

**T.A. Zajkowski, Janusz A.  
Ihnatowicz**

---

## **Kronika Uczelni**

---

Studia Theologica Varsaviensia 4/2, 420-444

---

1966

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

nie do spostrzegawczości wydawcy, czy zamiast błędu zecerskiego, rzeczywiście zachodzi błąd zgodny z tekstem oryginału.

Ks. Henryk Gulbinowicz w krótkiej rozprawce (s. 259—282) pt. *Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności*, przeciwstawia indywidualistycznej zasadzie dowolnego i nieograniczonego dysponowania dobrami materialnymi przez ich posiadaczy, wypływającej z prawodawstwa rzymskiego, poglądy starożytnych chrześcijan o obowiązkach społeczno-moralnych ciążyących na prawie własności i uzasadnia je odpowiednimi tekstami z pism św. Ambrożego.

Poważniejszą rozprawę naukową z zakresu prawa kanonicznego stanowi wyczerpujący kwestię artykuł Ks. Tadeusza Pawluka, pt. *Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym* (s. 282—337).

Ks. Stanisław Zdąnowicz w artykule *Święta maryjne u różnych narodów (1914—1960)* podjął się trudu przedstawienia aktualnych odrębności liturgicznych kultu maryjnego w świecie katolickim (s. 340—372).

Dalszymi pozycjami rocznika Studiów, to:

Ks. Mikołaj Lohr: *Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora* (s. 373—391).

Ks. Marian Borzyszkowski: *Koncepcja bytu w metafizyce Suareza* (393—407).

Ks. Piotr Poręba: *Naukowe podstawy pedagogiki Ks. W. Gadowskiego*.

Następnie dział *Recenzji i sprawozdań*; w tym ostatnim umieszczono sprawozdanie z naukowej działalności profesorów Seminarium Duchownego w Olsztynie za lata 1957—1964. W okresie tym odbyło się 61 sesji, na których wygłoszono kilkadziesiąt referatów; dołączono spis referatów i nazwiska ich autorów. Daje to obraz dość ożywionego ośrodka naukowego.

Rocznik zamyka spis rzeczy po polsku i po francusku (w obu błędy).

Uderzającym brakiem jest pominięcie dołączenia streszczeń obcojęzycznych do poszczególnych artykułów, co utrudnia szybsze zorientowanie się w ogólnej treści czasopisma i dokładniejszą z niej relację. Poza tym nasuwa się uwaga, że w tomie dedykowanym pamięci Hozjusza, nie powinno też brakować studiów związanych z jego osobą, nastrojącą tematykę nie tylko z zakresu historii. I może właśnie jedynie na uwzględnieniu tej okoliczności polegałoby uzasadnienie różnorodności tematycznej I-go tomu „*Studiów Warmińskich*”.

T. Z.

## KRONIKA UCZELNI

Pierwsze półrocze roku 1966 w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie obfitowało na Wydziale Teologicznym w liczne spotkania i odczyty naukowe. I tak: 3 marca miał odczyt dr J. Kłoczowski na

temat religijnych i społecznych przemian, jakie się dokonały w wieku XIII; 7 marca była doroczna akademie dla uczenia św. Tomasza z Akwinu, na której referat wygłosił student Wydziału Teologicznego ks. Jerzy Kaźmierczak oraz dr S. Świeżawski; 15 marca ks. dr B. Inlender wygłosił odczyt na temat socjologii moralności jako integralnego składnika etyki; 22 marca ks. dr J. Wiśniewolski przeprowadził wykład na temat pojęcia tak zwanej winy egzystencjalnej; 19 kwietnia dr J. Szymański wygłosił odczyt na temat właściwego umiejscowienia problematyki chrztu Polski w historiografii; 26 kwietnia poseł K. Łubieński zasygnalizował węzłowe zagadnienia gospodarki dwóch ostatnich pięcioletek a mgr Nieznański wygłosił referat na temat „dobrej roboty”; 17 maja ks. dr I. Różycki podzielił się swymi doświadczeniami z kontaktów soborowych i naukowych w czasie swego pobytu za granicą; 25 i 26 maja odbyły się spotkania milenijne, w czasie których referaty wygłosili: bp W. Urban, poseł J. Zawieyski, ks. doc. dr S. Olejnik, ks. doc. dr J. S. Pasierb, ks. doc. dr H. Rybus, ks. dr J. Charytański; 1 czerwca wygłosił odczyt O. Y. Congar OP na temat roli laikatu w Kościele i jej teologicznego uzasadnienia. Poniżej podajemy streszczenie poszczególnych odczytów, jakie były poza dniami milenijnymi, gdyż odczyty z tych dni umieściliśmy w pełnym tekście w numerze.

\*

\* \* \*

Dnia 3 marca 1966 r. dr Jerzy Kłoczowski (Wspólnoty chrześcijańskie), docent KULu, przeprowadził jednogodzinny wykład, którego tematem były *Przemiany religijno-społeczne na terenie Polski w w. XIII*. Prelegent na samym początku zastrzegł się, że — mając do dyspozycji stosunkowo niewiele czasu na omówienie rozległego tematu — wykład swój traktuje jako zasygnalizowanie kilku problemów wymagających przedyskutowania, w związku z czym prosi o dyskusję. Po zakończeniu wykładu odbyła się ożywiona dyskusja, której osiągnięcia zostały włączone w niniejsze sprawozdanie.

W historiografii europejskiej — powiedział we wstępie dr Kłoczowski — historia Kościoła, jako stanowiąca nierozdzielalną część z całością historii, rozwija się w ostatnich latach niezwykle dynamicznie. Badanie początków państwowości i chrześcijaństwa polskiego wymaga skupienia uwagi na zagadnieniach przemian życia religijnego w XIII w., ponieważ religijność nam współczesna korzeniami swymi tkwi właśnie w w. XIII i pod wieloma względami różni się od religijności z początków chrześcijaństwa w Polsce. Wiek XIII wykazuje wielkie zamięszenie się wzajemne przemian społecznych, politycznych, kulturalnych i religijnych. Przemiany te należy rozpatrywać w szerszym kontekście historycznym i geograficznym, ponieważ zachodziły one przez szereg lat na terenie całej Europy.

W dawniejszej historiografii, będącej pod wpływem niemieckim, badającej przeszłość Polski w odizolowaniu od szerszego tła, wiek XIII przedstawiał się niezwykle smutno: królestwo polskie zostało rozbite na zwalczające się wzajemnie księstwa piastowskie, władza przechodziła z rąk do rąk zniemczających się książąt, kraj został zrujnowany najazdami tatarskimi i dopiero kolonizatorzy niemieccy wyprowadzili wyludniony kraj na poziom europejski. Tymczasem bliższe badania nad przemianami zachodzącymi w w. XIII w całej Europie zwracają uwagę na głębokość zmian społecznych, na zagadnienie dokonywanego się właśnie rozwoju gospodarki i pieniądza, na recepcję prawa i tym podobne zjawiska bardzo daleko i głęboko wchodzące w warunki życia ludności. Przy tym chodzi o tworzenie się specjalnego rodzaju struktur społecznych: miejskich, wiejskich i rycerskich. Właśnie analogię do takich przemian i takich kryzysów, jakie stwierdzamy na terenie Polski — znajdujemy w innych częściach Europy.

Jeżeli chodzi o początki naszego chrześcijaństwa — to tutaj zdecydowanie wielką i zasadniczą rolę odgrywała władza i państwo piastowskie. Jeżeli chrześcijaństwo nawet wcześniej docierało do Małopolski — to było ono ogromnie nieliczne i pozbawione dynamizmu. Dopiero okres piastowski wykazuje silne umocnienie się i rozrost chrześcijaństwa na terenach całej Polski. Wskazuje to na prężnie działający aparat państwowy Piastów, którzy zdecydowanie postawili na chrześcijaństwo i konsekwentnie je zaprowadzali na podległych sobie terenach.

O coraz głębiej wchodzącym chrześcijaństwie świadczą między innymi cmentarzyska pozakościelne stopniowo zanikające z jednoczesnym tworzeniem się cmentarzy przykościelnych. W pewnym okresie zostają już wyłącznie cmentarzyska przykościelne i jest stanowczy brak cmentarzysk pozakościelnych. Świadczy to o silnie już zorganizowanej i coraz szerzej oddziaływującej sieci parafialnej, aczkolwiek nie można jeszcze mówić o parafiach w dzisiejszym znaczeniu.

Do w. XII Kościół nosił charakter raczej starotestamentowy: bazował na liturgii i znajdował się pod silnym patronatem feudałów świeckich. Na tym tle wyrasta silny i zdecydowany program uniezależnienia Kościoła spod wpływów świeckich. Jest to próba wyrwania Kościoła z feudalizmu, aczkolwiek jeszcze w w. XV spotyka się kościoły będące własnością lub przynajmniej pod wyłącznym wpływem szlachty.

Kościół w w. XIII nabiera charakteru ewangelicznego. U podstaw ruchu reformatorskiego leży krytyka istniejących warunków. Krytykę starano się przeprowadzać w duchu Ewangelii (z jednej strony ruchy waldensów — z drugiej powstawanie zakonów żebraczych). Powstaje wówczas całkowicie nowe i zaskakujące życie religijne. Na jego powstanie walnie wpływają dokonywane się wtedy przemiany społeczne i kulturalne, jak też nowa myśl religijna. Tę nową religijność,

docierającą do jednostki, widać dobitnie na przykładzie choćby indywidualnej spowiedzi usznej, nakazanej dla wszystkich przez IV Sobór Laterański (1215). Są też zasadnicze zmiany w kulcie: na przykład rozwija się nieznaną dotychczas kult Dzieciątka Jezus, Matki Bożej. Chrystus Pantokrator w ikonografii zastąpiony jest Chrystusem ubogim — Ukrzyżowanym. Można mówić o humanizacji kultu Chrystusa. Jest w tym jakaś głęboka charakterystyka epoki: kult Matki Bożej, Marii Magdaleny, pewnych świętych znanych ludowi. Z tym wiąże się niezmiernie interesujące zagadnienie wpływu kultu Dzieciątka Jezus na podniesienie na wyższy poziom roli dziecka w rodzinie. Oczywiście nie odbywało się to bez wzajemnego oddziaływania, czyli tworzenie się nowych rodzajów kultu było oddźwiękiem tych głębokich przemian zachodzących w społeczeństwie i było ich postulatem.

Innym zagadnieniem jest tworzenie się uniwersytetów. Dotychczas znane były szkoły przyklasztorne czy — niekiedy — przykościelne. Teraz zaś powstają uniwersytety, które wyrosły z tych ruchów społecznych i religijnych. Najpierw z tego fermentowania się społeczeństw wyrosły zakony żebracze. One zaś z kolei stały się propagatorami uniwersytetów. Sobór Laterański IV kładzie nacisk na wykształcenie kaznodziejów i spowiedników, którzy biskupowi pomogą w spełnianiu jego funkcji.

Wszystko to razem stanowi kontekst, w którym koniecznie należy rozpatrywać życie religijne i społeczne w Polsce. W związku z tym wyłania się pytanie: jakimi drogami to „nowe” chrześcijaństwo doszło do Polski?

Na pierwszy plan wysuwa się proces uniezależnienia się Kościoła od państwa. Rezultaty tego procesu — postępującego bardzo powoli, gdyż w Kościele zawsze jest *long durant* — były bardzo ważne, ale ograniczone. Przy rozpatrywaniu zagadnienia: kto miał kościoły parafialne: czy były one pod patronatem biskupa czy szlachty — stwierdzamy, że jeszcze w okresie Długosza wiele kościołów było własnością, a przynajmniej pod patronatem szlachty.

Daleko ważniejsze były przemiany wewnętrzne — duchowe — ludności. Rośnie wówczas zapotrzebowanie na ludzi wykształconych, co świadczy też o wzroście stopy życiowej. W związku z tym Polacy coraz liczniej wyjeżdżają na studia zagraniczne, a potem zdobytą wiedzę rozprowadzają wśród rodaków.

Wielkim czynnikiem w przemianach społecznych i religijnych na naszych terenach są zakony żebracze. Najpierw przybywają do Polski dominikanie, a w kilka lat potem franciszkanie. Następnie miasta, zarówno już od dawna istniejące, jak i nowo powstające, były czynnikami oddziałyującymi na ludność w pierwszym rzędzie miejską, ale też i na wiejską zjeżdżającą się do miast przy najróżniejszych

okazjach jak targi, jarmarki, odpusty, pielgrzymki. Szczególnie na pierwsze miejsce wysuwa się rola Krakowa.

Początkowo wśród zakonów na pierwsze miejsce wysuwają się cystersi z własną pracą fizyczną na roli a jednocześnie z nabożeństwami liturgicznymi. Potem dużą rolę odgrywają kanonicy regularni przez swe szkoły. Między nimi wybijają się dominikanie, którzy wszak w początkach swego istnienia są niczym innym jak kanonikami regularnymi. Tutaj na podkreślenie zasługuje rola Iwona Odrowąża, biskupa krakowskiego, który intensywnie sprowadza do Polski zakony nowego typu, z szerszą myślą przeprowadzenia reformy życia religijnego pod wpływem IV Soboru Laterańskiego. Sprowadzeni dominikanie, rozesłani w małych grupkach po kraju, zyskują wnet poparcie biskupów. Wszystko to razem świadczy o jakimś nurcie reformatorskim, uwzględniającym potrzeby społeczne i będącym też pod ich wpływem. Zakony żebracze oznaczają jednocześnie zakony szkolne. Jest to zjawisko spotykane w całej Europie: dokładnie to widzimy na przykładzie Anglii, gdzie wzrost uniwersytetów jest wyłącznie zasługą zakonów żebraczych, w tym wypadków franciszkanów.

W tym okresie, w. XIII, uwidoczniają się zmiany w życiu parafialnym. Widać to przy spowiedziach usznych, gdzie zniesiona zostaje praktyka spowiedzi ogólnej, a zostają zaprowadzane spowiedzi indywidualne uszne w myśl nakazów soborowych, aby spowiedź odbywać przynajmniej raz do roku. Oczywiście i w tej dziedzinie zmiany szły powoli, tak że nawet jeszcze w w. XVI spotykano na terenie Polski gdzieś przedlaterańską praktykę spowiedzi ogólnej, piętnowanej wszakże już jako nadużycie.

Wiek XIII wykazuje też zmiany w kulcie o charakterze ludowym: następują kanonizacje świętych polskich, znanych społeczeństwu polskiemu oraz tworzenie się rodzimych miejsc pielgrzymkowych i kultowych.

Porównując naszą religijność z religijnością w. XIII, a tą z religijnością wieków poprzednich, stwierdzamy, że jesteśmy spadkobiercami tych ogromnych przemian społecznych, kulturalnych i religijnych, jakie odbywały się w ogóle w Europie, a w szczególności w Polsce.

\*

\*

\*

Dnia 15 marca 1966 r. w Zakładzie Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym ks. dr Bogusław Inlander — profesor Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie — wygłosił odczyt pt. *Socjologia moralności jako składnik etyki integralnej*. Po odczytaniu nastąpiła dyskusja.

We wstępie prelegent zaznaczył, że pomiędzy etyką a socjologią zachodzą powiązania, które stwarzają problem metodologiczny o do-

niosłym znaczeniu dla etyki. Poprawne jego rozwiązanie warunkuje nawet samo istnienie etyki jako nauki odrębnej. W sposób wyraźny problem ten został sformułowany przez socjologiczną szkołę Durkheima. Jest on nadal aktualny wobec rozbieżności w dotychczasowych jego rozwiązaniach, a także wobec podnoszonych obecnie zarzutów przeciw uprawianiu etyki w oderwaniu od socjologii.

Referent zwrócił uwagę w odczycie na dwa zadania: 1) rozpatrzenie dotychczasowych stanowisk w sprawie zależności etyki i socjologii, 2) przedstawienie propozycji ujęcia tej zależności w ramach etyki katolickiej.

W odniesieniu do pierwszego zadania uwzględniono również i takie teorie etyczne, w których odnośne stanowiska nie były sformułowane w sposób wyraźny, lecz były implikowane w założeniach teorii. W przedstawionych poglądach uzależnienie etyki i socjologii dotyczyło bądź podporządkowania etyki względem socjologii jako nauki identycznej co do metody („socjologicznej”), ale klasyfikacyjnie wyższej ze względu na szerszy zakres przedmiotu materialnego, bądź też dotyczyło oparcia etyki na danych (tezach) socjologii jako koniecznych dla etyki punktów wyjściowych. Uzależnienie to wystąpiło w przeważającej liczbie przypadków obok reprezentowanych również koncepcyj nadrzędności etyki (normatywnej) względem socjologii (V. Cousin, J. Simon) oraz koncepcji ich równorzędności.

Prelegent podkreślił, że uzależnienie etyki, a mianowicie teorii etycznej i dyrektyw, od określonych pojęć społecznych wystąpiło już u greckich sofistów. Wiedza o swoistych zjawiskach społecznych — czyli asekuracja — stała się podstawą ich teorii etycznej — tworząc konwencjonalizm — i dyrektyw (prawo silniejszego). W sensie negatywnym takie samo uzależnienie przejawiało się u greckich sceptyków. Ich wiedza o społecznym różnicowaniu poglądów etycznych wpłynęła na negatywne stanowisko względem etyki normatywnej. U stoików zaś solidarystyczna koncepcja ludzkości motywowała ich dyrektywy etyczne, co również oznaczało uzależnienie etyki od pojęć o społeczeństwie (Epiktet, Marek Aureliusz). Jeżeli chodzi o epokę nowożytną, to etykę uzależnioną od wiedzy o podstawowych faktach społecznych tworzą tacy myśliciele jak: T. Hobbes (zwracający uwagę na konflikt interesów) i D. Hume (sympatia); po nich zaś: J. Bentham i J. S. Mill. W wieku XIX i XX etykę podporządkowują socjologii tacy filozofowie jak: A. Comte, szkoła durkheimowska, V. Pareto, G. Sorel i inni; Spośród nie-socjologów natomiast: F. Nietzsche, M. Scheler i H. Bergson.

Prelegent przedstawił, że z uzależnieniem etyki od socjologii wiązano również tezę o konieczności włączenia etyki do socjologii oraz tezę o wyłącznie społecznej genezie zjawisk moralnej, czego głosicielem jest socjologizm etyczny. Zdaniem ks. Inlendera obie tezy są jednostronne

i bezpodstawne; natomiast jako uzasadnioną całkowicie należy przyjąć tezę o wpływie warunków społecznych na poglądy i postępowanie moralne. Jest to społeczne uwarunkowanie moralności. Dopiero ta teza uzasadnia uprawianie socjologii moralności.

Jeżeli chodzi o katolicką etykę, to według ks. Inlendera dość szeroko są w niej uwzględniane dane socjologii jako nauki ogólnej o społeczeństwie, ale znacznie mniej dane socjologii szczegółowej, w tym wypadku socjologii zjawisk moralnych. Jednak podkreślano znaczenie tych danych (J. Leclercq) i odejmowano próby ich wykorzystania (W. Schöllgen). Znaczenie danych socjologii moralności przybiera rozmaity charakter w zależności od aspektu, w jakim brana jest sama etyka (opisowa, normatywna, ogólna, szczegółowa, teologiczna itd.). Wydaje się uzasadniona obecnie propozycja włączenia socjologii moralności, jako koniecznego składnika, do etyki pojętej wieloaspektowo, integralnie, wyczerpująco. Etyka „integralna” oznacza w pierwszym rzędzie prostą sumę różnych aspektów etyki. W rzeczywistości oznacza — co stanowi już dalsze zagadnienie — także integralną, niepodzielną naukę etyczną o postępowaniu i jego moralnej wartości. Do zadań socjologii moralności jako składnika całościowo pojętej etyki należałoby zaliczyć, według prelegenta między innymi wyodrębnienie zjawisk moralnych od społecznych, określenie wpływu czynników społecznych na deformację lub utrwalenie wartościowania moralnego itd. Takie ścisłe zespolenie uchyla całkowicie zarzut uprawiania etyki w oderwaniu od socjologii.

Po odczycie wywiązała się dyskusja. W czasie niej zwrócono uwagę na znaczenie wiedzy o wpływie warunków społecznych na moralne postępowanie a jednocześnie na doniosłość normatywnego charakteru etyki. Punkt wyjściowy dla etyki może stanowić wykorzystanie fenomenologii moralności — jeżeli chodzi o koncepcję etyki integralnej, która też winna być w dalszym ciągu rozwijana. W takim ujęciu socjologia moralności będzie miała udział w postulowanej odnowie etyki i teologii moralnej. Socjologia moralności — jak jeszcze raz podkreślono — jest w swym charakterze nauką empiryczną, rozwija się nadal, a jednocześnie dysponuje już danymi, które należy uwzględnić w etyce. Istnieje też możliwość zespolenia w sposób metodologicznie poprawny opisowych i normatywnych elementów i to jest rysem charakteryzującym etykę integralną.

\*

\*

\*

Dnia 22 marca 1966 r. o godzinie 16 ks. dr Józef Wiśniewolski miał odczyt zatytułowany *Pojęcie tak zwanej winy egzystencjalnej*.

Prelegent we wstępnych słowach podziękował obecnemu ks. prof. Kwiatkowskiemu za skierowanie jego zainteresowań na studia higieny



psychicznej, wykładanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, które wzbogaciły zakres studiów teologicznych.

Psychoterapia i higiena głębi psychicznej wysunęły problem, jaki stanowi tak zwana *wina egzystencjalna*. Dyscypliny te dając odrodzenie, odnowienie i poznanie głębi duszy współczesnego człowieka — są postulatem duszpasterstwa współczesnego, które winno opierać się również na medycynie duszpasterskiej. Jest to konieczne *aggiornamento* teologii duszpasterskiej wobec osiągnięć analizy samego bytu. Problem przedstawiony przez prelegenta jest całkiem nowy.

W tej części medycyny, która dotyczy psychiki ludzkiej, dokonał się obecnie przewrót. Ostatnie odkrycia, jakie zaszły dzięki psychoanalizie Freuda — zdumiałyby samego twórcę tego kierunku. Psychoanaliza głębi odkryła mianowicie na nowo duszę w człowieku, a w duszy religię.

Punkt wyjścia do zajęcia się psychoterapią sumienia dała psychoanaliza Freuda, który nie przeczuwał obecnych jej skutków, a jednak zainicjował zajęcie się winą w psychoterapii. Metoda psychoanalityczna zwróciła uwagę na *libido*, ale ubocznie odkryła podświadomość. Freud stwierdził cenzurę moralną, która istnieje nawet w marzeniach sennych odnośnie *libido*. Wykazał istnienie u neurasteników niekiedy wręcz niedorzecznego uczucia winy. Nie był on skłonny do uznania braku jakiegokolwiek podstawy winy. W dziedzinie tej był bardziej rygorystyczny niż moralista: świadomości winy nie należy krytykować ani jej odrzucać, treść trzeba koniecznie odnaleźć.

Jak to się stało, że czasem pacjent nie ma jasnej wiedzy o dręczącej go winie? Odpowiedzią na to pytanie jest wyparcie świadomości w podświadomość. Jest to ucieczka w zapomnienie i zignorowanie. Nie mniej jednak uczucie przykre pozostaje i dręczy. I wtedy człowiek dołącza do tego nieuświadomianego uczucia jakąkolwiek treść innej zgoła winy. Jest to nieodłączalne powiązanie uczucia winy z winą samą. To tłumaczy powstawanie różnego rodzaju fobii. Tkwiące głęboko uczucie winy musi znaleźć swoją treść, znajduje jakąkolwiek. A nam chodzi o wykrycie, jakiego rodzaju jest istotna jego treść. Teolog jest tutaj bezradny: bezwzględnie musi wykryć skąd pochodzi uczucie winy, samo bowiem rozgrzeszenie nie zmazuje uczucia winy jeśli się nie dotrze do jej faktycznej i pierwotnej treści.

U K. Rahnera znajdujemy interesujące twierdzenie, że grzech i wina jest tam, gdzie człowiek powołany przez Boga, przed Bogiem i wobec Boga popełnia czyn niezgodny z uświadomianym swym powołaniem. I tutaj prelegent uczynił przejście do omawiania winy egzystencjalnej. Zaznaczył, że gdzie nie ma świadomości — nie ma winy i grzechu. Nie mniej jednak jakaś wina i grzech materialny istnieje. Pytaniem jest, czy człowiek działając *in bona fide* nie doznaje uczucia winy? Na to zagadnienie rzuci nam światło psychoanaliza i psychoterapia.

Otóż trzeba znów sięgnąć do Freuda i zastanowić się: jak on przedstawia człowieka w tzw. metapsychologii? Według niego podstawą i motorem wszelkiego działania ludzkiego jest *libido* tkwiąca w podświadomości. W życiu człowieka następuje konflikt między dążeniami osobistymi a warunkami społecznymi, w jakich się on znajduje. Na tym tle rodzi się poczucie winy. Istnieje konieczny system zakazów i żądań, który Freud nazywa „nad Ja”. Gdy sumienie w związku z nim zostanie podniesione na wyższy stopień — wówczas można mówić o właściwym sumieniu i poczuciu w nim winy. Zderzenie „nad Ja” i „Ono” prowadzi do kompleksów i samodręczenia. Oczywiście Freud analizował tylko wypadki kliniczne, a zatem obserwacje jego były cparte nie na powszechnym stanie rzeczy. Zasługą jest jednak Freuda, że zwrócił on uwagę na wyświetlenie procesu tworzenia się poczucia winy w zetknięciu „nad Ja” ze środowiskiem, a w nim najpierw z rodzicami.

Uczeń Freuda — Jung wyszedł od obserwacji dokonywanych przez swego mistrza. Stwierdził, że „nad Ja” jest jednym biegunem, drugim natomiast jest prasmusienie, a nie sumienie narzucone, jak utrzymywał Freud. Sumienie według Junga — jest wrodzoną właściwością duszy Reaguje ono ostrzegająco na dążenie do celu. W razie sprzeciwienia się celowi — reaguje poczuciem winy. Jung nazywa to indywidualizacją: przekroczenie głębi biologicznej sfery. Intuicja według niego jest to twórcza zdolność do wycucia wszystkich możliwości. Za jej pomocą wykrywa się archetyp w duszy Boga. Stąd sumienie można nazwać *vox Dei*, a więc nie jest to sumienie narzucone, jest to sumienie personalne. Oprócz niego istnieje też sumienie etyczne. A zatem sumienie personalne i sumienie etyczne są dwoma biegunami, między który rozgrywa się życie.

I teraz można postawić pytanie: kiedy zachodzi wina? Prelegent odpowiada: kiedy człowiek sprzeciwia się sumieniu personalnemu. Tu właśnie będzie miejsce na tak zwaną winę egzystencjalną. Oczywiście takie wypadki nie są częste. Normalnie bowiem sumienie personalne liczy się z sumieniem etycznym, obiektywnym. Ponieważ wszakże niekiedy bywa inaczej — trzeba wziąć pod uwagę i tę możliwość.

W problematykę winy egzystencjalnej wprowadza *Daseinanalyse* tworząc pojęcie sumienia i winy egzystencjalnej. Zadaniem *Daseinanalyse* jest otworzyć drogę do wolności i rozporządzania możliwością własnej egzystencji. Pojęcie winy według *Daseinanalyse* różni się od innego pojęcia winy: każdy człowiek jest winny według własnej egzystencji. Między urodzeniem a śmiercią człowieka — każdy człowiek jest zobowiązany do własnego rozwoju. Pozostanie w tyle za wszystkimi możliwościami wpływa właśnie na powstanie tego rodzaju winy. Nie jest to opieranie się na egoistycznym podłożu, gdyż zakłada drugie „ja” zagrożone postępowaniem pierwszego „ja”. Tym drugim „ja” w za-

łożeniu jest: Bóg, bliźni, społeczeństwo. Gdy według Freuda wina polega na konflikcie, jaki zachodzi między „nad Ja” a „Ono”, to według *Daseinanalize* wina jest to domaganie się spłacenia długu wobec egzystencji.

Zdławienie sumienia egzystencjalnego jest wielkim niebezpieczeństwem. W nauce objawionej Jezusa i Apostołów spotykamy się z nieustannym przestrzeganiem przed zagubieniem się w moralności zewnętrznej polegającej na przepisach według utartych zakazów i nakazów. Niebezpieczeństwo to jest i obecnie. Dowodem jego są tak zwane *nerwice eklezjogenne*. Poprawnym i właściwym wymiarem sumienia jest odpowiedzialność sumienia przed kimś. Tym kimś jest Bóg. Człowiek religijny głęboko przeżywa relację z Bogiem. Tego nie można negować ani zagiążyć. Na tym tle mogą powstać *nerwice noogenne*: ucieczka od Pana Boga wpędza nowoczesnych ludzi w nerwice. Stwierdza się dziś powszechnie, że ludzie obecnie szukają Boga. Jednak dla niektórych przeszkodę w tym stanowi nie co innego tylko religia w swych utartych schematach i swym określonym środowisku religijnym. Staje się to powodem szukania Boga na własną rękę. Niektórzy zarzucają, że wina egzystencjalnej nie da się podciągnąć pod kategorię grzechu. Ale czy nie jest to zbytнім uproszczeniem ciężar winy ponosi tutaj środowisko, nie mniej jednak nie można wykluczyć pewnego udziału jednostki. Nie da się wytyczyć wyraźnej granicy między świadomością a podświadomością jeśli chodzi o wyparcie w podświadomość.

W dyskusji, jaka się wywiązała po odczycie — zwrócono uwagę na to, że prelegent przedstawił zagadnienia w swoistym języku, i właściwie postawił wiele zagadnień, które dopiero wymagają dokładnego naświetlenia. Na uwagę zasługuje na przykład poruszona przez referenta nieautentyczna religijność torująca drogę do odejścia. Zapytano też między innymi, czy można mówić o kolizji między sumieniem etycznym a moralnym, gdyż wydaje się, że jest to jedno i to samo.

Wówczas prelegent ponownie podkreślił, że człowiek rodzi się z określonym celem, który musi realizować, a zatem wina egzystencjalna tkwi w samej strukturze człowieka. Jeżeli chodzi o drugie „ja”, czyli o „ty”, to w człowieku jest naturalna potrzeba kontaktu, która się wyraża w przekonaniu: potrzebuję dla siebie drugiego „ja”, potrzebuję się udzielać. O tym zaś, że sumienie etyczne jest różne od sumienia moralnego, mówi między innymi ucieczka człowieka np. w służbie czystości od czegoś, co mu się w purytaniźmie który nie ofiaruje Panu Bogu czegoś ze siebie przedstawia jako zło. Natomiast uciekanie z dążności do strefy transcendentalnej powoduje powstanie nerwic.

\*

\*

\*

Dnia 19 kwietnia 1966 r. dr Józef Szymański — adiunkt U.M.C wygłosił odczyt zatytułowany: *O właściwe miejsce problematyki chrztu Polski w historiografii*.

We wstępie prelegent zapowiedział, że na temat samego chrztu Polski nic nowego nie powie, natomiast zwróci uwagę na to, że wydarzenie, jakim był chrzest Polski, bezsprzecznie wywarło wpływ na kształtowanie się narodu, kultury i umiejscowienie Polski w cywilizowanym świecie. Pod tymi zatem aspektami należy rozpatrywać w historiografii chrzest Polski.

Podstawy źródłowe opisujące chrzest Mieszka są więcej niż skromne. Relacje Thietmara i praskiego kanonika Kosmasa, szkalującego wręcz Dąbrówkę, są tendencyjne, a zatem nie mogą w całej swej rozciągłości wchodzić w rachubę. Podobnie nie można na serio traktować zbyt barwnego opowiadania Długosza piszącego swoją historię pod wpływem niedawno dokonanego chrztu Litwy.

Trzeba się liczyć z tym, że samo chrześcijaństwo u poddanych Mieszka nie było całkiem czymś obcym. Nie wywołało też ono potem gwałtownego sprzeciwu, ponieważ nikt im go nie narzucał siłą.

Chrzest władcy — Mieszka I — niemal do naszych czasów był pojmowany jako przedsięwzięcie prywatne a nie jako chrzest państwa, stąd w dawniejszym piśmiennictwie historiograficznym było małe zainteresowanie tym wydarzeniem. Po prostu rozgraniczono chrzest władcy od chrztu poddanych. Dopiero w nowszej historiografii Mieszko zaczął urastać do roli twórcy państwa, lub był przystrajany — wręcz łatwo — w aureolę świętości. Wszystko to razem wywołało szeroką dyskusję na temat skutków jego chrztu. Niektórzy nawet głosili — dzisiaj już nie wytrzymują krytyki i zapomnianą — teorię, że chrzest odbił się niekorzystnie na formowanie języka polskiego i na długo opóźnił jego rozwój.

Prelegent zapowiedział, że w trzech punktach postara się wyczerpać temat odczytu.

1. Najpierw zwrócił uwagę na sytuację religijną plemion przed Mieszkiem I. Podkreślano już nieraz ubóstwo form organizacyjnych pogaństwa słowiańskiego. Według dotychczasowych badań, okazuje się, że kult plemienny utrwał niekorzystny partykularyzm. Przypuszcza się, że już we wcześniejszym znacznie okresie dokonywało się przenikanie na ziemie słowiańskie wierzeń chrześcijańskich, które wykazywały wyższość intelektualną nad magicznie pojmowaną religią pogańską. Ale trzeba się zgodzić z tym, że ten element magiczny jest nie tylko charakterystyczny we wszystkich religiach pogańskich lecz również znajduje się w nieświadomym głębiej chrześcijaństwie jak i w niepogłębianym ateizmie. Należałoby zatem zbadać przesłanki rozumowe wierzeń słowiańskich. Nieznajomość dokładna polskiego pogaństwa nie jest bynajmniej wynikiem

szczupłości samych źródeł, lecz jest wynikiem niedostateczności badań danych źródłowych i wykopaliskowych, których przypuszczalnie jest wystarczająca ilość. Na Zachodzie Europy po dokładnym zebraniu wiadomości o miejscowym pogaństwie dopiero zarysował się mechanizm oddziaływania religii chrześcijańskiej na wierzenia pogańskie. A zatem nie ma żadnej podstawy naukowej do mówienia o niedostateczności racjonalnej pogaństwa a wyższości intelektualnej przyjmowanego dopiero przez poddanych chrześcijaństwa.

2. Zastanawiając się nad chrztem Mieszka i jego przyczynami dr Szymański proponuje dokładne zbadanie wzajemnych kontaktów plemion. Niewątpliwie decyzja przyjęcia chrztu zapadła u Mieszka po dłuższym zapoznawaniu się ze zrębem organizacji kościelnej, oddziaływania jej na poddanych itp. Zarysowała się koncepcja utworzenia rodzimej organizacji kościelnej, ponieważ próby wiązania ziem polskich z organizacją obcą — zdecydowanie zawiodły. Ale tutaj okazuje się katastrofalny wręcz brak pewnej podstawy źródłowej dla wcześniejszego wiązania Polski z chrześcijaństwem i obcą administracją kościelną.

Zdaniem prelegenta należałoby zwrócić uwagę na charakter organizacyjny misyj klasztornych, mających swych biskupów misyjnych bez wyraźnego określenia ich terytorium jurydykcyjnego. Biskupi ci — jak wiadomo — byli niezależni od powiązań politycznych. Stali w innej — niż biskupi terytorialni — relacji do Rzymu. U nas łączy się misje z określonym biskupem i biskupstwem mającym zasięg terytorialny ściśle ograniczony. A tego, jak wiemy, nie było na terenie Polski w momencie przyjmowania chrztu. Sama inicjatywa misji w Polsce była albo niezależnie od Polski, albo właśnie wyszła z Polski zwracającej się o pomoc. I tutaj napotykamy na trudność odnośnie misji Jordana: nie wiadomo od kogo wyszła jej inicjatywa: od Dąbrówki? od Dąbrówki, Mieszka i Jordana razem? czy z ośrodków poza Polską? od ośrodków klasztornych związanych z papieżem? od cesarza i duchowieństwa z nim związanego? Nie wiemy czy decyzja ta wyszła z kręgów związanych z Mieszkiem czy od cesarza, który chciał Mieszka ochrzcić i bardziej go związać ze sobą. Czy zatem chrystianizacja miała uchronić ziemie polskie od wpływów niemieckich? W tym punkcie należy zwrócić uwagę na bunty narodowe — poza Polską — wobec przyjmowania i narzucania chrztu: na naszych terenach brak śladów takowych buntów. Późniejsza reakcja Masława miała charakter polityczny i ekonomiczny a nie religijny: brak bowiem relacji o jakichkolwiek męczennikach z tego okresu, natomiast kult wcześniejszych Braci Polskich przetrwał nienaruszony.

W badaniach wysuwa się też zagadnienie miejsca chrztu Mieszka. Zazwyczaj miejsce chrztu łączy się z osobą szafarza tego

sakramentu, a nie wiadomo czy był nim Jordan, czy kapelan Bohumił czy też biskup Ratzbony — Michał.

Zwraca się też uwagę na wykształcenie się terminologii kościelnej w Polsce. Okazuje się, że nasza terminologia nie jest pod wpływem czeskim, skoro — jak ustalili badacze — terminologia czeska ukształtowała się dopiero w wieku XIII i w pierwszej połowie wieku XIV.

Gdy się zastanawiamy: kto miał chrzcić księcia — musimy zwrócić uwagę, zdaniem prelegenta, na to, że współczesne nam hipotezy zbyt łatwo i bez głębszego uzasadnienia opierają się na dokumentach patrystycznych papieża Pawła V. I tutaj trzeba stwierdzić, że cała ta problematyka nie jest w należyty sposób opracowana. W każdym razie nie można umiejscawiać chrztu w Polsce. Ta problematyka łączy się z problematyką misji w ogóle. W świetle ostatnich badań pozytywnie zarysowała się Ratzbona i Leonium, zdecydowanie natomiast została wyeliminowana Praga i Saksonia. Jak się okazuje — Mieszko zdecydowanie stawiał na papiestwo skłócone z cesarstwem a opierające się na popierających je ośrodkach benedyktyńskich mających swoich biskupów misyjnych.

3. Omawiając skutki polityczne chrztu — prelegent zastanawiał się, czy dzięki aktowi chrztu Polska weszła w europejski krąg okcydentalny, czy też sama wytworzyła, jak wiele na to wskazuje, europejski krąg północny. Zagadnienie skutków chrztu bywa nader uproszczone: albo występuje heroizacja głosząca po prostu, że skutki chrztu były błogosławione — i nie uzasadniająca dla czego ani na czym polega to błogosławieństwo, albo do głosu dochodzi teoria, już dawno zarzucona, że skutki chrztu okazały się dla Polski wręcz zgubne. Sumienne badanie prowadzi do wniosków następujących:

a) Polska została wprowadzona w krąg państw europejskich cywilizowanych. Ale pytaniem jest: na ile Polska związała swe losy z losami Europy? Okazuje się, że związki były raczej luźne: np. w odbywanych niedługo potem krucjatach Polska nie brała prawie żadnego udziału. Między innymi wpływała na to odrębność gospodarcza, inna niż na przykład we Francji.

b) Przyjęcie chrztu przyspieszyło rozwój ustroju feudalnego przez wysunięcie na pierwsze miejsce książąt plemiennych otaczających się — z reguły — obcym co do pochodzenia duchowieństwem chrześcijańskim, które potem zajmowało poczesne urzędy dworskie, co z kolei ujemnie odbijało się na przenikanie chrześcijaństwa w szersze masy. Ale: przyjęcie chrztu dodatnio wpłynęło na konsolidację plemienną.

c) Chrzest ugruntował suwerenność polityczną państwa, co jednak wcale nie znaczy zerwania z cesarstwem, bo — jak wiemy — Mieszko i jego następcy składali hołd cesarzowi właśnie jako suwerenni władcy.

d) Korzyści w zakresie kultury: podwaliny dla literatury narodowej przez zapoznanie się z piśmem w ogóle. Wprawdzie język łaciński był językiem ówczesnej literatury europejskiej, ale przecież duchowieństwo obce uczyło się języka polskiego w celach misyjnych i duszpasterskich. Posługiwało się nim w mowie i w piśmie, o czym świadczą przełożenie 49 dźwięków języka słowiańskiego na 24 dźwięki języka łacińskiego. Zaznacza się też od momentu chrztu intensywny przewrót w architekturze sakralnej a przez nią i w dworskiej.

\*  
\*            \*  
\*

Dnia 26 kwietnia 1966 r. z kazji święta pracy odbyło się spotkanie z posłem na Sejm — Konstantym Łubieńskim, który w wykładzie swoim omówił *węzłowe zagadnienia gospodarki na przełomie lat 1960—65 i 1965—70*.

W pierwszej części spotkania mgr Nieznański wygłosił referat na temat *początków obchodów pierwszomajowych oraz filozofii pracy*. Obchody pierwszomajowe wywodzą się z ruchów robotniczych w USA w r. 1886. Pierwszego maja tego roku klasa robotnicza ogłosiła strajk domagając się osmiogodzinnego dnia pracy. Cel wprawdzie częściowo osiągnięto, jednak strajk miał w Chicago krwawy charakter w wyniku zbrojnego starcia robotników z policją. Na drugi dzień ogłoszono wiec protestacyjny, na którym aresztowano przywódców. Siedem lat później rząd USA przyznał się do omyłki: powieszono niewinnie dwóch ludzi. 18 lipca 1889 r. odbył się w Paryżu zjazd, na który stawilo się 300 delegatów robotniczych z całego świata. Był to I Kongres II Międzynarodówki. Postanowiono wówczas, aby dzień 1 Maja obchodzić jako dzień klasy robotniczej walczącej o pracę. Na apel ten odpowiedziano przychylnie z całego świata. Ruchy te nie ominęły naszej Ojczyzny. W 1892 r. w Warszawie obchodzono 1 Maja w sposób zorganizowany. Zginęło wtedy około 200 osób, a 900 aresztowano w Łodzi. W r. 1905 pochód był prowadzony przez Feliksa Dzierżyńskiego. Nastąpił wówczas napad kozaków, w czasie którego wiele osób zabito. Obecnie — po rewolucji październikowej w Rosji, a u nas po II Wojnie światowej pochody pierwszomajowe mają inny charakter: są to demonstracje sił twórczych zamiast dawniejszych manifestacji sił demonstacyjnych.

W drugiej części referatu mgr Nieznański zwrócił uwagę na to, że praca jest przedmiotem wielu bajek, przysłów, badań i nauk. U nas Bolesław Prus propagował i budował gramatykę czynu. W r. 1886 Eugeniusz Słucki opublikował po ukraińsku i niemiecku pracę przedstawiającą prakseologię uszczegółowienia ontologii. Skonkretyzowaniem zaś prakseologii — według tego autora — jest ekonomia. Ogólna teoria sprawnego działania jest tworem Polaków: Kotarbiński jest jej

głównym przedstawicielem w swym *Traktacie o dobrej robocie*. Według Bolesława Prusa jak w gramatyce zdanie jest sensowne lub jest pozbawione sensu, tak też i praca może być sensowna lub nie posiadać sensu, jeśli nie jest wykonana według swoich reguł. Dobra robota czyli sensowna jest wówczas gdy jest celowa, czyli rezultat jest z góry zamierzony przez sprawcę. Cel musi być nie byle jaki, ale wartościowy. Cel musi być siłą rzutującą na pracę, musi mieć wartość porywającą sprawcę. O wartości decyduje godziwość celu, a nie sama jego złożoność. Na wartości obok godziwości składa się użyteczność. Praca musi być nie tylko celowa, ale skuteczna, musi mieć możliwość osiągnięcia celu. Wtedy robota jest dobra. Dobra robota jest też składna, dobrze zorganizowana. Musi mieć swoją strukturę. Dobra robota jest wówczas składna gdy jest sprawna, czyli ekonomiczna, a to znaczy oszczędna z jednej strony, a wydajna z drugiej. Praca musi być planowa. Istnieje 9 cech dobrego planu: 1) celowy — cel wyraźny, 2) wykonalny, 3) składny, niesprzeczny, 4) operatywny — narzucający się, przejście do realizacji, 5) racjonalny, — zarorganizowany w oparciu o całą wiedzę potrzebną dla zorganizowania planu, 6) plastyczny — dostosowany do potrzeb, 7) szczegółowy, 8) wszechstronny i 9) czysty.

W drugiej części uroczystości zabrał głos poseł Konstantyn Łubieński. Na samym początku prelegent zostrzegął się, że jako humanista — nie ma zamiłowania do wielu cyfr w statystykach. Przystępując do omówienia węzłowych zagadnień planów pięcioletnich — postawił pytanie: czy są wogóle jakieś najważniejsze problemy? Doskonałość życia gospodarczego polega na harmonijnym rozwoju wszystkich dziedzin życia gospodarczego. Mimo to jednak pewne zagadnienia wysuwają się na czoło i one warunkują taki a nie inny rozwój. Do nich należą handel zagraniczny, produkcja — w niej rolnictwo i jakość produkcji.

Jeżeli chodzi o handel — jest to sprawa bardzo ważna dla Polski. Nie ma krajów samowystarczalnych. Polska w dużym stopniu jest uzależniona od importu surowców. I tak 90% zapotrzebowania na rudy żelazne pokrywamy z importu. Wspólne inwestycje surowcowe w RWPG ułatwiają ogromnie rozwiązanie wielu trudności. Dokonuje się na wielką skalę import maszyn i urządzeń. Ale na pokrycie zapotrzebowania importowego potrzebny jest bardzo duży eksport. Rozwój eksportu w ostatnich latach był bardzo silny, zwłaszcza w ostatnich pięciu latach. Mimo to jednak nasz udział w handlu zagranicznym jest bardzo niski, wynosi zaledwie 1,2%. Jesteśmy w tyle za innymi krajami socjalistycznymi. Stąd też likwidacja ujemnego bilansu handlowego jest głównym problemem naszej gospodarki. Trudno kształtują się kontakty z krajami kapitalistycznymi rozwijającymi się i rozwiniętymi. Istnieje konieczność propagandy towarów, z którymi możemy wyjść na rynki zagraniczne.



Drugim problemem węzłowym jest zagadnienie rolnictwa. Początkowo — jak pamiętamy — próbowano od strony administracyjnej przejść na inne metody. Wszakże od r. 1956 nastąpiła nowa polityka rolna, która w znacznym stopniu poprawiła trudną sytuację. Ma ona na celu zapotrzebowanie rynków wewnętrznych. Kłopotliwie przedstawia się stan posiadania roli. W wielu okolicach zapas ziemi gwałtownie się kurczy, jest ograniczony. Wydajność plonów z 1 ha jest niezmiernie niska. Działki częstokroć są rozprószone. Alarmujący przy tym jest proces uciekania ludności wiejskiej do miasta. Daje się stwierdzić przeraźliwe przeciążenie kobiet na wsi pracujących ponad 15 godzin, a zjadających o 13% kalorii mniej niż mężczyzna. Ratunek jest w przejściu z gospodarki ekstensywnej na gospodarkę intensywną. Bezwzględnie musi nastąpić przebudowa gospodarstw rolnych polegająca na komasacji rozdrobnionych gruntów.

Trzecim problemem kluczowym — przedstawionym przez Konstantego Łubieńskiego — jest jakość produkcji. Trzeba stwierdzić, że mimo przejawów wysokiej jakości niektórych produktów, średnia jakość jest bardzo niska. Jest to problem laboratoriów, programu i warunków pracy i płacy.

Osobnym zagadnieniem jest zagadnienie modelu organizacyjnego. Odrzucanie starych, a przyjmowanie nowych elementów użytecznych, idących w parze z rozwijającym się życiem jest postulatem sprawnie działającej organizacji. Problemem jest także większe usamodzielnienie przedsiębiorstw drobnej wytwórczości.

Prelegent w zakończeniu podkreślił katolicki punkt widzenia na pracę, która winna z naszej strony posiadać charakter sakralny obok osobowego i społecznego. Będzie to naszym wkładem w przeobstwienie pracy, co w swych genialnych dziełach szeroko poruszał Theillard de Chardin.

W trzeciej części, artystycznej, spotkania miały miejsce deklamacje (K. I. Gałczyńskiego, „Ojczyzna”) i śpiewy („Święta miłości kochanej Ojczyzny” i „Jak długo w sercach naszych”).

Dnia 17 maja 1966 r. o godz. 17 ks. prof. dr Ignacy Różycki miał wykład zatytułowany: *Moje doświadczenia z kontaktów soborowych i naukowych w czasie pobytu zagranicą.*

Do Rzymu przybył on 27 października 1965 r. Tego samego dnia arcybiskup krakowski Karol Wojtyła oświadczył mu, że najpilniejszą sprawą jest przygotowanie na dzień następny poprawek, *modi*, dla schematu *O wolności religijnej*. Tak zaczął się okres jego współpracy w charakterze eksperta soborowego. Prelegent współpracował również przy przygotowaniu schematu XIII o Kościele w świecie współczesnym.

Tekst schematów soborowych był uściślony najpierw na podkomisjach, potem na komisjach. W auli soborowej omawiano tekst przy-

jęty przez soborową komisję. Tak w podkomisjach, jak w komisjach, zasiadali zarówno Ojcowie jak i eksperci soborowi. Na podkomisjach przemawiali przede wszystkim teologowie i oni zgłaszali proponowane sformułowania. Natomiast na posiedzeniach komisji soborowych teologowie, chociaż obecni, przemawiali tylko na zaproszenie przewodniczącego. Dyskusję prowadzili na komisjach zasadniczo tylko Ojcowie soborowi i tylko Ojcowie soborowi głosowali po dyskusji za przyjęciem, ewentualnie za odrzuceniem proponowanych sformułowań.

W spotkaniach z teologami innych narodowości na posiedzeniach podkomisji zdanie polskiego eksperta znajdowało uznanie i miało wpływ na ostateczne sformułowania. Gdyby więc dobrana grupa teologów polskich brała udział w Soborze, mogłaby istotnie zaważyć na ukształtowaniu wszystkich dekretów soborowych.

Po zakończeniu Soboru prelegent przystąpił do wykonania drugiej części swego planu, mianowicie nie tylko do zapoznania się z teologią Zachodu ale również do zapoznania Zachodu z teologią polską. W tym celu wygłosił wykłady naukowe na Wydziałach Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Strasburgu, Monachium, we Fryburgu Szwajcarskim, oraz w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Eichstätt. Planowane wykłady na uniwersytetach w Lowanium i w Wiedniu nie doszły do skutku ze względu na szczupłość czasu. Prelegent władzom wydziałowym przedstawił do wyboru trzy tematy: 1) Następstwa teologiczne soborowej konstytucji liturgicznej, 2) Natura katolickiej etyki, 3) Teoria przyczynowości bosko-ludzkiej Chrystusa i sakramentów. Wszędzie wybierano temat pierwszy, który ze względu na aktualność i doniosłość budził żywe zainteresowanie.

Po prelekcji nastąpiła ożywiona dyskusja. Pytania stawiane prelegentowi dotyczyły problemów posoborowych, opinii o znanych uczelniach i teologii, oraz perspektyw teologii.

Mówiąc o realizacji postulatów soborowego dekretu o ekumenizmie — prelegent opowiadał o swej bytności na spotkaniu ekumenicznym w Strasburgu, na którym ze strony katolickiej przemawiał O. Congar OP, ze strony zaś niekatolickiej — profesor i były dziekan Wydziału Teologii w Neuchâtel — Szwajcaria — profesor Leuba. Było to jedno spotkanie z większego cyklu, któremu nadano miano „nazajutrz po Soborze”. Obydwaj prelegenci mówili na ten sam temat, to jest o praktycznych widokach na osiągnięcie pełnej jedności Kościoła Chrystusowego. W dalszym toku dyskusji prelegent chcąc zilustrować realizowanie w świecie soborowych uchwał liturgicznych podkreślił, że w niektórych krajach, np. w Belgii, Holandii, Francji życie wyprzedziło uchwały soborowe; dla reszty świata Sobór postuluje to, co w tamtych krajach jest już zrealizowanym faktem. Z doświadczeń związanych z realizacją soborowej konstytucji liturgicznej — prelegent przytoczył statystykę podaną mu przez jednego z przyjaciół: od-

kąd publiczne czytanie Lekcji i Ewangelii w mszach niedzielnych powierzył ludziom świeckim (nawet gdy na mszy był obecny inny kapłan) — ilość przystępujących do Komunii świętej wzrosła w jego parafii o 30%.

Prelegent zapytany, czy w podkomisjach brali udział teologowie z różnych szkół — odpowiedział, że na wszystkich szczeblach soborowych podkomisji i komisji spotykało się nazwiska teologów przedstawiających wszystkie ważniejsze prądy naukowe. Bezsporną oczywiście wyższość nad pozostałymi — prelegent przyznał Wydziałowi Teologicznemu w Louvain i jego członkom. Zazaczył przy tym widoczne u profesorów łowańskich nastawienie antysystematyczne, raczej historyczne i antyrzymskie — ale nie antypapieskie! Nastawienie to nie jest jednak powszechne ani zasadnicze, lecz spowodowane okolicznościami, w jakich Wydział po wojnie pracuje. W szczególności wciągnięcie na indeks prac profesora Dragueta było bardzo silnym bodźcem psychologicznym, który część profesorów łowańskich odwrócił od systematycznej teologii historii. W toku pytań ks. profesor Różycki wypowiedział swoją opinię o kardynale Ottawianim jako o teologu: propaganda prasowa tak samo przesadnie z kardynała Ottawianiego zrobiła uosobienie tradycjonalizmu, jak z jego antagonisty, profesora tybińskiego, Hansa Künga uczyniła genialnego teologa. Tak samo propaganda prasowa w niekorzystnym i w niezgodnym z rzeczywistym stanem świetle przedstawiła innego znanego teologa — Yves Congara OP, sugerując jego „wyznanie” z uczelni. Zdaniem prelegenta opinia taka nie ma obecnie podstaw, skoro przedwojenne, a najbardziej kontrowersyjne dzieło O. Congara „*Chrétiens désunis*” ukazało się świeżo drukiem ze zmianą jednego tylko słowa. Jego usunięcie się ze szkoły teologicznej zakonnej w Saulchoir ma za przyczynę na pewno jego poważną chorobę, — i prawdopodobnie lepsze wykorzystanie jego talentów bardziej literackich i twórczych niż pedagogicznych.

Prelegent wspominał również o referatach wygłoszonych dla księży polskich studiujących w Rzymie, a mieszkających w Kolegium Polskim na Piazza Remuria oraz w Instytucie Polskim na Via Pietro Cavallini. Mówił do nich o teologicznych następstwach konstytucji liturgicznej. W obydwu zakładach polskich w Rzymie referaty wywołały żywe zainteresowanie i również żywą dyskusję. Polscy studenci z Rzymu byli wyraźnie zadowoleni, że na żywo mieli możliwość porównania poziomu teologii polskiej z rzymską i przekonania się, że polacy naukowcy co najmniej nie pozwalają wyprzedzić się naukowcom rzymskim ani w śmiałości rozwiązywania zagadnień ani — tym bardziej — w metodologii.

Na zakończenie ks. prof. Różycki wypowiedział się odnośnie tak zwanej „detronizacji” św. Tomasza z Akwinu i „detronizacji” neotomizmu. Zdaniem prelegenta — Sobór zdetronizował nie tylko neoto-

mizm ale i samego św. Tomasza, jeśli za punkt odniesienia obierze się przepis Kodeksu Prawa Kanonicznego, który przy nauczaniu filozofii i teologii każe się trzymać nie tylko zasad i metod, ale i stwierdzeń św. Tomasza. Od Soboru bowiem na przyszłość w nauczaniu filozofii i teologii istnieje jedynie obowiązek zachowania *patrimonium perenne* myśli chrześcijańskiej oraz prowadzenia badań naukowych filozoficznych i teologicznych *duce sancto Thoma*. Obowiązek trzymania się poszczególnych twierdzeń filozofii i teologii tomistycznej zniknął.

ks. T. A. Zajkowski

\*

\* \* \*

Dnia pierwszego czerwca bieżącego roku audytorium Prawa kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej zapelniono się szczerze tłumnie przybyłymi przedstawicielami różnych środowisk katolickich i nie tylko katolickich, pragnącymi zobaczyć sławnego teologa francuskiego Y. M. Congara i wysłuchać jego prelekcji *Podstawy teologii laikatu*.

Otwierając posiedzenie ks. Rektor Iwanicki przedstawił zebranym życie i dzieło dostojnego gościa. O. Congar urodził się w roku 1904 w Sedanie. Jest dominikaninem, kapłanem. Studiował w Instytucie Katolickim w Paryżu i w Saulchoir. W roku 1924 uzyskał licencjat w filozofii a w roku 1933 magisterium teologii. Liczne jego dzieła dotyczące często zagadnień trudnych i nieraz drażliwych, budziły sprzeciw w różnych kołach i naraziły ich autora na niezrozumienie. Wśród problemów, o których pisywał na poczesnym miejscu znajduje się sprawa teologii laikatu. Mianowanie go ekspertem soborowym było pieczęcią uznającą prawdziwość jego myśli i jej wartościowość.

Swoje błyskotliwe, a ponad godzinę trwające przemówienie, zaczął: „Mówi się, że Sobór Watykański pierwszy był soborem papieżstwa, Sobór Watykański drugi soborem episkopatu i powstaje pytanie czy potrzeba *Vaticanum III* by mieć sobór laikatu. Nie wierzę, że to będzie konieczne; wierzę, że Sobór watykański drugi był rzeczywiście soborem laikatu.” Dał on bowiem teologię miejsca laikatu w Kościele, myśl ta przewija się przez wszystkie prawie dokumenty soboru, ale głównie obecna jest w rozdziale drugim Konstytucji o Kościele, w Dekrecie o Apostolstwie świeckich i w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym.

Teologia laikatu jest tylko częścią, aspektem teologii Kościoła. A różne mogą być eklezjologie. W ostatnich wiekach (aż po czasy Piusa XII) znamy różne wersje eklezjologii jurystycznej: definiuje się Kościół jako społeczność, ale dodaje się od razu, że jest to społeczność hierarchiczna. W takim ustawieniu stosunki Kościoła i świata widzi się jako stosunki dwu władz, dwu autorytetów: Kościoła i Państwa. A Kościół staje się praktycznie równoznaczny z hierarchią, prawie utożsamia się z pa-

piestwem i kurią rzymską. Warto spróbować w niektórych tekstach, gdzie użyte jest słowo Kościół, zastąpić je jego rzeczywistą zawartością (w tym kontekście); otóż okaże się, że w wielu tekstach sprzed Soboru watykańskiego II trzeba by je zastąpić słowem hierarchia (jeśli nie wogóle kuria rzymska). W takim też ujęciu sprawy doczesne (*saecularia*) utożsamiają się z domeną polityczną i często powstaje konflikt między Kościołem a sprawami świata.

Sobór watykański II przyjmuje inną linię. „*Juridismum*” (podobnie jak „*triumphalismus*” czy „*clericalismus*”) był jednym ze słów-symboli tego wszystkiego w Kościele, od czego Sobór pragnął odejść. Krytyka jurydyzmu wyrażała się w przejściu do pojęć jurydycznych do pojęć sakramentalnych; od porządku zewnętrznego (jurydycznego) do porządku ontologii nadprzyrodzoności (ontologii łaski). To dla pracy Soboru było bardzo charakterystyczne: tak, np. biskupstwo definiuje się nie na poziomie jurydycznym, ale w odniesieniu do konsekracji biskupiej.

Ale największym „*démarche*” Soboru było przyjęcie pojęcia *Ludu Bożego* jako pojęcia podstawowego. Dziwne się może wydać, że sama treść rozdziału o Ludzie Bożym Konstytucji o Kościele nie była właściwie nigdy dyskutowana, zastanawiano się jednak nad jego umieszczeniem w tekście konstytucji. Przyjęcie obecnego porządku (O tajemnicy Kościoła, o Ludzie Bożym, o Hierarchii itd.) ma znaczenie decydujące. Gdyby przyjęto inny porządek (Kościół, Hierarchia, Lud Boży) Lud Boży zostałby przedstawiony jako owoc, rezultat hierarchii a wartością pierwotną w Kościele byłaby hierarchiczność; w obecnym ułożeniu wartością podstawową jest być ochrzczonym, być uczniem Ewangelii, a hierarchia jest tylko wartością drugą: jako służba dla życia według Ewangelii.

Co właściwie oznacza to pojęcie: *Lud Boży*? Można to wyjaśnić najprościej wychodząc od doznań życia codziennego. W każdym kraju wśród całości jego ludu różne bóstwa rekrutują sobie swoje ludy: tak jest lud żyjący dla boga sportu, Merkury ma swój lud, liczny jest lud bogini Wenus. Tak też i Jezus Chrystus zgromadza wśród ludności ziemi lud, który żyje dla Niego: *Lud Boży*. Ten Lud to lud tych, którzy wierzą w Ewangelię, a których wiara sankcjonowana jest przez chrzest. Rekrutuje się on spośród wszystkich narodów ziemi, a tylko Bóg z pewnością wie, kto jest członkiem prawdziwym Jego ludu wśród ludzi.

Ten Lud Boży charakteryzuje się pewną liczbą cech. Po pierwsze jest konsekrowany (*consacré*), a więc w pewien sposób oddzielony. Ta konsekracja to udział w królestwie, kapłaństwie i proroctwie. Niesie ona z sobą obowiązek wierności i służby Bogu.

Nie jest łatwo zdefiniować, co to jest człowiek świecki. Przeszość znała różne definicje negatywne: świecki to ten, kto nie jest ani duchownym ani zakonnikiem. W swej książce z roku 1953 Congar podał

następującą definicję: *Świecki to chrześcijanin, który by służyć Bogu nie unika zaangażowania w świat, ale służy Bogu w swym zaangażowaniu w świat i przez nie*. Jest to więc definicja laiktu przez służbę Bogu, ale przez służbę wykonywaną na świecie. Teologowie zawsze ulegają pokusie by nie brać świata całkiem na serio: traktują go jak neutralne pole do praktykowania cnoty miłosierdzia. Ale świat jest sprawą poważną, ma swoją „twardość”, swoją rzeczywistość sam w sobie. A świecki to ten, kto jest w tym świecie i ma obowiązek brać go całkiem na serio.

Sobór daje też pewną definicję człowieka świeckiego. Nie jest to definicja naukowa (bo taka chyba wogóle jest niemożliwa), jest to definicja opisowa. „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan, nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni poprzez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, proroczego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie.” (*Lumen Gentium*, n. 31)

Definicja ta łączy ideę konsekracji z ideą posłannictwa (*mission*). W Piśmie św. te idee są zawsze połączone: Lud Boży jest konsekrowany, oddzielony, ale poświęcony dla czegoś. Wybór w Biblii jest zawsze po coś, Bóg nie wybiera jak tylko dla jakiegoś zadania.

Idea ta rzuca światło na to czym mają być wszelkie elity w Kościele. Elita nie może być zamkniętym układem krążącym naokoło własnej osi : być członkiem elity to nie znaczy mieć jakieś specjalne przywileje, to znaczy służyć czemuś w specjalny sposób.

Tak konsekracja stanowiąca Lud Boży łączy się z posłannictwem. A świecki to chrześcijanin który ma udział w namaszczeniu kapłańskim, królewskim i prorockim Chrystusa dla posługiwania w świecie, oraz ma misję świadectwa. A więc owa konsekracja, namaszczenie, oddzielenie oznacza tylko nadanie pewnej jakości duchowej, ale nigdy nie oddziela tak poświęconego od świata.

Tu przychodzi na myśl wyrażenie Piusa XII (podjęte i przez ostatni Sobór) „*consecratio mundi*. Trzeba sobie jasno uświadomić, że nie oznacza ono tutaj jakiegoś poświęcenia rytualnego, wyjęcia rzeczy jakiejś z użytku światowego, by ją poświęcić wyłącznie Bogu. Nie o to tu chodzi, ale o to, by w pełni uznając ziemski charakter rzeczy ziemskich zrobić z nich użytek dla Boga: by je uświęcić przez odniesienie ich do Boga.

To samo jest wyrażone przez św. Pawła w pojęciu „ofiary duchowej”. Tak pisze do Rzymian: *Proszę was tedy bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście składali ciała wasze na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, na duchową służbę waszą.*” (Rz 12,1). Treścią tej ofiary, tej służby nie jest

jakaś rzecz, którą się oddziela dla Boga, ale życie całe. Konstytucja *Lumen Gentium* ma na ten temat mocne wyrażenie (n. 34): przedmiotem tej duchowej ofiary są nie tylko dobre uczynki, modlitwy i apostołska działalność, ale i życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca i wypoczynek. Powiedzenie, że nawet życie seksualne (małżeńskie) może być aktem duchownego kultu wydało się niektórym członkom komisji doktrynalnej przynajmniej gorszące i chcieli je usunąć; ale nie, pozostało i tak myśl Soboru uzyskała pełnię i jasność.

Tak więc *consecratio mundi* to uświęcenie przez chrześcijańskie działanie w życiu t. zw. świeckim, choć wydaje się, że należało by porzucić to różnicowanie na rzeczy świeckie (*profanum*) i święte (*sacrum*), bo i różnica między nimi nie jest całkiem oczywista, a dla chrześcijanina wszystko na świecie jest święte prócz grzechu. Tak można zrozumieć zakaz przysięgania wydany przez Jezusa (por. *Mat 5,34—37*): „nie przysięgaj”, bo dla chrześcijanina nie ma słów uprzywilejowanych, wszystko co mówi musi być święte, skierowane do Boga, a więc nie kłamliwe.

Takie ujęcie kultu duchowego daje wielką prostotę i jedność w życiu. Pokazuje, że sytuacja księdza czy zakonnika, którzy jakoby „troszczyli się o sprawy Boże” przez cały dzień, nie jest lepsza ani trochę od sytuacji człowieka świeckiego żyjącego ustawicznie wśród „spraw tego świata”. Wszystko co czynię, jak długo czynię według myśli Bożej jest już uświęcone i pozostaje aktem kultu.

Lud Boży jest poświęcony, ale to nie znaczy, że musi się oderwać od życia świeckiego (*profanum*), by być Ludem Bożym, że jest Ludem Bożym tylko w kościele, gdy na klęczkach usiłuje recytować teksty liturgiczne. Lud Boży jest Ludem Bożym wszędzie. Jego konsekracja nie oddziela go od życia doczesnego. Dlaczego tak się dzieje? Bo konsekracja chrześcijanina to w istocie swej konsekracja wiary. A wiara nie jest domeną oddzieloną od egzystencji. Wiara to jakby trzeci wymiar całego życia. Nasze życie ma dwa wymiary ziemskie: długość i szerokość, ale ma i trzeci: wiarę, i ta charakteryzuje całe życie, wszystko co się robi, wszystko co się dzieje wzdłuż tych obu płaskich wymiarów. Tak kościół w wiosce z wieżą swoją daje pionowy wymiar krajobrazowi.

Wiara może odnosić się do całego naszego życia, bo jest transcendentna w stosunku do niego, bo z życiem nie współzawodniczy. Aby żyć życiem wierzącego, nie muszę się odcinać od spraw ziemskich, ale mogę żyć wiarą w sprawowaniu swojego życia ziemskiego: bo wiara jest jego trzecim wymiarem.

Innym uprzywilejowanym dziś terminem to „świadectwo”, dawanie świadectwa. Określa on bowiem dobrze sposób, w jaki ma działać Lud Boży w społeczeństwie ludzkim. W świecie. Jest to działanie nie przez siłę, bez władzy, bez jakiegokolwiek przymusu, wyłącznie przez pro-

mieniowanie wiary: promieniowanie słowa i prawdy, którą słowo przekazuje i promieniowanie życia, przykładu życia. Tak więc świadectwo to najlepszy sposób wykonywania posłannictwa chrześcijańskiego, działania chrześcijańskiego w społeczności doczesnej. Lud Boży jest właśnie konsekrowany i oddzielony dla dawania takiego świadectwa pośród ludzi.

Dziś dawać je wypadło w warunkach nowych i trudnych. Muszą przeto chrześcijanie używać wyobraźni, by odkryć nowe sposoby w tych nowych warunkach. W warunkach postępującej urbanizacji stosunki między-ludzkie stają się bardziej anonimowe, mniej bezpośrednie, a to utrudnia kontakt i osobowe działanie. Inne takie cechy dzisiejszych czasów to uprzemysłowienie i wznagająca się na całym świecie socjalizacja. Chrześcijanin musi szukać możliwości działania w tych nowych warunkach, a nie na zewnątrz nich. Jego działalność musi w nich odnaleźć nowe wymiary.

Lud Boży, jednak, to nie tylko lud poświęcony, a więc przeznaczony do jakiegoś posłannictwa, ale to lud posiadający jakąś strukturę. Lud to coś innego niż suma jednostek ludzkich, tak jak dom różni się od kupy kamieni: dom to ta sama ilość kamieni, ale zorganizowana, o jakiejś strukturze. Tak i Lud Boży to nie tylko pewna liczba wiernych, ale lud i dlatego posiada pewną strukturę, w tym co istotne pochodzącą od Jezusa Chrystusa. Jezus porównywał Kościół do trzody, a trzoda to nie tylko owce, ale i pasterz i pies nawet.

Jest więc w Kościele struktura. Tu ujawniają się najmocniej różnice między katolicką a protestancką eklezjologią, tu powstają największe trudności w ruchu ekumenicznym.

Struktura ta jest oparta o podstawę sakramentalną: o uczestnictwo w kapłańskiej, królewskiej i prorockiej władzy Chrystusa. Wierzymy, że to uczestnictwo jest podwójne.

Podstawowe — to uczestnictwo ogólne, osobiste. Każdy z nas jest kapłanem, by ofiarować swą władzę duchową i tylko on sam może ją składać. Kapłan też jest najpierw chrześcijaninem wśród innych; jak mówi św. Augustyn, cytowany przez Sobór: *vobis sum episcopus, vobiscum christianus*. I tu chyba leży sekret postawy prawdziwie pastoralnej, w uświadomieniu sobie tego przez duszpasterza.

Ale kapłana cechuje nowa konsekracja, nowe uczestnictwo w kapłańskiej, pasterskiej władzy Jezusa Chrystusa. Ten nowy udział leży na płaszczyźnie pewnej funkcji, która służy ku budowaniu, organizowaniu Ludu Bożego.

Jaki jest więc, z powodu widzenia teologicznego, stosunek człowieka świeckiego do kapłaństwa hierarchicznego? W przeszłości często ujmowano kapłaństwo głównie od strony kultycznej, rytualnej (stajesz się kapłanem by odprawić Mszę), a zapominano o aspekcie pastoralnym i apostołskim. Sobór Watykański II definiuje kapłaństwo wychodząc



właśnie od apostołatu: kapłaństwo jest w istocie swojej apostołskie. Kapłan jest apostołem wiary (por. *Rzym 15,16*), jego pierwszą funkcją jest nauczanie wiary, nauczanie wiernego składania swej własnej ofiary duchowej w całym jego życiu. Drugą funkcją kapłana to połączenie życia wiary z sakramentem, dzieje się to zwłaszcza w czasie sprawowania eucharystii, a niedzielna homilia to przejście między tymi dwoma rzeczywistościami.

Druga wielka idea Soboru to ujęcie hierarchii jako posługiwania. Posługiwanie, służba, stale w wypowiedziach biskupich powracają.

Wszyscy chrześcijanie są sługami. Ewangelia ucznia utożsamia z tym, który służy. Chrześcijanin jest sługą w tym stopniu w jakim jest uczniem. Jest to cecha charakterystyczna egzystencji chrześcijańskiej. Hierarchia stanowi drugi jakby stopień posługiwania: przez konsekrację kapłańską jestem przeznaczony do pewnej służby, dana mi jest pewna władza dla organizowania ogólnego posługiwania chrześcijańskiego. (por. *Efez 4,11*).

Jeśli więc wszyscy ochrzczeni są konsekrowani do posłannictwa Świadczenia i tak są odpowiedzialni za Ewangelię i jeśli funkcja hierarchiczna jest tylko władzą w posługiwaniu, jasne jest, że w Kościele musi stale istnieć pewien dialog między laikatem i kapłaństwem hierarchicznym. Świecki chrześcijanin już reprezentuje Kościół i niesie już Jego ciężar, nie może się od Kościoła odcinać i „podróżować samotnie”. Pragnie on dialogu i dialog taki jest konieczny. A nowe warunki w świecie i Kościele zobowiązują kapłanów do nowego nastawienia wobec laikatu. Dopiero dialog daje realizm naszym poczynaniom duszpasterskim, bez niego nasze kapłaństwo może zejść do poziomu rytuału tylko i tak stać się jakby próżne.

Warunkiem takiego dialogu jest wzajemny szacunek tego czym każda strona jest. Nie można dać naukowych formuł jak ten dialog ma przebiegać.

Odkrywa się je samemu. Ale trzeba odnaleźć kolegalność na wszystkich poziomach życia kościelnego. To posłanie, które jest wspólną sprawą wszystkich chrześcijan da prawdziwą jedność między kapłaństwem hierarchicznym i kapłaństwem wiernych. W średniowieczu, gdy wydawało się, że cały świat jest chrześcijański i dlatego mało było ducha misjonarskiego, rodziły się przeróżne konflikty nie tylko między Kościołem a królem, między laikatem a klerem, ale między różnymi grupami tegoż kleru, między zakonami i grupami w zakonach. Bo tak jest, że gdy nie ma napięcia (*tension*) na zewnątrz, musi wytworzyć się napięcie wewnętrzne. Napięcie jest koniecznością życia. Dzisiaj odkrywa się lepiej konieczność misji i doskonałą jedność między klerem i laikatem, wszystkich ze wszystkimi w Kościele: w jedno nas łączy poczucie odpowiedzialności za świat i w o b e c niego. Świadomość

posłania jest zdrowiem Kościoła, zakończył o. Congar swe przemówienie.

W odpowiedzi na liczne pytania o. Congar wyjaśnił niektóre wątpliwości słuchaczy, poszerzając niejednokrotnie to o czym tylko napomknął w swym referacie. Najważniejsze może było szersze wyjaśnienie stosunku ogólnej ofiary duchowej wszystkich wiernych do ofiary eucharystycznej, powiązanie tej ostatniej z całym życiem chrześcijanina. Drugim takim problemem było ukazanie możliwych perspektyw dla przyszłej teologii laikatu. Według o. Congara leżą one w coraz to głębszym zrozumieniu i analizie pojęcia Ludu Bożego, a więc w ramach pogłębionej i wypełnionej ekalezjologii, w rozwijaniu — jak się wyraził — odklerykalizowanego patrzenia na Kościół.

Żegnany zaproszeniem Rektora, by jeszcze raz w naszych murach chciał kiedyś zagościć, i gorącymi oklaskami zebranych o. Congar opuścił Akademię.

*ks. Janusz A. Ihnatowicz*