla skutecznego wypełniania przez Kościół misji zbawczej, Chrystus obdarzył go depozytem Słowa i zbawczych Sakramentów. Nauczając w Słowie i udzielając się w Sakramentach, Chrystus ożywia Kościół i nadaje skuteczności jego działaniu.

Związek Chrystusa z Kościołem uwidaczniają także autorzy w określeniu zbawienia, które urzeczywistnia się przez zjednoczenie wszystkich ludzi w Chrystusie, w Jego Ciele, którym jest Kościół katolicki. Zgodnie ze zbawczym planem Bożym, Chrystus Pan jest Głową tego Mistycznego Ciała i jako Głowa zjednoczony jest zarówno z Kościołem jak i z każdym z jego członków. Tak radykalnego chrystocentryzmu nie znajdujemy jedynie u Künga. Co prawda i u niego Kościół jest społecznością wierzących w Chrystusa, obchodzących Jego Wieczerzę, pragnących żyć wg Jego Ewangelii, ale z innych wypowiedzi wynika, że Chrystus w swej działalności na ziemi nie zawsze posługuje się Kościołem. Nie ma więc u Künga tej obustronnej „współpracy” Chrystusa i Kościoła w zbawianiu ludzi.

Natomiast wypowiedzi Congara, Ratzingera i Boffa podkreślają wyjątkową obecność Chrystusa w Kościele katolickim, taką obecność, która sprawia, że ten właśnie katolicki Kościół i tylko ten Kościół jest konieczny do zbawienia. Sformułowanie Soboru Wat. II: „Unica Christi Ecclesia (...) subsistit in Ecclesia catholica” daje podstawę do tak poważnych roszczeń Kościoła katolickiego, a jednocześnie pozwala określić rolę innych religii w zbawianiu ludzi. Kościół Chrystusowy trwa najpełniej i najbardziej autentycznie w Kościele katolickim, co jednak nie sprzeciwia się możliwości istnienia pewnych pierwiastków Kościoła Chrystusowego poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego.

Tak więc każdy człowiek, nawet niewierzący, już przez sam fakt stworzenia natury ludzkiej w Chrystusie, a dalej przez wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa, ma możliwość spotkania się z Nim. Możliwość ta wzrasta w wypadku wyznawcy religii niechrześcijańskiej i to tym bardziej, im więcej dana religia posiada elementów objawienia Bożego. W sposób pełniejszy jest Chrystus w wyznaniach chrześcijańskich niekatolickich, a punkt szczytowy osiąga ta obecność w Kościele katolickim. Można powiedzieć, że cała ludzkość otacza jakby kręgiem Kościół kat., którego centrum stanowi Chrystus: im ktoś bliżej Kościoła kat., tym bliżej centrum, bliżej Chrystusa, bliżej zbawienia.

Możliwość spotkania z Chrystusem można też rozważać subiektywnie biorąc pod uwagę sytuację konkretnego człowieka, który nie spotkał się i nie ma możliwości spotkania Chrystusa. Aby zetknąć takiego człowieka z sobą, Pan Bóg posługuje się rozmaitymi środkami, które tworzą sferę „incognito” Bożego. Momentem, w którym spotkanie z „incognito” pośrednictwa staje się rzeczywistym spotkaniem z Bogiem jest chwila, gdy człowiek odchodzi od swego ja i kieruje się ku jakiemuś dobru, chwila, w której zdobędzie się na akt prawdziwej miłości (caritas). Wtedy właśnie Bóg udziela mu swej łaski, wtedy rzeczywiście spotyka się z Chrystusem. Ta egzystencja człowieka dla innych jest miernikiem prawdziwości postawy chrześcijańskiej, która polega na naśladowaniu Chrystusa, wzorowaniu się na Jego ofierze zbawczej za wielu i całej Jego egzystencji nastawionej na innych. Dla ukazania podstaw struktury życia chrześcijańskiego J. Ratzinger posługuje się tekstem św. Jana; „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: jeśli ziarno pszenicy nie obumrze pozostanie tylko samo, ale jeśli obumrze przynosi plon obfity” Tylko wtedy może człowiek dać prawdziwe życie, jeśli własne poświęci. W takim kontekście powołanie do chrześcijaństwa nie łączy się z otrzymaniem jakichś szczególnych przywilejów czy ułatwień na wyłączny użytek konkretnej osoby, ale oznacza zerwanie z egoizmem, a włączenie w misję Chrystusa „dla innych”

Konsekwencją faktu bytowania „dla innych” są misje. Kościół nie jest jakąś ekskluzywną wspólnotą, ale do jego natury należy otwarcie się ku bliźnim. Za działalność misyjną Kościoła odpowiedzialny jest każdy chrześcijanin, właśnie dlatego, że jest chrześcijaninem. Kościół jako „posiadacz” pełnego i autentycznego zbawienia, jako „powszechny sakrament zbawienia” jest zobowiązany do podzielenia się z całą ludzkością tym, czym dysponuje dla ułatwienia pełniejszego zjednoczenia się z Chrystusem Chrystus, Założyciel Kościoła, dał zresztą swoim uczniom wyraźny nakaz gło-

szenia Ewangelii całemu światu. Chciał zjednoczyć wszystkich ludzi w sobie, zgromadzić wszystkich w jedno. Jest ten nakaz szczególnie aktualny dzisiaj, kiedy ludzkość jest tak bardzo podzielona różnicami językowymi, społecznymi, ekonomicznymi i kiedy mimo tylu różnic widzi się wśród ludzi — także niewierzących — jakby współgranie z tym nakazem Chrystusowym w dążeniu do utworzenia wspólnoty ponadnarodowej, ponadpaństwowej. Kościół stoi w tym świecie jako znak jedności wszystkich ludzi, znak urzeczywistniania się zbawczych planów Bożych w świecie, planów, które właśnie w Kościele osiągnęły swój punkt kulminacyjny.

#### Nota bibliograficzna :

Poglądy wymienionych teologów omówione zostały w oparciu o następujące publikacje: L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968; H. Küng, *Die Kirche, Freiburg 1968*; tenże, *Christenheit als Minderheit, Einsiedeln 1965*; tenże, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche*, Freiburg 1971; J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, „Znak” 131 (r. 1965), 611-618; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970 oraz M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972.

### POJĘCIE CHRYSTOGENEZY U TEILHARDA DE CHARDIN

(Piotr Wietrzykowski)

Teilhard de Chardin jako pierwszy zaczął konsekwentnie interpretować w świetle założeń filozoficznych i danych Objawienia naukowo stwierdzony fakt ewolucji. Wynikiem takiego podejścia do dynamicznej rzeczywistości świata była jego nauka o anagenezie. Anageneza, czyli ewolucja w filozoficzno-teologicznej interpretacji Teilharda de Chardin, to rozwój, przedstawiony za pomocą spirali podnoszącej się wzwyż i zbiegającej się równocześnie z podnoszeniem się.

Początkiem i końcem anagenezy, twórczym Motorem działającym na różne sposoby na przestrzeni całej historii wszechświata jako immanentna siła scalająca poszczególne monady i jako transcendentny punkt Omega, do którego wszystko zmierza, jest Chrystus.

Końcowym etapem tak rozwijającego się wszechświata jest faza chrystogenezy, która jest decydująca w historii kosmosu ze względu na bezpośrednią bliskość końca (scalenia w punkcie Omega), jak i specjalne w nim działanie Chrystusa.

Przedstawiona poniżej nauka o chrystogenezie Teilharda de Chardin jest częścią (drugim rozdziałem) pracy seminaryjnej. Pierwszy rozdział tejże pracy omawia ogólnie naukę o anagenezie i jako taki — stanowi kontekst treściowy, potrzebny dla lepszego zrozumienia etapu chrystogenezy. Trzeci rozdział wskazuje na wartości oraz na wpływ, jaki wywarła nauka o chrystogenezie na współczesną teologię, jak również na niebezpieczeństwa, jakie mogą z tej nauki wypływać.

Poniżej zostanie przedstawiona sama tylko nauka o chrystogenezie Teilharda de Chardin.

#### 1. Chrystogeneza jako proces

W ostatniej notatce, którą Teilhard napisał w swym dzienniku (7 kwietnia 1955) jest m. in. taki zapis: „Kosmos = Kosmogeneza — biogeneza —

noogeneza — chrystogeneza” Cały kosmos jest w ciągłym procesie ewolucyjnym. Teilhard wyprowadza swoją kosmogenezę od pierwszego stworzenia protonu do atomów, molekuł, minerałów, roślin, zwierząt i aż do ludzkiego życia: noosfery. Jako końcowy etap tej wszechświatowej ewolucji jest etap chrystogenezy. Nie jest on (tzn. etap chrystogenezy) wyłącznie momentem historycznym w „życiu” świata, ale jest procesem, obejmuje przeciąg czasowy, jest „erą chrystogenezy” Proces ewolucji nie kończy się na człowieku, ale poprzez coraz wyższe stadia dąży do pełnej integracji całej ludzkości w punkcie Omega, w Osobie obejmującej wszystkie osoby. Czasami rozumiano chrystogenezę jako tylko moment Wcielenia w środowisku przygotowanym ewolucyjnie, ale chrystogeneza w znaczeniu specjalnym oznacza proces powiększania się Mistycznego Ciała Chrystusa, począwszy od Wcielenia, a kończąc na wypełnieniu — Paruzji. Chrystogeneza, odmiennie od momentowego charakteru Paruzji, która jest dopełnieniem chrystogenezy, jest procesem ewolucyjnym, który dokonuje się w czasie. Chrystogeneza to niejako stopniowe wcielanie się Chrystusa w ludzkość i w kosmos. Chrystus więc przez swe pośrednictwo, łącząc w jednej Osobie naturę Bożą i ludzką, ma właśnie przez naturę ludzką duży wpływ na przeobrażenie wszechświata i to wpływ nie tylko zaczynający się od historycznego momentu Wcielenia, ale wpływ antycypujący Wcielenie, choć „słabszy” od wpływu po Wcieleniu.

Chrystus, biorąc stan faktyczny, w całości ewolucji jest elementem integralnym, przy czym pojawienie się Chrystusa nie jest „wymuszone” przez ewoluujący świat, jakoby od samego świata zależało Wcielenie. W akcie Bożym „przed pojawieniem się świata” zaistniał plan stworzenia takiego świata, a nie innego, w którym pojawiłby się: grzech pierworodny, Wcielenie i Odkupienie i to Wcielenie i Odkupienie dokonałoby się w taki, a nie inny sposób. Rzecz oczywista, że cały ten plan i to dzieło dokonuje się jako akt wolnej Woli Bożej. Tak jak Bóg stwarza z własnej woli, tak samo Wcielenie, jako następstwo czasowe po wolnym akcie Bożym stworzenia, jest szczytowym efektem wolnej Woli Bożej, zaistniałym już w stwórczym zamiarze Bożym. Bóg oczywiście mógł stworzyć inny wszechświat, wszechświat bez Chrystusa. Nasz jednakże wszechświat jest wszechświatem, w który „wszczepił się” Chrystus. Kościół, jedyny nieomylny interpretator nauki Bożej, przy zachowaniu całej tradycji teologicznej, pozostawia swobodę co do poglądu, że stwórczy zamiar Boga od początku zawierał to „wszczepienie się” Chrystusa w świat, a wobec tego, że zaszedł grzech pierworodny, Wcielenie to, przewidziane w każdym wypadku, nabrało następnie wymiarów odkupicielskich. Z tego też teologicznego punktu widzenia, który wcale nie stanowi artykułu wiary, ale co do którego Kościół dopuszcza swobodę poglądów, koncepcję Teilharda można lepiej zrozumieć i ogarnąć w całości. Dlatego też, proces chrystogenezy jest następstwem „naturalnym” kosmogogenezy, „naturalnym” tzn. że taki plan przewidział Bóg dla rozwoju świata i taki, a nie inny plan Wcielenia, Odkupienia i wypełnienia się czasów, przy równoczesnym przewidzeniu grzechu pierworodnego. Tylko taka, a nie inna droga, w naszym „modelu” wszechświata, droga przez Wcielenie i chrześcijaństwo, jest jedyną możliwą do doprowadzenia tego wszechświata do jego ostatecznego celu. Chrystogeneza jest przedłużeniem noogenezy i zaczyna się od Wcielenia, przebiega poprzez dzieło Odkupienia, działalności Chrystusa w Kościele i kończy się na wy-

pełnieniu czasów w Paruzji. Wcielenie to początek chrystogenezy. Filozoficznie i przyrodniczo można to wyrazić, że po czasie dywergencji, w którym człowiek na stopniu noosfery próbował wszelkich możliwych form, odmian, specjalizacji, ale ciągle na poziomie noosfery i po przejściu etapu konwergencji, czyli ostatecznego przygotowania się do osiągnięcia „punktu wrzenia” czyli nowego skoku ewolucyjnego, nastąpił właśnie ten skok, czyli emergencja, a w naszym wypadku skok z poziomu noosfery na poziom chrystosfery. Chrystus Wcielony to „pierworodny” byt na poziomie chrystosfery. Odkupienie to akt, który przewycięża te siły, które są przeciwne sile scalania i przyspiesza sam proces ewolucji. Faza Kościoła to jakby używając wyżej wymienionego języka, faza konwergencji, w którym ludzkość przechodzi koncentrację i przygotowanie do wejścia jako całość na stopień chrystosfery (poszczególne jednostki tego Kościoła jeszcze w fazie Kościoła już są na stopniu chrystosfery). Paruzja natomiast to ostateczne wyniesienie ludzkości, a poprzez ludzkość i pośrednio przez nią, całego wszechświata na „stopień Chrystusa”, który będzie ostatnim dopełnieniem ewolucji, gdyż ewolucja ta kończy się na punkcie Omega — Chrystusa (jest zbieżna, a nie rozbieżna; porównana jest do spirali wznoszącej się, ale jednocześnie skupiającej się na ostatecznym punkcie). W następnej części pracy omówione zostaną poszczególne, kolejne fazy ewolucji, etapu końcowego — chrystogenezy, w specyficznej interpretacji Teilharda de Chardin.

## 2. Wcielenie — początek chrystogenezy

Ostateczny punkt Omega, punkt scalania się wszechświata, transcendentny Poruszytel sił skupiających jak i zwornik końcowy tych skupiających się sił, to nie tylko Osoba, ale i Słowo Wcielone, czyli transcendentny Poruszytel stał się immanentnym Zwornikiem ewolucji, zwornikiem działającym od wewnątrz świata. To co transcendentne stało się immanentnym. Teilhard de Chardin utożsamiał transcendentny punkt Omega „pociągający w górę” rozwijający się wszechświat i immanentnego Chrystusa zmartwychwstałego (tzw. „Chrystus kosmiczny”), mówiąc o fizycznym władztwie Chrystusa nad światem, opierając się na dosłownej interpretacji tekstów św. Pawła (np. „...lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” — Kol 3, 11) z historyczną postacią Jezusem Chrystusem. Jak już poprzednio wspomniałem, kwestia motywów Wcielenia nie jest rozwiązana i dlatego w historii teologii wyodrębniły się dwa główne kierunki różniące się co do tego.

Tomiści uważają, iż Wcielenie jest następstwem grzechu pierworodnego i gdyby go nie było, wtedy Wcielenia jako drogi do Odkupienia również by nie było. Natomiast skotyści, mówiąc, że grzech pierworodny jako czyn człowieka, jest za „słaby”, aby mógł woływać na postanowienie Boga o Wcieleniu mówią, że byłoby Wcielenie, gdyby nawet nie zaistniał grzech pierworodny i potrzeba Odkupienia. Uważają, że Bóg „za jednym zamachem” Odkupił człowieka mając wcześniej już postanowione przedsięwzięcie Wcielenia.

Teilhard de Chardin zajmuje stanowisko bliskie kierunkowi skotystycznemu tzn. uważa, że Wcielenie jest zamierzoną przez Boga akcją względem

rozwijającego się świata. Przy czym różni się nieco od skotystycznego poglądu. Świat średniowiecza był światem statycznym i rola Chrystusa w takim świecie, mimo faktu Wcielenia, mogła być interpretowana w kategoriach moralnych i jurydycznych. Właśnie też, ze względu na to statyczne pojmowanie świata, fakt Wcielenia był stosunkowo wąsko pojmowany (w kategoriach właśnie moralnych i jurydycznych) i chociaż Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie zyskał szczególne miejsce w świecie, to jednak nie wiązało się ono jakby „strukturalnie” z obrazem świata, a ograniczała się ostatecznie do nabycia specjalnych uprawnień wobec świata, w który wszedł na mocy Wcielenia. Inaczej sprawa przedstawia się u Teilharda, u którego Wcielenie rozgrywa się na kanwie świata podległego procesom ewolucji zbieżnej. Świat ten nie stanowi jakiegóż raz na zawsze wykończonej całości, lecz jest czymś, co ku takiemu wykończeniu dopiero zmierza. Związek Chrystusa ze światem w takim obrazie kosmosu nie może być ujmowany w kategoriach tylko moralnych i prawnych. Druga Osoba Trójcy Świętej stając się człowiekiem, a więc istotą z jednej strony — w aspekcie zjawiskowym — stanowiącą wytwór ewolucji i do ewoluującego świata należąca, nie przestała być czynnikiem sprawczym ewolucji, zewnętrznym w stosunku do świata, stając się jednocześnie elementem niejako na wewnątrz wpływającym na procesy zachodzących przemian. Świat skierowany jest w swej ewolucji zbieżnej na Chrystusa i w swej ewolucji z Chrystusem jest związany, dlatego też Wcielenie w takim ujęciu okazuje się czymś „organicznym” i jakby fizycznie związanym z ewoluującym światem. Ważna tu jest sprawa rozróżnienia tego, co jest przyrodzone i nadprzyrodzone, natury i łaski. Wcielenie należy do porządku nadprzyrodzonego, a ewolucja kosmosu natomiast do porządku przyrodzonego. Trzeba tu zaznaczyć, że porządek łaski i porządek przyrodzony wzajemnie się przenikają. Przy czym wynika to z całościowej koncepcji Teilharda, gdzie stworzenie, conservatio mundi, concursus divinus, dzieła zbawcze, są ze sobą ściśle związane i przez to, że są aktem Bożym, są przeniknięte w swej „przyrodzoności”, „nadprzyrodzonością” Chrystus przed Wcieleniem był związany w jakiś sposób ze światem, ale przez fakt Wcielenia włączył się decydująco w nurt przeobrażeń świata. Wcielenie w całości ewolucji świata jest niezbędne, bo o ile na niższym stadium ewolucji możliwe jest oddziaływanie Boże na rozwój świata w sposób nie wymagający Wcielenia, to po przygotowaniu świata i zaistnieniu noosfery okazało się nieodzowne Wcielenie, bo Bóg, według Teilharda, oddziałuje „przyciągająco” na składniki świata w sposób dostosowany do jakości „psychicznej” owych elementów. Dlatego na etapie człowieka musiało się ukazać oddziaływanie i przyciąganie człowieka — stąd konieczne było Wcielenie. Chrystus jest super-człowiekiem, bo jest doskonałym bytem ludzkim i Boskim, ale jest człowiekiem, bo posiadający w pełni naturę ludzką. Teilhard odrzucał poglądy krytyków, że Chrystus kosmiczny (Omega) jest czymś różnym od Chrystusa historycznego. Uzasadniał tak swój pogląd: „Przyciągająca moc Środowiska Bożego zawdzięcza ostatecznie całą swoją konkretną siłę połączeniu natury boskiej i ludzkiej, które się ujawniło w Epifanii Jezusa. Jeżeli się odrzuci historyczną rzeczywistość Chrystusa, wówczas urzekająca Wszechobecność Boża stanie się podobna do wszystkich innych rojeń metafizycznych: niepewna, niejasna, umowna, nie podlegająca kontroli doświadczenia rozstrzygającej dla naszych umy-

słów, nie wskazującą kierunków moralnych, które mogłyby nas obowiązywać w życiu”

Ponieważ na stopniu ludzkim siłą scalającą jest miłość między osobami, więc musiało być Wcielenie, aby miłość Osobowego Boga ukazała się ludziom i aby ta miłość wyniosła ludzkość na wyższy stopień ewolucji, na stopień chrystogenezy, co staje się przez łączność z Chrystusem i w Chrystusie. To wyniesienie rozpoczęło się we Wcieleniu, a włączyło w ten nurt życia w Chrystusie Odkupienie jako następny etap do pełnego zjednoczenia się z Nim.

### 3. Odkupienie — przewyciężenie sił rozproszenia i akt przyspieszający proces scalania

Dzieło zbawcze Odkupienia (tak jak i inne dzieła Boże względem wszechświata są ze sobą ściśle związane) silnie jest związane z dziełem Wcielenia. Tak jak Wcielenie należało „strukturalnie” do całości ewoluującego świata, przewidziane i zaplanowane tak przez Boga, tak też Odkupienie, jako następne dzieło Chrystusa, łączy się i wchodzi w skład „podnoszącego się” świata.

Tradycyjnie głosi się, że człowiek na początku stworzenia otrzymał od Boga łaskę, uzdalniającą go do przyszłej pełni zjednoczenia z Bogiem. Taki stan został zakłócony przez człowieka, przez jego grzech, wskutek którego nastąpiła utrata posiadanej łaski. Na tym tle zrodziła się potrzeba odnowienia pierwotnego stanu, czyli Odkupienia. Ma ono charakter ekspiacyjny.

Teilhard de Chardin, nie wykluczając momentu ekspiacyjnego, do kwestii Odkupienia podchodzi nieco inaczej, w sposób wyznaczony niejako z góry koncepcją świata ewoluującego. W idei Chrystusowego Odkupienia odróżnia on mianowicie dwa momenty: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich to moment ekspiacji. Chrystus pojmowany jest jako Baranek ofiarny, na którego złożono wszystkie grzechy świata, świat zaś to upadła masa — „massa damnata” Jako Baranek ofiarny, Chrystus przez śmierć krzyżową dokonał ekspiacji za grzech i stworzył możliwość odzyskania utraczonej łaski. Takie spojrzenie na istotę Odkupienia — choć z historycznego punktu widzenia zupełnie zrozumiałe — nie wyczerpuje jednak Chrystusowej ofiary. Od samego początku bowiem w idei Odkupienia Chrystusowego występuje inny jeszcze, bardziej pozytywny moment. Jego wyrazem są zawarte w Piśmie Świętym sformułowania o „nowym niebie” i „nowej ziemi” (2 P 3, 13), o „nowym stworzeniu” (2 Kor 5, 17), o „odnowieniu wszystkiego w Chrystusie” (Ef 1, 10). Zdają się one wskazywać na to, iż Odkupienie to nie tylko rekonstrukcja — wprawdzie zmodyfikowana — pierwotnego planu Bożego, ale coś jeszcze większego, mianowicie nowe stworzenie albo stworzenie świata w Chrystusie.

W swej koncepcji ewoluującego świata Teilhard podkreśla moment pozytywny, czyli wypełnienie stworzenia przez zjednoczenie z Bogiem, nie wykluczając oczywiście momentu ekspiacyjnego. W statycznym, średniowiecznym poglądzie na świat, powrót do pierwotnego stanu jako wynik Odkupienia był bardziej eksponowany, natomiast w dynamicznym świecie

Teilharda, Odkupienie zmierzało do czegoś większego, do wyniesienia ludzkości na wyższy stopień egzystencji, „uchrystycznienia” jej natury. Odkupienie to akt, którego owocem jest dopełnienie procesu ewolucji zbieżnej. Momentem negatywnym (ekspiacyjnym) było przewyciężenie przez Odkupienie sił zła dążących do rozproszenia i rozbicia jedności, sił, które hamowały proces scalania i zjednoczenia w Chrystusie. Niestety, Teilhard nie sprecyzował dokładnie natury tych sił zła. W każdym razie grzech pierwotny, który był przyczyną powstania tych sił zła (sił rozpadu) wymagał Chrystusowego dzieła Odkupienia.

Teilhard ma specyficzne poglądy na temat natury grzechu pierwotnego. Tak jak ofiara ekspiacyjna Chrystusa wpływem swym ogarnia cały kosmos, tak też stan grzeszny rozciąga się na cały świat. Przy czym powstanie stanu grzesznego kosmosu nie ogranicza do momentu w historii człowieka, momentu grzechu Adamowego. W tej sytuacji Teilhard proponuje rozwiązanie odbiegające dość znacznie od klasycznego ujęcia doktryny o grzechu pierwotnym. Nie należy — jego zdaniem — ujmować grzechu pierwotnego jako historycznie określonego, jednorazowego faktu, lecz jako stan kosmosu polegający na rozproszeniu materii, z której dopiero formuje się świat, rozproszeniu nieprzewyciężonym jeszcze przez postępujące naprzód procesy unifikacyjne. W takim ujęciu grzech byłby nieodłączny od stwarzania utożsamianego przez Teilharda z zjednoczeniem się. Grzech obejmuje bowiem cały kosmos zdążający ku jedności i oznacza stan niepełnego wciąż jeszcze zrealizowania się tej jedności, a nie tylko człowieka i jego dzieje.

Przyjście Chrystusa i Odkupienie okazało się nieodzowne dla przewyciężenia tych sił rozkładu, gdyż świat nie mógł przewyciężyć ich sam. Według Teilharda proces scalania na drodze ewolucji zbieżnej to „ogromna, zmusna praca” Wszystkie elementy wszechświata biorą udział w tym scalaniu. W zależności od stopnia rozwoju działają na różny sposób. Lecz mimo ogromnego wysiłku ze strony elementów wszechświata w procesie scalania, proces ten byłby mimo wszystko nieskuteczny w pełni, gdyby nie dodatkowy wkład energii ze strony „najwyższego Centrum” Dlatego też potrzebne było Wcielenie i Odkupienie jako akt scalający i wspomagający scalanie się elementów wszechświata, a ponieważ towarzyszy temu procesowi scalania wysiłek, dlatego też Odkupienie było „bolesną udręką, a jego symbolem stał się Krzyż” Aby Chrystus mógł scalić tę mnogość (i dokonać Odkupienia), to według Teilharda musiał w tę mnogość wejść. Teilhard uważa, że żaden inny sposób (wykluczający Wcielenie i Odkupienie, jako wyrazy tego „wejścia” Chrystusa w tę mnogość materii) nie jest zrozumiały, bo nie byłby to sposób scalania zgodny z naturą elementów scalanych. Na poziomie człowieka, aby móc zdominować człowieka do scalania się, Zasada scalająca musiała stać się człowiekiem, aby skonfrontować własne życie z życiem ludzkim, musiała je sobie „przyswoić, spróbować, zakosztować, zapanować nad nim w sobie samym”

Teilhard uważa, że nie zrozumielibyśmy dzieła Chrystusa, sfalszowalibyśmy Jego dzieła, gdybyśmy nie traktowali Wcielenia i Odkupienia jako „gigantycznego zmagania zasady najwyższej jedności z mnogością, którą należało zjednoczyć” Chrystus musiał być prawdziwym człowiekiem, aby niejako uchwycić na sposób człowieka mnogość i dlatego stał się człowie-

kiem, a zarazem musiał być czymś więcej, Zasadą scalającą, punktem Omega, aby po „uchwyceniu” natury ludzkiej (a przez tą naturę uchwycić pozostały „niższy” wszechświat), wynieść ją na wyższy poziom, już na poziom punktu Omega-Chrystusa. Śmierć jako wynik grzechu pierwotnego (niezależnie od tego jak się ten grzech pojmuje) jest dla ewoluującego świata czymś najgorszym. Jest rozpadem, jest zejściem na niższe stadium ewolucji, jest powrotem do mnogości. Przez zwyciężenie śmierci przez Chrystusa, śmierć nie jest już powrotem do mnogości, ale jest wejściem na wyższy stopień ewolucji, na stopień chrystogenezy (oczywiście trzeba być w łączności z tą zasadą „dźwigającą”). Zmartwychwstanie Chrystusa, to nie tylko dowód Jego boskości (co niekiedy dawniej, przede wszystkim akcentowano ze względów apologetycznych), ale jest to objęcie rzeczywistego, fizycznego (co podkreśla mocno Teilhard, swoście też rozumiejąc pojęcie „fizycznie”) władztwa nad światem, nad całym światem, gdyż panuje też nad całą materią (uczestniczy w ludzkiej naturze), a wszelkie byty świata, jako niższe od człowieka na stopniu rozwoju, „uczestniczą” w ludzkiej naturze.

Jak przedstawia się obecność Chrystusa obecnie, po Zmartwychwstaniu? Chrystus oddziaływuje na świat poprzez Kościół, który jest końcową fazą mającą dojść do ostatecznego kresu ewolucji na etapie chrystogenezy, do Paruzji i do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie.

#### 4. Kościół — faza „uchrystusowania” świata

Chrystus po Zmartwychwstaniu, gdy zapanował już nad całym wszechświatem, stał się powszechnym centrum jednoczącego świata. Jego więź ze światem nie była tylko prawna, ale stał się Łącznikiem i Zwornikiem światowego organizmu. Gdy Teilhard mówił o Kościele nie miał na uwadze tylko Kościoła nauczającego, „lecz i Kościoła żywego, tego załączka super witalizacji umieszczonego w łonie noosfery dzięki historycznemu istnieniu Jezusa Chrystusa. Ów Kościół żywy — to nie narośl, to nie konkurent, ani nie deformacja stożka ewolucji ludzkiej, lecz stożek znajdujący się głębiej wewnątrz, przenikający swym oddziaływaniem, opanowujący i wypierający wszystko, co w świecie pnie się wzwyż, i zbierający się u góry w tym samym wierzchołku” Chrystus immanentnie „tkwi” w rozwijającym się wszechświecie, Chrystus jako Kościół, czyli ten wyższy stopień ewoluującego świata, przez włączenie się w który człowiek staje na tym wyższym stopniu ewolucji, staje się uczestnikiem „chrystycznej” natury. Jest to nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa, która podkreśla jedność, zespolenie wszystkich ludzi, a u Teilharda całej rzeczywistości z Chrystusem. Nawiązując do tekstów św. Pawła, który mówi o Kościele jako o „Ciele”, Teilhard odrzuca poglądy tych teologów, którzy uważają więź Chrystusa z ludźmi tylko moralną. Lecz nie jest to także więź fizyczna, gdzie zagubiona byłaby odrębność tworzących Kościół elementów. Kościół jako Mistyczne Ciało jest wspólnotą, gdzie ludzie doń należący zachowują swą odrębność i osobową autonomię, a przy tym tworzą jedną organiczną całość. Nie jest to łączność fizyczna, ani moralna, ale mistyczna, która łączy członków z Chrystusem jako Głową tego Kościoła, jak i łączy poszczególnych członków tej wspólnoty. Chrystus jest Głową, bo jest twórcą Mistycznego Ciała, jest Zbawcą jego, oraz tym, który to Mistycz-

ne Ciało utrzymuje w istnieniu, daje siły. Chrystus stanowi zasadę istnienia i działania Kościoła, zasadę skupiania się wszechświata i podnoszenia na wyższy stopień. Chrystus przez swe człowieczeństwo należy do Kościoła, zaś przez swe bóstwo udziela członkom tej społeczności uczestnictwa w naturze Bożej.

Kościół jest więc dalszym stadium ewolucji zbieżnej. Ewolucja nie kończy się na człowieku, lecz przechodzi w nowe stadium. Następny przeskok to proces socjalizacji w Kościele, w Mistycznym Ciele Chrystusa. Polega on na tym, że poszczególni ludzie nie tracąc nic ze swej odrębności i неповtarzalności łączą się w coraz większe wspólnoty, powiązane między sobą coraz liczniejszymi węzłami współzależności. Wynikiem ostatecznym takiej socjalizacji ma być wspólnota wszystkich z Chrystusem (i wszystkiego), przy czym każdy element zachowa swoją naturalną odrębność, jednocześnie będąc podniesionym na wyższy stopień rozwoju.

W tym punkcie poglądy Teilharda są zbieżne z teologiczną doktryną o Mistycznym Ciele Chrystusa. Jest jednak między nimi też różnica. Ewolucja zbieżna Teilharda jest teorią obejmującą cały materialny świat, od najdrobniejszych cząstek elementarnych do człowieka. Wszystkie więc procesy zmian w kosmosie muszą pomieścić się w ramach tej ewolucji zbieżnej. Według Teilharda Punkt Omega utożsamiany z Chrystusem stanowi przyczynę i kres całej ewolucji w najdrobniejszych szczegółach. Swym wpływem w Kościele, Chrystus Teilharda jako punkt Omega ogarnia swym zasięgiem i wpływem większy zakres niż Chrystus w Kościele według tradycyjnej nauki Kościoła, która głosi, że Chrystus jako Głowa Mistycznego Ciała ogarnia swym wpływem tylko świat ludzi ochrzczonych. Chrystus według Teilharda w Kościele poprzez ochrzczonych ma wpływ na cały wszechświat. Ponadto, według nauki Kościoła, organizm Mistycznego Ciała i funkcje zbawcze Chrystusa w nim, mają charakter czysto nadprzyrodzony. Natomiast Teilhard uważa, że ewolucja zbieżna i rola, jaką w tej ewolucji spełnia utożsamiany z Chrystusem punkt Omega mają charakter przyrodzony. Ze względu więc na zakres obejmowania swym zasięgiem Mistycznego Ciała, Chrystus według Teilharda jest tym, który „stoi na czele wszystkiego”, i w którym „wszystko ma swój byt” (por. Kol 1, 17), a według tradycyjnej nauki Kościoła, Chrystus jest tym, przez którego „spłynęła na wszystkich ludzi łaska Boża” (por. Rz 5, 15). Można ogólnie powiedzieć, że koncepcja doktryny o Mistycznym Ciele zawiera się w koncepcji Teilharda ze względu na jego poszerzony zakres, gdyż świadom jest nadprzyrodzoności dzieła i Kościoła Chrystusa, chociaż działającego pośrednio przez „przyrodzoność” Teilhard w Kościele, w Mistycznym Ciele Chrystusa widzi przedłużenie procesów unifikacyjnych ewolucji zbieżnej. Kościół według Teilharda, tak jak i Wcielenie byłoby, niezależnie od tego czy byłaby potrzeba Odkupienia, gdyż jest to ostateczny etap i spełnienie ewolucji kosmicznej.

Wróćmy jeszcze do tego procesu socjalizacji — na płaszczyźnie ludzkiej musi się ona realizować tylko w oparciu o miłość, jedynej sile, która nie narusza odrębności łączących się z sobą jednostek ludzkich. Taka miłość między tylu osobnikami ludzkimi jest możliwa tylko przy założeniu, że istnieje jakaś najwyższa Osobowość stanowiąca ośrodek życia duchowego poszczególnych jednostek. Właśnie taką Osobowość stanowi „Chrystus

kosmiczny", który jako Ciało Mistyczne łączy w sobie poszczególnych ludzi, z zachowaniem ich odrębności, a jednocześnie podnosząc ich na wyższy stopień, stopień chrystogenezy, który realizuje się przez proces socjalizacji. Miłość między ludźmi znajduje swój „zwornik” w Chrystusie, który jako Osoba również jest przedmiotem miłości osób ludzkich. Poprzez tych „uchrystusowionych” ludzi, Chrystus dosięga reszty ludzi i całego materialnego wszechświata. Wszystkich ludzi wszystkich pokoleń łączy Chrystus. Jako „Chrystus kosmiczny” nie jest ograniczony czasem. Łączy wszystkich z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Właśnie Chrystus w postaci Chleba Eucharystycznego łączy wszystko (poprzez ludzi przyjmujących Komunię świętą łączy pozostałych ludzi i świat materialny). W licznych postaciach Chleba Eucharystycznego jest ciągle ten sam, jeden Chrystus, a poszczególne przypadki przyjmowania Eucharystii są jedynie „punktami” rozłożonymi w czasie i przestrzeni jednego ponadczasowego „Chrystusa kosmicznego” Teilhard nazywa to rozrastanie się Jego Kościoła poprzez rozprzestrzenianie się Niego samego w postaci Chleba Eucharystycznego „Wcieleniem urzeczywistnianym w każdej jednostce przez Eucharystię”

W poetyckiej, pięknej formie konkluduje Teilhard:

„Wszystkie Komunie jednego życia tworzą jedną Komunię  
Wszystkie Komunie wszystkich ludzi obecnie żyjących tworzą jedną Komunię  
Wszystkie Komunie wszystkich ludzi żyjących obecnie, żyjących w przeszłości  
i tych, którzy żyć będą w przyszłości, tworzą jedną Komunię”.

Komunia Kościoła rozwija się w czasie, ale też ze względu na Boski pierwiastek w Kościele, a z tego względu też na jego ponadczasowość, tworzy jedną Komunię, niezależną w swym Boskim wymiarze od czasu i przestrzeni, tworząc unię świętych (świętych obcowanie).

Eucharystia nie działa wyłącznie na ludzi przyjmujących Ciało Pańskie, ale, co jest właśnie charakterystyczne dla Teilharda, który łączy w jedno wszystkie stopnie ewoluującego świata, na cały wszechświat. Poprzez ludzką naturę ludzi przyjmujących Chleb Eucharystyczny, a przez nią, na „zasadzie ciągłości”, Chrystus działa i kieruje całym wszechświatem. Chrystus przez to oddziaływanie na cały wszechświat, poprzez oczyszczenie i wysublimowanie go, przygotowuje elementy materii do budowania Nowej Ziemi. To oddziaływanie Eucharystii na cały wszechświat „rozszerza się niby pożar lasu, porusza wszystko jak wstrząs, od którego drży skała”

Chociaż materią pierwszorzędą Sakramentu Eucharystii jest chleb i wino, to według Teilharda, w znaczeniu drugorzędym, materią sakramentu stanowi całość świata, a całość czasowa świata jest czasem potrzebnym do konsekracji tego świata. Jest to jego „Msza na ołtarzu świata” — jak to pięknie nazywał. Niezwykle mocno podkreśla Teilhard wagę Sakramentu Eucharystii, które to znaczenie wypływa z samych wniosków jego systemu, gdzie Eucharystia przeobraża nie tylko człowieka, ale cały wszechświat. Teilhard, który ewolucję wszechświata przedstawił jako wznoszącą się spiralą, czy też w postaci stożka, którego szczyt stanowi punkt Omega (Chrystus) umieszcza w samym rdzeniu ewolucji w fazie Kościoła, Kościół katolicki. W jednym ze swych listów pisze, że „tylko w rzymskim „pniu”, jako całości, widzę biologiczne oparcie dostatecznie

szerokie i zróżnicowane, aby mogło dokonać oczekiwanego przez nas przekształcenia ludzkości” Chociaż w swych poglądach mocno podkreśla „szeroką” działalność Chrystusa w Kościele, obejmującym swym zasięgiem poprzez ludzi ochrzczonych całą ludzkość, to jednak głównym „jądrem” w scalaniu wszechświata jest Kościół Rzymsko-katolicki. W tym punkcie okazał typową, jezuicką wierność Kościołowi Rzymsko-katolickiemu. Kościół jest tą ostatnią fazą chrystogenezy, która przygotowuje ludzkość i wszechświat na Paruzję, spotkanie z punktem Omega-Chrystusem.

### 5. Paruzja — chrystogeneza wszelkiego stworzenia

W fazie Kościoła dokonuje się dopełnienie Ciała Mistycznego Chrystusa przez przyłączenie się do Chrystusa Jego wybranych. W fazie ostatecznego zjednoczenia się wszechświata w Chrystusie „w pewnym sensie będzie tylko jeden Człowiek zbawiony: Chrystus-Król i żywa Treść Ludzkości. Każdy z wybranych wezwany jest do oglądania Boga twarzą w twarz. Lecz ten akt widzenia będzie witalnie złączony z podnoszącym i oświecającym działaniem Chrystusa. W niebie my sami będziemy oglądać Boga, lecz jak gdyby oczami Chrystusa” Miłość, która jest siłą scalającą na stopniu ludzkim ulega uniwersalizacji, ponieważ „uchrystosowane” jednostki dochodzą do przekonania, że Boga można kochać we wszystkich stworzeniach i faktach. Dzieje się tak dlatego, że świat staje się „środowiskiem Bożym”, w którym Chrystus, Bóg-człowiek jest „wszystkim we wszystkim”, a wskutek tego kochając innego człowieka kocha się Chrystusa. Chrystus jest tą osobową jednością, w której wszystkie osoby ludzkie jednoczą się scalane siłą miłości; miłości między Chrystusem i ludźmi jak i przez Chrystusa, miłości między poszczególnymi jednostkami ludzkimi. Ponieważ miłość może być więzią tylko między osobami, więc jest wykluczony jakikolwiek panteizm w klasycznym pojęciu, gdzie następuje wzajemne „zatopienie się” bóstwa i człowieka z „rozplynięciem się” osobowości. Mówi Teilhard o tzw. panteizmie chrześcijańskim, gdzie nastąpiła jedność Boga z ludźmi, ale jedność oparta na miłości przy zachowaniu swych osobowości i swych cech swoistych człowiekowi. (...)

Ostatni etap ewolucji wszechświata odbywa się na etapie człowieka, obdarzonego rozumem i wolną wolą. Teilhard zastanawia się, czy ze względu na wolną wolę, człowiek mógłby przeciwstawić się temu procesowi przez na przykład spowodowanie jakiejś masowej katastrofy. Odrzuca taką możliwość odwołując się do instynktu samozachowawczego w skali ogólnoziemskiej. Mimo ewentualnych zahamowań ewolucji w skali niewielkiego zakresu, całość ogólnoludzka zakończy pomyślnie drogę do wypełnienia w punkcie Omega. „Dlatego też nie na los szczęścia, lecz na podstawie rozsądnej kalkulacji stawiam bez wahania na ostateczne zwycięstwo hominizacji wbrew wszelkim przeciwnym możliwościom zagrażającym dalszej ewolucji”

Teilhard podaje pewne znaki, które będzie można dostrzec, kiedy wszechświat zbliży się do punktu Omega. Zaznaczy się wzrost siły przyciągania, nieustanne zacieśnianie się konsolidacji społecznej. Wskutek przyspieszenia przyrostu naturalnego, ludzkość wchodzi w fazę kompresji. Na ograniczonej powierzchni Ziemi nastąpi zagęszczenie ludzkości; ludzkość zacznie się jednoczyć, wytworzy się jeden ogólnoziemski orga-

nizm społeczny. Wzrost i rozwój techniki i mechanizacji będzie sprzyjał tej konsolidacji ludzkości. Wszystko to będzie przygotowaniem na społeczne połączenie się z punktem Omega-Chrystusem.

Osobnym zagadnieniem dla Teilharda jest problem ostatecznego odrzucenia złych. Również i to zagadnienie umieszcza w swojej nauce i scallaniu świata. Znajduje się „miejsce” w strukturze zewoluowanego świata dla odrzuconych. Potępiony nie będzie odrzucony z ostatecznej Pleromy, lecz miłość, która będzie zespalała dobrych, będzie działała równocześnie ujemnie na złych. Jak sam pisze: „Ogień piekielny i ogień z nieba nie są dwiema różnymi siłami, lecz przeciwstawnymi przejawami tej samej energii” Teilhard, chociaż trudno mu pojąć istnienie potępionych, to opierając się na wierze w tę prawdę, stara się znaleźć w swej całościowej wizji ostatecznej Pleromy miejsce dla tych, którzy z własnej woli oderwali się od „masy, na którą oddziałuje Twoje (tzn. Chrystusa) przyciąganie”, a którzy pozostając jednak niejako w negatywnym ustawieniu do Chrystusa i całości, trwają w strukturze Pleromy jako „odpad rozwoju świata”

Gdy ludzkość, po swym ostatecznym przygotowaniu w Kościele, będzie gotowa na „przyjście Pana” i na zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie, wtedy nastąpi koniec rozwoju świata. Wtedy objawi się wyraźnie obecność Chrystusa, dotąd niedostrzegalnie wzrastającego w stworzonej rzeczywistości. Ta wyraźna obecność Chrystusa sprawi, że znikną „osłony materii”, które dotąd przysłaniały obecność Chrystusa w niej. Przygotowane przez ewolucję „duchowe atomy” zajmą w Chrystusie lub poza Chrystusem, ale zawsze pod wpływem Jego oddziaływania jako negatywnie ustosunkowani do Pleromy) miejsce wiecznej szczęśliwości. Przyciąganie Syna Człowieczego obejmuje wszystkie elementy wszechświata. Na zawsze będzie Pleroma, w której Bóg w Chrystusie będzie „wszystkim w wszystkim”

#### Nota bibliograficzna :

Oprócz dzieł źródłowych Teilharda de Chardin korzystano z następujących opracowań: L. W c i ó r k a, Szkice o Teilhardzie, Poznań 1973; G. M a l o n e y, Chrystus kosmiczny, Warszawa 1972; J. A r n a u d, Wcielenie wiary, Warszawa 1970; Z. Ż a b a, Filozoficzne Credo o. Teilharda de Chardin, w: Myśl o. Teilharda de Chardin w Polsce, Warszawa 1973; A. H a a s, Teilhard de Chardin — Lexikon, Freiburg 1971.

#### SEMINARIUM PASTORALNO-HOMILETYCZNE

Seminarium pastoralno-homiletyczne prowadzi od 1951 r. ks. dr Kazimierz G u m o l (w l. 1954-68 również w Opolu dla studentów ostatniego roku studiów). Uczestniczyło w tym seminarium w sumie około 250 alumnów, najwięcej w l. 1953-65. W tym też okresie seminaria pastoralne i homiletyczne były prowadzone oddzielnie. Celem seminarium było w pierwszym rzędzie pogłębienie teoretyczne zagadnień pasterskich i homiletycznych. Temu celowi służyły referaty opracowywane kolejno przez członków seminarium oraz dyskusja wokół poruszanych tematów. Ponadto odczytywało się niektóre ważniejsze artykuły z czasopism katolickich. Takich referatów wygłoszono na seminarium w ciągu minionych 23 lat kilkaset o tematyce bardzo szerokiej, bo obejmującej nie tylko ściśle teologię pasterską, ale i psychologię duszpasterską, socjologię oraz prawo pa-

sterskie, z dziedziny homiletyki zaś zagadnienia wymowy w ogólności, psychologię wymowy, zagadnienia fonetyki, a przede wszystkim najnowsze zdobycze wymowy kościelnej. Obok zagadnień teoretycznych wielką wagę przykładało seminarium do praktyk duszpastersko-homiletycznych: seminarium zajmowało się urządzaniem corocznie wystawy plakatów religijnych sporządzanych przez wszystkich alumnów wyższych kursów; urządzało ankiety na rozmaite tematy duszpasterskie, imprezy „zgaduj zgadula”, których treścią były również zagadnienia duszpastersko-homiletyczne, co zachęcało uczestników seminarium do zainteresowania się zaprogramowaną tematyką; uczestnicy seminarium, zwłaszcza homiletycznego, obowiązani byli na każdym zebraniu odczytywać poprawnie rozdział Pisma św., deklamować wiersze wybitniejszych naszych poetów, a także wygłaszać przemówienia i kazania, nagrywane na taśmy i poddawane krytycznej ocenie słuchaczy. Seminarium urządzało czasem dla swych członków akademie wewnętrzne np. ku czci pap. św. Leona Wielkiego, Grzegorza W., ks. Piotra Skargi, Adama Mickiewicza, a także imprezy rozrywkowe z okazji św. Mikołaja, karnawału itp. Miały one na oku cel wychowawczy i przygotowawczy do przyszłej działalności duszpasterskiej.

W latach 1966-73 przedłożyło do zatwierdzenia prace seminaryjne 45 alumnów, już to z teologii pastoralnej, już to z homiletyki. Problematyka prac seminaryjnych dotyczyła zagadnień duszpasterskich i homiletycznych z punktu widzenia Soboru Watykańskiego II i teologii posoborowej.

#### SEMINARIUM Z LITURGIKI

Seminarium z liturgiki od 1968 r. prowadzi ks. lic. Helmut Sobczek o. Tematyka podejmowanych prac koncentruje się wokół następujących zagadnień:

1) kultury świętych lokalnych i sanktuaria na Śląsku Opolskim. Do ciekawszych należą opracowania dziejów kultu: św. Jacka w Kamieniu (Fr. Grabelus), św. Rocha w Oleśnie i Dobrzenu (J. Hyla), świątobliwej Eufemii (Ofki) w Raciborzu (H. Wycisk), obrazu MB Opolskiej (Z. Lubieniecki), MB Zbrosławickiej (H. Szega), obrazu MB Raciborskiej (K. Czajka), a ponadto przedstawienie ruchu pielgrzymkowego parafii Wszystkich Świętych w Gliwicach do Częstochowy i na Górę św. Anny w XVII-XX w (S. Pogoda);

2) folklor religijny i zwyczaje ludowe związane z rokiem liturgicznym i życiem sakramentalnym; przekazywane z pokolenia na pokolenie świadczą wyraźnie o wiekowym powiązaniu Śląska z kulturą społeczno-religijną Polski. Na uwagę zasługują prace: zwyczaje związane z Wielkim Tygodniem (J. Pilarski), z okresem Bożego Narodzenia (J. Wybraniec) oraz zwyczaje weselne w powiecie prudnickim (L. Stroka);

3) posoborowa odnowa liturgiczna. Z tą tematyką związane są prace: Dni kwartalne w posoborowej liturgii (J. Grochla), udział wiernych we Mszy roratniej w świetle nowych czytań mszalnych okresu Adwentu (M. Ogiolda), lektor w służbie liturgicznej (P. Maniurka), udział wiernych w przygotowaniu darów ofiarnych we Mszy św. (Fr. Piontek);

4) rola literatury dewocyjnej w kształtowaniu liturgii i pobożności na Śląsku. Znaczenie jej było nieco inne niż w pozostałych częściach kraju, gdyż liczne modlitewniki i kancjonały, z powodu braku książki drukowanej, ożywiały również ducha narodowego. Zagadnienia te nie doczekały się dotąd należytego opracowania. Tę problematykę podjęła praca na temat dziejów modlitewnika „Droga do Nieba” i jego oddziaływaniu na katolików Śląska (M. Maślanka).