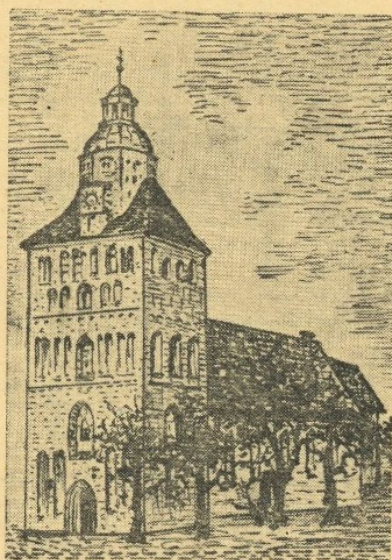


**GORZOWSKIE  
WIADOMOŚCI  
KOŚCIELNE**



**ORGAN URZĘDOWY  
KURII BISKUPIEJ**

**Lipiec 1975**

## SPIS TREŚCI

Lipiec 1975

### STOLICA APOSTOLSKA

- Powołanie darem Ducha Świętego . . . . . 243  
W Ewangelii — zasada autentycznej odnowy . . . . . 244  
Przygotujmy się do nawrócenia . . . . . 247  
Nowy obrzęd liturgiczny sakramentu pojednania . . . . . 248

### ŚWIĘTA KONGREGACJA DOKTRYNY WIARY

- Deklaracja o stworzeniu godności sakramentu pokuty . . . . . 250

### ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO

- Przepisy dotyczące koronacji obrazów Najśw. Maryi Panny 251

### EPISKOPAT POLSKI

- Instrukcja Epatu Polski regulująca wyjazdy i prace kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych . . . . . 252

### KURIA BISKUPIA

#### Ks. Edward JAGODZIŃSKI

- Ks. Arcybp L. Poggi w Gorzowie Wlkp. . . . . 257

#### Ks. Henryk DWORAK

- Zebranie Księży Rekolekjonistów Diec. Ośrodka Maryjnego w Rokietnie . . . . . 259  
Posiedzenie Księży Rekolekjonistów . . . . . 260  
Z kroniki życia seminaryjnego . . . . . 260

### Z ZARZĄDZEŃ PAŃSTWOWYCH

- Sprawa podatku duchownego od osób duchownych . . . . . 262

### MATERIAŁY DUSZPASTERSKO - KATECHETYCZNE

#### Ks. Tadeusz SIKORSKI

- Teologiczna i duszpasterska problematyka Adhortacji „MARIALIS CULTUS” . . . . . 262

#### Piotr Kard. PALAZZINI

- Kult Maryjny a różaniec . . . . . 266

#### Józef Marian ŚWIĘCICKI

- Teilhard pod ostrzałem krytyki . . . . . 270

#### Benvenuto MATTEUCCI

- Obecność Kościoła w świecie, który się zmienia . . . . . 281

- RECENZJE . . . . . 285



# GORZOWSKIE WIADOMOŚCI KOŚCIELNE

600-9422/7

Organ Urzędowy Kurii Biskupiej

ROK XVIII

LIPIEC 1975

NR 7

## STOLICA APOSTOLSKA

### POWOŁANIE — DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO

Na pierwszej audiencji ogólnej w br. byli obecni przede wszystkim włoscy kierownicy diecezjalni Apostolatu Unii Kleru i uczestnicy Narodowego Zjazdu w sprawie powołań.

Czcigodni bracia i najdrożsi synowie.

Zgromadziwszy się w Rzymie na trzeci Narodowy Kongres „budzenia powołań”, zwołany przez Narodowy Ośrodek Powołań, pragnęliśmy spotkać się z nami, aby okazać wyrazy waszego synowskiego oddania.

Bardzo chętnie zgodziliśmy się na wasze pragnienie, a pozdrawiając was czule i serdecznie chcemy wyrazić naszą głęboką wdzięczność wam wszystkim i wszystkim waszym współpracownikom na odcinku powołań, który w chwili obecnej znajduje się w ośrodku najbardziej żywej troski i zainteresowania Kościoła.

Wielką pociechę sprawia nam fakt, że w zjeździe tym bierze udział tak liczna reprezentacja biskupów, kapłanów, zakonników i ekspertów. Można powiedzieć, że wszystkie grupy ludu Bożego we Włoszech, zainteresowane sprawą rozwoju powołań, są obecne wraz ze swoim świadectwem wiary, nauki i życia. Wszystko to zasługuje z naszej strony na pochwałę i zachętę nie tylko dlatego, że ujawnia waszą chęć wniesienia w tym Roku Świętym bardziej bezpośredniego wkładu w rozwiązanie tego tak poważnego i palącego problemu, lecz także dlatego, że oznacza również krok naprzód w uwrażliwianiu całej wspólnoty kościelnej na ten problem stosownie do wytycznych i wskazań Soboru Watykańskiego II (por. Optatam totius, nr 2).

Powołanie kapłańskie czy po prostu zakonne — choć jest z istoty darem Ducha udzielonym jednostce, to jednak jako w miejscu uprzywilejowanym rozwija się we wspólnocie kościelnej.

Powołanie jest wezwaniem Bożym, które domaga się odpowiedzi człowieka, ale środowiskiem najbardziej odpowiednim do usłyszenia go jest środowisko wspólnoty. Istotnie, wspólnota wspiera jednostkę, szanując jej wolność, wybór, szczególny charakter jej odpowiedzi i charyzmatów. Działanie wspólnoty wyraża się w formie współpracy dalekiej od niestosownego wtrącania się w cudze sprawy. Wraz z modlitwą stanowi to ludzki wkład, którego żąda sam Bóg i który angażuje odpowiedzialność całej wspólnoty. Potrzeby prawości, sprawiedliwości, miłości i włączenia się w zbawczą misję określają naturę i rodzaj wkładu każdego członka, ale wszyscy muszą czuć się współsolidarni w zapewnieniu Kościołowi, a więc i ludzkości, obecności i trwania urzędu apostołskiego.

A chociaż powołanie jest nasieniem złożonym przez Boga w sercu wybranego człowieka, to jednak wspólnota chrześcijańska musi się liczyć z tym, że nie wystarcza tylko jego przyjęcie. Aby mogło ono zakiełkować i wyrosnąć, potrzebny jest cały zespół trosk i starań. Odpowiedź jednostki, chociaż jest decydująca, nie wystarcza, żeby powołanie osiągnęło dojrzałość, a zwłaszcza żeby owocowało i okazało się trwałe.

Powołanie kapłańskie i zakonne jest darem zdobywanym dzień po dniu, aż do fazy końcowej. Ze strony tego, kto je otrzymuje, i ze strony tych, w służbie których się rozwija, dar ten wymaga ustawicznie wysiłku, aby je wzmacniać, rozwijać, bronić. Jest to tym bardziej konieczne, im bardziej hedonistyczna i materialistyczna atmosfera naszych czasów z bliska zagraża życiu wewnętrznemu wierzących, im bardziej osłabiając zmysł religijny, osłabia także dostrzeganie sacrum, szlachetności, wartości kapłaństwa oraz życia zakonnego i konsekrowanego.

Ukazuje się tutaj cała doniosłość tematu waszego zjazdu: „Ewangelizacja i powołanie”, tak zestrojonego w porę z tematem ostatniego Synodu Biskupów. Trzeba rzeczywiście ukształtować mentalność silnej i świadomej wiary, trzeba uwrażliwić sumienia na wartości duchowe i nadprzyrodzone, aby zrozumieć i ocenić dar powołania w całym jego pięknie, wielkości i odpowiedzialności. Wszystko to niewątpliwie wymaga wyrzeczenia, ofiary i zaangażowania się od tych, co postanawiają iść śladami Chrystusa. Nie powinniśmy jednak zapominać, że zdrowa młodzież jest szczególnie zafascynowana tym, co śmiałe, zobowiązujące i trudne. Uważamy więc, że właściwa i należyta przeprowadzona ewangelizacja, ukazująca dar powołania w bogactwie jego treści, jest jeszcze w stanie wzbudzić liczne dusze młodzieńcze, zdolne wielkodusznie i wiernie podjąć ideał życia całkowite, aż do heroizmu, poświęconego Chrystusowi i duszom.

Czcigodni bracia i drodzy synowie, wyrażamy wam całą naszą głęboką i szczerą wdzięczność za wasz cenny wkład w tym kierunku ku pozytywnej Kościoła i Italii. Idźcie dalej tą drogą. Mnóście wasze kontakty i wymianie waszych doświadczeń w tym duchu autentycznej i braterskiej współpracy, która zawsze wyróżniała wasze spotkania, nie pozwalając się przygnać pokusom zwątpienia i zniechęcenia wobec natrafianych przez was licznych poważnych trudności. Pokładajcie natomiast ogromną ufność w Bogu, gdyż powołania, zanim staną się dziełem człowieka, są przede wszystkim dziełem Boga, a nie wolno nam absolutnie wątpić, że Bóg zechce zaradzić potrzebom swojego Kościoła, któremu przyobiecał pomoc aż do końca czasów (por. Mt 28,20). A przede wszystkim trwajcie zawsze w ścisłym zjednoczeniu z Panem żniwa przez podstawowy i nie dający się zastąpić środek, jakim jest modlitwa. Ponieważ powołanie jest darem Ducha, należy więc o nie prosić, jak nas o tym pouczył Chrystus (por. J 4,35; Mt 9,38).

Niech was umocni obfitość łask Bożych, których przyzywamy na was wszystkich, a jako jej rękojmi udzielamy wam z serca apostołskiego błogosławieństwa.

(Tłum. Osserv. Rom., 5.I.1975, — nieautoryzowane)

## W EWANGELII — ZASADA AUTENTYCZNEJ ODNOWY

Przemówienie pap. Pawła VI, wygłoszone na audycji ogólnej 22. I. 1975 r.

Porozmawiajmy jeszcze o odnowie, jaką Rok Święty powinien wywołać w poszczególnych osobach i w poszczególnych narodach. Odnowa: słowo to jest jasne, lecz jego sens jest niezrozumiały. Jest niezrozumiały, ponieważ trudno jest ustalić, do czego się odnosi. Spontanicznie nasuwa się

myśl: odnosi się do wszystkiego. To wszystko, czym jest, co posiada, co czyni, powinno być odnowione. Wspaniała wizja, ale nie pozbawiona powodów do poważnych obaw. Oznacza ona bowiem, że wszystko jest niedoskonałe i zdeorganizowane. Oznaczają również, że wszystko, czego dokonał człowiek, zwłaszcza w ostatnich wiekach zadziwiającej aktywności, cały współczesny postęp, który ziemię napelnił nadzwyczajnymi osiągnięciami w każdej dziedzinie działalności ludzkiej, ale równocześnie wykazał ogrom nędzy, ogrom niesprawiedliwości i ogrom potrzeb, tylko częściowo zaspokoił potrzeby i pragnienia ludzkości; obudził także świadomość nierówności społecznych, zacofania przeważającej części ludzkości, głodu chleba, kultury, praw. Głód ten, dotychczas znoszony i opanowywany, teraz stał się okrutny i nie do zniesienia. Wstrząsającym jest to, że potrzeba posiadania więcej, posiadania jakiejś nowej i wyższej formy życia ujawniła się w sposób bardziej zachłanny i nienasycony w warstwach przez postęp przywilejowanych niż u ludzi prostych, chociaż i ci stali się niespokojni, przepełnieni protestami i roszczeniami.

To wszystko z jednej strony poniekąd udowadnia, że żaden dobrobyt nie zdoła zaspokoić nienasyconego dążenia do życia, do posiadania, do szczęścia, a za to wywołuje tym bardziej dręczące pragnienie czegoś innego, innego doznania niż to, które przeżywa. Z drugiej natomiast strony udowadnia, że tak zwany ład wynikający z ekonomicznego i społecznego postępu naszego czasu wykazuje krzywdzący nieład, będący skutkiem nierównego podziału jego zysków, jego zasadniczej pod względem ilości, a jeśli się dobrze przyjrzeć, to także pod względem jakości, niewystarczalności do uszczęśliwienia wszystkich ludzi, a przynajmniej do zaspokojenia pewnych zasadniczych potrzeb, podniesionych do poziomu praw, począwszy od godności osoby ludzkiej, kimkolwiek by ona była, a przechodząc następnie do wolności i dostatecznego dobrobytu.

Z tego olbrzymiego i gorzkiego doświadczenia wynikają osobliwe i negatywne zjawiska, jak nieufność posuwająca się aż do kontestacji i rewolucji, nienawiść społeczna ujawniająca się ustawowo między klasami, partiami, szczepami, narodami i cywilizacjami, znudzenie życiem i cyniczny wstręt do niego, indyferentyzm ideologiczny, sceptyzm brany za liberalizm spekulatywny, wyrafinowany i totalny, wprost kosmiczny pesymizm, można by powiedzieć, rodzaj samobójstwa zamierzonego przez wyidealizowanego człowieka. Samobójstwo takie byłoby zwodniczą i niebezpieczną utopią. Należy też do nich pseudo-roztropny, a w rzeczywistości szaleńczy i rozpaczliwy zwrot do instynktowej i bezpośredniej przyjemności, do egoistycznego hedonizmu opracowującego niehumanitarne sposoby planowania i ograniczania statystycznego przyrostu ludności.

Czy takim jest świat? Odpowiadamy, że, niestety, pod pewnym względem takim on jest, ale nie cały, bo jest on jeszcze przeniknięty wielką i pełną energii nadzieją, będącą niejako interpretacją proroctwa historii: świat teraz i zawsze może się odnawiać. Ale w jaki sposób? Na to pytanie jest ogromnie dużo odpowiedzi, a odpowiedzi te też niemniej przynoszą różne udręki i rozczarowania.

Czy jest tu jakiś sposób rozwiązania, jakaś teoria zasługująca na wyróżnienie, jakaś interpretacja kreśląca idealny plan życia ludzkiego i wiodąca je do jemu właściwych i lepszych przeznaczeń?

Wierzmy, że tak jest i mówimy to bez intencji polemicznych, bez uciekania się do magicznych i tryumfalistycznych formuł. Wierzmy w Ewan-

gelię Chrystusową i wiemy, że w niej możemy znaleźć zasadę autentycznej odnowy. Dlatego głosimy ją w tym szczęśliwym okresie Roku Świętego. Zasada odnowy (jedna zasada, ponieważ są także jeszcze inne zasady) została ogłoszona w dawnych i zawsze żywych słowach Jezusowych: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33).

Znane słowa, które nie przestały rozbrzmiewać w sumieniu myślącej i odznaczającej się dobrą wolą ludzkości. Są to słowa aktualne, słowa przynaglające, choć może, niestety, daremnie płynące od tak zwanych „stacji nadawczych”, czyli od centr kierowniczych, gdzie dojrzewają ostateczne decyzje kierujące narodami. Zdaje się nam, że charakterystyczną i narzucającą się cechą tych słów jest potrzeba ustalenia hierarchii celów, ku którym człowiek może i powinien się kierować. Na szczycie tej hierarchii stoi „królestwo Boga i Jego sprawiedliwość”. Jeżeli cel ten zostaje zaniedbany lub jeżeli mu się zaprzecza, to hierarchia ta ulega rozbiću, nie wiadomo już wtedy, dla kogo i po co człowiek żyje. W miejsce pierwszego celu, który dla nas jest najwyższą wartością, wkraczają inne cele, inne wartości. Owszem mogą one wzmóc ludzką aktywność, czyli nadać jej wielką energię i wielką zdolność działania, ale ostatecznie nie dają jej tego, co liczy się najbardziej, nie dają jej prawdziwego ładu, mądrości, szczęścia, pokoju, nie dają jej bezpieczeństwa, radości z pracy i życia, jaką daje eschatologiczna nadzieja, czyli pewność przyszłego życia.

Poszukiwanie przede wszystkim królestwa Bożego i jego sprawiedliwości doprowadza do tego, że w sumieniu człowieka następuje porównanie dóbr, do których może on tęsknić, i że przesuwają się oś rządząca i kierująca jego intencjami, oś, której podstawa tkwi w sercu człowieka i której szczyt sięga do promiennej i najwyższej tajemnicy Bożego Ojcostwa. Odległość zaś między tymi dwoma biegunami człowiek wypełnia sprawiedliwością, czyli logiczną konsekwencją sztuki życia po ludzku, w miłości i ofiarności, jak nas tego uczył Chrystus.

Z takiego postawienia sprawy wynika odnowa naszej filozofii życia, a pierwszą jej konsekwencją jest pewne oderwanie się, wyzwolenie się, pewna względna dewaluacja dóbr doczesnych, bogactwa, „auri sacra fames”, „świętego głodu złota”, który czyni ludzi egoistami, a często chciwymi i okrutnikami, nawzajem dla siebie wrogami, krzywdzicielami i antyspołecznymi.

Z takiego postawienia sprawy wynika głoszone przez Ewangelię „ubóstwo duchem”, które na ziemi nie znajdzie żadnego odpowiedniego uzupełnienia i które temu, kto je praktykuje, pozwoli w sposób umiarkowany zakosztować również dóbr tego świata i uczynić je jednocześnie szlakiem wiodącym ku Najwyższemu Dobru, które jedynie jest godne pożądania i posiadania, ku „królestwu niebieskiemu”. To „ubóstwo duchem”, czyniące nas bogatymi i uprzedzającą życzliwymi dla naszych braci potrzebujących, skłania nas także do tych ekonomicznych i społecznych innowacji, które są w stanie zaprowadzić na ziemi doskonałą sprawiedliwość i większe braterstwo.

Kto dziś może zrozumieć mądrość tej odnowy? Kto dziś tego chce? Trudno to powiedzieć. Świat często nie chce nawet słyszeć o niej, ani mówić. Ale „synowie królestwa” chcą tej odnowy i mogą ją przeprowadzić. Czyż nie prawda, bracia?

(Tłum.: Osserv. Rom., 23.I.1975 — nieautoryzowane)

## PRZYGOTUJMY SIĘ DO NAWRÓCENIA

Przemówienie pap. Pawła VI, wygłoszone na audycji ogólnej 29. I. 1975 r.

Mówimy jeszcze o odnowie. Jest to jeden z zasadniczych tematów przedstawionych przez Kościół w programie Roku Świętego. Uwzględnia on przede wszystkim, ale nie wyłącznie, życie wewnętrzne i osobiste; natomiast drugi zasadniczy temat wyznaczony na Rok Święty, mianowicie „pojednanie”, odnosi się bezpośrednio, chociaż także nie wyłącznie, do zewnętrznej strony życia, do jedności czy to z Bogiem, czy to z bliźnim.

Do czegoż więc zasadniczo odnosi się odnowa osobista? Odnosi się do przekształcenia siebie, to znaczy do przetworzenia własnej psychiki, czy to uczuciowej, czy też moralnej, przez jakiś sposób wprowadzenia we własne instynkty, we własne uczucia, we własne przeżycia, pewnego porządku, harmonii, opanowania siebie i kierowania sobą tak, żeby nasze życie przybrało charakter ludzkiej i chrześcijańskiej doskonałości, przynajmniej nastawienia się na nią. Doskonałość ta przyzdobi charakter pewnym pięknem, siłą i czystością, a także, powiedzmy to za św. Leonem Wielkim, pewną godnością — „Agnosce, christiane, dignitate tuam, Uznaj chrześcijańskie swoje godność.” Nie jest to pycha, ani retoryczna przesada, ani utopia. Jest to idealna rzeczywistość chrześcijańskiej pedagogii. Jest to podstawa, a nawet składnik doskonałości, świętości, tej świętości, o której Sobór uroczyście mówi, że jest powołaniem każdego chrześcijanina, obejmującym cały program, cały styl życia chrześcijańskiego według słów św. Pawła „Wola Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3; por. Ef 1,4; KK 39-40). Dalej mówi Apostoł, wciąż powołując się na wolę Bożą: że uświęcenie to „powstrzymanie się od rozpusty, aby każdy z was umiał utrzymać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądlivej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4,3-5).

Ileż pouczeń jest w samych tych słowach. Wystarczyłoby się zastanowić nad następującymi trzema: nad złożonością naszej istoty — składa się ona jak wiemy, z duszy i ciała, nad łatwym konfliktem między tymi dwoma składnikami i nad wiarą, to znaczy nad prawdziwym poznaniem Boga, jakie jest nam dostępne, jako nad źródłem i zobowiązaniem do życia uporządkowanego, w którym dusza, pouczona i wspomagana wiarą, i łaską, narzuca ciału swoje prawo, użyczając mu równocześnie niezmiernej dostojności i najwyższej szlachetności. „Czy nie wiecie—mówi jeszcze św. Paweł — że ciała wasze są członkami Chrystusa? ... i że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego ... Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,15 i nn.).

Tu możnaby rozwinąć jedno z wielkich pouczeń o antropologii (czyli nauce o człowieku) właściwej chrześcijaństwu. Antropologia ta wstrząsająco przypomina o zamieszaniu, jakie wywołał grzech pierworodny, odziedziczony także z jego następstwami przez każdego człowieka przychodzącego na ten świat, i o dostępnym dla wszystkich odczuwaniu wewnętrznego nieporządku wśród władz ludzkich. Wśród nich pierwsze narzucają swoje panowanie, jeśli nie są opanowane, właśnie władze ciała, zazwyczaj określane jako pożądlivości. Stąd pochodzi życie niezgodne z prawem moralnym. Na tym właśnie odcinku naszego życia należałoby najpierw zdobyć się na trud duchowej i moralnej odnowy, do której zwywa nas głos Roku Świętego.

Ileż jest do tego powodów! Choćby dlatego, że nauka o życiu ludzkim jest dzisiaj tak dogłębnie zamącona. Jeżeli zostanie przekreślona lub przytłumiona świadomość naszego obowiązku moralnego w odniesieniu do nadzrędnego (immanentnego i transcendentnego równocześnie) prawa Bożego, to zmniejsza się owa bojaźń Boga, którą Pismo św. określa jako początek mądrości (Prz 1,7; Ps 111,10; Syr 1,16). Stąd zaciera się różnica między dobrem a złem, swoboda zaś ukazuje się jako wyzwolenie od wymagających i mądrych norm (dzisiaj przez wielu określanych jako „tabu”, czyli przesądne mity), które stawiają postępowaniu rozumne granice i dają mu odradzające energie, a człowiekowi użyczają szlachetności, jakiej jest godny, oraz charakteru, który sprosta każdej sytuacji społecznej. Stąd także kryterium życia staje się nieuchronnie przyjemność, wygoda, egoizm, namiętność, instynkt. I dokąd spadnie poziom godności osobistej? Wszyscy jesteśmy zgodni z tym, że człowiek potrzebuje i ma prawo do swojego zawsze nowego rozwoju. Ale jakiego rozwoju? Czyżby spontanicznego i instynktownego, pozbawionego norm zewnętrznych, jak nauczała i jeszcze naucza szkoła Rousseau, zakładając, że ludzka natura jest dobra i nieskażona? A może potrzebuje formacji, która liczy się z koniecznością wychowania nie tylko spontanicznego i instynktownego, ale także leczącego, uwzględniając skażenie istniejące w człowieku z powodu smutnego dziedzictwa Adama? A może potrzebuje formacji, która wzoruje się na autentycznym typie człowieka, jakim jest Chrystus i to Chrystus ukrzyżowany (por. Ga 5,24)?

Formacja ta proponuje i przyrzeka naszemu życiu prawdziwie ludzką postawę, wyższą doskonałość, tytuł do eschatologicznego i wiecznego szczęścia.

Tu się zatrzymajmy. Wszak wiecie, jak szerokie pole obejmuje rachunek sumienia odnośnie duchowej i moralnej odnowy, do której Rok Święty chce przygotować tych, którzy robią z niej akt „nawrócenia”, nie tylko okazynego i chwilowego, ale takiego, który dzisiejszemu życiu nadaje rzetelny kształt chrześcijański (por. KDK 12). Brońmy się przed łatwym zepsuciem moralnym, które zewsząd na nas napiera. Nie wystarczy uodpornić się tylko metodą Mitrydatesa, to znaczy przyzwyczajeniem się, ale powinniśmy dokonać tego sztuką właściwą pedagogii chrześcijańskiej, która polega na tym, abyśmy byli „święci i nieskalani ... z miłości”, jak znowu poucza nas Apłstoł (Ef 1,4; 5,27).

Tego wam życzymy.

Z naszym apostołskim błogosławieństwem.

(Tłum.: Osserv. Rom., 30.I.1975 — nieautoryzowane)

## **NOWY OBRZĘD LITURGICZNY SAKRAMENTU POJEDNANIA**

Przemówienie pap. Pawła VI, wygłoszone na audjencji ogólnej 3. IV. 1974 r.

Bracia i Synowie najdrożsi!

Nie wolno nam pozostać obojętnymi, a tym mniej nieufnymi wobec skierowanego do was wezwania Kościoła, aby odnowić naszą mentalność, a w następstwie także naszą praktykę religijną, gdy chodzi o sakrament pokuty, który odąd przyzwyczajamy się określać słuszniej jako sakrament pojednania. Pojednanie, oczywiście, z Bogiem. Wiemy, o tym, chociaż pozostaje to zawsze przyczyną radosnego i nieskończonego zdumienia. Pojednanie z Bogiem, z którym sakrament pokuty łączy nas ponownie jako zdrowe i żywe członki zamiast chorych i martwych, jakimi

byliśmy. Tutaj właśnie rozpoczyna się nowość refleksji, jaką naszej świadomości kościelnej oferuje nowe „Ordo paenitentiae” świeżo ogłoszone w następstwie zamierzonej przez Sobór odnowy liturgicznej. Podobnie jak każde nasze osobiste uchybienie odbija się na naszym istotnym i żywotnym stosunku z Bogiem, tak też odbija się ono na naszym stosunku wspólnotowym, analogicznie istotnym i żywotnym, łączącym nas z Mistycznym Ciałem Chrystusa, czyli ze świętym i żywym Kościołem, którego jesteśmy członkami. Również i tutaj, jak zawsze w naszym religijnym świecie, nie brak zachwytu i radości charakterystycznego tętna życia. Być zdrową i żywą częścią Kościoła Bożego, odkupionej ludzkości! Bracia i Synowie! Postąpimy słusznie poświęcając szczególną uwagę tematowi pokuty sakramentalnej, odnowionej pod względem ducha i pod względem obrzędów. Chodzi tu bowiem o nasz najważniejszy interes, o nasze zbawienie. Chodzi o to, by kroczyć na krawędzi tych dwóch otchłani, o których mówiliśmy innym razem. Są nimi z jednej strony przepaść grzechu, wobec którego mentalność współczesna jest ślepa, a przez to pozbawia nas zawrotnej wizji jego straszliwych i śmiertelnych głębi. Z drugiej natomiast strony, mówiliśmy, rozwiera się głębia miłości, dobroci, miłosierdzia, łaski, zmartwychwstania, które naszej wolaści Bóg zaofiarowuje w zbawczym planie, więc w sakramentalnej działalności Kościoła. Jest to pierwszy punkt.

Punkt drugi. Nasza wolność, która powinna nieodparcie, choć częścię; faktycznie stopniowo, kierować się ku oceanowi zbawienia, w fazie tej, powtarzamy, nazywa się nawróceniem, czyli wyborem, orientacją. Nazywa się nawróceniem naszej psychiki kierującej się własnymi nieopanowanymi popędami, skłonnościami do łatwizny instynktownych, niskich i egoistycznych namiętności, nawróceniem ku dobru, ku prawdziwemu życiu, ku Bogu, który jak dobry pasterz ewangeliczny przybywa, aby nas szukać. Wiemy o tym świetnie, że subiektywnie jest to decydujący moment metanoi, pokuty, skruchy, żalu, których znamię jest to, że w świadome oplakiwanie własnych win wprowadzają motywy mocniejsze i bardziej autentyczne, mianowicie motywy obrazy Boga i wykroczenia przeciw wspólnoście kościelnej oraz poniżenia się, jakim sprofanowaliśmy własną, ukształtowaną na obraz Boga, osobowość.

Trzeci punkt — to scena obrzędów, scena praktycznego postępowania. Tutaj reforma liturgiczna dokonała znacznego postępu i przewiduje trzy możliwe formy pojednania, o których zaledwie napomkniemy. Pierwszą z nich jest zawsze praktykowane pojednanie indywidualne. Podkreślono wszakże wymaganie dyspozycji osobistych i nawiązania do tego słowa Bożego, poprzez które dociera do nas orędzie Bożej dobroci, i wobec którego dusza nasza, najpierw odkupiona, a potem usprawiedliwiona, musi zająć odpowiednie stanowisko. Jest to forma zwyczajna, lecz oprócz wyznania win ubogacona w elementy świadomości, powagi, wstuchania się i oprócz wyznania, o ile można tak się wyrazić, zakosztowania Boskiej miłości i niewysłowionej radości z przeżytego faktu wskrzeszenia do życia Bożego. Nie zdołamy nigdy zdobyć się na zadawalającą nas apologię sakramentu pojednania, który dla nas grzeszników, jest odnowieniem chrztu nadprzyrodzonego odrodzenia.

Drugą formą pojednania jest przygotowanie zbiorowe, zakończone indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem. Łączy ono podwójną wartość aktu wspólnotowego i osobistego. Dla naszego ludu jest ono formą doskonalszą, lecz zakłada zazwyczaj jednoczesną obecność kilku szafarzy

sakramentu, o co nie jest zawsze łatwo. Życzymy jednak sobie, aby, zwłaszcza dla grup jednorodnych — dzieci, młodzieży, pracowników, chorych, pielgrzymów itd. — stało się ono coraz bardziej upowszechnionym obrzędem, ponieważ umożliwia lepsze przygotowanie i bardziej zorganizowany przebieg.

Istnieje jeszcze trzecia forma, na którą składa się pojednanie zbiorowe oraz jedno ogólne rozgrzeszenie. Jest ona jednak wyjątkiem spowodowanym koniecznością w wypadkach określonych przez biskupa i dalej zobowiązuje do indywidualnego oskarżenia się w późniejszym czasie z grzechów ciężkich, czyli śmiertelnych.

O tym wszystkim słyszeliście już i jeszcze usłyszycie. Usłyszycie również uściślenia i sprostowania pewnych błędnych wiadomości jakie rozgłoszono na temat nowego obrzędu sakramentu pokuty, jak na przykład o usunięciu konfesjonałów. Konfesjonał jako ochronna przesłona pomiędzy szafarzem sakramentu a penitentem, celem zachowania absolutnej tajemnicy rozmowy pomiędzy nimi przeprowadzonej i im zastrzeżonej, musi, rzecz jasna, pozostać. (Można przypomnieć sobie na przykład, co Guitton pisze o pewnym wyjątkowym kapłanie, kierowniku duchowym, wybitnym myślicielu, ks. Guillaume Pouget, misjonarzu św. Wincentego a'Paulo. Do niego pod adresem — Paryż, rue de Sev-res 85 — udawali się łatwo ludzie wszelkiego rodzaju, często osobistości szeroko znane i wysoko postawione; udawali się do jego mieszkania i w końcu często spowiadali się, ponieważ był on niewidomym. Por. J. Guitton: *Portret de M. Pouget*, Gallimard 1951; *Dialogues avec M. Pouget*, Grasset, 1954).

W tej sprawie, którą uważamy za niezmiernie doniosłą, chcielibyśmy wam zalecić dwie rzeczy bardzo proste. Pierwszą zalecamy wszystkim. Sakramentowi pokuty należy nadać i, jeżeli zachodzi potrzeba, przywrócić główną rolę, jaką odgrywa on w życiu chrześcijańskim. Można twierdzić, że praktycznie nie ma wybawienia od ludzkiej ułomności, autentycznego powołania do kroczenia śladami Chrystusa oraz doskonałości duchowej, która by nie wpływała z sumiennego, mądrego korzystania z tego sakramentu pokory i radości. Inna wskazówka jest dla kapłanów. Zalecamy im szacunek, cierpliwość i sztukę troski o dusze korzystające z tej posługi. Nie o to chodzi, aby własnemu kapłaństwu nadać — jak to się mówi — kierunek „integrystyczny”, indywidualistyczny, obcy wielkim problemom wspólnotowym i społecznym. Chodzi o wierność własnemu powołaniu szafarzy łask i specjalistów w leczeniu dusz. Kapłani pod tym względem powinni być specjalistami tak, a nawet więcej, jak są nimi współcześni psychologowie i psychoanalitycy. Te dwa bardzo leżące na sercu zalecenia przekazujemy wam z naszym apostołskim błogosławieństwem. (Por. R. Guardini: *La coscienza, Morcelliana*; *Brescia*; *Valore e attualita del Sacr. della Penitenza*, Piana e Tricca, Pas Verlag 1974).

Przedruk: Mies. Past. Płocki, 8(1974).

ŚWIĘTA KONGREGACJA DOKTRYNY WIARY

### DEKLARACJA O STRZEŻENIU GODNOŚCI SAKRAMENTU POKUTY

Święta Kongregacja Doktryny Wiary, mocą szczególnej władzy, udzielonej przez Najwyższy Urząd Kościelny, oświadcza, że z dniem dzisiejszym popadają w karę ekskomunikacji „*laetæ sententiæ*” nikomu niestrze-

żoną, wszyscy ci, którzy, z pogardą dla Sakramentu Pokuty, wyznanie grzechów dokonane sakramentalnie, prawdziwe, albo też zmyślone, jakimkolwiek instrumentem technicznym uzyskują, albo wydrukowują, albo w jakimkolwiek sposób rozpowszechniają, a także i wszyscy ci, którzy w tej sprawie formalnie pomagają, z zachowaniem kanonów 889, 890, 2369.

Dan w Rzymie, z siedziby Św. Kongregacji Doktryny Wiary, dnia 23 marca R.P. 1973.

Fr. Hieronim HAMER, O. P. a secretis mp.

## ŚWIĘTA KONGREGACJA KULTU BOŻEGO

### PRZEPISY DOTYCZĄCE KORONACJI OBRAZÓW NAJŚW. MARII PANNY (AAS 65(1973) 280—281)

Lud chrześcijański, kierując się synowską pobożnością, często w ciągu dziejów usilnie zwracał się z prośbą i otrzymywał pozwolenie na koronowanie niektórych obrazów Najświętszej Maryi Panny. Albowiem „Maryja, dzięki łasce Bożej wywyższona po Synu ponad wszystkich aniołów i ludzi, jako Najświętsza Matka Boża, która uczestniczyła w tajemnicach Chrystusa, słusznie doznaje od Kościoła szczególnej czci”<sup>1</sup>. Świadectwem tego zwyczaju jest specjalny obrzęd, jaki podany jest w Pontyfikale Rzymskim.

W sprawie koronacji obrazów, Św. Kongregacja Kultu Bożego, z upoważnienia Ojca Świętego, ustanowiła następujące przepisy, obowiązujące na przyszłość:

1. Koronować wolno tylko wizerunki Najświętszej Maryi Panny, zarówno malowane jak i rzeźbione. Wyklucza się obrazy jakiegokolwiek Świętego, lub Błogosławionego.

Jeżeli Najświętsza Maryja Panna jest przedstawiona razem z Chrystusem Panem, wówczas należy koronować obydwie postacie.

2. Obrazy, przeznaczone do koronacji, powinny wyróżniać się takim kultem ze strony ludu chrześcijańskiego, aby obrzęd koronacji był rzeczywiście zewnętrznym wyrazem spełnienia pragnień wiernych i ich pobożności względem Matki Bożej.

3. Obrzędu koronacji Obrazu z zasady powinien dokonać Biskup danego miejsca, zgodnie z porządkiem jaki znajduje się w Pontyfikale Rzymskim.

Korona, jakiej używa się do koronacji, powinna być pięknie wykonana i jaśnieć szlachetną prostotą i prawdziwą sztuką.

4. Koronacja jakiegoś obrazu, dokonywana „w imieniu i z upoważnienia Ojca Świętego”, co czyni papieski Delegat, domaga się, aby obraz odznaczał się prawdziwie wielkim znaczeniem i czcią w Kościele, albo w jakim narodzie, lub kraju.

Celem otrzymania zezwolenia na tego rodzaju koronację, należy w odpowiednim czasie przesłać do Św. Kongregacji Kultu Bożego następujące dokumenty:

- a) prośbę Biskupa, albo Konferencji Episkopatu (jeżeli obraz cieszy się czcią w diecezji, prowincji lub kraju);
- b) krótki opis historyczny samego Obrazu oraz jego kultu ze strony wiernych;

c) inne akta, prośby, podpisy, zarówno kościelne jak i cywilne, które będą dołączone do prób, a uwidocznici mają życzenia i pragnienia ludu chrześcijańskiego w tej sprawie.

5. Prawa koronacji udziela się dekretem wspomnianej Kongregacji, albo Listem Apostolskim, wydanym w formie Breve.

Z siedziby Świętej Kongregacji Kultu Bożego, dnia 25 marca 1973 r. w uroczystość Zwiastowania Pańskiego.

A. BUGNINI, sekretarz

Artur Kard. TABERA, prefekt

1. Sob. Wat. II Konst. dogm. o Kościele „Lumen gentium”, n. 66.

## EPISKOPAT POLSKI

### INSTRUKCJA EPISKOPATU POLSKI REGULUJĄCA WYJAZDY I PRACĘ KAPŁANÓW DIECEZJALNYCH NA TERENACH MISYJNYCH

#### W s t ę p

1. Kościół Chrystusowy woła i posłannictwem swego Boskiego Założyciela zobowiązany jest do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i pokoleniom. Wierność temu zobowiązaniu wypowiada się w misyjnej działalności Kościoła, złożonej z trzech wątków:

- 1) wysyłanie misjonarzy „aż po krańce ziemi”,
- 2) praca misjonarza, zapewniająca początek i wzrost młodym Kościołom lokalnym, wśród ludów nie znających jeszcze Chrystusa i Jego Ewangelii,
- 3) niesienie Kościołowi i Jego misjonarzom koniecznej pomocy duchowej przez wszystkich jego członków.

2. W tej powszechnej daninie miłości, świadczonej Chrystusowi, Kościołowi i całemu światu w ramach dzieła misyjnego najważniejszy jest dar personalny. Stanowią oni w społecznym organizmie Kościoła nieodzowny dla jego żywotności organ i zarazem znak autentyczności i wierności.

3. W Kościele pierwotnym praca misjonarska była dostępna wszystkim jego członkom, stykającym się bezpośrednio ze światem pogańskim. W czasach późniejszych podejmowały ją prawie wyłącznie zakony. Dziś z racji rozmiarów tej pracy, jak również wskazanego przez Sobór Watykański II ścisłego jej związku z posłannictwem Kościoła i chrześcijanina, stawia się ją jako obowiązek wszystkich stanów, nie wyłączając kapłanów diecezjalnych.

4. Na możliwość, stosowność, a nawet naglącą potrzebę wysłania kapłanów diecezjalnych do pracy na terenach misyjnych wskazał po raz pierwszy Pius XII w swej encyklice: „Fidei donum”. Odtąd sprawa ta jest już ciągle w Kościele otwarta i żarliwie podtrzymywana w nauce i wezwaniach Stolicy Apostolskiej i Soboru Watykańskiego II<sup>1</sup>.

5. Nauce tej i wezwaniom Stolicy Apostolskiej i Soboru Watykańskiego II wtórują serca i sumienia biskupów polskich. Dzięki temu niektóre diecezje już wysłały swoich kandydatów na pracę misyjną i dają się zauważyć coraz większe zrozumienie tej sprawy. By nadać jej jednak bardziej słuszny kierunek, utrzymać ją w granicach naszych polskich możliwości i potrzeb, zapewnić trwałość tak ważnemu odcinkowi

naszego misyjnego zaangażowania, Konferencja Episkopatu Polski, zgodnie z dekretem Soboru Watykańskiego II („Ad gentes” 8), wydaje niniejszą Instrukcję koordynującą pragnienia i wysiłki wszystkich zainteresowanych na szczeblu jednostkowym, diecezjalnym i ogólnokrajowym.

### I. Normy zasadnicze

6. Biskupom jest zlecona w Kościele troska o wszystkie istotne potrzeby całego Kościoła wraz ze szczególną troską o własny Kościół lokalny. Mając to na uwadze, Episkopat Polski z radością wita możliwość i fakt wyjazdu polskich kapłanów diecezjalnych do pracy na terenach misyjnych, ale zarazem ze względu na szczególnie pilne potrzeby duszpasterskie na własnym terenie ustala, iż w obecnych warunkach Polskę stać tylko na symboliczną daninę personalną dla misji spośród kleru diecezjalnego, w wysokości 1 procentu ogółu kapłanów diecezjalnych.

7. Powołanie misyjne doznało w nauce Kościoła dowartościowania, jako szczególny wyraz uczestnictwa w posłannictwie Chrystusa Pana i Jego Kościoła, a wierność temu powołaniu przyjmuje się za oznakę duchowej dojrzałości chrześcijańskiej. Zasluguje ono zatem, aby rozbudzać i rozwijać je w młodych duszach na równi z powołaniem kapłańskim i zakonnym. Owocem tej pielęgnacji winien być ożywiający wszystkich duch misyjny, który uaktywni wewnętrznie ubogaci nasze wspólnoty chrześcijańskie i w konsekwencji uzdolni je do apostołskiego promieniowania także przez dawanie Kościołowi powszechnemu dobrych i liczących misjonarzy.

8. Paweł VI naucza, że szczególnie od księży z racji ich uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusowym, z natury swej misyjnym<sup>2</sup>, Kościół oczekuje pełni ducha misyjnego w ich postawie i pracy duszpasterskiej. O tym, u których spośród nich urzeczywistni się powołanie misyjne w formie wyjazdu na misje, zdecyduje ich własna wola, ożywiona miłością Chrystusową oraz wola ich biskupa, ogarniająca pasterską troską zarówno potrzeby Kościoła powszechnego jak i własnego.

9. Kapłani diecezjalni, wysłani przez swego biskupa do pracy na terenach misyjnych, najpełniej wyrażają jego udział wraz z całym Kościołem diecezjalnym w misyjnym dziele Kościoła. Wyjazd kapłana diecezjalnego na misję nie jest stratą dla diecezji, bo jest także służbą dla niej. Utrzymanie łączności między misjonarzem a własnym biskupem i diecezją będzie oddziaływać ożywiająco zarówno na niego samego, jak i na macierzystą diecezję. Pozostawianie w takiej bliskiej i czynnej łączności jest prawem i obowiązkiem obydwu stron.

10. Dlatego nie powinno się stawiać misjonarzy z kleru diecezjalnego na równi z kapłanami przebywającymi poza własną diecezją lub nie zatrudnionymi w jej obrębie. Stanowią oni grupę kwalifikowaną w kapłańskich szeregach diecezji, praca ich utrzymuje się w granicach jej apostołskiej miłości, którą sięga „aż po krańce ziemi” i scala się z miłością Kościoła Powszechnego i z miłością zbawcą Chrystusa. Fakt ten winien znaleźć swe odbicie także w katalogach kleru diecezjalnego, gdzie kapłani misjonarze są wyraźnie i dokładnie w specjalnej grupie wymienieni.

11. Sprawa wyjazdu kapłanów diecezjalnych i ich pracy na terenach misyjnych jest w zasadzie sprawą zainteresowanych stron, a w pierw-

szym rządzie wysyłającej diecezji. Ze względu jednak na ważność tego zagadnienia, zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II („Ad gentes” 38), uzależniona jest także od Konferencji Episkopatu. Wszystkie sprawy związane z wyjazdem i pracą kapłanów diecezjalnych na misjach, Konferencja Episkopatu Polski przekazuje Komisji do Spraw Misji. W oparciu o dyrektywy Stolicy Apostolskiej i zalecenia Konferencji Episkopatu Komisja służyć będzie swym pośrednictwem, mając przy tym na względzie zarówno dobro samych misjonarzy, jak i dobro obydwu diecezji: wysyłającej i przyjmującej, a także dobro dzieła misyjnego w Polsce.

12. Pożądane jest, by całością wysiłków w tym kierunku zajął się z ramienia Komisji do Spraw Misji specjalny Instytut Misyjny. Dopóki to nie nastąpi, Komisja określi, kto spośród jej członków tymi sprawami pokieruje i za nie odpowiada.

13. Konferencja Episkopatu Polski oczekuje co roku od Komisji do Spraw Misji dokładnego przedstawienia jej członkom całokształtu działalności Komisji objętej niniejszą Instrukcją, a odnośnie spraw nagłych czy wymagających ingerencji Konferencji, przedstawienia ich na bieżąco do wiadomości rozstrzygnięcia.

## II. Zalecenia praktyczne

14. Ponieważ coraz więcej biskupów misyjnych ubiega się o polskich misjonarzy, Konferencja Episkopatu poleca Komisji przy wyborze terenu ich pracy przyznawać pierwszeństwo:

- a) diecezjom najbardziej potrzebującym pomocy, zwłaszcza popartym poleceniami przedstawicieli Stolicy Apostolskiej,
- b) diecezjom, na których terenie przebywają nasi rodacy,
- c) diecezjom, w których pracują już polscy misjonarze; do diecezji zaś, w których nie ma jeszcze polskich misjonarzy, zasadniczo winny mieć miejsce tylko wyjazdy grupowe.

15. Kierując się powyższymi racjami Komisja Episkopatu do Spraw Misji przyjmuje w tej materii wnioski od biskupów misyjnych, bada ich zgodność z zaleceniami niniejszej Instrukcji i w razie ich akceptacji przedstawia je Księżom Biskupom Ordynariuszom z prośbą o zgłoszenie odpowiednich kandydatów.

16. Zgodnie z dekretem soborowym „Ad gentes” nr 38, za odpowiedniego kandydata na misjonarza należy uznać kapłana, który całościowo w swych walorach psychofizycznych i w swej postawie moralnej należy do lepszych kapłanów diecezji.

17. Kandydat na misjonarza winien mieć:

- a) odpowiedni wiek w swej granicy dolnej, oznaczający dojrzenie do męskiej i kapłańskiej dojrzałości, a w górnej, umożliwiający prowadzenie wydajnej pracy misjonarskiej choć na przeciąg 10 lat; optymalnie w granicy 30—40 lat, po trzyletniej przynajmniej praktyce duszpasterskiej we własnej diecezji,
- b) odpowiednie zdrowie, stwierdzone specjalnym badaniem lekarskim, z uwzględnieniem warunków klimatycznych i zdrowotnych kraju, do którego kandydat ma zamiar wyjechać,

- c) zrównoważone usposobienie i odporność psychiczną, potrzebne do spokojnego znoszenia napotykanymi trudności, samotności i nieraz krańcowo odmiennego środowiska ludzkiego,
- d) odpowiednie walory duchowe i moralne, wśród których na pierwszym miejscu należy postawić żywą wiarę w Boga i chrześcijańską miłość do ludzi. Należy przy tym mieć szczególnie na uwadze: bezinteresowność, pokorę, ducha poświęcenia, wytrwałość, otwartość umysłu, szerokość serca, umiejętność współżycia i zmysł praktyczny, zamiłowanie do pracy, także fizycznej; nie bez znaczenia jest i poczucie humoru.

18. Po stwierdzeniu przydatności kandydata do pracy misyjnej i zgłoszeniu go do Komisji Episkopatu do Spraw Misji, dalszym tokiem sprawy w zakresie bliższego przygotowania kandydata do czekającej go pracy oraz załatwiania formalności wyjazdowych zajmie się specjalny delegat Komisji, z uwzględnieniem wniosków i dezyderatów wszystkich zainteresowanych stron.

19. Sama praca misjonarska oraz dobre samopoczucie misjonarza wymaga odpowiedniego przygotowania, jeśli to możliwe jeszcze przed opuszczeniem własnego kraju, a przynajmniej przed wyjazdem do krajów przyszłej pracy misyjnej. Przygotowanie to musi być i później pogłębiane według wskazań biskupa, któremu misjonarz będzie podlegał. Objęte będą nim następujące dziedziny:

- a) opanowanie języka obiegowego w danym kraju misyjnym; by misjonarz od samego początku mógł z łatwością porozumieć się z nowymi przełożonymi, współbraćmi w pracy i z przedstawicielami administracji państwowej;
- b) dokształcenie teologiczne ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień misjologicznych oraz znajomość historii kultury, warunków społecznych, gospodarczych i politycznych kraju, do którego kandydat się udaje;
- c) pogłębienie duchowe i moralne w oparciu o ideę powołania misyjnego. Wskazaniem jest w tym celu zorganizowanie dla kandydatów specjalnych kursów i rekolekcji, by mogli ukształtować w sobie postawę moralną przyszłego misjonarza, którą w późniejszej pracy będą jeszcze pogłębiać i dopełniać.

20. Na status prawny kapłana diecezjalnego, podejmującego pracę na terenach misyjnych, składają się przynależne mu prawa i ciężące na nim obowiązki, określone w specjalnej umowie bądź w niniejszej Instrukcji, a zalekane poczuciem kościelnej praworządności.

21. Umowę, regulującą sposób zaangażowania kapłana do pracy misyjnej oraz wykonywanie jego posługi misjonarskiej, zawierają trzy zainteresowane w tej sprawie strony: biskup oddający kapłana do pracy misyjnej, biskup przyjmujący oraz sam kapłan misjonarz. Tekst umowy doręczany jest również przewodniczącemu Komisji Episkopatu do Spraw Misji, by Komisja mogła dopilnować wprowadzenia jej w życie, a także służyć ewentualną pomocą.

22. W treści umowa ta winna określać:

- a) ilość lat pracy podejmowanej przez misjonarza; najstosowniejszy byłby okres ok. 10 lat, z możliwością przedłużenia;

- b) charakter i warunki wykonywanej posługi;
- c) środki utrzymania;
- d) urlop doroczny i co kilka lat na wyjazd do Kraju;
- e) opiekę lekarską i ubezpieczenie.

23. Biskup wysyłający kapłana będzie traktował jego pracę misjonarską tak samo, jak by pracował on dla własnej diecezji. Będzie mu spieszył z duchową i materialną pomocą przy aktywnej współpracy diecezjan. Podczas urlopu spędzonego w Kraju zapewni mu mieszkanie i utrzymanie. Po zakończeniu misjonarskiego stażu i po powrocie na stałe do macierzyńskiej diecezji, przyzna mu prawa i świadczenia socjalne na równi z pozostałymi kapłanami, którzy nieprzerwanie pracowali we własnej diecezji.

24. Kapłani podejmujący pracę na terenach misyjnych winni pamiętać, że obok więzi łączącej ich z macierzystą diecezją i jej biskupem, oparciem dla nich ma być również kontakt z Komisją Episkopatu do Spraw Misji, która gotowa jest świadczyć im pomoc w granicach ich potrzeb i naszych krajowych możliwości.

25. Wszelkie sprawy związane z wyjazdem kapłana na misje winny być stosownie do niniejszej Instrukcji uzgodnione z kompetentnym przedstawicielem Komisji Episkopatu do Spraw Misji. Podczas pracy na terenach misyjnych kapłan utrzymuje nadal swój kontakt z Komisją, która szczególnie będzie sobie ceniła nadsyłane jej co roku sprawozdania o warunkach i wynikach pracy. Podczas swego urlopu spędzonego w Kraju ma prawo do korzystania z pomocy i usług, jakie Krajowy Ośrodek Misyjny gotowy jest świadczyć wszystkim polskim misjonarzom.

26. Komisja Episkopatu do Spraw Misji określi swemu delegatowi do spraw misjonarzy kleru diecezjalnego szczegółowe zadanie i obowiązki, będzie pilnowała ich wykonania i niosła mu w tym konieczną pomoc.

27. Komisja Episkopatu powierza niniejszą Instrukcję swej Komisji do Spraw Misji, aby wprowadziła w życie jej postulaty w zakresie działalności własnej oraz osób objętych treścią tejże Instrukcji. Od Komisji też oczekuje Konferencja Episkopatu nowych wniosków podyktowanych doświadczeniem i dobrem dzieła misyjnego, aby jeszcze bardziej usprawnić rozwój misyjnej współpracy Kościoła Chrystusowego w Polsce na odcinku misyjnym tak ważnym jak pomoc personalna.

Warszawa, 140 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski

BP 6/74/106

- 1) Por. Pius XII, Enc. „Fidei donum” z dn. 16. I. 1957; AAS 49/1957, 225—248.  
Sob. Wat. II, Konst. „Lumen gentium”, n. 23;  
Sob. Wat. II, Dekr. „Christus Dominus”, n. 6;  
Sob. Wat. II, Dekr. „Ad gentes”, n. 33;  
Sob. Wat. II, Dekr. „Presbyterorum ordinis”, n. 10;  
Normy Wykon. do Dekr. „Ad gentes”, n. 6;  
Paweł VI, Orędzie na Niedzielę Misyjną 1973 r.
- 2) Por. List Apostolski: „Graves et incrementes”.

## KURIA BISKUPIA

KS. EDWARD JAGODZIŃSKI

### KS. ARCYBP POGGI W GORZOWIE WLKP.

W ramach przewidzianych odwiedzin powstałych w 1972 r. nowych diecezji na Ziemiach Zachodnich, Ks. Arcybyp Poggi przybył w godzinach wieczornych dnia 4 marca do Gorzowa Wlkp. U progu rezydencji biskupiej powitali dostojnego gościa oraz towarzyszącego mu Ks. Prałata Paetza Ks. Biskup Ordynariusz W. Pluta wraz z Ks. Biskupem Sufraganiem Pawłem Sochą, przedstawicielami Kurii Biskupiej oraz Sióstr zakonnych. Ze względu na odbyte w tym dniu rozmowy Ks. Arcybiskupa z przedstawicielami Rządu oraz męczącą podróż z Warszawy do Gorzowa spotkanie powitalne ograniczono do kolacji i ustalenia z Ks. Arcybiskupem programu jego pobytu w Diecezji Gorzowskiej.

Następnego dnia Ks. Arcybiskup Poggi koncelebrował Mszę św. w rezydencji biskupiej, w czasie której Siostry z Gorzowa wykonały śpiewy liturgiczne pod kierownictwem S. Bonawentury Gończ ze Zgromadzenia SS. Elżbietanek. W homilii Ks. Arcybyp Poggi podkreślił wartość i znaczenie pracy Sióstr na obecnej sytuacji Kościoła, ukazując im zawsze aktualny wzór pierwszej i Najświętszej Służebnicy Pańskiej. Po Mszy św. Referentka Zakonna S. Józefa Misarko złożyła Ks. Arcybiskupowi najlepsze życzenia od Zgromadzeń Żeńskich, by jego wizyta w diecezji pozwoliła mu lepiej zapoznać się z pracą i z potrzebami Kościoła na tym terenie.

Po śniadaniu Ks. Biskup Ordynariusz pokazał Ks. Arcybiskupowi dynamikę rozwoju Gorzowa, zwracając przede wszystkim uwagę na potrzeby nowych świątyń w rozległych osiedlach mieszkaniowych na peryferiach miasta. Proboszcz parafii katedralnej, Ks. Infułat Sygnatowicz zapoznał Ks. Arcybiskupa z warunkami nauczania religii na Osiedlu Słonecznym, w której pobiera katechizację blisko 1.000 dzieci tej nowej dzielnicy, oddalonej o 2 km od kościoła i parafialnych salek katechetycznych.

Następnie w rezydencji biskupiej Ks. Arcybiskup spotkał się z pracownikami Kurii, Sądu Duchownego oraz z kilkoma duszpasterzami Gorzowa. W swobodnej rozmowie Księża przedstawili pracę duchowieństwa na tym terenie, trudności i potrzeby diecezji oraz wypracowane dotychczas pod kierownictwem Ks. Biskupa Ordynariusza metody duszpasterskiego działania w obecnych warunkach. Ks. Arcybyp ze swej strony omówił wytyczne swej misji i pragnienia Ojca św. by dopomógł ona Biskupom i Księżom polskim do lepszego spełnienia ich misji nauczania i uświęcania.

Po obiedzie Ks. Biskup Ordynariusz wraz z Ks. Biskupem Sufraganiem zapoznali Dostojnego Gościa z Seminarium Duchownym, w odległym od Gorzowa Paradyżu, gdzie kształcą się na razie klerycy trzech diecezji, powstałych z podziału dawnego Ordynariatu Gorzowskiego: Gorzowskiej, Koszalińsko-Kołobrzeskiej i Szczecińsko-Kamieńskiej.

Po krótkim nawiedzeniu zabytkowego kościoła dawnego opactwa cysterskiego i wspólnej modlitwie, klerycy powitali Gościa w auli seminarialnej śpiewem hymnu paradyskiego z Towarzyszeniem zespołu bigbitowego.

Następnie Ks. Bp Ordynariusz W. Pluta podkreślił wielką życzliwość Dostojnego Gościa dla młodzieży kleryckiej, jego uميلowanie problemów dotyczących naszego wierzącego narodu i omówił swoistą sytuację personalną i organizacyjną seminarium, wynikającą z potrzeby kształcenia w nim kleryków trzech różnych diecezji. W krótkim przemówieniu Ks. Rektor ukazał historię Seminarium Gorzowskiego i jego aktualny stan personalny. Podkreślił szczególnie radosny objaw zwiększania się liczby powołań do kapłaństwa.

Ks. Arcybiskup L. Poggi podziękował za to, że mógł odwiedzić Seminarium mimo dość znacznej odległości od Gorzowa, wyraził radość z dynamicznej pracy w dziedzinie formacji alumnów, a także podkreślił, że posłuszeństwo, nabożeństwo do Najśw. Eucharystii i kult Matki Najśw. są najlepszymi cechami naszego narodu. W tym duchu powinno się też formować nowe pokolenie tych, którzy są odpowiedzialni za formację wiary w sercach Ludu Bożego.

Po zwiedzeniu gmachu seminaryjnego Dostojny Gość z towarzyszącymi Mu osobami powrócił do Gorzowa na spotkanie z wiernymi.

Oznaką zainteresowania diecezjan wizytą Nuncjusza Papieskiego były tłumy wypełniające i otaczające katedrę. O godz. 18.30 Ks. Arcybiskupa i Księżę Biskupów Plutę i Sochę powitała u wrót katedry Kapituła w otoczeniu duchowieństwa miasta i diecezji. Dzieci w strojach regionalnych wręczyły Gościom kwiaty a zjednoczone chóry parafii gorzowskich towarzyszyły uroczystej procesji do ołtarza potężnym wyznaniem: „Tu es Petrus”...

Ks. Biskup Ordynariusz przedstawił Dostojnego Gościa, wyraził swoją i całej diecezji radość z jego pobytu wśród nas i zapewnił o głębokiej czci wszystkich wiernych wobec Ojca św. Wszyscy mamy w osobie Ks. Arcybiskupa żywy dowód miłości i życzliwości Namiestnika Chrystusowego i życzymy, by ten krótki pobyt wśród nas dopomógł Ks. Arcybiskupowi do lepszego poznania naszych osiągnięć i naszych potrzeb. Te zaznaczaia się szczególnie w zakresie budowy nowych kościołów w Gorzowie i Zielonej Górze, które w ciągu 30 lat naszej obecności na tych Ziemiach potroiły liczbę swych mieszkańców. Potrzebujemy tych świątyń, bo chcemy w nich pielęgnować i rozwijać te wartości chrześcijaństwa polskiego, których wyrazem jest Patron wczorajszego dnia, św. Kazimierz.

W odpowiedzi Ks. Arcybiskup Poggi mówił o stałej pamięci Ojca św. o całą Polskę a szczególnie o tych Ziemiach, które w wyniku ostatniej wojny wróciły do Polski. Ojciec św. raduje się szczerze rozkwitem Kościoła na tych terenach, o których każe się stale informować. Wysyłając swego przedstawiciela do Polski Ojciec św. zapoznał się dokładnie z programem jego pobytu i pragnął, by odwiedził on również Gorzów. Nawiązując do wspomnienia św. Kazimierza w dniu swego przybycia do Gorzowa, Ks. Arcybiskup wskazał na 3 zasadnicze cechy jego świętości: posłuszeństwo, kult Eucharystii i głęboką cześć do Matki Najśw. Te same cnoty winny się przejawiać w życiu wszystkich wiernych diecezjan, gdyż są one konieczne do pogłębienia i utwierdzenia jedności duchowieństwa i wiernych z Biskupami a przez nich z Ojcem św. Zakończył swe przemówienie gorącym życzeniem, by również Diecezja Gorzowska pozostała zawsze wierna Chrystusowi i Kościołowi.

Podczas kolacji, do której zasiedli razem z Ks. Arcybiskupem i Księżmi Biskupami także Księża Kanonicy i przedstawiciele duchowieństwa gorzowskiego, Ks. Prałat Dr Józef Michalski, dziekan Kapituły nakreślił Ks. Arcybiskupowi obraz 30-letniej pracy i trudów duchowieństwa dawnej i obecnej Diecezji gorzowskiej. Mówił o ogromnym wysiłku, jakiego wymagało duszpasterstwo rozległych parafii o kilku czy nawet kilkunastu kościołach filialnych, o tworzeniu się instytucji diecezjalnych, o kolejnych rządcach diecezji. Szczególnie podkreślił nieustanną troskę duszpasterską obecnego Ordynariusza o coraz lepsze i coraz pełniejsze posługiwanie duchowieństwa według wskazań i zaleceń ostatniego Soboru.

Ks. Arcybiskup Poggi oświadczył w odpowiedzi, że przez lata swego zajmowania się sprawami polskimi w Sekretariacie Stanu, poznał dobrze pracę duchowieństwa Diecezji gorzowskiej, która ze względu na swą wielkość i specyficzne trudności zwracała na siebie szczególną uwagę. Wyraził swój podziw i głębokie uznanie dla tej pracy i postawy tutejszego duchowieństwa, które stale podkreślali Ordynariusze gorzowscy w swych relacjach do Stolicy Apostolskiej. Tak Ojciec św. jak i jego współpracownicy dziękują Księżom Biskupom pracującym w diecezji za dotychczasowe osiągnięcia i życzą, by całe prezbiterium gorzowskie, znajdując niespożyte siły we wzajemnym zjednoczeniu pod kierownictwem swych Biskupów, osiągnęło coraz lepsze i radośniejsze wyniki swej pracy dla Chrystusa i Kościoła.

W swobodnym spotkaniu towarzyskim po kolacji obecni Księża mieli możliwość bezpośredniej rozmowy z Ks. Arcybiskupem, który z prawdziwą włością łatwością nawiązywał szybko życzliwy kontakt mimo konieczności posługiwania się pośrednictwem tłumacza, Ks. Prałata Paetza.

Następnego dnia, w czwartek 6 marca rano, Ks. Biskup Ordynariusz odwiedził Ks. Arcybiskupa i towarzyszącego mu Ks. Prałata Paetza do Szczecina.

KS. HENRYK DWORAK

### **ZEBRANIE KSIĘŻY REKOLEKCYJONISTÓW DIEC. OŚRODKA MARYJNEGO W ROKITNIE**

W dniu 17 kwietnia br. odbyło się w Gorzowie Wlkp. spotkanie o charakterze szkoleniowym Księży Rekolekcyjnistów, którzy będą prowadzili dni skupienia w diec. ośrodku maryjnym — Rokitnie.

Wykład programowy wygłosił Ks. Bp Dr W. PLUTA, Ord. Gorzowski na temat metody mistagogicznej w pracy formacyjnej małych grup wg Romana Bleinsteina SJ.

Pierwszą część wykładu zajęły zagadnienia etymologiczno-strukturalne metody mistagogicznej, drugą — ukazanie sensu życia wg założeń Bleinsteina. Część teoretyczną wieńczył postulat praktyczny: opracowania problematyki sensu życia, tak od strony treściowej, jak i audiowizualnej.

Po przerwie wznowiono obrady dot. całokształtu zagadnień administracji domu rekolekcyjnego, programu, zadań, tematyki dni skupienia i personelu prowadzącego.

H.D.

## POSIEDZENIE KSIĘŻY REKOLEKCYJONISTÓW

Wydział Nauki Katolickiej, Kurii Biskupiej w Gorzowie Wlkp. zorganizował spotkanie księży rekolekcyjnistów (18. IV. 1975 r.). Zagajenia dokonał Ks. Bp Paweł SOCHA. Wykład programowy wygłosił Ks. Dr Kazimierz Więkowski.

Prelegent wyróżnił trzy formy ćwiczeń duchownych: dzień odnowy religijnej, dzień skupienia i rekolekcje zamknięte. Podał też formy i treści przynależące do tych zajęć w aspekcie realiów diecezjalnych.

W ożywionej dyskusji podniesiono szereg konkretnych zagadnień natury organizacyjnej i merytorycznej. Postulaty o charakterze teoretycznym korelowano z paroletnią wymianą doświadczeń, co stworzyło klimat szczerzej oceny dorobku i realnego wyjścia ku przyszłemu działaniu.

H.D.

## Z KRONIKI ŻYCIA SEMINARYJNEGO

STYCZEŃ 1975 r.

- 7 Powrót z ferii. Wieczorem, spotkanie z Ks. Rektorem, który w serdecznym powitaniu życzył alumnom wielu łask Bożych w Nowym Roku 1975.
- 8 Ks. Biskup P. SOCHA wygłosił miesięczną konferencję na temat: „Poszukiwanie wzorca osobowego człowieka”.
- 9 Ks. Prof. Z. CHLEWIŃSKI przybywa z KUL-u z cyklem wykładów dla studentów VI roku.
- 12 Kołęda u Księża Profesorów, Sióstr oraz pracowników Seminarium. Prowadzącym wizytę duszpasterską był Ks. Rektor wraz z asystą i bractwem kołędowym. Przez kilka następných dni Księża Profesorowie odwiedzali wszystkie pokoje kleryckie.
- 18 Rozpoczęcie dnia skupienia. Tematyka konferencji dotyczyła celibatu kapłańskiego, którą opracował ojciec duchowny, Ks. Tadeusz LUBELSKI.
- 19 W dzień skupienia, przed mszą św. w kaplicy seminaryjnej, klerycy złożyli życzenia imieninowe Ks. Biskupowi WILHELMOWI PLUCIE. Dostojny Solenizant wygłosił też konferencje, w których zapoznał alumnów z projektami prowadzenia życia duchownego w grupach. Mówił również o sposobach ukazywania i rozwijania sensu życia współczesnym ludziom.  
W godzinach wieczornych na wirydażu, przy blasku świateł, odbył się wieczór kołędowy. Poezja oraz kołęda w tak oryginalnej scenarii dały wiele miłych przeżyć i pozostaną na długo w pamięci.
- 20 Rozpoczęliśmy TYDZIEŃ MODLITW O JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN W ŚWIECIE. Podczas tygodnia ekumenicznego Księża Diakoni głosili kazania.
- 22 Siostra A. MERDAS przybyła z wykładem gościnnym na temat: Wspólnoty w Taizé.
- 23 W kościele seminaryjnym miała miejsce uroczysta celebra Mszy św. Celebrował Ks. Wł. ROSIECKI. Wieczorem, w auli seminaryjnej spotkanie z Ks. Wł. Rosieckim oraz przedstawicielami wiernych.

- 24 W pogrzebie S. Anieli RUTKOWSKIEJ w Krakowie uczestniczyła czteroosobowa delegacja naszego Seminarium Duchownego z Ks. Prokuratorem, M. PAWLOSEM na czele.
- 29 Rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

#### LUTY 1975 r.

- 2 Uroczystość Matki Bożej Gromnicznej. Mszę św. celebrował Sole-nizant tego dnia: Ks. Prof. Marian STARK.
- 12 Środa Popielcowa. W kościele seminaryjnym uroczysta Msza św. koncelebrowana. Poświęcony popiół przypomina prawdę o przemi-janiu człowieka: „z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”.
- 13 Absolutorium VI roku.
- 14 Zakończenie sesji egzaminacyjnej.
- 15 Po wzmożonym wysiłku — dzień wolny od wykładów.
- 16 Wyjazd alumnów VI roku do parafii diecezji gorzowskiej na spotka-nia z młodzieżą. Dominantą spotkań jest tematyka powołaniowa.
- 19 Do Seminarium przybywa gościnnie p. prof. STROJNOWSKI z KUL-u. Całe przedpołudnie wypełniły wykłady na temat: „Miejsca picio-wości w przyrodzie, w strukturze osoby i w stosunkach interperso-nalnych oraz kształtowania uczuć dziecka”. W wykładach uczestni-czyli: Ks. Bp Ordynariusz W. PLUTA, Ks. Bp Sufragan P. SOCHA, Księża Profesorowie, Księża z Towarzystwa Teologicznego oraz alumni.  
Po południu dalszy ciąg wykładów na temat: „Dojrzałość osobo-wości, dojrzałość religijna oraz niektóre problemy patologii i psy-chologii religii”.
- 23 Wyjazd alumnów VI roku do parafii diecezji szczecińsko-kamień-skiej celem budzenia powołań.
- 27 Ks. Dziek. Franciszek HORNIK, prob. z Lubska, wygłosił wykład do alumnów VI roku o „Unii Apostolskiej Kleru”.  
Dzień skupienia Księży należących do Unii Apostolskiej.

#### MARZEC 1975 r.

- 1 Rozpoczęcie trzydniowych rekolekcji kleryckich, które poprowadził Ks. Bp Suf. P. SOCHA.
- 7 Uroczystość św. Tomasza. W kościele seminaryjnym uroczysta ce-lebra Mszy św. ku czci Doktora Anielskiego.
- 21 Społeczności seminaryjnej przybywa trzech nowych akolitów. Uroczystościom przewodniczy Ks. Biskup W. PLUTA, który Ks. Rafałowi Zięciakowi udzielił święceń diakonatu.
- 22 Wyjazd na ferie świąteczne i zaangażowanie się w przygotowania do uroczystości paschalnych w parafiach.

RED.

## Z ZARZĄDZEŃ PAŃSTWOWYCH

MINISTERSTWO FINANSÓW  
Departament Podatków i Opłat  
PO 5-829-78/75

Warszawa, dnia 21 lutego 1975 r.

Wydziały Finansowe  
Urzędów stopnia wojewódzkiego  
i powiatowego  
**wszystkie**

Określone w pkt. 2 lit. a okólnika Nr 30/PO z dnia 30 września 1974 r. w sprawie podatku dochodowego od osób duchownych kwotowe stawki podatku dochodowego zmienia się w sposób następujący:

liczba mieszkańców parafii		roczna kwota podatku	miesięczna rata podatku
powyżej	do		
20.000	30.000	16.200 zł	1.350 zł
		a ponadto od każdego tysiąca mieszkańców ponad 20.000	
		600 zł	50 zł
30.000		22.200 zł	1.850 zł

W związku z tym dla proboszczów administrujących parafiami o liczbie powyżej 20.000 mieszkańców, należy ustalić na rok 1975 roczną kwotę podatku i raty miesięczne w podanej wyżej wysokości. Natomiast ustalone już dla tych osób raty podatku za miesiące sierpień — grudzień 1974 r. należy z urzędu odpowiednio skorygować.

Podsekretarz Stanu  
(J. Jankowski)

## MATERIAŁY DUSZPASTERSKO-KATECHETYCZNE

KS. TADEUSZ SIKORSKI

### TEOLOGICZNA I DUSZPASTERSKA PROBLEMATYKA ADHORTACJI „MARIALIS CULTUS”

Redakcja GWK zamieściła w Nr 7/1974 Adhortację Apostolską Pawła VI „O NAJĘŻYTYM KSZTAŁTOWANIU I ROZWIJANIU KULTU NAJSWIĘTSZEJ MARYI PANNY”. W związku z tym w numerze bieżącym prezentujemy dwa artykuły: Ks. Tadeusza Sikorskiego — Teologiczna i duszpasterska problematyka adhortacji „Marialis cultus” i Piotra Kard. Palazzini’ego — Kult maryjny a różaniec. W dziale recenzji pozwalamy sobie zwrócić uwagę na książkę o Górzynskiego OP — Różaniec Najśw. Maryi Panny.

Dokument papieski, omówienie jego problematyki teologiczno-duszpasterskiej, praktyczne implikacje, mogą stać się bogatym materiałem do celowego ożywienia form kultu w tzw. miesiącach maryjnych.

H.D.

Publikacja polskiego tłumaczenia adhortacji o kulcie maryjnym zbiega się szczęśliwie z peregrynacją obrazu Matki Bożej w naszej diecezji. Dodatkowa to, lecz poważna okoliczność, która skłania do zastanowień nad treścią dokumentu papieskiego, do analizy dotychczasowych dokonań w dziedzinie rozwijania kultu maryjnego i wreszcie do spojrzenia w przyszłość na zadania, jakie w tym przedmiocie stają przed nami. Prezentowane tu uwagi mają na celu wstępne zorientowanie duszpasterczy w teoretycznej i praktycznej problematyce adhortacji. Jednocześnie chcą być pomocnym głosem w dyskusji nad zasygnalizowanymi kwestiami.

Adhortacja nie jest magistralnym wykładem mariologii, ani urzędowym przekazem poleceń do wypełnienia. Zamiar Papieża, w wprowadzeniu do dokumentu, jest znacznie skromniejszy, a jednocześnie bardziej zobowiązujący — wspólne rozważenie, „jakby w rozmowie”, miejsca, jakie w kulcie chrześcijańskim przynależy Matce Bożej oraz zastanowienie się nad drogami należytego rozwoju czci dla Niej. Należy tu zauważyć wyraźne powiązanie teorii z praktyką, teologii z duszpasterstwem, co zresztą widoczne jest w samej strukturze adhortacji. Pierwsza jej część (1—39) traktuje o zasadach kultu maryjnego, druga natomiast (40—55) o odnowie tradycyjnie przyjętych form pobożności maryjnej, głównie Różańca i modlitwy Anioł Pański. W końcowej (56—58) powraca akcent teologiczny ze zwróceniem uwagi na religijną i wychowawczą wartość kultu maryjnego.

Warunkiem właściwego odczytania adhortacji jest dostrzeżenie dwóch wyjściowych założeń Papieża: przede wszystkim założenie potrzeby dalszego kontynuowania odnowy liturgii poprzez należne znaczenie miejsca Matki Bożej w dziele Zbawienia, następnie założenie nieadekwatności niektórych form kultu maryjnego do obecnej wrażliwości intelektualnej i psychicznej wiernych. Niepomierne stąd znaczenie ma część dokumentu oznaczona numerami 16—23, w której Papież, przypominając soborową doktrynę o więzi między Maryją a Kościołem, ukazuje jako pogłębienie tej doktryny, związku między Maryją a liturgią Kościoła. Odnowa Kościoła domagała się na pierwszym miejscu odnowy szczytowej postaci jego życia — liturgii. Z chwila jednak, gdy w teologii Kościoła uwyraźniło się miejsce Matki Boga, niepodobno dokonać pełnej odnowy liturgii bez nowego spojrzenia na Jej miejsce w kulcie chrześcijańskim. Dodać wypada, że to właśnie zagadnienie winno się znaleźć u podstaw dyskusji duszpasterskich nad projektowaniem odnowy czci maryjnej. Sam tekst adhortacji będzie w tym celu służył wydatną pomocą. Niemniej, przydatna byłaby również usługa teologów.

Istnieją już pierwsze i istotne dokonania tak określonych zadań w postaci nowego kalendarza liturgicznego. W stosunkowo obszernej, początkowej części adhortacji (2—15) Papież analizuje podział roku liturgicznego i wyodrębnione w nim święta, by wykazać w jak wydatnej mierze uwypuklenie w kalendarzu tajemnic Zbawienia sprawiło tym samym podkreślenie czynnej obecności Najświętszej Maryi Panny w dziele Chrystusa. Odpowiednie fragmenty tej części dokumentu mogą być wzięte jako idee przewodnie, zarówno do opracowania liturgii poszczególnych uroczystości, jak i do pogłębienia modlitwy brewiarzowej. Święta maryjne zyskają na znaczeniu wskutek wyraźniejszego powiązania ich z wydarzeniami zbawczymi, a celebracje zbawienia otrzymują dopełnienie przez zaakcentowanie w jego etapach miejsca Matki Bożej.

Dalszy ciąg adhortacji zwraca uwagę na zadania, jeszcze nie podjęte, w sferze czci oddawanej Najświętszej Dziewicy w rozlicznych formach pobożności paraliturgicznej. Wymogi teologii i wpływ czasu skłaniają do szczególnie uważnej weryfikacji nabożeństw, które się praktykują albo odrzuca, by jedne przywrócić, innym nadać nowy kształt i wreszcie by otworzyć drogę dla nowych praktyk współmiernych z potrzebami bieżącej epoki.

Istnieje niebezpieczeństwo, znane z doświadczeń w wielu dziedzinach życia, że powaga zadania przesłonić może ostrość widzenia. Jest jednak rzeczą o dużym znaczeniu, że wśród obecnych przemian w Kościele poczesne miejsce zajmuje przeniesienie twórczej odpowiedzialności za jego kształty na wszystkich wiernych, stosownie do rodzaju zaangażowań i pełnionych funkcji. Zamierzona odnowa czci dla Matki Bożej jest świętym przykładem tak rozumianej — twórczo — misji ewangelicznej. Odpowiedzialność za spełnienie jej dosięga wspólnotowych działań wszystkich Kościołów lokalnych. Będzie to zadanie trudne, ale konieczne. Jeśli wielkość zadań jest proporcjonalna do stopnia zaangażowań, należałoby uświadomić sobie, że fakt żywej pobożności maryjnej w Polsce nakłada obowiązek wzmoczonej troski o jej przyszłe kształty.

Pozostaje jednak, że analityczny przegląd praktyk związanych z kultem Bożej Rodzicielki oraz wszelkie projekty odnowy tego kultu uzależnione są od dwóch współczynników: od potrzeb czasu i wymogów teologii. Pierwszy sygnalizuje niezbędność badań nad przemianami, jakie dokonują się w mentalności wiernych i w strukturach życia społecznego oraz nad tradycją kulturalną, która w poważnej mierze warunkuje zarówno profil życia, i kierunki przemian. Drugi współczynnik — wymogi teologii — podany jest w adhortacji jako dalszy ciąg poprzednich uwag na temat organicznej więzi między Maryją a Kościołem oraz Maryją a liturgią Kościoła. Paraliturgiczne formy czci dla Matki Bożej nie mogą w żadnym wypadku być nabożeństwami parateologicznymi. Szczególne stąd znaczenie mają treści dokumentu zawarte w punktach 24—29, a które można by zatytułować: aspekt trynitarny, chrystologiczny i eklezjalny kultu maryjnego. Jest to bez wątpienia zagadnienie nader istotne i dlatego duszpasterze powinni, również w tym przedmiocie, otrzymać pomoc od teologów w postaci oddzielnych opracowań. Jasną jest jednak rzeczą, że już samo przestudiowanie kilkustronicowego fragmentu adhortacji w kolejności podanych odnośników zasili wydatnie refleksję duszpasterzy i ubogaci teologiczną stroną homilii, konferencji czy nabożeństw maryjnych w ogóle. Biorąc ponadto pod uwagę, że obecny dokument znaczy jeden z etapów realizacji dokonania ostatniego soboru, pojawia się jako konieczność wykorzystanie licznych tekstów soborowych, które Papież podaje w przypisach, i na które wskazuje w tekście adhortacji: „...przypomnienie zasadniczych pojęć, które przedstawił Sobór Watykański II w sprawie natury Kościoła, jako Rodziny Bożej, Ludu Bożego, Królestwa Bożego, Mistycznego Ciała Chrystusa, z pewnością sprawi, że wierni łatwiej i szybciej poznają posłannictwo i zadanie Maryi w tajemnicy Kościoła, jak również Jej znakomite miejsce we wspólnocie Świętych. Spowoduje również, że lepiej dostrzegą braterską więź łączącą wszystkich chrześcijan, ponieważ są oni synami Najświętszej Dziewicy...” (31).

Specjalną uwagę wypadłoby poświęcić bardzo oryginalnej sekcji dokumentu objętej numerami 29—37. Papież tak ją zapowiada: „Do tych stwierdzeń... pragniemy dodać, idąc po tej samej linii nauki So-



Ks. Abp L. Poggi słucha sprawozdania Ks. Rektora w auli  
Diec. Sem. Duchownego



Przemówienie Ks. Abpa do Księży Profesorów i Kleryków.  
Tłumaczy stojący obok Ks. prał. Petz.



W katedrze gorzowskiej — podczas powitania przez dzieci



Na zakończenie spotkania z wiernymi w katedrze Księża Biskupi udzielają wspólnie błogosławieństwa.

boru, pewne wytyczne biblijne, liturgiczne, ekumeniczne i antropologiczne, jakie trzeba mieć przed oczyma, gdy bada się lub wprowadza praktyki pobożności, by tym lepiej i wyraźniej dostrzec więź łączącą nas z Matką Chrystusa i naszą Matką we wspólnocie Świętych" (29). Wytyczne biblijne i liturgiczne mają własne, już oczywiste znaczenie. Zaznaczenie natomiast ekumenicznego, a zwłaszcza antropologicznego wymiaru kultu maryjnego nadaje adhortacji charakter dokumentu, który jest autentycznie otwarty na centralną problematykę Kościołów chrześcijańskich i społeczności ludzkich nie związanych nawet z Kościołem. Wbrew przypuszczeniom, jakie niesłusznie mogłyby powstać, myśl Papieża nie sprowadza się do prostego nakreślenia obrazu Maryi jako gotowego wzorca do naśladowania, lecz podejmuje, zwłaszcza w części antropologicznej, problem Maryi-wzorca przeżywany przez współczesnych wiernych. Uderza i budzi uznanie dla Papieża realizm jego opisu psychologicznej i społecznej sytuacji dzisiejszej kobiety. Odmiennosc warunków jej życia w porównaniu z odległymi epokami, miejsce, jakie zajmuje w życiu społecznym, a także nowe problemy, wobec których staje, sprawiają, że niewłaściwe formy kultu maryjnego prowadzą naturalną drogą do pytania o związek życia Bożej Rodzicielki z życiem kobiet dzisiejszych. Stąd jeszcze jedno, poważne zadanie dla teologów i duszpasterzy: „w oddawaniu czci Najświętszej Dziewicy należy starannie zwrócić uwagę na osiągnięcia myśli, które są pewne i potwierdzone przez naukę ludzką. Przyczyni się to bowiem do usunięcia jednej z przyczyn trudności pomiędzy niektórymi treściami tej czci a dzisiejszymi poglądami antropologicznymi i sytuacją psychologiczno-społeczną, gruntownie zmienioną, w jakiej żyją i działają ludzie naszych czasów. Dostrzega się bowiem, że trudno jest włączyć obraz Dziewicy, jaki wyłania się z pewnego typu pobożnej literatury — w dziesiętne warunki życia, a w szczególności w warunki życia kobiety...” (34).

Niewielki, jeden tylko paragraf (38) przedstawia w formie przestrogi niewłaściwe formy kultu maryjnego. Wymagał tego charakter dokumentu. Wiadomo jednak, że nie rozmiary tekstu decydują o jego znaczeniu. Niemniej, odczytanie całej adhortacji w oparciu o uwagę paragrafu 38 byłoby drugą niewłaściwością. Są one bowiem podkreśleniem pozytywnym. Ale też należy się domyślić, że zapewne nie bez racji Papież wylicza szereg owych niewłaściwości (brak podstaw teologicznych, zwodnicza łatwowierność, cześć i przemijające wzruszenia uczuciowe...), skoro znajduje dla nich zdecydowane słowo: „to ponownie piętnujemy, ponieważ chodzi o formy pobożności, które nie zgadzają się z wiarą katolicką i dlatego nie ma dla nich miejsca w kulcie katolickim”.

Druga, praktyczna część adhortacji dotyczy wprost zwyczajów i praktyk, które od długiego czasu zyskały sobie przywiązanie wiernych i dobrze nadają się do wyrażania czci dla Najświętszej Maryi Panny. Spośród nich Papież wybrał dwie: Anioł Pański i Różaniec. Pierwszą omawia w punkcie 41, drugą w punktach 42—55. Struktura modlitwy Anioł Pański, jej liturgiczny rytm i akcent paschalny nie wymagały obszerniejszych wyjaśnień. Myśli podane w tekście wystarczająco ukazują teologiczny sens modlitwy i jej prawdziwe piękno.

Komentarz do tekstu o Różańcu drukowany jest obok, w oddzielnym opracowaniu. Na tym miejscu podkreśliśmy jedynie, że ideę przewodnią Papieża wyraża zacytowane przez Niego zdanie Piusa XII, który określił modlitwę różańcową jako „streszczenie całej Ewangelii”.

Ostatnia część adhortacji wiąże teologiczną wartość czci dla Matki Bożej z jej znaczeniem dla pełni życia chrześcijańskiego. Z duszpaster-

skiego punktu widzenia cenne będą spostrzeżenia na temat wychowawczej roli pobożności maryjnej.

W końcowym akcencie tego małego przewodnika do adhortacji „*Marialis cultus*” przypomnijmy zdaniem Papieża jej naczelną ideę: „Czcigodni Bracia, wydało się nam rzeczą słuszną obszernie zająć się czcią, jaka ma być okazywana Matce Bożej, jako że ta część wchodzi w skład pełnego pojęcia kultu chrześcijańskiego” (58).

PIOTR KARD. PALAZZINI

### KULT MARYJNY A RÓŻANIEC

Paweł VI, w wydanej dn. 2 lutego 1974 roku Adhortacji apostołskiej „*Kult Maryjny*” poucza, by zgodnie „z duchowym nastawieniem dzisiejszych czasów... praktyki pobożności względem Maryi Dziewicy wyraźnie wykazywały charakter trynitarny i chrystologiczny...”, i w ten sposób znalazły odniesienie do samego planu Bożego, przez który Poczęcie Maryi zostało postanowione jednym i tym samym dekretem co Wcieleńnię Bożej Mądrości” (por. Pius IX, Bulla „*Ineffabilis Deus*”. Paweł VI, Adhort. „*Kult Maryjny*”, n. 25).

W III części wspomnianej Adhortacji Paweł VI, wyciągając praktyczne wnioski z powyższej zasady, wykazuje dobitnie, że „*Anioł Pański*” i „*Różaniec*”, tradycyjne praktyki pobożności, w pełni odpowiadają trynitarnemu i chrystologicznemu aspektowi kultu Maryjnego.

Zatrzymując się nad racjami, uzasadniającymi odnowę tych pobożnych praktyk, gdzie Ojciec święty — za Piusem XII — nazywa Różaniec „streszczeniem całej Ewangelii” (n. 42), nie mogą się powstrzymać od wyrażenia z jednej strony radości i wdzięczności Najwyższemu Urzędowi Nauczycielskiemu za tak autorytatywne stanowisko w tej kwestii, a z drugiej, od wyrażenia odczucia goryczy z powodu bardziej niż powierzchownej postawy pewnej liczby duszpasterzy, którzy w imię fałszywie pojętej liturgii, zarzucili tak wzniosłą i uświęconą tradycją formę Maryjnego kultu. W tym miejscu przychodzi mi na myśl pewien wymowny epizod z życia matki Jana Bovio. Jan Bovio (1841—1903), przywódca masonerii, u szczytu swej sławy, niespodziewanie wróciwszy pewnego wieczoru do domu zastał swą matkę z Różańcem w rękę.

„Co mama robi z tą zabawką — rzekł przekonująco. Proszę to odłożyć na obok”. Stara matka posłuchała głosu swego wielkiego i dobrego skądinąd syna. Kładąc jednak Różaniec na stole rzekła z całą słodyczą: „Dobrze, Janku, niech będzie jak sobie życzysz. Ale powiedz, co w zamian za to dasz swej starej matce?”. A wielki Mistrz — jak to zwykł później opowiadać najbliższym — objął swą matkę, zwrócił jej Różaniec, i płacząc wyszedł z domu (Commento di t.t., zebrane przez E. Martire, Rzym 1919, s. 105).

Ponieważ wszyscy inni „mistrzowie”, także synowie — w co nie wątpię — swoich „pobożnych matek” nie zdobyli się na powtórzenie gestu Jana Bovio, uczynił to za nich sam Papież „oznajmiając publicznie, jak droga jest Mu modlitwa różańcowa” (n. 42).

Dla każdego chrześcijanina najważniejszy problem — także w ramach kultu — sprowadza się do „przyobleczenia się w Chrystusa”, poznania i umiłowania Go. Sobór Watykański II potrafił dowartościować główną drogę prowadzącą do tego celu, liturgię, „uważaną słusznie za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa” (KL 7).

I nie ulega żadnej wątpliwości, że drogę tę musimy traktować z największą troską, „jako szczyt, do którego zmierza cała działalność Kościoła” (KL 10).

Istnieją jednak inne drogi, które się liczą w doprowadzaniu dusz do Chrystusa. Jedną z nich stanowi Różaniec, wspomniany ubocznie w samej konstytucji liturgicznej i innych dokumentach soborowych (por. KL 67; DFK 8; DK 18).

Jeszcze przed dekretami soborowymi Paweł VI, podczas pierwszej audiencji ogólnej swego pontyfikatu (13. 07. 1963), zalecał odmawianie Różańca. A po soborze powrócił do tego tematu w encyklice „Christi Mater” z 13. 09. 1966, a zwłaszcza w liście apostolskim „Recurrens mensis october” z 7. 10. 1969, w którym sugerował „przedłożenie modlącemu różańcowych tajemnic, dzięki czemu to pobożne ćwiczenie staje się rozważaniem chrystologicznym, pozwalającym mu poznać Chrystusa z najlepszego punktu widzenia, tzn. od strony samej Maryi”. Teraz w adhortacji o kulcie Maryjnym (nn. 32—55) po mistrzowsku kreśli syntezę teologii i historii Różańca, uwypuklając ustawicznie jego aspekt chrystologiczny. I słusznie. „Różaniec bowiem z natury swej domaga się odmawiania w rytmie spokojnej modlitwy i jakby z zatopioną w myślach powolnością, by przez to modlący łatwiej oddał się kontemplacji tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu, i by otwarte zostały niezgłębione tych tajemnic bogactwa” (n. 47).

Prawdy wiary, rozważane w różańcowej trylogii, pokrywają się z treścią „symbolu wiary”, ze szczególnym jednak uwypukleniem bóstwa Chrystusa. Znany konwertyta, wielki pod każdym względem, kardynał Newmann, napisał: „Wielka potęga Różańca polega na tym, że „Credo” przekłada na język modlitwy. „Credo” oczywiście już jest w pewnym sensie modlitwą i wielkim aktem uwielbienia Boga; lecz Różaniec ukazuje nam naczelną prawdę o Jego życiu i śmierci w celu głębokiego przemyślenia, przybliżając równocześnie naszym sercom jej bogactwo. Nadto, chrześcijanie — kontynuuje dalej Newmann — pomimo iż znają Boga, bardziej się jednak Go lękają, niż Go kochają. Doniosła natomiast moc Różańca tkwi w niezwykłym sposobie, w jaki uprzystępnia on tajemnice Chrystusa, gdyż nasze o Nim rozważanie przeniknięte jest myślami Jego Matki, a w takim kontekście jawi się przed naszymi oczami cała Święta Rodzina i jej dom, w którym Bóg-Człowiek przeżywał swą nieskończoną miłość”.

W różańcowej modlitwie Matka Boża ukazuje się jako autentyczna „socia Christi” w dziele Zbawienia, którego aktualizacja podczas odmawiania Różańca uwidacznia się etapami i stopniowo, od Wcielenia przez Śmierć i Zmartwychwstanie aż po Wniebowzięcie, kiedy to sama Maryja dostępuje nagrody niezmażonej radości i chwały wiecznej, jako najbardziej znakomity owoc Odkupienia.

Powyższa teza mariologiczna nic nie straciła na swej teologicznej wartości także po Soborze Watykańskim II. Jak bowiem wiadomo, mariologia naszego stulecia, dając doskonałe traktaty o Bogarodzicy, skoncentrowała swe wysiłki na ukazaniu uczestnictwa Maryi w tajemnicy naszego zbawienia, wprowadzając równocześnie w obieg tak wymowne tytuły, jak: „Wszecpośredniczka, Współodkupicielka, itd.”

Ostatni sobór, pomimo tendencji przeciwnych, potwierdził istotne zdobycze tradycyjnej mariologii; także w kwestii uczestnictwa Maryi w dziele zbawienia. Można to dostrzec, przebiegając VIII rozdział konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”; poświęcony Najświętszej

Dziewicy. Oto jego synteza. Poczęta bez grzechu, Maryja słusznie została przez Anioła nazwana „pełną łaski”, a przyzwalając na Wcielenie Słowa, świadomie i dobrowolnie stała się uczestniczką zbawienia dokonanego przez Syna.

Rodzi Jezusa, „który nie naruszył Jej dziewiczej czystości”; wychowuje Go, okazuje pasterzom, prezentuje w świątyni i poszukuje po niezawinionym zagubieniu (por. KK 57). Na początku działalności publicznej „powoduje swym wstawiennictwem początek znaków Jezusa Mesjasza”, a na końcu na Kalwarii, jednoczy się z Synem, przystając na Jego ofiarę za zbawienie ludzkości, dzieląc z Nim ból i przyjmując Jana za swego syna (por. KK 58).

Po Wniebowstąpieniu Jezusa, Maryja oczekuje z Apostołami obiecane go Ducha Świętego, który zstępuje na Nią i na innych zgromadzonych na modlitwie. Na koniec, zostaje z duszą i ciałem wzięta do nieba by upodobnić się ostatecznie do swego Syna uwielbionego (por. KK 59).

Przechodząc następnie do roli Maryi w Kościele, omawiana konstytucja dogmatyczna wyraźnie podkreśla, że jedynym pośrednikiem naszego zbawienia jest Chrystus (por. 1 Tm 1, 5—6), a posługa Maryi jest podporządkowana pośrednictwu Jezusa, „od niego jest zależna i z niego czerpie całą swoją moc” (KK 60). Lecz „poczynając, rodząc, karmiąc Chrystusa, ofiarując Go w świątyni Ojcu i współcierpiąc z Synem swoim umierającym na krzyżu, w szczególności zaiste sposób współpracowała z dziełem Zbawiciela przez wiarę, nadzieję i miłość żarliwą dla odnowienia nadprzyrodzonego życia dusz ludzkich” słusznie może być nazywana naszą matką w porządku łaski (KK 61).

Główny ciężar, w omawianych fragmentach konstytucji „Lumen gentium”, spoczywa na „pośrednictwie”, które w sposób nie budzący wątpliwości zostało odniesione jedynie do Chrystusa. Lecz Maryi sobór przyznał uczestnictwo podporządkowane względem owego pośrednictwa w sensie nieustannego wstawiennictwa za nami u Boga i w sensie kooperacji dalszej (przez macierzyństwo i zgodę na Wcielenie) i bliższej (przez uczestnictwo w męce na Kalwarii).

Powyższą treść soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele w zadziwiający sposób odnajdujemy w Różańcu, który rekonstruuje praktycznie i historycznie różne aspekty podporządkowanego pośrednictwa Maryi, nie umniejszającego w niczym jedynego pośrednictwa Chrystusa, zyskuje solidną podbudowę teologiczną. Co więcej, tajemnice Chrystusa, rozważane przy współudziale Maryi, zyskują więcej światła i czułego tchnienia macierzyńskiego, które zachwycają nawet najbardziej opornych, doprowadzając ich do poznania i umiłowania Wcielonego Słowa, Syna Maryi i Jej Boga.

Czyż może być lepszy przewodnik prowadzący do Syna niż Jego Matka? Czyż może być pewniejsza droga do Betlejem, na Kalwarię i ku Zmartwychwstałemu, od drogi odbywanej razem z Jezusem i Maryją, jak to ma miejsce podczas różańcowej modlitwy?

W Różańcu, z Maryją czujemy się pewnie na drodze historii zbawienia w jej centralnej części; a drogę tę, zgodnie z gorącym życzeniem ostatniego soboru, powinien przebyć każdy uczeń Chrystusa.

Różaniec bowiem, oprócz modlitwy werbalnej, polega na nabożnym rozważaniu piętnastu „tajemnic”, tzn. kulminacyjnych momentów życia Jezusa i Maryi, zaproponowanych modlącemu do poważnego prześmyślenia i naśladowania ich egzystencjalnej treści. Tajemnice te, zgrupowane w trzech seriach, uwypuklają trzy momenty Bożego planu zba-

wienia realizowanego przez Chrystusa: ekonomiczności Wcielenia, Odkupienia i Uświęcania.

A. „Tajemnice radosne” ukazują nam Jezusa i Maryję w ekonomiczności Wcielenia:

1. Zwiastowanie Anielskie skutecznie ujawnia plan Bożego zbawienia, do którego realizacji ochoczo włącza się Maryja;

2. Nawiedzenie pozwala dostrzec pierwsze skutki łaski, które Słowo Wcielone dokonuje w Janie Chrzycielu i jego matce przy współudziale Marii;

3. W tajemnicy Narodzenia Słowo Boże przez Maryję staje się konkretnym Ciałem, by wśród nas zamieszkać;

4. Życie Jezusa od zarania naznaczone jest ofiarą i cierpieniem, w którym ma swój udział także Jego Matka;

5. Kto gubi Boga na drodze ziemskiego pielgrzymowania, powinien — jak Maryja — szukać Go, aż do odnalezienia.

B. „Tajemnice bolesne” ukazują nam Jezusa w ekonomiczności Odkupienia:

1. Duchowe zmaganie Boga-Człowieka. ohydna zdrada, zaparcie i tchórzostwo uczniów, i to tej nocy, kiedy Jezus, powodowany najgłębszą miłością, ustanowił sakrament Eucharystii i Kapłaństwa, stanowi treść pierwszego rozważania różańcowego;

2. Jezus zostaje pojmany przez tych, których przyszedł uwolnić z jarzma grzechu; skazany na śmierć przez tych, których przyszedł wybawić od śmierci wiecznej; biczowany przez tych, których uzdrawiał;

3. Przewrotność ludzka sięga zenitu, Król królów i Pan panujących wystawiony na pośmiewisko;

4. W tajemnicy czwartej widzimy Jezusa na drodze krzyżowej, który „w swoim cielem poniósł nasze grzechy na drzewo” (1 P 2, 24);

5. „Chrystus raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby nas do Boga przyprowadzić” (1 P 3, 18), a Maryja „przyjmując pod krzyżem testament Bożej miłości, wszystkich ludzi zrodzonych przez śmierć Chrystusa do życia wiecznego, przyjęła za swoje dzieci” (pref. na Rok Święty).

C. „Tajemnice chwalebne” ukazują Chrystusa w ekonomiczności Uświęcania. Rozważamy tu aplikację owoców odkupienia i ukierunkowanie życia ludzkiego, przemienionego łaską, poza granice czasu i śmierci, ku błogosławionej wieczności z Chrystusem i Jego Matką:

1. Zmartwychwstanie jest zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią i grzechem oraz stanowi fundament tajemnicy paschalnej: tak w życiu duchowym jednostki (śmierć i powstanie z martwych z Chrystusem przez chrzest), jak i w życiu eklezjalnej wspólnoty, skoncentrowanej od samego początku na celebracji Eucharystii „w pierwszy dzień tygodnia”, której to sprawie tak wiele miejsca poświęca konstytucja liturgiczna (nn. 47—58);

2. Wniebowstąpienie zwraca naszą uwagę na „poszukiwanie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3, 1—7);

3. Zesłanie Ducha Świętego stawia nas równocześnie w bezpośredniej relacji do Uświęciciela i do Kościoła, który „jest jednocześnie ludzki i boski, widzialny i niewidzialny, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a jednak pielgrzymujący” (KK 2);

4. „Maryja, wyniesiona do chwały nieba, Kościół pielgrzymujący otacza swą macierzyńską miłością i jego kroki do niebieskiej ojczyzny strzeże łaskawie aż do chwalebego powrotu Pana” (pref. na Rok Święty);

5. Ukoronowanie Maryi przenosi nas do „królestwa miłości”, gdzie złożone w nas przez łaskę nasienie Bożego życia jest doprowadzone do pełnego rozkwitu.

Życie Matki Bożej odzwierciedla życie Jej Bożego Syna; nie ma takiej tajemnicy w życiu Jezusa, która by nie miała reperkusji w życiu Maryi. Skoro podczas ziemskiej wędrówki zawsze łączyła Ich trwoga, upokorzenie i boleść, nie dziw, że teraz łączy Ich chwała. Podobnie jak dwie są tajemnice tryumfu Chrystusa: zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, tak dwie są tajemnice apoteozy Maryi, która „dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszyściego, aby bardziej upodobnić się do swego Syna, Pana panujących oraz zwycięzcy grzechu i śmierci” (KK 59).

Tłum. Ks. Bogdan Dziwosz, Osserv. Rom., 18.V.1974.

Przedruk: Wiad. Diec. Łódzkie, 9—10(1974)

JOZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

## - TEILHARD POD OBSTRZAŁEM KRYTYKI

### Fascynacja Teilhardem

Jesteśmy świadkami niebywale wzmagającej się propagandy teilhardyzmu na Zachodzie, który stał się zjawiskiem ogromnie modnym, a moda ta dociera coraz silniej i do nas. Znamienną odznaką jest świeżo wydana przez PAX publikacja pt.: „Myśli Teilharda de Chardin w Polsce”. Ale niezależnie i od tego rodzaju poczyniń spotykamy się z objawami coraz silniejszego zainteresowania twórczością Teilharda i w naszych katolickich sferach, które niestety, są najczęściej bardzo mało krytyczne, i sprawiają wrażenie, jak gdyby o scharakteryzowanej powyższej propagandzie nic nie wiedziały.

Zostawmy już na boku takie głosy, które traktują Teilharda niemal jak kandydata na ołtarze, a stanowią zapewne echo tendencji rozbrzmiewających za granicą; w swej monografii o Teilhardzie de Chardin Albert Drexel wspomina, że otrzymał list od zakonnicy, która z powołaniem się na Jan a XXIII oczekiwiała kanonizacji Teilharda i robiła mu gorzkie wyrzuty za skierowaną przeciw niemu krytykę. Na Zachodzie — znowu tu powołuje się na Drexela — zdarzają się wypadki, że w czasie rekolacji lekturą duchową dla zakonnic staje się, na miejsce Tomasza à Kempis, Teilhard, analogiczne zaś tendencje, choć nie tak jaskrawo, zaczynają już kielkować — jak o tym podpisanemu wiadomo — również i w Polsce.

Ważniejszą jednak rzeczą jest, że pojawiają się ostatnio u nas ze strony katolickiej publikacje, które nie przemilczają wprawdzie niektórych słabych stron Teilharda, ale zasadniczo zajmują w stosunku do niego niezwykle przychylnie stanowisko, tak że ich sugestia wychodzi niewątpliwie na reklamę teilhardyzmu. Wprawdzie przyznaje się, że

jego wizja wymaga korektur, że budzi pewne zastrzeżenia, że nie została dostatecznie wykończona, że w niejednym jest dyskusyjna, ale są to niadomagania, które można spokojnie przypisać każdemu, nawet w pełni ortodoksyjnemu systemowi. Ogólnikowo wzmiankuje się, że Teilhard był przedmiotem gwałtownej krytyki, ale równocześnie broni się go, że ta krytyka była w gruncie rzeczy nieporozumieniem, na skutek jednostronnej interpretacji teilhardowskiej doktryny lub tej przeciągnięcia jego tez nazbyt gorliwych zwolenników — ujęcie, które nader znamienne wystąpiło w recenzji ks. Durczewskiego z pracy ks. Wciórki: „Szkice o Teilhardzie” (PK 28.08.1973). Wspomniane dzieło ks. Wciórki jak i ks. Cz. Bartnika: „Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie” noszą niewątpliwie w stosunku do Teilharda charakter niemalże entuzjastyczny, choć przytoczone przez nich braki jego systemu winny ich były skłonić do bardziej ostrożnego nastawienia.

W rezultacie poleca się nam Teilharda jako zasłużonego a niezwykle odważnego myśliciela, który podjął prekursorską próbę pogodzenia nauki z religią. W pracy ks. Dyczewskiego publikowanej w „Studiach o Maksymilianie Kolbie” czytamy nawet, że gdy idzie o koncepcję wyjścia stworzenia od Boga i jego powrotu, Błogosławiony jest „bliski bardzo” Teilhardowi, tylko u jednego ten proces zjednoczeniowy dokonuje się poprzez ewolucję a u drugiego za pośrednictwem Niepokalanej... Nie można przemilczeć, że zasadniczo pozytywnie wyraził się o Teilhardzie generał OO. jezuitów, O. Arrupe, który stwierdził wprawdzie, że istnieją w jego wizji niedociągnięcia i błędy, z tym wszystkim jednak dodatnie strony przeważają w niej nad ujemnymi i należy uznać pionierski trud Teilharda, a jego postawę za prawdziwie jezuicką („Le Monde” 16.06.65).

Trzeba w tym punkcie wyraźnie zaznaczyć, że wystąpienie O. Arrupe zaszło jeszcze przed tą ostrą krytyką, jaką podjęli bardzo wybitni przedstawiciele myśli chrześcijańskiej. Niemniej trzeba podnieść, że jeszcze dalej w apologii i aprobacie Teilharda poszło reprezentatywne dla Zakonu pismo „Jesuiten der Gesellschaft Jesu 1972—3, publikując artykuł A. D'all Olio *Forschung und Wahrheit. Teilhard de Chardin*”. Krytyka zaś Teilharda została w osobiwy sposób na naszym gruncie dokładnie przemilczana i sympatycy Teilharda zdają się o niej, poza drobnymi szczegółami, nic nie wiedzieć — w każdym razie zupełnie ją pomijają, tak dalece, że nawet wtedy, kiedy pewne jej tezy uwzględniają, na darmo byłoby zwykle szukać tutaj odnośnika. A przecież w grę wchodzi nie byle jakie nazwisko: sam J. Maritain, (który w swej krytyce podiera się wypowiedziami Gilsona, kard. Journet'a. K. Tresmontanta) oraz Hildebrand autor światowej sławy „Konia trojańskiego”. Do krytyków też Teilharda zalicza się Urs von Balthasar oraz A. Drexel, żeby na tym miejscu wymienić jedynie mniej dostępne pozycje.

W tej sytuacji sędzę, że należy choćby w najpobieżniejszym skrócie zapoznać się z wywodami czołowych katolickich myślicieli — przede wszystkim Maritaina i Hildebranda, bo oni najwięcej poświęcili tej krytyce trudu.

### Krytyka Maritain'a

Kto przeczytał „Wieśniaka z Garonny” (La Paysan de la Garonne Desclée de Brouwer), ten chyba pożegnał się z mitem, jakoby Teilhard został pokrzywdzony przez powierzchowne odczytanie i zapoznanie się, że w jego wypadku mamy do czynienia z poetycką wizją, do której nie podobna przywiązywać kryteriów naukowych, teologicznych czy filozoficznych.

W ten sposób gotów był nawet potraktować Teilharda Gilson, który w jego wizji upatrywał jedynie pewne subiektywne doświadczenie religijne, pewną impresję, „piękną baśń”, co oczywiście zwartościowanie doktrynalne pism Teilharda ustawiało w całkiem innym świetle. Chociaż więc Gilson uważał teologię Teilharda za „teologię fikcji”, to jednak sądził, że w takich okolicznościach sugestie Teilharda nie będą niebezpieczne. Z tym stanowiskiem zdawał się solidaryzować początkowo Maritain, kiedy jednak wyszła o Teilhardzie książka Tresmontant'a, która stanowisko francuskiego jezuita poddała dokładniejszej analizie, Maritain przekonał się, że był w błędzie.

Teilhard bowiem wcale nie pojmował swojej koncepcji jako poetyckiego obrazu, czy też dyskusyjnej, a wymagającej weryfikacji, propozycji; (tak dzisiaj przedstawia go jeszcze ks. Wciórka), ale w przeważającej tonacji swoich pism traktował tę wizję jako swoje wyznanie wiary, jako koncepcję udoskonalonego chrześcijaństwa (390). Jest rzeczą znaną, że choć do końca deklarował się wyznawcą katolickiego Credo, to jednak z niemniejszą pewnością traktował swoje własne idee, aczkolwiek one w niejednym autentyczną doktrynę katolicyzmu naruszały. Cytuje się też jego wyznanie: „gdybym nawet kiedyś miał stracić wiarę w Kościół, w Chrystusa i Boga, to jednak pozostałaby mi jedna wiara: w ewolucję i w świat...”.

Maritain na wstępie stwierdza, że Teilhard całkowicie nie znał św. Tomasza. Wprawdzie, gdzie idzie o realność świata pozostał on z nim w zupełnej zgodzie, ale to też był jedyny punkt wspólny. W przeciwieństwie do filozofii bytu ewolucyjna koncepcja Teilharda operuje stawieniem się na miejscu bytu i ignoruje esencję, wszelką ustaloną naturę. Próba połączenia wiary w świat i wiary w Boga doprowadziły go ostatecznie do religii, w której, jak sam to stwierdza, osobowy Bóg przestał być wielkim właścicielem neolitycznym, jakim był wczoraj, ażeby stać się duszą świata, czego wymaga nasze studium religijne i kulturalne (175).

Podejmując swą ideę ewolucji pod kątem widzenia jej metodologicznego prymatu, mieszając ją z teologią i filozofią, Teilhard zawinił przeciwko podstawowym prawom intelektu, gdyż zapoznał odrębność tych dziedzin. Wyobrażał sobie, że tak, jak niegdyś zasymilowano Jezusa do Logosu aleksandryjskiego, dzisiaj można to uczynić w odniesieniu do ewolucji i w ten sposób chciał transponować Chrystusa Odkupiciela na Chrystusa ewolucji. Maritain zaznacza, że Teilhard zasadniczo się mylił (czego nie dostrzegł w „Szkicach” ks. Wciórka); to nie Chrystusa zaasymilowano do Logosu, ale odwrotnie Logos jako podatne pojęcie został w teologii zastosowany. Skoro więc — dodajmy — Teilhard zamierzał to samo zrobić z ideą ewolucyjną, należało wprzód uzasadnić jej przystosowalność do ducha ewangelicznego, zamiast postępować odwrotnie. W rezultacie sam Teilhard zadawał sobie niepokojące pytanie, czy jego Chrystus jest jeszcze Chrystusem Ewangelii (182)? Ostatecznie, swe niepokoje przewycięzał odwołując się do swego wewnętrznego światła, ale Maritain słusznie stwierdza, że jest to zbyt krucha podstawa. Jego ewolucjonizm zacierał granice między całkiem odmiennymi istnościami i porządkami bytowymi, skoro sam przyznawał, że pomalą wszyskto się przemienia, moralne miesza mu się z fizycznym, indywidualność przedłuża się w powszechność, materia zaś staje się strukturą ducha (182).

Oczywiście można — jeśli się chce za wszelką cenę wybronić Teilharda — zakładać, że skoro np. głosił on, iż Bóg osobowy stał się duszą świata, to w gruncie rzeczy miał tutaj jedynie na myśli proces ewolucyjny, na który wpływa kształtująco Chrystus-Omega. Można też wtedy przypuszczać, że idea Chrystusa ewolucji, Chrystusa-Omegi nie jest ideą, która ma stanąć na miejsce Chrystusa-Odkupiciela, tylko znajduje się obok Niego (nie przestając oczywiście być całkowicie fantazją teologiczną Teilharda). To dzisiaj trzeba by do wywodów Maritaina dorzucić, tym więcej, że Teilhard mimo pierwotnych zapędów w kierunku panteizmu, jednak panteistą nie był. Niemniej trudno zamknąć oczu na to, że na właściwą teologię Wcielenia i Odkupienia oraz związanego z nią porządku nadprzyrodzonego (nawet gdybyśmy przeszli nad istniejącymi w tym ostatnim punkcie trudnościami do porządku), nie ma właściwego miejsca. Przy najpobłażliwszym odniesieniu się do teilhardowskiej wizji temu chyba nie podobna zaprzeczyć.

Maritain zaznacza, że brew kursującym opiniom, ostatni Sobór zadał ciężki cios teilhardyzmowi, że nie ma w jego dekretach ani cienia zachęty dla tego sposobu myślenia, że zignorowano w nich tendencję Teilharda do „lepszego chrześcijaństwa” (185). Maritain wnikliwie pierwszy rozróżnia między Teilhardem a teilhardyzmem. Jakkolwiek bowiem byśmy sądzili o osobistych poglądach Teilharda, nawet gdybyśmy traktowali je wyłącznie jako przejaw (naturalnej zresztą tylko) mistyki, to i tak pozostaje wymowa jego pism, która przez wielu będzie pozytana za autentyczną syntezę intelektualną i nową teologię (184).

Maritain lapidarnie wylicza najcięższe błędy Teilharda: że nie pojął chrześcijańskiej idei stworzenia, którą zamienił na ideę jednoczenia (choć jednocześnie może mieć sens jedynie w stosunku do rzeczy już stworzonych), że głosił iż Bóg nie wykańcza, jak tylko jednocząc, co jest już punktem widzenia heglowskim a nie chrześcijańskim: jego zaś wzmiankę o wzajemnym dopełnianiu się Boga i świata jako o decydującej dla chrześcijaństwa tezie poczytuje za jego śmiertelną obrazę. I wraz z Tresmontant'em podnosi przeciw Teilhardowi, że chrześcijaństwo nigdy nie przyjmowało koniecznego związku między stworzeniem a Wcieleniem, ani nie pozwalało nazywać Wcielenia zanurzeniem się w wielość.

Również zasadniczo odchyła się od chrześcijaństwa teilhardowskie ujęcie zła, które rzekomo jest założone w wielości i znamionuje się brakiem ewolucyjnego postępu (384). Tymczasem zło jest czymś więcej niż niedomogą postępu i jest dziełem człowieka a nie materii, czego do końca Teilhard nie chciał widzieć, zdaniem Tresmontant'a, niewrażliwy na okropne nadużycia systemów totalitarnych. Teza Teilharda, że materialna mnogość odpowiada za zło, którego grzech pierworodny jest tylko szczególnym przypadkiem, że w tym złu tkwił świat od samego początku, jest wyjaśnieniem typu platońskiego, gdyż przeocza, że grzech jest aktem wolności człowieka, a grzech pierworodny pozbawieniem życia Bożego. Materia ani mnogość nic z tym nie mają wspólnego (385—6).

Cytuje również Maritain krytykę Journet'a. Mniema on, że jeśli przyjmemy doktrynę Teilharda, która jest jego logiczną i spójną wizją świata, to wówczas musimy się pożegnać z tradycyjnymi pojęciami chrześcijaństwa, takimi jak grzech pierworodny, krzyż, zmartwychwstanie, paruzja, miłość, takiej one uległy transformacji (z czego zresztą Teilhard zdawał sobie sprawę (387—8). Maritain całkowicie się z tą tezą solidaryzuje, konstatując, że w wymiarze kosmogenezы te idee stają

się chrześcijańskie wyłącznie z imienia i nie mają większego znaczenia, jak pojęcie w jakieś kosmogonii gnostycznej typu heglowskiego. Ale jeśli Journet wyraża pragnienie, aby dało się przebudować apologetyczną wizję Teilharda w duchu ortodoksyjnym, Maritain uważa to za zadanie za niewykonalne. Stanowczo wypowiada się przeciwko przyjęciu teilhardyzmu ze względów taktyczno-apologetycznych, Bóg bowiem nie potrzebuje naszego kłamstwa („Deus non agit mea mendatione” (388—9).

W aneksie wykazuje, że tekst św. Pawła z Listu do Rzymian, na który Teilhard się powołuje, interpretując go w duchu swojej jednoczącej ewolucji, która na końcu ma dojść do pełnego zjednoczenia, nie da się w ten sposób tłumaczyć, gdyż św. Paweł mówi o nadnaturalnej przemianie stworzenia sprawionej przez Boga, podczas gdy u jezuitę jest ona wynikiem naturalnego procesu ewolucji. To człowiek staje się wyrazicielem głosu natury, pragnącej uwolnienia od zepsucia i śmierci (379-82). Takie same stanowisko bez odwoływania się jednak od Maritaina, zajmuje w tej sprawie i ks. Wciórka.

Na marginesie krytyki Maritainowskiej narzucają mi się dwa spostrzeżenia. Zwolennicy Teilharda bronią go przed zarzutem, że jego sformułowania są heterodoksyjne w odniesieniu do niektórych ważnych teologicznych zagadnień, argumentem, że Teilhard rozpatruje niejednokrotnie te zagadnienia z czysto fenomenologicznego punktu widzenia (apologię tę raz po raz uprawia w swych „Szkicach” Ks. Wciórka. Niewątpliwie tak jest, ale pomijawszy już wynikającą stąd dezorientację, że Teilhard raz mówi jako przyrodnik, to znowu jako filozof i teolog, nie można zapoznawać, że zbyt łatwo i zbyt często z tego rodzaju fenomenologicznych sformułowań jest skłonny wyciągać wnioski teologiczne i filozoficznej natury, co jest absolutnie niedopuszczalne.

Że na tym punkcie nie zachował koniecznej ostrożności, o tym świadczy wymownie już ten fakt, iż zarówno Maritain jak i Hildebrand nie wzięli tego fenomenologicznego spojrzenia dostatecznie pod rozwagę. A wszak obaj są myślicielami najwyższej klasy, metodologicznie znakomicie przeszkolonymi. Skoro więc tego rodzaju badacze odnieśli podobne dezorientujące wrażenie, w jakim kierunku musi ustawiać teilhardyzm ogromną rzeszę czytelników, ani w przybliżeniu nie dociegających do tego poziomu. To prawda, że dokładniejsze badania idą dziś w kierunku wykazania, że intencje Teilharda rozmiętały się z wymową jego pism. Należy oczywiście tego rodzaju stwierdzenie, gdy jest dostatecznie uzasadnione, przyjąć do wiadomości. Ale też równocześnie należałoby zgodnie z monitem św. Oficium przy każdorazowej kwestii wyraźnie przeciwstawić się ryzykownym potocznym tezom teilhardyzmu, które krążą jako rzekomo autentycznie katolickie sformułowanie.

Maritain krytykuje Teilharda na pewno nie bez racji za nadawanie tradycyjnym pojęciom teologicznym i filozoficznym całkiem nowego, a bałamutnego niejednokrotnie znaczenia, jak np. kiedy utożsamia stworzenie z jednoczeniem się. Obrońcy Teilharda — jak ks. Wciórka — podnoszą, że jezuicki myśliciel w niejednym wypadku przyjmował jednak również tradycyjną koncepcję. Wynikałoby stąd, że nowe terminy Teilharda (jeśli stanowisko apologetów Teilharda jest dobrze ugruntowane), nie zawsze były równoznaczne ze zniekształcającą reinterpretacją, tylko były niefortunnym nadaniem dwóch różnych sensów temu samemu pojęciu, co oczywiście jest z punktu widzenia metodologicznego wadliwe, ale nie stanowi jeszcze nieortodoksyjnego ujęcia. Ta sprawa wymagałaby dokładnego i szczegółowego rozpatrzenia.

## Krytyka Hildebranda

Dietrich von Hildebrand w swym magisterialnym dziele: „Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes” okazał się nie mniej niż Maritain surowym krytykiem Teilharda. W książce poświęconej omówieniu zasadniczych błędów współczesności jednemu tylko Teilhardowi imiennie poświęcił kilkadziesiąt stron pod znamienym tytułem: „Teilhards de Chardin nova religio”, jezuickiego bowiem wizjonera uważa za ojca duchownego tego wielkiego pomieszania umysłów, jakie znamionuje również i katolicyzm dzisiejszych czasów. W wielu zasadniczych kwestiach powtarza opinie Maritain’a, z którym się w pełni solidaryzuje, ale je jeszcze pogłębia i rozwija.

Nie zamierza wchodzić w ocenę przyrodniczych kwalifikacji Teilharda, stwierdza jednak, że zdaniem bardzo wybitnych przyrodników, takich jak Rostant, Medewar czy Heberer nie można przyrodniczych koncepcji Teilharda uważać za bezdyskusyjnie naukowe.

Skoro ze strony znakomych badaczy spotykały się one z druzgocącą krytyką, cóż więc powiedzieć na to, że Teilhard swoją ideę ewolucji podniósł do rzędu górującej zasady, pod której kątem rozpatruje zagadnienia filozoficzne i teologiczne. (Zresztą można się dowiedzieć i ze studium, niepodejrzanego o niechęć do Teilharda, ks. Wciórki, że pojęcie teilhardowskiej ewolucji nie ogranicza się jedynie do jej czysto przyrodniczej strony, ale zostało wzbogacone przez myśliciela apriorycznie przyjętymi przez niego założeniami). Podstawowe dążenie Teilharda, aby stworzyć nowy system przez dostosowanie się do współczesnej umysłowości i do obecnego stanu nauk przyrodniczych, by zlikwidować istniejący konflikt między nauką a religią, uważa Hildebrand za absurdalne. Nie tylko dlatego, że przecież zawsze powinno nam iść o prawdę, a nie o dopasowywanie się do współczesności, ale tak samo i dla tej przyczyny, że nauki przyrodnicze, które trzymają się swego właściwego zakresu, nigdy nie stoją w sprzeczności z religią. Zafascynowany zmiennością Teilhard zdaje się nie dostrzegać, że najistotniejsze dążenia i pragnienia człowieka są na przestrzeni dziejów zawsze takie same (340, 354).

Teilhard uzależnił postęp ewolucyjny zarówno od tzw. kompleksyfikacji (postępującej złożoności), jak i od poszerzenia się świadomości. Bardzo słusznie to ostatnie sformułowanie autor „Konia trojańskiego” zakwestionował, stwierdzając, że poszerzenie się świadomości jest pojęciem w odniesieniu do człowieka absolutnie nie wystarczającym. Jego bowiem świadomość — w przeciwieństwie do zwierzęcej — nie ogranicza się do siebie samego, ale warunkuje także poznanie sięgające w istotę rzeczy, które dają możliwość stawiania pytań, szukania prawdy i nawiązania personalnego kontaktu z innymi osobami (343). Nie może więc ta świadomość być rozpatrywana jako wytwór postępującego procesu ewolucyjnego (344).

Naturalnie zwolennicy jezuickiego mistrza zauważają w tym miejscu, że Teilhard rozpatruje to zagadnienie pod aspektem fenomenologicznym, ale nawet przyjąwszy to wytłumaczenie jako zadowalające, nie sądzę aby sprawa była tym samym załatwiona i krytykę Hildebranda pociągnąłbym dalej. Przecież nie tylko idzie o stopień świadomości, ale też i o to, jaki z tej świadomości został zrobiony użytek, w jakim kierunku poszło nasze poznanie, jakie idee zostały przez nas przyjęte; — czynności te nie są automatyczne, ale najczęściej zależą od zajętej przez nas postawy duchowej.

Mocno protestuje Hildebrand przeciwko wysuniętej przez Teilharda idei kolektywnej świadomości, i choć sympatycy wizjonera, jak ks. Wciórka, mniemają, że idzie tu po prostu o pewną wspólnotą opinią, o jedność moralną, to jednak trudno nie przyznać, że podany przez Hildebranda cytat z „Fenomenu ludzkiego” jest niepokojący: czytamy tam, że na końcu cała ziemia będzie stanowić jedyny niezmierny atom myślenia o kosmicznym wymiarze! (344). Otóż jedno z dwojga: albo to ujęcie zinterpretujemy w duchu kolektywistycznym, a wtedy trzeba by się pożegnać z personalizmem, do którego jezuita wyraźnie się przyznawał, albo też pojmiemy je personalistycznie, to wówczas musimy zarzuścić Teilhardowi utopijny wręcz idealizm.

Ze Teilhard wykazywał pewną słabość do kolektywizmu, tego dowodzi wzmiankowana już jego predylekcja do totalizmów, jego niechęć — o czym się jeszcze więcej powie — do indywidualnego przeżywania nieśmiertelności, wreszcie wypowiedź w liście z 1952 r. w której Teilhard uważa, że systeza z chrześcijańskiego Boga (Boga z góry) i marksistowskiego Boga (Boga z przodu), „stanowi tego jedyne Boga, do którego obecnie możemy się modlić w duchu i prawdzie” (355). (Wydaje mi się jednak, że to sformułowanie należy rozumieć w specyficznie teilhardowskim znaczeniu, mianowicie ten marksistowski Bóg, to w gruncie rzeczy teilhardowski Chrystus-Omega patronujący procesowi ewolucji dokonywanej się poprzez pracę nad światem).

Hildebrand wie o tym, że Teilhard chce antynomię między osobą a zbiorowością rozwiązać przez miłość, ale cóż? ... ta miłość jest tu czymś innym, niż to pojmuje chrześcijaństwo, skoro wizjoner nie rozumie radykalnej różnicy pomiędzy połączeniem w zakresie materii a zjednoczeniem duchowym. Dla niego miłość, jak sam stwierdza, jest tylko kosmiczną energią (349). Ta energia jest dlań nadrzędnym gatunkowym pojęciem, które obejmuje jako „differentiam specificam” ducha i materię, choć w stosunku do tak różnych rodzajów bytu da się to pojęcie jedynie w analogicznym znaczeniu stosować. Tymczasem Teilhard będzie mówić nawet o duchowej energii materii, a ducha i materię rozpatrywać jako dwa stadia ewolucyjnego procesu (350—352).

Oczywiście trzeba by dokładnie ustalić, czy w tych wszystkich wypowiedziach Teilhard rzecz ujmuję wyłącznie z fenomenologicznego stanowiska, co osłaniałoby krytykę Hildebranda, niemniej trzeba przyznać, że ujęcia wizjonera są tu w najwyższym stopniu dezorientujące.

Na pewno ma Hildebrand dużo słuszności, kiedy wypomina Teilhardowi pokrycie milczeniem problemu wolności woli, kwestionowanie jej rozstrzygającej roli. Nie ulega wątpliwości, że u Teilharda, oświeceniowego epigona w dziedzinie historiozofii, górowały tendencje racjonalistyczne, i że przy określaniu przebiegu postępu ewolucyjnego nie unikał pewnej wewnętrznej sprzeczności. Ogólnie biorąc, jest on u niego procesem, który spontaniczne rwie naprzód i musi doprowadzić do zwycięskiego finału, ale spotykamy się też ze wzmiankami o odpowiedzialności człowieka za kierowanie jej przebiegiem, u schyłku zaś życia, w pośmiertnie już wydanym „Człowieku”, Teilhard w zakończeniu odkrył wreszcie ryzyko wolności. Co za tym idzie, musiał przyznać, że jego wspaniałe optymistyczne perspektywy ewolucji były tylko życzeniem, aktem nadziei.

Jak Maritain Hildebrand krytykuje Teilharda za redukowanie zła i dobra do rzędu stadiów w ewolucyjnym pochodzie i do uwikłania dramatu ludzkiej etycznej egzystencji w rozwojowy proces ewolucyjny (353). Tak jest Teilhard oczarowany tym widowiskiem, jaki stanowi

czysto naturalny pochodzenie do Boga, że zamyka oczy na nieskończenie wspanialszy obraz wyzwalającej męki Chrystusowej i obecności łaski w duszy, która posiada więcej wartości jak cała natura — oto co tu Hildebrand powtarza za Maritainem jako obiekcję.

Zasadniczy zarzut, jaki on stawia wizjonerowi, to ten, że w przeciwieństwie do ortodoksji, która mówi o uświęceniu i ratunku dusz, oraz o obcowaniu świętych, punkt ciężkości u Teilharda tkwi w kosmicznym postępie, w ewolucji, która wiedzie do Chrystusa-Omega, a nie pozostawia miejsca na wybawienie przez krzyż, gdyż los człowieka jest częścią tej ewolucji. Na tym tle — dorzucmy — staje się zrozumiałe, przytoczone przez Drexel'a wyznanie Teilharda, że było dlań zawsze rzeczą niemożliwą wzruszyć się szczerze przed krzyżem.

„Dla człowieka — oświadcza Hildebrand — który mógł tak napisać: tak moralny i społeczny rozwój człowieka jest rzeczywistość autentyczną i naturalną konsekwencją naturalnej ewolucji”, — nie mogą więc mieć nawet najmniejszego znaczenia grzech pierworodny, wybawienie i uświęcenie (357). Powołuje się na przyznanie się Teilharda do tego, iż był niekiedy trochę przerażony, kiedy pomyślał jakim to przeobrażeniem musi ulec jego myślenie co się tyczy pospolicie używanych (vulgar) pojęć stworzenia, natchnienia, cudu, grzechu pierworodnego itd., ażeby można je było przyjąć (357).

Została więc tutaj już wyraźnie stwierdzona sprawa reinterpretacji tych idei pod kątem nagięcia ich do teilhardowskiej koncepcji ewolucji. Ale nawet gdyby przyjąć, idąc po linii najwyrozumialszego dla Teilharda tłumaczenia, że nie kwestionował zasadniczych chrześcijańskich dogmatów — co nie znaczy, że ich faktycznie nie narzucał — pozostaje faktem, że zostały one przesłonięte przez jego teologię fikcji i konstruowane przezeń ewolucyjnie perspektywy tak, że zamąceniu uległa istotna hierarchia prawd. Niepokoiło to chyba Teilharda, który — jak to cytuje Drexel — wręcz stwierdzał, że ja i Rzym mamy dwie różne koncepcje świata”, i nie taił, że „czasem formalnie nienawidził tego wszystkiego, co dziś przedstawia historyczna i naturalna postawa (Stiftung) Chrystusa”.

Hildebrand zaraz po wstępie powołuje się na rozmowę, jaką prowadził z Teilhardem, w której filozof francuski bardzo się uzał na św. Augustyna, że tak fatalnie wprowadził do teologii pojęcie nadnaturalności (339) i uważa, że nie przypadkowo w koncepcji Teilharda nie ma miejsca dla nadatury i dla łaski, a jednocześnie się z Bogiem jest dlań równoznaczne z wejściem w ewolucyjny proces (359). Otóż gdyby nawet ten współdziałal w ewolucyjnym procesie rozpatrywać jako współdziałal w „concursum divinum”, to i tak dzieliłaby go przepaść od tych kontaktów, jakie wytwarza łaska. (Można jednak tutaj zauważyć, że chociaż istotnie niebezpieczeństwo czysto naturalnego interpretowania rzeczywistości zagrażało Teilhardowi, to jednak jeszcze stąd nie wynika jakoby wręcz kwestionował porządek nadprzyrodzony, choć niewątpliwie świadectwo Hildebranda ma tutaj też swoją wymowę).

Nacisk pada u Teilharda na aktywizm, na pracę nad światem, która zaczyna wchodzić na miejsce kontemplacji i modlitwy. Krytycy Teilharda (Drexel) cytują jego charakterystyczne zdanie: „Uwielbienie oznaczało dawniej przedkładanie Boga nad rzeczy, odnoszenie ich do Niego, i poświęcenie ich dla Niego. Dziś, uwielbienie zaczęło oznaczać oddanie się ciałem i duszą aktowi stwórczemu poprzez przyłączenie się do niego, aby doprowadzić świat do jego spełnienia dzięki wysiłkowi i wyszukiwaniom”. Jakkolwiek byśmy interpretowali tę wypowiedź, sądząc, że

charakterystyczne jest to sztuczne rozdzielenie i przeciwstawienie dwóch czynności, które winny być ze sobą połączone, i to w hierarchicznym podporządkowaniu. To co uważa Teilhard za nastawienie dzisiejszości, ma przecież uzasadnienie jedynie wtedy, jeśli zostało poprzedzone tą postawą, jaka według wizjonera była praktykowana dawniej i która w rzeczywistości obowiązuje po wszystkie czasy każdego prawdziwego chrześcijanina.

Na to odwrócenie hierarchii wartości chrześcijańskiej u Teilharda zwraca Hildebrand znaczną uwagę, zaznaczając, że kosmiczne procesy znaczą dla nich więcej, niż indywidualna dusza, działalność ewolucyjna, niż kontemplacja, praca zaś nad światem stoi wyżej, niż wartość moralna — wszystko ujęcia, które stanowią żywą antytezę stanowiska Neumana (359). A chociaż Teilhard mówi o świętości, o przyłgnięciu całym sercem do Boga, to jednak u niego polega ono na rozwinięciu wszystkich uzdolnień i podjęciu funkcji wyznaczonej człowiekowi w ewolucyjnym procesie (362). Królewska droga krzyża to dlań droga ludzkiego wysiłku na polu ogólnego postępu, który przez Chrystusa zostaje przedłużony i urządzony na nadnaturalnej drodze (363). W zakończeniu Hildebrand cytuje znamienne oświadczenie Teilharda, że Chrystus „będzie płomieniem ludzkich wysiłków, że On się objawia jako forma wiary, która najbardziej jest dopasowana do nowoczesnych potrzeb — religia postępu, więcej, religia ewolucji” (376).

Niezwykłe powołanie Teilharda tłumaczy Hildebrand jego superoptymizmem tak kontrastującym z pesymizmem Sartra i Heideggera, oraz jego pocieszycielską sugestią, że jakkolwiek spełniamy w świecie rolę, tym samym już współpracujemy z Bogiem. Jego sympatycy powołują się na to, że Teilhard jest przewyciężeniem ciasnego ascetyzmu i jednostronnego supernaturalizmu, co Hildebrand nie bez racji uważa za pomyłkę. Nie przczy temu, że podobne tendencje istotnie się niekiedy w ostatnich wiekach pojawiały, ale Teilhard występując przeciwko tym, owianym duchem jansenizmu, prądom, zapędził się w przeciwną skrajność.

Brakiem tych postjansenistycznych dążeń było to, że zapomnieli one o różnicy, jaka zachodzi pomiędzy naturalnymi dobrami, takimi np. jak miłość w rodzinie, które nie tylko są użytkowane, lecz także zasługują na uczczenie, a światowymi dobrami. Natomiast Teilhard pod pretekstem rehabilitacji tych naturalnych dóbr apoteozuje dobra światowe, dotyczące wyłącznie doczesności, i niesłusznie zarzuca chrześcijaństwu, że na skutek tego wytworzyło rozdźwięk między ludzkością a chrześcijańską doskonałością.

Jego kolektywistyczne tendencje prowadzą do odczłowiczenia zapożyczając dramat walki między złym a dobrym, czynią je jedynie stopniami w ciągłym procesie ewolucyjnym. Idzie mu przede wszystkim o badanie naukowe, o pracę nad doczesnością, a nie o wyższe wartości i naturalne dobra czy biblijne „opera” wyrażające moralne czynności. Ponad nie przekłada działanie produkcyjno-ekonomiczne i utylitarne, wobec których osobiste przeżywanie głosu Boga ustępuje na plan drugi. Nie dostrzegając zasadniczego przeciwieństwa między wartościami a niewartościami, lekceważąc hierarchię wartości przez swe banalne „wszystko jest święte” stoi na krawędzi nihilizmu. Natura u niego nie jest poselstwem z Góry — uważa Teilhard, że my Boga odnajdziemy dopiero idąc naprzód. Oglądamy jedynie celowość ewolucyjnego procesu i stajemy się ogniwem w łańcuchu ewolucji, która jest jakoby najważniejszą rzeczywistością. Naturalne wartości stanowią jedynie stopnie w tym ewo-

lucyjnym pochodzie, pozbawione własnej wewnętrznej wartości. A przecież są one jedynie wtedy właściwie ujmowane, kiedy upatrujemy w nich odblask Wyższej Wartości, jak to wspaniale przedstawiał Newman (364—70).

Autor „Konia trojańskiego” dziwi się (nie bez powodu), że Teilhard gotów jest uwielbiać technikę, która dewastuje przyrodę i równocześnie wyśpiewuje hymn na cześć natury i techniki, że nie uprzytamnia sobie zupełnie ryzyka w stosowaniu eksperymentów eugenicznych, mających jakoby wychować udoskonalonego człowieka, choć ich perspektywy są już nieludzkie (371—372). Przyznaje, że Teilhard w odniesieniu do materii aspekty świadczące o mądrości Bożej, ale zarazem tę materię niebywale, z krzywdą dla ducha, nadwartościował, co jest tym niebezpieczniejsze, że nie uznaje w gruncie rzeczy istotnej różnicy między materią a duchem.

Bardzo słusznie zauważa, że jest to zapewne godne pożałowania, kiedy się zapoznaje te cuda, które są ukryte w stworzeniu nawet najniżej stojącym w hierarchii bytów. Ale to zapoznanie w żaden sposób nie przeszkadza naszemu poznaniu wyżej stojącego bytu i dlatego nie jest jeszcze żadną katastrofą. Natomiast, jeśli się rozumie niższe a zapoznaje wyższe, to to zamąca nasz cały pogląd na świat i stanowi rzeczywiście katastrofę. Poza tym Hildebrand protestuje przeciwko nastawieniu, które tak samo podziwia niższe jak i wyższe, gdyż źle się wtedy rozumie hierarchiczną strukturę bytu, i pozbawia się możliwości właściwego szacowania tak niższych jak i wyższych rzeczy (374). Trzeba przyznać, że to sformułowanie trafia w samo sedno nastawienia Teilharda, którego dobrej woli Hildebrand — podobnie jak i Maritain — nie zamierza wcale kwestionować, ale uważa, że ta okoliczność wzmaga jeszcze dezorientację i, co za tym idzie, szkodliwość jego systemu.

### Krytyka A. Drexela

Nie duże, ale doskonale, z temperamentem napisane studium Alberta Drexela „Teilhard de Chardin” (Akademie-Verlag Egg Zürich) w dużej mierze powtarza poglądy przytoczonych już krytyków, wnosi jednak również i pewne nowe punkty widzenia. Stwierdza, że odrzucenie krzyża i tajemnicy odkupienia, przewartościowanie i zniekształcenie pojęcia grzechu, zastępowanie cnoty socjalną miłością — to są teilhardowskie sugestie znamienne dla współczesnego nowatorstwa, podobnie jak i jego fanatyczne umiłowanie ziemi.

Przeciwko optymizmowi teilhardowskiemu skierowuje zwłaszcza Drexel swe strzały. Zaznacza, że doskonały człowiek i nowa ziemia jedynie dzięki nadnaturalnej interwencji Stwórcy mogą być realizowane. Tymczasem u Teilharda jest to nie tylko proces naturalny, ale na skutek tego, że pasuje on Chrystusa-Omegę na inspiratora przemian współczesności, składa na jego barki wszystkie dewiacje współczesnego laicyzmu, jakie się zaznaczają przy budowaniu świata.

Czyni go odpowiedzialnym za tak wydatne przyczynienie się do groźnie poszerzającego się zamętu w Kościele, przez podważanie koncepcji prawa natury, otwartego zaprzeczania grzechu pierworodnego, i co za tym idzie dzieła odkupienia, zafalszowanie pojęcia grzechu i religii, wysunięcie na miejsce osobowego oglądu Boga zatonięcia jednostki w świadomości zbiorowej, zakwestionowanie chrześcijańskiej ascezy i skierowanie życia na doczesność oraz podporządkowanie go naturalnemu

procesowi powszechnej, a ubóstwianej przezeń ewolucji, przekreślenie pojęcia Boga utożsamianego z duszą świata itd. (11—12).

Zdecydowanie podaje pod wątpliwość jego wiarę w nową ziemię, wieczny pokój i doskonałą ludzkość, której przeciwstawia się przecież analiza faktycznego stanu naszego globu i człowieka oraz doktryna autentycznego chrześcijaństwa. To, na skutek czego ziemia się skończy, jest dyskusyjne. Pewne za to jest, że w rosnącym stopniu staje się ona coraz bardziej krucha i łamiwa, na miejsce zaś doskonalącą się rzekomo ludzkości oglądamy jej wznagającą się degenerację, nie notowany odwrót od religii i upadek moralny. Podkreśla Drexel obosieczności współczesnego postępu zarówno w dziedzinie medycyny jak i techniki, i nie bez racji uwydatnia, że wieczny pokój, który już wydawał się bliskim Teilhardowi, ma śmiertelnego przeciwnika w ludzkiej namiętności. Pokój polityczny nie jest wszak równoznaczny z tym powszechnym pokojem, który jedynie bezgrzeszna ludzkość mogłaby urzeczywistnić, a Ewangelie przez usta Chrystusa kreślą zgoła odmienny obraz przyszłości.

Istotą religii jest stan pełen miłości i oddania się w odniesieniu do Boga, jej rozwój więc jest — wbrew Teilhardowi — zupełnie niezależny od wykształcenia i wiedzy, nawet wiedzy teologicznej, uczeni zaś, których Teilhard uwielbia niemal jak swoich świętych, zajmowali w stosunku do Boga bardzo różnorodne stanowisko. Nie podobna więc zgodzić się na jego sugestie, że moralne jest to, co przyczynia się do rozwoju postępu ewolucyjnego, a warunkiem tego postępu jest rozwój wiedzy (21).

Mocno występuje Drexel przeciwko kolektywistycznym skłonnościom Teilharda, krytycznie cytując jego wyznania, że nie żywi zainteresowania dla dalszego indywidualnego trwania, że go cała osobista szczęśliwość nie obchodzi (27); jest to szokujące, skoro zważywszy, że przecież w życiu pośmiertnym chrześcijaninowi zależy chyba nie tylko na szczęśliwości, ale na ostatecznym zjednoczeniu się w miłości z Bogiem, a więc na sprawie, która stanowi „*unum et necessarium*”. Drexel podkreśla, że znajdują się tacy wyznawcy teilhardyzmu, jak Lepp, którzy mniemają, że powiązania człowieka z uniwersum są tak istotne, iż pozostaną nadal również w niebie, i że należy raczej przyjąć roztopienie się indywidualnej świadomości w zbiorowej, niż czysto indywidualne zbawienie (charakterystyczne dla tej doktryny stwarzanie sztucznych antytek — p.p. (27—29).

Krytyka optymistycznego postępu dokonana przez Drexel'a jest interesująca, choć nie na tej płaszczyźnie znajdują się główne błędy Teilharda. Niemniej oryginalna, choć zapewne dyskusyjna, jest jego polemika z lansowanym tak usilnie przez Teilharda poligenizmem. Drexel stwierdza, że niezależnie od tego, iż ta teza jest całkiem hipotetyczna, zarówno dane etniczne, jak i językowe wskazują na jednorodność człowieka. W tym kierunku zmierza współczesne językoznawstwo, udowadniając, że im bardziej idziemy wstecz, tym bardziej języki zbliżają się do siebie, a do tego samego wniosku doprowadzają badanie ras ludzkich i ludzkiej etyki. Istniejące różnice dają się w pełni wytłumaczyć naturalnym różnicowaniem. (Zauważmy od siebie, że marskistowscy biologowie dostrzegają w hipotezie poligenizmu perspektywy rasistowskie). Odrzucając monogenizm, Teilhard — twierdzi Drexel — wpadł w kłopoty z kościelnym orzeczeniem grzechu pierworodnego.

Konstatując, że specyfiką dzisiejszych czasów jest koncentrowanie się na ludzkości jako całości, a nie na człowieku, że słowa Chrystusa: „*Co pomoże człowiekowi, choćby cały świat zyskał a na duszy swej szkodę poniósł!*”, są poczytywane za charakterystyczny już program Ko-

ścioła przeszłości, że obecnie głównie mówi się o ratunku i zabezpieczeniu doczesnej egzystencji ludzkości wspólnym wysiłkiem wszystkich światopoglądów, Drexel zarzuca, że do tego nastawienia przyczynił się nie mało teilhardyzm, który nowym Bogiem czyni rozwój, kolektyw zaś bożyszczem, przyszłym ideałem ludzkości na dziś i jutro (30—31). Nawijając do tak żarliwie propagowanej przez Teilharda pracy nad światem pisze, że Bóg pragnie także ziemskiego dobra dla człowieka i pokoju, jak o tym świadczy Ewangelia, ale nie to dobro jest najważniejsze. Prymat winno posiadać dążenie do uświęcenia człowieka.

Podobnie jak jego poprzednicy Drexel daleki jest od dyskredytowania postawy samego Teilharda, sądzi jednak — i w tym ma całkowitą słuszność — że wartość systemu nie zależy od osobistej zacności twórców, czego przykładem może być Kant. I nie waha się powiedzieć, że dla dobra ludzkości byłoby lepiej, gdyby szkodliwe sugestie tego ostatniego się nie ukazały, skoro podkopały wiarę w wielu duszach, a to samo dotyczy i teilhardowskiej inspiracji, którą uważa za bardzo nieszczerliwą i szkodliwą. Stwierdza, że te idee przeniknęły do osławionego „nowego katechizmu holenderskiego”. Niebezpieczeństwo zaś teilhardyzmu zwiększa jeszcze szczególnie moment dziejowy, — moment wyjątkowego zagrożenia autentycznego chrześcijaństwa, (na co się ostatnio Paweł VI tak boleśnie, raz po raz skarży).

Jeśli krytyka Drexel'a, zwłaszcza gdy idzie o przypisanie Teilhardowi tendencji kolektywistycznych i monistycznych wydaje się nieraz zbyt ostra, niedostatecznie uwzględniająca różnorodność i wieloznaczność sformułowań jezuitckiego wizjonera, to jednak w pełni należy podzielić jego stanowisko kiedy uważa, że wartości intelektualne, choćby najbardziej sztucznego systemu, nie mogą usprawiedliwiać faktu podkopania przez niego podstaw moralności i wiary. Należy bowiem jasno rozróżnić, czy oceniamy wizję Teilharda od strony filozoficznych, oryginalnych ujęć i rozpatrujemy ją pod kątem tego nowego spojrzenia, jakie wniosła w dziedzinę myśli ludzkiej, czy też zamierzamy ją zwartościować ze względu na jej zgodność z katolicką doktryną. Zaslug Teilharda na tym pierwszym polu chyba nikt nie zamierza pomniejszać, ale to jeszcze nie daje żadnego tytułu, żeby zapoznawać czy przesłańca te błędy i słabości, jakie wykazuje w dziedzinie drugiej.

Na zakończenie uwaga: odnoszę wrażenie, że przytoczone krytyki zbyt słabo uwzględniły niewątpliwy związek myśli teilhardowskiej z progresizmem, — sprawa ta jednak wymagałaby osobnego rozpatrzenia. Przedruk: Miesięcznik Diec. Gdański, Nr 7—8 (1974).

BENVENUTO MATTEUCCI

### **OBECNOŚĆ KOŚCIOŁA W ŚWIECIE, KTÓRY SIĘ ZMIENIA\***

Ktokolwiek ma pewne doświadczenie w dziedzinie dokumentów historycznych i ma zwyczaj czytać dzieła, które przypominają nam wybitne postacie oraz dzieje Kościoła, ten spotka się zawsze z określeniem „temporibus difficillimis” — „w bardzo trudnych czasach”. To znaczy, że obecność Kościoła w świecie nie była nigdy i nie będzie obecnością łatwą. Kościół powtarza w czasie te same dzieje, które towarzyszyły Chrystusowi „Przeszedł wielką próbę”, jak zaznacza św. Paweł (Hebr. 4, 15).

Niektóre imiona, które spotykamy w genealogii Pana Jezusa (np. Rut, Thamar, Rahab, Bersabea) ujawniają co znaczy dla Syna Bożego wkroczenie w dzieje ludzkości wraz ze swoim przeznaczeniem i zadaniem, jakie ma do wypełnienia. Nic nie było Chrystusowi obce.

Ewangelia jest opowiadaniem życia niejako przeszłego, lecz Kościół jest żywą Ewangelią, reprezentuje życie aktualne, życie Chrystusa. Wiek po wieku, kraj po kraju, fakty, wydarzenia, te same epizody, te same osoby (Herod, Pilat, uczeni w piśmie, faryzeusze, saduceusze) widzimy powtarzające się niejako reprodukowane, w formach analogicznie zakłócających spokój. „W dziejach świata — pisze Benson — Jezus kończy szkic rozpoczęty dwa tysiące lat temu. On rodzi się, żyje, cierpi, umiera i niejako wiecznie trzeciego dnia zmartwychwstaje. Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj, dzisiaj i zawsze”.

Kto umie czytać od „wewnątrz” historię Kościoła, napotka w jego wielkich okresach dziejów tajemnicę paschalną (Wielkanocną), tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. Pomyślmy tylko o pierwszych wiekach historii, o Kościele męczenników i wyznawców diaspory, najazdach barbarzyńców, imperium bizantyjskim, powstaniu i pogłębianiu się herezji trynitarych i chrystologicznych, pomyślmy o średniowieczu, stosunkach między państwem a Kościołem, pomyślmy o protestantyzmie, o rewolucji francuskiej, o Oświeceniu z jego zbroczeniami kulturalnymi i socjalnymi. Z pewnością obecność Kościoła w świecie nie jest spokojna. Świat się niestannie zmienia. Zmiany mogą być mniej lub więcej przeciwstawne, mniej lub więcej głębokie i zasadnicze, lecz zawsze znajdujemy Kościół, używając porównania Pascala jako „okręt wśród burzy, pewni, że nie zatoni”, wypełniając i pamiętając o słowach Chrystusa „**Będę z wami przez wszystkie wieki, aż do skończenia świata**”.

W tej wizji historiograficznej byłoby rzeczą nielogiczną — chociaż jest taka tendencja u niektórych kronikarzy — „przypisywać Kościołowi naszych czasów, zwłaszcza Kościołowi potrydenckiemu, odpowiedzialność, którą Kościół musiał ponieść, aby uniknąć głębokich rozłamów czy schizmy. Odnośnie Kościoła występuje tu dziwna i paradoksalna „nietolerancja”. Oskarża się Kościół o nieprzejędny absolutyzm, równocześnie w tym samym czasie okazując sympatię władcom i reżimom totalitarnym, tak zwanym „oświeconym”.

Kościół żyje w świecie i od dwóch tysięcy lat walczy o to, aby nie być uwikłany w interesy doczesne, równocześnie angażuje się i działa na rzecz wyzwolenia kulturalnego i społecznego, które są owocami wewnętrznej wolności w prawdzie i miłości, a które pochodzą od Boga.

Zagadnienie ustosunkowania się Kościoła do świata jest zawsze to samo, chociaż zmieniają się formy kulturalne i obywatelskie, jest wierny nakazowi, który każe służyć wartościom wiecznym, nakazowi, który należy do wszystkich czasów i zawsze jest aktualny w niezmiennej misji wcielenia i odkupienia wszystkiego, co jest ludzkie. To zadanie stawia Kościół przed nowymi formami przy zachowaniu trwałości, pomimo zmieniających się stale ideologii. Prześladowania fizyczne i moralne, wrogie i złośliwe postawy i jednostronne oskarżenia świadczą o tym, że Kościół nie jest „nieobecny”, nie zwalcza się bowiem i nie oczernia czegoś nieobecnego.

Bez wątplenia sytuacja Kościoła w świecie jest sytuacją dramatyczną, lecz jest to ten sam dramat, jakim była obecność Chrystusa w Betlejem, Nazarecie, Jeruzolimie. Tak jak Jezus, tak i Kościół bywa zdradzany przez tych, których Pan wybrał jako swych przedstawicieli, postawiony przed zbuntowanym sanhedrynem religijnym, wyśmiany przez

nowe trybunały, nowych Herodów, sądzony przez nowych Piłatów, potępiany przez tłum, który został przez Niego obdarzony dobrodziejstwami, ośmieszany przez nowych uczonych w Piśmie i faryzeuszów publicznej opinii.

Dlatego też nie jest żadną nowością, że dramat ten dzisiaj się powtarza i że spotykamy tak na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła oskarżenia i kontestacje. Niewątpliwie Kościół przeżywa dzisiaj godziny niepokoju, agitacji i nie brak takich, którzy opuszczają szereg, ponieważ nie są zdolni do życia i współżycia kościelnego; nie brak takich, którzy opuszczając Kościół przyłączają się do tych, którzy żyją krytyką bez wiary. Są też tacy, którzy uważają dotychczasowe struktury na zbyt prawnicze i sprzeczne z wolnością, sądzą, że zreformują Kościół od wewnątrz. Jest jeszcze duża liczba wiernych dobrej woli, którzy chcą służyć Kościołowi, ale równocześnie powiązani są z nastawieniem pełnym wątpliwości i zamieszania oraz krytycznej postawy niektórych teologów i moralistów, którzy nie wahają się uważać za hipotetyczne zasady i naukę teologii wiary oraz prawa i rozporządzenia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Przedstawiamy więc różne rodzaje kontestacji, subiektywnie radykalnej, która sprowadza umysł do roli narzędzia krytyki, do pewnego rodzaju pretensji i zazdrości wobec Boga; dalej wymienić należy kontestację obiektywną odnośnie wartości moralnych, kulturalnych i religijnych, którym odmawia się wszelkiej trwałej wartości ontologicznej; kontestację społecznych niesprawiedliwości, kłamstw, krzywd, jakich doznaje godność człowieka i chrześcijanina, lecz kontestację tę urzeczywistnia się niekiedy w sposób i w formie nieumiarkowanej.

Wspólne tło tych kontestacji, znaku kryzysu i niepokoju, to brak autentycznej wiary, socjologiczne i etyczne jej obniżenie, zeświecczenie posłannictwa ewangelicznego i w następstwie tego instrumentalizacja i pozabwanie treści danych Ojawienia.

Nie jesteśmy prawdziwymi chrześcijanami, jeśli na pierwszym miejscu nie stawiamy modlitwy i miłości, bez których nie ma prawdziwego i należytego świadectwa przynależności do Kościoła. Brakuje nam pokory, która prowadzi do prawdy i uświęcenia. Brakuje nam czasu, aby wsłuchać się w wewnętrzny głos Ducha Świętego, który „wzdycha w nas wzdychaniem niewymownym”.

Kto słycha wezwania Ducha Świętego, ten zawsze zdolny jest połączyć własne poprzez swoje dary, które udziela „działa wszędzie, we wszystkich”.

Nie ma autentycznego mistycyzmu chrześcijańskiego poza Kościołem. Bardzo wielu rości sobie prawo, jak gdyby mistycyzm posiadali (misja Kościoła), szukając go w sytuacjach szczególnych i nadzwyczajnych, w sposobie myślenia i działania, jakby byli przeciwni lub nie złączeni w jedno Ciało Mistyczne, zawsze trwające w podnieceniu i ciąglej nerwowości. Z reguły kończą oni na tym, że popadają w błędy, które sami zwalczają i nie mając wystarczającego zaufania do prawdy, osadzają, dostosowują i zmieniają zbyt wiele. „Taka nerwowość i podniecenie — pisze Cleerissac — nie są szczerym uznaniem złożonym Prawdzie, lecz oznaką bardzo niedoskonałych relacji z Nią, oraz umniejszają wiarę w powierzone zadanie oraz osłabiają łaskę”. W dalszym ciągu cytuje Lammennais'a, który zdaje się charakteryzować i odzwierciedlać mentalność niektórych kontestatorów. „W celu wywyższenia papieżstwa, Lammennais przyjął postawę rozkazującą, ...Papiestwo (a my mówimy — Kościół) powinno być jego zdaniem wielkie, ponieważ on chciał je widzieć wiel-

kim i na sposób własny, nazywając się równocześnie posłusznym synem takiego papieża, które sobie wyśnił.

Tak pojęte posłuszeństwo było podobne częściowo do snu, oraz do średniowiecznych rzeźbiarzy, którzy na rzeźbie przedstawiali siebie samych a umieszczali swoje podobieństwo tuż pod katedrą Piotrową.

Pyszny profetyzm księdza de Lammennais zdaje się dzisiaj powtarzać w różny sposób, w postaci smutnego odejścia od Kościoła i od samej problematyki religijnej i redukcowania wiary do rzędu wydarzenia kulturalnego, czynności socjologicznej i uwielbiania tego co nieracjonalne.

Pretensje streszczające się w twierdzeniu, że aby żyć i myśleć po chrześcijańsku, trzeba porzucić „instytucje Kościoła”, presumpcja pozostania w Kościele, i w świecie katolickim w ciągłej niezgodzie, stała się już dzisiaj przejawem uprzedzeń iluminizmu i solipsyzmu duchowego. Ta niezgoda kończy się na zjawisku zamknięcia się człowieka w kręgu własnego, pojedynczego czy grupowego monologu, który później promieniuje w postaci krytyki i zarzutów przeciwko „systemowi” i w postaci tworzeniu ostatecznie własnego, jakoby prywatnego kościółka.

Protagonistami odnowy Kościoła nie są ci, którzy sięją niezgodę. Bernanos mówiąc o Kościele w związku z Marcinem Lutrem zaznacza: „Rozważania moje dotyczą jedynie widzialnego Kościoła, ponieważ zamierzam mówić jedynie o tym co widzę. Nie można zaprzeczyć istnienia w Kościele pewnego rodzaju przeciętności... Są w Kościele faryzeusze, pewien rodzaj faryzeizmu krąży w żyłach ludzkiego elementu Kościoła. Ile razy miłość słabnie, chroniczne zakażenie przejawia się w ostrym kryzysie, który z kolei wywołuje dalszą gorączkę. Jednakże faryzeizm jest chorobą bez gorączki, jest wrzodem o zimnym i bezbolesnym charakterze. Niewątpliwie Kościół jest ludzki i Boży równocześnie, dlatego nie jest wolny od żadnej wady ludzkiej. Niewątpliwie w faryzeizmie drzemie szczególne zło, które nęka w okrutny sposób i wyczerpuje cierpliwość świętych i zmierza jedynie do wzburzenia biednych chrześcijan. Pogarda nigdy nikogo nie odkupiła a prawdopodobnie liczne dusze doprowadziła do guby...

W Kościele niczego nie reformuje się zwykłymi środkami. Kto by zamierzał reformować Kościół środkami, jakich się używa w stosunku do społeczeństwa doczesnego, błędziłby i niechybnie skończyłby wyłączając się z kręgu Kościoła. Kto gardzi duchem, odrzuca dogmaty ducha i staje się bezwiednie ich nieprzyjacielem. Kościół reformuje się cierpiąc za niego; reformuje się widzialny Kościół cierpiąc za Kościół niewidzialny. Reformuje się wady Kościoła przedstawiając hojnie przykład heroicznych cnót. Kościół nie potrzebuje reformatorów ale świętych”.

Kościół potrzebuje reformatorów i świętych takich jak: Katarzyna ze Sieny, Piotr Damian i św. Franciszek z Asyżu. Nigdy święci nie są niedoceniani w Ludzie Bożym a ich świadectwo jest nadzieją pielgrzymującego Kościoła w zmieniającym się świecie.

Przekład: Osserv. Rom., La presenza della Chiesa in un mondo che cambia (6. III. 1974, s. 3).

Przedruk: Miesięcznik Diec. Gdański, Nr 7—8 (1974).

## RECENZJE

**Ks. J. ZIEJA.** Liturgia życia. Poznań 1974. Wyd. św. Wojciech, ss.328, 35 zł.

Książka zmusza do głębszego zastanowienia się — po co żyje? dokąd dąże?

W rozważaniach jest wiele cytatów biblijnych, to ogromnie cenne, ponieważ zbliża do Pisma św. i uczy, że źródłem wszelkiej prawdy jest właśnie ono.

Tok rozważań jest przeplatany modlitewnymi wersetami lub wyjątkami z poezji Norwida i innych. To połączenie jest nie tylko cennym urozmaiceniem, ale też poszerza czytelnikowi obraz tematu czy nawet tylko myśli.

Układ graficzny książki przejrzysty i czytelny, co ułatwia samą technikę czytania, bo książka w treści nie jest łatwa.

Czytając „Liturgię życia” stajemy wobec konieczności i obowiązku kształtowania siebie, poszukiwania swojej drogi życia w duchu prawd ewangelicznych.

Autor rozpoczyna książkę pytaniami bez odpowiedzi. Wprowadzają one do tematu tajemnicy istnienia, tajemnicy życia i celu życia.

I właściwie cała książka jest odnajdywaniem i umacnianiem swojej drogi do Boga.

Rozważania są ujęte w ramach „Wyznania wiary”, które swe źródło mają w Piśmie św. Tematem rozważań jest też Dekalog z akcentem, że właściwie on jest podstawą etyki ogólnoludzkiej.

Jako źródło łask nadprzyrodzonych w kościele są sakramenty św. Autor poświęca temu zagadnieniu dość dużo miejsca, dając obudowę historyczną na podstawie Pisma św. i pism Ojców Kościoła jest też medytacja nad istotą Mszy św. Wspaniały rozdział, który zbliża czytelnika do Tajemnicy sprawowanej w Eucharystii. Modlitwy mszalne są rozszerzone przepięknym „Hymnem Cherubimów” i „Liturgią błagalną”, którą modlą się w czasie sprawowania Mszy św. wierni obrządku wschodniego.

Książka kończy się rozdziałem zawierającym „Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” i przepięknie modlitewnie poszerzonym „Ojcze Nasz”.

Mało jest książek, które w tak prosty i piękny sposób prowadzą czytelnika po zawilonych ścieżkach do Dobra Najwyższego.

**J. ROLICKI.** Kochana mamo, wyrób mi alibi. Warszawa 1974. Wyd. Czytelnik ss. 135, 12, zł.

Nie umiem doszukać się sensu i potrzeby wydawania książki i to w dużym nakładzie (30.290 egz.).

W pierwszym rozdziale autor w sposób sprawozdawczy — protokularny opisuje gwałty i morderstwa wyrostków.

W drugim przedstawia „git ludzi”, którzy uprawiają działalność terrorystyczną na zasadzie mafijnej na terenie szkoły, a właściwie szkół warszawskich.

Barbarzyństwo wyrostków opanowało prawo obowiązujące pasażerów podróżujących pociągiem PKP Radzymiń — Warszawa. O tym dowiadujemy się w trzecim rozdziale pt. „Ud nie bierze się bezkarnie”.

Ostatni rozdział pełen tragizmu, porusza dogłębnie każdego człowieka zdolnego do ludzkich uczuć. Jest poświęcony dzieciom, które wypaczone psychicznie i okrutnie krzywdzone przez matki szczególnie oraz przez rodziców, i najbliższe otoczenie. Oni to ponoszą winę, że z tych właśnie dzieci „nie chcianych”, nie kochanych wyrastają gwałtciiele, git ludzi, barbarzyńcy nie szanujący niczego. Siebie i swoje życie też mają w pogardzie.

Wydaje mi się, że problemy poruszone w tej książce winny pozostawać w aktach sądowych dostępne ludziom, którzy z tytułu zainteresowań naukowych,

czy z tytułu swojej pracy mogą korzystać z potrzebnych materiałów.

Czy przeczytanie przez szerokie kręgi społeczeństwa takiej książki coś poprawi, czy uwrażliwi ludzi, czy przekona „bohaterów” powyższej książki, że nie należy tak postępować? Może celem książki jest zaznajomienie społeczeństwa z tym, co się dzieje w naszym kraju, ale w tym wypadku informacja jest sensacją kryminalną.

**J. GÓRZYŃSKI**, OP. Różaniec Najśw. Maryi Panny. Warszawa 1974. Wyd. SS, Loretanek, ss. 152, 20 zł.

Książkę należałoby rozpowszechnić szczególnie w tak zwanych „Kółkach Różańcowych”, aby ożywić modlitwę różańcową, nadać jej głębszy sens. Z własnej praktyki wiem, że jest z tą sprawą rozmaicie.

**M. DELBREL**. Zaufać Bogu. Kraków 1974. Wyd. Znak, ss. 184, 38 zł.

Autorka ze środowiska ateistycznego, odnajduje Boga jako młoda dziewczyna. Nawróciła się czytając Ewangelię. W całej jej twórczości i w życiu przebiega autentyczność prawd ewangelicznych.

Zródłem siły do pracy wśród bliźnich „którzy nie umieją sami odnaleźć się w społeczeństwie, prawie, państwie, rodzinie” — znajduje w Ewangeli. Nie współpracuje z żadnym towarzystwem charytatywnym, ani zgromadzeniem, spontanicznie i samodzielnie z małą grupą osób służy potrzebującym. Radośnie „jednoczyła świat, który ją otaczał z Bogiem poprzez swoją wiarę”.

Książka M. Delbrél „Zaufać Bogu” składa się z szeregu esejów. Pisane są prozą poetycką w sposób bardzo prosty, łatwy w czytaniu i w zrozumieniu doniosłych spraw Bożych w relacji człowieka.

Książka rozpoczyna się rozdziałem pt. „Radości z Góry Błogosławieństw” i właściwie cała treść książki to analizowanie „radości z góry błogosławieństw”. Wiara w Boskie objawienie, miłość Boga i człowieka nasycona ufnością, że właśnie nasze banalne, codzienne życie jest Bogu potrzebne i że to jest naszą drogą uświęcenia, pomoże nam radośnie przeżywać każdą chwilę naszego życia.

Pięknie autorka pisze o naszym spełnianiu przykazania miłości bliźniego „... dobrowolnie iść na poszukiwanie wszystkiego co jest małe, słabe, co grzeszne, peła i upada, wszystko co potrzebuje uleczenia”. Problematyce miłości Boga i człowieka autorka, obok problemu modlitwy, poświęca wiele miejsca. Bo jeśli Bóg jest Miłością to tylko i wyłącznie odnajdujemy Go w miłości, w umiłowaniu wszystkiego co nam daje i w jakich okolicznościach nas ustawia. Przypomina mi się prawda, którą wyczytałam u Hammarskjölda w Drogowskazach: „Wybrała cię Droga, a ty masz dziękować” — to zdanie bardzo precyzyjnie określa wywody autorki.

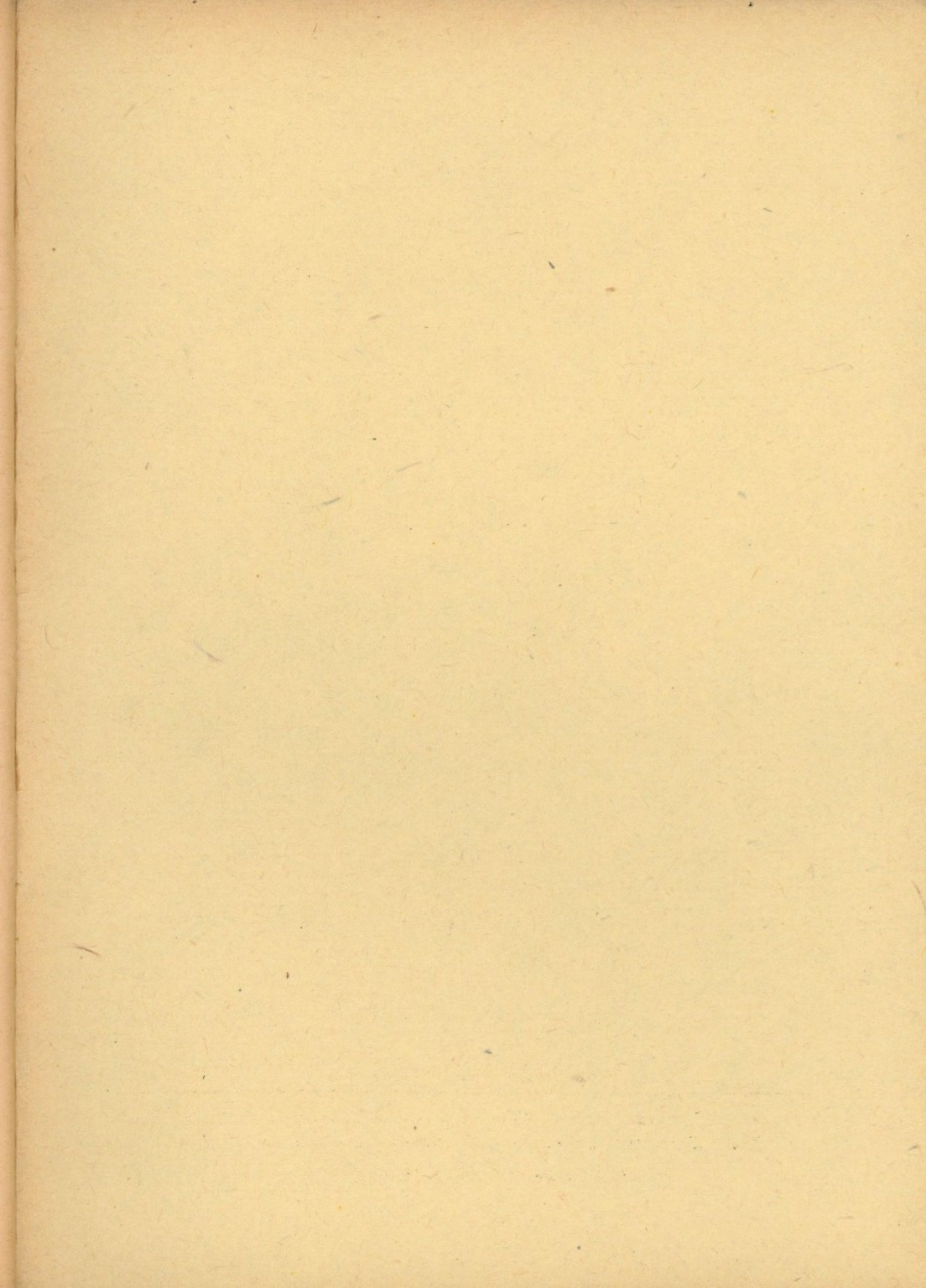
Zródłem siły do spełnienia powołania Bożego jest modlitwa. Bez modlitwy nie jesteśmy zdolni pełnić i pojmować prawd zawartych w Ewangeli, które są podstawą życia „człowieka Chrystusowego”. Bez modlitwy Kościół zostałby tylko ciałem społecznym, a nie Mistycznym źródłem łaski, jakie możemy osiągać przez łączenie naszej modlitwy z sakramentalnym życiem Kościoła. Modlitwa w każdej chwili, parę sekund skupienia, łączenie codziennego, beznadziejnego, szarego życia z modlitwą ułatwi znoszenie „cierpienia w cierpliwościach” którym poświęcamy nasze życie.

Pokora służenia, słuchania, uczenie się, podporządkowanie swoich upodobań, to wszystko na co dzień może być realizowane jeśli kochamy i modlimy się. Kto „zaufał Bogu nie jest ubogi, nie jest staby”.

Książka jest pełna prostoty i mądrości, którą chcielibyśmy posiąść na co dzień i dlatego, że jest taka „codzienna”. Warto, aby wielu ludzi z niej korzystało.

H.K.





Za zezwoleniem Władzy Duchownej

---

Wydaje Kuria Biskupia w Gorzowie Wlkp.  
Druk: Gorzowska Drukarnia Akcydensowa w Gorzowie Wlkp.

650 egz. - zam. - 1529 - 1. 75 - E1/191