

Śniegocki, Janusz

Z zagadnień eklezjologii w kazaniach H. Kajsiewicza

Studia Płockie 2, 51-78

1974

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Śniegocki

Z ZAGADNIENÍ EKLEZJOLOGII W KAZANIACH H. KAJŚIEWICZA

Wstęo. I. Uwagi o analizie tekstów kaznodziejskich. II. Analiza strukturalna wybranych kazań o Kościele. III. Próba rekonstrukcji eklezjologii H. Kajsiewicza. IV. Wnioski.

WSTĘP

O ks. Hieronimie Kajsiewiczu, którego stulecie śmierci minęło w 1973 r., pisano stosunkowo dużo z racji jego powiązań z Mickiewiczem i Towiańskim, niewiele natomiast wiadomo dotąd o jego posłudze słowa, choć dzięki niej głównie zasłynął, będąc utalentowanym i dość kontrowersyjnym kaznodzieją emigracyjnym połowy XIX wieku¹.

Celem niniejszego artykułu jest głównie, choć nie wyłącznie, przedstawienie jego koncepcji Kościoła w oparciu o analizę zachowanych tekstów kaznodziejskich. Były to przeważnie kazania okolicznościowe, głoszone w

¹ J. H. Kajsiewicz (1812—1873) pochodził z Litwy, urodził się w środowisku drobnoszlacheckim. Studia na Uniwersytecie Warszawskim przerwał mu powstanie listopadowe, w którym brał czynny udział. Po upadku powstania emigrował do Francji. Tam — po przejściu poważnego kryzysu religijnego — postanowił zostać księdzem. W 1836 r. wstąpił do seminarium paryskiego, a następnie przy pomocy znajomych wyjechał do Rzymu. W pięć lat później przyjął święcenia kapłańskie i razem z P. Semenenką założył zgromadzenie Zmartwychwstańców, którym przez szereg lat kierował. Po powrocie do Paryża zasłynął jako dobry kaznodzieja. Szczególnie wytrwale zwalczał poglądy Towiańskiego, których wyznawcą był również dawny przyjaciel, A. Mickiewicz. Angażował się żywo w działalność religijną i polityczną, toteż zyskał sobie wielu wrogów. Dwukrotnie zorganizowano zamach na jego życie. Władcom kościelnym zaboru pruskiego naraził się jako „emigrant w sutannie” podczas pobytu w Poznaniu w 1849, a w 1863 r. został przez powstańczy Rząd Narodowy uznany za „moskiewskiego sługę” z powodu nieprzejednanej postawy wobec rewolucji. Był człowiekiem o szerokich zainteresowaniach kulturalnych. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę literacką i publicystyczną. Wiele podróżował (Anglia, Niemcy, Ameryka) w związku z interesami Zgromadzenia, a na życzenie papieża odbył podróż misyjną do Bułgarii w celu propagowania unii (por. *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Warszawa 1969, s. 424—426).

głównych skupiskach Polaków: w Paryżu i Rzymie z okazji rocznic narodowych, a także kazania niedzielne i świąteczne.

Kościół nie stanowił wprawdzie centralnego tematu przepowiadania Kajsiewicza, niemniej jednak wielokrotnie kaznodzieja poruszał go wprost lub ubocznie. Wpłynęły na to różne powody. Nie ulega wątpliwości, że w chrześcijańskiej posłudze słowa nie sposób pominąć roli Kościoła przy omawianiu takich zagadnień, jak: postęp, moralność, prawda, cel życia ludzkiego. Równocześnie zaś w czasach, w jakich wypadło żyć kaznodziei, rozgrywały się ważne wydarzenia społeczno-polityczne, na które reagował bardzo żywiłowo. Należały do nich m. in.: ruch zjednoczeniowy we Włoszech i łączący się z nim problem politycznej władzy papieża, rozwój ideologii antyreligijnych, powstanie styczniowe i jego następstwa.

Wydaje się, że materiał zawarty w kazaniach pozwala zrekonstruować eklezjologię, jaką wyznawał ks. Kajsiewicz — jeśli nie w całości, to przynajmniej szkieletowo, w tym stopniu, w jakim na to pozwalają zachowane teksty².

W kolejnych częściach opracowania zostały zanalizowane dwa kazania dość charakterystyczne, jak się zdaje, dla teologicznej orientacji ich autora. Natomiast próba rekonstrukcji eklezjologii Kajsiewicza opiera się na szeregu innych tekstów, których przytoczenie byłoby niemożliwe ze względu na brak miejsca. Zresztą celem artykułu jest nie tyle prezentacja poglądów eklezjologicznych, ile raczej wskazanie sposobu ich odtworzenia, wykorzystanie określonej metody analitycznej na gruncie teologii przepowiadania.

I. UWAGI O ANALIZIE TEKSTÓW KAZNODZIEJSKICH

Przystępując do analizy kazań warto uświadomić sobie trudność, znaną zresztą od dawna, wynikającą z faktu, że o ich „zawartości” mówi się jedynie na podstawie zachowanego tekstu (stenogramu, zapisu magnetofonowego). Wiadomo natomiast, że inaczej odbiera się słowo żywe, inaczej zaś jego, nawet dokładny, zapis. Wydaje się, że są to wypowiedzi różne, pozostające względem siebie w takim stosunku, jaki zachodzi pomiędzy utworem dramatycznym, którego jedynym tworzywem jest język, i jego teatralną realizacją, w której określona struktura językowa stanowi tylko jedno z tworzyw — obok gestu, mimiki, dekoracji, muzyki i oświetlenia — czyli tych wszystkich elementów, jakie składają się na inscenizację dramatu.

Analogia zachodząca pomiędzy dramatem a teatrem została tu wspomniana jedynie w celu zasygnalizowania trudności, których istnienia ba-

² Wiele kazań ks. Kajsiewicza opublikowano stosunkowo niedługo po ich wygłoszeniu (Paryż, 1845—1848). Trzytomowe wydanie jego pism, kazań i przemówień ukazało się w języku polskim jeszcze za życia autora (Kajsiewicz H., *Pisma*, 3 t., Berlin 1870). Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania (t. 1).

dacz tekstów kaznodziejskich musi być świadom w trosce o to, by nie przeceniał wartości wniosków, do których dochodzi w trakcie analizy. Niejednokrotnie przecież zdarza się czytać teksty kazań, które — wygłoszone — budziły żywe zainteresowanie słuchaczy, a odczytywane tracą wiele ze swej siły oddziaływania na odbiorcę. Czasem bywa zresztą inaczej: tekst napisany jest bardziej interesujący niż jego zapamiętane wygłoszenie.

Zakładając, że analogia pomiędzy dramatem a teatrem pomaga zrozumieć specyfikę kazania, należy dodać, że również właściwą formą istnienia tego ostatniego jest jego liturgiczna realizacja.

Nie ulega wątpliwości, że cała akcja liturgiczna, której ważnym elementem jest głoszenie słowa (KL 35, 52, 56), nosi wiele cech występujących w teatrze. Taki wniosek na pozór wydaje się znacznym nieporozumieniem. Sam zresztą termin „teatr” nasuwać może niewłaściwe skojarzenia: że chodzi o działanie „na niby”, o akcję obliczoną na dostarczenie widzowi taniej rozrywki. Takie uproszczone pojmowanie teatru, utożsamianie go z farsą czy burleską, jest niesłusznym zubożeniem ontologii teatru, niedopuszczalnym pominięciem funkcji spełnianej przez dobre przedstawienie teatralne w życiu społecznym. Wystarczy bowiem odrobina refleksji, by uświadomić sobie, że również w teatrze (jakże często!) bywają ukazane istotne problemy ludzkiego losu.

Nie chodzi tu o szukanie podobieństw pomiędzy doraźnymi celami liturgii i dramatu. Na fałszywe drogi prowadziłoby również zestawienie intencjonalnego — mówiąc językiem Ingardena — istnienia dzieła sztuki³ z rzeczywistą obecnością Chrystusa w liturgii (KL, 7). Nie wypracowano jednak dotychczas zadowalającej hipotezy teologicznej tłumaczącej obecność Pana w zgromadzeniu eucharystycznym. Jest to obecność prawdziwa i aktualna — ale poprzez znaki. Wydaje się, że współczesna semiologia byłaby bardzo użyteczna w znalezieniu pogłębionej odpowiedzi na pytanie, jak tę obecność należy pojmować.

Chodzi jedynie o porównanie form społecznego przeżywania wartości oraz właściwych im środków wyrazu. Zarówno liturgia, jak i teatr zakładają, różną co prawda, ale czynną postawę uczestników (KL 26—30). Integralne przeżywanie misterium eucharystycznego wymaga nadto obecności elementów architektonicznych, muzycznych, plastycznych, akustycznych — co zresztą podkreśla soborowa konstytucja o liturgii (KL 46, 112, 113, 122). Pozornie nieuzasadnione doszukiwanie się podobieństw (nie tylko zresztą zewnętrznych) pomiędzy liturgią a teatrem (pojmowanym jako sceniczna realizacja tekstu dramatycznego) prowadzi w rezultacie do wniosków ogólniejszej natury, dotyczących samego procesu zbawczego.

³ Por. Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960, s. 179 nn, 422 nn.

Możliwość takich wniosków, które wykraczają jednak poza ramy niniejszego opracowania, wypada jedynie zasygnalizować⁴.

Ostatnio w dziedzinie badań dotyczących zjawisk kultury coraz częściej wykorzystuje się teorię komunikacji, której przedmiotem są wszelkie procesy porozumiewania się ludzi, przekazywania informacji. Na ten temat istnieje już obszerna literatura — także w języku polskim⁵. Głoszenie słowa jest również procesem społecznym, w którym obowiązują zasady teorii komunikacji⁶. Wydaje się, że w związku z tym powinno ulec rewizji wiele zakorzenionych schematów kaznodziejskich, w tym również sposób traktowania słuchacza (*odbiorcy*) kazania.

„W wielu dziedzinach nauki i sztuki — nie bez inspiracji cybernetyki — zaznacza się sprzeciw wobec tradycyjnego traktowania odbiorcy jako biernego widza czy słuchacza. Toteż słusznie określamy kontakt nawiązany w posłudze słowa jako swoisty dialog. Z natury procesu komunikacji wynika konieczność aktywnego odbioru — rekodowania komunikatu. Odbiorca winien być współtwórcą misterium słowa, którym jednak »steruje« nadawca.”⁷ Uświadomiwszy sobie zatem, że wpływ słuchacza na głoszącego słowo jest nie tylko pożądany, ale nawet konieczny⁸, a ich wzajemna relacja da się określić jako swoiste „sprzężenie zwrotne”, łatwiej dostrzec różnicę pomiędzy kazaniem napisanym a kazaniem wygłoszonym. Jest ono tak bardzo uzależnione od sytuacji, w jakiej bywa wygłaszane (sytuację tę określa się mianem *kontekstu*), że każda właściwie realizacja tego samego tekstu kaznodziejskiego może być odmienna od poprzedniej. Jest to bowiem słowo żywe, włączone w całość misterium eucharystycznego, w którym wspólnota chrześcijańska przez fakt swego udziału wpływa na jego konkretyzację⁹. Każdy zresztą kaznodzieja potrafi wskazać wiele przykładów z własnej praktyki, które potwierdzają słuszność tego wniosku.

Kazanie jest tekstem językowym, ale w jego wygłaszaniu odgrywają dość ważną rolę elementy pozajęzykowe (gesty, mimika, modulacja głosu itp.), mające niebagatelny wpływ na sam proces przepowiadania. Określono te elementy jako nie należące do języka (rozumianego wąsko — jako mowa), choć w istocie i one tworzą pewne kody niższego rzędu, będąc sygnałami określonych postaw ludzkich. W ogólnej ocenie kazania ich rola

⁴ Por. Szymusiak J. M., *Świadectwo wspólnoty*. W: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, s. 505—514.

⁵ Por. Eco U., *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, s. 118—146.

⁶ Pagiewski H., *Personalistyczny charakter przepowiadania słowa Bożego*. W: *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, t. 1, Warszawa 1971, s. 193—220.

⁷ Grzegorski Z., *Posługa słowa w schemacie teorii informacji*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1970, z. 1, s. 487.

⁸ Weron E., *Słuchacz współtwórca kazania*, *Collectanea Theologica* 1969, z. 1, s. 145—151.

⁹ Congar Y., *Związek między kultem lub sakramentem a głoszeniem słowa*, *Concilium* 1968, nr 1—10, Warszawa 1969, s. 143.

jest dość ważna, ale analiza opierająca się o tekst pisany nie może tych kodów uwzględniać.

Posługując się terminologią stosowaną przez zwolenników teorii komunikacji można określić kazanie jako rodzaj *komunikatu* nakłaniającego. Kaznodzieja — podmiot przepowiadania (*nadawca*) — przemawia do określonej grupy słuchaczy (odbiorców) posługując się zrozumiałym zespołem znaków (*kod, język*), za pomocą którego dokonuje się porozumienia (*komunikacja*). Warunkiem zrozumienia komunikatu (kazania) jest stosowanie takich form kodu (języka), aby były one zrozumiałe dla odbiorcy i zrozumiane zgodnie z intencją nadawcy. Jest to bowiem niezbędny warunek skuteczności przepowiadania.

W posłudze słowa chodzi przecież o nawiązanie kontaktu człowieka z Bogiem, o przekazanie słuchaczowi zbawczego orędzia Boga sformułowanego na ludzki sposób, jedynie dostępny dla człowieka, przy użyciu określonej historycznie semantyki biblijnej i biblijnego słownictwa. Analiza kazań powinna zmierzać do ustalenia stopnia „wierności” kaznodziei względem zawartego w Piśmie św. orędzia zbawczego i wskazania sposobu przekładu treści Bożych na język ludzki⁴⁰. Niezmiernie ważną sprawą jest więc badanie języka kaznodziejskiego — nie występuje on bowiem jako „ozdobnik” przekazywanej treści, ale jest jej jedynym nośnikiem. Dlatego badacz tekstów kaznodziejskich powinien dysponować pewną sumą wiadomości dotyczących historycznych zmian słownictwa i stylu, które pomagają poprawnie — a przynajmniej względnie poprawnie — odczytać sens wypowiedzi, choć nie musi być profesjonalnym językoznawcą.

Wspomniana poprzednio analogia pomiędzy kazaniem wypowiedzianym a jego zapisem nie rozwiązuje problemu, który z homiletycznego punktu widzenia wart jest odrębnej i wnikliwszej analizy. W tym miejscu można jedynie poprzestać na stwierdzeniu, że tekst mówiony i pisany są w zasadzie dwiema różnymi wypowiedziami oraz że ich oddziaływanie na tego samego odbiorcę może być bardzo różne. Takie stanowisko nie zakłada jednak, iż analiza tekstu pisanego prowadzi do innych wniosków niż analiza wypowiedzi ustnej — w zakresie badania „treściowej” zawartości kazania. W przeciwnym wypadku zachodziłby swoisty agnostycyzm homiletyczny, przekreślający w gruncie rzeczy wartość wszelkich prac z dziedziny teologii przepowiadania.

W badaniach percepcji kazań mogą być bardzo pomocne metody socjologiczne i psychologiczne (ankiety, testy, wywiady) i niewątpliwie tego rodzaju prace są potrzebne, choć — ściśle biorąc — należą bardziej do socjologii czy psychologii religii niż do teologii przepowiadania.

Nieco inaczej natomiast przedstawia się sprawa badania poglądów kaznodziei dotyczących określonego zagadnienia — np. orientacji teologicznej, jaką reprezentował. Tu głównym, a nawet jedynym przedmiotem

⁴⁰ Rahner K., Problem demitologizacji i zadania kaznodziejstwa, *Concilium* 1968, nr 1—10, Warszawa 1969, s. 118—129.

analizy pozostaje sam tekst kazań, najczęściej tekst utrwalony w formie graficznej, rzadziej przy użyciu taśmy magnetofonowej. Inne sposoby zapisu nie były zresztą dotąd dostępne. Nawet bowiem pewne formy retuszu stosowane czasem przez kaznodziejów przed oddaniem tekstów do druku tylko w pewnym stopniu, na ogół zresztą nieistotnym, zmieniają pierwotną myśl mówcy. Ostatnie zastrzeżenie upada, gdy się dysponuje oryginalnymi zapisami kazań (np. rękopisami autora), które tej korekcie autorskiej nie uległy. Przyjmując zatem, że „ideowa” zawartość zapisu niewiele różni się od treści kazania wygłoszonego, można tekst pisany traktować jako pełnoprawny przedmiot analizy, której celem jest rekonstrukcja poglądów kaznodziei.

Oczywiście analiza kazań nie polega ani na ich „streszczaniu”, ani na tworzeniu komentarzy do nich. Dobra analiza powinna polegać na dotarciu do struktury myślowej autora wypowiedzi, do wyjaśnienia tej struktury i wykrycia jej uwarunkowań¹¹. Przy czym ani wiadomości o epoce, ani biografia kaznodziei nie stanowią punktu wyjścia analizy, lecz jedynie służą jako wskazówka wyjaśniająca, dlaczego określone poglądy mogły znaleźć taki właśnie wyraz. Analizy antropologiczne Lévi-Straussa stanowią pod tym względem bardzo pouczający przykład, mimo że przedmiotem zainteresowań tego ostatniego były zupełnie inne zagadnienia¹².

Wydaje się, że metoda tzw. *analizy strukturalnej*, stosowanej współcześnie dość szeroko w różnego typu badaniach z dziedziny kultury¹³, byłaby bardzo przydatna również na gruncie teologicznym — mimo różnych wysuwanych przeciw niej zastrzeżeń. Dość częstym zjawiskiem jest mieszanie dwóch różnych znaczeń terminu „strukturalizm”: filozofii strukturalnej i metody strukturalnej; tu chodzi jedynie o drugie znaczenie terminu¹⁴. Ukazały się zresztą interesujące prace z pogranicza teologii i semiotyki — jak dotąd tylko w językach obcych — w których wykorzystano metodę analizy strukturalnej, dochodząc do ciekawych wniosków¹⁵. Szczególnie wdzięcznym terenem, na którym tę metodę należałoby wykorzystać, jest niewątpliwie teologia przepowiadania — dziedzina wiedzy teologicznej, w której istotną rolę pełni słowo, gdyż poprzez nie człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem.

¹¹ Praktyczne przykłady takiej analizy tekstów literackich można znaleźć w pracy zbiorowej: *Sztuka interpretacji*. Opr. H. Markiewicz, t. 1, Warszawa 1971; t. 2, Warszawa 1973.

¹² Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

¹³ Por. np.: Piaget J., *Strukturalizm*, Warszawa 1972; Pomian K., *Strukturalizm, humanistyka, filozofia*, *Znak* 23 (1971), nr 5 (203); Stępień A. B., *Uwagi o „strukturalizm” i pojęciach pokrewnych*, *Znak* 23 (1971), nr 5 (203).

¹⁴ Por. Kamiński S., *O strukturalizmie syntetycznym*, *Znak* 23 (1971) nr 5 (203), s. 607—619.

¹⁵ Np. Hutchinson J. A., *Language and Faith. W: Studies of Sign, Symbol and Meaning*, Filadelfia 1963; Crystal D., *Linguistics, Language and Religion*, New York 1965.

Traktowanie kazania jako formy komunikacji międzyludzkiej pozwala patrzeć na wypowiedź kaznodziejską w aspekcie swoistego dialogu nadawcy i odbiorcy. Dialog ten da się zaobserwować nawet na płaszczyźnie tekstu napisanego i wyraża się m. in. doborem słownictwa, środków składniowych i stylistycznych, poprzez które nadawca komunikuje odbiorcy określone znaczenia. Jeśli kaznodzieja jest świadom celu, jakiemu służy jego wypowiedź (a tak z reguły powinno być), to również wszystkie stosowane przezeń środki retoryczne („retoryczne” w szerokim sensie, jak je rozumie U. Eco) nie występują w kazaniu przypadkowo, są koherentne względem „ideowej” zawartości wypowiedzi. Nie istnieją one bowiem same dla siebie, nie pełnią roli pozbawionych znaczenia ozdobników, ale służą realizacji określonego zamiaru, posiadają określoną semantykę (są znaczące). Zadaniem analizy jest wykrycie ich funkcji w strukturze całości wypowiedzi, a nie w oderwaniu. Badanie kazań zaczynać się powinno od tekstu, a nie od pozatekstowych wiadomości o osobie i okresie życia kaznodziei.

W kazaniu rozumianym jako pewno struktura słowna występuje więc integralny związek między tzw. treścią i tzw. formą. „Rozróżnianie tych sfer jest tylko zabiegiem analitycznym, w rzeczywistości bowiem treść i forma wszelkiej wypowiedzi stanowią nierozdzielną jedność. Nie można sobie wyobrazić żadnej treści, która wystąpiłaby poza jakąś formą, ani żadnej formy, która by nie sugerowała jakiejś treści”¹⁶. Rozdzielanie formy i treści nagminnie stosowano w wielu pracach homiletycznych, co prowadziło do nieliczenia się z tekstem, z jego faktyczną zawartością, a w konsekwencji do imputowania autorowi wypowiedzi poglądów, których nie wyraził.

Konsekwentne posługiwanie się metodą analizy strukturalnej chroni przed tym niebezpieczeństwem i pomaga dochodzić do bardziej trafnych wniosków.

II. ANALIZA STRUKTURALNA WYBRANYCH KAZAŃ O KOŚCIELE

Wybrano dwa teksty pochodzące z początkowego i końcowego okresu życia kaznodziei. Każdy z nich dotyka centralnego problemu zaledwie w jakimś aspekcie i dopiero uwzględnienie szeregu innych wypowiedzi umożliwia dokonanie pełniejszej syntezy eklezjologicznych poglądów ks. Kajsiwicza oraz dotarcie do idei przewodnich jego eklezjologicznej orientacji (§ III).

a. Kazanie o postępie religijnym

Wygłosił je Kajsiwicz w VI niedzielę po Epifanii w Rzymie (1845 r.).

¹⁶ Głowiński M., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., Zarys teorii literatury, Warszawa 1967, s. 76.

Ma charakter homilii opartej na tekście przypowieści o ziarnie gorczyczym (Mt 13, 31—32), stanowiącej część Ewangelii dnia.

Ziarno to oznacza: [...] „*Chrystusa Pana, biorąc głowę za całe ciało, Króla za Królestwo*” (s. 116). Kaznodzieja zna więc określenie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, co jeszcze wyraźniej występuje w innych tekstach (s. 266), choć bardziej należałoby tu mówić o podobieństwie sformułowań niż idei (np. w porównaniu ze współczesnym mu Scheebenem).

Analogię pomiędzy Kościołem a Chrystusem rozwija kaznodzieja na podstawie ziemskiego życia Pana: On także wzrastał, będąc człowiekiem, lecz pozostawał niezmienny jako Słowo Boże. Również w Kościele [...] „*żywił Boski jest od początku ten sam i jeden, ale na zewnątrz mniej więcej silniej się wywierał i wywiera w natężeniu i obszarze, odpowiednio do wzrostu, siły i zdrowia organizmu ludzkiego, który ożywia i porusza*” (s. 117).

Dostrzega zatem kaznodzieja dwojaki element w Kościele: boski i ludzki, określając Kościół mianem „*moralnego ciała Chrystusowego*” (s. 117). Analogia ta obejmuje dość szeroki zakres: wszystko, co przeżył Chrystus, spotyka również założoną przez Niego instytucję. Dlatego prześladowania, pozorne klęski i śmierć nawet, która dla ludzi stanowi ostateczną porażkę, Chrystusowi i Jego dziełu — Kościołowi przynoszą w efekcie zwycięstwo.

Szczególną rolę wyznacza Kajsiwicz Apostołom i kaznodziejom, których porównuje do gałęzi drzewa wyrosłego z gorczycznego ziarna. Ich działalność dowodzi opieki Chrystusa nad Kościołem; Apostołowie byli przecież prostymi ludźmi, a dzięki ich działalności Kościół rozszerzył się na cały świat.

Zarówno obrazy, jakimi się posługuje kaznodzieja, jak i sposób interpretacji tekstu ewangelijnego świadczą o dość typowym widzeniu problemu. Kajsiwicz lubi jednak odczytywać również ukryte sensy biblijne. I tak przez ziarno gorczyczne rozumie także Ewangelię, która nie stanowi przecież traktatu naukowego, ale jest trwalsza niż wszystkie systemy filozoficzne. Pojawiają się one nagle i niespodziewanie, w pewnych okresach bywają uważane za epokowe i rewelacyjne, a następnie równie szybko przemijają, a na ich miejsce pojawiają się inne. Jako przykład służy mu XIX-wieczna filozofia niemiecka.

W oczach Bożych te konstrukcje ludzkiego umysłu mają niewielką wartość, gdyż nie wiedza, nawet nie sama wiara, ale czyny płynące z wiary mają wartość usprawiedliwiającą.

Nie można ks. Kajsiwiczowi odmówić umiejętności odczytywania Ewangelii w dosyć trafny sposób, ale nie można również zaprzeczyć, że był na ambonie przede wszystkim polemistą. W tym wypadku akcentował dość mocno katolicką tezę o usprawiedliwieniu, przeciwstawiając ją poglądom teologów ewangelickich. Można jednak mieć uzasadnioną wątpliwość, czy ta właśnie sprawa najbardziej intrygowała słuchaczy w połowie

XIX wieku, gdy raczej indyferentyzm był niebezpieczeństwem bardziej groźnym niż zagadnienia mniej popularne w 300 lat po wystąpieniu Lutra...

Kajsiewicz jest zdecydowanym przeciwnikiem tendencji do racjonalizowania wiary; rozum — jego zdaniem — stanowi stałe zagrożenie dla religii. Ponieważ w historii Kościoła stale pojawiali się chrześcijanie, których nazywa „filozofami źle nawróconymi”, „ludźmi niespokojnymi, ciekawymi nad słuszość, a pewnymi własnego zdania” (s. 119), zmuszono Kościół do wyjścia z „ujmującej prostoty przypowieści ewangelicznych” (s. 19). W obronie wiary biskupi zbierali się na soborach i określali właściwy sposób rozumienia atakowanych tekstów Pisma św.

Tak powstała teologia, której relacja do Objawienia przypomina stosunek prawodawstwa do kodeksów prawnych. Ostatnie porównanie jest dość charakterystyczne dla mentalności kaznodziei i wielu mu współczesnych; świadczy o jurydycznym stylu myślenia: słowo Boże zostało Kościołowi dane, Kościół zaś strzeże, aby je poprawnie rozumiano. Tym niemniej orzeczenie dogmatyczne nie oznacza, że Kościół wyczerpał całe znaczenie zawarte w tekście biblijnym. Dogmat stanowi tylko normę negatywną, zaprzecza rozumieniu fałszywemu. Sama zaś prawda Boża jest niezmienna (jak niezmienny jest sam Bóg), wzrasta jedynie jej pojmowanie. Zależy więc postęp w podmiocie poznającym, nie w przedmiocie poznania (s. 120).

Wyjaśnianie tych zagadnień było szczególnie aktualne w związku z ewolucyjnymi prawami Hegla, tłumaczącymi rozwój świata za pomocą dialektycznych antytez. Prawdopodobnie także słuchaczom kazań ks. Kajsiewicza nie były obce te poglądy. Dlatego kaznodzieja tak mocno akcentował niezmienność prawd Bożych, przekonując słuchaczy, że zmieniają się jedynie ludzkie filozofie, a ci, którzy atakują prawdy wiary katolickiej, najczęściej sami ich nie znają.

Przyjmując możliwość pogłębionego rozumienia prawd wiary, podkreślał mocno kaznodzieja istnienie tajemnic wiary. Jego argumentacja nosi cechy rozumowania *a fortiori*: skoro nawet w dziedzinie przyrody istnieje wiele spraw nie wyjaśnionych, tym więcej ich występuje w sprawach wiary.

Na tym tle zrozumiała się staje Kajsiewiczowska teoria postępu. Warunkiem rozwoju w dziedzinie religijnej jest życie według zasad już poznanych; nauka Chrystusa ma bowiem charakter nie tyle spekulatywny, ile praktyczny (s. 122). Gdyby chrześcijanie postępowali według przykazań Bożych, nie byłoby tylu wątpliwości teoretycznych, a cały świat stałby się Królestwem Bożym. Do tego, aby żyć wiarą, nie trzeba być filozofem czy mędrce, wystarczy zwrócić się do wiary ludu, wolnej od „światowej mądrości”. Kajsiewicz stale jest polemistą na ambonie: również tutaj polemizuje z niektórymi ugrupowaniami emigracyjnymi, które mocno podkreślały rolę ludu we wskrzeszeniu wolnej Polski. Warunkiem wstęp-

nym wszelkiego oddziaływania na lud jest przejęcie się jego żywą wiarą, a tej działaczom emigracyjnym brak (s. 123).

Kaznodzieja daje się więc poznać jako typowy przedstawiciel ideologii romantycznej, upatrującej w ludowym systemie wartości drogę do duchowego odrodzenia społeczeństwa. Ta tendencja była szczególnie charakterystyczna dla literatury tego okresu. Kajsiewicz idzie jednak znacznie dalej, nie chodzi mu o ludowość w sensie folklorystycznym, do której często odwoływali się twórcy romantyczni. W kilku swoich kazaniach wspomina szlacheckim słuchaczom (czyli ludziom ze swojej klasy społecznej) odejście od wiary, zdradę tradycji ojców (np. w kazaniu z dnia 29.XI. 1849 r.), a przez to podział na zwalczające się frakcje i — ostatecznie — zerwanie więzi z ludem, którego interesy mieli przecież reprezentować. Akcentuje natomiast wierność ludu dla poleceń przedstawicieli Kościoła, którzy występują w imieniu Chrystusa. (Idea bezwzględnego posłuszeństwa hierarchii często pojawia się w kazaniach Kajsiewicza.) Dlatego ludzą się potencjalni przywódcy narodu, że potrafią zdobyć zaufanie ludu, jeśli odstępują od zasad ludowi bliskich.

Trudno odmówić kaznodziei umiejętności trafiania do słuchacza. W dobie znacznego wpływu indyferentyzmu religijnego, gdy mówienie wprost o sprawach religijnych nie budziłoby tak wielkiego zainteresowania, Kajsiewicz wybierał argumentację nie wprost. Mówił o religii, budząc zainteresowanie dla problemów intrygujących odbiorców, a do nich należały w tej epoce permanentnego rozpolitykowania sprawy wzajemnych kontaktów między szlacheckimi rewolucjonistami a resztą społeczeństwa. W rezultacie zyskiwał to, co chciał zyskać: jego kazania nie przechodziły bez echa. Zyskiwał sobie wrogów i sympatyków; stosunkowo niewielu słuchaczy kazań nie miało w sprawie Kajsiewiczowskiej posługi słowa swego zdania¹⁷.

Romantyczną ideę wiary ludu podzielał kaznodzieja z potępianym przez siebie Lamennaisem¹⁸. Formalnie, jak przystało na ortodoksyjnego katolika, nie zgadzał się z Francuzem, ponieważ ten ostatni został potępiony przez papieża. Wyznawał jednak przynajmniej niektóre jego poglądy, gdyż podobnie jak Lamennais był dzieckiem własnej epoki, czego jednak — jak się zdaje — nie potrafił dostrzec.

Postęp dla Kajsiewicza oznaczał przed wszystkim powrót do katolickiej czyli kościelnej prawdy. I to nie tylko w sprawach wiary, lecz również aktualnej polityki. Kiedy indziej, w 1849 r., zarzucał słuchaczom brak zainteresowania sytuacją papieża, który musiał opuścić Rzym w czasie rewolucji. Określił potrzebę istnienia Państwa Kościelnego wprowadzić nie jako problem wiary, niemniej nazywał go „*sprawą będącą z wiarą w styczności*” (s. 168), tu natomiast uważał, że podobnie jak [...] „*pogaństwo*

¹⁷ *Polski słownik biograficzny*, t. 11, Warszawa 1969, s. 425.

¹⁸ Stearns P., *Książd Lamennais*, Warszawa 1970, s. 145—150.

z ideą stanu zgwałciło narodowości wypielegnowane przez Kościół, tak reakcja katolicka musi znieść państwo czysto ludzkiego tworu, a podnieść i uświęcić narodowość” (s. 125).

Wszelkie głębsze poznanie prawdy następuje dzięki działaniu Ducha Świętego. Duch działa jednak tylko w Kościele i przez Kościół. Dlatego kaznodzieja ostro występował przeciwko poglądom mesjanistów, reprezentowanych przez krąg zwolenników A. Towiańskiego, wśród których znajdował się również A. Mickiewicz. Określał ich mianem ludzi oczekujących na „nową epokę wylania się Ducha Świętego”, której nie będzie (s. 126). Mesjaniści atakowali oficjalny Kościół jako sprzeczny z duchem chrześcijańskim i oczekiwali nastania czasów „przyszłego Kościoła ludzkości, z którego wyjdzie nowa religia”¹⁹.

Kościół ma obowiązek przeciwstawiania się wszelkim próbom fałszowania prawdy. Toteż [...] „musi w swej ziemskiej pielgrzymce wszelką myśl Chrystusową w życie przeprowadzić, musi wszelkie dobro możebne rozwinąć, musi siłę zlemu wydrzeć, obnażyć z wszelkiego dobra, którym się przykrywa, przyswoić je sobie, zastosować i uświęcić” (s. 126).

Przytoczony fragment charakteryzuje styl Kajsiewicza, polegający na gromadzeniu wyrazów o określonej semantyce (tu — czasownik podkreślający powinność: „musi przeprowadzić”, „musi rozwiązać”, „musi wydrzeć”). Ponieważ jest to końcowy fragment kazania, mówca stara się, aby jego słowa (niejako wniosek, który chce podsunąć słuchaczom) utkwily mocno w świadomości odbiorców. I chyba te efekty osiągał, skoro emigracyjny *Dziennik Narodowy* w dwadzieścia lat później tak ocenił jego kazania: „Zalecają się one świetnością obrazów, mocą stylu i jakimś jędrnym Skargowskim wysłowieniem, które im nadaje szczególną cechę wzniosłości”²⁰.

Pełna prawda istnieje dla Kajsiewicza tylko w Kościele, który jest jej posiadaczem. Głoszona poza nim jest odblaskiem kościelnej prawdy, którą można poznać jedynie dzięki kościelnemu nauczaniu. Prawdziwy postęp polega zatem na powrocie do Kościoła, a odrzuceniu wszelkich „bałamutnych” filozofii, których zmienność stanowi najlepszy argument za prawdziwością doktryny kościelnej. Warto pamiętać, że termin „doktryna” pojmował kaznodzieja bardzo szeroko, że obejmował on także zagadnienia współczesnej nauki społecznej i polityki Państwa Kościelnego.

b. Kazanie o miłości

Wygłoszone zostało ono również w Rzymie w czasie dorocznej oktawy Objawienia Pańskiego, podczas której ks. Kajsiewicz, długoletni już i szanowany kaznodzieja (1868 r.) tradycyjnie głosił słowo Boże.

Nawiązując do swoich wypowiedzi z poprzednich lat (grupa słuchaczy

¹⁹ Por. Walicki A., *Filozofia i mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 63, 167—168.

²⁰ *Dziennik Narodowy*, [Paryż] 1868, nr 251, s. 1007.

bywała zazwyczaj ta sama, gdyż Polonia rzymska nie stanowiła grupy tak licznej i zróżnicowanej ideologicznie jak paryska) omawia kaznodzieja cnotę miłości w oparciu o postawę Mędrców ze Wschodu, którzy przybyli, aby złożyć dary Chrystusowi.

Dokładniejsze analizowanie całego kazania nie wydaje się potrzebne, ważna jest natomiast analiza jego końcowej części, w której Kajsiewicz ukazuje Kościół jako przedmiot cnoty miłości.

„Jest wszakże sposób kochania zarazem Boga i bliźniego; jest taki przedmiot miłości, w którym żywioł Boski i ludzki zbiegają się, zlewają się w jedno, przez pewne moralne wcielenie się Bóstwa w człowieczeństwo: tym przedmiotem miłości naszej jest Kościół Święty” (s. 389).

W kazaniu „*O niepożytości [tj. niewyciężoności] Kościoła*” użył kaznodzieja wyrażenia „*Mistyczne Ciało*” (s. 266), tu zaś mówi o „*moralnym wcieleniu się Bóstwa w człowieczeństwo*”. Chociaż obydwie sformułowania nie są tożsame znaczeniowo, nie ulega wątpliwości, że w obu przypadkach chodziło ks. Kajsiewiczowi o podkreślenie boskiego charakteru Kościoła, o odróżnienie go od wszelkich ziemskich organizacji. Boskość wyraziła się nie tylko w fakcie ustanowienia Kościoła, ale także w całej jego zbawczej działalności w ciągu wieków.

Kaznodzieja nie potrafił jednak wyrazić, czym jest Kościół, inaczej niż przez odwołanie się do idei hierarchiczności i posłuszeństwa. Przytacza prawie dosłownie obiegowe określenie Bellarmina, co nie powinno budzić żadnego zdziwienia, gdyby nie owe nawiązania do idei Mistycznego Ciała, które w praktyce nie prowadzą kaznodziei do pełniejszego widzenia natury Kościoła. Określa Kościół jako „*zgromadzenie wiernych poddanych właściwym biskupom, a w szczególności Rzymskiemu Papieżowi, który jest ośrodkiem i ogniskiem tego powszechnego czyli katolickiego społeczeństwa. [...] Prawdziwe bowiem pojęcie Kościoła wymaga, abyśmy dopełnili jego orzeczenia [tj. określenia], dodając, że jest on społecznością wiernych, połączonych wyznawaniem jednej i tej samej wiary i uczestnictwem w tychże samych sakramentach*” (s. 389).

Wyrażenie „*poddany*” znaczy tu tyle co „*posłuszny*” (w tym sensie w staropolskich przekładach Biblii Chrystus był „*poddany*” Ojcu), ale przecież niewiele osłabia wymowę określenia, eksponując ideę posłuszeństwa wobec hierarchii i jako istotny warunek przynależności do Kościoła, samą władzę zaś traktując jako element istotny dla wewnętrznej konstytucji Kościoła.

Wierni, czyli ochrzczeni i uznający prawdy wiary ludzie, należą doń o tyle, o ile podporządkowują się poleceniom hierarchii. Przynależność do Kościoła pojmuje Kajsiewicz jedynie zewnętrznie, poszukując dla niego ewidentnych podstaw. Posłuszeństwo natomiast dotyczy nie tylko spraw wiary i moralności, ale także bliskich wierze, a za taką sprawę uważał kaznodzieja np. konieczność świeckiej władzy papieskiej, zagrożonej (r. 1868!) przez włoski ruch zjednoczeniowy (s. 167—168).

Dla scharakteryzowania postawy kaznodziei wobec tego zagadnienia warto przytoczyć pełną sarkazmu i niestosownej chyba na ambonie ironii wcześniejszą wypowiedź, oceniającą m. in. postawę członków „Młodej Europy”: „*Nieznosna to przeto i nie do strawienia myśl, iż niewiastki, chłopięta ledwo co z pieluch wywinięte, sądzą Ojca Świętego i mówią o nim w ten sposób, w jaki nie wolno katolikowi mówić o własnym proboszczu*” (s. 170).

Jest to ewidentny przykład dowodzący, jak mocno pewne struktury organizacyjne rzutują na świadomość członków tej organizacji („organizacji” w sensie socjologicznym). Zacierają się w gruncie rzeczy różnice między tym, co cesarskie i tym, co Boże, czyli co rzeczywiście należy do zagadnień wiary.

Chociaż w strukturze Kościoła występują elementy ludzkie, nie jest on jednak organizacją ludzką. Podobną naturę mają sakramenty: pod widzialnymi znakami kryje się niewidzialne działanie Ducha Świętego (s. 389).

Dostrzeżenie analogii pomiędzy naturą Kościoła i sakramentów zasługuje na uwagę. Da się bowiem wskazać pewne, częściowe zresztą i, jak się okazuje, bardziej słowne niż ideowe, podobieństwo do poglądu J. M. Scheebena. Główne dzieło niemieckiego teologa, *Die Mysterien des Christentums*, ukazało się w 1865 r. (czyli na przeszło dwa lata przed wygłoszeniem tego kazania) i nie da się zaprzeczyć, że Kajsiewicz mógł je znać. Jest to zresztą tzw. czysta możliwość — w *Pamiętnikach* brakuje wzmianki o tym dziele. Niemniej jednak sposób widzenia Kościoła daleko odbiega od wizji Scheebena, który np. akcentował osobisty związek wierzącego z Chrystusem, rozwijany przez życie sakramentalne²¹. Dla Kajsiewicza natomiast wyraz przynależności do Kościoła to przystępowanie do sakramentów świętych.

Zgodnie z ideą hierarchiczności podkreśla ks. Kajsiewicz zróżnicowanie członków Kościoła na dwie kategorie: „*Kościół uczący, rządzący*” — czyli hierarchię oraz „*Kościół słuchający i uczący się*” (s. 389). Nie bez znaczenia jest symptomatyczne przeciwstawienie czasowników określających kompetencje obu grup członków Kościoła („*uczący*” — *uczący się*”, „*rządzący*” — *słuchający*”). Wynika z tego, że cecha aktywności przysługuje tym, którzy kierują Kościołem zgodnie z ustanowieniem Chrystusa, o czym świadczą czasowniki w stronie czynnej, natomiast wiernych obowiązuje uległość — są bierni (czasownik w stronie zwrotnej).

Do hierarchii odnoszą się słowa Pana: „*Kto was słucha, mnie słucha*” (Łk 10, 16) oraz: „*Którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone*” (J 20, 23); z ustanowienia Chrystusa pochodzą więc wszystkie uprawnienia papieża i biskupów, wynikające zarówno z sakramentu kapłaństwa, jak i pozasakramentalne (s. 389). Tylko hierarchia jest uprawniona do nauczania,

²¹ Scheeben M., *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1971, s. 425—434.

któremu wierni mają się podporządkować (idea posłuszeństwa), a środki uświęcenia, które Chrystus przekazał Kościołowi, otrzymują wierni również za pośrednictwem hierarchii (idea hierarchiczności). Również obecność Pana w Kościele (Kościół Mistycznym Ciałem Chrystusa) jest w szczególności obecnością w Kościele nauczającym, zwłaszcza zaś wyraża się w nauczaniu papieskim. Podobne poglądy znaleźć można w podręczniku wykładowcy Kajsiewicza z czasów jego studiów w Kolegium Rzymskim, jezuita J. Perrone, który wyróżniał w społeczności kościelnej dwie grupy członków: „*ecclesia docens*” i „*ecclesia discens*”²².

Obowiązkiem wiernych jest natomiast kochać Kościół „*miłością silną, czystą, gorącą, nadprzyrodzoną jako Oblubienicę Pańską, jako Matkę i Szafarkę dóbr Bożych, jako Mistrzynią żywota, jako środek wiecznego zbawienia*” (s. 390). Da się w tej wypowiedzi zauważyć znaczne zrytmizowanie wynikające z doboru określonego słownictwa: czterech epitetów (przymiotników) charakteryzujących miłość wiernych do Kościoła oraz czterech synonimów określenia „Kościół”. Nagromadzenie podobnego słownictwa, zrytmizowanie wypowiedzi, troska o jej poprawność składniową, wreszcie częsta liryzacja tekstu sprawiły, że kazania ks. Kajsiewicza były jasne i odznaczały się dużą siłą argumentacyjną. Jeden ze słuchaczy jego wystąpień na ambonie oceniał kaznodzieję po latach: „Przemawiał bez gestykulacji, potężnym, modulowanym głosem, odwołując się w poetyckich obrazach do uczuć słuchaczy”.

W niektórych sformułowaniach Kajsiewicza można dopatrywać się przekonania o powszechnym przeznaczeniu Kościoła — np. gdy wyjaśnia symbolikę grotty betlejemskiej (zamiłowanie do dopatrywania się symbolu w wydarzeniach lub sytuacjach): pasterze reprezentują w niej wiernych Żydów, Mędrcy zaś — pogan poszukujących Boga.

Kościół jako instytucja boska działa we wrogim Bogu świecie. We współczesnych kaznodziei czasach za najbardziej wrogie wobec Kościoła uważano tajne stowarzyszenia, które walczą z papieżem, chcąc doprowadzić do upadku wszelkich autorytetów, przede wszystkim religijnego. Charakterystyczne dla takiego stylu myślenia jest wyznanie ks. Kajsiewicza: „*Sam patriarcha „Młodych Włoch” i „Młodej Europy” [...] świeżo się odezwał, że tu nie chodzi o obalenie tylko władzy doczesnej papieża, ale o zniszczenie samejże władzy jego duchowej*” (s. 392).

Ostatni fragment kazania pozwala dojrzeć jego właściwy cel i charakter. Praktyczny wniosek, jaki wynika z pouczenia o miłości względem Kościoła, to pomoc Ojcu Świętemu, którego wojska walczą z oddziałami Garibaldiego. Kaznodzieja zwraca się więc z apelem do Polaków, aby czynnie stanęli przy papieżu, zgłaszali się do jego armii i wspomagali wojska papieskie swymi ofiarami. Jest to więc cel wyraźnie wskazany,

²² Perrone I., *Praelectiones theologicae*, Taurini 1865, t. 1, s. 15.

nie pozwalający mieć wątpliwości, w czym się *hic et nunc* wyraża miłość do Kościoła. Kazanie dowodzi, jak w pewnych historycznych okolicznościach przepowiadanie chrześcijańskie schodzi na bezdroża, przybierając postać nieteologicznej zgola propagandy. Choć w tym wypadku niepodobna posądzać autora wypowiedzi o nieszczerą intencję.

III. PRÓBA REKONSTRUKCJI EKLEZJOLOGII H. KAJSEWICZA

Właściwa interpretacja eklezjologicznych poglądów wyrażonych w kazaniach ks. Kajsiewicza wymaga uwzględnienia warunków historycznych, w jakich znalazł się Kościół w połowie XIX wieku, gdyż w znacznej mierze określały one teologiczną świadomość ich autora.

Kaznodzieja nigdzie nie mówił wyraźnie o sposobie ustanowienia Kościoła. Zakładał, że słuchacze dobrze znają tę fundamentalną prawdę religii chrześcijańskiej. Przemawiał przeciw do katolików, traktując swoje nauki przeważnie jako homilie, choć niewątpliwie rozumiał homilię nieco inaczej niż dziś²³. Niekiedy wyraźnie odwoływał się do wiedzy słuchaczy, np. w kazaniu „*O władzy doczesnej papieskiej*”, w którym nie uzasadniał pochodzenia uprawnień papieża od Chrystusa, gdyż sądził, że odbiorcy są o tym wystarczająco przekonani (s. 164).

W określaniu natury Kościoła często odwoływał się do obrazów znanych z tradycji patrystycznej: „*niewiasta Chrystusowa*” (s. 123), „*latarnia morska*” (s. 41), „*miasto na górze położone*” (s. 42), „*dom Jakubowy*” (s. 307, 321), „*dziczka wszczepiona w pień izraelski*” (s. 13), „*Izrael Boży*” (s. 52). Obrazy te eksponowały raczej widzialny aspekt Kościoła, zwłaszcza zaś jego relację wobec świata, czego wymownie dowodzi odwołanie się do określenia Bellarmina. Charakterystyczne są również wyrażenia podkreślające „militarny” charakter Kościoła, np. „*nowa synagoga, która podbija Babilon*” (s. 85) lub „*wojsko Boże na ziemi*” (s. 41).

Nazywając Chrystusa założycielem i głową Mistycznego Ciała, niewiele jednak mówił o wzajemnej relacji między Nim a Kościołem. Był więc typowym przedstawicielem XIX-wiecznej eklezjologii, która ograniczała swoje zainteresowania Kościołem do ukazywania jego instytucjonalnych elementów. „Dowodziła ona, że Chrystus założył Kościół i wyposażył go we wszystkie środki konieczne do zbawienia człowieka, a mianowicie w sakramenty i w hierarchię obdarzoną trojako władzą: kapłańską, nauczycielską i prorocką. Kościół ujmowany w ten sposób, bez należytego uwydatnienia jego aktualnej zależności w zbawczym działaniu od uwielbionego Pana i Jego Ducha, stał się jak gdyby samowystarczalny”²⁴. J. A. Möhler widział w tym wpływ na eklezjologię katolicką — skąd-

²³ Kajsiewicz H., *Rady dla młodych kaznodziei i spowiedników*, Kielce 1905, s. 12—13.

²⁴ Zuberbier A., *Chrześcijanin wobec świata*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 303.

inąd przecież zwalczanego przez nią — deizmu. Jak według przekonania deistów Bóg, stworzywszy świat, więcej się nim nie interesuje, tak według owej teologii Kościoła-instytucji Chrystus, ustanowiwszy hierarchię, zatroszczył się o Kościół w nadmiarze i na zawsze ²⁵.

Podobnie rozumował Kajsiewicz, traktując ustanowienie Kościoła jako akt prawny, a sam Kościół jako rzeczywistość administracyjną — co jest niewątpliwie jednostronnym, jurydycznym widzeniem zagadnienia ²⁶.

Chrystus obecny w Kościele aż do skończenia świata kieruje założoną przez siebie instytucją zbawczą przez swego namiestnika — biskupa rzymskiego, następcę św. Piotra. Bliżej jednak tej sprawy kaznodzieja nie omawiał, wspominając tylko o obecności Chrystusa w Kościele nauczającym (s. 390) i w Eucharystii. Działanie Pana w Kościele nosi zatem charakter nie tyle personalny, ile raczej instytucjonalny: jest to bardziej działanie „za pośrednictwem Kościoła” niż „w Kościele”.

Kaznodzieja wykazywał dobrą znajomość pism Ojców Kościoła (przynajmniej wybranych tekstów), ale w sposobie ich wykorzystania w głoszeniu słowa był bardziej kompilatorem niż interpretatorem. Stosował dość prostą metodę wykładu. Polegała ona na zbieraniu cytatów patrystycznych, aby w oparciu o nie wykazać, że w nauce Kościoła nic się właściwie nie zmieniło od czasów apostołskich, że teologia katolicka głosi tę samą, co Chrystus i Apostołowie prawdę. Natomiast nie omieszczał wykorzystać żadnej okazji do wykazania błędnych dróg, na jakie zesłała teologia ewangelicka (s. 102). Wynikał z tego wniosek, że próby nowego spojrzenia na niektóre zagadnienia religijne są nieuzasadnione i niepotrzebne, a nawet szkodliwe — jako inspirowane przez wrogie katolicyzmowi środowiska. Reforma Kościoła wychodzi zawsze „od góry”. Jest to myśl szczególnie charakterystyczna dla Kajsiewiczowskiej idei postępu.

Posługiwanie się przez kaznodzieję definicją Bellarmina było w tamtych czasach sprawą dosyć jasną. Określenie to, pochodzące z epoki kontrreformacji, jednostronne i polemiczne, podkreślało instytucjonalny charakter Kościoła i służyło tym apologetom katolickim, którzy sprzeciwiali się współczesnym tendencjom liberalnym ²⁷. Występowało to zwłaszcza w czasach pontyfikatu Grzegorza XVI i Piusa IX. Nadmierne podkreślanie roli instytucjonalnych elementów konstytutywnych Kościoła prowadziło w praktyce do traktowania go niejako na wzór państwa świeckiego, co było wyraźnym niezrozumieniem problemu. Nie można wszakże winić za to tylko ks. Kajsiewicza, który zawsze był przedstawicielem ortodoksyjnej teologii.

²⁵ Por. Nagy S., Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12 (1965), z. 2, s. 27—29.

²⁶ Por. Lydko W., Bellarminowska definicja Kościoła i jej wpływ na późniejszą teologię katolicką, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 13 (1966), z. 2, s. 67—69.

²⁷ Łukaszyk R., Ewolucja interpretacji władzy w Kościele, *Zeszyty Naukowe KUL* 8 (1965), nr 2 (30), s. 20.

Wychowany w Kolegium Rzymskim, żyjąc w czasach romantycznego fermentu ideologicznego, poważnie traktował swój obowiązek głoszenia słowa. Uważał, że w tej sytuacji szczególnie ważne jest reprezentowanie oficjalnego stanowiska Kościoła na ambonie. A ponieważ słuchacze mieli liczne pretensje wobec Stolicy Apostolskiej (głównie polityczne — jako echa powstania listopadowego), niejednokrotnie przemawiał jako apologeta papieża. Tłumaczył, że papież kocha Polaków i wielokrotnie występował w ich obronie. Owszem, potępił powstanie, ponieważ kryła się za nim „*hydra rewolucji*”, która burzy wszelki porządek polityczny i społeczny (s. 252).

Centralną ideą Kajsiewiczowskiej eklezjologii była hierarchiczność; często w swoich wystąpieniach wspominał więc o papieżu i podkreślał jego uprawnienia. Rangę wartości poszczególnych członków Kościoła upatrywał w zakresie władzy, jaką posiadają — podobnie jak w państwie, do którego upodabniały Kościół jego struktury organizacyjne.

Autorytet papieski cenił kaznodzieja bardzo wysoko; dowodzą tego określenia następcy Piotrowego: „*Mojżesz ludu*” (s. 203), „*prorok Boży*” (s. 322), „*stróż i sędzia całości wiary i sumień naszych*” (s. 164), „*namiestnik Chrystusa na ziemi*” (s. 232). Papieża uciekającego z Rzymu podczas rewolucji 1848 r. porównywał do prześladowanego Chrystusa (s. 243), widząc w tym podobieństwo między ziemskim życiem Pana a losami jego Kościoła (s. 117). Próby wystąpień antypapieskich traktował jako bluźnierstwo (s. 362).

Zakres uprawnień papieskich pojmował dość szeroko. Obejmowały one nie tylko sprawy wiary i moralności, lecz także zagadnienia polityczne i społeczne — jako związane z wiarą (s. 233). W świadomości kaznodziei dokonało się takie zespolenie elementów religijnych i pozareligijnych, iż nie wyobrażał sobie, że aktualny stan posiadania Stolicy Apostolskiej mógłby ulec zmianie. Świadczą o tym częste potępienia pod adresem ludzi opowiadających się przeciwko świeckiej władzy papieża. Współczesny mu i ceniony zresztą przezeń angielski teolog katolicki Wiseman zajmował w tej sprawie stanowisko bardziej powściągliwe. Wprawdzie podobnie jak Kajsiewicz uważał, że papież jest najwyższym źródłem władzy w Kościele oraz że wszystkie władze drugorzędne pod każdym względem mu podlegają, niemniej jednak nie traktował supremacji zdobytej przez papieństwo w czasach średniowiecza, hegemonii wyrosłej w określonych warunkach historycznych, na równi z prawdami wiary²⁸. Kajsiewicz natomiast, choć również nigdy nie stawiał spraw wiary i polityki na jednym poziomie, nie zawahał się nazwać postawy niechętej politycznej władzy papieskiej bardzo dosadnie: „*Herezją wprawdzie jeszcze nie jest, ale stanowi niewątpliwie zuchwalstwo gorszące i niebezpieczne*” (s. 244). Toteż

²⁸ Por. Wiseman, *Papież. Jego powaga i władza w Kościele Katolickim*, Lublin 1910, s. 4—6.

walka o zjednoczenie Włoch miała dla niego charakter wyraźnie szatański, gdyż była inspirowana przez siły wrogie Kościołowi (s. 235, 294).

Kaznodzieja rozumował zatem według zasady *pars pro toto*. Papież był dla niego pod każdym względem reprezentantem całego Kościoła²⁹. Jak Szaweł, prześladowając chrześcijan, walczył z Chrystusem, tak ci, którzy pomiatają Namiestnikiem Chrystusowym, walczą z Kościołem i wiarą (s. 293) — argumentował w jednym z kazań. Rewolucja włoska nie jest więc walką o wyzwolenie i zjednoczenie Włoch, ale walką z Bogiem, z Chrystusem, z religią (s. 294).

Zestawienie poglądów Wisemana i paryskiego kaznodziei daje sporo do myślenia. Pomaga zrozumieć, że zachowanie granicy pomiędzy ortodoksją doktrynalną a nieuprawnionym rozciąganiem granic tej ortodoksji zależy w znacznej mierze od zdolności osoby do wydawania wyważonych sądów. Jest to sprawa niezmiernie ważna zwłaszcza dla głosiciela słowa Bożego, który nie może dać się ponieść kaznodziejskiemu ferworowi.

Pojmując dość szeroko zakres uprawnień Ojca św. i nadając im rangę religijną, uważał ks. Kajsiewicz, że katolików obowiązuje literalne przestrzeganie wszystkich zarządzeń papieskich, że nie dopuszczają one żadnej dyskusji (s. 351). Wszelka bowiem krytyczna ocena przemyślanych przeciw rozporządzeń hierarchii sprzyja działalności zewnętrznych wrogów Kościoła, za których uważał głównie Żydów i masonów. Kierownictwo instytucji utożsamiał więc kaznodzieja z samą instytucją, sterników Kościoła z samym Kościołem.

Konsekwencją takiego stanowiska było wyeksponowanie roli hierarchii w Kościele („Kościoła rządzącego”), przez którą rozumiał głównie papieża i Kurię Rzymską. Można więc mówić, że Kajsiewiczowska koncepcja Kościoła była skrajnie klerykalna, a nawet kurialistyczna³⁰.

Biskupów nazywa ogólnie następcami Apostołów, mówiąc o nich, że z polecenia Chrystusa rządzą poszczególnymi terytoriami kościelnymi, podlegając we wszystkim nadrzędnej władzy papieskiej. Nigdzie nie wspomina o jakimkolwiek współdziałaniu biskupów w kierowaniu całym Kościołem — chyba z wyjątkiem soborów, ale i wtedy podlegają oni następcy Piotrowemu. Ostatecznie więc można mówić, że rolę Ojca św. sprowadzał Hieronim Kajsiewicz nie tyle do władzy w Kościele, ile raczej nad Kościołem.

Jeszcze mniej miejsca poświęcił kapłanom, poprzestając na ogólnikowych stwierdzeniach, że duchowni powinni cieszyć się szacunkiem wiernych, nie wypada natomiast, aby zajmowali się sprawami politycznymi i w ogóle świeckimi (s. 285). Ciekawe byłoby prześledzenie jego wskazówek dla duchowieństwa zawartych w rekolekcjach dla kapłanów w Kana-

²⁹ Por. Tomaszewski E., Prymat św. Piotra w nauce Soboru Watykańskiego I, *Studia Theologica Varsoviensia* 10 (1971), z. 23—32.

³⁰ Por. *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 383—384.

dzie (o czym wspomina w pamiętnikach). Niestety, teksty ich nie zostały opublikowane, a autorowi artykułu nic nie wiadomo, czy w ogóle się zachowały.

Charakterystyczne są proporcje „ilościowe” wypowiedzi poświęconych roli poszczególnych grup tworzących społeczność kościelną. Są one w prostej linii konsekwencją uchwał soboru trydenckiego, na których opierała się panująca w czasach Kajsiewicza eklezjologia. „Z uchwał soborowych wyłania się struktura Kościoła niewątpliwie wzmocniona dzięki wyraźnej przewadze elementu hierarchicznego nad społecznym. Dochodzi do głosu koncepcja pionowej organizacji Kościoła, która uwypuklała przedział między wiernymi a hierarchią i ujmowała hierarchię jako »drabinę«, usuwając na dalszy plan funkcje pośrednie, a to kosztem niższych święceń w stosunku do kapłaństwa, a episkopatu w stosunku do papieżstwa. Z drugiej strony kierowanie Kościołem było pojmowane w sposób coraz bardziej wyłączny i bezpośredni przez biskupa Rzymu, drogą szeregu reform strukturalnych”³¹.

Występują w kazaniach ks. Kajsiewicza pewne sformułowania sugerujące znajomość współczesnej teologii niemieckiej. Należy do nich wspomniane już określenie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. W oficjalnym nauczaniu kościelnym zdobyło ono prawo obywatelstwa dopiero w XX wieku, ale znane było już wcześniej i rozwijane w okresie patrystycznym. Odrodziła je szkoła tybińska (J. A. Möhler)³², której poglądy znane były wykładowcom Kolegium Rzymskiego. (J. Perrone, C. Passaglia, K. Schrader)³³. Kajsiewicz słuchał wykładów Perrone’a oraz korzystał z jego podręcznika, o czym świadczy zachowana korespondencja³⁴. *Praelectiones theologicae* uchodziły w czasach rzymskich studiów Kajsiewicza za wyraz „nowej teologii”³⁵. Perrone traktował wprawdzie naukę o Kościele jako wstęp do teologii (w traktacie *De locis theologiacis*), można jednak spotkać w podręczniku pewne wyrażenia świadczące, że autorowi nie były obce współczesne poglądy na naturę Kościoła³⁶. Jednak ani Perrone³⁷, ani Passaglia nie byli zwolennikami stanowiska zajętego przez tybińskiego teologa. Pierwszy wspomniał o nich niejako mimochodem, nie wymieniając nawet nazwiska Möhlera, a swój wykład

³¹ Alberigo G., Nowe poglądy na Sobór Trydencki, *Concilium* 1965/6, nr 1—10, Warszawa 1968, s. 541.

³² Por. Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, s. 29—46; Schoof M., *Przełom w teologii katolickiej*, Kraków 1972, s. 21—37.

³³ Por. Hocedez E., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. 2, Paris 1952, s. 353—355.

³⁴ Smolikowski P., *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Kraków 1893, t. 1, s. 47 (list ks. Kajsiewicza z 1837 r. do przyjaciół we Francji).

³⁵ Congar Y., *L'Eglise de saint Augustin á l'époque moderne*, Paris 1970, s. 417—427.

³⁶ Perrone, *Praelectiones theologicae*, dz. cyt., t. 2, s. 23, 25—28; t. 3, s. 25.

³⁷ Perrone, j. w., t. 1, s. 333.

o Kościele oparł na określeniu tradycyjnym czyli Bellarminowskim, skupiając główną uwagę na problematyce autorytetu papieskiego, będącego dlań podstawą kościelnej jedności. Zresztą chyba poglądy Möhlera znał wtedy jeszcze niezbyt dobrze.

Szkoła rzymska wykazywała pewne tendencje postępowe w stosunku do tradycyjnej eklezjologii. Jej wpływ na odrodzenie myśli teologicznej w połowie XIX wieku był jednak raczej niewielki. O powszechności panowania orientacji tradycyjnej świadczy choćby przebieg prac nad projektem konstytucji o Kościele przed I Soborem Watykańskim. Ponieważ w kontekście ówczesnej sytuacji teologicznej pojęcie Ciała Mistycznego wydawało się dosyć niejasne, sobór nie przyjął tego poglądu³⁸.

Kajsiewicz kilkakrotnie użył w kazaniach zwrotu „*Mistyczne Ciało*”, ale bliżej go nie wyjaśnił. Nie wydają się również uzasadnione przypuszczenia o rozumieniu przez kaznodzieję — późniejszych zresztą — poglądów Scheebena. Uważał, że zadaniem teologów jest wyjaśnianie i komentowanie orzeczeń papieskich, nie zaś ich profilowanie lub wyprzedzanie. Dlatego można przypuszczać, że gdyby nawet je znał, nie uważałby za stosowne bliżej rozwijać przed oficjalnym ich pojawieniem się w nauczaniu magisterialnym.

Hierarchia stanowiła dla kaznodziei „*Kościół rządzący*”, przez który przemawia Chrystus. Jego naukę, bezbłędną dzięki asystencji Ducha Św., przekazują: papież, biskupi i kapłani wiernym, których obowiązkiem jest posłuszeństwo temu nauczaniu jako wykonywanemu z polecenia Pana. Ks. Kajsiewicz był przedstawicielem orientacji, która zagadnienia wiary i moralności rozumiała szeroko. Przy odpowiedniej interpretacji obejmowały one w zasadzie całokształt życia ludzkiego³⁹. Dlatego za szczególnie obowiązek wiernych uważał szacunek dla duchowieństwa, zwłaszcza wobec biskupów i papieża (s. 358) oraz miłość do Kościoła, wyrażającą się w uległości względem poleceń władzy kościelnej. Wszelki opór wobec władzy, a nawet próby polemiki, były dowodem nie tylko braku wiary, ale także szkodliwy Kościołowi, któremu Chrystus obiecał opiekę Ducha Św., broniącą go przed błędem w wierze.

Oprócz trudności zewnętrznych, jakie stawały przed Kościołem, dostrzegał także kaznodzieja zagrożenia wewnętrzne, które stanowili „*otwarcici lub ukryci odstępcy i zaprzacze, wszyscy źli księża i zakonnicy [...], pseudo-uczeni i pseudo-politycy, zrodzeni i żyjący zewnątrz w Kościele, aby go tym skuteczniej zwalczyć*” (s. 38). Dlatego tak mocno akcentował posłuszeństwo wszystkich wiernych wobec „*Kościola rządzącego*”.

Kajsiewicz jako podejrzaną traktował wszelką próbę reformy, jeśli nie pochodziła ona od hierarchii. Schizmę wschodnią i reformację określił mianem działalności inspirowanej przez szatana (s. 267). Kościół w jego

³⁸ Por. Bogacki H., *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, W: *Kościół w świetle soboru*, Warszawa 1968, s. 54.

³⁹ Perrone, j. w., t. 2, s. 370.

rozumieniu nie potrzebuje reformy, ponieważ jest boski. Wszelkie zmiany struktur organizacyjnych dowodziłyby braku zaufania wobec Założyciela, który w akcie ustanowienia Kościoła wyposażył go w niezbędne do działania środki i pomoce. Wszelkie więc tendencje zmierzające do wewnętrzkościelnych przemian strukturalnych uderzałyby w istotę Kościoła, do której należy jego niezmiennosc — jako konsekwencja boskiego charakteru.

Kaznodzieja niekiedy anachronicznie pojmował pewne wydarzenia z dziejów Kościoła. Np. początków Państwa Kościelnego doszukiwał się już w czasach apostołskich, łącząc tę sprawę z zagadnieniem własności kościelnej (potępienie Ananiasza i Safiry — Dz. Ap. 5,1—11). Z tego zaś niedwuznacznie wynikało, że wolą Chrystusa jest posiadanie przez papieża samodzielnego państwa oraz że nie należy zmieniać uświęconego tradycją historyczną stanu rzeczy, ale bronić go ze wszystkich sił (s. 164). Rozumowanie Kajsiewicza było więc nie tylko niesłuszne, ale wyraźnie tendencyjne.

Jedynym prawdziwym Kościołem jest Kościół katolicki czyli rzymski (s. 349). Wprawdzie odłączonym Kościołom Wschodnim nie odmawiał miana Kościoła, ale często wspominał, że odejście chrześcijan wschodnich od jedności kościelnej było wyłączną winą patriarchów bizantyjskich, kierujących się względami ambicjonalnymi, za co Bóg skarał schizmatyków, oddając ich w ręce Turków (s. 34). Dlatego zabiegał o zjednoczenie prawosławia z Kościołem katolickim, czego dowodem może być choćby jego działalność misyjna w Bułgarii oraz praca wydana w 1863 r. *O unii bułgarskiej. Rys historyczny*. W kazaniach poruszał często problem prześladowania Polaków na terenie Rosji z powodu ich rzymskokatolickiej przynależności wyznaniowej, opierając się także na wyznaniach Makryny Mieczysławskiej. Cerkiew prawosławną nazywał „*Samarią chrześcijańską*”, która oddała się na usługi cara (s. 99). Głosił także pogląd, iż jednym z powodów politycznego upadku Polski było zaniechanie przez nią misji jednoczenia Kościoła (s. 25).

O wiele bardziej nieprzejednaną postawę zajmował ks. Kajsiewicz wobec chrześcijan reformowanych. Nawiązując do Chrystusowego porównania do domu budowanego na twardym i miękkim gruncie, określał (za Bossuetem) protestantyzm jako „*religię budowaną na piasku*” (s. 334), skłóconą wewnątrznie i bliską rozkładowi, którego przyczyną jest jej przerwany racjonalizm (s. 119).

O rozkładzie religii protestanckiej świadczy droga: Luter—Kalwin—Socyn—racjonalizm XVIII wieku. Jest to ewidentny dowód zgubnych skutków ludzkiej reformy Kościoła założonego przez Chrystusa. Właśnie w Kościele katolickim, niezmiennym od wieków, jest siła do wewnętrznej odnowy świata. „*Kto tę jedność stworzy w świecie?*” — stawia retoryczne pytanie w jednym z kazań. „*Ten, kto w Europie. Żadne ludzkie filozofie świata nie zjednoczą. [...] Katolicyzm silny jednością moralną, schi-*

zma jednością fizyczną, protestantyzm ani jedną, ani drugą. Chciał także być Bogiem, chciał duchem swym ziemskim zbadać i wytłumaczyć głębinę Ducha Bożego, toteż słuszną karą Bożą rozwiął się i zgubił w myślach swoich. Najmniej też liczny zrazu, przyznaje i przyznać musi, że od trzech wieków nic nie zyskał, owszem, traci. [...] Na północy w gnieździe swoim protestantyzm śpi twardo, lub do ostatniego szczebla filozoficznej przeszłości niewiary, drży przed potężną atrakcją sąsiadki swojej, dotychczas sprzymierzonej uczennicy i opiekunki, która dziś ciąży nad nim jak sen złowieszczy, jak trapiące przeczucie Kasandry i jako gniew Boży” (s. 102).

Porównania Kajsiwiczowskie uderzają często swą niezwykłą siłą wyrazu i plastycznością, wypowiedź nabiera mocy i powagi, zwłaszcza gdy kaznodzieja (jak w tym wypadku) daje się ponieść polemicznemu zapalowi. Nawiązywanie do stylu Skargi z *Kazań sejmowych* wydaje się w pełni udane. Skargę zresztą kaznodzieja najbardziej cenił — obok Bourdaloue i Bossueta⁴⁰.

Zajmując stanowisko zdecydowanie antyprotestanckie i określając poszczególne grupy chrześcijan reformowanych mianem sekty (s. 34), różnił mówca między błędem a człowiekiem, który ten błąd wyznaje. Błędy należy zwalczać, ale wobec ich wyznawców zachować postawę tolerancyjną (s. 112). Różność wiar od ludzi, a nie od Boga pochodzi: spowodowały ją ludzkie ambicje lub interesy. Jedni chcieli się uwolnić od wymagań Chrystusowej moralności, inni, kierując się chęcią zysku, chcieli zagarnąć majątki kościelne (s. 359).

Niektóre teksty zdają się sugerować, że kaznodzieja sądził, iż wszyscy akatolicy nie należą do Kościoła. (W sensie prawnym do takiego wniosku upoważniała definicja Bellarmina.) Mówił bowiem: „Oni sami jedni, odłączeni, nie w prawdzie, nie w prawdziwym Kościele Bożym” (s. 213). Tylko bowiem w Kościele katolickim głoszona jest prawda, gdyż „w nim mieszka Zbawiciel, jako sam powiedział: A oto ja jestem z wami aż do końca świata” (s. 308). Odrzucenie przez akatolików rzymskiego autorytetu kościelnego porównywał do postawy Samarytan, którzy tłumaczyli, że tylko Mojżesza słuchają (J 4, 20—26), i odeszli w ten sposób od prawdziwej wiary. „Podobnie dzisiejsi odszczepieńcy — argumentował kaznodzieja — że tylko Chrystusa, a w rzeczy samej niweczą i podania, i samo Słowo Boże” (s. 316).

Widać jednak w kazaniach Kajsiwicza wpływ nowych tendencji teologii katolickiej. Należy do nich rozróżnienie przynależności do ciała i do duszy Kościoła⁴¹. W oparciu o nie Kajsiwicz uznawał możliwość zbawienia akatolików będących w dobrej wierze. „Tacy nie są całkiem poza Kościołem i, jak teologowie uczą, jeżeli nie należą do jego ciała, to należą do

⁴⁰ Kajsiwicz H., Rady dla młodych kaznodziei [...], dz. cyt., s. 13.

⁴¹ Willems B., Kościół jest konieczny do zbawienia? *Concilium* 1965/6, nr 1—10, Warszawa 1968, s. 43.

duży i przy dobrym żywocie i skrusze doskonałej w godzinę śmierci zbawić się mogą” (s. 356).

Okazuje się jednak, że jest to szansa bardzo nikła. Jej wskazanie w niczym nie zmienia niechętniej wyznaniom niekatolickim postawy kaznodziei. Inna sprawa, że pod tym względem nie stanowił Kajsiewicz wyjątku, że reprezentował poglądy pod każdym względem ortodoksyjne. W innym bowiem kazaniu dowodził: „*Przyjmuję chętnie, że większość ludzi poza Kościołem jest w dobrej wierze, w przekonaniu, że posiada prawdę, ale przypuścić, że od Boga pochodzi wiele wier różnych i sprzecznych ze sobą, byłoby to grzeszyć albo przeciw szczerości, albo przeciw rozsądkowi*” (s. 349).

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy ostatnia wypowiedź odnosi się do niekatolików, czy raczej do niechrześcijan, można jednak sądzić, że tezy *extra ecclesiam nulla salus* Kajsiewicz nie rozumiał w sensie ciasnym, a możliwości zbawienia nie przyjmował tylko dla członków Kościoła katolickiego.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że w przeświadczeniu kaznodziei tylko Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem Chrystusa. Świadczą o tym cztery tradycyjnie przypisywane mu cechy: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. (Kajsiewicz stosował tu schemat *via notarum*.) Kościół jednak żyje i działa w świecie, w stosunku do którego znajduje się nie tylko w izolacji, ale w stałej opozycji (s. 267—268). Termin *świat* oznacza tu zespół wrogich Bogu sił, z którymi Kościół ustawicznie walczy⁴². Toteż przypomina twierdzą obleganą przez wrogów; jest w ciągłej defensywie, ale nie boi się wrogich mu mocy, pamiętając o słowach Pana. (Mt 28, 20). Bardzo charakterystyczne jest słownictwo określające postawę wobec świata (semantyka militarna). W kazaniu *O niepożytości Kościoła* kaznodzieja interpretował „*w znaczeniu przenośnym i dziejowym*” (s. 263) tekst Mt 8, 23—27, korzystając z komentarzy Orygenesusa i św. Augustyna. Łódź Piotrowa unosząca się na falach jeziora w czasie burzy — to Kościół, w którym obecny jest Chrystus, wzburzone fale zaś oznaczają „*świat, różnymi wichry i rozlicznymi pokusami jakoby balwanami wrący. Wiatry są to nieprawości duchowe i nieczyste siły, rozmaitymi pokusami tego świata, jakoby burzami wstrząsające Kościół ku jego rozbiciu. [...] Cud zatem uratowania łodzi Piotrowej od rozbicia wśród burzy na morzu jest historią wizerunkową niebezpieczeństw i przewag Kościoła w przebiegu wieków*” (s. 265). Tę *niepożytość* (niezniszczalność) Kościoła katolickiego często akcentował Kajsiewicz w swoich wystąpieniach, traktując je jako formę chrześcijańskiej parenezy: „*Kościół tyle razy stał nad brzegiem przepaści, a zawsze się na nowo zazielenił i zakwitł*” (s. 227).

Defensywną postawę wobec świata wyznawała teologia katolicka pra-

⁴² Congar Y., Chrystus i zbawienie świata, Kraków 1968, s. 149—164.

wie do końca XIX wieku. Po roku 1880 pojawiły się pewne próby teologicznego *aggiornamento*, określane dzisiaj jako modernizm. Poszły one jednak zbyt daleko i zostały potępione przez Stolicę Apostolską. Postawa defetystyczna była często oznaką niewłaściwego rozumienia strony przeciwnej, która intelektualnie górowała nad Kościołem. Poziom teologicznej myśli katolickiej w czasach, w jakich wypadło żyć paryskiemu kaznodziei, szczególnie w krajach romańskich, był dosyć niski. Nieufnie patrzono na nauki świeckie, szczególnie historyczne⁴³.

Również dla ks. Kajsiewicza poglądy powstające poza inspiracją kościelną były na ogół podejrzane, często złe i fałszywe. Nowoczesną filozofię uważał za reaktywowane pogaństwo (s. 231). Pius IX odrzucił twierdzenie o niezależności filozofii od pouczeń papieskich (*Quanta cura, Syllabus* — 1854). W tych samych dokumentach potępił również i określił jako zgubne poglądy, z których wynikało, że należy okazywać posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej tylko w sprawach dogmatycznych⁴⁴.

Echem tych wypowiedzi były kazania Kajsiewicza, w których wyjaśniał słuchaczom prawdziwą i fałszywą ideę postępu. Zwracał się do słuchaczy z dramatycznymi apelami, aby w trudnej dla Kościoła, a zwłaszcza dla Państwa Kościelnego, chwili wytrwali przy Bogu i Chrystusowym Namiestniku (s. 292). „*Lekarstwo na choroby społeczne i osobiste* — tłumaczył — *jest tylko w Kościele, ale nie chcą ludzie skarżący się na zgubne zasady zwrócić się do Boga*” (s. 190). W rozumieniu kaznodziei Kościół jest tą instytucją, która wskazuje we wszystkich dziedzinach życia słuszny sposób postępowania. W kontekście wydarzeń europejskich połowy XIX wieku społeczna i polityczna postawa Stolicy Apostolskiej była jednak trudna do przyjęcia dla wielu katolików, jak o tym świadczy bolesna i dramatyczna historia ks. Lamennaisa.

Lęk przed kulturą nowożytną był tak głęboki, że Kajsiewicz uważa, iż zagrożeniem dla wiary są jakiegokolwiek kontakty z ludźmi spoza Kościoła katolickiego. Zarzucał np. powstańcom z 1863 roku: „*Czy to było katolickie bratanie się naszych z różnowiercami i niewierzącymi w czasie ostatniego powstania?*” (s. 360). Pytanie miało oczywiście charakter retoryczny, kaznodzieja znał tylko jedną na nie odpowiedź — przeczącą. M. in. dlatego potępił powstanie, że w skład jego kierownictwa wchodziłi ludzie, których trudno było nazwać ortodoksyjnymi katolikami. Powstanie poniosło klęskę, gdyż taka postawa nie podoba się Bogu.

Typowym motywem wielu wystąpień ks. Kajsiewicza była sprawa narodowa. Daleki od poglądów mesjanistów, widział jednak wiele spraw politycznych w ścisłym powiązaniu z religią. Polska nie spełniła swej misji dziejowej — nie przyczyniała się w tym stopniu, w jakim powinna, do

⁴³ Żywczyński M., *Studia nad modernizmem katolickim, Życie i Myśl* 1971, nr 12, s. 15—17.

⁴⁴ Aubert R., *Wolność religijna w latach 1832—1864, Concilium* 1965/6, nr 1—10, Warszawa 1968, s. 548—549.

dzieła rozszerzania unii — i to jeden z powodów jej upadku. Nie trwała wiernie przy Stolicy Piotrowej, a i obecnie Polacy nie nauczyli się niczego ze swojej narodowej tragedii. Polacy cierpią za własne grzechy, za które Bóg karze całe społeczeństwa. Podobieństwo z poglądami Skargi nie ulega wątpliwości: to, o czym mówił kaznodzieja sejmowy, było groźną zapowiedzią, która się historycznie zrealizowała. Kazania jego były więc par excellence polityczne, a wynika z nich jeden wniosek: obowiązkiem emigracji jest pokutować za grzechy i służyć Bogu, trwając wiernie przy Kościele (s. 183, 184). Uświadamiał sobie, że jego nieprzejednane stanowisko antyrewolucyjne nie odpowiada pewnym kręgom słuchaczy. Porównując posłannictwo kaznodziei do misji św. Jana Chrzciciela, a nawet do roli Pana, z którym walczone, wołał: „*O bracia moi, choćbyście się na mnie grzesznego porwali do kamieni, wołam do was: Nie mieszajcie się z niezbożnymi, nieprzyjaciółmi Kościoła, odstańcie od nich, aby i was gniew Boży razem z nimi nie ogarnął*” (s. 259).

Polskę porównywał w jednym z kazań do *niewiasty izraelskiej, wychowanej w domu Jakubowym* (czyli w Kościele), która jednak — podobnie jak rozmawiająca z Chrystusem Samarytanka (J 4, 1—42) — miała pięciu mężów. Ci „*mężowie Polski*” to: husytyzm, protestantyzm, arianizm, encyklopedyzm francuski i niemiecki panteizm. „*Szósty mąż to człowiek nowożytny*” — argumentował kaznodzieja. „*Chodzi on do rabinów i ministrów, a Żydów i Lutrów na nasze pogrzeby i do naszych kościołów zaprasza*” (s. 323). Katolicy polscy powinni pozbyć się ducha „*człowieka nowożytnego*”, a posłuszeństwo okazywać jedynie „*prorokowi Bożemu*” (papieżowi). Jedyłą nadzieją odzyskania wolności przez Polaków jest oparcie się o Kościół i o papieża (s. 324).

Charakteryzując zatem stosunek Kościoła do świata na podstawie kazań ks. Kajsiewicza należy powiedzieć, że brak tej koncepcji cechy otwartości. Nie jest to dialog ze światem, ale żądanie poddania się, żądanie pełne tryumfalistycznego przeświadczenia, że z Kościołem nigdy jeszcze nikt nie wygrał i nie wygra. Daje się też zauważyć tendencja do absolutyzowania tych elementów strukturalnych Kościoła, które nie należą do jego istoty. Ludzkim i zmiennym składnikom przyznaje bowiem kaznodzieja rangę niezmienności, którą z kolei uważa za najlepszy argument przemawiający za boskością Kościoła. Jest to więc przeakcentowanie roli boskiego elementu w Kościele, pójdzie w złym kierunku i taką właśnie postawę Y. Congar nazwał „*swoistym monofizytyzmem*”⁴⁵. W rezultacie zapomina się o istotnej roli Kościoła i jego przeznaczeniu, traktuje się Kościół jako byt samowystarczalny, stawia go na miejscu samego Chrystusa i niejako absolutyzuje.

⁴⁵ Zuberbier A., Czym jest Kościół? W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967, s. 198.

IV. WNIOSKI

Przedstawiona próba odczytania eklezjologicznych poglądów ks. Hieronima Kajsiewicza zawiera z pewnością wiele nieścisłości, cechuje ją niewątpliwy brak pogłębienia, a w związku z tym jest na pewno kontrowersyjna. Część winy ponosi za to autor. Ale tylko część. Główna trudność w pracy tego typu wynika z natury tekstów stanowiących przedmiot analizy. Zakładając tożsamość słowa pisanego i mówionego w aspekcie jego „ładunku treściowego”, czy raczej „ideowego”, trzeba pamiętać, że zbiór kazań nie stanowi zwartego ciągu, że sam kaznodzieja pewne elementy wyeksponował, inne zaś pominął. Następnie — co nie mniej ważne — badacz rzadko dysponuje zapisem wszystkich kazań wygłoszonych przez człowieka, którego poglądy analizuje. Powstają zatem pewne luki stwarzające pokusę „uzupełnienia” brakujących elementów, co byłoby dowodem intelektualnej nieuczciwości. Trzeba się więc zgodzić na obecność owych luk — z niewątpliwą stratą dla wyników pracy. Wreszcie — i to jest chyba najbardziej istotne — należy pamiętać, że kaznodzieja nie układa podręcznika eklezjologii (lub innej dziedziny wiedzy teologicznej), że dokonuje określonego wyboru tematyki swoich wystąpień, poruszając przede wszystkim te zagadnienia, które jego zdaniem są najbardziej aktualne w danej społeczności słuchaczy słowa Bożego. Zresztą semantyczna nieadekwatność pomiędzy jego myślą a sformułowaniem może też wynikać z samej natury przekazu kaznodziejskiego, o którym można wnioskować jedynie w oparciu o zachowane konspekty kazań, ich streszczenia czy inne formy zapisu. Relacje słuchaczy kazań są w tej mierze niewielką pomocą. Znowu powraca więc poruszony na wstępie problem słowa mówionego i pisanego.

W opracowaniu starano się wykorzystać elementy strukturalnej metody analitycznej. Metoda ta, wykorzystana w analizowaniu kazań Kajsiewicza w dosyć zresztą ograniczonym zakresie, ma zastosowanie głównie w odniesieniu do tekstów literackich. Wynika to m. in. ze specyfiki języka poetyckiego, dla którego najważniejsza jest funkcja artystyczna⁴⁶.

Niewątpliwie metoda analizy strukturalnej może być przydatna do interpretacji wszelkich tekstów językowych, w tym również kaznodziejskich, jednak w nieco ograniczonym stopniu. Hierarchia wartości elementów języka kaznodziejskiego jest nieco inna — istotna wydaje się tu

⁴⁶ Spośród dostępnych w języku polskim publikacji wprowadzających w zagadnienie warto wymienić m. in.: Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*; Levý J., *Teoria informacji a proces komunikacji literackiej*; Kayser W., *Ocena dzieła literackiego a jego interpretacja*. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 1, Kraków 1970, t. 2, Kraków 1972; Barthes R., *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 25—61, 273—281; Mukcařowski J., *Wśród znaków i struktur*, Warszawa 1970, s. 23, 40 [legzemplifikacja metody w oparciu o teksty literackie].

funkcja konatywna (oddziaływanie na odbiorcę). Niektóre elementy języka poetyckiego występują także w języku kaznodziejskim, ale w bardziej ograniczonym zakresie. Badania języka teologicznego w ogóle, a kaznodziejskiego w szczególności, są niewątpliwie potrzebne, ale — jak dotąd — rzadko podejmowane. Zagadnienie to, bardzo interesujące z punktu widzenia praktyki kaznodziejskiej, wymaga jednak odrębnego omówienia, wykraczającego poza ramy niniejszego artykułu⁴⁷.

Prace o charakterze homiletycznym często, jak się zdaje, muszą mieć interdyscyplinarny charakter. Decyduje o tym:

- 1) posługiwanie się w badaniach teologicznych metodami różnych dziedzin wiedzy (pojęcie metody teologicznej jest niezbyt jasne)⁴⁸,
- 2) wieloaspektowość zainteresowań badawczych (dogmatyczny, antropologiczny, moralny, socjologiczny i inne).

Homiletyczny charakter opracowania poświęconego eklezjologii w kazaniach Kajsiewicza polega nie na tym, że przedmiotem analizy są teksty kaznodziejskie, lecz na zwróceniu uwagi na sposób rozumienia posługi słowa. Termin „sposób” oznacza tu nie tyle dobór słownictwa o określonej semantyce oraz stylistykę kaznodziejską, ile raczej dobór tematyki kaznodziejskich wystąpień w relacji do aktualnych potrzeb odbiorców o historycznie i środowiskowo uwarunkowanej mentalności. Posługa słowa nie jest przecież systematycznym wykładem podręcznika teologii, ma charakter kerygmacyjny. Z punktu widzenia teologii przepowiadania nie jest obojętne, jaka koncepcja Kościoła funkcjonuje w świadomości głoszącego słowo i w jaki sposób ukazuje on Kościół w swoich wystąpieniach na ambonie.

Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym podkreśla: „Teologów [...] zachęca się, by zawsze poszukiwali odpowiedniego sposobu przekazywania doktryny ludziom sobie współczesnym, gdyż czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, czym innym zaś sposób jej wyłożenia, choć zawsze musi być zachowany ten sam sens i znaczenie” (KDK, 62).

Niniejsza wypowiedź dotyczy także głoszących słowo. Powinni oni zajmować postawę właściwego „tkwienia w rzeczywistości” (*Sitz im Leben*). Zmienia się ono w zależności od warunków historycznych, które powodują również przemiany mentalności odbiorców kazań. Owo „*Sitz im Leben*” obejmuje nie tylko aspekt praktyczny przepowiadania (technika głoszenia słowa), ale także hermeneutyczny (zasady interpretacji rzeczywistości, w której głoszone jest orędzie zbawcze)⁴⁹.

Postawa reprezentowana przez ks. Kajsiewicza zdradza pewne cechy

⁴⁷ Por. Kuc. L., *Homilia, W: Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 288—293; Kuc. L., *Kaznodziejstwo a teologia u Henryka z Gandawy*, Warszawa 1968.

⁴⁸ Por. Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, s. 281—286.

⁴⁹ Por. Tischner J., *Perspektywy hermeneutyki*, *Znak* 23 (1971), nr 2—3, (203), s. 145—172.

integrystyczne (obawa przed zmianą aktualnego „stanu posiadania” Kościoła, przeświadczenie o supremacji Kościoła wobec świata i jego nadrzędności wobec władz i autorytetów ziemskich, nieufność do pewnych prób reform struktur kościelnych)⁵⁰. Z dzisiejszego punktu widzenia jest to postawa niewątpliwie kontrowersyjna. Trzeba jednak wystrzegać się stosunkowo łatwej jednostronności w ocenie poglądów kaznodziei. Celem artykułu nie było opatrywanie tych poglądów wartościującymi epitetami.

Określenia typu „postępowy” lub „wsteczny” mogłyby tu zabrzmieć jak niewiele mówiące ogólniki. Kajsiewiczowskie kazania dowodzą, jak ważną sprawą jest właściwe rozumienie swoich czasów. Wydaje się, że w dokonującej się współcześnie odnowie kaznodziejskiej należy temu problemowi poświęcić szczególnie wiele uwagi. Stosunkowo łatwo bowiem ulec pokusie ograniczenia odnowy tylko do techniki głoszenia słowa, zapominając o szerszych perspektywach. Obejmują one również miejsce i rolę Kościoła we współczesnym świecie. Historyczne ograniczenia i zafałszowania zagadnienia mogą być bardzo pożyteczne dla współczesnej refleksji teologicznej.

⁵⁰ Por. Żywczyński M., *Studia nad modernizmem katolickim*, poz. cyt., s. 36, 42.