

**Studia Włocławskie**

**T. 11**



## Biblioteka

*Ks. Dyr. Kazimierzowi Rulce*

w miejscu  
gdzie mądrość z ziemią się styka  
książka jest jak pierwsza miłość  
pasją wciąż  
wśród woluminów bukietów róż  
w okularach na nosie  
od zawsze urzeka  
skromny  
ich Anioł Stróż

30.05.2008

Ks. Piotr Głowacki



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
WE WŁOCŁAWKU

# WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 11



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
WŁOCŁAWEK 2009

Zespół redakcyjny

ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc, ks. Lech Król,  
ks. Jan Nowaczyk, ks. Zdzisław Pawlak,  
ks. Ireneusz Werbiński, ks. Waldemar Karasiński

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki, UMK  
ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, UKSW

Sponsorem XI tomu „Studiów Włocławskich  
jest Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Korekta

Iwona Tomczakowa

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Nakład 300 egz.


Druk i oprawa

EXPOL

ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek

tel./fax (0 54) 232 37 23; (0 54) 232 48 73

e-mail: sekretariat@expol.home.pl



Ks. Kazimierzowi Rulce  
wieloletniemu  
Dyrektorowi Biblioteki  
Wyższego Seminarium Duchownego  
we Włocławku,  
z okazji 65. rocznicy urodzin  
niniejszy tom  
„Studiów Włocławskich”  
dedykują z wdzięcznością  
redakcja i współpracownicy



## Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa

Serce każdego Seminarium Duchownego ma – zupełnie jak to ludzkie – dwie komory wzajemnie się uzupełniające i sobie potrzebne: kaplicę i bibliotekę; nie da się zaprogramować sensownej pracy seminaryjnej bez jednej z nich. Przyjaźń i więzy z Jezusem muszą być oparte na solidnej wiedzy, której symbolem jest książka – chrześcijan, wyznawców judaizmu, muzułmanów nazywa się przecież Ludźmi Księgi.

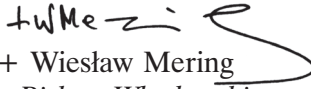
W żadnym też seminarium nie brakuje entuzjastów, dla których książka znaczy, najdosłowniej – życie: dla niej pracują, z nią przebywają nieustannie, wydaje się, że wiedzą o niej wszystko, jej służą. W wielu innych dziedzinach życia są nawet znacznie mniej obecni. Kiedy jednak mają przekazać informacje, powiedzieć coś o książkach, ich znaczeniu i historii – rozkwitają; wierzą Terencjuszowi, że *habent sua fata libelli* i że warto te dzieje poznać!

Takim człowiekiem jest także ksiądz prałat Kazimierz Rulka. Patrząc od kilku lat na Jego pracę, kompetencję i miłość do książek; i myślę: „Szczęśliwe Seminarium, które ma takiego Bibliotekarza”!

Z okazji 65. rocznicy urodzin dziękuję Księdzu Prałatowi za Jego trud i ogromną wiedzę! Cieszę się, że chętnie tą wiedzą się dzieli pomagając alumnom, kolegom, biskupom! Jestem wdzięczny za umiłowanie książek, pasję, którą potrafi „zarazić” kolejne pokolenia włocławskiego duchowieństwa!

Celebrowana przez Przyjaciół i dawnych Uczniów Księdza Dyrektora rocznica – pozwala też sformułować życzenia: niech św. Wawrzyniec, Patron bibliotekarzy, wyprasza Księdzu Profesorowi obfite błogosławieństwo na dalsze lata służby, tak potrzebnej Uczelni Diecezjalnej, z którą związał Ksiądz Prałat swoje ciche i pracowite życie!

Proszę, aby i ode mnie zechciał Ksiądz Dyrektor przyjąć zapewnienie szacunku, uznania i głębokiej wdzięczności!

  
+ Wiesław Mering  
Biskup Włocławski

Włocławek, dn. 1 października 2008 r.





KS. WITOLD KUJAWSKI

### **KSIĄDZ DYREKTOR KAZIMIERZ RULKA**

Najtrudniej jest pisać o osobach znanych, szanowanych i z nieukrywaną życzliwością podziwianych przez pokrewnych sobie duchem. Takim jest ksiądz dyrektor Kazimierz Rulka.

Przyszedł na świat w Pęczniewie 25 stycznia 1944 r. Był to okres drugiej wojny światowej. Jego rodzice, Marianna (1911–1989) z domu Marcinkowska i Feliks (1915–1996), zmuszeni byli opuścić na czas zawieruchy wojennej swoje Miłkowice, gdzie mieszkali w domu rodziców Mariany. Wysiedleni przez Niemców, zamieszkali w Pęczniewie, w domu pewnego Niemca. Był to czas trudny dla tej rodziny, bowiem ojciec Marianny został zamordowany przez najeźdźcę jako zakładnik w pierwszych dniach wojny. Wkrótce po urodzeniu mały Kazimierz został ochrzczony w Niemysłowie, gdzie podczas całej wojny mieszkał i duszpasterzował ks. Stanisław Ławiński.

Po zakończeniu wojny wrócił z rodzicami do Miłkowic. Warunki życiowe nie były łatwe; dwoje starszego rodzeństwa zmarło w dzieciństwie. Ksiądz Kazimierz ma obecnie jednego brata urodzonego w 1950 r.

Wykształcenie podstawowe zdobywał w siedmioklasowej szkole w Miłkowicach w latach 1951–1958. Wspomina ten okres z wdzięcznością, dlatego, iż nauczyciele, chociaż był to okres terroru stalinowskiego, starali się dobrze spełniać swoje obowiązki, a pani od polskiego z wielkim zaangażowaniem wpajała uczniom podstawowe zasady języka ojczystego.

Pod wpływem proboszcza miłkowickiego, księdza Stanisława Szewczyka, wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego we Włocławku, które akurat w 1958 roku wznowiło swą działalność. Tam przez trzy lata poszerzał swoją wiedzę oraz formował charakter pod okiem takich nauczycieli i pedagogów, jak: ks. Piotr Tomaszewski, ks. Jan Oświeciński czy siostra Jadwiga Machnowska. Kiedy zaś niespodziewanie w 1961 r. władze komunistyczne zamknęły tę szkołę, przeniósł się do Liceum Ogólnokształcącego w Turku, gdzie w czerwcu 1962 r. zdobył maturę.

Po wakacjach zgłosił się do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, gdzie w latach 1962–1968 odbył studia filozoficzno-teologiczne. Ponieważ wykłady i egzaminy nie sprawiały mu większego kłopotu, mógł spokojnie oddawać się swojej pasji obcowania z książką. A okazje po temu dawały istniejące wówczas dwie pracownie naukowe, jedna tzw. klerycka i druga profesorska, gdzie znajdowały się dobrze zaopatrzone księgozbiory, które co gorliwsi klerycy, a nade wszystko kleryk Kazimierz, z zainteresowaniem wertowali. Na zakończenie studiów Kazimierz przygotował pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Olejnika pracę dyplomową pod tytułem „Nauczanie teologii moralnej we włocławskim seminarium duchownym. Zarys historyczny”.

Zgodnie z normalną praktyką, po święceniach, których udzielił mu ówczesny biskup włocławski Antoni Pawłowski w Kaliszu 23 czerwca 1968 r., został skierowany na wikariat w Gosławicach (obecnie parafia św. Andrzeja w Koninie). Ale ci, którzy znali jego zamiłowanie do wiedzy, nie mieli wątpliwości, że jego powołaniem jest nauka, stąd w 1969 r. skierowano go na studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie był uczniem takich uczonych historyków, jak księża: Stanisław Librowski, Bolesław Kumor, Mieczysław Żywczyński, Marian Rechowicz. Podczas studiów nie ograniczył się do korzystania z wiedzy zdobywanej na wykładach według *ratio studiorum*, ale interesował się także sztuką edytorską; wziął m.in. udział w specjalnym kursie temu poświęconym. Przez samokształcenie zdobywał wiedzę z zakresu bibliotekarstwa, a następnie w maju 1973 r. odbył miesięczną praktykę w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Uczestniczył w seminarium naukowym prowadzonym przez księdza Stanisława Librowskiego i pod jego kierunkiem napisał pracę magisterską „Stan badań nad księgozbiorami diecezji włocławskiej oraz postulaty badawcze na przyszłość”, która później została opublikowana na łamach redagowanego przez promotora czasopisma „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Był jego zdolnym uczniem, ale promotor nawet nie próbował wystarać mu się o zaangażowanie na KUL-u, wiedząc, że ks. Kazimierz po zakończeniu studiów musi zaraz wrócić do Włocławka i podjąć czekające już na niego stanowisko bibliotekarza.

W 1973 r. powrócił do diecezji i został zastępcą dyrektora Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego. Oddał się tej pracy gorliwie, bo czuł się na swoim miejscu. Praktycznie zarządzał biblioteką, ponieważ stanowisko dyrektora nie było obsadzone. Chciał cały swój czas poświęcić na uporządkowanie czekających na skatalogowanie zbiorów, stąd do propozycji biskupa włocławskiego Jana Zaręby, aby objął ponadto stanowisko

kapelana w domu Sióstr Wspólnej Pracy na ulicy Leśnej we Włocławku i tam zamieszkał, odniósł się z nieukrywanym niezadowoleniem. Na Leśnej nie zamieszkał, tylko dojeżdżał tam i odprawiał nabożeństwa. Ostatecznie biskup Zaręba, który nie lubił takich „demonstracji”, a może szedł za insynuacją innych, w lutym 1974 r. posłał księdza Kazimierza do parafii Ciążeń – w ramach zastępstwa – jako wikariusza, nie zwalniając go z funkcji zastępcy dyrektora biblioteki.

Co było powodem, że kiedy kończył się okres zastępstwa, biskup ordynariusz wyrażał opinię, że przewiduje raczej dla księdza Kazimierza zmianę placówki duszpasterskiej, aniżeli powrót do Włocławka, nie wiadomo. Ksiądz Kazimierz zawsze miał swoje zasady i swój styl. Nie wszyscy zaraz poznawali jego wartość. Dobrze, iż byli i tacy, dzięki których interwencji biskup zwolnił go z wikariatu, ale też z wicedyrektorstwa, posyłając na kapelanię do sióstr szarytek w Wieńcu Zdroju z poleceniem, aby kontynuował pracę nad doktoratem. Pobyt w Wieńcu przedłużył się do 1998 r. Sam ksiądz Rulka podkreśla, że siostry, gdy wkrótce po przybyciu do Wieńca Zdroju zachorował, otoczyły go życzliwą opieką, która trwa po dzień dzisiejszy. A on sam stał się cenionym duszpasterzem w ich kaplicy, do której na nabożeństwa przychodzili tak nieliczni stali mieszkańcy Wieńca Zdroju, jak i liczni kuracjusze. A wiernych zadziwiała i cieszyła nienkonwencjonalne okolicznościowe dekoracje przez niego przygotowywane.

Dobrze, iż znowu znalazła się osoba, która zdobyła się na zwrócenie uwagi, iż prawdziwym miejscem dla księdza Kazimierza jest biblioteka. Ówczesny rektor seminarium włocławskiego, ksiądz Franciszek Józwiak, prosił władzę diecezjalną, żeby zatrudniła ks. Rulkę na pół etatu w bibliotece. Tak się też stało, chociaż w nominacji nie podano stanowiska, jakie miał objąć w bibliotece. Ponieważ zwierzchnikiem biblioteki był sam rektor, stąd nowy pracownik jemu podlegał, mając w praktyce całkowitą swobodę działania. Dlatego zawsze osoba tego rektora pozostaje we wdzięcznej pamięci księdza Rulki, który też nie ograniczył swej pracy do wymiaru pół etatu; poświęcił jej prawie cały swój czas, pozostając przy wynagrodzeniu półetatowym. Dopiero 10 VII 1982 r. został mianowany kierownikiem biblioteki, chociaż zwyczajowo jest nazywany dyrektorem, i tak też jest notowany w kolejnych rocznikach diecezjalnych.

Ważniejsza jest jednak praca podjęta przez księdza Kazimierza, najpierw w samej bibliotece, a potem także w innych dziedzinach.

Naturalnie na pierwszym miejscu jest katalogowanie i opracowywanie zasobu bibliotecznego, który powiększa się drogą zakupów oraz gdy przechodzą doń księgozbiory po księżach, zwłaszcza profesorach. Do ich

skatalogowania potrafi dobrze wykorzystać możliwości, jakie daje komputer. I tak jest po dzień dzisiejszy. Dobrze urządzona i prowadzone czytelnia też jest jego zasługą.

Ale jest jeszcze kilka innych nurtów jego aktywności, bynajmniej nie ze szkodą dla pierwszego, wyżej podanego.

Przede wszystkim opublikował szereg artykułów dotyczącej zarówno samej biblioteki, jak i osób w różny sposób z nią związanych. A są wśród nich takie osobistości, jak księży: Stanisław Chodyński, Jan Adamecki, Zygmunt Tyburski, czy właściciele księgozbiorów, jakie przysły do Włocławka, a więc bpa Henryka Kossowskiego, księży Chodyńskich, Adama Chodyńskiego, Jana Kamienieńskiego i ks. Stanisława Nawrockiego, ks. Jana Adameckiego i ks. Stanisława Librowskiego. Jako bibliotekarz corocznie też publikuje w organie diecezjalnym bibliografię diecezji.

Nie ma wątpliwości, że w swoich poczynaniach zawsze kieruje się umiłowaniem swojej diecezji, jej przeszłości oraz pamięci o tych, którzy dawniej w niej pracowali. Stąd nie tylko jest orędownikiem, aby opracowywano biogramy zmarłych księży, ale sam wiele z nich napisał. Był inicjatorem uzupełnienia biogramów tych kapłanów, których biogramów przez niedopatrzenie, czy z innych powodów, nie zawierała „Kronika Diecezji Włocławskiej”. Opracował też krótkie monografie niektórych parafii w diecezji.

Do perfekcji właściwie opanował sztukę redakcyjną i edytorską, w czym przydaje mu się dobra znajomość poprawności ortograficznej i gramatycznej języka polskiego. Wiele w tym względzie nabył obserwując prace innych redaktorów, w tym księdza Librowskiego. Dlatego służył pomocą i brał udział w redagowaniu kilku czasopism diecezjalnych. Należała doń najpierw „Kronika Diecezji Włocławskiej”, z którą współpracował właściwie do 2005 r., pełniąc rolę najpierw korektora, potem redaktora technicznego, ale także publikując swoje teksty. Współredagował kilka roczników diecezji włocławskiej, w tym także noszącego tytuł *Diecezja włocławska 2000* wydanego w 2001 r.

Jeszcze większą rolę redakcyjną pełnił w latach 1983–1997, współpracując z ks. Antonim Ponińskim, redaktorem „Ładu Bożego”, który zostawił mu wolną rękę, gdy idzie o redakcję techniczną i kształt graficzny czasopisma; miał też znaczny współudział w adiustacji merytorycznej i stylistycznej, a także w korekcie. Przy okazji opublikował w tym dwutygodniku szereg swoich tekstów, podpisując je pseudonimem „KAZ”.

Przez 11 lat (1993–2004) współpracował z czasopismem teologicznym „Ateneum Kapłańskie”, w czasie, kiedy jego redaktorami naczelnymi byli kolejno ks. Jerzy Bagrowicz i ks. Wojciech Hanc.

Od 1989 r. bierze udział w spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Nie do przecenienia jest jego udział w powstaniu w 1998 r. periodyku tegoż Towarzystwa – „Studia Włocławskie”. Od początku jego wydawania, do ostatniego tomu, jego dziełem jest adiustacja merytoryczna i stylistyczna, a także redakcja techniczna i graficzna.

Od 1981 r. należy do Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, biorąc udział w jego pracach oraz publikując swoje artykuły w wydawanych przez to Towarzystwo czasopismach i wydawnictwach. Miarą uznania jego wiedzy i kompetencji jest wystawienie go przez to towarzystwo w 2007 r. jako kandydata do Rady Muzealnej Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku.

Osobny rozdział w działalności naukowej i artystycznej to przygotowywanie rozmaitych wystaw, w sumie około 50. Poświęcone są różnym tematom, rocznicom, czy innym okolicznościom, większym i mniejszym, zazwyczaj w pomieszczeniach Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Ale współuczestniczył także w projektowaniu i urządzaniu dwóch wystaw w Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej.

Brał udział w przeprowadzaniu szeregu spraw ogólnodiecezjalnych, jak przygotowanie do publikacji pism bł. Biskupa Michała Kozala (choć do publikacji nie doszło), czuwanie nad stroną historyczną materiałów przygotowywanych w związku z procesem męczenników drugiej wojny światowej z terenu diecezji, czy też nad ostateczną redakcją statutów II Synodu Diecezji Włocławskiej w 1994 r.

Ale to nie wyczerpuje bogactwa jego osobowości naukowej, duchowej i humanistycznej. Bo jest humanistą w każdym calu, łącząc wiedzę teologiczną i historyczną z wielkim szacunkiem do drugiego człowieka, a także okazując wysublimowane wycucie piękna.

Chętnie służył i służy swoją wiedzą i doświadczeniem tym kapłanom, i nie tylko, którzy przygotowywali poważne opracowania historyczne. Pamiętają oni o tym i są zbudowani jego fachowością, bezinteresownością i życzliwością. To dziwne, że człowiek tak wielkiej wiedzy pozostał skromny także co do stopni naukowych. Ale słusznie jest uważany za niekwestionowany autorytet naukowy w dziedzinie historii, zwłaszcza historii diecezji, i wielu o jego zdanie pyta.

Mądrość życiowa skłoniła go do zajęcia postawy – nie wszystko muszę; nie wszystko jest mi potrzebne; nie wszędzie muszę być. Może nie raz inni odbierali to różnie? Ale rezygnacja z podróży, zaszczytów itp. sprawiła, że mógł tyle zrobić, tyle napisać, na takie uznanie zasłużyć.

**BIBLIOGRAFIA**  
**KS. KAZIMIERZA RULKI**  
**(wybór)**

**Skróty:**

- AK – „Ateneum Kapłańskie”  
ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”  
KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej”  
ŁB – „Ład Boży” (Włocławek) 1982–  
„Przedświt” – „Przedświt”, czasopismo alumnów Wyższego Seminarium  
Duchownego we Włocławku  
SWł – „Studia Włocławskie” 1998–  
ZK-D – „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”

**1. Prace i artykuły naukowe i popularnonaukowe**

**1.1. Z dziedziny bibliotekoznawstwa, księgoznawstwa  
i czasopiśmiennictwa**

1. Stan badań nad księgozbiorami diecezji włocławskiej oraz postulaty badawcze na przyszłość, ABMK 26(1973), s. 5–57. – Nadb., Lublin 1973, 53 s. ; 24 cm.

Praca magisterska KUL.

2. Zabór książek z terenów diecezji kujawsko-kaliskiej w 1819 r., KDWł 76(1993), s. 144–153.

3. XX-wieczne biblioteki parafialne w diecezji włocławskiej, KDWł 80(1997), s. 117–127.

4. Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku im. Księży Chodyńskich, KDWł 72(1989), s. 299–304.

5. Księgozbiór Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i jego opracowanie w XIX i XX wieku, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Bibliologia V – Nauki Humanistyczno-Społeczne”, z. 376, Toruń 2006, s. 209–224.

6. Zbiór rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku, „Fides”. Biuletyn Bibliotek Kościelnych 1996, nr 1–2, s. 66–76.

7. Średniowieczne księgi rękopiśmienne w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ZK-D 15(2001), s. 125–149, il.
8. Inkunabuły w Bibliotece Seminarium duchownego we Włocławku, „Fides” 1996, nr 1–2, s. 58–65.
9. Straty Biblioteki Seminarium Duchownego im. Księża Chodyńskich w czasie II wojny światowej, KDWł 78(1995), s. 436–444.
10. Dary książkowe dla Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku, KDWł 76(1993), s. 266–285.
11. Księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku, KDWł 75(1992), s. 269–291.  
Omówione zostały jedynie księgozbiory instytucjonalne.
12. Personalne księgozbiory historyczne w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku, ABMK 65(1996), s. 357–389. – cz. 1 tegoż pt. Personalne księgozbiory historyczne XVI – 1 poł. XIX w. w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, AK 127(1996), s. 424–443.  
Artykuł w ABMK ukazał się po czterech latach od przekazania tekstu do redakcji, kiedy autor stracił już nadzieję na jego opublikowanie i fragment wydrukował w AK.
13. Księgozbiory profesorów włocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi, Włocławek 1994, s. 185–197.
14. Księgozbiory profesorów ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy w bibliotece seminarium włocławskiego, SWł 5(2002), s. 412–438.
15. Księgozbiór Adama z Wiskitek, wikariusza i penitencjarza katedry włocławskiej z XVI/XVII wieku, SWł 7(2004), s. 428–446.  
Jeden z większych włocławskich księgozbiorów personalnych z tego czasu.
16. Księgozbiór biskupa Henryka Kossowskiego, „Zeszyty Naukowe” / Włocławskie Tow. Naukowe. Sekcja Historii Kultury Materialnej i Zbiorów historycznych 1(1998), s. 41–62.
17. Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, SWł 3(2000), s. 418–438.
18. Księgozbiór Adama Chodyńskiego na podstawie materiałów zachowanych w Bibliotece Seminarium duchownego we Włocławku, ABMK 77(2002), s. 269–286.
19. Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku, SWł 4(2001), s. 365–384.  
Dotyczy księgozbiorów Jana Kamieńskiego i ks. Stanisława Nawrockiego.
20. Księgozbiór ks. Jana Adameckiego – teologa i bibliotekarza włocławskiego, SWł 2(1999), s. 377–404.

21. Z księgozbioru sługi Bożego bpa Wojciecha Owczarka. Fragment przechowywany w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku, AK 141(2003), z. 1(566), s. 106–119.

22. Księgozbiór ks. Bogumiła Lewandowskiego w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w: Ksiądz Bogumił Lewandowski w służbie Stolicy Apostolskiej, zebrał i oprac. K. Konecki, Włocławek 2003, s. 39–47.

23. Książki, które stały się „relikwiami”, AK 135(2000), s. 83–99.

Zachowane fragmenty księgozbiorów błogosławionych męczenników II wojny światowej z diecezji włocławskiej.

24. Książka w życiu i działalności ks. Adama Jankowskiego, KDWł 82(1999), s. 173–182.

25. Warsztat naukowy ks. Franciszka Józwiaka, SWł 1(1998), s. 276–286.

26. Księgozbiór ks. Stanisława Librowskiego jako element warsztatu naukowego historyka, SWł 10(2007), s. 96–117.

27. O książce, którą sługa Boży Wojciech Owczarek zawsze nosił ze sobą, „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi 32(1999), nr 4, s. 64–74.

28. Materiały archiwalne dotyczące Antoniego Wiwulskiego, projektanta kościoła Najśw. Serca Jezusowego w Wilnie, „Wiad. Kościelne Archidiec. Białostockiej” 4(1995), nr 1, s. 67–71.

Dotyczy spuścizny przechowywanej w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

29. Materiały i korespondencja Antoniego Wiwulskiego w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku, „Biuletyn Historii Sztuki” 58(1996), nr 1–2, s. 141–144, il.

30. Ksiądz Józef Kruszyński o latach okupacji w Lublinie. (Przegląd spuścizny rękopiśmiennej), „Wiad. Archidiec. Lubelskiej” 68(1994), s. 333–336.

Dotyczy spuścizny przechowywanej w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

31. Książkowe znaki własnościowe duchownych diecezji włocławskiej, KDWł 78(1995), s. 100–120.

32. Superekslibrisy w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku, SWł 6(2003), s. 527–557.

33. Bibliotekarze włocławskiej księżnicy seminaryjnej, KDWł 79(1996), s. 359–370.

34. Bibliotekarze, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Włocławek 1997, s. 159–168.



35. Ks. Jan Adamecki bibliotekarz seminarium wrocławskiego (1932–1956), ABMK 72(1999), s. 251–263.
36. Ks. Stanisław Chodyński bibliotekarz kapitulny i seminaryjny we Wrocławku, ABMK 72(1999), s. 265–278.
37. Ks. Stefan Wyszynski – „bibliotekarz” księżnicy seminaryjnej we Wrocławku, AK 136(2001), s. 469–477.
38. Ks. Zygmunt Tyburski – bibliotekarz we wrocławskim seminarium duchownym (1953–1967), KDWł 80(1997), s. 553–567.
39. Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna [we Wrocławku], KDWł 70(1987), s. 128–136.  
Rozszerzona oraz z dodanym aparatem naukowym pozycja pod tym samym tytułem drukowana w „Ładzie Bożym”.
40. „Wiadomości Duszpasterskie” – namiastka „Kroniki Diecezji Wrocławskiej” w latach 1950–1952, KDWł 85(2002), s. 281–286.
41. „Wiadomości Pasterskie” (1905–1907) – protoplasta „Ateneum Kapłańskiego”, w: Ekumenizm – teologia – kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin, Wrocław 2006, s. 609–619.
42. „Kronika Diecezji Wrocławskiej” w latach 1907–1939, „Mies. Diec. Włocł.” 90(2007), nr 2, s. 207–220; nr 3, s. 301–319.
43. „Kronika Diecezji Wrocławskiej” w latach 1945–1950, „Mies. Diec. Włocł.” 90(2007), s. 581–607.
44. Wykaz redaktorów „Kroniki Diecezji Wrocławskiej” (do 1926 r. „Kroniki Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”), zestawił K. R., KDWł 86(2003), nr 5, s. 326–329.
45. Ingerencje cenzury komunistycznej w „Kronice Diecezji Wrocławskiej” w latach 1968–1979, KDWł 88(2005), s. 122–133.
46. Czasopisma kleryczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, w: Edukacja – Kultura – Teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi, pod red. ks. K. Koneckiego i ks. I. Werbińskiego, Toruń 2003, s. 290–302.
47. Ks. profesor Stanisław Librowski – były administrator i członek redakcji „Ateneum Kapłańskiego”, AK 140(2003), z. 1(563), s. 158–161.
48. Ks. Stefan Wyszynski – redaktor wszechstronny, KDWł 85(2002), s. 404–422.
49. Lektury więzienne Prymasa Wyszynskiego, AK 142(2004), z. 569, s. 66–80.
50. Jak zniszczyć „zamaskowaną agresję kleru”? Działania władz komunistycznych zmierzające do likwidacji „Ładu Bożego”, SWł 8(2005), s. 370–388.

51. Jan Paweł II i jego nauczanie na łamach „Ładu Bożego”, czasopisma popularnego diecezji wrocławskiej, w: Jan Paweł II – apostoł prawdy, pod red. J. Kędzierskiego, Wrocław 2005, s. 250–264.

## **1.2. Archiwa, biblioteki, muzea**

52. Źródła do dziejów diecezji wrocławskiej w zbiorach rękopisów w Bibliotekach i Muzeach w Polsce (zbiory pozakościelne), KDWi 87(2004), nr 7–8, s. 421–424.

53. Błogosławiony Bogumił w dotychczasowej historiografii, AK 133(1999), s. 273–292.

54. Kościół w życiu miasta [1945–1998], w: Wrocław. Dzieje miasta, t. 2: lata 1918–1998, Wrocław 2001, s. 687–715.

W druku do opracowania dostało się sporo błędów.

55. Biskupi i Kuria Diecezjalna w powojennym Wrocławku, KDWi 82(1999), s. 425–428.

56. Nauczanie religii we Wrocławku od 1945 r., KDWi 82(1999), s. 526–528.

57. Organizacja parafialna i duszpasterstwo we Wrocławku od 1945 r., w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, Wrocław 2003, s. 347–358.

Poprawiona i rozszerzona część oprac.: Kościół w życiu miasta [1945–1998].

58. Z dziejów Żydowa, KDWi 86(2003), s. 512–514. [Podp.: K.R.].

59. Z kościelnych dziejów Wieńca Zdroju, KDWi 86(2003), nr 9, s. 551–558. [Podp.: K. R.].

60. Placówki Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo w diecezji wrocławskiej, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Wrocław 2002, s. 198–213.

61. Z naukowych tradycji kościelnego środowiska wrocławskiego, KDWi 86(2003), nr 6, s. 404–406. [Podp.:] K. R.

62. Geneza i dzieje TTN WSD we Wrocławku, SWi 1(1998), s. 23–43.

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku.

63. Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Wrocławku, w: Studium Teologii we Wrocławku 1992–2002, Wrocław 2003, s. 35–48.

Współautor: ks. Wojciech Hanc.

64. Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1901–1939, „Teologia i Człowiek” 4(2004), s. 191–211.

65. Rektorzy, wicerektorzy, prefekci..., w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Włocławek 1997, s. 132–142.

66. Z działalności teatralnej alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (do 1997 r.), KDWi 86(2003), s. 675–691. [Podp.:] K. R.

67. Między dawnym a odrodzonym „Długoszem”, „Rocznik Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku” 5(2006), s. 29–41.

68. Ks. Józef Kruszyński – włocławski antysemita?, ZK-D 14(2000), s. 167–191.

69. Stefan Wyszynski jako alumn, profesor i rektor włocławskiego seminarium duchownego, AK 136(2001), s. 416–428.

70. Ks. Piotr Tomaszewski jako wychowawca, AK 138(2002), s. 119–130.

71. Ks. Kazimierz Barcki – biblista w seminarium włocławskim, KDWi 84(2001), s. 114–126.

72. Chrześcijański Uniwersytet Robotniczy we Włocławku, KDWi 87(2004), nr 11, s. 640–645.

73. Włocławskie Stowarzyszenie Młodzieżowe „Spójnia”, KDWi 88(2005), nr 3, s. 193–197. [Podp.:] K.R.

74. Siostry służki w seminarium włocławskim 1918–2005, KDWi 88(2005), s. 479–485.

75. Z dziejów ruchu charytowskiego w Polsce i w diecezji włocławskiej, SWi 9(2006), s. 419–443.

76. Sympozjum naukowe z okazji 65. rocznicy męczeńskiej śmierci błogosławionego księdza Henryka Kaczorowskiego (1888–1942), „Mies. Diec. Włoc.” 90(2007), s. 672–680. [Bez podp.].

77. Powszednie fascynacje i kłopoty ks. Floriana Kosińskiego, włocławskiego dostojnika kościelnego drugiej połowy XIX wieku, ZK-D 21(2006), s. 111–128.

78. Zapiski księży profesorów włocławskich o pierwszej wojnie światowej, ZK-D 21(2006), s. 139–147. (Podał do druku).

79. Odniesienia do literatury polskiej w przemówieniach Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny, AK 150(2008), z. 594, s. 291–309.

## 2. Bibliografie

80. Bibliografia diecezji włocławskiej [za lata 1985–2006], KDWi 77(1994), s. 220–238; 81(1998), s. 432–450; 84(2001), s. 275–294;

85(2002), s. 105–118; 86(2003), s. 104–119; 87(2004), s. 283–299; 88(2005), s. 381–398; 89(2006), nr 5, s. 554–575; 90(2007), s. 809–824.

81. Zapiski do bibliografii diecezji wrocławskiej, KDWł 79(1996), s. 26–29; 80(1997), s. 38–46; SWł 2(1999), s. 432–440.

82. Wykaz prac nie opublikowanych dotyczących diecezji wrocławskiej przechowywanych w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku, KDWł 73(1990), s. 269–277.

83. Wykaz prac nieopublikowanych dotyczących diecezji wrocławskiej, SWł 5(2002), s. 448–470.

Znacznie poszerzone w stosunku do poprzedniej pozycji; obejmuje także publikacje spoza biblioteki seminaryjnej we Wrocławku.

84. Bibliografia „Ateneum Kapłańskiego” za lata 1909–1983, Wrocław : Seminarium Duchowne („Ateneum Kapłańskie”) 1987 [właśc.: 1989]. – 237, [3], err. ; 21 cm.

Współautor ks. Wojciech Hanc.

85. Wykaz prac napisanych na podstawie „Ateneum Kapłańskiego”, KDWł 73(1990), s. 277–280; toż, poszerz., AK 119(1992), s. 196–199.

86. Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa [profesorów seminarium wrocławskiego], w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku, Wrocław 1997, s. 193–242.

87. Bibliografia podmiotowa [ks. Stanisława Bartczaka], KDWł 77(1994), s. 304–305.

88. Bibliografia sługi Bożego ks. Edwarda Grzymały, KDWł, 76(1993), s. 220–226.

89. Bibliografia podmiotowa [ks. Tadeusza Korpusińskiego], KDWł 78(1995), s. 177; toż [przedr.], w: Kronika powołań kapłańskich i zakonnych miasta i okolic Brodnicy n. Drwęcą 1926–1996, oprac. P.J. Grażawski, Ząbki 1998, s. 142–143.

90. Bibliografia podmiotowa Czesława Lewandowskiego, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Wrocław 2002, s. 74–76.

91. Bibliografia dorobku naukowego ks. prof. dr. hab. Stanisława Librowskiego, SWł 10(2007), s. 13–31. [Bez podp.].

92. Bibliografia ks. Władysława Szafrąńskiego, KDWł 79(1966), s. 291–295.

93. Bibliografia podmiotowa ks. Stefana Wyszyńskiego – okres wrocławski (do 1946 r.), AK 136(2001), s. 511–526.

94. Publikacje ks. Stefana Wyszyńskiego w „Ateneum Kapłańskim”, w: S. Wyszyński, *Katolicka nauka społeczna. Wybór artykułów z „Ateneum Kapłańskiego” z lat 1929–1946*, Włocławek 2001, s. 9–21.

95. Publikacje ks. Stanisława Piotrowskiego, w: *Służył w prostocie i miłości. Księga pamiątkowa ku czci ks. Stanisława Piotrowskiego (1912–1998)*, red. ks. Stanisław Olejnik, ks. Jacek Plota, Kalisz 2003, s. 104–113.  
Współaut.: ks. Jan Ludwiczak.

96. Wykaz nieopublikowanych prac magisterskich i doktorskich przechowywanych w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, SWł 4(2001), s. 405–432.

97. Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Tow. Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979–1994, KDWł 78(1995), s. 36–39.  
Współautor ks. Zdzisław Pawlak.

98. Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979–1997, KDWł 80(1997), s. 211–215.

Uzupełniona pozycja 97.

### **3. Hasła i opracowania w informatorach, życiorysy**

99. [Hasła (10)], w: *Encyklopedia katolicka – t. 3*, Lublin 1979: Chronograf z roku 354 (szp. 281–282; t. 5, Lublin 1989: Filipski Rudolf (szp. 221–222), Florczak Józef (szp. 329), Głuchów (szp. 1154), Godziesze Wielkie (szp. 1233), Golina (szp. 1263), Goliszew (szp. 1266), Goszczanów (szp. 1329–1330); t. 6, Lublin 1993: Grabienice (szp. 7), Grzegorzew (szp. 355).

100. [Hasła bio-bibliograficzne (21)], w: *Słownik polskich teologów katolickich – [t.] 5*, Warszawa 1983: Adamecki Jan (s. 19–22), Andrzejewski Leon (s. 49–50), Biskupski Stefan (s. 119–124), Bromski Józef (s. 161–163), Brzuski Henryk (s. 164–166), Cieśliński Karol (s. 239–242), Czapla Piotr (s. 250–251), Filipski Rudolf (s. 386–389), Fulman Marian Leon (s. 412–416), Gruchalski Stanisław (s. 523–526), Grzymała Edward (s. 531–533), Insadowski Henryk (s. 558–559), Jankowski Adam (s. 579–581); [t.] 6, Warszawa 1983 [właśc.: 1984]: Kaczorowski Henryk (s. 14–17), Kruszyński Józef (s. 215–222), Kunka Bolesław (s. 270–272), Mirski Władysław (s. 488–493), Nassalski Marian (s. 529–535), Pogorzelski Walery (s. 708–710), Potempa Wiktor Filip (s. 715–717); [t.] 7, Warszawa 1983 [właśc.: 1984]: Wasilkowski Ludwik (szp. 375–379).

101. [Biogramy (5)], w: *Zasłużeni dla Włocławka*, Włocławek 1991: Gruchalski Stanisław (s. 68–70), Kruszyński Józef (s. 102–104), Nassal-

ski Marian (s. 149–150), Rozrażewski Hieronim (s. 179–181), Żak Jan Stanisław (s. 228–230).

Przedruk biogramu ks. Żaka bez zgody autora w: H. Chachulska-Koźbiał, *W służbie Bogu i Ojczyźnie*, Włocławek 1991, s. 5–9.

102. Kneblewski Waclaw, w: *Słownik biograficzny katolicyzmu społecznego w Polsce*, [t. 2:] K-P, Warszawa 1994, s. 29.

103. [Biogramy (17)], w: *Słownik pracowników książki polskiej. Supplement II*, Warszawa 2000: Adamecki Jan (s. 9), Bużeński Wojciech (s. 30), Dominowski Jan (s. 39), Gissa, Giza Baltazar Aleksander (s. 53), Izdbieński Jan (s. 66), Jan z Babimostu (s. 67), Nawrocki Stanisław Ignacy (s. 113), Pawlicki Józef (s. 121), Płoszczyński Franciszek (s. 125), Proticz, Protwicz Marcin (s. 128), Rychalski Michał (s. 136), Sarnowski Świętosław (s. 138), Sokołowski Kazimierz Albin (s. 147), Śliwnicki Maciej (s. 159), Tyburski Zygmunt (s. 167–168), Wiskicki, Vistkiciensis Adam (s. 180), Żak Jan Stanisław (s. 189–190).

104. *Profesorowie XX wieku Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wykaz, w: 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 141–165.

105. *Biogramy kapłanów włocławskich (28)*, w: *KDWł 72(1989) dod. do nru 10/11 [Podp.:] Ks. K. R.: Brudnicki Adolf (s. 8), Brylik Julian (s. 9), Buchalski Franciszek (s. 10–11), Frąckiewicz Stanisław (s. 15–16), Gajzler Waclaw Michał (s. 17–18), Gąsiorowski Franciszek (s. 18–19), Jung Kazimierz (s. 28), Kabata Jan (s. 29–30), Kapuściński Adam (s. 31), Kwarciański Waclaw (s. 39–40), Kwieciński Wincenty (s. 41), Małachowski Stanisław (s. 47–48), Mańkiewicz Józef (s. 48–49), Miklaszewski Antoni (s. 54–55), Osadnik Bolesław Stefan (s. 57–58), Ostrowski Antoni Korczak (s. 59–60), Pruski Stanisław (s. 63–64), Pyzdrowski Józef (s. 66), Różański Zdzisław Kazimierz (s. 67–69), Salski Stanisław (s. 69), Sperczyński Ludwik (s. 69–70), Szafranski Jan (s. 74–75), Wieczorkiewicz Władysław (s. 78), Wysokowski Hipolit (s. 81), Zabłocki Władysław (s. 83), Zagner Józef (s. 83–84), Załuska Leonard (s. 84–85), Żychowski Władysław (s. 85–86).*

106. *Uzupełnienie nekrologów kapłanów diecezji włocławskiej z okresu po II wojnie światowej (17)*, *KDWł 79(1996)*, s. 404–422: Maciej Brykowski (s. 404–405), Romuald Dziegiński (s. 405–407), Edmund Kazimierz Górecki (s. 407–408), Cezary Kantorski (s. 408–410), Wojciech Kmieć (s. 410), Alfred Komorski (s. 411–412), Andrzej Kubiak (s. 412–413), Stanisław Ławiński (s. 413–414), Jan Maciejowski (s. 414–415), Władysław Manke (s. 415), Tomasz Marszałek (s. 415–416), Mieczysław Mo-

rawiec (s. 416–417), Andrzej Antoni Samulski (s. 417–419), Bolesław Stawiecki (s. 419–420), Czesław Wojciechowski (s. 420–421), Józef Ziółkowski (s. 421–422), Stanisław Zwierz (s. 422).

107. Aneksy (wykaz rektorów, rocznice śmierci profesorów, przypomnienie zapomnianych), w: tamże, s. 106–116. Biogramy księży (10): Antoni Grochowski (s. 111), Walenty Kott (s. 111–112), Józef Łytkowski (s. 112), Karol Makowski (s. 112–113), Józef Mańkiewicz (s. 113), Stanisław Mirecki (s. 113–114), Józef Przeździecki (s. 114), Stanisław Szydłowski (s. 114–115), Józef Wojtkiewicz (s. 115), Teodor Zalewski (s. 115–116).

108. Zmarli członkowie TTN WSD od 1998 r., SWł 7(2004), s. 480–481. [Podp.:] K.R.

109. Biogramy [12] w: Włocławski słownik biograficzny, pod red. S. Kunikowskiego, t. 1, Włocławek 2004: Adamecki Jan (s. 1–3), Józwiak Franciszek (s. 68–70), Kossowski Henryk Piotr h. Dołęga (s. 73–75), Płoszczyński Franciszek (s. 143–145); t. 2, Włocławek 2005: Bromski Józef (s. 34–35), Piotrowski Stanisław (s. 140–143), Poradowski Michał (s. 148–150) – współaut.: ks. Antoni Poniński, Tyburski Zygmunt (s. 186–187); t. 3, Włocławek 2005 [opubl. 2006]: Adam z Wiskitek (Wiskicki) (s. 1), Florian z Gniewkowa (s. 47–48), Fulman Marian Leon (s. 48–50), Szwabiński Michał (s. 177–178); t. 4, Włocławek 2006 [opubl. 2007]: Arabski Józef Szymon (s. 2–4), Filipski Rudolf (s. 35–37), Kazmierowicz Henryk (s. 55–57), Mańkiewicz Józef (s. 96–98), Seipp (Sejpp) Józefa (s. 143–144; współaut. T. Rejmanowski), Wojsa Stanisław (s. 185–188).

110. Biogramy (4) w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 9: 1994–2003, pod red. ks. J. Mandziuka, Warszawa : UKSW 2006: Andrzejewski Roman (s. 22–34), Bartczak Stanisław (s. 67–68), Poradowski Michał (s. 520–526), Sarnik Władysław (s. 572–573).

111. [Opracowania historyczne parafii z dekanatów: kłodawskiego, kolskiego, słupeckiego, tuliszowskiego, uniejowskiego (z wyjątkiem Uniejowa) i zagórowskiego], w: Rocznik diecezji włocławskiej. Rok 1991, Włocławek : Włocławskie Wyd. Diec. 1991. – 816 s., [3] tabl. : il.

112. Diecezja włocławska 2000, Włocławek : Wyd. Duszpasterstwa Rolników 2000. – 894 s. : il. kolor. ; 24,5 cm.

Współautorstwo: zestawienie bibliografii do poszczególnych parafii oraz współudział w opracowaniu całości.

113. Zabytki w Seminarium [Duchownym we Włocławku], „Przedświt” 1986, [nr] 2(47), s. 20–24.

114. Zabytki w seminarium, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 92–105. [Bez podp.].

115. Wystawa kopernikowska w Seminarium Duchownym we Włocławku, *KDWł* 56(1973), s. 268–270.

116. Wystawa poświęcona Mikołajowi Kopernikowi w Seminarium Duchownym we Włocławku, *ABMK* 28(1974), s. 339–341.

Rozszerzona wersja poz. 115.

117. W domu błogosławionego Michała Kozala, *AK* 110(1988), s. 92–108.

Chodzi o izbę pamięci bł. Michała Kozala we Włocławku przy ul. Gdańskiej.

118. Wystawa z okazji 75-lecia „Ateneum Kapłańskiego”, *AK* 104(1985), s. 75–83.

119. Wystawa „425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku”, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 169–174.

120. Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku [w latach 1994–1997], *KDWł* 78(1995), s. 302–315; 79(1996), s. 233–244; 80(1997), s. 197–211.

121. Informacja o księgozbiorze ks. Stanisława Librowskiego, *SWł* 7(2004), s. 482–484. [Podp.:] K.R.

122. Informacja o księgozbiorze bpa Romana Andrzejewskiego, *SWł* 7(2004), s. 484–486. [Podp.:] K.R.

#### **4. Artykuły popularne i naukowe**

##### **4.1. Z dziedziny bibliotekoznawstwa, księgoznawstwa i czasopiśmiennictwa**

123. Księgarnia Powszechna i Drukarnia Diecezjalna [we Włocławku], *ŁB* 1987, nr 6(15 III), s. 6–7. [Podp.:] Petit Baskerville.

124. Iako to drzewiey xięgi powiyano, *ŁB* 1989, nr 26(17 XII), s. 11, 16. [Podp.:] skompilował Bibliofil Włocławski.

125. Z historii książki, w: *Iluminowane rękopisy i inkunabuły ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek : Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej 1911, s. [5–8].

126. Pisanie po książkach, *ŁB* 1993, nr 7(4 IV), s. 14. [Podp.:] (r).

127. Co można wyczytać z jednej starej księgi bez jej czytania, *ŁB* 1993, nr 20(3 X), s. 6. [Podp.:] Kaz.



128. Znak Róży, ŁB 1993, nr 26(25 XII), s. 12.  
Z dziejów księgozbiorów rodziny Izdbieńskich.
129. Biblioteka seminaryjna, w: Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, Włocławek 1994, s. 85–92.
130. Biblioteka Seminarium Duchownego we Włocławku im. Księżki Chodyńskich, w: Iluminowane rękopisy i inkunabuły ze zbiorów Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku, Włocławek : Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej 1911, s. [2–4].
131. Biblioteka [Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku], „Promocje Kujawsko-Pomorskie” 10(2002), nr 6/7, s. 14–15.
132. Książki i ludzie pod nadzorem, ŁB 1996, nr 7(31 III), s. 11.  
[Podp.:] KAZ.  
Z działalności biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.
133. Habent sua fata..., ŁB 1995, nr 14(9 VII), s. 6, il. [Podp.:] KAZ.  
O losach książek z Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku.
134. Po trzykroć włocławski, ŁB 1994, nr 19(18 IX), s. 7. [Podp.:] KAZ.  
Mszał włocławski przechowywany w bibliotece seminaryjnej we Włocławku.
135. Biblia czeska, ŁB 1995, nr 2(22 I), s. 6. [Podp.:] (r).
136. Rubryceli – świadek wygnania, KDWł 83(2000), s. 57–58.
137. Wielcy miłośnicy książki, ŁB 1995, nr 19(17 IX), s. 7, il. [Podp.:] KAZ.  
Księżka Zenon i Stanisław Chodyńscy.
138. Bracia Chodyńscy, „Promocje Pomorskie” 7(1999), nr 5, s. 15–16.
139. Z bibliotekarza bibliofil, ŁB 1995, nr 5(5 III), s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Jan Adamecki.
140. Ks. Zygmunt Tyburski, KDWł 57(1974), s. 279–281. [Podp.:]  
Ks. K. R.
141. Dyrektor „Kurz”, ŁB 1984, nr 26(23 XII), s. 14. [Podp.:] Kaz.  
Wspomnienie o bibliotekarzu ks. Zygmuncie Tyburskim.
142. Ciótek książkolubny, ŁB 1995, nr 21(15 X), s. 8. [Podp.:] KAZ.  
Ekslibris bpa Macieja Drzewickiego.
143. Iluminacjami strojne, ŁB 1996, nr 14(7 VII), s. 8. [Bez podp.].
144. Z książką do ludu, ŁB 1996, nr 26(22 XII), s. 8. [Podp.:] (r).  
Biblioteki parafialne w XX w.
145. Czytać nie czytać?, ŁB 1997, nr 7(30 III), s. 12. [Podp.:] KAZ.
146.  $8 + 29 + 3 = 40$ , ŁB 1985, nr 18(2 IX), s. 4. [Podp.:] (r).  
O czasopiśmie „Ład Boży” z okazji 40. rocznicy wydania pierwszego numeru.
147. Protopłaści „Ładu Bożego”, ŁB 1995, nr 24(26 XI), s. 7.  
[Podp.:] (r).

148. Pierwszy redaktor „Ładu Bożego”, ŁB 1996, nr 15(21 VII), s. 6. [Podp.:] (r).

Ks. Stefan Wyszyński.

149. Nasi konkurenci czy sprzymierzeńcy?, ŁB 1995, nr 18(3 IX), s. 8, nr 19(1 X), s. 7, nr 23(12 XI), s. 8; 1996, nr 2(21 I), s. 7, nr 7(31 III), s. 11, nr 10(12 V), s. 7, nr 14(7 VII), s. 6, nr 15(21 VII), s. 7, 25(8 XII), s. 8; 1997, nr 25(7 XII), s. 6. [Podp.:] (r).

Czasopisma parafialne w diecezji wrocławskiej.

#### 4.2. Inne

150. Koran o Jezusie, ŁB 1994, nr 26(25 XII), s. 5. [Bez podp.].

151. Żydzi, ŁB 1995, nr 8(16 IV), s. 13. [Podp.:] (r).

152. Chrzest Rusi, ŁB 1987, nr 26(21 XII), s. 12–13.

153. Podtrzymywać ręce kapłana, ŁB 1996, nr 19(15 IX), s. 5. [Podp.:] KAZ.

154. Aby doświadczyć przebaczenia, ŁB 1997, nr 4(16 II), s. 1. [Podp.:] (r).

Refleksje na temat obrazu Rembrandta „Powrót syna marnotrawnego”.

155. Myśmy wszystko zapomnieli?, ŁB 1997, nr 7(30 III), s. 12. [Podp.:] KAZ.

Wspomnienia z życia w czasach PRL-u.

156. Style w architekturze kościelnej, ŁB 1993, nr 13(27 VI), s. 8. [Podp.:] (r).

157. Polacy wyniesieni na ołtarze przez Jana Pawła II, ŁB 1995, nr 4(19 II), s. 3. [Podp.:] (r).

158. Diecezja, archidiecezje, metropolie w Polsce, ŁB 1984, nr 13(24 VI), s. 7–10. [Podp.:] (r).

Wrz z mapką i zestawieniem statystycznym.

159. Od stycznia do grudnia '45, ŁB 1985, nr 26(22 XII), s. 11, 15; 1986, nr 1(5 I), s. 6–7. [Podp.:] (R).

Sprawy kościelne we Wrocławku w pierwszym roku powojennym 1945. Tekst zniekształcony przez wycięcia cenzury komunistycznej.

160. [Tekst] Od lat tu znany i oczekiwany... [Wrocławek] : Wrocławskie Wyd. Diec. [1991]. – 12 s. ; 29 cm. [Bez podp.].

Ojciec Święty Jan Paweł II – związki z diecezją wrocławską.

161. Kościół parafialny w Mąkolnie, Wrocławek : Wrocławskie Wyd. Diec. 2000. – 39, [1] s. : il. kolor. ; 20,5 cm.

162. Kościół w Liścu Wielkim, oprac..., Lisiec Wielki 2006 (druk.: Konin, G. Ratajczyk). – 32, [3] s., [8] s. tabl. : il. kolor. ; 22,8 cm.

163. Parafia i kościół w Miłkowicach, oprac..., Miłkowice 2007 (druk: PPHU Unicorn T&T Turek), – 35, [5] s. : il. kolor. ; 21,8 cm.

164. Parafia Najświętszego Zbawiciela we Włocławku, zebrał, uporządkował i opracował... przy współpracy grona parafian pod kierunkiem ks. Zbigniewa Szygandy, proboszcza parafii Najświętszego Zbawiciela, Włocławek, Włocławskie Wyd. Diec., 2008, 238, [2] s. : il., w tym kolor. ; 20,8 cm.

165. Miłkowice, ŁB 1986, nr 17(17 VIII), s. 6. [Podp.:] Mił(k)oślaw Miłkowski.

166. W Wieńcu Zdroju, ŁB 1986, nr 13(22 VI), s. 8. [Podp.:] Wieńczysław Zdrój-Ewski. – Przedruk: pt. Korzenie. Wieniec Zdrój – odkrywanie tajemnic, wybrał (EL), „Włocławski Tydzień” 3(1992), nr 3(22 I), s. 9.

167. ... i dziś [fary brzeskiej], ŁB 1985, nr 23(10 XI), s. 8. [Podp.:] eRka.

168. W Koninie, ŁB 1982, nr 9(19 IX), s. 8. [Podp.:] Kaz.

O niedzielnej mszy w kościele Św. Maksymiliana, i wystroju jego wnętrza.

169. Tobie śpiewa żywiół wszelki, ŁB 1983, nr 6(20 III), s. 8. [Podp.:] Kaz.

O kościele w Turku i jego polichromii autorstwa Józefa Mehoffera.

170. O średniowiecznym witrażu włocławskim, ŁB 1992, nr 26(26 XII), s. 16. [Podp.:] (r).

171. Bracia św. Józefa we Włocławku, ŁB 1992, nr 20(20 IX), s. 6. [Podp.:] (R).

172. Epizod z Powstania Styczniowego, ŁB 1993, nr 1(10 I), s. 6. [Podp.:] (R).

Na podstawie zachowanego rękopiśmiennego kazania ks. Stanisława Chodyńskiego.

173. [Tekst pt.] Z dziejów, w: Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku [folder], [Włocławek 1994]. [Bez podp.].

174. [Dzieje Seminarium] W okresie powojennym, w: Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, Włocławek 1994, s. 25–28.

175. 425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ŁB 1994, nr 19(18 IX), s. 1, 5.

176. „Włodzawek księżą sławny...”. Od 425 lat włocławskie seminarium kształci pasterzy, „Słowo. Dziennik Katolicki”, 2(1994), nr 180(16–17–18 IX), wyd. 1, s. 7.

177. I na stolicy arcybiskupiej i na pustelni karmił lud Boży bogactwem swego ducha, ŁB 1996, nr 1(7 I), s. 1. [Podp.:] (r).

O bł. Bogumile.

178. „Faire davantage”, ŁB 1989, nr 20(24 IX), s. 4–5. [Bez podp.].

O św. Wincentym de Paul.

179. Patronka pracujących społecznie dla dobra bliźnich, ŁB 1991, nr 22(3 XI), s. 4–5. [Podp.:] (r).

Św. Ludwika de Marillac.

180. Za Kościół i Ojczyznę, ŁB 1996, nr 24(24 XI), s. 6. [Podp.:] (r).  
Represje duchowieństwa diecezji wrocławskiej w czasie zaborów.

181. Kapłani wrocławscy we wspomnieniach ziemianki, KDWi 83(2000), s. 452–455.

Na podstawie – M. Grodzicka, Wśród takich pól przed laty. Wspomnienia, Wrocław 1999.

182. Pięciu kolegów ze zdjęcia, „Przedświt” 1990, nr 25, s. 14–18.

Księża: Tadeusz Guzenda, Jan Oświeciński, Władysław Giszter, Jan Adamecki, Wincenty Dudek.

183. Życiorys bpa Romana Andrzejewskiego, KDWi 86(2003), nr 7, s. 428–431. [Podp.:] K.R.

184. ... duszpasterstwo, sztuka, cierpienie, ŁB 1997, nr 18(31 VIII), s. 6. [Podp.:] KAZ.

Wspomnienie o ks. Józefie Arabskim.

185. Człowiek trudu, uporu, cierpienia, ŁB 1995, nr 6(19 III), s. 7, il. [Podp.:] KAZ.

Ks. Kazimierz Barcki.

186. Ks. Antoni Borysowicz (1891–1966), KDWi 87(2004), nr 12, s. 679–681, fot. [Podp.:] K.R.

187. Ks. Zygfryd Buzikowski (1898–1944), KDWi 85(2002), s. 633–634.

188. Gorliwy i oddany pracownik nauki teologicznej, ŁB 1996, nr 10(12 V), s. 6. [Podp.:] KAZ.

Ks. Wincenty Dudek.

189. Uczeń Maritaina, wielbiciel Tomasza z Akwinu, ŁB 1996, nr 9(28 IV), s. 6. [Podp.:] KAZ.

Ks. Władysław Giszter.

190. Kapłan sztuki, ŁB 1996, nr 19(15 IX), s. 6. [Podp.:] KAZ.

Ks. Władysław Górzyński.

191. Miłośnik wszystkiego co polskie, ŁB 1996, nr 12(9 VI), s. 6. [Podp.:] KAZ.

Ks. Stanisław Gruchalski.

192. Jak żagiew płonąca, ŁB 1982, nr 6(8 VIII), s. 3. [Podp.:] Kaz.  
Wspomnienie o ks. Edwardzie Grzymale w 40. rocznicę jego śmierci.

193. Rozśpiewany sługa Pana, ŁB 1995, nr 20(1 X), s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Tadeusz Guzenda.

194. Ksiądz Profesor, „Przedświt” 1988, nr 19/20, s. 8–9.

Wspomnienie o ks. Franciszku Józwiaku.

195. Dbał o dobro drugiego, ŁB 1995, nr 9(30 IV), s. 6, il. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Franciszek Józwiak.
196. Od walk i szamotań się do duchowej równowagi, ŁB 1996,  
nr 13(23 VI), s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Henryk Kazimierowicz.
197. Ks. Witold Stefan Kołodziejski [nekrolog], KDWi 83(2000),  
s. 354–357. [Bez podp.].
198. Jak wiejski chłopak został kapłanem, ŁB 1995, nr 23(12 XI),  
s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Jan Langier.
199. Moja profesorka, „W służbie Maryi”. Biuletyn Zgromadzenia  
Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi 31(1998), nr 4, s. 82–84.  
Siostra Jadwiga Machnowska.
200. Euzebiusz znaczy: pobożny, sprawiedliwy, ofiarny..., ŁB 1996,  
nr 6(17 III), s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Euzebiusz Modrzejewski.
201. „Wiejski” pleban historykiem, ŁB 1995, nr 1(8 I), s. 6.  
Ks. Stanisław Muznerowski.
202. „БУНТОВЩИК”, ŁB 1996, nr 25(8 XII), s. 6, il. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Marian Nassalski.
203. Profesor, wychowawca, duszpasterz, ŁB 1995, nr 3(5 II), s. 6.  
Ks. Stanisław Olejnik.
204. Ks. Michał Poradowski [nekrolog], KDWi 86(2003), nr 6, s. 401–  
404. [Podp.:] A. P. [A. Poniński], K. R.
205. Ofiara pruskiej zemsty, ŁB 1995, nr 10(14 V), s. 6. [Podp.:] (r).  
Ks. Franciszek Pruski.
206. Założyciel i pierwszy rektor KUL-u. Ks. Idzi B. Radziszewski  
(1871–1922), „Promocje Kujawsko-Pomorskie” 9(2001), nr 12(108), s. 3, 5.
207. Przeżył swój czas, ŁB 1982, nr 11(17 X), s. 3. [Podp.:] Kaz.  
Wspomnienie o ks. Marianie Rzeszewskim.
208. Mój proboszcz, KDWi 81(1998), s. 583–587; powt. 82(1999),  
s. 225–230.  
Wspomnienie o ks. Stanisławie Szewczyku. W druku przez pomyłkę opuszczono znaczny  
fragment tekstu. Dlatego drukowano go ponownie z uzupełnieniem brakującego fragmentu.
209. Z kapeluszem w ręce, ŁB 1986, nr 2(19 I), s. 6. [Podp.:] Kaz.  
Wspomnienie o ks. Piotrze Tomaszewskim.
210. Od chleba do nieba, ŁB 1997, nr 4(16 II), s. 6. [Podp.:] KAZ.  
Ks. Stanisław Tywonek.
211. Mocny duchem, ŁB 1995, nr 13(25 VI), s. 6, il. [Podp.:] KAZ.  
Antoni Wiwulski.

212. Ks. Marian Włodarczyk [nekrolog], KDWł 87(2004), nr 10, s. 558–562, fot. [Podp.:] K.R.

213. Życiorys księdza profesora Stanisława Librowskiego, SWł 10(2007), s. 9–12. [Bez podp.].

214. Zmarł ks. Tadeusz Przybylski [życiorys], „Mies. Diec. Włocł.” 90(2007), nr 4, s. 371–378.

215. Siostra Władysława Ziółko – wieloletnia pielęgniarka w seminarium włocławskim, „Przedświt” 2008, nr 2, s. 9–11, fot.

216. Kontakty Prymasa Stefana Wyszyńskiego z diecezją włocławską. Kalendarium, KDWł 79(1996), s. 180–190. – Toż (bez przypisów), w: Tu uczył się, wzrastał i pracował. Prymas Tysiąclecia Stefan Wyszyński w diecezji włocławskiej, Włocławek 1996, s. 56–67.

217. Kapłan czasów niewoli, wojen, niepodległości, ŁB 1995, nr 26(24 XII), s. 9. [Podp.:] KAZ.

Ks. Jan Stanisław Żak.

## 5. Recenzje

218. Najnowsze polskie opracowania dotyczące metodyki bibliograficznej, ABMK 24(1972), s. 347–353.

219. Dorobek siedemdziesięciu pięciu lat działalności wydawniczej Księgarni św. Wojciecha, ABMK 24(1972), s. 354–360.

220. Bibliofilskie wydawnictwo seryjne, ABMK 25(1972), s. 251–264. Dotyczy serii „Książki o książce”.

221. G. Lubich, G. Casoli, F. Ciardi, Wybrał ubogich. Życiorys błogosławionego Eugeniusza de Mazenoda, założyciela Zgromadzenia Oblatów M.N., Poznań 1979; AK 95(1980), s. 479–480.

222. Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła, Warszawa 1980; AK 96(1981), s. 159–160.

223. „Informationes”. Biuletyn Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych, 2(1980); AK 97(1981), s. 418–419.

224. „Studia Claromontana”, 1–2(1981); AK 99(1982), s. 211–213.

225. Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945, praca zbiorowa pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1983; AK 106(1986), s. 495–500.

226. Polski słownik bio-bibliograficzny teologów katolickich; AK 108(1987), s. 514–517.

Recenzja dzieła: Słownik polskich teologów katolickich, t. 1–4, pod red. H.E. Wyczawskiego, t. 5–7, pod red. L. Grzebienia, Warszawa 1981–1983.

227. Publikacja ukazująca organizację terytorialną Kościoła katolickiego w Polsce w 1985 r.; AK 114(1990), s. 151–153.

Recenzja pozycji: L. Müllerowa, Sieć parafialna Kościoła katolickiego w Polsce w 1985 r., Lublin 1989.

228. „Informationes”. Biuletyn Papieskiego Instytutu Studiów Kościelnych, 5(1991); AK 118(1992), s. 173–174.

229. W. Frączak, Martyrologia duchowieństwa diecezji wrocławskiej w latach 1939–1945, w: Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956, Łódź 1992, s. 58–67; ZK-D 8(1993), s. 240–242.

230. Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956, Łódź 1992; AK 122(1994), s. 185–188.

231. „Studia Franciszkańskie” 5(1992); AK 122(1994), s. 406–407.

232. M. Malinowski, B. Kołosok, Zarys dziejów diecezji łuckiej oraz katedry Św. Piotra i Pawła w Łucku, Kalwaria Zebrzydowska 1993; AK 122(1994), s. 202–203.

233. J. Calvet, Święta Ludwika de Marillac. Autoporteret, Kraków 1993, AK 122(1994), s. 616–617.

234. Błogosławiony Honorat Koźmiński. (Pokłosie beatyfikacji), Warszawa 1993; AK 122(1994), s. 617–619.

235. M. Kanior, Historia monastycyzmu chrześcijańskiego. T. 1: Starożytność (wiek III–VIII), Kraków 1993; AK 123(1994), s. 180–181.

236. S. Librowski, Katalog łask otrzymanych od Pana Boga za przyczyną bł. Michała Kozala, Włocławek 1994; AK 123(1994), s. 343–344.

237. Wystawa ekslibrisów na cześć nowo powstałego seminarium duchownego w Toruniu; KDWł 77(1994), s. 300–302.

Recenzja pozycji: Motyw religijny w ekslibrisie polskim, Toruń 1994.

238. S. Librowski, Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dział I. Dokumenty samoistne, t. 1– 7, Włocławek 1994–1999 ; AK 124(1995), s. 154–156; 125(1995), s. 148–150; 126(1996), s. 303–305; 127(1996), s. 474–476; 129(1997), s. 144–146, 290–292; 133(1999), s. 165–167.

239. S. Librowski, Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dział II. Dokumenty w kopiaruszach, t. 1– 11, Włocławek 1999–2002; AK 134(2000), s. 180–183, 552–553; 135(2000), s. 360–361; 136(2001), s. 192–194, 393–394; 137(2001), s. 169–171, 367–368; 138(2002), s. 217–219, 640–642; 139(2002), s. 404–405.

240. Raport o stratach bibliotek polskich w czasie II wojny światowej; KDWł 78(1995), s. 72–75.

Recenzja pozycji: Straty bibliotek polskich w czasie II wojny światowej w granicach Polski z 1945 roku. Wstępny raport o stanie wiedzy, Warszawa 1994.

241. „Kwartalnik Biograficzny Polonii” 2(1993), z. 4; AK 124(1995), s. 317.
242. Święty Maksymilian wśród nas, Łódź 1994; AK 124(1995), s. 317–318.
243. Judaica łódzkie w zbiorach muzealnych i zasobach archiwalnych, Łódź 1994; AK 124(1995), s. 470–471.
244. Monografia Uniejowa; KDWi 78(1995), s. 444–447.  
Recenzja książki: Uniejów. Dzieje miasta, pod red. J. Szymczaka, Łódź – Uniejów 1995.
245. Męczennicy za wiarę 1939–1945. Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarą życia świadectwo miłości, Warszawa 1996; AK 127(1996), s. 148–149.
246. Acta Nuntiaturae Poloniae, t. 57: Achilles Ratti (1918–1921), ed. S. Wilk, vol. 1–3, Romae 1995–1997; AK 129(1997), s. 301–302.
247. P. Buchwald-Pelcowa, Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem, Warszawa 1997; AK 130(1998), s. 308–310.
248. G. Karolewicz, Książd Idzi Benedykt Radziszewski 1871–1922, Lublin 1998; AK 131(1998), s. 330–331.
249. W. Kujawski, Kościelne dzieje Sieradza, Włocławek 1998; AK 134(2000), s. 363–364.
250. K. Panuś, Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 1: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym, Kraków 1999; AK 134(2000), s. 366–368.
251. D.K. Łuszczek, Inspiracje religijne w polskim malarstwie i grafice 1981–1991, [Warszawa] 1998; AK 134(2000), s. 370–372.
252. O bibliotekach na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej; AK 134(2000), s. 384–385.  
Recenzja kilku pozycji dotyczących tego tematu.
253. U. Borkowska, Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku), Lublin 1999; AK 134(2000), s. 574–575.
254. K. Łatak, Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku, Ełk 1999; AK 134(2000), s. 575–577.
255. M. Jarecki, Książd prałat Franciszek Szczygłowski, Słupca [2000]; AK 135(2000), s. 189–190.
256. Włocławek. Dzieje miasta, t. 1–2, Włocławek 1999–2001; AK 135(2000), s. 391–393; 137(2001), s. 171–173.
257. R. Żmuda, Bibliografia produkcji wydawniczej zakonów w Polsce 1945–1995, t. 1: Wydawnictwa zwarte, cz. 1–2, Warszawa 2000; AK 136(2001), s. 162–164.



258. M. Kanior, Polska kongregacja benedyktyńska Świętego Krzyża 1709–1864, Kraków 2000; AK 136(2001), s. 188–189.
259. J. Szocki, Domowy świat książek. Wybrane księgozbiory polskie w XIX wieku, Kraków 2000; AK 136(2001), s. 580–582.
260. Słownik pracowników książki polskiej. Suplement II, Warszawa 2000; AK 136(2001), s. 586–587.
261. Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001; AK 137(2001), s. 368–370.
262. J. Stoś, Starodruki z Paradyża. Katalog starodruków seminaryjnej biblioteki w Paradyżu, Warszawa 2001; AK 138(2002), s. 226–228.
263. Bibliografia źródeł watykańskich cytowanych w polskich periodykach 1946–1990, Rzym – Warszawa 2000; AK 138(2002), s. 437–439.
264. Monografia parafii Jeziorsko (W); KDWł 86(2003), nr 5, s. 324–326. [Podp.:] K. R.  
Recenzja publikacji: W. Frątczak, Monografia parafii Jeziorsko, Włocławek 2003.
265. Nowa publikacja o kościółku Św. Witalisa, SWł 7(2004), s. 475–476. [Podp.:] K.R.  
Recenzja publikacji: A. Winiarski, Historia kościoła pw. św. Witalisa we Włocławku, Włocławek 2003.
266. „Teologia i Człowiek” – czasopismo Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, SWł 7(2004), s. 476–479.
267. W. Chrostowski, Papież pielgrzym. Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata 1978–2003, Warszawa 2003; AK 143(2004), nr 572, s. 173–175.
268. Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989, pod red. naukową J. Myszora, t. 1–2, Warszawa 2002–2003; AK 143(2004), nr 572, s. 175–177.
269. Ukazały się już dwa tomy „Włocławskiego słownika biograficznego”, KDWł 88(2005), nr 9, s. 542–548. [Podp.:] K.R.  
Recenzja publikacji: Włocławski słownik biograficzny, pod red. S. Kunikowskiego, t. 1–2, Włocławek 2004–2005.
270. Biblioteki Kościoła katolickiego w Polsce. Informator, oprac. ks. Waldemar Witold Żurek, Kielce 2005; SWł 9(2006), s. 477–482.
271. „Teologia i Człowiek” w hołdzie biskupowi Andrzejowi Suskiemu, AK 148(2007), s. 394–396.  
Recenzja czasopisma: „Teologia i Człowiek” 7–8(2006).
272. Marian Piotr Romaniuk, Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski. Przewodnik bibliograficzny 1921–2005, Radom 2006; AK 148(2007), s. 610–614.







KS. KRZYSZTOF KONECKI

## ŚWIĘTY KAZIMIERZ KRÓLEWICZ W TEKSTACH MSZAŁU RZYMSKIEGO PAWŁA VI I LITURGII GODZIN

### 1. Zarys kultu świętego Kazimierza, Królewicza



Święty Kazimierz był dzieckiem bardzo religijnych rodziców, Kazimierza Jagiellończyka i Elżbiety Raskuskiej, córki cesarza Niemiec, Albrechta II. Urodził się w Krakowie na Wawelu 3 października 1458 r., a więc dokładnie 550 lat temu. Do dziewiątego roku życia pozostawał pod opieką matki. Potem jego wychowanie i wykształcenie przejęli na siebie wyznaczeni przez króla nauczyciele i wychowawcy. Pierwszym z nich i zarazem najznakomitszym był kanonik krakowski ks. Jan Długosz, do wieku XIX najwybitniejszy historyk Polski i dziejopisarz swoich czasów. Następnie do grona wychowawców dołączył głośny humanista

włoski Kallimach (Filip Buonacorsi, zm. 1496). Do sakramentu bierzmo-  
wania przygotowywał go Jan Kanty. Król Kazimierz i królowa Elżbieta  
starali się usilnie przekazać królewiczowi wykształcenie jak na owe cza-  
sy wszechstronne. To sprawiło, że Kazimierza zaliczano do najbardziej  
wykształconych książąt ówczesnej Europy. Gruntowne wykształcenie oraz  
liczne walory osobowościowe sprawiały, że uchodził za uosobienie ide-  
ału księcia chrześcijańskiego i najlepiej przygotowanego do sprawowa-

nia władzy królewskiej. Jan Długosz w swojej historii nie szczędzi pochwał świętemu Kazimierzowi: „był młodzieńcem szlachetnym, rzadkich zdolności i godnego pamięci rozumu”. A kiedy w 1471 roku święty Kazimierz został zaproszony na tron węgierski, Jan Długosz z nieukrywaną nutą żalu napisał, że lepiej byłoby takiego „raczej zachować dla ojczyznej ziemi, niż go oddawać obcom”<sup>1</sup>.

Świadkowie opisują zewnętrzne rysy świętego Kazimierza: był średniego wzrostu, o lśniących prawie czarnych włosach, ciemnych dużych oczach, wydatnych wargach, oblicza delikatnego, kształtnego i poważnego<sup>2</sup>. Takim przedstawia go portret znakomitego pędzla nieznanego włoskiego artysty, подарowany przez króla Zygmunta III (zm. 1632) kościołowi świętego Kazimierza przy klasztorze ojców reformatów w Krakowie. Święty Kazimierz wyróżniał się nieprzeciętnymi zdolnościami, szlachetnością charakteru i siłą woli. Umiał sobie zjednywać serca ludzkie niezwykłym taktem, osobistą kulturą i poczuciem sprawiedliwości. Odnaczał się szczególną czystością ducha i żarliwością na modlitwie. Tradycja głosi, że nawet w nocy wstawał, aby w ukryciu nawiedzać kościoły i adorować Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wyróżniał się także szczególnym nabożeństwem do Matki Najświętszej. Kazał sobie do trumny włożyć pod głowę ulubiony przez siebie i odmawiany codziennie hymn *Omni die dic Mariae*<sup>3</sup>. Był miłosierny względem ubogich i potrzebujących. Prowadził życie na sposób ascetyczny i wymagający.

Na przełomie zimy 1484 roku, gdy pełnił w Grodnie funkcję podkancelerzego, dała mu się we znaki nurtująca go od dłuższego czasu choroba płuc. Na wieść o pogarszającej się sytuacji zdrowotnej, jego ojciec przebywający w Lublinie natychmiast przyjechał, ale chorobie nie potrafił zaradzić. Kazimierz odszedł do Pana w wieku 25 lat, dnia 4 marca 1484 r. nad ranem, na rękach biskupa krakowskiego Jana Rzeszowskiego, który dowiedziawszy się o krytycznej sytuacji przybył z Krakowa, by czuwać przy umierającym Królewiczu<sup>4</sup>. Kallimach na wiadomość o jego śmierci wypowiedział słowa: „Powinien albo się nie narodzić, albo pozostać wiecznym”<sup>5</sup>.

Wieść o jego przedwczesnej śmierci wzbudziła powszechny żal i smutek. Na znak wielkiej czci, jaką otaczano Królewicza, jego ciało złożono w katedrze wileńskiej, w wybudowanej jeszcze tego samego roku przez króla kaplicy Najświętszej Maryi Panny, która rychło stała się ośrodkiem jego kultu<sup>6</sup>.

Tak ówczesnym hierarchom, jak i królującym intuicja kazała wierzyć w rychłą kanonizację. Z inicjatywy biskupa Wojciecha Radziwiłła i kapituły wileńskiej oraz bernardynów rozpoczęto oficjalnie proces kanonizacyj-

ny, popierany następnie przez króla polskiego Zygmunta Starego, rodzinnego brata Kazimierza, który już w roku 1518 przekazał za pośrednictwem prymasa Jana Łaskiego prośbę do papieża Leona X o kanonizację. W odpowiedzi na pismo papież na początku roku 1520 wysłał do Polski specjalnego legata w tej sprawie, Zachariasza Ferrariego, aby na miejscu przeprowadził proces kanoniczny. Ferrari był całkowicie ujęty kultem, jaki ujrzał. Spisał cuda Kazimierza oraz opracował życiorys, który stał się pierwszym oficjalnym żywotem Królewicza i na stałe wszedł do zbiorów o świętych polskich. Papież Leon X, opierając się na świadectwie swojego legata, jeszcze w tym samym roku 1521 wystawił bullę kanonizacyjną w Rzymie i wręczył ją przebywającemu wówczas tam biskupowi połockiemu Erazmowi Ciołkowi. Niestety bulla ta nigdy nie dotarła do swojego miejsca przeznaczenia, ponieważ biskup zmarł na zarazę (1522) i wszystkie dokumenty przez niego posiadane zaginęły. Dopiero po 80 latach (1601) król Zygmunt III Waza wznowił starania o kanonizację Kazimierza u papieża Klemensa VIII. Papież dnia 7 listopada 1602 r. wydał nową bullę, powołującą się na bullę poprzednika Leona X z 1521 roku, której kopię posiadał w swoim archiwum papieskim<sup>7</sup>. Tę drugą bullę kanonizacyjną przywiózł do kraju z Rzymu kanonik wileński Grzegorz Świącicki<sup>8</sup>.

Po otwarciu grobu z okazji procesu kanonizacyjnego okazało się, że po 118 latach ciało Królewicza było całe. Przy głowie Świętego leżał pergamin z wypisanym jego ulubionym hymnem ku czci Najświętszej Maryi Panny: *Omni die dic Mariae* (Dnia każdego chwal Maryję).

Po przeniesieniu relikwii świętego Kazimierza do osobnej kaplicy ufundowanej przez króla Zygmunta III i Władysława IV, a zaprojektowanej przez architekta włoskiego Tencallę, odbyły się 10 maja 1604 roku w katedrze wileńskiej uroczystości kanonizacyjne. Podczas ich trwania 12 maja biskup wileński Benedykt Woyno poświęcił przy kolegium jezuitów kamień węgielny pod nową świątynię ku czci świętego Kazimierza. Odtąd stał się on jednym z najbardziej popularnych świętych polskich. W roku 1621 wszedł on na stałe do kalendarza liturgicznego. Zgodnie z panującym od wieków w Kościele zwyczajem, liturgiczne wspomnienie św. Kazimierza, Królewicza, wyznaczono na dzień jego śmierci, czyli 4 marca. W 1652 staraniem biskupa i kapituły wileńskiej uzyskano w Rzymie zezwolenie na obchodzenie, poza głównym świętem 4 marca, uroczystości przeniesienia relikwii świętego Kazimierza w niedzielę po oktawie Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny.

W roku 1953 przeniesiono je do kościoła św. Piotra i Pawła, gdzie pozostają do dzisiaj<sup>9</sup>.

MISSÆ PROPRIÆ  
PATRONORVM  
ET  
FESTORVM  
REGNI POLONIÆ,

Ad normam MISSALIS ROMANI accommodatæ.



ANTVERPIÆ,  
EX OFFICINA PLANTINIANA  
Apud Viduam, & Heredes Balthafaris Moreti.  
M. D. C. LXXX.



## 2. Rys historyczny tekstów liturgicznych o św. Kazimierzu Królewiczu

O znaczeniu, randze i żywotności kultu świętego decyduje jego obecność w liturgii, zaznaczona poprzez własne teksty liturgiczne, w których zawarta jest teologia święta oraz fizjonomia duchowa świętego. W ich zakres wchodzi formularz mszalny oraz teksty Liturgii godzin. Gradacja dni liturgicznych znajduje swój wyraz zawsze w ilości i charakterze tekstów „własnych”. Inny charakter i kształt mają teksty „własne” z uroczystości, święta i wspomnienia. Można powiedzieć, że ilość i charakter tekstów „własnych” jest w pewnym stopniu probierzem żywotności kultu świętego, jego istnienia w świadomości Kościoła i wspólnoty lokalnej. Jak bowiem nie ma liturgii bez ksiąg liturgicznych, tak nie ma wspomnienia świętych bez tekstów liturgicznych dla nich przeznaczonych. O tej podstawowej prawdzie wiedział dobrze legat papieski Zachariasz Ferrari, który zajmował się z woli papieża procesem kanonizacyjnym Kazimierza. Przygotowując bowiem proces kanonizacyjny Kazimierza tak bardzo był pewien jego pomyślnego zakończenia, że równocześnie z jego trwaniem przygotował ku czci przyszłego Świętego teksty liturgiczne na dzień jego święta: formularz mszalny oraz teksty oficjum brewiarzowego. Hymny do wszystkich godzin kanonicznych oficjum zdwojonego, niektóre antyfony, responsoria i wersety oraz wierszowana sekwencja mszalna, wychwalająca dzieła i cnoty Świętego, były napisane w stylu języka klasycznych poetów łacińskich. Ferrari uchodzi więc za autora pierwszych tekstów liturgicznych na święto Kazimierza. Niestety teksty te nie zachowały się i – jak słusznie należy mniemać – z racji zaginięcia bulli kanonizacyjnej i odsunięcia na 60 lat kanonizacji Królewicza nigdy nie zostały wykorzystane<sup>10</sup>.

Bulla Klemensa VIII *Quae ad Sanctorum* z 7 listopada 1602 r. ogłaszała fakt kanonizacji św. Kazimierza i zezwalała na oddawanie mu czci należnej świętym. Zawierała ona również formularz mszalny i oficjum brewiarzowe oraz wyznaczała jego święto na 4 marca. Początkowo liturgiczne wspomnienie świętego Kazimierza miało miejsce tylko w Polsce i na Litwie *sub ritu duplici*. Dopiero papież Paweł V w 1621 r. zamieścił je w Mszałe rzymskim i brewiarzu. Późniejszy papież Aleksander VII pozwolił, aby w całej Polsce obchodzono uroczystość świętego Kazimierza z oktawą, jak wszystkie uroczystości pierwszorzędných patronów kraju<sup>11</sup>.

Święto świętego Kazimierza Królewicza przypadające w kalendarzu liturgicznym w dniu 4 marca posiadało rangę III klasy. Mszał potrydencki (1570) posiadał skomplikowany system podziału świąt. Odróżniano *dominicae maiores* – niedziele większe pierwszej klasy<sup>12</sup> oraz niedziele mniej-

sze – *dominicae minores* – drugiej klasy<sup>13</sup>. Podobnie w ciągu tygodnia odróżniano święta (*ferie maiores, ferie minores*) uprzywilejowane i nieuprzywilejowane. W zakresie świąt natomiast średniowieczny podział wzbogacono o klasy (*duplex, semiduplex*)<sup>14</sup>. Formularz mszalny o świętym Kazimierzu w Mszały rzymskim Piusa V z przeznaczeniem dla Kościoła powszechnego zawierał jedynie własną kolektę<sup>15</sup>, pozostałe teksty należało brać z tekstów wspólnych, z formularza mszalnego „o wyznawcy nie biskupie” (*Missae Os iusti*). Natomiast Mszał rzymski dla Kościoła w Polsce zawierał ponadto własną sekretę<sup>16</sup> i pokomunię<sup>17</sup>, czyli posiadał cały własny formularz mszalny wraz z antyfonami.

Księga Liturgii godzin natomiast z tekstów własnych zawierała jedynie: trzecią lekcję *ad matutinum*<sup>18</sup>, antyfonę do pieśni Zachariasza<sup>19</sup> oraz modlitwę dnia<sup>20</sup>. Wszystkie brakujące teksty należało brać z tekstów wspólnych „o wyznawcach”. Wszystkie powyższe teksty pozostawały w użyciu do chwili reformy liturgii na Soborze Watykańskim II, który swą odnową objął wszystkie księgi liturgiczne.

### 3. Posoborowa reforma tekstów liturgicznych

Nim przejdziemy do omówienia prac odbytych w ramach posoborowej reformy, dotyczącej kształtu nowych tekstów liturgicznych o świętym Kazimierzu, Królewiczu, warto na wstępie podać kilka uwag mówiących o próbach wprowadzenia świętego Kazimierza do kalendarza powszechnego, jako „wspomnienia obowiązkowego”. Biskup opolski Franciszek Jop, który został mianowany przez Pawła VI na jednego z 46 członków *Consilium*, czyli Rady powołanej do zatwierdzania prac poszczególnych zespołów roboczych (*Coetus a Studiis*) pracujących nad reformą poszczególnych ksiąg liturgicznych, przed ogłoszeniem kalendarza liturgicznego wysłał pisemną prośbę<sup>21</sup> o umieszczenie przynajmniej jednego świętego z czterech wymienionych: Kazimierz, Stanisław, Jadwiga, Jan Kanty, w randze obligatoryjnego wspomnienia w Kościele powszechnym. Osobiście interweniował biskup Jop na XII sesji Rady 10 listopada 1969 r., wygłaszając przemówienie uzasadniające stanowisko Episkopatu Polski. W swoim obszernym wystąpieniu postulował, aby przynajmniej jeden polski święty (Kazimierz, Stanisław, Jadwiga lub Jan Kanty) miał „wspomnienie obowiązkowe” w kalendarzu powszechnym i został umieszczony w litanii do wszystkich świętych. Aby w ten sposób – mówił biskup – „przynajmniej raz w roku cały Kościół powszechny sobie przypomni, ile wycierpiała Polska, by pozostać wierna Ewangelii”. Wspierał go w tym biskup Hervas z Hiszpanii. Podobnego zdania byli inni członkowie Rady,

aby każdy naród miał w nim swojego przedstawiciela w liturgii Kościoła powszechnego<sup>22</sup>. Pisemny wniosek w tej sprawie biskup Jop przekazał sekretarzowi Rady A. Bugniniemu. W odpowiedzi na to przewodniczący Rady, kardynał B. Gut zarządził tajne głosowanie, podczas którego za wprowadzeniem obowiązkowym jednego ze świętych polskich do kalendarza powszechnego padło 11 głosów, przeciwko 23. Żaden więc święty polski nie wszedł do kalendarza powszechnego jako „wspomnienie obowiązkowe”<sup>23</sup>. Zyskano jedynie umieszczenie głosami wszystkich członków włączenie świętego Stanisława Biskupa i Męczennika do litanii o wszystkich świętych<sup>24</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze inną ważną kwestię, która łączy się ściśle z omawianym zagadnieniem. Otóż *Coetus a Studiis* 1: „De Calendario” odpowiedzialny za reformę kalendarza zaproponował odejście od potrydenckiego i skomplikowanego podziału świąt na klasy i uproszczenie gradacji celebracji liturgicznych. Ustalono, że w liturgii dni wspominania świętych będą podzielone na 4 stopnie: *Sollemnitas*, *Festum*, *Commemoratio* i *Memoria*. *Commemoratio* jest wspomnieniem obowiązkowym i dotyczy Kościoła powszechnego, natomiast *Memoria* oznacza wspomnienie dowolne i ogranicza się do Kościoła lokalnego<sup>25</sup>. W ten sposób dzień świętego Kazimierza Królewicza otrzymał w kalendarzu liturgicznym przeznaczonym dla Kościoła powszechnego rangę *Memoria*, czyli wspomnienia dowolnego<sup>26</sup>. W kalendarzu dla Kościoła w Polsce święty Kazimierz Królewicz na wyraźną prośbę wyrażoną przez biskupów otrzymał rangę święta w archidiecezji białostockiej, a w diecezjach łomżyńskiej i drohiczyńskiej rangę uroczystości.

Wszystkie teksty mszalne oraz brewiarzowe, będące w użyciu do czasu Soboru Watykańskiego II, poddane zostały gruntownemu przereferowaniu. Podstawowym kryterium, którym kierowano się podczas ich odnowy, było dążenie redaktorów, aby odnowione teksty przede wszystkim ukazywały prawdziwą osobowość świętego Kazimierza Królewicza oraz bardziej odpowiadały swojej funkcji, a także charakterowi święta.

### **3.1. Euchologia mszalna**

#### **3.1.1. Kolekta**

Z modlitw prezydenjalnych od podstaw została zmieniona dotychczasowa kolekta: „Boże, który umocniłeś świętego Kazimierza cnotą stałości wśród rozkoszy dworu królewskiego i powabów świata: prosimy Cię, aby za jego wstawiennictwem wierni Twoi pogardzali ziemskimi dobrami, a zawsze zdążali do niebieskich. Przez Pana”<sup>27</sup>.

W części wstępnej oracja mówiła o rozkoszach i pokusach świata, którymi święty rzekomo wzgardził. Takie spojrzenie na osobę świętego nie harmonizowało zbyt z historycznymi faktami, a raczej odpowiadało łatwej i kliwej hagiografii średniowiecznej, która chętnie posługiwała się gotowymi formułami i szablonami. Święty Kazimierz żył na dworze królewskim, ale jak podają źródła historyczne, był wychowywany, jak większość królewiczów, w sposób wymagający i w klimacie surowości życia.

Za zbyt nieszczęśliwe i całkowicie niezgodne z nauczaniem Kościoła uznano sformułowanie zawartej tam prośby, aby chrześcijanie za wstawiennictwem świętego „pogardzali ziemskimi dobrami”. Jest wiadome z Księgi Rodzaju, że wszystko, co Bóg stworzył, było dobre (por. Rdz 1, 12.18.20.25.31). On też podarował człowiekowi świat oraz wszystko, co się na nim znajduje, aby mu służyło do godnego życia na ziemi i przyczyniało się do jego zbawienia. Stąd postawa pogardy czy negacji wobec wartości ziemskich i dóbr materialnych ofiarowanych człowiekowi przez Boga pozostaje w jawnej sprzeczności z Jego zbawczym zamiarem i jako taka powinna być obca uczniowi Pana. Bardzo przejrzyste stanowisko w tej kwestii Kościół zawarł w swoim nauczaniu na Soborze Watykańskim II<sup>28</sup>. Właściwa postawa chrześcijanina wobec wartości ziemskich wyklucza zarówno ich pogardę, jak i ubóstwienie. Owszem w dziełach Bożych człowiek powinien wychwalać ich Stwórcę<sup>29</sup>. Jedyne prawdziwy stosunek do tych spraw ziemskich zawiera się w stwierdzeniu, którym bardzo często posługują się modlitwy pokomunijne obecnego Mszału. Mówią one o klasycznej postawie chrześcijanina, który ceni dobra ziemskie i z nich korzysta, ale zdąża nieustannie do niebieskich<sup>30</sup>.

Obecna formuła kolekty jest redakcją całkowicie oryginalną:

*Boże,*

*Ty dałeś wytrwanie w dobrem świętemu Kazimierzowi,*

*żyjącemu na dworze królewskim*

*i narażonemu na pokusy świata,*

*prosimy Cię, abyśmy za jego wstawiennictwem nauczyli się odrywać serca od radości doczesnych i dążyć do wiecznych.*

*Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków<sup>31</sup>.*

W strukturze kolekty możemy wyróżnić dwie części. W pierwszej, zgodnie ze swoją funkcją, jaką pełni we Mszy świętej<sup>32</sup>, modlitwa nawiązuje do postaci świętego Kazimierza Królewicza i realiów jego ziemskiej egzystencji oraz okoliczności, w jakich przyszło mu żyć. Możemy dostrzec

tu trzy różne wątki dotyczące różnych wymiarów i płaszczyzn życia świętego. Pierwszy ma charakter wyraźnie teologiczny; duchowy i nadprzyrodzony. Mówi o otrzymanej od Boga łasce wytrwania w dobrem. Bóg Uświęciciel, który jedynie jest Święty i jest źródłem wszelkiej świętości<sup>33</sup>, obdarzył Kazimierza łaską świętości, czyli doskonałością życia chrześcijańskiego już na ziemi. Drugi i trzeci wątek mają charakter na wskroś biograficzny i egzystencjalny. Nawiązują w sposób bezpośredni do specyfiki środowiska, w którym urodził się, żył i wzrastał w łasce u Boga i u ludzi święty Kazimierz. Każde środowisko, w którym człowiek żyje i wzrasta, ze swej natury jest niezwykle, jedyne i niepowtarzalne, tak jak niepowtarzalny jest każdy z ludzi. Jednak środowisko naszego Królewicza było z wielu powodów wyjątkowe i niezwykle, dlatego też niosło ze sobą wiele zagrożeń i moralnych niebezpieczeństw. To implikuje w modlitwie ostatni, trzeci wątek duchowy, który pozostaje w wyraźnej antynomii z pierwszym. Tak poprawiona formuła oracji wyraża wielkie poczucie realizmu redaktorów i oddaje prawdziwie ducha modlitwy.

Druga część oracji, zgodnie ze swoją funkcją ma charakter prośby. Przedmiotem tej prośby jest motyw radości, bardzo często spotykany w modlitwach mszalnych. Wyraża ona błaganie skierowane do Boga za wstawiennictwem Patrona dnia, aby dopomógł wiernym odrywać swe serca od radości ziemskich, a dążyć do radości niebieskich. Radość ziemska polega na przelotnych uczuciach, na krótkotrwałych przyjemnościach i na powierzchownym zadowoleniu. Prawdziwa radość jest radością paschalną i duchową, ma charakter historiozbowczy. Swe źródło odnajduje w tym, co Bóg uczynił i nadal czyni dla człowieka. Jej pełnia objawi się w wieczności, kiedy każdy otrzyma od Boga wszystko, co dla niego przygotował. Ponieważ największe i najwspanialsze Boże dary są dopiero przed nami, stąd logiczne jest ich radosne pragnienie i oczekiwanie.

### 3.1.2. Modlitwa nad darami

Druga modlitwa prezydenckalna, którą jest w obrzędach Mszy świętej modlitwa nad darami, została zapożyczona z formularza Mszału trydenckiego zaadaptowanego dla Kościoła w Polsce: „Wejrzyj, miłosierny Boże, na dary, które Ci ofiarujemy rozważając w duchu miłość, jaką św. Kazimierz pałał podczas tych tajemnic. Przez Pana”<sup>34</sup>. W nowej wersji redaktorzy nanieśli małe zmiany natury stylistycznej oraz poczynili pewne uściślenia i wyjaśnienia natury merytorycznej, które okazały się konieczne w związku z nową funkcją, jaką modlitwa nad darami otrzymała w obecnym Mszale rzymskim<sup>35</sup>. Oto jej aktualna wersja:

*Miłosierny Boże,  
wejrzyj na dary, które Ci składamy rozważając w duchu miłość,  
jaką święty Kazimierz pałał przy tej Ofierze.  
Przez Chrystusa Pana naszego.*

Przed wszystkim zmieniono szyk inwokacji. Zgodnie z tradycją eucharystyczną rzymskiej, modlitwy mszalne rozpoczynają się wezwaniem skierowanym do Boga Ojca<sup>36</sup>. Dotychczasowe wyrażenie „ofiarujemy” zostało zastąpione terminem „składamy”, ponieważ w myśl nowego Wprowadzenia do Mszału jest to obrzęd przygotowania darów, a nie obrzęd ofiarowania<sup>37</sup>. Ofiarowanie dokonuje się podczas wielkiej modlitwy eucharystycznej. Modlitwa nad darami kończy obrzędy przygotowania darów.

Syntagma końcowa oracji „pałał podczas tych tajemnic” została szczególnie doprecyzowana i zamieniona na: „pałał przy tej Ofierze”. Po modyfikacji tekst mówi wyraźniej, o jaką tajemnicę wiary chodzi. Chodzi tu o największą tajemnicę naszej wiary, jaką jest Ofiara Eucharystyczna, będącą źródłem i szczytem wszystkich celebracji. Poprzez to doprecyzowanie modlitwa wyraźniej nawiązuje do charakterystycznego rysu duchowości świętego Kazimierza, jaką była jego pobożność eucharystyczna, wyrażająca się w codziennym uczestnictwie we Mszy świętej oraz częstych i długich adoracjach Chrystusa przed Najświętszym Sakramentem. Kazimierz zwłaszcza po obiedzie i wieczorami odbywał długie adoracje Najświętszego Sakramentu w duchu zadośćuczynienia za własne przewinienia oraz za przewinienia i grzechy innych ludzi. Było mu przykro, że Jezus ukryty na ołtarzu pod postacią chleba nie jest należycie uwielbiany. Urzekła go szczególnie niepojęta dobroć i miłość Zbawiciela, który teraz nieustannie przebywa w Najświętszym Sakramencie, aby być ofiarą, pociechą i pomocą dla nas. Godzinami kontemplował tę tajemnicę miłości<sup>38</sup>.

### 3.1.3. Modlitwa po Komunii

Trzecia modlitwa prezydencka, podobnie jak modlitwa nad darami, została również zapożyczona z formularza Mszału trydenckiego zaadaptowanego dla Kościoła w Polsce, gdzie posiadała następujący kształt: „Miłosierny Boże, gdyś nas zasiłił ucztą niebieską, racz sprawić, abyśmy idąc śladami świętego Kazimierza, z radosnym sercem biegli drogą Twoich przykazań. Przez Pana<sup>39</sup>. W nowej redakcji modlitwa otrzymała małe zmiany, które sprawiły, że stała się bardziej przejrzysta, poprawna od strony stylistycznej i lepiej odpowiada rzeczywistej funkcji, jaką pełni w obecnym Mszale rzymskim<sup>40</sup>. Oto jej aktualna wersja:

*Miłosierny Boże,  
Ty nas posiłkłeś Chlebem eucharystycznym,  
spraw, abyśmy naśladując świętego Kazimierza z radosnym sercem biegli  
drogą Twoich przykazań.  
Przez Chrystusa Pana naszego<sup>41</sup>.*

Kierując się jasnymi kryteriami posoborowej reformy liturgicznej tekstów mszalnych, redaktorzy przepracowali syntagmę: „gdyś nas zasilił uczta niebieską”. W takim kształcie nie mogła się ona poszczycić ani poprawną polszczyzną, ani przejrzystością myśli teologicznej. Nowa syntagma nawiązuje w sposób bezpośredni i bardzo jasny do przyjętej Komunii świętej, wypełniając przez to swoją funkcję, jaką wyznacza jej w strukturze obrzędów mszalnych Wprowadzenie do Mszału<sup>42</sup>.

Nowa redakcja lepiej wyraża prośbę wspólnoty skierowaną do Boga, wynikającą z przyjętej Komunii świętej. Wersja poprzednia „abyśmy idąc śladami świętego Kazimierza” była mało pogłębiona, a przez to mogła sugerować bardziej sens materialny i fizyczny, niż duchowy. Termin „naśladowanie” natomiast nie pozostawia już żadnych wątpliwości, że chodzi tutaj o postępowanie za Świętym drogami wiary, miłości i świętości. To wszystko ma się dokonywać w atmosferze radości serca i w pewnym pośpiechu, przynagleniu, na co wskazuje czasownik „biegli”. Jest to zapewne aluzja do przedwczesnej śmierci Kazimierza, ale przede wszystkim wyraźne ostrzeżenie dla samych uczestników w liturgii, aby śpieszyli się poznać i pokochać Boga na ziemi, ponieważ tak szybko wzywa do Siebie.

### **3.2. Teksty Liturgii godzin**

Teksty oficjum o świętym Kazimierzu, Królewiczu zostały poddane, tak jak cały brewiarz, gruntownej rewizji. Większość zmian i modyfikacji, jakie zaszły w tym oficjum, wynika z ogólnych zasad posoborowej reformy tej części liturgii i nie będziemy ich tutaj rozważać<sup>43</sup>. Chcemy jedynie zwrócić uwagę, że zwiększono ilość tekstów własnych, co jest związane z „awansem” świętego Kazimierza w nowym kalendarzu. Poprzednie oficjum zawierało jedynie lekcję do matutinum, której treść została zapożyczona z bulli kanonizacyjnej, antyfonę do pieśni Zachariasza oraz modlitwę dnia. Natomiast obecne oficjum<sup>44</sup> posiada: modlitwę dnia; antyfonę do pieśni Maryi w I nieszporach; w godzinie czytań: hymn, I czytanie, II czytanie; w jutrzni: hymn, antyfonę do pieśni Zachariasza; w II nieszporach: hymn i antyfonę do pieśni Maryi. Wszystkie teksty zgodnie ze współczesną hagiografią ukazują oso-

bowość świętego Kazimierza oraz najważniejsze cechy jego pobożności i świętości.

## 4. Główne treści teologiczne

### 4.1. Wymiar trynitarny

#### 4.1.1. Bóg Ojciec

Wszystkie modlitwy prezydenckalne zgodnie z tradycją eucharystii rzymskiej skierowane są do Boga Ojca<sup>45</sup>. Tytuł Bóg występuje zawsze w połączeniu z największym atrybutem boskim przypisywanym Pierwszej Osobie Boskiej, jakim jest Jego miłosierdzie: „Miłosierny Boże”<sup>46</sup>. Prawda o Bogu miłosiernym jest prawdą objawioną i spotykamy ją zarówno w Księgach Starego jak i Nowego Testamentu. Wątek dobroci, wierności i miłosierdzia Boga przewija się w postawach Boga wobec wszystkich stworzeń, a szczególnie w stosunku do swojego ludu. Bóg objawiając swoje imię Mojżeszowi: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14) dopełnia je: „Jahwe, Bóg Miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech...” (Wj 34, 6–7) Stary Testament wyraża Boże miłosierdzie przy pomocy wielu terminów i symbolicznych opisów. Nowy przedstawia miłosierdzie Boga objawiające się szczególnie w Osobie i czynach Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1, 1–2). Jan Paweł II mówi, że „Chrystus nadaje całej starotestamentalnej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie. Nie tylko mówi o nim, ale nade wszystko sam je wcielił i uosabia. Poniekąd On sam jest miłosierdziem”<sup>47</sup>. Jezus Chrystus, „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca” (Kol 1, 15), w swojej osobie, słowach, czynach i postawach ukazuje miłosierne oblicze Ojca „bogatego w miłosierdzie” (Ef 2, 4). W życiu świętego Kazimierza Boże miłosierdzie objawiło się w tym, co Bóg dla niego uczynił. Przede wszystkim w niezwykłym darze świętości życia. „Ponieważ spodobał się Bogu, znalazł Jego miłość”<sup>48</sup>. Pan Bóg bowiem „umiłował wybranego sługę”, zachował go „od zła i grzechu”<sup>49</sup> i dał mu „wytrwanie w dobrem”<sup>50</sup>. On „wybrał Kazimierza i skierował jego kroki na drogę pokoju”<sup>51</sup>. W trosce, „aby ułuda nie uwiodła jego duszy”<sup>52</sup>, w kwiecie wieku „przeniósł go z ziemi do swojego światła”<sup>53</sup>. „Z Nim [Kazimierz] raduje się na wieki”<sup>54</sup>.

#### 4.1.2. Syn Boży

Druga Osoba Boska przyzywana jest w modlitwach tytułami: Chrystus, Pan, Słońce wieku. W liturgii wszystkie modlitwy kieruje Kościół do



Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego. Tytuł Pan był przyznawany Jezusowi od samego początku, czego dowody przedstawia nam św. Paweł w cytowanych przez siebie wczesnochrześcijańskich wyznaniach wiary: „Panem jest Jezus” (Rz 10, 9). Określenie to wyraża więc tajemnicę Chrystusa, Syna Człowieczego i Bożego. Oznacza powszechne panowanie Chrystusa zaktualizowane w chwili zmartwychwstania nad całym światem i kosmosem. Dlatego też cały wszechświat, niebiosa, ziemia i podziemia głoszą, że Jezus jest Panem (Flp 2, 10n). Jezus jest nazwany „Słońcem wieku”. Wyrażenie to, oparte na bogatym podłożu biblijnym (por. Ml 3, 20; J 1, 4; 8, 2; Ef 5, 14, 2Kor 3, 18; 4, 6), ukazuje Chrystusa jako niegasnącą i niewyczerpaną Światłość świata. Najpełniejszy sens i cel tej Światłości, która przysłała na ziemię ukazuje święty Jan, przytaczając wypowiedź Jego samego w kontekście uzdrowienia ślepeca: „Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światłość życia” (8, 12); „Ja przyszedłem na świat jak światło, aby każdy, kto we mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności” (12, 46).

Teksty mówią o zbawczym dziele Chrystusa, które nieustannie jest obecne w Kościele oraz aktualizuje się i dokonuje w wymiarze indywidualnym w życiu każdego chrześcijanina. Jego pierwszym etapem w historii zbawienia człowieka jest sakrament chrztu. W nim Chrystus mocą swojej łaski uczynił Kazimierza dzieckiem Boga i nappełnił go jasnością<sup>55</sup>. Podczas sakramentu chrztu chrześcijanin z woli samego Chrystusa otrzymuje dar nowego życia. Zostaje wyrwany z niewoli szatana i w Chrystusie staje się „przybranym Synem Bożym i Świątynią Ducha Świętego”. Dzięki łasce Chrystusa otrzymuje nową jakość życia. Z człowieka cielesnego przemienia się w człowieka duchowego, przylega do Jezusa i wchodzi w Jego posiadanie, w intymną i osobistą relację z Nim.

Chrystus „powołał Kazimierza do pełnego życia w Bogu (w Sobie)”<sup>56</sup>. Pełnia życia w Bogu oznacza doskonałość życia, czyli osobistą świętość. Powołanie do świętości dokonuje się w sakramencie chrztu. Chrztos pozwala chrześcijaninowi na sposób ontologiczny, czyli istotowy, uczestniczyć w świętości Boga, więcej, czyni go świętym. Przez życie natomiast ma on stać się świętym na sposób egzystencjalny.

#### 4.1.3. Duch Święty

Z pewnym zdziwieniem należy stwierdzić, że Trzecia Osoba Boska, Duch Święty, nie występuje w tekstach omawianych modlitw. Poza doksologią trynitarną w kolekcje („w jedności Ducha Świętego”) nie spotykamy w żadnym tekście oracji bezpośredniej wzmianki o Duchu Świę-

tym. Analiza tekstów wskazuje jedynie na pośrednie odniesienie do Trzeciej Osoby Boskiej, zwłaszcza gdy jest mowa o sakramencie chrztu i Eucharystii.

## 4.2. Wymiar świętokazimierzowy

W tekstach liturgicznych święty Kazimierz jest nazwany: Książę niezłomny<sup>57</sup>, Królewski syn<sup>58</sup>, chluba ojczyzny<sup>59</sup>, gwiazda, która zajaśniała<sup>60</sup>, święty Królewicz<sup>61</sup>, książę<sup>62</sup>, wybrany sługa<sup>63</sup> z określeniami bliższymi: sprawiedliwy, czysty, wierny.

Analizowane tutaj teksty w sposób syntetyczny, niezwykle skondensowany ukazują postać świętego Kazimierza Królewicza w aspekcie osiągniętej świętości życia. Zwracają uwagę na najważniejsze rysy tej świętości, jaką była od dzieciństwa łaska uczestnictwa w tajemnicy życia całej Trójcy Przenajświętszej i Maryi. Jego cnoty to nadzwyczajna pobożność, duch rozmodlenia, doskonała czystość duszy i umiłowanie ubóstwa.

Najpierw teksty na wielu miejscach zgodnie zwracają uwagę na krótki okres życia świętego Kazimierza, na jego przedwczesną śmierć, która nastąpiła w 25. roku życia. Równocześnie jednak podkreślają wielką intensywność tego życia w wymiarze duchowym, którą określają biblijnym pojęciem mądrości. Święty Kazimierz „żyjąc krótko, przeżył wiele”<sup>64</sup>. Będąc „jeszcze młody stał się doskonały”<sup>65</sup>. Więcej, „zdobył mądrość doskonałą”<sup>66</sup>, która polegała na tym, że widział dobro tylko w Bogu i On był dla niego największym Dobrem<sup>67</sup>. Jednak mądrość świętego Kazimierza objawiła się najbardziej w jego głębokim przeświadczeniu, „że tylko w Bogu jest wesele i pełnia szczęścia”<sup>68</sup>. Według Biblii „wiek dojrzały mierzy się mądrością, życiem bez skazy i szukaniem Boga”<sup>69</sup>. Kazimierz poszukiwał tej mądrości, pragnął jej od wczesnych lat, wieku, w którym się jeszcze nie podróżuje i w którym nie ma okazji do zejścia na ścieżki nieprawości. Rozpamiętywanie tej mądrości było jego radością. Konfrontował z nią swe postępowanie, a ta czynność jeszcze bardziej powiększała chłonność jego serca i umysłu. Dzięki takiemu usposobieniu rychło zdobył to, co było szczerym pragnieniem. Znajdowało ono swe zaspokojenie i swą rekompensatę. Coraz bardziej wzbogacał się w mądrość i czynił w niej postępy<sup>70</sup>. Słusznie więc liturgia wkłada w jego usta słowa: „Mądrość jest wspaniała i niewiedząca: ci łatwo ją dostrzegą, którzy ją miłują, i ci ją znajdują, którzy jej szukają, uprzedza bowiem tych, co jej pragną, wpraw dając się im poznać”<sup>71</sup>.

Święty Kazimierz – jak zaznaczają hagiografowie – odznaczał się umiłowaniem cnoty czystości w sposób heroiczny. Liturgia mówi o nim:

„wierny i czysty”<sup>72</sup>, „czysty i ubogi duchem”<sup>73</sup>. Ale również z pełnym realizmu odniesieniem do życia mówi o nim: „Jakże niełatwo wśród młodości pokus zachować czystość!”<sup>74</sup>. Na relikwiarzu z relikwią świętego Kazimierza we Florencji widnieje znamieny napis, mianowicie słowa wypowiedziane przez Królewicza: Wolę umrzeć niż zgrzeszyć. To rycerskie oświadczenie było ponoć odpowiedzią na wiadomość, że stroskani rodzice oglądali się za oblubienicą dla niego, ponieważ zdaniem ówczesnych lekarzy zawarcie związku małżeńskiego dodatkowo wpłynęłoby na stan zdrowia niedomagającego Królewicza. Jego decyzja była w takich okolicznościach bohaterska – nie pragnął życia za wszelką cenę.

Kolejnym rysem jego fizjonomii duchowej była głęboka pobożność eucharystyczna. Święty Kazimierz, który od dzieciństwa miał predyspozycje do świętości, odznaczał się wielkim nabożeństwem do Najświętszej Eucharystii<sup>75</sup>. Po przyjęciu pierwszej Komunii świętej długo leżał u stóp ołtarza, pragnąc okazać wielkie uszanowanie i wdzięczność za niewysłowioną łaskę, wyświadczoną niegodnemu. Do trzynastego roku życia przyjmował Komunię raz w tygodniu, później już codziennie. Zapytany pewnego razu przez Długosza, czym by można mu sprawić największą przyjemność, odpowiedział z prostotą, że największą radością dla niego jest modlitwa w Kościele u stóp ołtarza przed Najświętszym Sakramentem. Z różnych zapisków dowiadujemy się, że rzeczywiście wymykał się z zamku o różnych porach dnia, najczęściej o świcie, aby uczestniczyć w porannej Mszy, ale także wieczorami, aby trwać w adoracji przed Najświętszym Sakramentem. Słusznie więc sprawując Eucharystię w tym dniu, Kościół rozważa głęboko „miłość, jaką święty Kazimierz pałał przy tej Ofierze”<sup>76</sup>.

Teksty podkreślają głęboką pobożność maryjną świętego Królewicza, który w osobie Maryi znajdował „czułą Matkę”<sup>77</sup> i słał Ją „całym sercem”<sup>78</sup>. W Królowej Niebios upatrywał sobie „Najdroższą Matkę”, której zwierzał się ze wszystkiego. Uwielbiał ją całą mocą swej czystej duszy, codziennie śpiewał Jej ze czcią pieśń kościelną „Chwal duszo Maryję”. Na żądanie umierającego Królewicza pieśń tę spisana na pergaminie włożono mu do trumny. W kaplicy Matki Boskiej Częstochowskiej w najgłębszej czci, na klęczkach miał ślubować oddanie się Jezusowi i Maryi. Gdy go usiłowano odwieść od tego zamiaru, mając na uwadze jego przyszłe obowiązki jako następcy tronu, Kazimierz miał odpowiedzieć: „Inną koronę otrzymam – zresztą od zamiaru swego nie odstąpię, Tej, którą nazywamy Królową Panięską, dochowam dogonną czystość, nawet przed samą śmiercią nie cofnę swego postanowienia”<sup>79</sup>.

Omawiane teksty ukazują świętego Kazimierza jako człowieka skromnego i ubogiego, wrażliwego na biedę i potrzeby bliźnich, człowieka odznaczającego się wyjątkowym poczuciem sprawiedliwości. „Żyjąc na świecie, ale nie dla świata”<sup>80</sup>, wybrał „drogę pokornej miłości”<sup>81</sup>. Choć, z drugiej strony zapewne „jest trudno wzgardzić zaszczytami i w głębi serca pozostać ubogim”<sup>82</sup>. Święty Kazimierz zdobył się na tę pełną heroizmu postawę i „dla wdów, sierot i uciśnionych był nie tyle opiekunem i dobroczyńcą, ile ojcem, synem i bratem”<sup>83</sup>. Działalność charytatywną rozwinął tak intensywnie, że w Wilnie zaczęto go nazywać „obrońcą ubogich”<sup>84</sup>. Cnoty miłosierdzia uczył się ciągle od Zbawiciela, którego od dziecka wielbił. „Sprawy biednych i uciśnionych brał jak swoje własne w obronę, toteż był przez lud nazwany obrońcą biednych. Nigdy też, chociaż był synem królewskim i najpierwszego rodu, nie okazywał się przykrym w rozmowie i w spotkaniu z ludźmi prostymi i niskiego pochodzenia”<sup>85</sup>. Dlatego liturgia święta stwierdza: „miły Bogu, miły ludziom”<sup>86</sup>.

\* \* \*

Teksty Mszału Rzymskiego Pawła VI i Liturgii godzin o świętym Kazimierzu Królewiczu po II Soborze Watykańskim poddane zostały gruntownej reformie według ogólnych kryteriów odnowy liturgicznej. Przy ich opracowaniu częściowo wykorzystano stare, w większości jednak zredagowano całkowicie nowe teksty. Odnowione teksty liturgiczne odznaczają się przejrzystością treści, jasnością stylu i lepiej oddają klimat i charakter dnia. Tajemnicą tą jest osoba świętego Kazimierza Królewicza, wybranego przez Boga i obdarowanego przez Niego szczególnymi darami: mądrością, czystością, ubóstwem, nabożeństwem do Eucharystii i Maryi.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> W. Zalewski, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 154–155.

<sup>2</sup> *Hagiografia polska*, t. 1, Poznań 1971, s. 743.

<sup>3</sup> Tamże, s. 156.

<sup>4</sup> H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, cz. 1, Warszawa 1980, s. 203–204.

<sup>5</sup> *Hagiografia polska*, dz. cyt., s. 743.

<sup>6</sup> H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, dz. cyt., s. 204.

<sup>7</sup> W. Zalewski, *Rok kościelny*, dz. cyt., s. 156–157.

<sup>8</sup> *Hagiografia polska*, dz. cyt., s. 747.

<sup>9</sup> Tamże, s. 747.

<sup>10</sup> *Hagiografia polska*, dz. cyt., s. 746.

<sup>11</sup> K. Drzymała, *Święty Kazimierz*, Kraków 1984, s. 59.

<sup>12</sup> Były to: pierwsza niedziela Adwentu oraz niedziele Wielkiego Postu i Wielkanocy.

<sup>13</sup> Były to: 2–4 niedziele Adwentu i niedziele w ciągu roku.

<sup>14</sup> B. Nadołski, *Pochwała święta*, Poznań 1997, s. 66.

<sup>15</sup> „Deus, qui inter regales delicias et mundi illecebras sanctum Casimirum virtute constantiae roborasti: quaesumus; ut eius intercessione fideles tui terrena despiciant, et ad caelestia semper aspirant. Per Dominum...” – *Missale romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*, Romae 1961, s. 487.

<sup>16</sup> „Respice, misericors Deus, dona quae offerimus, recolentes animo caritatem, qua beatus Casimirus inter haec misteria flagrabat. Per Dominum...” – *Mszal rzymski*, Poznań 1963, s. 804.

<sup>17</sup> „Caelesti epulo reffectis praesta nobis, quaesumus, misericors Deus, ut beati Casimiri vestigia sequentes, viam mandatorum tuorum dilatato corde curamus. Per Dominum...” – tamże.

<sup>18</sup> „Casimirus, Poloniae regis filius, a pueritia pietate et bonis artibus instructus, iuvenile artus aspero domabat cilicio, et assiduus extenuabat ieiuniis. In Christi contemplanda passione assiduus, orationis spiritum non relaxabat. Catholicam fidem promovere, et Ruthenorum schisma abolere summopere studuit. Erga pauperes et calamitatibus oppressos beneficus et misericors, patris et defensoris egenorum nomen obtinuit. Virginitatem usque ad extremum vitae terminum constanter servavit illaesam. Consummatus in brevi, virtutibus et meritis plenus, praenuntiatio mortis die, spiritum Deo reddidit, anno aetatis vigesimo quinto. Eum, miraculis clarum, Leo decimus In Sanctorum numerum rettulit” – *Breviarum romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum*, t. 1, Ratisbonae 1961, s. 1340–1341.

<sup>19</sup> „Euge, serve bone, et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui” – tamże.

<sup>20</sup> Por. przypis 15.

<sup>21</sup> Biskup nie mógł przybyć na obrady do Rzymu, ponieważ władze państwowe nie wydały mu paszportu.

<sup>22</sup> A. Bugnini, *La riforma liturgica*, Roma 1983, s. 314.

<sup>23</sup> H.J. Sobczko, *W trosce o liturgiczne dziedzictwo*, Opole 1986, s. 128–129.

<sup>24</sup> Święty Stanisław został włączony do kalendarza powszechnego jako „wspomnienie obowiązkowe” dopiero przez Jana Pawła II w dniu 18 marca 1979 r. z okazji 900-lecia jego męczeńskiej śmierci. „Notitiae” 15(1979), s. 235 i 308.

<sup>25</sup> *Schemata*, n. 188, *De Calendario*, 11, s. 7–8.

<sup>26</sup> Tamże, s. 12.

<sup>27</sup> *Mszal rzymski*, Poznań 1963, s. 802.

<sup>28</sup> Chodzi tu głównie o Konstytucję duszpasterską o Kościele.

<sup>29</sup> Mówi o tym 5 prefacja na niedzielę zwykłą; *Mszal rzymski dla diecezji polskich* (MRP), Poznań 1986, s. 49\*.

<sup>30</sup> Podajemy tu dla przykładu trzy modlitwy pokomunijne: „Posileni Pokarmem duchowym, pokornie błagamy Cię Boże, spraw, abyśmy przez udział w Eucharystii nauczyli się mądrze oceniać dobra doczesne i miłować wieczne. Przez Chrystusa Pana naszego...” – Piątek drugiego tygodnia Adwentu; MRP, s. 14.

„Boże, nasz Ojcze, w swojej dobroci udzielaj nam teraz i w przyszłości wszelkich pomocy, których potrzebujemy, abyśmy czerpiąc siły z darów przemijających, z większą ufnością dążyli do wiecznych. Przez Chrystusa, Pana naszego” – 9 stycznia albo środa po Niedzieli Objawienia Pańskiego; MRP, s. 54.

„Boże, nasz Ojcze, przez Najświętszy Sakrament udziel nam prawdziwej mądrości, abyśmy nauczyli się umiaru w zaspokajaniu ziemskich pragnień i umiłowali dobra wieczne. Przez Chrystusa, Pana naszego” – Wtorek pierwszego tygodnia Wielkiego Postu; MRP, s. 70.

<sup>31</sup> MRP, s. 26’.

<sup>32</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (OWMR), Poznań 2004, nr 54.

<sup>33</sup> MRP, Druga modlitwa eucharystyczna.

- <sup>34</sup> *Mszal rzymski*, Poznań 1963, s. 804.
- <sup>35</sup> OWMR, nr 77.
- <sup>36</sup> P. S a l m o n, *Les protocoles des oraisons du Missel Romain*, „Ephemerides liturgicae” 45(1931), s. 140–143.
- <sup>37</sup> OWMR, nr 73–76.
- <sup>38</sup> K. D r z y m a ł a, *Święty Kazimierz*, dz. cyt., s. 48.
- <sup>39</sup> *Mszal rzymski*, Poznań 1963, s. 804.
- <sup>40</sup> OWMR, nr 89.
- <sup>41</sup> MRP, s. 26’.
- <sup>42</sup> OWMR, nr 89.
- <sup>43</sup> W sposób obszerny i kompetentny wypowiada się na ten temat J. S t e f a ń s k i, *Reforma Liturgii godzin według Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie” 101(1983), s. 3–23.
- <sup>44</sup> *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 1140–1145.
- <sup>45</sup> P. S a l m o n, *Les protocoles...*, art. cyt., s. 140–143.
- <sup>46</sup> Modlitwa nad darami, modlitwa pokomunijna.
- <sup>47</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu, *Dives in misericordia*, nr 2.
- <sup>48</sup> Antyfona do pieśni Maryi.
- <sup>49</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>50</sup> Modlitwa dnia.
- <sup>51</sup> Antyfona do pieśni Zachariasza.
- <sup>52</sup> Antyfona do pieśni Maryi.
- <sup>53</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>54</sup> II nieszpory, antyfona do pieśni Maryi.
- <sup>55</sup> Jutrznia, hymn.
- <sup>56</sup> Tamże.
- <sup>57</sup> II nieszpory, hymn
- <sup>58</sup> Tamże.
- <sup>59</sup> Tamże.
- <sup>60</sup> Tamże.
- <sup>61</sup> Tamże.
- <sup>62</sup> Tamże; jutrznia, hymn.
- <sup>63</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>64</sup> Jutrznia, hymn.
- <sup>65</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>66</sup> Jutrznia, hymn.
- <sup>67</sup> Tamże.
- <sup>68</sup> II nieszpory, hymn.
- <sup>69</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>70</sup> H. F r o s, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, dz. cyt., s. 206.
- <sup>71</sup> Godzina czytań, I czytanie.
- <sup>72</sup> Godzina czytań, hymn.
- <sup>73</sup> Jutrznia, hymn.
- <sup>74</sup> II nieszpory, hymn.
- <sup>75</sup> K. D r z y m a ł a, *Święty Kazimierz*, dz. cyt., s. 45–47.
- <sup>76</sup> Modlitwa nad darami.
- <sup>77</sup> II nieszpory, hymn.
- <sup>78</sup> Jutrznia, hymn.
- <sup>79</sup> K. D r z y m a ł a, *Święty Kazimierz*, dz. cyt., s. 49–50.
- <sup>80</sup> II nieszpory, hymn.
- <sup>81</sup> Tamże.
- <sup>82</sup> Tamże.
- <sup>83</sup> Godzina czytań, II czytanie.
- <sup>84</sup> K. D r z y m a ł a, *Święty Kazimierz*, dz. cyt., s. 46.
- <sup>85</sup> Tamże.
- <sup>86</sup> Jutrznia, hymn.

STANISŁAW JANKOWSKI SDB

## ŻYDZI WOBEC POGAN W ŚWIETLE J 18, 28

*Animo grato Sac. Casimiro Rulka 65. anno expleto*

Jednym z bardziej intrygujących szczegółów w opisie Męki Chrystusa w czwartej Ewangelii jest wzmianka, że Żydzi, wydając Jezusa w ręce Piłata, nie weszli do pretorium. Racją ich zachowania była troska, aby się nie skalać przed czekającą ich tego wieczoru wieczerzą paschalną. O co chodzi w tym wydarzeniu? Nie znajdujemy odpowiedzi na to pytanie w polskiej literaturze biblijnej. F. Gryglewicz w artykule *Jezus przed Piłatem* ani słowem nie wspomina o zachowaniu Żydów w trakcie przekazywania Jezusa Piłatowi<sup>1</sup>. Podobny „brak zainteresowania” tym wycinkiem procesu Jezusa uderza w komentarzu L. Stachowiaka<sup>2</sup>. Również w starszej literaturze polskiej brak omówienia tekstu J 18, 28<sup>3</sup>. Tymczasem uważniejsze przyjrzenie się początkowi procesu Jezusa przed Piłatem w Janowej Ewangelii każe traktować go jako znaczący i wymowny, tym bardziej, że wiadomo, iż jednym ze specyficznych rysów czwartej Ewangelii jest często komunikowanie ważnych treści teologicznych właśnie przy pomocy drugorzędnych, za to szczegółowo opisanych epizodów. Temat niniejszego artykułu zostanie rozwinięty w trzech etapach: 1) specyfika Janowego opisu Męki, 2) Halaka regulująca obchody Paschy, 3) stosunek Żydów do pogan.

### 1. Specyfika Janowego opisu Męki

W Janowym opisie Męki można wyróżnić pięć scen według kryterium ich lokalizacji, a więc według tego, gdzie sceny te się rozgrywają: w Ogrodzie (18, 1–11), przed Annaszem (18, 12–27), przed Piłatem (18, 28 – 19, 16a), na Kalwarii (19, 16b–37), złożenie do grobu (19, 38–42). Scena u Piłata stanowi, jak widać, centralną część opisu Męki. Na tę część składa się siedem epizodów, dla których wyznacznikiem jest przemieszczanie się Piłata: pierwsza rozmowa z Żydami (18, 29–32), pierwsza rozmowa z Je-

zusem (18, 33–38a), scena z Barabaszem (18, 38b–40), wyszydzenie Jezusa jako króla (19, 1–3), scena *Ecce Homo* (19, 4–8), druga rozmowa Piłata z Jezusem (19, 9–11) oraz scena na *Lithostrotos* – druga rozmowa Piłata z Żydami (19, 12–16a)<sup>4</sup>. Jak łatwo się zorientować, tekst J 18, 28 stanowi wprowadzenie do rozbudowanej sceny przed Piłatem. Wprowadzenie to zawiera uwagę redaktora, będącą swoistą charakterystyką postawy Żydów wobec pogan.

Zanim jednak temat ten rozwiniemy, dla jasności wypadu ukazać jeszcze inne elementy wykazujące specyfikę opisu Męki Jezusa w czwartej Ewangelii, dzięki czemu okaże się ona jeszcze bardziej czytelna na tle pozostałych ewangelijnych opisów Męki.

Specyfikę tę odkrywa już pierwszy rzut oka na układ tekstów czterech Ewangelii poświęconych Męce Chrystusa, poczynając od sceny w Ogródzie Oliwnym (Mt 26, 36–; Mk 14, 32–; Łk 22, 39–; J 18, 1–)<sup>5</sup>. Materiał ten można pogrupować w trzy bloki: elementy wspólne tylko Synoptykom, elementy własne Ewangelii Janowej, wreszcie elementy wspólne Janowi i Synoptykom, ale posiadające zgoła różne znaczenia.

Gdy chodzi o pierwszą z omawianych grup, nie występują u Jana a są u Synoptyków: Getsemani albo Góra Oliwna, ucieczka uczniów po pojmaniu Jezusa (u Jana jest „Pozwólcie tym odejść” – J 18, 8), rozmowa ze zdrajcą (pocałunek), uroczyste posiedzenie Sanhedrynu, Szymon Cyrenejczyk, żona Piłata (Mt), uwolnienie Barabasa, płaczące niewiasty na drodze krzyżowej Jezusa (Łk), bluźnierstwa tłumy pod krzyżem, rozmowa współkazańców z Jezusem, nastanie ciemności w chwili śmierci Jezusa, słowa Jezusa na krzyżu (zwrócone do Ojca i nawróconego łotra), wyznanie wiary setnika; nadzwyczajne wydarzenia: trzęsienie ziemi, rozdarcie zasłony Przybytku, uzdrowienie ucha zranionego sługi, zmartwychwstanie sprawiedliwych (Mt).

Do drugiej grupy tekstów zaliczamy tzw. materiał własny Jana. Czwarta Ewangelia przytacza epizody i szczegóły nieznanne Synoptykom. Wymieńmy tylko bardziej znaczące: potok Cedron, udział kohorty w pojmaniu Jezusa, wzmianka o trybunie i o straży żydowskiej, o Piotrze i Malchusie, przesłuchanie u Annasza, odźwierna w pałacu arcykapłana, dłuższe rozmowy z Piotrem, nazwa *Lithostrotos* (*Gabbata*), przedstawienie Jezusa jako Króla, szósta godzina, podkreślenie znaczenia napisu z „winą” Jezusa, podział Jego szat i płaszcza, testament z krzyża (słowa do Matki i umiłowanego ucznia), słowa „Pragnę” i „Wykonało się”, przebicie włócznią boku oraz wzmianka o krwi i wodzie. Znamienne dla Męki w wydaniu Janowym są uwagi o charakterze topograficznym, biograficznym i chronologicznym inne niż u Synoptyków, co zdaje się potwierdzać hipotezę o niezależności Jana od Ewangelii synoptycznych. Dodajmy do tego, że u Jana Jezus umiera w dzień Przygotowania Paschy, która przypadała w piątek, co stanowi poważną trudność uzgodnienia daty śmierci między tradycją synoptyczną i Janową.

Wreszcie punkty zbieżne wszystkim czterem Ewangeliom, ale którym Jan nadaje inne znaczenie. Skupimy się na dwóch scenach: na pojmaniu Jezusa i na Jego śmierci. Obie sceny posiadają u Jana inne niż u Synoptyków założenia teologiczne. Autorowi czwartej Ewangelii leży na sercu przesłanie chrystologiczne, któremu przyporządkował elementy składające się na obie sceny. W scenie pojmania Jezusa chrystologii służy podkreślenie miejsca zdarzenia, osoby uczestniczące oraz przebieg pojmania.



Scena pojmania Jezusa została zlokalizowana w miejscu, które z racji określenia użytego w czwartej Ewangelii nabiera szczególnej wymowy. Synoptycy określają je jako „posiadłość” (gr. *chorion*, Mt 26, 36; Mk 14, 32; „ogród” BT), natomiast Ewangelia Janowa nazywa je „ogród/sad” (gr. *kepos*, J 18, 1.26; 19, 41; por. Łk 13, 19). W ogrodzie Jezus zostanie też złożony w grobie, w którym jeszcze nikt nie był pochowany (J 19, 41). Intencja powiązania początku Męki z jej zakończeniem (pogrzeb) jest u Jana bardzo czytelna. Mamy tu do czynienia ze znamioną inkluzją. Jezus od wejścia na teren „ogrodu” znajduje się na ścieżce wiodącej do śmierci, ale i do zmartwychwstania.

Ewangelie synoptyczne przedstawiają Ogród Oliwny jako miejsce agonii i dramatycznej modlitwy Jezusa. W czwartej Ewangelii Jezus nie przychodzi do ogrodu się modlić, lecz aby wypowiedzieć porażające przybyłych Go arestzować „Ja jestem”. Według Janowego rozumienia Męki, właśnie w ogrodzie rozpoczyna się definitywny pojedynek pomiędzy Życiem i Śmiercią. W opisie arestowania Jan podkreśla Jezusową świadomość chwili, która właśnie dla Niego nadeszła (por. J 13, 1); następnie podkreśla z naciskiem, że to Jezus jest reżyserem sceny pojmania i że wszystko dzieje się za Jego przyzwoleniem. Cała scena służy „odślonięciu” Boskości Jezusa („Jam jest”)<sup>6</sup>. Jezus przybył do Ogrodu, aby objawić swoją Boskość dokładnie w miejscu symbolicznym, tam, gdzie Bóg w swoim przymocie prawdomówności i miłości został zakwestionowany przez kłamstwo Węża. Dlatego Jezus „wyrasta” ponad doraźną sytuację arestowania. Tym zasadniczo różni się Janowa scena w Ogrodzie Oliwnym w zestawieniu z Synoptykami, u których chodzi o pierwszy etap Męki w podstawowym słowa znaczeniu, to znaczy jako etap cierpienia Syna, za pomocą którego Ojciec postanowił odkupić ludzi. W oczach Jana Męka Jezusa to konfrontacja Dobra, Prawdy i Światła ze Złem, Kłamstwem i Ciemnością.

Drugim punktem stycznym, a zarazem zbiorem rozbieżności między Janem i Synoptykami w opisie Męki Jezusa, jest Jego ukrzyżowanie i śmierć. Jan pomija wiele szczegółów, które mają znaczenie dla Synoptyków: urągania i kpiny tłumu, zaciemnienie słońca, rozdarcie zasłony, które zresztą wpisują się doskonale w teologię Janową (zob. 9, 3–4; 2, 19–22), ale Jan ich nie uwzględnia; brak w ustach Jezusa „skarżki” z Ps 22 (Mt i Mk) i najwyższego aktu ufności: „Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mego” (Łk). Jan natomiast po raz trzeci podkreśla świadomość Jezusa, tym razem, że się wszystko dopełniło i że Jezus „oddaje ducha skłoniwszy głowę”. Uwaga autora opisu jest skoncentrowana na śmierci Jezusa tak dalece, iż można by powiedzieć, że „nie widzi” trzęsienia ziemi i zapadających ciemności (Mt), tłumów „bijących się w piersi” (Łk); „nie słyszy” wyznania setnika (Mt, Mk, Łk). Dla Jana śmierć Jezusa oznacza Jego przejście ze świata do Ojca i jednocześnie wylanie Ducha. Jezus nie umarł, lecz „wydał Ducha”. Do takiego zrozumienia śmierci Jezusa Ewangelista przygotowywał czytelnika systematycznie od dłuższego czasu (zob. 7, 39; 14, 16n. 26; 15, 26n; 16, 7–11. 13–15).

Czwarta Ewangelia zawiera jeszcze inne epizody i rozbieżności w zestawieniu z Synoptykami. Jeden z nich stanowi temat niniejszego artykułu. Chodzi o szczegół występujący u Jana, a mianowicie do opisu przekazania Jezusa Piłatowi dołączona jest uwaga, że „oni sami [Żydzi] nie weszli do pretorium, aby się nie skalać, lecz aby móc spożyć Paschę” (18, 28).

Okolicznością, którą można uznać za zbieżną z Synoptykami jest określenie wczesnej pory dnia (*proías* – Mt 27, 1; *proí* – Mk 15, 1; *hos egeneto hemera* – Łk 22, 66; *proí* – J 18, 28)<sup>7</sup>. Dla pełnej wymowy wydarzenia wypełniającego ów „dzień, w którym umarł Chrystus”, należy podkreślić porę dnia, kiedy Żydzi przyprowadzają Jezusa do Piłata. Scena procesu przed Piłatem dzięki temu szczegółowi również nabiera w redakcji Janowej doniosłego znaczenia. L. Stachowiak twierdzi, powołując się na R. Bultmana, że „Janowi nie chodzi o proces polityczny przed dygnitarzem rzymskim, lecz o proces między Żydami a Jezusem, odbywający się wobec Piłata, a nawet między niewierzącym światem a Jezusem”<sup>8</sup>.

Przesłuchanie Jezusa rozpoczyna się bardzo wcześnie rano<sup>9</sup>. Dzień ten jest ze wszech miar szczególny: wymienione są wyraźnie główne jego części: nie tylko wspomniany jest początek, południe (J 19, 14), ale i zakończenie (w. 42). Jest to zarazem „szósty” dzień tygodnia, dzień dookończenia dzieła stworzenia (J 12, 1; por. Rdz 2, 2). Nadto owego roku miała miejsce zbieżność Paschy z szabatem, nazwanym z tego powodu Uroczystym. W oczach Jana ten dzień to przede wszystkim „godzina” Jezusa, dla której przyszedł (J 2, 4; 5, 25.28; 7, 20; 8, 20; 12, 23.27; 19, 27). Nie można było nie podkreślić doniosłości tego dnia, w którym ostatecznie światło miało zwyciężyć ciemności, jak świt owego wiosennego piątku 30 roku ery chrześcijańskiej zwyciężał coraz bardziej zdecydowanie mroki ustępującej nocy. Aż nadto wyraźne skojarzenie zjawiska przyrody z historią zbawienia!

Dla naszego tematu istotne w tym miejscu będzie pytanie: jakiego typu przeszkodę stanowiło dla Żydów przekroczenie progu pretorium, w oparciu o jakie przesłanki i jakie było ich pochodzenie? Omawiany epizod potwierdza jeszcze raz uwrażliwienie autora czwartej Ewangelii na temat Żydów, co jest jedną ze znamiennych cech tej Ewangelii<sup>10</sup>.

## 2. Halaka regulująca obchody Paschy żydowskiej

Tekst J 18, 28 w tłumaczeniu dosłownym brzmi enigmatycznie: „Prowadzą więc Jezusa od Kajfasza do pretorium. A było wcześniej rano. Oni sami nie weszli do pretorium, żeby się nie zanieczyścić, lecz aby (móc) spożyć Paschę”. Kto prowadził Jezusa? Gdzie znajdował się dom Kajfasza? Gdzie urzędował Piłat? Co należy rozumieć przez pretorium? Dlaczego wejście do pretorium powodowało zanieczyszczenie? Jakiego typu było to zanieczyszczenie i co było jego powodem?

Na pierwsze pytanie odpowiedź wydaje się stosunkowo łatwa, chodzi o Żydów, a dokładniej o tę część narodu żydowskiego, która wcze-

śniej przesłuchiwała Jezusa u Annasza, potem u Kajfasza. Są to więc arcykapłani (J 18, 35; 19, 6), nazywani też „Żydami” (J 18, 31. 36.38b; 19, 7.17). Pod to ostatnie znaczenie podciągnięci są w J 18, 3 i 12 także faryzeusze. Arcykapłani reprezentują wszystkie kręgi władzy narodu (J 19, 21). Proces przed Kajfaszem był tylko formalnością, gdyż wyrok na Jezusa zapadł już wcześniej (zob. J 11, 49n). Zresztą faktycznie władzę arcykapłańską sprawował Annasz, teść Kajfasza<sup>11</sup>, dlatego przesłuchanie Jezusa przed nim miało dla Jana znaczenie realne i symboliczne<sup>12</sup>. Po przesłuchaniach przed władzami żydowskimi, połączonymi z maltretowaniem, Jezus wczesnym rankiem został przyprowadzony do przedstawiciela rzymskiej władzy, którym od kilku lat był Poncjusz Piłat<sup>13</sup>.

Dla R. Bultmanna ważniejszy jest szczegół, że działo się to wcześnie rano (*proi*), dlatego kładzie nacisk na wymowę symboliczną owej chwili: oto ustępują ciemności nocy, narasta światło, które zapowiada pojawienie się słońca. Z początkiem nowej fazy procesu nastaje godzina zwycięstwa Chrystusa<sup>14</sup>. U Jana, w odróżnieniu od Synoptyków, jest to piątek, dzień przygotowania wieczerzy paschalnej (*paraskeue tou pascha* J 19, 14.41), stąd zrozumiała troska Żydów, by nie zaciągnąć nieczystości rytualnej, którą spowodowałyby wejście na teren zajęty przez poganina. Przepisy odnośnie do przygotowania Paschy, jej przebiegu, osób uprawnionych do jej spożycia, były rygorystyczne, o czym będzie powiedziane niżej. R. Schnackenburg zauważa, że konsekwencją formalnego przestrzegania przepisu było nie usłyszenie przez Piłata bardzo ważnych słów, które Jezus wypowiedział o sobie, dotyczących Jego tożsamości. Schnackenburg interpretuje ten fakt jako dystans Ewangelisty względem przepisów dotyczących czystości rytualnej, podyktowany nie nastawieniem antynomistycznym, ale przeświadczeniem, że wiara w Chrystusa przewyższyła religię Tory (zob. 1, 17; 2, 6–9.13–22). Jest wszak jeszcze ważniejsza racja. Żydzi, zatroskani o skrupulatne dopełnienie przepisów odnoszących się do czystości, aby móc spożyć baranka paschalnego (*to pascha fagein*, por. Mk 14, 12b.14 i par.), zamykają sobie dostęp do prawdziwego Baranka paschalnego, Chrystusa. Prawem paradoksu, właśnie Jezus, którego śmierci się domagają i do niej wreszcie doprowadzą, stanie się tego dnia zamierzoną od zawsze Paschą<sup>15</sup>. Być może również, iż wspólnota chrześcijańska, celebrując swoją Paschę, chciała zaznaczyć w ten sposób swój dystans od wspólnoty żydowskiej, która celebrowała nadal obrzęd paschalny według dawnego rytu<sup>16</sup>.

Wróćmy do pytania, dlaczego Żydzi byli przekonani o niemożności spożycia paschy, gdyby przekroczyli próg siedziby rzymskiego namiest-

nika; dlaczego *eo ipso* staliby się rytualnie niezdolni do spożycia najważniejszego w ich religijnej tradycji posiłku, skoro samo zetknięcie się z poganinem nie powodowało jeszcze zaciągnięcia stanu nieczystości. P. Billerbeck wysuwa hipotezę, że powodem przekonania Żydów o zaciąganiu nieczystości rytualnej mogło być podejrzenie, iż poganie grzebali w swych domach dzieci urodzone martwo, a więc zaciągali by nieczystość z tytułu kontaktu ze zwłokami. Ku tej hipotezie skłania się też R. Schnackenburg<sup>17</sup>.

Jeżeli było tak, jak przypuszcza P. Billerbeck, a za nim R. Schnackenburg, to Żydzi wzbraniłi się wejść do pretorium w przeświadczeniu, iż jest to miejsce nieczyste z racji możliwego pochówku tam ludzkich zwłok. Wśród Żydów była bowiem rozpowszechniona opinia, że poganie grzebali ciała dzieci urodzonych martwo na terenie swoich posesji, stąd domy ich były postrzegane przez Żydów jako cmentarze. Księga Liczb stanowi, że ktokolwiek miał kontakt ze zwłokami, pozostaje nieczysty przez siedem dni. W trzecim i siódmym dniu powinien dokonać rytualnego obmycia, inaczej pozostawał trwale nieczysty i z tego powodu powinien być wyłączony ze społeczności Izraela. Nieczystość obejmowała również namiot, w którym ktoś umarł, jak i nieprzykryte naczynia tam się znajdujące (Lb 19, 11–16).

C.K. Barrett i R.E. Brown uważają, że prawdopodobnym powodem, dla którego Żydzi wzbraniłi się przekroczyć próg pretorium, mogła być miesięczna nieczystość przebywającej w pretorium pogańskiej kobiety (Mt 27, 19 żony Piłata)<sup>18</sup>. Ponieważ według Żydów kobiety pogańskie nie zachowywały odpowiednich przepisów dotyczących czystości rytualnej (zob. Kpł. 15, 19–24; 18, 19; 20, 18; por. Ez 18, 6; traktat *Niddah* 1, 7 – 2, 3; 10, 8), dlatego domy pogan były w permanentnym stanie nieczystości. Żydzi nie mogli więc przekroczyć progu rezydencji Piłata, konsekwencją byłaby niemożność spożycia Paschy tego wieczoru<sup>19</sup>. Innym tytułem, dla którego – według Browna – Żydzi wzbraniłi się wejść do pretorium, mogła być obawa przed starym kwasem (*chamec*), gdyż kontakt ze starym chlebem również czynił niemożliwym spożycie wieczerzy paschalnej (Pwt 16, 4; Wj 12, 15; zob. też Kpł 2, 11)<sup>20</sup>.

Który z powyższych powodów mógł być decydujący, nie sposób dzisiaj orzec. Czwarta Ewangelia nie dostarcza elementów rozstrzygających. Eksponuje troskę wydających Jezusa Piłatowi przywódców Izraela, aby podkreślić ich wielką pomyłkę. Troską bowiem o formalne zachowanie przepisów pozwalających spożyć wieczerzę paschalną odgradzają się od Jezusa. Wydając Jezusa Piłatowi do pretorium, tym samym uczynili nie-

czystym, niezdolnym do spożycia Paschy Jego, który jako Baranek paschalny gładzi grzech świata – przyczynę prawdziwej nieczystości przed Bogiem (J 1, 29.36). Z drugiej strony obecność Jezusa w domu poganina w oczach autora czwartej Ewangelii oznacza, że zbawienie nie jest odtąd zarezerwowane wyłącznie dla narodu wybranego, lecz zostało udostępnione również „nieczystej ziemi”, to znaczy wszystkim poganom, rozproszonym dzieciom Bożym (J 11, 52). Z powyższego wynika, że napięcie pomiędzy żydowskim i chrześcijańskim rozumieniem zbawienia ma charakter głęboko teologiczny, zaś wystrzeżenie się ze strony Żydów kontaktów z poganami – szersze podłoże. Wydaje się więc, że w tym właśnie obszarze należy szukać przesłanek do uwagi czwartej Ewangelii odnośnie do zachowania Żydów przed rezydencją Piłata.

### **3. *Havdala*<sup>21</sup> jako istota stosunku Żydów do obcych**

Tradycja synoptyczna podaje, że Jezus spotykał się z zarzutami, iż przebywa wśród grzeszników i celników, siada razem z nimi do stołu i spożywa posiłki (Mt 9, 11; Mk 2, 16; Łk 5, 30). Z podobnym zarzutem spotka się później Piotr ze strony współwyznawców. „Wszedłeś do ludzi nieobrzezanych – mówili – i jadłeś z nimi” (Dz 11, 3). Świadomy, że łamie obowiązujący Żydów zakaz przestawania z poganami i odwiedzania ich, sam nadmienia o tym w domu Korneliusza. Tekst ten potwierdza, co znajdujemy w tradycji żydowskiej, że Żydzi uważali pogan za nieczystych (Dz 10, 28). Z drugiej strony Piotr uważał, że nie mógł nie słuchać rozkazu z góry. O słuszności podjętej kontrowersyjnej decyzji utwierdziło go następnie zstąpienie Ducha Świętego na dom Korneliusza. „Jeżeli więc Bóg udzielił im tego samego daru, co nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, to jakżeż ja mogłem sprzeciwić się Bogu?” (Dz 11, 17). Dzieje Apostolskie na przykładzie Piotra u Korneliusza zilustrowały problem kluczowy dla postawy Żydów, którzy uważali, że należy unikać kontaktu ze światem pogańskim, gdyż pogrążony jest on w stałej nieczystości.

Podobnie wygląda sytuacja w czwartej Ewangelii, gdzie również podkreślona jest bardzo mocno tendencja Żydów do trzymania się z daleka od pogan (zob. wyżej J 18, 28), od Samarytan (J 4, 9) i od tej części własnej społeczności, która „nie zna Prawa” (J 7, 49)<sup>22</sup>, tak samo jak wykluczania ze społeczności wszystkich nie spełniających wymogów Prawa. Korzeni takiej postawy Żydów, zarówno w Dziejach Apostolskich jak i w czwartej Ewangelii, należy upatrywać już w Starym Testamencie oraz w realiach historycznych, społecznych, politycznych i religijnych ostatnich dziesięcioleci okresu Drugiej Świątyni<sup>23</sup>.

Podstawowym kryterium podziału ludzkości, a w następstwie tego – *havdali*, czyli separacji Żydów od świata pogańskiego, była wiara w Jedyne Boga, Jahwe<sup>24</sup>. Podczas gdy poganie czcili bóstwa, czyli bałwany (idole), Izrael uznawał istnienie i zobowiązanie kultu tylko wobec Boga niewidzialnego i niewyobrażalnego, którego czcili ich Patriarchowie, Abraham, Izaak i Jakub. Żydzi wierzą, że ten właśnie Bóg, Jahwe, wybrał Izraela, tzn. ich, na swoją szczególną własność, obdarzył Przymierzem, w Jego imieniu przemawiali wszyscy prorocy. Modlitwa *Szema Izrael*, którą odmawiają każdego dnia, jest zarazem wyznaniem ich wiary w Boga Jednego i Jedyne (Pwt 6, 5). Stąd rozróżnienie treści takich terminów jak *'am* oraz *goyim* (gr. *laos* i *ethne*), a więc „naród” = Izrael i „ludy” = poganie, na co czwarta Ewangelia jest również wyczulona<sup>25</sup>. Wszystko, co nie mogło być podciągnięte pod wiarę monoteistyczną, było nieczyste i powinno być unikane przez każdego Żyda.

Bóg objawiając się Abrahamowi złożył mu uroczystą obietnicę potomstwa, ziemi i błogosławieństwa (Rdz 22, 16–18), jego potomkom dał Prawo, którym mieli się kierować (Wj 24, 12; 31, 18; Pwt 4, 44; 9, 9n; 33, 4; Syr 45, 5). To Prawo, będące wyrazem woli i mądrości Jahwe, zawiera między innymi szereg przepisów odnoszących się do czystości rytualnej, której przestrzeganie lub nie decydowało o zdolności do pełnienia służby przed Bogiem<sup>26</sup>. Poganie z racji nieposiadania, a zatem nieprzestrzegania Prawa, znajdowali się w stanie permanentnej nieczystości. Z tego właśnie powodu należało unikać kontaktu z nimi, tak samo jak okoliczności, które mogły spowodować zaciągnięcie stanu nieczystości, zaś przedmioty posiadane czy używane przez pogan należało poddawać oczyszczeniu. Z tego samego tytułu niektórych pokarmów pochodzących od pogan nie było wolno Żydowi spożywać. Rytualne obmycie rąk obowiązywało też po powrocie do domu (zob. Mk 7, 1–5)<sup>27</sup>.

Przepisy odnoszące się do czystości rytualnej, do koszerności pokarmów i do relacji do świata pogańskiego miały jako cel wyznaczać niewidzialną lecz czytelną linię oddzielającą Żydów od pogan dla ustrzeżenia tożsamości religijnej i narodowej. Chociaż świat pogański nieuchronnie wywierał duży wpływ na Żydów na wielu odcinkach (język, kultura, pewne zwyczaje), to z drugiej strony właśnie podział na sferę czystości i nieczystości był ważną pomocą broniącą integralności judaizmu<sup>28</sup>. Zespół elementów składających się na postawę oddzielenia *sacrum* od *profanum*, separacji Żydów od świata pogańskiego określa się hebrajskim terminem *havdala* czyli oddzielenie<sup>29</sup>.

Jak problem separacji musiał być nabrzmiały w czasach Chrystusa, jak wyglądał stosunek Żydów do „ludu ziemi”, Samarytan oraz do pogan, pokazuje bardzo wyraźnie literatura międzytestamentalna, w tym teksty z Qumran. Widać to też na podstawie Ewangelii Janowej. Faryzeusze (termin ten znaczy właśnie „oddzieleni”) w polemice z Jezusem mówili o sobie: „Nie urodziliśmy się z nierządu” (J 8, 41), odcinając się w ten sposób od pogan uważanych z racji pochodzenia religijnego za dzieci nieprawego łoża<sup>30</sup>. Od pogan należy się odłączyć, gdyż – jak mówi Abraham do Jakuba w *Księdze Jubileuszów* (XXII, 16n) – „ich uczynki są nieczyste, a wszystkie ich drogi skażone, odrażające i obrzydliwe. Oni składają ofiary zmarłym przodkom, demonom oddają pokłony. Na grobach jedzą posiłki, a ich czyny są puste i bezwartościowe”<sup>31</sup>. Także literatura qumrańska głosi konieczność separacji (*bdl*) od pogan. Dokument Damasceński: „Winni oddzielić się od synów zatracenia, trzymać się z dala od nieczystego, [...] odseparować się od wszelkiej nieczystości zgodnie z prawem odnoszącym się do nich, nie brukać swego świętego ducha, odpowiednio do tego, co Bóg wydzielił dla nich” (CD-A, 6, 14n; 7, 3n)<sup>32</sup>. Również inne teksty qumrańskie zawierają odniesienia do prawa świętości i czystości, a tym samym separacji od wszystkiego, co nie uchodziło za czyste i święte<sup>33</sup>. Tradycja sekty faryzeuszy, która po zburzeniu świątyni miała dać początek tradycji tannaickiej i w końcu rabinackiej, rozbudowała prawo czystości, a także obowiązku separacji od wszystkiego, co z tym prawem się nie zgadzało<sup>34</sup>. Poganie są nieczyści *per naturam*, ponieważ pochodzą z nasienia nieczystego (*Tanhuma* NS, wyd. Buber, 16a), to znaczy kazirodztwa i z nieprawego łoża. Ponieważ są uważani za zanieczyszczonych przez kontakt z umarłym, stąd zakazany im jest wstęp na teren świątyni<sup>35</sup>.

Na takim tle staje się jasne, dlaczego Żydzi nie chcieli wejść na teren zajmowany przez pogan, tym bardziej gdy w najbliższej perspektywie był *seder* paschalny. Podobną postawę zachowywali wobec Samarytan, których uważali za pochodzących z nieprawego łoża, za nieczystych i powodujących stan nieczystości przez kontakt z nimi<sup>36</sup>. Zrozumiałe też staje się, dlaczego Żydzi nazwali Jezusa Samarytaninem: „Czyż nie słusznie mówimy, że jesteś Samarytaninem i jesteś opętany przez złego ducha?” (J 8, 48).

Żydzi nie tylko sami odseparowywali się od pogan z wyżej podanych motywów, ale również usuwali spośród swoich szeregów tych, którzy ich zdaniem nie zachowywali Prawa, albo znajdowali się w kondycji, z powodu której byli wykluczeni ze wspólnoty Izraela. Czwarta Ewangelia ukazuje tę praktykę w całym dramatyzmie. Trzy miejsca do tej myśli for-

malnie nawiązują (J 9, 22; 12, 42 i 16, 2), gdzie występuje używany tylko w tej Ewangelii termin *apodynamos*<sup>37</sup>. M. Wróbel dochodzi w swoich badaniach nad relacją Kościół – Synagoga do słusznego wniosku, że „w odróżnieniu od Ewangelii synoptycznych, w których ostrze prześladowań skierowane jest głównie przeciw Jezusowi – sprawcy cudów i głosicielowi nowej nauki – Ewangelia Janowa wyraźnie rozszerza zakres prześladowań także na osoby przez Niego uzdrowione i Jego uczniów”<sup>38</sup>. Taki los spotyka uzdrowionego ślepcę (J 9, 34), Łazarza (J 12, 11) i uczniów Jezusa (J 15, 18 – 16, 4). Wprawdzie wymienione miejsca odnoszą się do sankcji, jakie rabinowie pierwszego okresu poświęconego nałożyli na Żydów, którzy przyznawali się do wiary w Jezusa jako Mesjasza, ale wiadomo, że obejmowały one także wszystkich innych, którzy nie czynili zadość wymogom stawianym przez rabinów z Jamnii. Dwunaste Błogosławieństwo zwane *Birkat ha-minim* wymienia odstępców, zuchwałą władzę, oszczerców, *noc<sup>e</sup>rim* i *minim*<sup>39</sup>. Przez tych ostatnich przyjęło się rozumieć wszystkich uznanych za nieortodoksyjnych Żydów<sup>40</sup>. W całokształcie ideologii *havdali* wyznawcy Jezusa, *noc<sup>e</sup>rim*, w grupie wyłączonych znaleźli się na pierwszej, uprzywilejowanej pozycji.

\* \* \*

Czwarta Ewangelia jako jedyna odnotowuje szczegół, że Żydzi wzbranieli się przestąpić próg rezydencji Piłata ze względu na czekającą ich tego wieczoru wieczerzę paschalną. W tym szczególe – jak wynika z przeprowadzonej analizy tekstu – odzwierciedla się bardzo złożona postawa Żydów wobec wszystkiego, co ich przywódcy, kapłani i uczeni w Piśmie uważali za element heterogeniczny. Wyrastająca ze Starego Testamentu świadomość wybraństwa i świętości, pod wpływem doświadczeń historycznych, społecznych i religijnych, w okresie Drugiej Świątyni rozwinęła się w postawę, którą określa się terminem *havdala*, separacja. Prawo czystości rytualnej pełniło tu rolę granicy oddzielającej judaizm od świata pogańskiego, a także od interpretacji prawa i tradycji, których radykalne centrum rabinackie z Jamnii, już po roku 70. po Chr., nie uznawało za ortodoksyjne. Prawdopodobnie w świetle tych właśnie faktów, odbieranych na świeżo, powstawała czwarta Ewangelia w swej definitywnej formie, stając się wyrazem reakcji na bezpodstawność takiej właśnie interpretacji religii ojców, której Jezus z Nazaretu przyszedł nadać status *opus consummatum*.

Wydanie Jezusa do pretorium – miejsca nieczystego – można w związku z powyższym odczytać na kilka sposobów: najpierw jako wyparcie się Go przez przywódców judaizmu; chodzi tu też może o jeszcze jedno, tak



charakterystyczne dla tej Ewangelii, „nieporozumienie” pomiędzy Jezusem i Żydami: wydając Piłatowi Baranka, który gładzi grzech świata – źródło prawdziwej nieczystości – wyrzekają się Go w imię wierności ludzkim przepisom, mającym decydować o czystości rytualnej; wreszcie Jezus, wchodząc do pretorium, znosi tym samym definitywnie symboliczną granicę pomiędzy dwoma światami. Swoją ofiarą czyni wszystko czystym, bo uwalnia świat od źródła prawdziwej nieczystości – od grzechu. Mocą ofiary Jezusa chrześcijaństwo przekracza duchowy Rubikon, przewycięża bariery, którymi obwarował się judaizm. Jedną z tych barier był próg pretorium.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> F. Gryglewicz, *Jezus przed Piłatem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 117–129; zob. tenże, *Chrystus Królem w „Ewangelii św. Jana”*, w: tamże, s. 138–152; L.J. Nowak, *Król Żydowski przed sądem Piłata (J 18, 28 – 19, 16a)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem*, red. B. Szier-Kramarek [i in.], Lublin 1997, s. 215–224.

<sup>2</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1975, s. 360n.

<sup>3</sup> Zob. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań 1963, s. 91–106.

<sup>4</sup> P.F. Ellis, *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville, Mi. 1985, s. 258; C.H. Giblin, *John's Narration of the Hearing before Pilate (John 18, 28 – 19, 16a)*, „*Biblica*” 67(1986), s. 222; B. Silva Santos, *Aktualność „sądu” w Ewangelii Janowej*, w: *Tajemnica odkupienia*, Poznań, 1997, s. 157–175; L.J. Nowak, *Jezus Król...*, art. cyt., s. 216n.

<sup>5</sup> Zob. K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*, Stuttgart 1996<sup>15</sup>, s. 455–494.

<sup>6</sup> Zwrot *ego eimi* w IV Ewangelii stanowi formułę samoobjawienia się Chrystusa. „Stwierdzenie Jezusa zakłada jedność natury między Ojcem i Synem, ostatnim i decydującym Objawieniem skierowanym przez Boga do ludzi. Dlatego wiara, że «Jezus jest», obejmuje całość zbawczego dzieła Bożego od jego początku aż ku wypełnieniu w Chrystusie i jest nieodzowną dla chrześcijanina”. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 242. Literatura dotycząca tego zwrotu jest olbrzymia, zob. chociażby F. Gryglewicz, „*Ja jestem*” w *Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, s. 219–231; S. Rabiej, „*Ego eimi*” w *ewangelii św. Jana znakiem boskiej godności Jezusa*, „*Collectanea Theologica*” (CTh) 58(1988), nr 2, s. 19–27; tenże, *Soteriologiczne znaczenie Chrystusowego „Ego eimi”*, „*Ateneum Kapłańskie*” (AK) 120(1993), z. 503, s. 15–27; M. Rusecki, *Imię Boga „Ja Jestem”*, „*Communio*” 14(1994), nr 1, s. 3–14.

<sup>7</sup> Rzymianie mieli w zwyczaju wcześniej zaczynać pracę i kontynuować ją do godzin południowych, popołudnie było zarezerwowane dla celów prywatnych, R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, Brescia 1981, s. 386, n. 10. Istotniejszy jest natomiast problem rozbieżności chronologii Synoptyków i Janowej. Należy on do klasycznych trudności egzegetycznych, którym poświęcono już wiele sił, zob. J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*. 1. *Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, s. 377–402; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 299, 370n.; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 62–71; J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973, s. 9–23.

<sup>8</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 359.

<sup>9</sup> Jan w przeciwieństwie do żydowskiego zwyczaju liczącego dzień od zachodu słońca, zdaje się podzielać system liczący dzień od wschodu słońca (por. J 20, 1 i 20, 19); o liczeniu czasu w czasach biblijnych zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2002, s. 194–209.

<sup>10</sup> Temat Żydów w Czwartej Ewangelii należy do kluczowych. Ze strony żydowskiej jest ona koronnym dowodem na antysemityzm chrześcijaństwa. P. Szeffler tak konkluduje swoją analizę terminu „Żydz” w IV Ewangelii: „W czwartej Ewangelii zatem termin «Żydz» ma podwójne znaczenie: dosłowne i typiczne: dosłowne – na oznaczenie ludzi, z którymi Jezus miał do czynienia podczas swojej działalności, i typiczne – na oznaczenie zła uosobionego w postaci ludzi odrzucających Syna Bożego”. P. Szeffler, *Żydz, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana*, poz. cyt., s. 346. Z bogatej literatury zacytujmy chociażby: C.J.A. Hickling, *Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel*, w: M. de Jonge, *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie*, Leuven 1977, s. 347–354. Wyczuwalne napięcie pomiędzy wspólnotą wierzących w Jezusa a wyznawcami judaizmu przypisywane jest rozjęsiciu się dróg Kościoła i Synagogi po roku 70 po Chr., zob. F. Manns, *John and Jamnia. How the Break occurred between Jews and Christians c. 80-100 A.D.*, Jerusalem 1997.

<sup>11</sup> Annasz pełnił urząd arcykapłana w latach 6–15, a później jego „dynastia”, praktycznie do 62 r. Kajfasz piastował urząd najwyższego kapłana w latach 18–36; faktyczna władza spoczywała w rękach Annasza, jako patriarchy, zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, Poznań 19652, s. 377n; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 355; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175- B.C. – 135 A.D.)*, vol. 2, Edinburgh 1979, s. 216; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid 1977, s. 177n.

<sup>12</sup> J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico*, Madrid 1979, s. 748n. Scena u Kajfasza, prawdopodobnie pochodzenia redaktora IV Ewangelii, została tylko wspomniana z tej racji, że właśnie u Kajfasza miała miejsce już wcześniej narada, na której podjęto decyzję o śmierci Jezusa (J 11, 45–53), zob. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 385.

<sup>13</sup> Piłat był prefektem Judei w latach 26–36.

<sup>14</sup> R. Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia 1971, s. 651.

<sup>15</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 386.

<sup>16</sup> Takich aluzji do dystansu wobec judaizmu poświęconego znajdziemy w IV Ewangelii więcej, gdy się mówi np. o „święcie Żydów” (J 2, 13; 6, 4; 11, 55). Jeżeli się pamięta, że rozdział Kościoła i Synagogi pod koniec I w. był już faktem dokonany, takie aluzje nie dziwią.

<sup>17</sup> R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 3, dz. cyt., s. 387.

<sup>18</sup> C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London 1975, s. 444; R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, Garden City – New York 1979<sup>2</sup>, s. 846.

<sup>19</sup> Zakaz ten obejmował współżycie męża z żoną w okresie jej krwawienia pod sankcją zaciągnięcia przez niego stanu 7-dniowej nieczystości, jak również nieczystość wszystkiego, czego taka kobieta się dotknęła, na czym usiadła czy się położyła. Tradycja talmudyczna wypracowała i zebrała obowiązujące normy w traktat „Nieczystość kobiety” (*Niddah*), należący do porządku (*Seder*) „Czyste rzeczy” (*Toharot*); szczegółowe omówienie zob. M. Kaufman, *The Woman in Jewish Law and Tradition*, Northvale, NJ, London 1995, s. 143–158; H. Strack, G. Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis 1992; A. Walfish, *Niddah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder, Oxford 1997, s. 502n.

<sup>20</sup> *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, dz. cyt., s. 297; S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 172–176.

<sup>21</sup> E. Testa, *Habdalah e 'azkarah nella restaurazione del resto d'Israele*, „Liber Annuus” 10(1959–1960), s. 5–35.

<sup>22</sup> P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und Die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*, w: P. Strack, P. Billerbeck, *Kom-*

mentar zum Neuen Testamen aud Talmud und Midrasch, Bd. 2, München 1924, s. 494–519; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, p. 2, Brescia 1977, s. 299n.

<sup>23</sup> M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9, 22; 12, 42; 16, 2), Kielce 2002, s. 153–171.

<sup>24</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People...*, dz. cyt., s. 81–83.

<sup>25</sup> Zob. S. Pancaro, 'People of God' in *St John Gospel*, „New Testament Studies” 16(1969–1970), s. 114–129.

<sup>26</sup> Zbiór tych przepisów zawiera tzw. Kodeks czystości (Kpł 11–15), ale różne szczegółowe przepisy rozproszone są w wielu miejscach Starego Testamentu np. 1Krl 8, 53; Ezdr 6, 21; 9, 1; 10, 11; Neh 9, 2; 10, 29.

<sup>27</sup> H. Cazelles, *Pureté et impureté. Ancien Testament*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 9, Paris 1979, kol. 491–508; E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, w: tamże, kol. 508–554; P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes...*, dz. cyt., s. 13n.

<sup>28</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People...*, dz. cyt., s. 83n.

<sup>29</sup> Wyrażenie *havdala* występuje w Talmudzie (traktat *Hullin* 20b), jest derywatem od rdzenia *bdl* i oznacza czynność oddzielania (Rdz 1, 4) i rozróżniania (Kpł 10, 10n). Oznacza też modlitwę na zakończenie (*motsa'ei*) szabatu i dni świątecznych. Wyraża ideę rozdzielenia sfery *sacrum* od *profanum*, wymienia zresztą wśród stanów tego porządku również Izrael i pogan. Zob. *Havdalah*, w: *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, dz. cyt., s. 308n; M. Nulman, *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, Northvale, NJ, London 1996, s. 169–171.

<sup>30</sup> Temat ten w literaturze jest szeroko traktowany, szczególnie obecnie na gruncie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, ale i w egzeziezie – zob. S. Mędala, *Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii*, w: *Studia z biblistyki*, Warszawa 1984, s. 9–187; A. Kuśmirek, *Żydzi w Ewangelii Jana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 30, 2(1992), nr 2, s. 121–135; H. Langkammer, *Żydzi w Nowym Testamencie*, AK 114(1990), s. 183–191; P. Szefler, *Żydzi w IV Ewangelii*, „Studia Płockie” 2(1974), s. 17–41; A. Sikora, *Antycypacja dualizmu eschatologicznego czasu Jezusa i Kościoła w święte tekstów J 8, 44 i 1J 3, 8*, w: *Z zagadnień dobra i zła według Biblii*, red. J. Flis, Lublin 1990, s. 123–131; H. Witczyk, *Co znaczy „Mieć diabła za ojca”?*, „Znaki Czasu” 1988, nr 11, s. 73–87; nr 12, s. 58–71; C.J.A. Hickling, *Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel*, art. cyt.; R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, dz. cyt., s. 363–366.

<sup>31</sup> *Księga Jubileuszów*, tł. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, wyd. 2, Warszawa 2000, s. 300; zob. E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 509n.

<sup>32</sup> *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Muraba'at – Masada – Nachal Cherwer*, tł. P. Muchowski, Kraków 2000, s. 204–205.

<sup>33</sup> E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 513–518.

<sup>34</sup> R. Meyer, *Katharos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments*, hrsg. G. Kittel, Bd. 3, Stuttgart 1967, s. 421–427; E. Cothenet, *Pureté et impureté. Nouveau Testament*, poz. cyt., kol. 523n.

<sup>35</sup> Traktat *Kelim* I, 7; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma 1955, nr 2344.

<sup>36</sup> J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio economico y social del mundo del Nuevo Testamento*, dz. cyt., s. 368, nota 43.

<sup>37</sup> Zob. M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, dz. cyt.

<sup>38</sup> Tamże, s. 102.

<sup>39</sup> Znane są dwie recenzje tego błogosławieństwa: palestyńska i babilońska. Pierwsza wymienia *Noc<sup>erim</sup>* = chrześcijan, druga w miejsce chrześcijan wstawia donosicieli, w jeszcze późniejszych redakcjach pojawiają się w tym miejscu oszczercy. Szczegółowo omawia tę kwestię: M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, dz. cyt., s. 181–196; zob. też S. Jankowski, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, CTh 72(2002), nr 2, s. 63–83.

<sup>40</sup> S.C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historique*, Paris 1998, s. 177–185; S. Jankowski, *Judaizm poświęcony wobec chrześcijaństwa*, art. cyt., s. 80–82.

KS. WOJCIECH HANC

## MISJE I JEDNOŚĆ W KONTEKŚCIE DIALOGU ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO<sup>1</sup>

M.-J. Le Guillou, profesor teologii wschodniej i misjologii, rozpoczynając artykuł pt. *Misje – przeszkodą czy bodźcem dla ekumenizmu* wypowiada ważne dla podjętego tematu stwierdzenie: „Wielu chrześcijan uważa, że misje i ekumenizm są pojęciami bądź też rzeczywistościami, które nie mają między sobą istotnego związku. Łączące je więzy tkwią jednak w samej naturze planu Bożego, w naturze Kościoła i – w konkretnej sytuacji – nie można ich od siebie oddzielić”<sup>2</sup>.

I rzeczywiście uświadomienie sobie działalności misyjnej w perspektywie światowej odbyło się równocześnie z powszechnym odkryciem ekumenii<sup>3</sup>. Po pięćdziesięciu latach od Światowej Konferencji Protestanckich Towarzystw Misyjnych w Edynburgu, z nową mocą ukazał to Sobór Watykański II zarówno w Konstytucji *Lumen gentium*, jak i w dekretach: *Ad gentes* oraz *Unitatis redintegratio*. Wyraźnie zostało stwierdzone, że misyjny w swej naturze Kościół pielgrzymujący bierze początek według planu Ojca, z posłania Syna i Ducha Świętego (DM, 2), zaś tajemnica jedności Kościoła odzwierciedla jedność Trójcy Świętej (DE, 2). A ponieważ Chrystus jest zarówno zasadą jedności (por. KK, 13; DE, 2), jak również sprawcą działalności misyjnej (por. KK, 6, 7, 14), stąd zasada chrystologiczna przenikająca misje i ekumenizm, oparta na zbawczej funkcji Chrystusa i Jego pośredniczącej roli, wskazuje ewidentnie na wzajemne pomiędzy nimi powiązania<sup>4</sup>, które mają już dość długą historię. Dlatego, by wprowadzić w kontekst dialogowy, zostaną najpierw zarysowane dzieje owych wzajemnych uwarunkowań, począwszy od Edynburga aż po powstanie Ekumenicznej Rady Kościołów w Amsterdamie (1), następnie zostaną przedstawione relacje zachodzące pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów, włącznie z nawiązaniem oficjalnego dialogu prowadzonego w ramach utworzonej Wspólnej Grupy Roboczej (2), a wreszcie zo-

staną ukazane istotne kwestie związane z działalnością misyjną i ekumeniczną w sześciu raportach dialogowych (3).

### 1. Od Edynburga do Amsterdamu

Przełomowe znaczenie dla misji i ruchu ekumenicznego miała pierwsza Ogólnoświatowa Konferencja Protestantckich Towarzystw Misyjnych w Edynburgu (1910 r.). Ukazał się na niej w całym swym wymiarze problem chrześcijańskiego rozbicia. Mówił o tym chiński delegat dr Chang: „Przysłaliście nam misjonarzy, którzy dali nam poznać Jezusa Chrystusa i za to jesteśmy wam wdzięczni. Lecz przynieśliście nam również wasze różnice i wasze podziały: jedni głoszą nam metodyzm, drudzy luteranizm, kongregacjonalizm czy episkopalizm. Domagamy się, abyście nam głosili Ewangelię i pozwolili wzbudzić samemu Jezusowi Chrystusowi z łona naszych narodów poprzez działanie Ducha Świętego Kościoł odpowiadający jego wymaganiom, jak również geniuszowi naszej rasy, który byłby Kościołem Chrystusa w Japonii, Kościołem Chrystusa w Chinach, Kościołem Chrystusa w Indiach, wolnym od wszelkich «izmów», jakimi obłożyliście przepowiadanie Ewangelii pośród nas”<sup>5</sup>. Dzięki tej Konferencji dokonano się ekumeniczne przebudzenie nie mające precedensów w misyjnej świadomości Kościoła. Większość znawców przedmiotu przyznaje, że Edynburg odegrał priorytetową rolę w narodzinach współczesnego ruchu ekumenicznego, a także wywarł zdecydowany wpływ na misyjne społeczeństwa anglosaskie i na europejskie z kontynentu. Ogólnie na Konferencji było obecnych ponad tysiąc delegatów reprezentujących 159 towarzystw misyjnych. I choć tylko nieliczne „młode Kościoły” przysłały do Edynburga swoich przedstawicieli, to jednak niektórzy z ich przywódców mieli zdecydowany wpływ na narodziny współczesnego ruchu ekumenicznego. Pośród nich na specjalną uwagę zasługują: przewodniczący Konferencji John Mott, który przez wiele lat stał na czele ruchu misyjnego, oraz takie osobistości, jak: Joseph H. Oldham, Wiliam Temple, John Baillie, Charles H. Brent – pierwszy przewodniczący Kierunku „Wiara i Ustrój” (*Faith and Order*) albo inaczej „ruch lozański” (1927), Alfred Boegner, V.S. Zahariah oraz inni. Wszyscy wymienieni odegrali czołową rolę promocyjną, wywierając wpływ na dwa ekumeniczne nurty, idące zresztą odrębnymi torami: „Wiara i Ustrój” oraz „Życie i Praca” (*Life and Work*)<sup>6</sup>. Konferencja edynburska była pierwszym poważnym doświadczeniem dla przyszłych działaczy i przywódców ekumenicznych<sup>7</sup>. Ważne jest także i to, że spośród głównych ośmiu tematów na niej podejmowanych, trzy miały ekumeniczny charakter: a) zwiastowanie Ewan-

geli całego świata; b) Kościoły obszarów misyjnych, „młode Kościoły”, c) współpraca i krzewienie jedności<sup>8</sup>.

Obok wymienionych dwu ekumenicznych kierunków (nurtów), odrębnym torem szła Międzynarodowa Rada Misyjna, która zwoływała kolejne swoje konferencje: w 1928 r. na Górze Oliwnej w Jerozolimie; w 1938 r. w Tambaram k. Madrasu i w 1947 r. w miejscowości kanadyjskiej – Whitby<sup>9</sup>. Choć Radzie nie udało się wyjść poza ramy protestantyzmu, to jednak trzeba zauważyć jej osiągnięcia, zwłaszcza w działalności jednoczącej, np. nacisk na gruntowne badania nad problemem wolności religijnej, pomoc udzielana młodym Kościołom i jednocześnie połączenie ich w ścisłej wspólnocie z „Kościołami starymi”, organizowanie w całym świecie wspólnej działalności i wspólnej modlitwy, przyczyniającej się do wzrostu świadomości jedności, zwłaszcza na terenach misyjnych<sup>10</sup>.

Nowy etap współpracy Międzynarodowej Rady Misyjnej rozpoczął się od powstania w 1948 r. w Amsterdamie Światowej Rady Kościołów (ŚRK=ERK). W Amsterdamie wybrano Prezydium i Komitet Naczelny (Centralny) złożony z 90 członków, natomiast bezpośrednio po obradach Komitet Naczelny wyłonił Komitet Wykonawczy liczący 12 oddziałów; w oddziale studiów przewidziano zajęcie się kształceniem misjonarzy oraz ewangelizacją. Dokonano też wyboru sekretarza generalnego W.A. Visser't Hoofta, reformowanego teologa holenderskiego, który funkcję tę pełnił przez 18 lat<sup>11</sup>. Odtąd ŚRK, w skład której weszły dwa ekumeniczne nurty: „Wiara i Ustrój” oraz „Życie i Praca”, kierowała się własną bazą doktrynalną (chryzologiczna podstawa wiary) poszerzoną w New-Delhi (1961) o wymiar trynitarny. ŚRK stała się w rzeczywistości prawomocnym narzędziem, którym Kościoły mogą się posługiwać w celu lepszego poznania, dialogu i podejmowania coraz to nowych prób zjednoczenia<sup>12</sup>.

Międzynarodowa Rada Misyjna, będąca organizacją opierającą się na krajowych konferencjach misyjnych i radach chrześcijańskich, a nie na Kościołach, nie mogła z przyczyn strukturalnych zgłosić swego akcesu do ŚRK. Jednak obydwie organizacje ściśle ze sobą współpracowały, co wyraziło się w powołaniu tzw. Komitetu Łączności, mającego m.in. na celu przygotowanie przyszłego połączenia tych organizacji<sup>13</sup>.

## **2. Utworzenie Wspólnej Grupy Roboczej (WGR) i podjęcie oficjalnego dialogu**

Począwszy od Amsterdamu (I Zgromadzenie Ogólne ŚRK – 1948) aż do Porto Alegre (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK – 2006) nastąpiły ważne wydarzenia, które mają znaczenie dla dialogu ŚRK z Kościołem rzymsko-

katolickim. I tak 18 lutego 1965 r. nastąpiło powołanie do życia pierwszego wspólnego organu Kościoła rzymskokatolickiego i ŚRK, pod nazwą Wspólnej Grupy Roboczej (WGR). Był to nie tylko punkt zwrotny we wzajemnych kontaktach, ale także początek ożywionej współpracy, przede wszystkim podjęcie w ramach WGR multilateralnych rozmów, czyli oficjalnego dialogu pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i ŚRK. Wydaje się, iż nie byłoby to możliwe bez powołania 5 czerwca 1960 r. przez papieża Jana XXIII Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, na którego czele stanął znakomity biblista kard. Augustyn Bea, co umożliwiło nawiązanie i ożywienie wzajemnych kontaktów<sup>14</sup>. Jednak dopiero Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II (1964), zdaniem Visser't Hoofta, stworzył dobrą sytuację do powołania oficjalnego organu o charakterze konsultacyjnym (WGR) do wzajemnych kontaktów i rozpoczęcia dialogu doktrynalno-ekumenicznego<sup>15</sup>. Zresztą i ŚRK wywarła pewien wpływ na kształt niektórych dokumentów Soboru Watykańskiego II, co trzeba nie tylko zauważyć, ale i docenić, ponieważ świadczy to o wzajemnej wymianie myśli, będącej jednym z aspektów „jednego ruchu ekumenicznego”, do którego włączają się ze swoimi zasadami różne Kościoły i Wspólnoty kościelne<sup>16</sup>. Kwestię tę podkreślono również w Drugim Oficjalnym Raportcie, wypracowanym w ramach WGR, w którym stwierdzono, że istnieje tylko jeden ruch ekumeniczny, a Kościół katolicki i ŚRK zobowiązane są mu służyć<sup>17</sup>. Od Dekretu o ekumenizmie wielopłaszczyznowa działalność zjednoczeniowa stała się ważną częścią doświadczenia Kościoła katolickiego, który z tego dokumentu czerpał zasady i metody dla pracy ekumenicznej. Słusznie można powiedzieć, że Vaticanum II w procesie ekumenicznym stanowiło jego niezwykle przyspieszenie, gdyż idee wyrosłe podczas soborowych debat odbiły się głośnym echem w innych Kościołach, zaś różne teologie wzajemnie i pozytywnie zaczęły na siebie wpływać<sup>18</sup>.

Na wzmoczenie współpracy pomiędzy ŚRK i Kościołem rzymskokatolickim wpłynęły inicjatywy, które dotyczyły ważnych dla ekumenii problemów, jak na przykład porozumienie co do nabożeństw podczas spotkań ekumenicznych, a zwłaszcza planowanie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, ustalenie charakteru, form i warunków dialogu ekumenicznego, kwestia służby i zadań świeckich w Kościele, a także współpraca w sferze etyki społecznej. Przyczyniła się do tego Światowa Konferencja do Spraw Kościoła i Społeczeństwa zorganizowana w 1966 r. przez ŚRK w Genewie oraz powstanie w 1967 r. Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój”, co doprowadziło w 1968 r. do powstania „Wspólnego Komitetu Kościoła katolickiego i ŚRK do Spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Po-

koju” (SODEPAX)<sup>19</sup>. Wszystkie te wydarzenia wprost albo pośrednio dotyczą zagadnienia misji i ekumenii. Dlatego warto, obok refleksji już przedstawionych, zasygnalizować także i inne podejmowane w tym względzie decyzje, ustalenia, samo nawet dostrzeganie problemu czy fuzję działań Światowej Konferencji Misyjnej i ŚRK.

W okresie pomiędzy drugim i trzecim Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK, czyli pomiędzy Evanston (1954) a New-Delhi (1961), zajmowano się sprawą integracji Międzynarodowej Rady Misyjnej ze ŚRK, która dokonała się ostatecznie w wyniku dłuższych przygotowań. W Evanston stwierdzono: „Bez Ewangelii świat nie ma żadnego sensu, ale bez świata nie istnieje realny punkt odniesień dla Ewangelii. Ewangelizacja nie jest wyodrębnioną i przejściową formą działania Kościoła: powinna ona przenikać całe jego życie”<sup>20</sup>. Jednak wzajemne relacje pomiędzy Kościołami były utrudniane przez brak wspólnego chrześcijańskiego świadectwa, przez prozelityzm oraz kwestię rozumienia wolności religijnej. Dlatego przygotowany przez powołaną w 1956 r. Komisję (uczynił to Komitet Naczelny wybrany podczas Zgromadzenia Ogólnego w Evanston) projekt wstępny dokumentu został zatytułowany: „Świadectwo chrześcijańskie, prozelityzm i wolność religijna w łonie ŚRK”, a w nim uznano prozelityzm za fałszywe pojmowanie chrześcijańskiego świadectwa, czyli głoszenia Ewangelii. Po niewielkich poprawkach Komitet Naczelny przyjął w 1960 r. dokument, który został zaaprobowany przez Trzecie Zgromadzenie Ogólne w New-Delhi (1961)<sup>21</sup>.

Wreszcie wspomniany wyżej Komitet Łączności wyraził przekonanie, iż nadszedł czas, by ŚRK i Międzynarodowa Rada Misyjna połączyły się ze sobą w formie, która zagwarantuje, że „misja będzie stanowiła zasadniczy element ruchu ekumenicznego”. Komitet Naczelny zlecił Komitetowi Łączności, by w porozumieniu z zainteresowanymi opracował plan integracji i przedstawił go w 1957 r. Komitetowi Naczelnemu oraz Szóstej Światowej Konferencji Misyjnej 1957/1958<sup>22</sup>. Ta z kolei, pozytywnie oceniając możliwość samego połączenia na skutek wyjaśnienia wszystkich związanych z fuzją kwestii, przesunęła termin następnego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK na rok 1960 lub 1961<sup>23</sup>. Tak więc do połączenia Międzynarodowej Rady Misyjnej ze ŚRK doszło w New-Delhi w 1961 r. i odtąd działalność obydwu instytucji jest realizowana w ramach pracy Komisji do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji oraz nadal poprzez organizowane co kilka lat Światowe Konferencje Misyjne. Konferencja do Spraw Misji i Ewangelizacji składa się z około 250 członków, zaś jej skład na propozycję Komisji ustala Komitet Naczelny ŚRK. Po połączeniu się



Międzynarodowej Rady Misyjnej ze ŚRK odbyło się sześć dalszych Światowych Konferencji Misyjnych: w Meksyku (1963), w Bangkoku (1972–1973), w Melbourne (1980), w San Antonio (1989), w Salwadorze (1996) i w Atenach (2005)<sup>24</sup>.

Nie ma wątpliwości, że zacieśnienie więzów pomiędzy ekumenią a misjami nastąpiło właśnie w łonie ŚRK po połączeniu się jej z Międzynarodową Radą Misyjną oraz po powstaniu w 1965 r. Wspólnej Grupy Roboczej, której zadaniem jest prowadzenie intensywnego dialogu pomiędzy ŚRK i Kościołem rzymskokatolickim<sup>25</sup>. To dzięki Wspólnej Grupie Mieszanej współpraca pomiędzy Watykańskim Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan a ŚRK stała się możliwa. Przyczyniło się to do przezwyciężenia wielu trudności i stworzenia dobrego klimatu dla wzajemnych relacji.

Jest oczywiste, że na rozwój ekumeniczny – jak stwierdzono w Szóstym Raporcie WGR z 1990 r. – mogą mieć wpływ „różne sposoby rozumienia przedmiotu ekumenii i środki realizacji widzialnej jedności. Także akty prozelityzmu, nadmiernej dbałości o wyznaniową tożsamość, brak wyczulenia na problemy wspólne – wszystko to może negatywnie wpływać na dialog i proces wzajemnego zbliżenia”. Ponadto różnice doktrynalne, problemy etyczne, społeczne i polityczne także stanowią przeszkodę na drodze do pełnej jedności i wspólnego działania. Prawdą jest również, iż ŚRK i Kościół rzymskokatolicki różnią się w swej naturze, strukturze, sposobie działania oraz w pojmowaniu urzędu. I właśnie tego rodzaju różnice stanowią przeszkodę na drodze do współpracy. „Kościół katolicki jest Kościołem powszechnym z silną strukturą hierarchiczną promującą jedność w różnorodności. Natomiast ŚRK stanowi wspólnotę Kościołów autonomicznych, złączonych w poszukiwaniu widzialnej jedności i we wspólnym świadectwie. Nie są z sobą połączone w formę prawnostrukturalną, lecz trzeba na nie patrzeć jako na należące do jednej wspólnoty ekumenicznej, która pozwala im razem wzrastać”<sup>26</sup>. Stąd też według wyżej zasygnalizowanych stwierdzeń, należy postrzegać wszelkie uzgodnienia i wypracowywane dokumenty, w tym i sześć raportów opracowanych w latach 1966–1990, do których ograniczą się poniższe analizy.

### **3. Raporty Wspólnej Grupy Roboczej**

#### **I Raport – z 1966 r.**

Strona katolicka opracowując w tym Raporcie propozycję projektu działalności WGR kierowała się wytycznymi Dekretu o ekumenizmie,

natomiast przedstawiciele ŚRK oparli się na dokumentach i oświadczeniach Rady odnoszących się do współczesnej sytuacji ekumenicznej<sup>27</sup>. Po nakreśleniu takich podstawowych zagadnień, jak: istota ekumenizmu, dialog jako taki, dwustronne rozmowy oraz status uczestników tych kontaktów, w rozdziale drugim zostały zarysowane możliwości współpracy na polu misyjnym<sup>28</sup>. Dokument oparł się na pierwszej konsultacji, która została wspólnie zorganizowana przez Wydział do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji oraz Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan w kwietniu 1965 r. w Crêt-Bérard k. Lozanny. Wyniki tej konsultacji – w których m.in. stwierdzono, że przyszłość stoi otworem co do możliwości współpracy w różnych dziedzinach, w tym na polu misyjnym – zostały przesłane Wspólnej Grupie Roboczej. Jednak w związku z ogłoszeniem pod koniec czwartej sesji Soboru Watykańskiego II Dekretu o działalności misyjnej Kościoła katolickiego, zwrócono uwagę na konieczność podjęcia dalszych badań studyjnych w zakresie kontynuowania współpracy<sup>29</sup>.

Sprawozdanie zasygnalizowało także momenty trudne i napięcia, jakie mogą powstać na polu misyjnym, np. uprawianie prozelityzmu, nieuczciwej rywalizacji czy tym podobnych. Wyrażono przekonanie, że środkiem zaradczym na powyższe trudności powinno być dalsze podejmowanie kontaktów pomiędzy odpowiedzialnymi w tym względzie czynnikami. Pierwszym krokiem mogłoby być zalecenie, aby kompetentne osoby podjęły wysiłki zmierzające do wyjaśnienia owych trudnych sytuacji<sup>30</sup>.

Raport wymienia kilka konkretnych problemów, które w kontekście ogłoszonych przez Kościół rzymskokatolicki na Soborze Watykańskim II dokumentów, zwłaszcza w relacji misje – ekumenizm, należy poddać pogłębionym badaniom i dalszej refleksji, a mianowicie: kształcenie teologów i świeckich w duchu ekumenicznym, doktryna i praktyka chrztu, teologia małżeństwa i małżeństw mieszanych, a nadto: praktyczne konsekwencje wynikające z wolności religijnej czy też problemy związane z prozelityzmem<sup>31</sup>.

Samo poruszenie w dokumencie problemu misyjnego i rysującej się, choć jeszcze nie w sposób pełny, wzajemnej współpracy w łonie WGR, ma swoją dużą wagę, pokazując nie tylko trudne momenty, ale i możliwości ich obopólnego przebadania, co pozwoliłoby dzięki dialogowi uniknąć wielu trudnych sytuacji w zakresie ewangelizacji na terenach misyjnych.

## **II Raport – z 1967 r.**

Drugi Raport przypomina w uwagach ogólnych (rozdział pierwszy) o obszernym zakresie podejmowanych badań, co nie pozwoliło wypełnić

wszystkich zadań nakreślonych przez Raport z 1966 r. Ponadto nie tylko stosunki międzykościelne ulegają szybkim przemianom, ale pojawiają się coraz to nowe problemy teologiczne oraz nieprzewidziane sytuacje, obok których nie można przejść obojętnie<sup>32</sup>. Ponownie podkreślono cel dokumentu, którym jest przedstawienie wyników prowadzonych badań oraz wymiany poglądów, „które już sformułowano i ukazanie wizji przyszłości, w której WGR przewiduje potrzebę coraz to bardziej dynamicznych stosunków pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a ŚRK”<sup>33</sup>. Powyższy cel<sup>34</sup> obejmuje także zagadnienie jedności i misji, któremu poświęcono sporo uwagi<sup>35</sup>, poruszając ponownie sprawy trudne, tzn. prozelityzm i małżeństwa mieszane<sup>36</sup>.

Temat relacji chrześcijańskiej jedności i misji objął tym razem dwie konkretne kwestie: wspólne świadectwo Kościołów oraz relacje do religii niechrześcijańskich.

Co do pierwszej kwestii stwierdzono, iż brak wspólnego świadectwa Kościołów z powodu rozbicia chrześcijan jest przeszkodą w skutecznym głoszeniu Ewangelii. Chrześcijanie żyjący jedynie obok siebie, nie będąc pojednani, przeczą zbawczemu orędziu. Kościoły wyczuwają ową sprzeczność, dlatego pragną przywrócić wspólnotę między sobą. Kościoły członkowskie ŚRK wyraziły zamiar przywrócenia wspólnoty „poprzez wspólne życie i działanie w Radzie”, zwłaszcza przez zintegrowanie wysiłków Międzynarodowej Rady Misyjnej ze ŚRK, zaś Kościół rzymskokatolicki potwierdził ten sam zamiar w dwu swoich ważnych dokumentach: w Dekrecie *Unitatis redintegratio* (por. DE, 12) oraz w Dekrecie *Ad gentes*<sup>37</sup>.

W analizowanym dokumencie nie chodzi o zwykłą formę wspólnego świadectwa, lecz o jego formę doskonałą. Ta zaś jest możliwa jedynie we wspólnocie kościelnej, która osiągnie jedność w zakresie doktryny i życia na tyle, by Kościoły mogły wystarczająco owo życie we wspólnocie realizować, co wcale nie oznacza, że „Kościoły nie mogą już teraz pod wieloma względami dawać wspólnie świadectwa w imię Chrystusa”<sup>38</sup>. Prawdą jest jednak, iż wspólne świadectwo rodzi problemy w zakresie głównych treści Ewangelii, co może mieć wpływ na działalność ekumeniczną, która będzie unikała wszystkiego, co wykraczałoby poza ramy praktycznej współpracy. Raport przestrzega, iż takiej tendencji należy się kategorycznie przeciwstawiać, gdyż wszelkie poczynania ekumeniczne powinny mieć przed sobą jeden cel, a mianowicie: wystawianie imienia Chrystusa<sup>39</sup>. Autorzy dokumentu domagają się szczególnie gruntownego przebadania wspólnego świadectwa w sytuacjach misyjnych, a w związku z tym jak najszybszego powierzenia owego zadania „specjalnemu ze-

społowi roboczemu” celem zbadania istniejących możliwości w tej dziedzinie. Przy czym chodzi tu o taki dobór zespołu, by można było zadość uczynić tak teologicznym, jak i praktycznym aspektem problemu<sup>40</sup>.

W sprawie relacji do religii niechrześcijańskich WGR zaleca podejmowanie przez Kościoły na nowo dyskusji, bowiem problemy teologiczne dotyczące tych stosunków mogą być najskuteczniej podejmowane na gruncie ekumenicznym. Dlatego WGR zainteresowała się sprawozdaniami z różnych spotkań i konsultacji, które przeprowadzono na Cejlonie w Kandy (w marcu 1967 r.) w związku z dialogiem prowadzonym z religiami niechrześcijańskimi. Konsultacja ta została zorganizowana przez ŚRK, a wzięła w niej udział także delegacja wyznaczona przez watykański Sekretariat dla Niechrześcijan. WGR jednomyślnie stwierdziła, iż takie kontakty powinny być kontynuowane i rozwijane<sup>41</sup>.

Zagadnienie prozelityzmu stanowiło i stanowi jedną z poważnych przeszkód na drodze ku chrześcijańskiej jedności, i to nie tylko w działalności misyjnej Kościołów. Kwestia ta wiąże się również bezpośrednio z problematyką wolności religijnej. Stąd Raport w części zatytułowanej „Studia nad prozelityzmem” najpierw mówi o wolności religijnej, w kontekście porównywania Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II z różnymi wypowiedziami ŚRK w tym względzie. I chociaż Kościoły teologicznie uzasadniają tę kwestię różnie, to jednak są zgodne co do praktycznych zasad jej stosowania. Obydwie strony wyrażają wzajemne zrozumienie i chęć wspólnego działania w odniesieniu do pojawiających się praktycznych problemów, przy czym stan taki wcale nie zwalnia od prowadzenia dalszych badań w kwestii wolności religijnej, bowiem istniejące napięcia w tym względzie nie są nieprzezwyciężalne<sup>42</sup>.

Chociaż zagadnienie prozelityzmu i wolności religijnej są od siebie właściwie nierozłączne, to jednak nie można nie dostrzegać różnicy pomiędzy nimi. I tak, dyskusja dotycząca wolności religijnej odnosi się do swobody świadectwa w państwie i społeczeństwie, natomiast studium prozelityzmu dotyczy tematu chrześcijańskiego świadectwa w ogóle, a w szczególności relacji pomiędzy rozdzielonymi Kościołami. Po prostu chodzi o właściwe rozumienie owej relacji zachodzącej pomiędzy obowiązkiem każdego Kościoła do dawania świadectwa prawdzie a ekumeniczną odpowiedzialnością, jaką one ponoszą wzajemnie za siebie. Dlatego WGR postanowiła podejmować nadal wspólne badania w kwestii prozelityzmu<sup>43</sup>.

Raport poruszył również problem małżeństw mieszanych. W tym celu ŚRK w dniach 20–24 VI 1966 r. zorganizowała ze swej strony konsulta-

cję dla przeanalizowania i zebrania różnych stanowisk Kościołów członkowskich wchodzących w jej skład, by podsumować główne problemy z tego zakresu. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan zorganizował w dniach 1–4 III 1966 r. spotkanie z przedstawicielami Komisji „Wiary i Ustroju”, które było okazją do pożytecznej wymiany poglądów, chociaż nie zakończyło się wspólnym raportem. W każdym razie nawet jeśli trudności, które się pojawiły, zostałyby zredukowane, to i tak rozmowy pomiędzy Kościołami należy prowadzić nadal<sup>44</sup>.

W centrum uwagi tego Raportu WGR zostały zatem postawione ważne problemy, które decydują o dobrej współpracy różnych Kościołów i Wspólnot prowadzących misyjną działalność, a nie da się ich rozwiązać bez ekumenicznego nastawienia w zakresie ewangelizacji. Szczególną kwestią jest prozelityzm, o który Kościoły nadal się posadzają; problem ten zresztą wiąże się ściśle z zagadnieniem religijnej wolności i składania chrześcijańskiego świadectwa. Także problem małżeństw mieszanych, zauważony w tym Raporcie, choć może nie stojący w centrum uwagi misji, to jednak dla wzajemnych ekumenicznych relacji, które ułatwiłyby ewangelizacyjne zadanie na terenach misyjnych nie jest tematem z pogranicza. Świadczy o tym fakt, że ponieważ dotąd nie dokonano wzajemnych uzgodnień w tym względzie zarówno w zakresie międzywyznaniowych jak i lokalnych dialogów ekumenicznych, kwestia ta stanowi poważny problem utrudniający współżycie i współpracę chrześcijan wywodzących się z różnych tradycji wyznaniowych.

### **III Raport – z 1971 r.**

Raport ten został sporządzony jako swoistego rodzaju podsumowanie pięciu lat wysiłków WGR, przede wszystkim w zakresie refleksji nad podstawą przyszłej współpracy między chrześcijanami, konkretnie zaś pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim. Podkreślono, że „z jednej strony skandal podziału staje się bardziej jaskrawy a obowiązek przezwyciężenia [...] różnic wyznaniowych bardziej naglący, to z drugiej strony jest coraz bardziej jasne, że jawi się przed [chrześcijaninem] pytanie: jak interpretować dziś Ewangelię, by wierniej odpowiadało to wezwaniu Boga do składania o Nim świadectwa, które skuteczniej przemówiłoby do świata”<sup>45</sup>. W odpowiedzi na powyższe dwa aspekty ekumenicznego problemu Wspólna Grupa Robocza przedstawiła odpowiednim władzom ŚRK dwa studyjne opracowania: 1) „Wspólne świadectwo i prozelityzm”, 2) „Katolickość i apostołskość”. Obydwa zagadnienia stanowią newralgiczny punkt w dialogu ekumenicznym<sup>46</sup>.

Z dotychczasowych raportów, ten poświęcił najwięcej uwagi zagadnieniu: misje i jedność, przedstawiając najpierw problemy wspólne (1), następnie dialog z przedstawicielami innych religii oraz z niewierzącymi (2), a w dwu następnych fragmentach zajął się Chrześcijańską Komisją Zdrowia (3) oraz międzynarodowym rocznikiem chrześcijańskim (4).

Informacja w sprawie prozelityzmu była wypełnieniem zapowiedzi przestudiowania tej kwestii przez poprzedni Raport. Tak ŚRK, jak i Sekretariat do Spraw Jedności, przekazały odpowiednie dokumenty ekspertom z prośbą o uwagi, a po konsultacji obu stron w Arnoldshaim, dokonano przeredagowania dokumentu roboczego aż do finalnego kolokwium, które miało miejsce w Zagorsku (wrzesień 1969), gdzie pod wpływem uwag uczynionych podczas tego spotkania, wprowadzono do tekstu nowe zmiany<sup>47</sup>.

Od strony merytorycznej ważne jest, że podczas prac uległ zmianie sam sposób przedstawiania problemu, bowiem w pierwszym etapie kładziono akcent na deformację ewangelizacji, sprzeczną z istotą chrześcijańskiego świadectwa. Jednak w miarę postępu prac badawczych, dialogujący doszli do wniosku, że „istotne zadanie nie polega na wyzbyciu się niewłaściwych metod ewangelizacji, lecz na doprowadzeniu do wspólnego dawania świadectwa”, oczywiście na tyle, na ile pozwala na to obecna sytuacja rozdzielonych nadal Kościołów<sup>48</sup>. Dopracowywany dokument został przedłożony w maju 1970 r. podczas posiedzenia WGR, która przyjęła go ale nie jako raport, lecz jako materiał do przedyskutowania przez poszczególne Kościoły.

Drugim zagadnieniem podjętym przez ten Raport w ramach „misji i jedności” jest dialog z przedstawicielami innych religii oraz z niewierzącymi. Tutaj ograniczono się jednak tylko do informacji, iż od 1967 r. ożywione zostały kontakty ŚRK z Rzymskim Sekretariatem dla Niewierzących, m. in. poprzez wymianę obserwatorów. Poinformowano także, iż w 1970 r. została podjęta z ramienia ŚRK inicjatywa zorganizowania w Libanie (marzec 1970) spotkania specjalistów od dialogu czterech religii: buddyjskiej, chrześcijańskiej, hinduistycznej i muzułmańskiej. Ponadto w Zurychu (maj 1970) zostało zorganizowane przez ŚRK specjalne kolokwium, w celu przedyskutowania implikacji teologicznych dialogu pomiędzy przedstawicielami różnych religii, w którym to spotkaniu wzięło udział trzech przedstawicieli Kościoła katolickiego<sup>49</sup>.

Dość ważnym tematem, również zaanonsowanym w poprzednim Raporcie, było nawiązanie bliższych kontaktów pomiędzy poszczególnymi organizacjami Kościołów zaangażowanych w ochronę zdrowia. Zresztą

od samego początku Chrześcijańska Komisja Zdrowia blisko współpracowała z dość licznymi szpitalami katolickimi, organizacjami medycznymi i zgromadzeniami zakonnymi<sup>50</sup>. I tak, w ramach Chrześcijańskiej Komisji Zdrowia, która zaczęła zwoływać swoje posiedzenia począwszy od 1968 r., brali udział przedstawiciele Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan powoływani jako konsultanci z tytułu swych kompetencji, a nie jako reprezentujący jakąś organizację. W niniejszym punkcie, mającym raczej informacyjny charakter podano, że jedną z rezolucji tam podjętych była propozycja udziału katolików w powołanym specjalnie Komitecie zaangażowanym w prace Chrześcijańskiej Komisji Zdrowia, co zresztą przesłano do odpowiednich dykasterii ŚRK oraz Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Rezolucja ta została przyjęta, zaś powołany wspólny Komitet po raz pierwszy zebrał się w Rzymie 23 marca 1970 r., następnie 9 czerwca tegoż roku w Genewie, i wreszcie 31 lipca w Rzymie. Podczas wymienionych spotkań rozpatrzono kilka możliwych form współpracy Chrześcijańskiej Komisji Zdrowia z Kościołem rzymskokatolickim. Przedłożono też odpowiednim władzom do zaakceptowania specjalny raport w tej kwestii<sup>51</sup>.

Na koniec podkreślono potrzebę powołania wspólnego źródła informacji dla współpracujących Kościołów. Funkcję tę miałyby spełniać „World Christian Handbook” (Międzynarodowy Rocznik Statystyczny), który powinien się ukazać już w 1972 r. i miał zamieszczać informacje o wszystkich Kościołach istniejących na świecie<sup>52</sup>.

Raport ten, jak widać, posiada charakter bardziej informacyjny, mniej merytoryczny, chociaż dobrze i syntetycznie uwidaczniający organizacyjno-twórczą pracę WGR, pełniącą rolę doskonałego pośrednika pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim, który – jak wiadomo – do dnia dzisiejszego nie zgłosił swojego akcesu jako oficjalny członek tejże wielkiej wspólnoty „starych i młodych Kościołów”.

#### **IV Raport – z 1975 r.**

Kolejny Raport<sup>53</sup> najpierw zwraca uwagę na dotychczasowe osiągnięcia w relacjach między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Obydwie strony, tzn. ŚRK i Kościół rzymskokatolicki, podjęły dialog, współpracę oraz wspólne dawanie świadectwa. Rola WGR polegała nie tylko na wzmocnieniu więzi, lecz przede wszystkim na regularnych kontaktach, wspólnie podejmowanych badaniach i współpracy. Ukazano także przeszkody, które należy przezwyciężyć. Jednocześnie postawiono pytania, na które obecnie należy odpowiedzieć, a mianowicie: jak w sposób najlep-

czy można wspólnie służyć sprawom ruchu ekumenicznego? jak Kościół rzymskokatolicki i ŚRK powinny określić swe wzajemne relacje? jakie problemy domagają się priorytetowego potraktowania? jaki rodzaj wspólnej struktury należy zastosować?<sup>54</sup>

W Raporcie tym nie ma odrębnego potraktowania relacji „misje i jedność”. W części pierwszej, mówiącej o podstawie współpracy w zakresie dawania wspólnego świadectwa, zostały w tym względzie przywołane i podkreślone wybrane fragmenty z poprzednich raportów<sup>55</sup>, zaś w części czwartej, zatytułowanej „Droga przyszłości”, we „wspólnych programach zwrócono uwagę na jedność Kościoła i dawane pospołu chrześcijańskie świadectwo”, natomiast w „innych formach bieżącej współpracy”, które należy utrzymać i rozwijać, poruszono ponownie zagadnienie Chrześcijańskiej Komisji Zdrowia oraz stosunków z Komisją do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji, co przynajmniej w kilku punktach warto zaznaczyć.

1) Odnośnie do jedności Kościoła zwrócono uwagę na wytworzenie pod wpływem dialogów nowego klimatu w relacjach ekumenicznych, co przejawia się choćby w pragnieniu uznania „wielorakości wyznań w wyznawaniu tej samej wiary”. Stwierdzono znaczny postęp ekumenizmu lokalnego. Zwrócono uwagę na zależność pomiędzy bilateralnymi a multilateralnymi dialogami wyznaniowymi, w związku z czym postulowano rozpowszechniać tezy w nich wypracowane, by jaśniej uświadomić sobie ich wzajemne oddziaływanie. Postulowano przebadanie problemu roli ekumenicznych struktur współpracy, jakimi są rady regionalne, krajowe i lokalne<sup>56</sup>. Zagadnienie o tyle ważne, że powołane do życia rady ekumeniczne, nawet po ukazaniu się trzeciej części „ekumenicznego dyrektorium” (1993) i po encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint*, w niektórych diecezjach rzymskokatolickich przestały funkcjonować.

2) Zaangażowanie ekumeniczne powinno znaleźć swój wyraz we wspólnym świadectwie, co potwierdził Synod Biskupów w Rzymie (1974). W związku z tym padła propozycja powołania studyjnego gremium, które przeanalizowałoby ważne dokumenty tak po stronie Kościoła rzymskokatolickiego, jak i ŚRK<sup>57</sup>. Zwrócono równocześnie uwagę, iż współpraca na rzecz dawania wspólnego świadectwa powinna mieć miejsce także w katechezie, dlatego poddano myśl, by „wspólna i zorganizowana refleksja ekumeniczna określiła możliwości ustalenia wspólnej podstawy nauczania religijnego”<sup>58</sup>.

3) Chrześcijańska Komisja Zdrowia ŚRK starała się wypracować wspólny pogląd na naturę chrześcijańskiej posługi w zakresie zdrowia



oraz rolę Kościoła w działalności zdrowotnej i leczniczej, co ma odniesienie do działalności misyjnej<sup>59</sup>.

4) Zostały ożywione relacje pomiędzy szeregiem misyjnych zakonów rzymskokatolickich, pracujących pod opieką Kongregacji Ewangelizacji Narodów, z Komisją do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK, co wyraźnie wskazuje na „godny uwagi rozwój w dziedzinie misji”<sup>60</sup>.

A zatem w niektórych kwestiach dotyczących relacji „misje i jedność” współpraca nie tylko jest zauważalna, lecz jej efekty w postaci powołanych do życia zespołów badawczych przynoszą znaczny postęp. I chociaż w niniejszym Raporcie nie odniesiono się wprost do kwestii „misje i ekumenia”, to jednak wymienione wyżej przykładowo cztery punkty są o tyle ważne, że zauważyć można wysiłek WGR także na polu relacji ekumenizmu do misji w zakresie ewangelizacyjnym.

## **V Raport – z 1983 r.**

Ten Raport<sup>61</sup> zwraca uwagę nie tylko na działalność WGR w latach 1975–1983, kiedy to skupiono się na jedności Kościoła jako celu i drodze współpracy pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim, ale także na wyeksponowaniu wspólnego świadectwa. Problem ten zyskał nowe oświetlenie, bowiem w wyniku przeprowadzonych badań w „Instytucie do Spraw Ekumenizmu i Misji” w Lejdzie stał się on punktem wyjścia do dalszych prac w małych grupach, a następnie w szerokim gremium w Wenecji w 1979 r. Opracowany w wyniku debat tekst przekazano WGR, która w 1981 r. zaaprobowała jego publikację łącznie z aneksem zawierającym różne przykłady dawania wspólnego świadectwa w wielu krajach<sup>62</sup>. Główny wysiłek w tym studium został skierowany na próbę rozwinięcia idei wspólnego świadectwa na podstawie nowego pojmowania „jedności i misji”, z nawiązaniem do przedstawienia w innym świetle kwestii prozelityzmu<sup>63</sup>. Studium „próbując rozważyć i ocenić to dziedzictwo wspólnego świadectwa, stara się zwrócić uwagę Kościołów na jego znaczenie dla jedności, do której się dąży i dla ruchu ekumenicznego jako całości”<sup>64</sup>. Jak więc widać, temat wspólnego świadectwa nie przestaje być przedmiotem zainteresowań nie tylko WGR, ale przede wszystkim w relacjach dialogowych pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim, i to nie tylko w odniesieniu do misji, ale także w działaniach ekumenicznych<sup>65</sup>.

Mówiąc o „współpracy bieżącej” Raport zwraca uwagę na dwa zagadnienia ściśle związane z relacją misji do ekumenii. Pierwsze dotyczy relacji z Komisją do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji (CWME). Po-

informowano, że przez wiele lat niektóre rzymskokatolickie zakony misyjne, współpracujące z Kongregacją do Spraw Ewangelizacji Narodów, były w dobrych relacjach o charakterze konsultacyjnym z Konferencją do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK; wysyłano nawet w charakterze obserwatorów-konsultantów swoich przedstawicieli, co szczególnie dało się zauważyć podczas Światowej Konferencji Misyjnej zwołanej przez CWME w Melbourne – 1980 r. oraz w pracy studyjnej nt. „Wspólne świadectwo” zainicjowanej przez WGR<sup>66</sup>. Druga kwestia wiąże się z dialogiem prowadzonym przez WGR z „przedstawicielami religii niechrześcijańskich i ideologii”, tzn. dialogiem prowadzonym przez WGR z przedstawicielami „religii i ideologii” a Rzymskim Sekretariatem do Spraw Niechrześcijan. Była to bardzo udana współpraca, chociaż nie mająca formy strukturalnej<sup>67</sup>.

W rozdziale mówiącym o „propozycjach przyszłej współpracy” zwrócono uwagę na pięć tematów, z których aż trzy odnoszą się bezpośrednio do relacji „misje i jedność”.

1) Zwrócono uwagę na „nawrócenie serca” jako nieodzowny warunek współczesnej ekumenii<sup>68</sup>, a także na opublikowanie Deklaracji w sprawie chrztu, Eucharystii i urzędu kościelnego – tzw. Dokument z Limy (BEM – 1982), ponadto skoncentrowano się na tych częściach opracowanego przez WGR w 1976 r. wspólnego programu pt. „Jedność Kościoła – cel i droga”, które dotychczas nie były należycie uwzględnione<sup>69</sup>.

2) Nadal otwartym problemem pozostał temat wspólnego świadectwa, bowiem praca na rzecz widomej jedności Kościoła ze światem jest ściśle ze sobą powiązana, gdyż dwa podjęte studia opublikowane przez WGR jako „Wspólne świadectwo i prozelityzm” (1970) oraz „Wspólne świadectwo” (1981) uświadamiają, iż „dawanie świadectwa jest jednym z podstawowych sposobów odkrywania i pogłębiania jedności, danej w Chrystusie, zaś najdobitniejszą formą wspólnego dawania świadectwa jest wola Kościołów, by dać widzialny wyraz istniejącej już między nami wspólnoty”. I dalej: „Wspólne dawanie świadectwa nie zaciera ani nie przesłania problemów podziału, ale pomaga Kościołom współżyć i działać wspólnie wobec świata w imię Chrystusa, Pana i Zbawiciela. A więc jest zarówno próbą jak i warunkiem ruchu ekumenicznego”<sup>70</sup>.

3) Podjęto problem kształtowania ekumenicznej postawy poprzez informację, poznawanie istniejących różnic pomiędzy chrześcijanami i ich Kościołami, edukację ekumeniczną, w tym przez wnikanie w głębsze pokłady doświadczeń życia we wspólnoty, np. poprzez uczestnictwo w nabożeństwach, sprawowanie służby itp. W sumie chodzi o należycie

ukształtowany wymiar ekumeniczny, będący nieodłączną częścią wszystkich procesów kształtowania postawy chrześcijańskiej i chrześcijańskiego wychowania<sup>71</sup>.

Raport ten wskazuje na ciągle dochodzące do głosu trudności, a częstotliwość ich podejmowania świadczy, że bez rozwiązania tych palących problemów, np. prozelityzmu i kwestii wspólnego świadectwa, oraz bez ukształtowania właściwej postawy ekumenicznej (ekumenicznego wymiaru), tak w sferze teorii jak i ekumeniczno-misyjnej praktyki, nie da się osiągnąć i wypracować właściwych dróg ku jedności, a przede wszystkim osiągnąć jedności Chrystusowego Kościoła, co jest celem zarówno działalności misyjnej, jak i ekumenicznej.

## **VI Raport – z 1990 r.**

Stanowi on pewne podsumowanie 25-letniej współpracy Kościoła rzymskokatolickiego i ŚRK. Zresztą poprzednich pięć raportów, analizowanych tutaj jedynie w odniesieniu do kwestii „misje i jedność”, wskazuje na stały rozwój wzajemnych relacji pomiędzy dialogującymi stronami w ramach WGR. Ten Raport powinien, według jego autorów, potwierdzić wspólne przekonanie, że „pomimo blasków i cieni w ekumenicznej codzienności – nie wolno nam zaniechać dążenia do jedności. Nie można obejść tego nakazu i zadowolić się status quo”<sup>72</sup>. Zresztą ruch ekumeniczny „stał się znakiem nadziei, gdyż w sposób niepowtarzalny angażuje się na rzecz pełnego pojednania między chrześcijanami”, ponieważ sięga do najgłębszych źródeł duchowych chrześcijaństwa<sup>73</sup>.

Idąc za myślą Raportu, trzeba powiedzieć, że w relacjach ze ŚRK, w których bierze bezpośredni udział wielu przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego<sup>74</sup>, rozmawiające i współpracujące ze sobą strony, w większej mierze niż dotąd, uświadomiły sobie niezbędność wzajemnego zaangażowania się na rzecz misji i dialogu, manifestowania wartości Ewangelii w zeświecczonym świecie, nie mówiąc o ponoszeniu odpowiedzialności chrześcijańskiej za wspieranie sprawiedliwości i pokoju, a także ochronę praw człowieka i jego godności<sup>75</sup>.

Interesujące nas zagadnienie „misje i jedność” Raport z 1990 r. podejmuje w części trzeciej, w podrozdziale „Wspólne świadectwo”, gdzie kwestie tegoż świadectwa w odniesieniu do „misji i jedności” określa jako „priorytetowe z lat 1983–1990”, natomiast w części czwartej, czyli w perspektywach na przyszłość, a konkretnie w „propozycjach dla przyszłej pracy” został zawarty anons o „wspólnym świadectwie i wspólnej misji”, brany oczywiście z perspektywy ekumenicznej.

1. Już we wprowadzeniu do podrozdziału: „Wspólne świadectwo” Raport eksponuje w tym względzie następujące słowa Jana Pawła II: „wspólne świadectwo chrześcijan jest możliwe w wielu dziedzinach. Opiera się ono na wspólnej wierze, która chrześcijan łączy; wierze, która przez proces dialogu jawi się w nowym świetle [...]. Wspólne świadectwo, które jest możliwe dzisiaj, dodaje bodźca do poszukiwania pełnej jedności”<sup>76</sup>. Natomiast mówiąc o wzajemnym odniesieniu do siebie wspólnego świadectwa, misji i jedności, zwrócono uwagę, gwoli pewnego przeglądu dokonań, na kilka ważnych wydarzeń.

a) Opublikowanie, wspomnianego już wyżej, dokumentu WGR pt. „Wspólne świadectwo” (1982), z zaleceniem, by znalazł on szerokie rozpowszechnienie i dowartościowanie, tak w środowiskach związanych ze ŚRK, jak i Kościołem rzymskokatolickim. Przy tej okazji zaanonsowano, iż współpraca doradców rzymskokatolickich w Komisji do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK oraz ich udział w Światowej Konferencji Misyjnej w Melbourne (1980) spowodowały, że w 1984 r. w sztabie „Podzespołu do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK” znalazło się miejsce dla doradczyni rzymskokatolickiej<sup>77</sup>.

b) W tym okresie współpracownicy „Misji i Ewangelizacji” ponownie odwiedzili Rzym i Genewę oraz brali udział w trzech katolickich seminariach misyjnych w Rzymie. „Misję i Ewangelizację” zaproszono także na kongres misyjny organizowany przez rzymski uniwersytet „Urbanianum”<sup>78</sup>.

c) Wspomniana wyżej doradczyni rzymskokatolicka odwiedziła w tym czasie katolickie i ewangelickie organizacje misyjne dla zapoznania się co do wspólnego świadczenia praktykowanego w skali krajowej i lokalnej. Przyczyniła się ona również do włączenia katolików do współpracy w przygotowaniu Światowej Konferencji Misyjnej w San Antonio (Texas – 1989), zwołanej przez ŚRK.

d) Przedstawiciele reprezentujący Kościół rzymskokatolicki brali udział w Komisji „Wiary i Ustroju” oraz „Misji i Ewangelizacji”, wnosząc cenny wkład do dialogu związanego z tematem „misje i jedność”. W Raporcie zostało odnotowane, iż podczas różnych spotkań wskazywano na problem prozelityzmu, ukazując w jego kontekście potrzebę wspólnego świadectwa<sup>79</sup>.

2. Z kolei w dziale „Współpraca ekumeniczna w innych dziedzinach” podkreślono kwestię „dialog i świadectwo”. Nie tylko wspomniano tu ogólnie o kontynuacji współpracy pomiędzy Podzespołem do Spraw Dialogu ŚRK a Papieską Radą do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, ale wy-

mieniono trzy już przedyskutowane tematy: a) rolę dialogu wobec religijnego fundamentalizmu, b) dialogu i misji, c) miejsce dialogu w pluralistycznym religijnie społeczeństwie. Z kwestią tą łączy się wspólne studium Podzespołu do Spraw Dialogu nt. „Wiara mojego sąsiada i moja”, dokument udrażliwiający chrześcijan na pluralizm religijny. W 1988 r. odbyło się specjalne posiedzenie dla rozważenia możliwości trójstronnego dialogu: chrześcijanie – żydzi – muzułmanie<sup>80</sup>.

3. Ostatnią zarysowaną kwestią w „Perspektywach na przyszłość (1991–1998)” było ponowne skierowanie uwagi na „Wspólne świadectwo i wspólną misję” jako na kwestię priorytetową<sup>81</sup>. Wytyczono kilka kwestii szczegółowych:

a) Należy kontynuować pracę nad tematem „Dialog i zwiastowanie Ewangelii”, co zarówno z punktu widzenia ekumenii, jak i misji jest zagadnieniem o pierwszorzędym znaczeniu. W tym celu należałoby nawiązać współpracę pomiędzy takimi podzespołami ŚRK, jak: „Misje i Ewangelizacja” oraz „Dialog z Wyznawcami Innych Religii” a partnerami rzymskokatolickimi<sup>82</sup>.

b) Trzeba zatroszczyć się „o wspólne perspektywy w dziedzinie myśli i działalności społecznej”, tym bardziej, że na tym odcinku pojawiły się spore trudności w podejmowaniu takich problemów społecznych, jak: apartheid, sprawiedliwość, pokój i zachowanie stworzenia. Pewien kryzys nie ominął nawet specjalnych gremiów powołanych do badania zagadnień społecznych typu: SODEPAX czy JCG („Wspólna Grupa Doradcza do Spraw Myśli i Działalności Społecznej”)<sup>83</sup>.

c) Należy poświęcić więcej uwagi współpracy ekumenicznej, gdyż według WGR w płaszczyźnie lokalnej, krajowej i regionalnej, a także w skali światowej owa współpraca pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim w wielu wypadkach była niezwykle intensywna<sup>84</sup>.

WGR patrząc perspektywicznie na dalszą współpracę, zdaje sobie sprawę z ciągle pojawiających się nowych problemów o zasięgu globalnym, domagających się nie tylko zainteresowania ze strony dialogujących partnerów, lecz przede wszystkim wychodzenia wielu kwestiom naprzeciw i usiłowania ich rozwiązywania w duchu ekumenicznym. Chodzi tu głównie o ważne ideologiczne i duchowe wyzwania dla całego świata, powstałe w wyniku wydarzeń w Europie Środkowej i Wschodniej<sup>85</sup>.

\* \* \*

Rezultatem prowadzonych przez 25 lat w ramach WGR studiów badawczych, omawianych w przedstawionych raportach, jest podstawowe

stwierdzenie, że dialog i współpraca w relacjach ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego są wręcz nie do przecenienia. W niniejszym artykule ukazano to jedynie w aspekcie: misje i jedność, albo inaczej „poła misyjnego” i „poła współczesnej ekumenii”. Te dwa pola działań skupiały się w ciągu całego ćwierćwiecza na dwu wzajemnie warunkujących się przedsięwzięciach na rzecz misji i ekumenizmu. Wydano wiele nie tylko interesujących, ale i ważnych tak dla jedności, jak i dla misji, chociaż nadal czekających na bardziej dogłębne przebadanie, dokumentów. Uwaga koncentrowała się na wspólnym świadectwie Kościołów, na poszerzeniu dialogu o religie niechrześcijańskie i ideologie oraz zgłębianie takich trudnych kwestii będących zagrożeniem dla misji i ekumenizmu, jak: prozelityzm, sprawa małżeństw mieszanych, problemy społeczne dotyczące bezpośrednio misji i jedności Chrystusowego Kościoła.

Niniejsze refleksje wypada podsumować dwoma sentencjami wyjętymi z prezentowanych raportów: 1) „działalność inicjowana przez WGR stanowi tylko ograniczony wyimek [...] ekumenicznej współpracy”, jednak „nie może on być wyizolowany z całości pracy ekumenicznej”<sup>86</sup>; 2) ekumeniczna oraz misyjna współpraca dla zbawienia człowieka i świata, a także zachowania stworzenia, nie mogą być bezowocne<sup>87</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł pisany z okazji 65. rocznicy urodzin Przyjaciela – Kolegi, z należnym uznaniem i wyrazami wdzięczności za niezmordowane pochylanie się nad różnymi tekstami, w tym i ekumenicznymi, oraz życzeniami na następne lata twórczej pracy dla pożytku jednego z najstarszych polskich seminariów duchownych – poświęca autor, mający nadzieję, że choć Jubilat z rezerwą podchodzi do wysiłków ekumenicznych, to jednak jeszcze *in statu viae* do zjednoczeniowych działań zdoła Go przekonać.

<sup>2</sup> M.-J. Le Guillou, *Misje – przeszkodą czy bodźcem dla ekumenizmu*, „Concilium” (pol.) 1–10(1965/66), s. 260.

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Mission et Unité. Les exigences de la Communion*, Paris 1960; G. Mercier, M.-J. Le Guillou, *Mission et Pouveté. L’heure de la Mission mondiale*, Paris 1964.

<sup>4</sup> W. Piechota, *Ekumenizm a misje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1985, kol. 866–867.

<sup>5</sup> Cyt. za: W. Miziołek, *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Warszawa 1978, s. 1 (wyd. powielacz.).

<sup>6</sup> Kościół rzymskokatolicki i Kościoły prawosławne nie brały udziału w Konferencji Edynburskiej. – J.B. Navarro, *Ekumenizm*, Warszawa 2007, s. 299–300.

<sup>7</sup> Szerzej na temat tejże Konferencji zob. K. Karński, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 29–34.

<sup>8</sup> Z. Pawlik, *Rozwój ruchu ekumenicznego – okres prekursorów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 392.

<sup>9</sup> Zob. K. Karński, *Dążenia ekumeniczne...*, dz. cyt., s. 59–63.

- <sup>10</sup> Por. tamże, s. 63.
- <sup>11</sup> Zob. tamże, s. 110–116; K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, dz. cyt., s. 295–296, 298–300.
- <sup>12</sup> J.B. Navarro, *Ekumenizm*, dz. cyt., s. 300.
- <sup>13</sup> K. Karski, *Światowa Rada Kościołów*, art. cyt., s. 296.
- <sup>14</sup> Nową nazwę: Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan przyjął ówczesny Sekretariat 1 marca 1989 r. – zob. J.B. Navarro, *Ekumenizm*, dz. cyt., s. 245.
- <sup>15</sup> Por. K. Karski, *Dwadzieścia lat oficjalnej współpracy Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, w: *Watykan – Genewa. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1986, s. 15–16; J.B. Navarro, *Ekumenizm*, dz. cyt., s. 344–245.
- <sup>16</sup> W pierwszej wersji schematu soborowego Dekretu, pierwszy rozdział został zatytułowany: „Zasady katolickiego ekumenizmu”, co mogłoby sugerować, że istnieją różne ekumenizmy: ewangelicki, prawosławny czy katolicki. Dlatego zmieniono go na: „Katolickie zasady ekumenizmu” (zob. DE, 2–4).
- <sup>17</sup> K. Karski, *Dwadzieścia lat oficjalnej współpracy...*, art. cyt., s. 17.
- <sup>18</sup> Słusznie podkreślono, że owych wzajemnych wpływów trudno nie zauważyć w dokumentach Światowych Zgromadzeń ERK choćby w odniesieniu do tak ważnych dla dialogu dokumentów, jak: KK, KDK, DM i DE. Warto również podkreślić, iż to właśnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* otworzyła ekumenizm na dialog teologiczny. – Por. S. Rosso, E. Turco, *Introduzione*, w: *Enchiridion oecumenicum* (EOe), t. 5, Bologna 2001, s. XLVIII–IL.
- <sup>19</sup> K. Karski, *Dwadzieścia lat oficjalnej współpracy...*, art. cyt., s. 17.
- <sup>20</sup> Cyt. za: K. Karski, *Dążenia ekumeniczne...*, dz. cyt., s. 124.
- <sup>21</sup> Por. tamże, s. 130–131.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 139–140.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 140.
- <sup>24</sup> K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 82–83.
- <sup>25</sup> Por. K. Karski, *Dwadzieścia lat oficjalnej współpracy...*, art. cyt., s. 15.
- <sup>26</sup> Cyt. za: S. Rosso, E. Turco, *Introduzione*, poz. cyt., s. L.
- <sup>27</sup> Zob. *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DwÜ), Bd 1, 1931–1982 (hrsg. H. Meyer i in.), Paderborn 1983, n. 1, przyp., s. 586.
- <sup>28</sup> Konkretnie chodzi tu o numer 9.
- <sup>29</sup> *Pierwszy Oficjalny Raport (1966)*, w: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 33–34, n. 9. Całość Raportu w tłum. na jęz. pol. (K. Karski) – tamże, s. 29–37; tekst oryginalny – DwÜ 1, s. 586–593, n. 1–19.
- <sup>30</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 34, n. 9; DwÜ 1, s. 590, n. 9. Pośród problemów odnoszących się do różnych typów współpracy w rozdziale trzecim Raportu (n. 16–18) wymieniono: Biblię, termin Wielkanocy oraz liturgię. Jednak w punkcie dotyczącym misji o żadnym z nich nie wspomniano – zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., n. 16–18, s. 36–37; DwÜ 1, n. 16–18, s. 592.
- <sup>31</sup> Zob. rozdział IV Raportu – *Watykan – Genewa*, dz. cyt., n. 19, s. 37; DwÜ 1, s. 592–593, n. 19.
- <sup>32</sup> *Drugi Oficjalny Raport (1967)*, w: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 38, n. 1; zob. DwÜ 1, s. 597, n. 1. Całość dokumentu w tłum. na jęz. pol. (K. Karski) – tamże, s. 38–50; tekst oryginalny – DwÜ 1, s. 597–613.
- <sup>33</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 38.
- <sup>34</sup> Zob. tamże, s. 40–41.
- <sup>35</sup> Jest to dość obszerny punkt drugi w rozdziale drugim zatytułowany: „Sprawozdanie z dotychczasowych dokonań wraz z zaleceniami co do ich kontynuacji” – zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 41–50, zaś punkt drugi pt. „Jedność a misje”, zob. s. 43–44; DwÜ 1, s. 601–602. Nadto w problemach specjalnych (n. 5) podjęto kwestię prozelityzmu i małżeństw mieszanych; *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 48–49; DwÜ 1, s. 605–606, n. 5
- <sup>36</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 43; DwÜ 1, s. 601.

- <sup>37</sup> Tamże.
- <sup>38</sup> Tamże.
- <sup>39</sup> Tamże.
- <sup>40</sup> Por. tamże.
- <sup>41</sup> Por. tamże, s. 43–44; DwÜ 1, tamże, s. 602.
- <sup>42</sup> Por. tamże, s. 48; DwÜ 1, s. 605.
- <sup>43</sup> Tamże.
- <sup>44</sup> Por. tamże, s. 49; DwÜ 1, tamże, s. 606.
- <sup>45</sup> *Trzeci Oficjalny Raport (1971)*, w: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 51. Całość dokumentu w tłum. na jęz. pol. (K. Karski) – *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 51–64; tekst oryginalny – DwÜ 1, s. 614–625. Sam Raport składa się z wprowadzenia oraz pięciu rozdziałów: 1) Wiara i kult Kościołów; 2) Misja i jedność; 3) Problemy laikatu; 4) Służba dla społeczeństwa – służba dla ludzkości; 5) Krajowe i lokalne rady chrześcijańskie.
- <sup>46</sup> Kwestiami tymi autor niniejszego opracowania zajął się już wcześniej, dlatego zostaną one w tym miejscu pominięte. Tekst dokumentów w jęz. pol.: „Wspólne świadectwo i prozelityzm” – *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 125–135 (tł. J. Kruczyńska); „Katolickość i apostołskość” – tamże, s. 136–168 (tł. K. Karski); tekst oryginalny – DwÜ 1, s. 625–634, 635–662.
- <sup>47</sup> *Trzeci Oficjalny Raport (1971)*, w: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 56; DwÜ 1, s. 619.
- <sup>48</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 57; DwÜ 1, tamże.
- <sup>49</sup> Tamże.
- <sup>50</sup> Por. tamże.
- <sup>51</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 57–58; DwÜ 1, s. 620.
- <sup>52</sup> Por. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 58; DwÜ 1, tamże.
- <sup>53</sup> Całość dokumentu w jęz. pol. została podana za: „Biuletyn Ekumeniczny” Komisji Episkopatu Polski, 1977, n. 1; jest także w pozycji: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 65–80; tekst oryginalny – DwÜ 1, s. 662–674.
- <sup>54</sup> *Czwarty Oficjalny Raport (1975)*, w: *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 65–66; DwÜ 1, s. 662–663.
- <sup>55</sup> Zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 68; DwÜ 1, s. 664–665.
- <sup>56</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 75–76; DwÜ 1, s. 670–671.
- <sup>57</sup> W Raporcie zostały *de nomine* wymienione dokumenty II Soboru Watykańskiego oraz oficjalne dokumenty wydane po Soborze przez Kościół rzymskokatolicki, a zwłaszcza wyniki Synodu Biskupów nt. „Ewangelizacja w świecie współczesnym”. Natomiast w odniesieniu do ŚRK wyszczególniono sprawozdania zgromadzeń ogólnych ŚRK, wyniki Światowej Konferencji Misyjnej nt. „Zbawienie świata w czasach dzisiejszych”; opracowanie Komisji „Wiara i Ustrój” związane z tematem „Uzasadnienie nadziei, która jest w nas” oraz prace sekcji V Zgromadzenia Ogólnego ŚRK pt. „Wyznawanie Chrystusa dziś”. – Zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 76; DwÜ 1, s. 671–672.
- <sup>58</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 76–77; DwÜ 1, s. 672.
- <sup>59</sup> Zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 79; DwÜ 1, s. 674.
- <sup>60</sup> Por. tamże.
- <sup>61</sup> Całość Raportu w tłum. na jęz. pol. (J. Kruczyńska) – *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 81–112; tekst oryginalny – DwÜ 2, s. 677–704.
- <sup>62</sup> Por. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 93. Tekst tego dokumentu został umieszczony jako dokument studyjny także w: tamże, s. 179–199.
- <sup>63</sup> Por. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 94; DwÜ 2, s. 688.
- <sup>64</sup> Por. tamże.
- <sup>65</sup> Tamże.
- <sup>66</sup> Por. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 99–100; DwÜ 2, s. 693, B.[66] 3.
- <sup>67</sup> Por. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 100; DwÜ 2, s. 693, B.[66] 4.
- <sup>68</sup> Zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 101; DwÜ 2, s. 694–695 [n. 75].
- <sup>69</sup> Zob. *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 102; DwÜ 2, s. 695, [n. 78].
- <sup>70</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 103; DwÜ 2, s. 696, [n. 82].



<sup>71</sup> Zob. punkt 4, części czwartej, mówiący o kształtowaniu postawy ekumenicznej – *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 106–108; *DwÜ 2*, s. 699–700, [n. 95–104].

<sup>72</sup> A. Clark, J. Maury, *Przedmowa. Szósty Oficjalny Raport (1990)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (SiDE) 8(1992), n. 2, s. 48. Całość Raportu w tłum. na jęz. pol. (K. Karski) – tamże, s. 47–69; tekst oryginalny – *DwÜ 2*, s. 705–731.

<sup>73</sup> SiDE 8(1992), n. 2, s. 49; *DwÜ 2*, s. 705–706, [n. 2].

<sup>74</sup> Warto zauważyć, iż 12 teologów rzymskokatolickich to pełnoprawni członkowie Komisji „Wiara i Ustrój”. Siedmiu sprawuje doradcze funkcje w Komisji do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji (CWME). Przedstawiciel Watykanu przynależy do kuratorium w Bossey. Nadto związane zostały różne formy kontaktów i współpracy między dalszymi podzespołami ŚRK a watykańskimi dykasteriami, a zwłaszcza z Towarzystwami Misyjnymi. Wreszcie – tak jest aktualnie – w skład WGR, doradczego gremium, szukającego nowych form współpracy pomiędzy ŚRK a Kościołem rzymskokatolickim, wchodzi po 12 przedstawicieli z każdej strony. – Por. SiDE 8(1992), n. 2, s. 49, 50; *DwÜ 2*, s. 706–708, [n. 5–17].

<sup>75</sup> Por. SiDE 8(1992), n. 2, s. 50; *DwÜ 2*, s. 707, [n. 7].

<sup>76</sup> SiDE 8(1992), n. 2, s. 55; *DwÜ 2*, s. 714, [n. 41].

<sup>77</sup> SiDE 8(1992), n. 2, s. 55; *DwÜ 2*, s. 714, [n. 43].

<sup>78</sup> Zob. SiDE 8(1992), n. 2, s. 56; *DwÜ 2*, s. 714, [n. 44].

<sup>79</sup> Por. SiDE 8(1992), n. 2, s. 56; *DwÜ 2*, s. 715, [n. 46–47].

<sup>80</sup> Zob. SiDE 8(1992), n. 2, s. 60; *DwÜ 2*, s. 720, [n. 65–66].

<sup>81</sup> W punkcie drugim: „Propozycje dla przyszłej pracy” po dwu zagadnieniach: wymiary kościelne pracy ekumenicznej oraz edukacji i formacji ekumenicznej, trzecią kwestią jest „Wspólne świadectwo i wspólna misja”. – Zob. SiDE 8(1992), n. 2, s. 65–67; *DwÜ 2*, s. 727–729, [n. 99–111].

<sup>82</sup> Por. SiDE 8(1992), n. 2, s. 67; *DwÜ 2*, s. 729, [n. 109].

<sup>83</sup> Zob. SiDE 8(1992), n. 2, s. 67; *DwÜ 2*, [n. 110].

<sup>84</sup> Por. tamże.

<sup>85</sup> Por. SiDE 8(1992), n. 2, s. 67; *DwÜ 2*, s. 729, [n. 112].

<sup>86</sup> *Watykan – Genewa*, dz. cyt., s. 53; *DwÜ 1*, s. 616.

<sup>87</sup> Zob. w poszczególnych Raportach także ich części jak: „Kontynuacja naszej pracy” (1966); „Służba dla społeczeństwa – służba dla ludzkości” (1971); „Droga przyszłości” (1975); „Propozycje przyszłej pracy” (1983), czy „Perspektywy na przyszłość” (1990).

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

## POTRZEBA UROZMAIACENIA MODELU HOMILII

Model homilii to integralny układ treści homilii, logiczny projekt wyrażony schematem, dającym się zrealizować we wszystkich homiliach. Homileci ściśle łączą pojęcie „modelu” z pojęciem „kompozycji homilii” albo też ze „strukturą homilii”<sup>1</sup>. Niekiedy nawet pojęcia te są utożsamiane<sup>2</sup>. W modelu bowiem chodzi o odpowiedni rozkład elementów treściowych homilii, jakimi są teksty biblijne danej liturgii, celebrowane misterium, nauczanie Kościoła i szczególne potrzeby słuchaczy. Najbardziej popularny w Polsce jest model egzystencjalno-dialogiczny. Oprócz niego niektórzy teolodzy polscy zaproponowali własne modele. W homiletyce światowej pojawia się obecnie tendencja do rezygnacji z jednego optymalnego modelu na rzecz wielu różnorodnych, a nawet z jakiegokolwiek modelu na rzecz swobodnego opowiadania.

Niniejszy artykuł prezentuje różne modele homilii i promuje jedynie te, które są zgodne z nauczaniem Stolicy Apostolskiej, dostrzegającej istotę homilii w jej integralnym związku z liturgią (por. KL, n. 52).

### 1. Dominujący model homiletów polskich (egzystencjalno-dialogiczny)

Tuż po Soborze Watykańskim II, równocześnie z decyzją Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o odejściu od programów kaznodziejskich na rzecz programów homilijnych, zaproponowano homilistom w Polsce trójstopniowy model homilii. Został on wprowadzony, upowszechniony i zalecony wraz z pierwszym programem homilijnym na rok 1972/73. W oparciu o własne i zagraniczne doświadczenia zespół przygotowujący program kaznodziejski zaproponował model homilii oparty na schemacie: 1) doświadczenie życiowe; 2) to mówi Pan; 3) życie chrześcijańskie.

Jest on nazywany dialogicznym, ponieważ, według zamierzeń autorów programu kaznodziejskiego, między trzema punktami schematu miał za-

chodzić wewnętrzny związek dialogu: człowiek pyta – Bóg odpowiada – człowiek odpowiada Bogu<sup>3</sup>. Model ten w opracowaniach homiletycznych bywa nazywany modelem egzystencjalno-dialogicznym albo modelem homiletów polskich<sup>4</sup>. A. Lewek<sup>5</sup> i G. Siwek<sup>6</sup> podkreślają, iż jego walorem jest poszanowanie naczelną zasady współczesnej homiletyki formalnej, według której metoda przepowiadania wynika z treści tegoż przepowiadania. A więc to nie retoryczne prawidła wyznaczają model przepowiadania, lecz treść chrześcijańskiego kerygmatu. Trójczłonowy podział homilii jest dyktowany nie tyle względami logiczno-psychologiczno-estetycznymi, co raczej „teologiczną rzeczywistością przepowiadania ściśle powiązaną z jego treścią”<sup>7</sup>.

Niektórzy homileci poddali omawiany model drobnym modyfikacjom. Na przykład M. Brzozowski<sup>8</sup>, prezentując dialogiczny model homilii, wyodrębnił cztery elementy: 1) nawiązanie do współczesnych problemów życiowych; 2) proklamacja orędzia zbawczego; 3) ukazanie, w jaki sposób na Boży apel zbawczy odpowiedzieli nasi przodkowie; 4) aktualne zastosowanie praktyczne. M. Brzozowski<sup>9</sup> wyjaśnia wymienione elementy w następujący sposób: Najpierw należy nawiązać do współczesności (doświadczenie życiowe). Homilista powinien wypowiedzieć pytania i zastrzeżenia, jakie rodzą się u słuchaczy w odpowiedzi na usłyszane słowo Boże. W drugiej części homilii chodzi o aktualizację treści biblijnych, o odpowiedź na pytania słuchaczy za pomocą słowa Bożego (to mówi Pan). Odpowiedź powinna być trójwymiarowa i zawierać w sobie aspekt kerygmaticzny, mistagogiczny i personalny. Trzecia część (w kręgu kultury) stanowi próbę wbudowania głoszonej treści w kontekst kulturowy. Na tym etapie homilista powinien ukazać, w jaki sposób przodkowie odpowiedzieli na zbawczy apel Boga. Można więc przytoczyć wydarzenia z historii Polski, a także obrazy z literatury i sztuki, przedstawiające wierność przodków wobec Ewangelii. W czwartej części (życie chrześcijanina) powinna być sprecyzowana odpowiedź wiary, jakiej swoim życiem powinien udzielić chrześcijanin. Ponieważ każdy udziela tej odpowiedzi osobiście, również sam homilista może złożyć osobiste świadectwo.

Zaprezentowany model egzystencjalno-dialogiczny, ani w wersji pierwotnej, trójstopniowej, ani w rozbudowanej, czterostopniowej, nie wyraża istoty soborowej odnowy homilii. Słusznie wyeksponowano w nim element antropologiczny – potrzebę nawiązania do ludzkiego życia zarówno we wstępnej indukcji, jak i końcowej dedukcji. Echem soborowej odnowy przepowiadania jest dowartościowany element biblijny – ukazanie słowa Bożego jako najważniejszej części homilii, która przynosi odpowiedzi na ludzkie pytania. Natomiast zarówno w samym modelu, jak i w towarzyszących mu wyjaśnie-

niach homiletów zmarginalizowana została liturgia. A zatem to, co według soborowego i posoborowego nauczania Kościoła rozstrzyga o istocie homilii, czyli jej integralny związek z liturgią, nie zostało należycie uwypuklone.

Ten sam mankament widać w propozycji Z. Adamka, wyrażonej w schemacie jednostki przepowiadania, w tym również homilii<sup>10</sup>. Mimo iż autor omawia w swej *Homiletyce* rozbudowany model egzystencjalno-dialogiczny, w ogóle nie wspomina, kiedy proklamowane słowo powinno czerpać z liturgii bądź wprowadzać w jej dalszy przebieg. Wspomniany autor zbyt mocno próbuje pogodzić egzystencjalno-dialogiczny model homilii z klasycznym modelem kazania. W tym ostatnim zaś więź przepowiadanego słowa z liturgią nie jest tak istotna, jak w homilii.

## 2. Inne modele homilii w Polsce

Chociaż model egzystencjalno-dialogiczny był na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku postulowany jako obowiązujący w Polsce, niektórzy homileci zaproponowali inne modele homilii, które lepiej lub gorzej oddają sens soborowej odnowy przepowiadania liturgicznego. Są wśród nich bardzo proste, jak też złożone.

Dwuczęściowy model homilii zaproponował S. Dyk<sup>11</sup>. Za podstawę tego modelu autor przyjął logikę zbawczego dialogu Boga z człowiekiem, w której indykatyw zbawczy uprzedza imperatyw moralny. Toteż na pierwszą część składa się kerygmat bądź indykatyw zbawczy, a na drugą imperatyw moralny. Taka kompozycja homilii eksponuje wprawdzie jedną z ważnych zasad przepowiadania, ale jest zbyt uproszczona i nie oddaje istoty posoborowej homilii, iż jest ona częścią liturgii<sup>12</sup>.

Związek homilii z liturgią został natomiast wyrażony w modelu W. Świerzawskiego<sup>13</sup>. Autor wyróżnił w nim trzy etapy: 1) postawienie problemu w konkretnej sytuacji – punkt wyjścia jest oparty o metodę indukcji i ma na względzie słuchaczy; 2) rozwiązanie przez Chrystusa i pogłębienie teologiczne – postawiony problem domaga się rozwiązania w oparciu o autorytet Chrystusa, co obejmuje również umiejętne uwzględnienie czytań starotestamentalnych; 3) zakończenie homilii przez wspomnienie liturgicznego „dzisiaj” – ma ono wskazać na obecność Chrystusa w zgromadzeniu wiernych, a także przypomnieć słuchaczom, iż stoją w obecności Chrystusa i słuchają Jego słowa.

Słusznie W. Świerzawski zauważa, iż „w tzw. kazaniach katechizmowych najbardziej niepokoi całkowite oderwanie od faktu obecności wśród nas Zmartwychwstałego Pana. Homilia lub homiletyczne ujęcie kazania tematycznego musi być zawsze związane z tą tak ważną i dla naszego

przepowiadania nieodzowną prawdą<sup>14</sup>. Model homilii W. Świerzawskiego, choć zbliżony do tzw. modelu homiletów polskich, w odróżnieniu od niego wyraża istotę współczesnego nauczania Kościoła o homilii jako integralnej części liturgii.

Godny polecenia i zgodny z nauczaniem Magisterium Kościoła jest czterostopniowy model homilii zaproponowany przez J. Twardego w oparciu o aktualizacyjne *hodie* – „dzisiaj”<sup>15</sup>. Zawiera on istotne dla homilii elementy, ułożone w następujący schemat: 1) *hodie* egzystencjalne, na które składają się aktualne problemy, pytania, przeżycia lub potrzeby słuchaczy; 2) *hodie* biblijne, które stanowi aktualny sens tekstów świętych; 3) *hodie* liturgiczne, którym jest dzieło zbawienia uobecniająca się w danym obrzędzie liturgicznym, w konkretnym dniu roku liturgicznego; 4) *hodie* chrześcijańskiego życia, na które składają się „konkretne wskazania życiowe i ciepłe zachęty do wytrwania w dobrym”<sup>16</sup>.

Kolejność elementów schematu nie jest przypadkowa, ale oparta na porządku logicznym i psychologicznym. Wszystkie elementy są, zdaniem J. Twardego, nieodzowne i nie można ich pomijać, bo bez któregoś z nich aktualizacja słowa Bożego byłaby niepełna. Nie oznacza to jednak, że niezmienna jest ich kolejność. Można np. element moralny, tj. *hodie* chrześcijańskiego życia umieścić przed elementem liturgicznym<sup>17</sup>.

Warto jeszcze dodać, że niektórzy homileci polscy omawiają istotne elementy treściowe homilii, ale bez prezentowania ich w skróconym, zwartym modelu. I tak na przykład E. Sobieraj<sup>18</sup> omawia elementy: egzystencjalny, kerygmaticzny, mistagogiczny, moralny i eklezjalny oraz eschatyczny, a W. Broński<sup>19</sup> – treści kerygmaticzno-didaskaliczne, egzystencjalne, mistagogiczne i moralne. Wspomniani autorzy nie podjęli jednak próby lapidarnego omówienia modelu homilii. Nie brakło głosów, „że dla rozwoju homilii nie ma chyba czegoś gorszego jak szablon”<sup>20</sup>.

### 3. W stronę pluralizmu modeli homilii

Wśród homiletów współczesnych, znających wiele modeli homilii, upowszechnia się opinia, iż nie ma takiego, który umożliwiałby tworzenie wyjątkowych homilii na każdą okazję. Niektórzy z homiletów opowiadają się za pluralizmem modeli, żadnego nie uznając za najlepszy. Każdy model jest traktowany przez nich jako usztywniający „gorset”. Wystrzegają się jakiegokolwiek schematyzacji, utrzymując, iż nie ma jedynej optymalnej struktury homilii. Powinno o niej decydować przepowiadane słowo i kontekst homilii. Dlatego też, w zależności od okoliczności, homilia może być ukształtowana jako dramatyczna, wciągająca opowieść albo też jako uar-

gumentowane wyjaśnienie biblijnego tematu, pokazujące jego związek ze współczesną sytuacją, dniem lub okresem liturgicznym<sup>21</sup>. Najbardziej pożądanym rozwiązaniem jest zgodność formy homilii z formą perykopy biblijnej, z której homilia wypływa. Ponadto forma homilii powinna uwzględniać skład i oczekiwania zgromadzenia wiernych, do których homilia jest skierowana, a nie wyłącznie preferencje homilisty<sup>22</sup>.

Niechęć niektórych homiletów do promowania jakiegoś jednego modelu homilii koresponduje z tendencją do naturalności i swobody w budowie kazań w ogóle, czemu na przykład dał wyraz O.C. Edwards w swym dziele *Elements of Homiletics*<sup>23</sup>. Zaprezentował on lakonicznie różne modele, którym nadał charakterystyczne nazwy: kazanie drabina (*ladder sermon*), kazanie diament (*jewel sermon*), kazanie klasyfikator (*classification sermon*), kazanie rakieta (*skyrocket sermon*), kazanie świecznik rzymski (*roman candle sermon*), kazanie analogia (*analogy sermon*), kazanie niespodzianka (*surprise package sermon*), kazanie bliźniak (*twin sermon*), kazanie gonitwa (*sermon employing the chase technique*), kazanie kontrargument (*rebuttal sermon*). Podsumowując powyższą prezentację, Edwards zrekapitulował, że trudno dziś mówić o idealnym modelu, ponieważ każda myśl, każda idea i każdy temat powinny mieć swoją naturalną linię rozwoju, których zachowanie jest ważniejsze od stosowania sztywnych schematów<sup>24</sup>. Zamiast więc proponować jeden model homilii, lepiej omawiać jej istotne elementy, pozostawiając poszczególnym głosicielom słowa Bożego wybór kompozycji najodpowiedniejszej w danych okolicznościach.

Przeciwko kompozycji homilii w oparciu o następujące po sobie punkty występuje zdecydowanie promotor homilii jako opowiadania, R.P. Waznak<sup>25</sup>. Jego wieloletnia praktyka wykazała, że słuchacze nie potrafią wyliczyć punktów podanych przez homilistę, ale koncentrują się na jednym z nich, który ma znaczenie dla ich życia. Waznak<sup>26</sup> zgłasza również zastrzeżenia wobec traktowania słuchaczy jako studentów, którzy powinni zapamiętywać punkty do egzaminu, a nie jako współuczestników liturgii i współtowarzyszy na drodze wiary. Homilia jako opowiadanie stanowi zatem cenną inspirację dla głosicieli słowa Bożego. Nie jest to wprawdzie łatwa forma przekazu dla homilistów usposobionych przez studia teologiczne do wysoce abstrakcyjnego myślenia. Niemniej jednak, nawet jeśli homilia nie będzie w całości opowiadaniem, warto ubogacać ją o elementy narracji. Jej walorem jest to, że „wciąga” słuchacza w opowiadaną historię, czyniąc go uczestnikiem opowiadanych zdarzeń<sup>27</sup>.

Za rezygnacją z jakiegokolwiek modelu przemawia po pierwsze, etymologia homilii, która domaga się bardziej osobistego i konwersacyjnego

go charakteru wystąpienia, aniżeli ten, który miał miejsce w klasycznych przemówieniach. Podczas rodzinnej rozmowy nie wygłasza się uroczystych peror, ale pozwala na naturalną spontaniczność i reakcje na sygnały zwrotne wysyłane przez uczestników rozmowy (ang. *feedback*). Ponadto za swobodną strukturą homilii przemawia współczesne zainteresowanie narracją i opowiadaniem, a także przekonanie, że rolą homilii jest nie tylko informowanie, ale przede wszystkim umożliwienie przeżycia liturgicznego, które prowadzi do uwielbienia Boga i kształtowania codziennego życia wiernych w zgodzie z orędziem Chrystusa<sup>28</sup>.

Natomiast przeciwko rezygnacji z jakiegokolwiek modelu homilii przemawia: zasada ludzkiego myślenia, która opiera się na dokonywaniu podziałów i kompozycji; prawa rządzące ludzką twórczością, rozwijającą się zawsze według pewnego planu; łatwiejsze opanowanie pamięciowe treści homilii przez głoszącego i łatwiejsze jej zrozumienie przez słuchaczy; skuteczniejsza perswazja, ponieważ ma na nią wpływ również budowa wypowiedzi; estetyka, której nie należy lekceważyć oraz utrzymanie w napięciu uwagi słuchaczy<sup>29</sup>. Choć więc kompozycja homilii nie musi być oparta na zakorzenionym w klasycznej retoryce dyskursywnym modelu kompozycji, powinna być zawsze przejrzysta.

Optymalnym rozwiązaniem wydaje się więc pluralizm modeli homilii. Chroni on przed Scyllą przewidywalnego schematu oraz przed Charydą braku klarownego rozwoju myśli. Promocja swobody w doborze modelu homilii nie oznacza zgody na sprowadzanie homilii do bezkształtnego „słowotoku” (*logorea*), pozbawionego tematu i ukierunkowania na określony cel. Homilia nie może być sprowadzona jedynie do ekspresji chwilowego stanu duchowo-intelektualnego mówcy. Niezależnie od przyjętego modelu kompozycji, homilia powinna mieć jasno sformułowany temat, cel, zasadniczą myśl i etapy jej rozwoju. Następujące po sobie sekwencje homilii powinny odznaczać się logiką i spójnością<sup>30</sup>. Powinna też zawsze dostarczać świeżych treści, w tym sensie, że ujawnia nowe spojrzenia na znany tekst, łączy go z ciągle nowymi okolicznościami.

\* \* \*

Niezależnie od tego czy homilia będzie ukształtowana w oparciu o jakiś popularny model, czy też przyjmie formę opowiadania, powinna odznaczać się następującymi cechami: powinna być proklamacją dobrej nowiny Jezusa Chrystusa; indykatyw zbawczy powinien poprzedzać w niej imperatyw moralny; treść powinna być rzeczowa i skoncentrowana na jednym temacie, zaczerpnięta z tekstów świętych i podejmująca najbardziej żywot-

ne zagadnienia dotyczące zgromadzonych wiernych oraz pomagająca im w uczestnictwie w liturgii, a także motywująca do kształtowania codziennego życia zgodnie z wyznawaną wiarą; rozpoczęcie powinno być na ogół indukcyjne, a zakończenie zachęcające do wyznania wiary i uwielbienia Boga podczas liturgii i poza nią w codziennym życiu; teksty święte powinny być wyjaśnione w taki sposób, by słuchacze mogli wierzyć, że Bóg żyje i działa pośród nich, nieustannie proponując swoją pomoc.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. W. P a z e r a, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, Częstochowa 2002, s. 134–140; G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992, s. 45–46, 67–80; E. Foley, *Preaching Basics. A Model and a Method*, Chicago 1998.

<sup>2</sup> Por. W. P a z e r a, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 138; G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 52, 76.

<sup>3</sup> Por. J. S t r o b a, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 218; por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 76; L. K u c, *Wprowadzenie do programu kaznodziejskiego na rok 1972/1973*, „Biblioteka Kaznodziejska” 85(1972), nr 5, s. 257–260; J. T w a r d y, *Propozycje trzystopniowej budowy homilii*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 80(1995), z. 2, s. 277.

<sup>4</sup> Według G. Siwka (*Przepowiadać skuteczniej*, s. 76), „Model egzystencjalno-dialogiczny można uznać za polski model kompozycji homilii, gdyż został wypracowany przez polskich homiletów i przyjęty jako obowiązujący przez *Program kaznodziejski w Polsce na rok 1972/1973*, stanowiący podstawę do pisemnego opracowywania homilii drukowanych na łamach «Biblioteki Kaznodziejskiej». Jeden z jego współtwórców, L. Kuc (art. cyt., s. 258) wyjaśniał: „Punktem wyjścia homilii jest określone pytanie zadawane słowu Bożemu przez słuchacza. Pytanie to wyraża sytuację życiową słuchającego i jego życiowy problem. Słowo Boże jest odpowiedzią daną człowiekowi na jego pytania. Samo jednak z kolei wzywa człowieka, by i on dał swoją odpowiedź wezwaniu Boga, a to przez wiarę i uczynki”.

<sup>5</sup> *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 203–205.

<sup>6</sup> G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 77.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> *Przepowiadanie homilijne*, „Współczesna Ambona” 12(1984), nr 3, s. 167–168.

<sup>9</sup> Tamże; zob. Z. A d a m e k, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 137–145.

<sup>10</sup> Autor (dz. cyt., s. 144–145) podaje następujący szczegółowy model:

### I. Pytamy Boga:

1. Wyjście egzystencjalne: – perykopa; – przykład; – czyjś pogląd, itp.

2. Wyjście formalne: – zapowiedź tematu; – aktualizacja tematu; – sformułowanie tematu i sposobu jego przeprowadzenia.

### II. Mówi Bóg:

1. Punkt pierwszy: a) nauka Boża na temat punktu 1.; b) egzegetyczne pogłębienie lub uporządkowanie nauki Bożej; c) zastosowanie wyjaśniające (przykład); d) zastosowanie zachęcające (związek z życiem chrześcijańskim); e) przejście do punktu 2.

2. Punkt drugi: a), b), c), d) jw.; e) przejście do punktu 3.

3. Punkt trzeci: a), b), c), d)

### III. Nasza odpowiedź Bogu:

1. Synteza: – zasadnicza myśl kazania; – wnioski egzystencjalne.

2. Pareneza: – konkretyzacja i aktualizacja; – element podnoszący.

<sup>11</sup> Por. S. D y k, *Model przepowiadania homilijnego*, „Przegląd Homiletyczny” 7(2003), s. 143–152.

<sup>12</sup> Por. KL, n. 35; 52.



<sup>13</sup> W. Świerżawski, *Mysterium Christi. Chrystus obecny w liturgii i życie chrześcijańskie*, Kraków 1975, s. 250–253; por. tenże, *Metodyczne uwagi na temat homilii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 25(1972), nr 3, s. 202–212.

<sup>14</sup> *Mysterium Christi*, dz. cyt., s. 252–253.

<sup>15</sup> J. Twardy, *Czterostopniowa budowa homilii*, „Kronika Archidiecezji Przemyskiej” 80(1995), z. 4, s. 556–560. Inny czterostopniowy model homilii przybliżył polskim czytelnikom S. Koszut (*Koncepcja homilii w słowackiej literaturze kaznodziejskiej po Soborze Watykańskim II*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, t. 2, red. W. Wojdecki, Warszawa 1980, s. 258–289). Wyróżnia się w nim: kerygmę, didaskalia, paraklezę i mistagogię. Nie jest to jednak model rodzimy, ale tzw. model J. Vrableca, głównego przedstawiciela słowackiej myśli homiletycznej – por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 78–79.

<sup>16</sup> J. Twardy, *Czterostopniowa budowa homilii*, art. cyt., s. 557.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 559.

<sup>18</sup> *Homilia według teologii posoborowej*, w: *Eucharystia w duszpasterstwie*, red. A.L. Szafranski, Lublin 1977, s. 187–210.

<sup>19</sup> *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*, Lublin 1999, s. 60–83.

<sup>20</sup> N. Kosmoski, *Aby nie zrutynizować homilii*, „Homo Dei” 42(1973), s. 29.

<sup>21</sup> Por. J.A. Mellon, *Preaching. Pondering. Ordering. Creating*, w: *Traditions and Transitions*, red. E. Bernstein, M.F. Connell, Chicago 1998, s. 133–152; The Bishops' Committee on Priestly Life and Ministry, NCCB, *Fulfilled in Your Hearing. The Homily in the Sunday Assembly*, Washington 1982 (odtąd skrót: FIYH), s. 24–25, 29; T.G. Long, *The Witness of Preaching*, Louisville, KY 1989, s. 105; zob. tenże, *Preaching and the Literary Forms of the Bible*, Philadelphia, PA 1989. Według FIYH (s. 25) „Homilia może też przybrać formę dialogu pomiędzy dwoma kaznodziejami albo wykorzystać апробowane lokalnie media audiowizualne”. Taką możliwość zdaje się jednak wykluczać *Nowe ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, n. 109: „Jeśli jest kilka osób, które mogą pełnić tę samą funkcję, wówczas nic nie stoi na przeszkodzie, by podzieliły one między siebie różne części tej funkcji. Na przykład jeden z diakonów może wykonać części przeznaczone do śpiewu, drugi usługiwać przy ołtarzu; gdy jest kilka czytających, dobrze będzie rozdzielić je między kilku lektorów itp. Nie wypada jednak, aby kilka osób dzieliło między siebie jedyny element celebracji, np. by dwóch lektorów wykonywało, jeden po drugim, to samo czytanie. Wyjątkiem jest opis Męki Pańskiej”.

<sup>22</sup> Por. FIYH, s. 24–25.

<sup>23</sup> *Elements of Homiletics. A Method of Preparing to Preach*, New York 1982, s. 76–78; por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 74–76.

<sup>24</sup> Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 75–76.

<sup>25</sup> Por. *An Introduction to the Homily*, Collegeville, MN 1998, s. 106–107.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 106.

<sup>27</sup> Najobszerniejsze opracowanie tego zagadnienia w odniesieniu nie tyle do homilii, co do przepowiadania słowa Bożego w ogóle, stanowi w Polsce książka W. Przyczyny, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000.

<sup>28</sup> Por. H. Simon, *Bosko-ludzki wymiar kazania*, „Współczesna Ambona” 14(1986), nr 4, s. 132; por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 43; por. R.P. Waznak, *An Introduction to the Homily*, dz. cyt., s. 106–107.

<sup>29</sup> Por. G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, dz. cyt., s. 42.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 60–61; tenże, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Kraków 2007, s. 84–85, 174–175; W. Świerżawski, *Metodyczne uwagi na temat homilii*, s. 202–212. Godne uwagi jest wyznanie R. Gwiazdowskiego (*Chyba się lubimy*, „Ozon”, wyd. specj. 2006, nr 5, s. 7) na temat argumentacji w homiliach: „W dzieciństwie przestałem chodzić do kościoła, jak tylko zacząłem myśleć. Zaraz po Pierwszej Komunii. Jak się do mnie mówi, staram się słuchać. I jak słuchałem, co mówił ksiądz z ambony, miałem coraz więcej wątpliwości. To obrażało inteligencję nawet 10-latką. Wiara nie opiera się co prawda na rozumie, tylko właśnie na wierze. Ale księża podczas kazania mają dotrzeć do naszych serc i rozumów za pomocą argumentów. Tymczasem niektórzy z nich nie zdają sobie sprawy, że swoimi słowami potrafią zrazić już nawet dzieci nie tylko do siebie samych, lecz także do Boga”.

KS. WALDEMAR KARASIŃSKI

### **PRZESŁANIE JANA PAWŁA II SKIEROWANE DO DZIECI PODCZAS PIELGRZYMEK DO OJCZYZNY**

Każda z podróży apostołskich Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, poza ich historycznym znaczeniem dla Kościoła powszechnego, stanowiła dla Polaków wydarzenie jedyne i niepowtarzalne. Profil społeczny nauk Papieża obejmował wspólnotę ludu Bożego w jej najbardziej szerokim, uniwersalnym wymiarze. Słowo Boże docierało do setek tysięcy, a właściwie do milionów osób; rezultaty Jan Paweł II pozostawiał działaniu Ducha Świętego. Jednym z zasadniczych tematów nauczania była prawda o godności osoby ludzkiej; nie tylko przypomnienie wartości człowieka, ale przede wszystkim źródła tej wartości. W centrum papieskiego posługiwania pozostawał człowiek, jego godność i przeznaczenie. Należy wyciągać z tych treści to, co pomaga ludziom budować życie i pogłębiać wiarę.

Głosząc pokój Boży i miłosierdzie Chrystusa, Jan Paweł II niósł pomoc duchową, pocieszał zmartwionych, błędzącym ukazywał właściwą drogę, wątpiących wspierał radą, w serca cierpiących wszczepiał nadzieję. Nie można nie zwrócić uwagi na promieniujący ojcostwem wątek nauczania skierowanego do polskich dzieci, którym Jan Paweł II nigdy nie schlebiał, lecz z miłością ukazywał trudne piękno wiary i kierunek, którym jest Jezus Chrystus.

Analizując treść homilii wygłoszonej przez Papieża 13 czerwca 1987 r. w Łodzi, podczas Eucharystii połączonej z udzieleniem Pierwszej Komunii Świętej, oraz jego słowa skierowane 7 czerwca 1997 r. do dzieci pierwszokomunijnych w kościele Świętej Rodziny w Zakopanem, można dostrzec, w jaki sposób Jan Paweł II wprowadzał najmłodszych w tajemnicę miłości Boga do człowieka, jak nawoływał do otwarcia serc Chrystusowi i do codziennej modlitwy. Można również zauważyć, w jaki sposób uwrażliwiał najmłodszych na kwestię rozwijania i pielęgnowania chrześcijańskich cnót.

Troska Papieża o dobro najmłodszych członków Kościoła widoczna jest również w przemówieniach, których bezpośrednimi adresatami nie są dzieci, lecz dorośli. Świadectwem „ojcostwa” Jana Pawła II jest m.in. jego *List do dzieci*, napisany w Roku Rodziny 1994 r., gdzie czytamy m.in.: „Ewangelia jest głęboko przeniknięta prawdą o dziecku. Można by ją nawet w całości odczytywać jako Ewangelię dziecka”. Przy okazji spotkań z rodakami, poruszając sprawy najmłodszych, Papież niezmiennie wykazywał zasadność tego stwierdzenia. W różnych miejscach Polski, dziękując rodzicom, nauczycielom i katechetom za podejmowane przez nich dzieło wychowania, przypominał słowa Chrystusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Kwestie związane z losem i dobrem dzieci Papież rozwijał podczas kolejnych pielgrzymek do Polski.

### 1. Dziecko w rodzinie

Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, jako Ewangelia, nadziei ukazuje człowiekowi sens życia. Rodzina jest pierwszym, właściwym środowiskiem, w którym dziecko prowadzone jest do Chrystusa: poprzez konkretne sytuacje i okoliczności pozostające w łączności z całokształtem życia rodziny, formowanego i przenikającego wiarą<sup>1</sup>. Aby tak się stało, rodzina musi być oparta na bezinteresownym darze z siebie samego każdego z jej członków – jak mówi o tym Konstytucja *Gaudium et spes* (n. 24). W przemówieniu poświęconym m.in. rodzinie, podczas pierwszej podróży apostołskiej do ojczyzny, w Gnieźnie, Jan Paweł II dał wyraz miłości i pamięci o dzieciach polskich, pozdrawiając je jako „młodą Polskę” i zapewniając, że w roku 1979, obchodzonym na świecie jako Rok Dziecka, pragnie być wobec nich żywym echem słów Zbawiciela: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im” (Łk 18, 16). Według Papieża, do wypełniania tych słów Jezusa powołani są dorośli, a szczególnie ojcowie i matki. Nigdy nie powinno zabraknąć w rodzinie miłości rodzicielskiej, do której prawo mają dzieci zdrowe i chore, sprawne i niepełnosprawne. Przerażającym zjawiskiem jest społeczne sieroctwo dzieci. Rozpad rodziny, spowodowany egoistycznym rozumieniem prawa do życia, szczęścia i samorealizacji, powoduje znane z życia przykłady krzywd i nieszczęść. „Można podziwiać domy dziecka. Ale żaden dom dziecka nie zastąpi domu rodzinnego, rodzicielskich ramion!” – mówił Jan Paweł II<sup>2</sup>. Rzeczywiście, domy dziecka są instytucjami zastępczymi, a trafiające do nich dzieci – opuszczone i pozbawione prawdziwej miłości, ranione u początku życia w swej osobowości – skazane są na duchowe

kalectwo. Dlatego w dalszej części przemówienia Ojciec Święty apelował do rodziców, nauczycieli, duszpasterzy i katechetów o odpowiedzialność przy podejmowaniu dzieła wychowywania i katechizacji. Papieskie wezwanie: „Niech wszystkie dzieci mają przystęp do Chrystusa w latach przedszkolnych. Niech przygotowują się z radością do Jego przyjęcia w Eucharystii”<sup>3</sup> wynika z przeświadczenia, że wiara przyszłych pokoleń zależy od wspólnego wysiłku dorosłych.

W homilii podczas Mszy Świętej w Nowym Targu Jan Paweł II przypominał słuchaczom, że rodzina jest podstawową komórką życia społecznego i podstawową ludzką wspólnotą. Silnie akcentował przy tym fakt, że od tego, jaka jest rodzina, zależy to, jaki jest naród, który składa się z jednostek przychodzących na świat i wzrastających w rodzinie<sup>4</sup>. Zagadnienia małżeństwa i rodziny były częstym tematem wystąpień Papieża, który m.in. przestrzegał państwo, by w imię innych racji nie dopuściło do rozchwiania wspólnoty, jaką jest rodzina. Tragedie osobiste jednostek ludzkich w konsekwencji powodują straty i niepowetowane szkody całemu życiu społecznemu i narodowemu<sup>5</sup>. W homilii podczas Mszy Świętej na lotnisku w Masłowie, 3 czerwca 1991 r., Ojciec Święty odniósł się do skutków, jakie niesie rozkład ładu moralnego rodziny, której świętość uwydatnia Dekalog w czwartym przykazaniu „Czcij ojca twego i matkę swoją”. Powinność ta wskazuje na kluczowe znaczenie rodziny z punktu widzenia więzi międzyludzkich, której naruszenie godziłoby boleśnie w ludzką wrażliwość rodziców i dzieci. „Ale żeby dzieci mogły czcić rodziców – mówił Papież – muszą być uważane i przyjmowane jako dar Boga; dar niekiedy trudny do przyjęcia, ale zawsze bezcenny”. Dziecko to nie „ciężar i zagrożenie stabilizacji” dla ubogich rodziców ani „niepotrzebny a kosztowny dodatek życiowy” dla rodziców zamożnych; dziecko „jest ludzką osobą, zatem ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z samych siebie, choćby wymagało to od nich szczególnego poświęcenia”. Wynika z tego, że słowa czwartego przykazania Dekalogu odnoszą się również do rodziców, którzy mają je rozumieć jako: „Pamiętaj, abyś prawdziwie zasługiwał na tę cześć. Bądź godny imienia ojca! Bądź godna imienia matki!”<sup>6</sup> Podczas tej samej pielgrzymki, w czasie spotkania z laikatem w Olsztynie, Ojciec Święty dziękował Bogu za zaangażowanie ludzi świeckich w życie Kościoła i stwierdził, że „wiara jest w naszym kraju realnie przekazywana milionom naszych dzieci i młodzieży. Zasługa to przede wszystkim rodziców i krewnych tych dzieci”<sup>7</sup>. Ojcowie i matki odgrywają główną rolę w kształtowaniu ducha moralności swojego potomstwa, a żyjąc zgodnie z nakazami wiary, stanowią dla nie-

go wzór do naśladowania. Rodzina, w której nie brakuje wspólnej modlitwy i działań w duchu chrześcijańskim, bierze udział w ewangelizacji, w zbawczej misji Kościoła, budując kulturę miłości. Jeżeli dziecku brakuje tej domowej formacji, strat nie będzie w stanie wyrównać ani kapłan, ani katecheta podczas lekcji religii. Zdaniem Jana Pawła II, poziom praktyk religijnych i świadomość katolików w Polsce pomogły Kościołowi przetrwać, umocnić się i rozwijać. Fakt, że większość katolików polskich uczestniczy co niedziela w Mszy Świętej, przypisuje on temu, że „wiara nie przestała być u nas sprawą wspólną, zwłaszcza sprawą całej rodziny”<sup>8</sup>. Jednocześnie Papież ostrzegł wiernych przed uleganiem zgubnym prądom indywidualistycznym, które zmierzają do uczynienia wiary sprawą na tyle prywatną, że ukrywają przed innymi członkami rodziny. To wszystko zaburza wspólnotowość Kościoła, a także rozluźnia więzy między najbliższymi sobie ludźmi. „Tym bardziej więc starajmy się w naszych rodzinach odnowić pamięć o słowach Chrystusa Pana: «Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam Ja jestem pośród nich» (Mt 18, 20)” – nawoływał Jan Paweł II<sup>9</sup>.

W roku 2002, w Krakowie, Jan Paweł II przekazał Polsce i Polakom „przesłanie nadziei płynące z Dobrej Nowiny, że Bóg bogaty w miłosierdzie w Chrystusie objawia każdego dnia swoją miłość”<sup>10</sup>. Słowa pozdrowienia skierował również do młodzieży i dzieci, i wyraził radość, że tak wielu Polaków włącza się w budowanie wspólnego ojczyzstego domu zgodnie ze społeczną nauką Kościoła, tj. na fundamencie sprawiedliwości, miłości i pokoju. Papież z pełnym przekonaniem stwierdził, że modne współcześnie światopoglądy, hołdujące materialistycznej wizji człowieka, nie stanowią fundamentu pod budowę szczęśliwej rodziny.

Ojciec Święty zwrócił uwagę na dramat wielu polskich rodzin, których członkowie w wielu wypadkach walcząc z biedą i bezrobociem, pozostają bez szans na poprawę własnej egzystencji. Zgodnie z przesłaniem Jana Pawła II: „ludziom kierującym się duchem nauki społecznej Kościoła nie może być obojętny los tych, którzy pozostają bez pracy, którzy żyją w coraz większym ubóstwie, bez perspektyw poprawy swojego losu i losu swoich dzieci”<sup>11</sup>.

## 2. Formacja szkolna dzieci

Zadaniem szkoły jest nie tylko przekaz wiedzy, ale również duchowa formacja sumień uczniów, polegająca m.in. na regularnym uczestnictwie w sakramentach, rekolekcjach i nabożeństwach związanych z tematyką roku liturgicznego. Kształtowanie młodego pokolenia nie może być

oderwane od ducha wiary katolickiej, która nadal pozostaje fundamentem narodu polskiego. Pielęgnowanie miłości do Boga i ojczystego kraju wzbogaca ducha uczniów. Ważną rolę w przygotowaniu dzieci do życia zgodnego z wiarą chrześcijańską odgrywają katecheci i nauczyciele. Polskich pedagogów, pracowników szkół uczynił Papież adresatami przemówienia, które wygłosił w katedrze wrocławskiej w czerwcu 1991 r. Ojciec Święty zaznaczył wówczas, że „wysoce znamienna jest obecność przybyłych z całej Polski nauczycieli i katechetów, a więc środowiska skupionego wokół szkoły, nauczania i wychowania. Młodzież i dzieci są przyszłością świata, są przyszłością narodu i Kościoła, są tą przyszłością oni, młodzi ludzie, ale są nią w oparciu o rodzinę, o szkołę, o Kościół, o naród, o cały naród”<sup>12</sup>.

Zadaniem szkoły jest kształcić i wychowywać w zgodzie z całą tradycją narodu i społeczeństwa. W tym miejscu Papież odwołał się do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, w której czytamy, że to właśnie szkoła: „mocą swego posłannictwa kształtuje [...] władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współżycie wśród wychowanków różniących się charakterem czy pochodzeniem”<sup>13</sup>. Jan Paweł II przypomniał zebranym rolę szkoły w historii Polski, akcentując zwłaszcza trudną sytuację w latach po drugiej wojnie światowej, gdy instytucja ta stała się jednym z miejsc walki ideologicznej, terenem laicyzacji i sprzeczności między oficjalnym stanowiskiem państwa a potrzebami i pragnieniami rodzin, zwłaszcza rodzin chrześcijańskich<sup>14</sup>. Papież podziękował nauczycielom i wychowawcom, którzy w tamtych trudnych czasach wykazali się odwagą, a postępowaniem przyczynili się do zachowania wartości chrześcijańskich w narodzie polskim: „Przez wiele lat podstawowa katecheza była z konieczności prowadzona w naszym kraju poza szkołą: w punktach katechetycznych i w pomieszczeniach prywatnych organizowanych przez Kościół”<sup>15</sup>. Katecheci podjęli się trudnego zadania ewangelizacji, któremu odpowiada prawo rodziców do nauczania dzieci zgodnie z zasadami własnej religii. Po roku 1989 nauka religii wróciła do szkół i znalazła miejsce w programach wychowawczych. To wielki dar, który jak zaznaczył Papież: „jest nam nie tylko dany ale także zadany; potrzeba tutaj dużo dobrej woli, wysiłku, wszechstronnej życzliwości, ze strony najbardziej zainteresowanych, to znaczy młodzieży i dzieci”<sup>16</sup>.

Jan Paweł II wezwał wszystkich odpowiedzialnych za jakość katechezy w szkole, by wystrzegali się postępowania prowadzącego do nietolerancji i ksenofobii. Jest bowiem nie do pogodzenia z prawdą chrześcijańską postawa fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię religii czy ideologii narzucają innym własną koncepcję prawdy. Dlatego Papież przestrzegają: „Niech będą uważnie i mądrze szanowane prawa każdego dziecka i młodego człowieka do kształtowania i wyrażania na terenie szkoły własnego sumienia zgodnego ze swoją formacją otrzymaną w rodzinie, światopoglądem oraz osobistymi, uczciwymi poszukiwaniami duchowymi”<sup>17</sup>. Ojciec Święty zwrócił również uwagę na problem poszukiwania autorytetu przez młodych chrześcijan. Zaznaczył, że nauczyciele i katecheci pomagający rodzicom w wypełnianiu obowiązku wychowawczego powinni być starannie przygotowani do tej roli, żyć zgodnie z zasadami, które starają się przekazać dzieciom, bowiem: „młody człowiek jest wrażliwy na prawdę, sprawiedliwość, piękno, na inne wartości duchowe. Młody człowiek pragnie odnaleźć siebie samego, dlatego szuka, czasem burzliwie szuka, prawdziwych wartości i ceni tych ludzi, którzy ich ucząją i według nich żyją”<sup>18</sup>.

### **3. Cierpienie w życiu dziecka**

Wypowiedzi Jana Pawła II na temat cierpienia tchną głębokim autentyzmem, bowiem ich autor poznał cierpienie poprzez osobiste doświadczenie. Podczas poprzedzającego V Światowe Spotkanie Rodzin z Benedyktem XVI Międzynarodowego Kongresu Teologiczno-Duszpasterskiego w Walencji, odbywającego się pod hasłem „Przekaz wiary w rodzinie”, 7 lipca 2006 r. konferencję wygłosił kard. Stanisław Dziwisz. Metropolita krakowski powiedział m.in.: „Pragnę z całym przekonaniem potwierdzić, że właśnie dzieci oraz osoby starsze i chore zajmowały ważne miejsce w nauczaniu Sługi Bożego Jana Pawła II. Nie pamiętam [...] pielgrzymki papieskiej, która nie miałaby w programie czy też poza tzw. protokołem jakiegoś spotkania z dziećmi i chorymi. Często tego rodzaju spotkania odbywały się w domach, szkołach, szpitalach, ośrodkach opieki, hospicjach lub w kościołach i na placach. Jan Paweł II szedł do dzieci i chorych, pragnąc w ten sposób okazać im swą ludzką i kapłańską miłość”<sup>19</sup>. Ludzkie serca poruszały nie tylko słowa, ale i przykład życia Papieża, który ucząc trudnej prawdy o cierpieniu wpisanym w życie każdego człowieka dawał wiarygodne świadectwo tego, jak dojrzały w wierze chrześcijanin powinien cierpienie przeżywać. Spojrzenie na cierpienie z perspektywy jaką wyznacza męka, śmierć i zmartwychwstanie Zbawi-

ciela, nadaje mu sens, czyni zrozumiałym, bardziej znośnym. Cierpienie może stać się dla człowieka próbą wiary i ufności, szkołą miłości, odbiciem wielkości, chlubą. Jednak cierpienie dzieci, niewinnych istot, wywołuje w świecie sprzeciw i często bywa przyczyną zarzutów stawianych Bogu, który „milczy”. Ów dramatyczny wątek Jan Paweł II podejmował wielokrotnie, m.in. w przemówieniu wygłoszonym w szpitalu pediatrycznym w Olsztynie, podczas czwartej pielgrzymki apostołskiej do ojczyzny. Ojciec Święty nie ominął trudnego tematu cierpienia w wymiarze uniwersalnym, tłumacząc, że choć tajemnica cierpienia jest nieprzenikniona, jednak nie można interpretować go jako kary za grzechy czy odpowiedzi Boga na zło człowieka, lecz starać się zrozumieć je w świetle Bożej miłości, która nadaje ostateczny sens wszystkiemu, co istnieje na świecie. Ludziom chorym i cierpiącym trzeba dziecięcej ufności, aby otworzyli się na miłość, która jest światłem i radością życia<sup>20</sup>. Na przykładzie niewidomego z Ewangelii Mateusza, Jan Paweł II tłumaczył małym pacjentom szpitala w Olsztynie, że do radości królestwa niebieskiego kroczy się drogą wiary. Ukazał im królestwo Boże jako „jeszcze większy cud, niż wszystkie cudowne uzdrowienia, jakich dokonywał Chrystus i Jego apostołowie”<sup>21</sup>. Królestwo to jest w dzieciach poprzez łaskę chrztu i będzie do nich należało, jeśli nie pozwolą go zniszczyć przez grzech. Jan Paweł II starał się uświadomić chorym dzieciom, że mogą i powinny przewycięzać fizyczne dolegliwości, podejmując wysiłek nadania przeżywanemu cierpieniu sensu, który zwiąże ich los z męką niewinnego Chrystusa. Przeznaczeniem tak pojmowanego cierpienia jest chwała, która stała się udziałem Zbawiciela. Choć cierpiące dzieci dojrzewają wcześniej niż ich zdrowi rówieśnicy, a często przewyższają dojrzałością dorosłych, Ojciec Święty podtrzymywał je, dodawał nadziei, pocieszał, dawał poczucie bezpieczeństwa, m.in. ukazując szpital nie jako miejsce napawające trwogą, lecz miejsce potrzebne, do którego przychodzi się po zdrowie: „aby zdrowie odzyskać, aby uwolnić się od różnych chorób”<sup>22</sup>, a podkreślając owocność przyjętego i przeżywanego po chrześcijańsku cierpienia, zapewnił, że choć prosi Boga o zdrowie dla każdego dziecka, zwłaszcza dla najmłodszych chorych, to jeszcze żarliwiej prosi o dar wiary dla nich i dla ich najbliższych: na teraz i na przyszłość<sup>23</sup>.

Według Jana Pawła II nagrodą dla dorosłych za „posługę obecności” przy cierpiących dzieciach może stać się doświadczenie bogactwa ich piękna. „Bądźmy wciąż wpatrzeni w piękno dziecka [...]. Czy nam Pan Jezus nie powiedział: «Jeśli nie staniecie się jako dzieci, nie wejście do królestwa niebieskiego» (Mt 18, 3)? Dzieci są nam potrzebne jako



przewodnicy do Boga, do królestwa niebieskiego. A jest tu piękno tylu dzieci i to jeszcze w dodatku dzieci chorych, które są szczególnie piękne”<sup>24</sup>. Do pracowników szpitala Papież skierował słowa uznania i wdzięczności za piękno o niewidzialnym wymiarze, tj. za miłość samarytańską, której wyrazem jest troska o cierpiących, a w konkluzji dodał: „Ale w tym pięknie jest również wymiar większy, wymiar ostateczny: przecież to Chrystus powie na końcu: «Byłem chory, a leczyliście Mnie, odwiedzaliście Mnie; cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, toście Mnie uczynili»”<sup>25</sup>.

W podobnym tonie utrzymane jest przemówienie wygłoszone dwa miesiące później w szpitalu pediatrycznym w Krakowie. Dla Jana Pawła II była to prawdziwa stacja w znaczeniu religijnym, a więc spotkanie z Bogiem, z Jego szczególną tajemnicą oraz przeżywanie tej tajemnicy jako oczyszczenia i przygotowania do stacji następnej<sup>26</sup>. Tajemnicą tą jest cierpienie niewinnego dziecka, które przyjęte w duchu wiary jest źródłem mocy. „Cóż jest bardziej oczyszczającego i przybliżającego do wszechmogącego i świętego Boga, jak nie cierpienie i ofiara niewinnego człowieka?”<sup>27</sup> – pytał Ojciec Święty i tłumaczył, że każda ludzka słabość osadzona przez wiarę w tajemnicy Chrystusa może przemienić się w swoje przeciwieństwo. Przykładem są dzieje życia św. Pawła Apostoła i jego słowa „Moc w słabości się doskonali” (2Kor 12, 10). Mając na uwadze stan dzieci pozostających w szpitalu, Ojciec Święty prosił je, by w chwilach najtrudniejszych, gdy będzie im bardzo źle, szukając otuchy zwróciły oczy na Chrystusa Ukrzyżowanego, który zmartwychwstał. „Jego Matka stała pod krzyżem. Do tej Matki, która jest naszą Matką, udaję się jutro na Jasną Górę i zaniosę Jej was, wasze cierpienia, wasze modlitwy i pragnienia, i to wszystko, czego dla was pragnę” – mówił Papież<sup>28</sup>.

Wrogiem człowieka, a zwłaszcza dziecka, jest samotność, która może prowadzić do zwątpienia i pustki, a od nich blisko do rozpacz. Wątek dziecięcego cierpienia związanego z poczuciem opuszczenia i samotności Jan Paweł II podjął w homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu, 1 czerwca 1997 r. Pamiętając, że dzień ten obchodzony jest na świecie jako Dzień Dziecka, Papież dał wyraz pragnieniu okazania czułości, miłości i dobroci każdemu dziecku: w Polsce i na całym świecie. Ojcu Świętemu głęboko na sercu leżał los dzieci opuszczonych, cierpiących z braku serca ze strony środowiska, w którym żyją, a w którym są niechciane, dlatego wyraził życzenie, „aby wszystkie dzieci na świecie

cieszyły się radością i miłością im należną, a tak bardzo dla nich upragnioną przez Boga samego”<sup>29</sup>.

#### 4. Przesłanie eucharystyczne

W encyklice o Eucharystii w życiu Kościoła *Ecclesia de Eucharistia* Ojca Świętego Jana Pawła II czytamy: „Kościół otrzymał Eucharystię od Chrystusa swojego Pana, nie jako jeden z wielu cennych darów, ale jako dar największy” (EE, n. 11). Tę prawdę o Najświętszym Sakramencie Papież przekazywał wiernym podczas podróży apostolskich do ojczyzny; także tym członkom Kościoła, którzy właśnie mieli stać się po raz pierwszy w pełni uczestnikami Uczty Ofiarnej Chrystusa. Pierwsza Komunia Święta jest niezwykle ważnym doświadczeniem w życiu dziecka; owo spotkanie z Chrystusem wspomina się po latach jako jedno z najpiękniejszych wydarzeń w życiu. Dlatego tak wiele miejsca w *Liście do dzieci* zajmują rozważania papieskie na temat przystąpienia po raz pierwszy przez dziecko do stołu Pańskiego.

Podczas podróży apostolskich do Polski Jan Paweł II dwukrotnie wygłosił homilię do dzieci pierwszokomunijnych, starając się przybliżyć im w zrozumiałym sposobie istotę Najświętszego Sakramentu. Podczas trzeciej pielgrzymki, 8 czerwca 1987 r., otwierając w kościele Wszystkich Świętych we Wrocławiu II Krajowy Kongres Eucharystyczny przebiegający pod hasłem: „Do końca ich umiłował” (J 13,1), Papież zaznaczył, że rdzeń eucharystycznej rzeczywistości stanowi miłość Boga do człowieka; miłość największa, bo okupiona śmiercią Syna Człowieczego: „Nie masz większej miłości nad tę, by ktoś życie dał” (J 15, 13) – przypominał Ojciec Święty. Pod postacią sakramentu trwa ta sama zbawcza, odkupieńcza Ofiara do końca wieków. Aby miłość, która jest darem Boga, mogła stać się udziałem człowieka, musi on poznać Boga i przyjąć do swego serca.

Podczas tej samej pielgrzymki, w Szczecinie, Jan Paweł II mówił o miłości wyrastającej z eucharystycznego korzenia, ściśle powiązanej ze sprawami rodziny jako szczególnej jedności ludzkich serc. Rodzina jest pierwszą szkołą cnót potrzebnych wszelkim społeczeństwom; w niej dziecko uczy się miłości, pokory i odpowiedzialności. Według Ojca Świętego, w punkcie wyjścia rodziny znajduje się odpowiedzialne rodzicielstwo, tzn. rodzicielstwo godne osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Odpowiedzialność rodzicielska łączy się z macierzyństwem i ojcostwem. Dlatego Papież przypomniał zebrany, że „Pan uczył ojca przez dzieci” (Syr 3, 2)<sup>30</sup>. Słowa skierowane do wiernych w Szczecinie stanowią w pewnym sensie prolog homilii wygłoszonej dwa dni później w Łodzi. Jan

Paweł II określił wówczas najważniejsze zadanie chrześcijańskich rodziców, którzy „dają ludzkie życie swoim dzieciom tu na ziemi, zapraszają do ich serc, do całej swojej wspólnoty, Dawcę życia wiecznego”<sup>31</sup>. Chrześcijańskie wychowanie pomaga w przygotowaniu dzieci do spotkania z Chrystusem w Eucharystii, a pełna świadomość znaczenia Komunii Świętej w życiu jest niezwykle istotnym elementem uczestnictwa dziecka w Najświętszej Ofierze. Ojciec Święty tłumaczył dzieciom istotę przyjęcia Pana Jezusa do serca: „Dzisiaj, gdy wasze dziecięce usta rozchyłą się, aby przyjąć białą postać chleba, kapłan wypowie słowa: «Ciało Chrystusa», a każdy i każda z was odpowie «Amen». «Amen» – to znaczy: wierzę, przyjmuję z wiarą”<sup>32</sup>. Według Papieża słowa te oznaczają chrześcijańską dojrzałość dzieci, które od tej pory w pełni mogą uczestniczyć w tajemnicy wiary.

Jan Paweł II przywołał słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane”, „To jest moja Krew, która za was i za wielu będzie przelana” (Łk 22, 19–20), aby wyjaśnić cel ustanowienia przez Jezusa sakramentu Eucharystii. Pod postacią Chleba i Wina odnawiamy krwawą Ofiarę Chrystusa na krzyżu, zgodnie z Jego nakazem „To czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Ciało Chrystusa spożywane w Komunii Świętej jest pokarmem duchowym, którego potrzebuje ludzka dusza, by wytrwać w wędrówce do życia wiecznego, do prawdziwego zjednoczenia z Bogiem<sup>33</sup>. Papież określił związek między Eucharystią a słowem Bożym oraz między katechezą a katechizacją. Katecheza odgrywa doniosłą rolę podczas przygotowywania dzieci do Pierwszej Komunii Świętej, które dzięki niej poznają Chrystusa i uczą się Go miłować. Jednak katecheza nie powinna ograniczać się do dzieci, ponieważ stanowi zbiorowy obowiązek Kościoła katechizowanego i katechizującego. We wspólnocie wiary i miłości jesteśmy równocześnie i katechetami, i katechizowanymi<sup>34</sup>. Każdy członek Kościoła Chrystusowego wciąż uczy się, jak być dobrym chrześcijaninem i wiernie służyć Panu. Powinność tę Ojciec Święty określa jako autoewangelizację. Wiarygodnie i skutecznie ewangelizują ci, którzy najpierw ewangelizują samych siebie poprzez zgłębianie prawd wiary, życie w miłości Boga i bliźniego. Proces ten wymaga nieustannego uczenia się od Ducha Świętego: na modlitwie i poprzez słuchanie słowa Bożego. Papież przyznał, że mimo iż sam jest pierwszym katechetą w Kościele, to jednak również i on potrzebuje katechezy. Spełnia posługę Piotrową, jest pasterzem, który pragnie najlepiej jak potrafi prowadzić wiernych do Boga Ojca w Duchu Świętym. Prosił dzieci o modlitwę wstawienniczą, potrzebną przy wypełnianiu posługi Kościołowi na świecie.

W Zakopanem Papież wyjaśniał dzieciom pierwszokomunijnym, że przyjęcie Pana Jezusa do serca jest wielką łaską, ale i zadaniem<sup>35</sup>. Przekonywał małych słuchaczy, że wywiążą się z owego zadania zawsze kochając Pana Jezusa, mając dobre, czyste serca, jak najczęściej przyjmując Komunię Świętą i nigdy nie czyniąc tego, co jest złe. „To czasem może być trudne. Pamiętajcie jednak, że Pan Jezus was kocha i pragnie, abyście i wy kochały Go ze wszystkich sił. Razem z wami pragnę podziękować Panu Jezusowi za Jego nieskończoną miłość, którą obdarowuje wszystkich ludzi. Wielbimy Go szczególnie za dar Eucharystii, w której pozostał, abyście życie mieli, i mieli je w obfitości” – tłumaczył Ojciec Święty<sup>36</sup>. Zwracając się do katechetów, podziękował za trud przekazywania wiary najmłodszym. Jest to niełatwe zadanie, wymagające świadectwa wiary silnie opartej na Ewangelii; nadziei, która w perspektywie zbawienia nie przekreśla żadnego człowieka; miłości, która nie waha się dawać tego, co najlepsze, nawet za cenę ofiary z siebie. Rodzicom dzieci, obecnym w świątyni i wszystkim katolickim rodzicom w Polsce, Papież dziękował za to, że pamiętają i szczerze wypełniają zobowiązania podjęte w dniu chrztu swoich dzieci. Przestrzegł rodziców, by nie oddawali prawa wychowywania dzieci instytucjom mogącym przekazać ich potomstwu niezbędną wiedzę, ale nie będącym w stanie dać świadectwa wiary, rodzicielskiej troski i miłości. Najlepszym sposobem obrony dziecka przed demoralizacją i duchową pustką, jakie oferują współczesne światopoglądy, a nawet systemy szkolne, jest stworzenie atmosfery ciepła rodzinnego, a nadto zainteresowanie rodziców problemami dzieci. Papież przekonywał matki i ojców, by nie dali się zwieść pokusie zapewnienia potomstwu jak najlepszych warunków materialnych za cenę swojego czasu i uwagi, które są potrzebne najmłodszym, by wzrastali „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi (Łk 2, 52)”<sup>37</sup>.

\* \* \*

Dzieci stanowią przyszłość narodu, są także nadzieją Kościoła, dlatego Papież wzywał najmłodszych, by nigdy nie odwracali się od Chrystusa. Jako przyszli budownicy „cywilizacji miłości” muszą zachować w sobie dziecięcą niewinność, czystość serc, a także bezkompromisowość w poszukiwaniu dobra i sprawiedliwości. W optyce spojrzenia Ojca Świętego Jana Pawła II na sprawy dzieci znalazło się wiele zagadnień związanych z afirmacją ewangelicznych wartości, z problemami właściwego wychowania, poznawania tajemnic wiary, formacji, jaką powinny otrzymać w szkole, kwestie miłości rodzicielskiej. Ojciec Święty nie omijał tak trudnych tematów jak ból i cierpienie niewinnych dzieci.

Homilie i przemówienia, w których znalazła odbicie problematyka dziecięca, zostały przez Papieża w znakomity sposób powiązane z szerszym kontekstem społecznym, a temat dostosowany do okoliczności spotkań. Podczas wszystkich pielgrzymek apostolskich Jan Paweł II przestrzegał dorosłych przed marginalizowaniem spraw dzieci, podkreślając, że właściwe wychowanie stanowi fundament moralny dziecka, który kształtuje jego zachowania i postawy względem Boga i drugiego człowieka. Niezniszczona przez demoralizujące wpływy otoczenia, naturalna niewinność dziecka jest warunkiem osiągnięcia królestwa niebieskiego i prawdziwego zjednoczenia z Bogiem, który jest Miłością.

Ktoś kiedyś powiedział, że najpiękniejszym pomnikiem dla Papieża są powstające żłobki, przedszkola, szkoły czy szpitale noszące jego imię. Takie „żywe” pomniki uczą, kształtują i wychowują młode pokolenie. W pewnym sensie takim „żywym” pomnikiem powinny być rodziny katolickie; wszak jeśli placówce patronuje Jan Paweł II, to należy się spodziewać, że jej program utworzony jest w oparciu o wartości chrześcijańskie, a dzieci, młodzież, rodzice, wychowawcy, katecheci czy personel medyczny powinni żyć papieskim nauczaniem oraz budować swoją świadomość na podstawie przykładu Ojca Świętego i jego przesłania.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> W przemówieniu wygłoszonym w UNESCO 2 czerwca 1980 r. Jan Paweł II określił istotę wychowania, w którym: „Chodzi głównie o to, ażeby «człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem» – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» [...], umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, żeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»”. – Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, OsRomPol 1(1980), nr 6, s. 4–5; por. T. Kukołowicz, *W służbie życiu i jedności. Papieskie przesłanie do polskiej rodziny*, „Ethos” 41–42(1998), s. 152–158.

<sup>2</sup> *Przemówienie do pielgrzymów zgromadzonych na błoniach w Gębarzewie*, Gniezno, 3 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 32.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Por. *Homilia podczas Mszy św. odprawionej w Nowym Targu*, Nowy Targ, 8 czerwca 1979 r., w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 1., przygot. do druku E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1990, s. 686–688.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Jasnych Błoniach*, Szczecin, 11 czerwca 1987, OsRomPol 8(1987), nr specj., s. 44, 46.

<sup>6</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Mastowie*, Kielce, 3 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 614.

<sup>7</sup> *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 675.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> *Przemówienie powitalne na lotnisku w Balicach*, Kraków, 16 sierpnia 2002, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 1201.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> *Przemówienie do katechetów, nauczycieli i uczniów*, Włocławek, 6 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 682.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 682.

<sup>15</sup> Tamże, s. 683.

<sup>16</sup> Tamże, s. 683.

<sup>17</sup> Tamże, s. 684.

<sup>18</sup> Tamże, s. 684.

<sup>19</sup> [http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/dziwisz/walencja\\_07072006.html](http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/dziwisz/walencja_07072006.html).

<sup>20</sup> *Przemówienie wygłoszone w szpitalu pediatrycznym*, Olsztyn, 6 czerwca 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 660.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 663.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 664.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. *Przemówienie wygłoszone w szpitalu pediatrycznym*, Kraków, 13 sierpnia 1991, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 771.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 772–773.

<sup>29</sup> *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław, 1 czerwca 1997 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 882.

<sup>30</sup> Por. *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin*, Szczecin, 11 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 454–455.

<sup>31</sup> *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem Pierwszej Komunii Świętej*, Łódź, 13 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt. s. 512.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 514.

<sup>35</sup> *Słowo do dzieci pierwszokomunijnych zgromadzonych w kościele Świętej Rodziny*, Zakopane, 7 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, dz. cyt., s. 961.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 961–962.

KS. ARTUR NIEMIRA

### SOBOROWE ZASADY PEDAGOGIKI MORALNEJ

Choć Sobór Watykański II nie był soborem teologii moralnej, to nie można mu odmówić zainteresowania problemami tej dyscypliny. Za każdym razem, gdy dotykał konkretnych spraw, z którymi zmagają się ludzie, nie tylko nazywał je po imieniu, ale wskazywał też rozwiązania widziane w perspektywie powołania chrześcijanina do zbawienia, w których dominuje aspekt personalistyczny<sup>1</sup>. Dlaczego jest to tak ważne z punktu widzenia pedagogiki moralnej? Dlatego, że w myśl nauczania soborowego, zgłębiając „powołanie (wezwanie)” chrześcijanina, lepiej rozumie się, w jaki sposób powołanie wpływa na budowanie „nowego życia” nadając mu fundamentalny rys „odpowiedzi”. Struktura daru-wezwania-odpowiedzi jest więc kluczem do lektury soborowych zasad pedagogiki moralnej<sup>2</sup>. Inaczej mówiąc, dar niosący w sobie wezwanie, który domaga się konkretnej odpowiedzi, określa także konkretny sposób (zasadę, drogę) osiągnięcia umiejętności dawania odpowiedzi na miarę daru otrzymanego, a więc wskazuje na zasady wychowania moralnego. Jak stwierdza Sobór Watykański II w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, wychowanie powinno kształtować człowieka w kierunku jego celu ostatecznego (por. DWCH, n. 1), a więc w kierunku powołania do zbawienia.

Ta dialogiczna, a zarazem i chrystocentryczna struktura moralności chrześcijańskiej znalazła swe potwierdzenie w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II w n. 16: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowej wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”.

#### 1. Naśladowanie Chrystusa odpowiedzią na powołanie w Chrystusie

Postępowanie moralne chrześcijanina ma być odpowiedzią na wezwanie, które bierze swój początek w osobie Jezusa Chrystusa. Pójście za Je-

zusem stanowi fundament chrześcijańskiej moralności, co jednocześnie sprawia, że podstawową zasadą wychowania moralnego osoby wierzącej jest ewangeliczna reguła naśladowania Chrystusa. Naśladowanie nie może być tylko zewnętrznym upodobnieniem, ale powinno stać się wewnętrznym przyłgnięciem do Pana. Tę intuicję zdaje się potwierdzać fakt, że wspomniana tutaj zasada, przenikająca cały wzrost moralny, została wyakcentowana w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* (n. 19), którą należy czytać w kontekście wezwania papieża do powrotu do odnowy teologii moralnej zaproponowanej przez Sobór Watykański II i jej realizacji<sup>3</sup>.

Naśladowanie Chrystusa jawi się więc jako odpowiedź ze strony człowieka, uznająca w Jezusie pedagoga, wychowawcę, który, jako jedyny, może poprowadzić wierzącego do przeżywania życia w jego pełni. Pedagogiczny autorytet Chrystusa nie opiera się wyłącznie na nauczaniu nacechowanym Bożą mądrością, ale przede wszystkim na życiu, które stanowi wzór postępowania, a więc normę dla moralności chrześcijanina. Innymi słowy, to Chrystus jest Nauczycielem życia, a tym samym jedynym fundamentem chrześcijańskiego powołania i odpowiedzi na nie<sup>4</sup>. W tym duchu wypowiedział się Jan Paweł II we wspomnianym fragmencie *Veritatis splendor*: „dlatego naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności” (VS, n. 19).

Wynika z tego, że słowo skierowane do człowieka niesie z sobą pełnię znaczenia dla życia osoby ludzkiej. Chrystus-wychowawca, kierując swoją ofertę zbawczą w stosunku do człowieka, obwieszczając swoje wezwanie, czy też proponując mu szczególne powołanie, wskazuje w sposób zobowiązujący na drogę prowadzącą do przeżywania pełni życia chrześcijańskiego, którą utożsamia ze świętością. Tą drogą jest właśnie naśladowanie Chrystusa, bo tylko On, Źródło świętości, może stanowić zasadę wzrostu chrześcijanina. Znaczenie odkrycia tej drogi i wejścia na nią, dla życia moralnego staje się oczywiste. Wychowanie moralne wierzącego ma ukazywać „wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie”, zgodnie z nauczaniem Soboru, który, według słów Jana Pawła II, zachęcał do doskonalenia teologii moralnej, tak by ukazując najwyższe powołanie, jakie wierni otrzymali, dał możliwość odnalezienia w Chrystusie jedynej na nie odpowiedzi (por. VS, n. 7). Siłą wychowania moralnego staje się dynamika relacji interpersonalnej, zbudowanej w oparciu o doświadczenie osobistego spotkania człowieka z Chrystusem.



## 2. Zasada stopniowego wzrostu

Kolejne zasady pedagogiki moralnej są tylko konsekwencją tego dialogicznego, chrystocentrycznego i personalistycznego zarazem modelu chrześcijańskiej moralności. Chrytsocentryzm i personalizizm wyznaczają dwa, wzajemnie się przenikające, kierunki wychowania moralnego, budowane w oparciu o zasadę stopniowania (zasadę wzrastania, a więc stopniowego rozwoju). Prawo stopniowania znajduje swoje uzasadnienie w dynamice pójścia za Jezusem, bo ono zawsze wiąże się z pewną drogą do przebycia, a więc następującymi po sobie etapami naśladowania Chrystusa. Bierze się tu pod uwagę fakt rozwoju moralnego człowieka.

Niezwykłe ciekawie jawi się w tym kontekście problem relacji moralnej, jako warunku moralnego wzrostu człowieka. Osobowość moralna tworzy się i wzrasta, gdy podmiot staje się świadomy siebie, to znaczy pojmując swoją rzeczywistość w kontekście relacji. W interpersonalnym doświadczeniu osoba buduje prawdę o sobie i może realizować się jako osoba. Dialogiczna struktura relacji międzyosobowej każe człowiekowi dostrzec w spotkaniu z drugim człowiekiem podmiot równy w godności jemu samemu, a przyjęcie bądź odrzucenie drugiego definiuje własną podmiotowość: jest przyjęciem bądź odrzuceniem samego siebie, czy też potwierdzeniem lub zanegowaniem własnego bycia podmiotem. Rzeczywistość drugiego człowieka, przyjętego w wymiarze relacji, staje się wezwaniem dla wolności, by stała się odpowiedzialnością. W środowisku doświadczenia osobowego, spotkanie z drugim człowiekiem kreuje rzeczywistość, która ma zdolność aktualizowania, czy przekwalifikowania globalnego sensu własnego życia. Relacja jest miejscem narodzin odpowiedzialności, a więc moralności człowieka. Logiką moralności jest bezinteresowne przyjęcie drugiej osoby z tej racji, że jest ona osobą. Oznacza to również, że trzeba mieć świadomość, iż przyjęcie drugiej osoby jest prawdziwą realizacją siebie, jako osoby<sup>5</sup>.

To, co odnosi się do relacji międzyludzkiej, jest również prawdziwe dla innej rzeczywistości interpersonalnej, a mianowicie tej pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Droga wzrastania jawi się jako szlak ciągłego nawracania się czyli naśladowania Chrystusa, co jest zadaniem trwającym przez całe życie. W Chrystusie spotkanie z człowiekiem i przyjęcie, akceptacja drugiego, wyraziły się bez jakichkolwiek zastrzeżeń w całkowitym darze z siebie na krzyżu. Logiką życia Jezusa nie było posiadanie, ale dawanie, czego najpełniejszą manifestacją stał się krzyż. Ale zakończenie ziemskiego życia na krzyżu nie było końcem, lecz raczej pełną realizacją Jego ludz-

kiej egzystencji, jako pełnej i prawdziwej realizacji siebie w śmierci, która stała się zmartwychwstaniem.

Jeśli życie Chrystusa jest wzorem postępowania, normą dla chrześcijańskiej moralności, a naśladowanie Pana zasadą wychowania moralnego, to musi ono oznaczać przyłgnięcie do osoby samego Jezusa i uczestnictwo w Jego życiu. Naśladowanie jest pójściem drogą miłości, bo w miłości najpełniej realizuje się relacja z Bogiem i drugim człowiekiem. Pedagogiczna intuicja znajduje potwierdzenie w wypowiedzi Benedykta XVI o przymierzu Boga z człowiekiem w miłości. Miłość bliźniego jest możliwa, gdy punktem wyjścia dla tak budowanej relacji jest doświadczenie osobowego Boga<sup>6</sup>. Relacja ta, co zostało już podkreślone, ma charakter dialogiczny, gdyż spotkanie z Chrystusem, które stoi u jej podstaw, jest wezwaniem, powołaniem ze strony Boga i odpowiedzią ze strony podmiotu ludzkiego, co zgodnie z zasadami rozwoju osobowego człowieka rządzi się logiką stopniowego wzrostu.

Stopniowość wyraża się w dynamizmie samej relacji interpersonalnej: spotkanie z Jezusem, odkrycie wzniosłości powołania w Chrystusie (a więc osobista akceptacja projektu życiowego), rodzi odpowiedź (obowiązek przynoszenia owocu za życie świata), czyli w konsekwencji przeżywanie relacji z Jezusem. Takie też byłyby i stopnie formacji moralnej wierzącego. Oznacza to, że wychowanie moralne powinno prowadzić do pogłębionego przeżywania wiary przez słuchanie Słowa, do odkrycia w Chrystusie normy własnego postępowania, do przyłgnięcia do Niego i wejścia na drogę miłości, jako najbardziej radykalnego naśladowania Pana (miłować tak, jak On nas umiłował). Celem przechodzenia przez poszczególne stopnie rozwoju jest doprowadzenie do zintegrowania wiary i moralności w życiu chrześcijanina<sup>7</sup>. Uczeń Chrystusa prawdziwie naśladuje swego Pana tylko wtedy, gdy poznawszy Jezusa w wewnętrznym doświadczeniu uznaje w Nim jednocześnie prawdę, którą trzeba żyć (por. VS, n. 88). Wychowanie moralne musi prowadzić do takiego przyjęcia Chrystusa, które wyrazi się w praktyce życia. Wiara dojrzewa do miłości, a tylko miłość rodzi miłość (por. DCE, n. 18). Pedagogika moralna ma obowiązek uwzględniać tę najgłębszą zależność. Wychowanie powinno prowadzić do rozpoznania i przyjęcia miłości, którą Sobór stawia obok świętości, jako wyraz pełni życia chrześcijańskiego (por. KK, n. 40).

### **3. Formacja do odpowiedzialności**

Aspekt chrystologiczny zasady wzrastania wiąże się ściśle z wymiarem personalistycznym moralności i wychowania moralnego. Mówią

o tym dwa inne dokumenty Soboru: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (zwłaszcza w n. 2–3) oraz Konstytucja Duszpasterska *Gaudium et spes* (zwłaszcza w n. 16).

Podmiotem życia moralnego jest człowiek. Konkretna osoba ludzka jest również podmiotem wychowania moralnego. Jej godność, jako osoby, wypływa z rozumności i wolności, która wezwana jest do stawania się wolnością odpowiedzialną. W wychowaniu moralnym podstawową zasadą jest więc zasada o d p o w i e d z i a l n o ś c i, w myśl której człowieka formuje się do przeżywania wolności na sposób odpowiedzialny. Zasada ta wypływa z godności osoby ludzkiej, ponieważ człowiek jest osobą obdarzoną rozumem i wolną wolą, a tym samym osobistą odpowiedzialnością (por. DWR, n. 2). Problem wychowania do wolności jest fundamentalny dla formacji moralnej człowieka. Błędna koncepcja ludzkiej wolności, uznająca ją za naczelną wartość oderwaną od prawdy i dobra, owocuje permissywizmem obyczajów i w rzeczywistości obraca się przeciwko samemu człowiekowi. Wychowanie do wolności domaga się uwzględnienia prawdy o osobie ludzkiej i poszanowania moralnej i duchowej godności człowieka (por. KKK, n. 2526).

Z odpowiedzialną wolnością ściśle więc łączy się problem d o b r a. Jeśli w wychowaniu do życia moralnego podkreślony zostaje wymóg odpowiedzialności, to wiąże się z nim doświadczenie, nieobce nikomu, zmierzania się z różnymi wymaganiami moralnymi w życiu codziennym. Jakiej rzeczywistości dotyka ów wymóg, nie trudno się domyślać. Wymaganie moralne, jakie staje przed odpowiedzialną wolnością, oznacza tak żyć, tak działać, by być człowiekiem dobrym. Człowiekowi przynależy prawo do poszukiwania dobra. Co więcej, czynienie dobra jest jemu zadane i go wyraża<sup>8</sup>. Można więc stwierdzić, że osiągnięcie dobra jest zarówno prawem, jak i zobowiązaniem. Stąd też w wychowaniu moralnym należy uwzględnić to, że wolność będzie odpowiedzialna tylko wtedy, gdy stanie się poszukiwaniem dobra.

Do tego, co zostało powiedziane wyżej, trzeba dodać jeszcze jeden element, jedną zasadę: poszukiwanie dobra musi dokonywać się w p r a w d z i e. Wspomniany tutaj Dekret o wolności religijnej *Dignitatis humanae* przyniósł z sobą pewną nowość w tym właśnie, że podkreślił zdolność człowieka do poszukiwania prawdy. Odpowiedzialność wyrażająca się w dążeniu do dobra w imię odkrywania prawdy nie pozostawia możliwości głoszenia prawdy arbitralnej, wbrew niezmiennemu porządkowi moralnemu<sup>9</sup>. Własna prawda, układana na własną rękę i dla doraźnych potrzeb, sprzeciwia się odpowiedzialności. Godność człowieka, do przeżywania

której jest on formowany, oznacza właśnie możliwość odnalezienia prawdy wyrażającej osobę. To, co powiedział Sobór, potwierdza później cała konstrukcja myślowa, wokół której zbudowana została encyklika *Veritatis splendor*. Człowiek odkrywa w sobie zobowiązanie do szukania prawdy, trwania przy niej i układania życia według jej wymagań. W tym sensie moralność chrześcijańska jest wypełnieniem moralności ludzkiej. Zintegrowana osoba to taka, w życiu której harmonijnie łączą się wolność, odpowiedzialność, dobro i prawda.

Zasada odpowiedzialnej wolności, dobra i prawdy prowadzi do innego wymogu, który ma zasadnicze znaczenie dla wychowania moralnego, a więc do obowiązku *f o r m a c j i s u m i e n i a*. Nie sposób tutaj pominąć tekstu soborowego, który w sposób syntetyczny ukazuje głębię rzeczywistości sumienia. To ono wzywa do miłowania i czynienia dobra oraz daje gwarancję wiernego poszukiwania prawdy. Człowiek w głębi sumienia odkrywa prawo wypisane w sercu przez Boga, które wypełnia się w miłowaniu Boga i bliźniego. Jego głos wzywa do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła (por. KDK, n. 16). Wskazana przez Sobór rola sumienia, z punktu widzenia pedagogiki moralnej prowadzi do uznania konieczności jego kształtowania, ponieważ sumienie łączy wszystkie aspekty życia i czyni je zrozumiałymi w odniesieniu do celu ostatecznego człowieka. Wychowanie moralne ma więc na celu kształtowanie sumienia dojrzałego, zdolnego do osądu moralnego opartego na widzeniu dobra i zła pociągającym za sobą umiłowanie i wybór dobra. Tylko sumienie dobrze uformowane może stać się normą dla osądu moralnego człowieka. Proces wychowawczy musi więc zmierzać do wykształcenia w człowieku sumienia prawego i prawdziwego (por. KKK, n. 1783). Związek sumienia z właściwie przeżywaną wolnością jest ścisły, ponieważ, jak mówi Sobór, „im bardziej bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosować do obiektywnych norm moralności” (KDK, n. 16). Dlatego wychowanie sumienia, przed którym stoi każdy człowiek, jest zadaniem na całe życie i zapewnia wolność osobie ludzkiej, gdyż prowadzi do odpowiedzialności (por. KKK, n. 1784).

\* \* \*

Podsumowując więc należy powiedzieć, że wszystkie wskazane tutaj zasady wypływają z integralnej wizji człowieka powołanego do życia w Chrystusie i mają służyć takiemu przyjęciu wiary, która będzie orientować decyzje i czyny człowieka w perspektywie ostatecznego powołania

do świętości. Zaangażowanie zaś Kościoła w sprawę moralnego wychowania człowieka uzasadnia sam Sobór Watykański II głosząc, że „Kościół celem wypełnienia nakazu otrzymanego od boskiego swego Założyciela, a mianowicie nakazu obwieszczania misterium zbawienia wszystkim ludziom i odnawiania wszystkiego w Chrystusie, powinien troszczyć się o całe życie ludzkie, również o życie ziemskie, o ile ono łączy się z powołaniem niebiańskim – przeto ma on też swój udział w rozwoju i postępie wychowania” (DWCH, Wstęp). Soborowe zasady pedagogiki moralnej wyrażają tę troskę o prawdziwe szczęście człowieka.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 15–16.

<sup>2</sup> Por. S. Majorano, *La vita nuova in Cristo. Per una catechesi su l'impegno morale del cristiano*, Bologna 1991, s. 9.

<sup>3</sup> Por. A. Niemira, *Teologia moralna po Veritatis splendor*, „Ateneum Kapłańskie” 150(2008), z. 594, s. 231–232.

<sup>4</sup> Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 104.

<sup>5</sup> Por. S. Bastianel, *Teologia morale fondamentale*, Roma 1998, s. 34–36.

<sup>6</sup> „Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy ucę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa” (DCE 18).

<sup>7</sup> Por. G. Gatti, *Educazione morale etica cristiana*, Torino 1994, s. 8–9.

<sup>8</sup> Por. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, dz. cyt., s. 12

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 16.

KS. JERZY BAGROWICZ

## SPOŁECZNY WYMIAR ODPOWIEDZIALNOŚCI KOŚCIOŁA ZA DZIEŁO EDUKACJI RELIGIJNEJ

Istotną potrzebą człowieka jest poznanie słowa Bożego, możliwość odpowiedzi na słowo Boże, a najważniejszym elementem misji Kościoła jest głoszenie słowa Bożego, szczególnie nauczanie religijne, katecheza i – ujmując rzecz najogólniej – edukacja religijna dzieci, młodzieży i dorosłych. Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* przypomina z jednej strony prawo człowieka do wychowania chrześcijańskiego, a z drugiej strony mówi o odpowiedzialności tych, którzy powinni umożliwić realizację tego prawa we wszystkich jego wymiarach (por. n. 1–2). Deklaracja mówi także o podmiotach wychowania, które odpowiedzialność tę mają niejako ze swej natury. Należą do nich: rodzina, Kościół i szkoła (por. n. 3–12). Dziś, po niemal 50 latach od czasu sformułowania stwierdzeń zawartych w Deklaracji, pojawiły się nowe pola i możliwości realizacji odpowiedzialności za edukację religijną. Warto więc podjąć pytanie o odpowiedzialność za realizację misji wychowania religijnego. Chcemy tu zwrócić uwagę szczególnie na społeczny, wspólnotowy wymiar tej odpowiedzialności.

### Wiara przekazywana we wspólnocie i przez wspólnotę

Obok liturgii i świadectwa miłości przepowiadanie słowa Bożego jest podstawowym zadaniem i funkcją Kościoła. Jest ono wypełnieniem misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa przekazanego Kościołowi: „Idźcie na cały świat i głoscie ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15).

Głoszenie słowa Bożego buduje Kościół. Tak było na początku, gdy autor Dziejów Apostolskich mógł z radością napisać: „A słowo Pańskie wzrastało i mnożyła się liczba uczniów w Jerozolimie” (Dz 6, 7). Nawiązując do tego tekstu, papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej o ewangelizacji *Evangelii nuntiandi* napisał: Kościół „bierze swój początek z ewangelizacji Jezusa i dwunastu apostołów; jest jakby naturalnym owo-

cem tego dzieła, owocem zamierzonym, najbliższym i najbardziej widocznym” (n. 15). Przekaz słowa Bożego stoi więc w służbie powstania i rozwoju Kościoła.

Dzieło głoszenia słowa Bożego spełnia Kościół przede wszystkim przez nauczanie religijne i katechezę. Jan Paweł II w adhortacji o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* dzieło katechizowania nazywa najważniejszym zadaniem Kościoła i dodaje: „Katecheza była i będzie zawsze dziełem, do którego cały Kościół winien czuć się zobowiązany i którego powinien pragnąć” (n. 16).

Słowo Boże stoi w służbie wzbudzenia wiary każdego człowieka. Najmocniej wyraził to św. Paweł w Liście do Rzymian: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Jest ono potrzebne wszystkim, ale szczególnie tym, którzy są na etapie inicjacji w życie religijne, zarówno w wymiarze osobowym, jak i życia wspólnotowego<sup>1</sup>. Jednym więc z istotnych warunków skutecznej katechezy dzieci, młodzieży i dorosłych jest stopniowa inicjacja w słowo Boże, w umiejętność słuchania i odpowiedzi na nie. Inaczej katechizowani nie odkryją miłości Boga do nich objawionej w Jezusie Chrystusie, nie odkryją chrześcijaństwa jako drogi realizacji zbawienia, ale i harmonijnego rozwoju osobowego, jako fundamentu, na którym można budować życie godne człowieka, dokonywać w życiu świadomych i wolnych wyborów.

Początki chrześcijaństwa wypracowały model inicjacji w życie wiary religijnej i życie wspólnoty wierzących w formie katechumenatu. Było to nie tylko środowisko głoszenia słowa Bożego, ale także stopniowego wtajemniczenia w życie chrześcijańskie. To wspólnota wierzących w przeważającej mierze brała na siebie odpowiedzialność za głoszenie słowa Bożego i jakość życia przyjmowanych do wspólnoty pierwotnego Kościoła.

Lektura Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła uczy nas, że najbardziej pierwotna katecheza apostołska polegała na głoszeniu wiary w Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, przez którego otrzymujemy zbawienie. Początkowo udzielano chrztu po krótkim pouczeniu (por. Dz 2, 38; 8, 27–38; 9, 18; 16, 27–33). Tak było na przykład po pierwszym wystąpieniu św. Piotra w dzień Zielonych Świąt, gdy zostało ochrzczonych około trzech tysięcy osób. Św. Piotr powiedział do nich: „Nawróćcie się [...] i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38). Podobnie było przy nawróceniu Szawła (por. Dz 9, 1–19). Znaczący epoki zwracają uwagę, że ci, którzy się nawracali, byli głównie prozelitami mającymi już jakąś formację religijną ze strony judaizmu, czyli posiadali wiarę w jedyne

Boga. Początkowo więc nie było konieczne szersze pouczenie. Pierwotna katecheza opierała się zatem na wierze w Jezusa Chrystusa i woli przyjęcia chrztu oraz zmiany życia.

Gdy jednak zwiększała się liczba chętnych do przyjęcia chrztu i gdy byli to najczęściej poganie, rodziła się pilna potrzeba zorganizowania odpowiedniego przygotowania. Było ono niezbędne w płaszczyźnie doktrynalnej, albowiem przychodzący do Kościoła pozostawali pod wpływem kultów pogańskich. Tak więc od II wieku zaczyna kształtować się w Kościele nauczanie religijne dorosłych zwane katechumenatem. Katechumenat pierwszych wieków, nazywany nowicjatem życia chrześcijańskiego, trwał najpierw kilka miesięcy, a następnie przedłużano go stopniowo do trzech lat. Obowiązywały specjalne zasady i normy dopuszczające do katechumenatu: kto chciał być doń przyjęty, powinien stawić się przed katechetą z kimś bliskim. Było wtedy bowiem wymagane z wielu względów poręczenie wspólnoty wierzących. Chodziło o zagwarantowanie czystości intencji proszącego o chrzest, jego dobrej woli odmiany życia. Katechetą i nauczycielem był w katechumenacie początkowo jedynie biskup, który mógł do tej roli wyznaczyć prezbitera czy innego stosownego i przygotowanego nauczyciela. Zadaniem tej katechezy było wtajemniczenie w chrześcijaństwo. Wypracowano wtedy nie tylko treść katechez mistagogicznych, czyli wtajemniczających, ale i kolejnych stopni wtajemniczenia w chrześcijaństwo. Inicjacja stopniowa była więc podstawową formą i zasadą pierwotnej formacji religijnej dorosłych przygotowujących się do chrztu.

Katechumeni przygotowujący się do chrztu mieli wsparcie ze strony pierwszych wspólnot. Pierwsi chrześcijanie dawali swoim braciom dobre świadectwo życia chrześcijańskiego, umacniali ich w znoszeniu przesładowań. Tak więc pierwotna wspólnota wierzących tworzyła katechumenat, była naturalnym przedłużeniem i potwierdzeniem głoszonych katechez. W stylu jej życia mógł katechumen odnaleźć potwierdzenie tego, co otrzymywał w nauczaniu podczas liturgii. W ten sposób mógł łatwiej oprzeć się pokusom pogańskiego świata i wytrwać w wierze. Od kandydatów do chrztu oczekiwano więc nie tylko zdobycia pewnej wiedzy religijnej, ale i zdobywania doświadczenia Boga wkraczającego w ich życie ze swoją zbawczą mocą.

Ci, którzy przeszli przez wstępny etap zwany prekatechumenatem i w których życiu były widoczne oznaki rodzącej się wiary i miłości chrześcijańskiej, byli dopuszczani do katechumenatu właściwego. Katechumenat kończył się egzaminem ze znajomości prawd wiary i otwierał bezpośrednie czterdziestodniowe przygotowanie do chrztu. Obejmowało ono codzienne katechezy wtajemniczające, które wygłaszał biskup lub jego delegat. W programie tego okresu przygotowania były także uroczyste cere-



monie przekazania symbolu wiary, zwane *traditio et redditio symboli*, oraz Modlitwy Pańskiej. Katechumenat kończył się przyjęciem chrztu, który kandydaci otrzymywali w Wigilię Paschalną. Towarzyszyło temu czytanie Pisma Świętego, pouczenia i obrzędy, które i dziś przeżywamy w liturgii Wielkiej Soboty. Streszczają one podstawowe elementy katechezy katechumenalnej i obrzędów chrztu udzielanego wtedy katechumenom<sup>2</sup>.

Katechumenat był więc podstawową formą inicjacji w chrześcijaństwo, naturalnym środowiskiem integralnego kształcenia religijnego dorosłych, połączonego z procesem socjalizacji we wspólnocie wiary. Był to jednocześnie najbardziej widoczny przejaw społecznej odpowiedzialności wspólnoty wierzących za dzieło ewangelizacji i realizacji przyjętych zobowiązań wynikających ze chrztu.

Katechumenat zaczął zanikać już w drugiej połowie IV wieku. Było to spowodowane masowym nawracaniem ludów pogańskich i zwyczajem chrztu niemowląt. Wtajemniczanie w chrześcijaństwo zaczęto przesuwac na czas po chrzcie i dokonywało się ono podczas niedzielnych kazań i homilii. Od tego czasu w przekazie i kształtowaniu wiary młodego pokolenia stała się w życiu Kościoła bardziej widoczna rola rodziny jako wspólnoty Kościoła domowego. I tak przez długie wieki podstawową wspólnotą inicjacji dzieci w życie wiary pozostawał katechumenat domowy. To rodzice, rodzeństwo oraz pozostali członkowie rodziny, a także rodzice chrzestni brali na siebie odpowiedzialność za dorastanie religijne najmłodszych. Nauczanie Kościoła pełniło wtedy jedynie rolę uzupełniającą. I jakkolwiek poprzez wieki pojawiały się nowe możliwości inicjacji religijnej dzieci, zwłaszcza przy okazji organizującego się szkolnictwa, rola rodziny w tym zakresie nie straciła na znaczeniu.

Wiara, która jest darem i owocem działania łaski, ma charakter dyspozycji aktywnej, dynamicznej. Zadaniem tych, którzy odpowiadają za rozwój religijny dziecka, jest uaktywnienie tej dyspozycji. Dokonuje się to najpierw przez przekaz wiary w rodzinie, w tej podstawowej wspólnocie, w łonie której człowiek nie tylko przychodzi na świat, ale przez wychowanie staje się człowiekiem, dorasta do świadomego udziału w życiu wspólnoty wierzących. Wiara dziecka nie może się owocnie rozwijać bez oparcia się na wierze i życiu religijnym całej rodziny: rodziców, rodzeństwa, ale także i najstarszego pokolenia. Dziecko bowiem aktualizuje swoje postawy religijno-moralne przez partycypację w postawach dorosłych, szczególnie rodziców, którzy na początku jego drogi przez życie są dlań najważniejszymi i najbardziej znaczącymi osobami. Dziecko jest formowane w rodzinie z jednej strony przez świadomie zaplanowane działania wychowawcze rodziców, ale z drugiej strony także przez działania i zachowania nieplanowane, zachowania, które nazywa się w pedagogice pedagogią ukrytą. W pedagogice religii zwraca się uwagę na zjawisko pewnej dychotomii między pedagogią jawną, zawartą w oficjalnych deklaracjach wychowawczych, a pedagogią ukrytą, przejawiającą się raczej w obyczajowości, hierarchii wartości, autentycznych a nie tylko deklarowanych dążeniach, w postawie ludzi

znaczących, atmosferze wspólnoty rodzinnej. Dla autentycznego rozwoju człowieka, a zwłaszcza dla kształtowania religijno-moralnej postawy, pedagogia ukryta jest bardziej znacząca od pedagogii jawnej, oficjalnej.

W czasach nowożytnych nastąpiło przeniesienie ciężaru odpowiedzialności za edukację religijną ze środowiska rodzinnego na zorganizowane szkolne lub parafialne nauczanie religii. Zmniejszyła się więc wrażliwość na społeczny wymiar odpowiedzialności za edukację religijną. Wiązało się to nie tylko z przemianami cywilizacyjno-kulturowymi czasów najnowszych, z postępującą laicyzacją życia społecznego czy kryzysem rodziny, ale także z osłabieniem świadomości tej odpowiedzialności w samym Kościele. Mimo wielkiego nakładu pracy i środków w przygotowanie odpowiednich kadr nauczających religii w szkole czy przy parafii, nie wzrastała, ale raczej malała skuteczność nauczania wiary. Wielu upatrywało tę zmniejszającą się skuteczność edukacji religijnej w zaniku katechumenatu społecznego rodziny i wspólnot Kościoła lokalnego.

### **Potrzeba powrotu do idei katechumenatu w Kościele współczesnym**

Jednym z pierwszych, którzy w Kościele katolickim zwrócili uwagę na potrzebę powrotu do idei katechumenatu, był francuski pedagog i katechetyk Joseph Colomb (1902–1979). Twierdził on, że dramatem współczesnego mu Kościoła we Francji jest zanik katechumenatu społecznego<sup>3</sup>. Dzieci i młodzież dorastają nie przeszedłszy przez autentyczny katechumenat. Jest to zjawisko niebezpieczne i całkowicie obce tradycji Kościoła<sup>4</sup>.

Gdy upowszechnił się zwyczaj udzielania chrztu niemowlętom, rolę katechumenatu społecznego przejęła chrześcijańska rodzina. Katechumenat ten nadal był przecież katechumenatem społecznym Kościoła, ponieważ rodzina stanowiła jego ważną społeczną część. Była ona w tym dziele wspierana przez szerszą społeczność, realizującą w życiu różnych wspólnot zasady Ewangelii. Katechumenat Kościoła nie zaniknął wtedy, ale jedynie zmienił się.

Z czasem jednak, gdy słabła wiara i obniżała się temperatura chrześcijańskiego życia szerszej społeczności, niebezpiecznie malało społeczne poczucie odpowiedzialności za wychowanie i formację dzieci i młodzieży. Dziecko chrzczone jest przecież w wierze Kościoła, a na rodzinie i społeczeństwie spoczywa obowiązek wychowania go w wierze, stworzenia środowiska katechumenatu, aby wiara dziecka mogła się rozwinąć. Jeśli rodzina i inne wspólnoty nie są już środowiskiem wychowania do wiary, niebezpieczeństwo odejścia od wiary staje się bardziej realne. W czasach nowożytnych wiązało się to z narastającą laicyzacją, a we współczesno-

ści z procesem dechrystianizacji. Rodzina, która jest częścią społeczności, podlega tym procesom. W wielu krajach w poważnym stopniu zatrafiła ona charakter środowiska katechumenalnego. Dziecko, które opuszcza środowisko rodzinne, wchodzi w świat zlaicyzowany. Nie jest ono na takie spotkanie przygotowane. A przecież nie da się żyć w wierze i żyć wiarą bez oparcia o środowisko katechumenalne, bez doświadczenia katechumenatu społecznego.

Współczesne młode pokolenie wchodzi w społeczeństwo, które podlega dziś bardzo gwałtownym przemianom. Jednym z istotnych jego wymiarów jest postępująca pluralizacja życia. Upowszechnia się charakterystyczne dla pluralizmu społeczno-kulturowego zjawisko ateizmu. Postępujący w dotąd niespotykanym tempie rozwój możliwości komunikowania się przyspiesza procesy globalizacji nie tylko w dziedzinie ekonomicznej. Te nowe uwarunkowania, tu jedynie wzmiankowane, prowadzą do przemian charakteru religijności współczesnego człowieka. Jak to stwierdzają socjologowie, istotną cechą transformacji nowoczesnych społeczeństw jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, zwłaszcza mających powiązanie z religią<sup>5</sup>.

W Polsce na to samo zjawisko zwracał uwagę ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987). Idea ruchu Światło-Życie, którą stworzył i realizował, była oparta na formacji typu katechumenalnego. Ksiądz F. Blachnicki zdawał sobie sprawę z tego, że w chwili utraty przez Kościół społecznego katechumenatu, jaki stanowiła rodzina żyjąca chrześcijańskimi wartościami czy też stowarzyszenia i organizacje młodzieży katolickiej, należało szukać nowego katechumenalnego środowiska wiary, dzięki któremu młodzież mogłaby doświadczyć życia z wiary i przejść etap chrześcijańskiego wtajemniczenia. Nie zawsze rolę tę potrafiła wypełnić katecheza, dlatego tym ważniejsze okazało się stworzenie takich grup i wspólnot, które byłyby środowiskiem autentycznej inicjacji w chrześcijaństwo. Nie zawsze też młodzież mogła doświadczyć przeżycia wspólnoty Kościoła w oparciu o często bardzo formalne i anonimowe więzy z parafią. Przeżycie takiej wspólnoty w grupie oazowej prowadziło do wzmocnienia wspólnotowego wymiaru katechezy parafialnej. Motorem była często sama młodzież odwołująca się do oazowych doświadczeń, niejednokrotnie mająca wsparcie w kapłanach zaangażowanych w Ruchu<sup>6</sup>.

Kościół jako wspólnota zbawienia zawsze ma obowiązek tworzyć katechumenat na miarę czasów i potrzeb. Inspirowany doświadczeniem katechumenatu pierwszych wieków chrześcijaństwa i rozbudzoną przez Sobór Watykański II potrzebą powrotu do źródeł, Kościół współczesny

poszukuje dróg ożywienia świadomości społecznej odpowiedzialności za edukację religijną. Jest ona realizowana najowocniej we współpracy ze środowiskiem katechumenalnym w różnych jego wymiarach i przejawach.

### **Katechumenat Kościoła lokalnego**

Katechumenat Kościoła powszechnego najpełniej wyraża się w realizacji życia Kościoła lokalnego. Będzie to najpierw Kościół w diecezji. Od jego żywotności, poziomu ewangelizacji i katechizacji, gorliwości i temperatury życia religijnego zależy klimat, w którym dokonuje się nauczanie religijne w szkole czy też w ośrodkach kościelnych. Klimat ten tworzą najpierw ci, którzy odpowiadają w diecezji za poziom nauczania religijnego. Na czele odpowiedzialnych za nauczanie w diecezji stoi biskup. Dekret Soboru Watykańskiego II o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* zadania te stawia bardzo jasno: „Niech czuwają, aby nauczanie katechetyczne, które zmierza do tego, aby wiara w ludziach, rozjaśniona przez naukę, stawała się żywa, wyrazista i czynna, było starannie przekazywane dzieciom oraz dorastającej i dojrzalszej młodzieży, a nawet ludziom dorosłym” (n. 14). Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* odpowiedzialność biskupów za katechezę wyraża następująco: „na Was w pierwszym rzędzie spada obowiązek nauczania [...]. Wy jesteście pierwszymi katechetami [...]. Waszym najważniejszym zadaniem jest wzbudzać i podtrzymywać w diecezjach szczery zapał katechetyczny; chodzi oczywiście o zapał wszczepiony w odpowiednie i skuteczne struktury” (n. 63).

Tak więc biskupi są odpowiedzialni za przygotowanie nauczycieli religii i za funkcjonowanie struktur diecezjalnych służących katechizacji. Należy jednak pamiętać, że diecezja będzie skutecznym środowiskiem katechumenalnym nie tylko przez zapewnienie sprawnych struktur służących nauczaniu religii, ale przede wszystkim przez klimat troski o poziom życia religijnego, przez atmosferę promowania wartości duchowych, a nie tylko administrowanie ludzkimi zasobami. Gorliwość o życie wiary wszystkich odpowiedzialnych w diecezji, a więc i duchownych, i świeckich, stwarza klimat sprzyjający umocnieniu tych wartości, które są przekazywane w nauczaniu religijnym. Dzięki temu diecezja może pełnić ważną rolę katechumenatu szeroko pojętego.

Mimo zachodzących przemian cywilizacyjnych, społecznych i kulturowych, a także przemian stylu życia współczesnego Kościoła, ważnym środowiskiem integrującym wierzących, środowiskiem katechumenalnym, pozostaje parafia. Tu znajdują ludzi tak samo jak oni modlących się, uzna-

jących te same wartości religijno-moralne. Tu odnajdują także wspólnotę miłości i apostołatu. To tu w tradycję Kościoła wrastają nowe pokolenia dzieci i młodzieży.

Tym, co w życiu parafii najistotniejsze, jest sprawowanie Eucharystii. To w niej realizuje się najpełniej wymóg nauczycielskiej i macierzyńskiej misji Kościoła i ona stanowi podstawę jedności wspólnoty. Gromadzi wszystkich, niezależnie od statusu społecznego, wieku, różnic zawodowych, poziomu bogactwa.

W nauczaniu i wychowaniu religijnym środowisko wspólnoty parafialnej może odegrać niezastąpioną rolę. Jeżeli katechizowani nie odnajdą treści głoszonych na katechezie w życiu, w liturgii wspólnoty parafialnej, nauczanie religijne może okazać się mało skuteczne. J. Colomb mówi o podwójnym wpływie środowiska parafialnego na nauczanie religii. Może to być wpływ pozytywny, gdy wspólnota dostarcza nauczaniu religijnemu bogatych treści praktycznych: gdy katecheta nie tylko wyjaśni z podręcznika, co to jest na przykład Pascha, ale gdy będzie się mógł odwołać do życia wspólnoty parafialnej zgromadzonej wokół ołtarza. Ale może to być także wpływ negatywny, gdy parafia jawi się jako rzeczywistość przede wszystkim administracyjna, której dzieła nie mówią o zbawczej miłości Chrystusa. Jeżeli jej bogactwo nie pochodzi z wiary, nadziei i miłości – trudno, aby była ona postrzegana i odbierana jako środowisko ewangelizujące. Zbyt często katecheza rozmija się ze świadectwem wspólnoty, bez którego nie może być skuteczna. Ma to miejsce szczególnie wtedy, gdy wspólnota parafialna jest oziębła, mało wrażliwa na dawanie świadectwa i gorliwość apostołską<sup>7</sup>. Jest to szczególnie ważne wtedy, gdy dzieci i młodzież na co dzień przebywają w środowisku wrogim wierze lub obojętnym religijnie. Bez wsparcia o wiarę i świadectwo wspólnoty lokalnej szybko tracą się w nim, odejdą od wiary.

### **Nauczanie religii i katecheza jako środowisko katechumenalne**

W sytuacji, gdy rodzina w wielu wypadkach nie pełni już roli katechumenatu, często przejmuje tę rolę liturgia i katecheza. Można jednak wątpić, czy nauczanie religii, sprowadzone jedynie do lekcji religii, bez elementów inicjacji w chrześcijaństwo, w jego życie, rolę taką może pełnić. Najpierw trzeba zaznaczyć, że także lekcja religii w szkole zachowuje pewne cechy katechezy. Nazywa się ją często szkolną katechezą i nie wolno zapominać, że wielu nauczycieli religii potrafi wiązać lekcje religii z życiem Kościoła i jego liturgią. Jeśli jest to katecheza parafialna, na przykład przygotowująca do sakramentów, może ona tworzyć środowi-

sko katechumenatu dla uczestników, a także często dla ich wychowawców, rodziców czy opiekunów.

W sytuacji zagrożenia wypełnienia religijnej misji środowiska rodzinnego nauczanie religii i katecheza może odegrać podwójną rolę. Po pierwsze, to w jej ramach mogą mieć miejsce pierwsze doświadczenia religijne, jak choćby doświadczenie wspólnoty wierzących czy też doświadczenie modlitwy. Pewien procent bowiem uczęszczających na lekcje religii przychodzi z rodzin, w których nie ma przeżycia religijnego i w pewnej mierze lekcja religii może odegrać ważną rolę w stwarzaniu takich przeżyć i doświadczeń. Po drugie, lekcja religii może korygować niewłaściwe doświadczenia religijne środowiska domowego, jak na przykład niewłaściwy obraz Boga przekazany w rodzinie, fałszywe doświadczenia w zakresie inicjacji w modlitwę, życie sakramentalne itp. Katecheza może spełnić rolę środowiska inicjacyjno-katechumenalnego, jeśli nie zrezygnuje się łatwo z realizacji jej wychowawczego wymiaru. Jest ona przede wszystkim miejscem wychowania w wierze, inicjacji w Chrystusa i Kościół, ale także miejscem kształtowania charakteru katechizowanych. Wychowanie religijne, którego celem jest kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, jest bowiem równocześnie dążeniem do „harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych” (por. DWCH, n. 1)<sup>8</sup>. Tak więc wychowanie w katechezie i poprzez katechezę należy widzieć nie tylko w kategoriach teologicznych i eklezyjalnych, ale integralnie jako wychowanie całego człowieka.

Katecheza może stać się środowiskiem przeżywania, odkrywania chrześcijaństwa, a nie tylko przekazu określonej programem wiedzy religijnej. Będzie ona środowiskiem katechumenalnym już wtedy, gdy jej uczestnicy, także i ci, którzy przychodzą uprzedzeni, zostaną przyjęci z miłością, cierpliwością, gdy doświadczą tego, czego tak często brakuje im w środowisku rodzinnym. Jest oczywiste, że podczas lekcji religii trudno jest wytworzyć ducha prawdziwej wspólnoty, zwłaszcza z młodzieżą trudną, niezdyscyplinowaną, ale dążenie do realizacji chrześcijańskiej atmosfery miłości, troski o dobro nauczanych już dla wielu może być przeżyciem pomagającym w zbliżeniu się do Chrystusa, osobistego z Nim spotkania.

### **Znaczenie katechumenatu grup i wspólnot religijnych**

Joseph Colomb podkreślał znaczenie grupy rówieśniczej dla rozwoju życia religijnego katechizowanych. Jeśli środowisko rówieśnicze, zwłaszcza grupy katechetycznej, będzie pozytywne, obdarzone jakimś

autorytetem, wtedy może wspomagać religijny rozwój jednostki. Szczególnie znaczenie mają grupy rówieśnicze, zwłaszcza wtedy, gdy dzieci i młodzież przychodzące na katechezę nie mogą ze swego środowiska rodzinnego wynieść żadnych pozytywnych doświadczeń religijnych. Wtedy przeżycia w takiej grupie mogą stać się pierwszym pozytywnym doświadczeniem Kościoła.

Szczególne powodzenie małych grup i wspólnot religijnych, zwłaszcza wśród młodzieży, obserwuje się w drugiej połowie XX wieku. Płynęło to najpierw z tych impulsów, jakie dał Kościołowi Sobór Watykański II. Potrzeba powstawania ruchów religijnych i konstytuowania się wspólnot podstawowych (*communauté de base*) wynikała w wielu Kościołach lokalnych także z kryzysu, w jakim znalazło się tam życie Kościoła. Przerosty Kościoła instytucjonalnego, brak możliwości realizacji charyzmatu wielu świeckich, prowadziły do szukania innych, nieobciążonych urzędniczymi strukturami form życia Kościoła.

Potrzeba takich grup wynikała także z naturalnego procesu socjalizacji, który polega na wprowadzeniu jednostki do udziału w życiu i kulturze danego społeczeństwa. Dokonuje się to najczęściej w środowisku rodzinnym, a następnie w grupach rówieśniczych, które pełnią rolę grup pierwotnych. Grupami wtórnymi są zespoły badawcze, załogi przedsiębiorstw, drużyny sportowe. Szkoła stanowi przykład grupy wychowawczej<sup>9</sup>.

Grupy rówieśnicze odgrywają ważną rolę także dla rozwoju religijno-moralnego młodzieży, szczególnie w okresie kryzysu wiary, charakterystycznego dla wieku dorastania. Młodzi szukają potwierdzenia wiary nie tylko w środowisku ludzi dorosłych, ale także w grupie rówieśniczej. Nie zawsze bowiem odpowiada młodym tradycyjne środowisko wspólnot parafialnych, których sposób funkcjonowania, liturgia, sposób uczestnictwa w życiu parafii niemal uniemożliwia aktywne uczestnictwo młodych. Przeżywanie aktywności w małej grupie pozwala młodym osobom doświadczyć wiary osobowej, aktywności i odpowiedzialności za Kościół. Jest to szczególnie ważne w sytuacji pluralizmu światopoglądowego współczesnego społeczeństwa. Jeśli młodzi dorastający mają oparcie w postawie wiary rówieśników, istnieje szansa, że łatwiej będą mogli oprzeć się ciśnieniu zlaicyzowanego społeczeństwa.

Aby jednak takie małe grupy czy wspólnoty mogły pełnić ważną rolę katechumenatu, który wychowuje do wiary dojrzałej, powinny charakteryzować się cechami istotnymi dla poprawnej formacji. Przede wszystkim religijność, którą żyje dana grupa czy wspólnota, powinna być zdrowa, oparta na biblijnym fundamencie, osadzona w tradycji Kościoła.

Niebezpieczeństwem, które zagraża tego typu wspólnotom, jest często izolowanie się od Kościoła powszechnego czy lokalnego, zacieśnienie się do własnego kręgu. Także od strony psychospołecznej grupy takiej powinny spełniać podstawowe warunki poprawności relacji wewnątrz grupy, a więc szacunek dla osobowości jej uczestników oraz umiejętność współdziałania i współpracy na zasadzie równości i miłości do wszystkich jej członków.

Grupa czy wspólnota nie mogłaby być środowiskiem katechumenalnym, jeśliby nie prowadziła do jedności z Kościołem. Tak więc kryterium podstawowym staje się eklezjalność tych grup. Może być ona realizowana wtedy, gdy w centrum swoich wysiłków stawia się osobową relację do Chrystusa w Duchu Świętym. Celem i podstawą jedności takiej grupy jest Bóg. A więc tym pierwszym podstawowym warunkiem jest autentyczna wiara, życie sakramentalne i świadectwo na co dzień. Tylko takie żywe komórki Kościoła, jak to podkreślał ks. Franciszek Blachnicki, mogą tworzyć autentyczną wspólnotę<sup>10</sup>. Jest ważne, aby to była wspólnota w ścisłej łączności z Kościołem powszechnym, gotowa poddać się ocenie hierarchii Kościoła w sytuacji, gdy istnieje realne zagrożenie zerwania jedności.

Poważnym zagrożeniem autentyczności takich grup jest często nie tylko izolowanie się od środowiska tradycyjnych struktur duszpasterskich, ale i wrogość w stosunku do nich. Powstaje wtedy niebezpieczeństwo realizowania własnej religijności jedynie w wybranym środowisku i pogarda dla każdej innej formy realizacji chrześcijaństwa. Tu wiele zależy od tych, którzy są liderami czy też opiekunami duchowymi wspólnot. Mają oni często poważny wpływ na kształt przeżywania wiary przez członków wspólnoty. Jeśli ta formacja idzie w niewłaściwym kierunku, grupa taka zamiast stanowić tak potrzebny dziś katechumenat społeczny, może stawać się czymś w rodzaju sekty.

Tworzenie prawdziwej wspólnoty katechumenalnej jest procesem długofalowym i trudnym. Gdy jednak uda się takie wspólnoty utworzyć, stanowią one bardzo ważne wsparcie tak dla wspólnot lokalnego Kościoła, jak i dla poszczególnych chrześcijan, a zwłaszcza dla nauczania religijnego i katechezy<sup>11</sup>. Chrześcijanie uformowani w takich wspólnotach i grupach o charakterze katechumenalnym lepiej widzą znaczenie edukacji religijnej dla wszystkich, nie tylko dla dzieci i młodzieży. Oni też głębiej przeżywają odpowiedzialność za dzieło nauczania religijnego w szkole i katechezę parafialną przygotowującą do sakramentów. Oni też są niezrędko ważną pomocą w realizacji tej ostatniej, zwłaszcza przez prowa-



dzenie grup katechezy parafialnej dzieci przygotowujących się do I Komunii czy młodzieży do sakramentu bierzmowania. Oni także są niezwykle potrzebni w realizacji skutecznej katechezy dorosłych. Jak się wydaje, jest to najbardziej dojrzały i odpowiedzialny przejaw poczucia społecznej odpowiedzialności świeckich za edukację religijną.

### **Potrzeba odrodzenia katechumenatu rodziny**

W tle przemian cywilizacyjno-kulturowych i niepewności dotyczących młode pokolenie wzrasta rola rodziny jako środowiska wspomagającego rozwój<sup>12</sup>. Zagrożenia wychowawczej funkcji rodziny, obserwowane współcześnie, uwrażliwiają wielu na potrzebę powrotu do tradycyjnych form i wartości pielęgnowanych w życiu rodzinnym. W anonimowości współczesnych aglomeracji ludzie coraz bardziej zaczynają cenić te wartości, które zapewnia życie rodzinne. Coraz większe możliwości kontaktu międzyludzkiego przez media elektroniczne i internet nie zapewniają poczucia bezpieczeństwa i nie zaspokajają potrzeby miłości, która zawsze była najpewniejszym czynnikiem wychowawczym<sup>13</sup>.

Istnieje więc dziś na nowo niejako uświadomiona potrzeba powrotu do roli rodziny jako środowiska katechumenatu społecznego. Tworzy ona podstawy tego katechumenatu najpierw przez sam fakt akceptacji daru życia dziecka. Można więc powiedzieć, że u podstaw tego katechumenatu znajduje się zdrowa rodzina, która jest w stanie zapewnić wychowanie fizyczne, społeczne, moralne i religijne dziecka. Bez zapewnienia zdrowego naturalnego fundamentu rodzina nie może stworzyć także korzystnego środowiska katechumenalnego. To rodzice najpierw stawiają czoła wszystkim nowym problemom cywilizacyjnym i kulturowym współczesności, a następnie przez zdrowe relacje rodzinne i miłość do dzieci przygotowują młode pokolenie do aktywnej obecności w świecie. Gdy przychodzi trudny czas dojrzewania, w krytycznym okresie „burzy i naporu” przeżycia wyniesione z „domowego Kościoła” tonują gwałtowność i ostrość kryzysu wartości, stają się niejednokrotnie ważnym oparciem dla młodych, zagubionych w obliczu tylu różnych opcji światopoglądowych.

Zdrowa moralnie rodzina, o prawidłowo uformowanej religijności będzie więc nie tylko wsparciem treści przekazywanych na lekcji religii i w liturgii Kościoła, ale i szkołą modlitwy, chrześcijańskiego życia i odpowiedzialnej obecności w życiu zawodowym, społecznym czy politycznym.

Można więc powiedzieć, że im bardziej narasta kryzys tradycyjnych funkcji rodziny, im więcej jest rodzin dysfunkcyjnych, tym bardziej wzrasta wartość rodzin, które stają się środowiskiem katechumenalnym. We

współczesnym Kościele rodziny te zyskują szczególne miejsce. Wiele z nich znajduje wsparcie w wypełnianiu swej katechumenalnej misji przez powstające ruchy prorodzinne, wspólnoty religijne grupujące całe rodziny. To one formują swoich członków tak, aby mogli przejmować we wspólnotach parafialnych na przykład trud bezpośredniego i egzystencjalnego przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania. Kandydaci do przyjęcia tego sakramentu uczestniczą niejako w życiu tych rodzin, aby poprzez świadectwo ich chrześcijańskiego życia ci młodzi mogli podjąć osobową i dojrzałą decyzję przyjęcia sakramentu.

W wykonywaniu tej katechumenalnej misji rodzina nie może być osamotniona. Ma ona prawo do wsparcia przez wspólnoty Kościoła lokalnego, a zwłaszcza przez odpowiedzialnych za te wspólnoty. Tak więc katechumenat lokalnego Kościoła będzie najlepszą gwarancją ożywienia katechumenalnej świadomości i roli rodziny. Wtedy też wzrośnie poczucie odpowiedzialności rodziny za dzieło nauczania religijnego, nie tylko w rodzinie, ale i w szkole. W obliczu narastających trudności w wychowaniu dzieci i młodzieży, a także kryzysu wychowania w szkole, można spodziewać się, że będzie rosła świadomość potrzeby współpracy rodziny i Kościoła. Rodzina jest bowiem pierwszym miejscem na ziemi, gdzie Kościół może pełnić misję realizacji Królestwa Bożego, a sama rodzina jest przecież dla dziecka pierwszą formą Kościoła<sup>14</sup>.

\* \* \*

Kościół od początku swego istnienia jest odpowiedzialny za dzieło głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Jest także świadomy tego, że odpowiedzialność ta spoczywa na wszystkich dzieciach Kościoła. Wszyscy bowiem, zarówno przełożeni Kościoła, jak i wierni świeccy są wezwani do wypełnienia misyjnego nakazu Chrystusa. Co więcej, wszyscy mają udział w misji prorockiej Jezusa Chrystusa, żyjącego i działającego w Kościele i przez Kościół. O tej odpowiedzialności za dzieło nauczania wiary i świadectwa o Bogu wobec świata przypominał Kościół szczególnie często w XX wieku. Dokumenty Soboru Watykańskiego II zwróciły uwagę na wspólnotowy wymiar tej odpowiedzialności i jej społeczny charakter. Dotyczy to szczególnie troski i odpowiedzialności za edukację religijną dzieci, młodzieży i dorosłych. Wszędzie tam, gdzie we wspólnotach lokalnych Kościoła jest żywa świadomość więzi łączących Kościół lokalny z Kościołem powszechnym, gdzie rozkwita życie wiary, tam najpierw wspólnota podstawowa, jaką jest rodzina, przejmuje troskę o wychowanie w wierze. Z tej świadomości rodziny rodzi się następ-

nie świadomość odpowiedzialności w wymiarze wspólnoty parafialnej i diecezjalnej. Nie może być skutecznej ewangelizacji i katechizacji bez otwarcia na społeczny wymiar odpowiedzialności Kościoła za to ważne dzieło.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> J. Kurosz, *Między szkołą i parafią. Współdziałanie szkolnego nauczania religii z duszpasterstwem dzieci i młodzieży*, Poznań 2008, s. 36 (wydr. komputer. w archiwum UAM w Poznaniu).

<sup>2</sup> Szersze ujęcie tej problematyki można znaleźć m.in. w opracowaniach: R. Niparko, *Katecheza dorosłych. Zarys teorii*, Poznań 1987; M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1990; R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza (do edyktu mediołańskiego – 313)*, Płock 1999.

<sup>3</sup> Por. J. Colomb, *Pour un catéchisme efficace*, Lyon 1948, s. 26–27.

<sup>4</sup> Zob. R. Murawski, *Katecheza w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, „Episteme” 6(2000), s. 22–24; J. Bagrowicz, *Uwarunkowania skuteczności katechezy. Studium pastoralno-katechetyczne w oparciu o dorobek Josepha Colomb*, Włocławek 1993, s. 83.

<sup>5</sup> Por. np. J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin 1995, s. 99–100.

<sup>6</sup> Por. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń, 2006, s. 226–227.

<sup>7</sup> Por. J. Colomb, *Plaie ouverte au flanc de l’Eglise*, Lyon 1954, s. 123.

<sup>8</sup> Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 219.

<sup>9</sup> Por. J. Chałasiński, *Elementy socjologicznej teorii wychowania*, w: *Socjologowie o wychowaniu*, wybór Z. Grzelak, Warszawa 1986, s. 7.

<sup>10</sup> Por. F. Blachnicki, *Godziny Taboru*, Carlsberg – Lublin 1989, s. 215–216.

<sup>11</sup> Por. J. Bagrowicz, *Spółeczny katechumenat Kościoła a skuteczność nauczania religijnego*, „Keryks” 3(2004), z. 2, s. 173–187.

<sup>12</sup> Por. S. Dziekoński, *Rola rodziców w chrześcijańskim wychowaniu potomstwa*, „Episteme” 6(2000), s. 169–183.

<sup>13</sup> Por. J. Bagrowicz, *Środowiska wychowania religijnego*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kistorz, Opole 2001, s. 149–150.

<sup>14</sup> Por. J. Colomb, *Le service de l’Evangile. Manuel catéchétique*, t. 2, Paris 1968, s. 633–652; J. Bagrowicz, *Spółeczny katechumenat...*, art. cyt., s. 188–190.

KS. TOMASZ KACZMAREK

**„CARITAS”  
JAKO KRYTERIUM PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA  
Aspekty eklezjologii świętego Augustyna**

Obraz Kościoła, jaki jawi się w nauczaniu św. Augustyna, stanowi niezwykle bogatą w motywy spójną całość. Wyrastał on nie tyle z potrzeby tworzenia teologicznej wizji doktryny chrześcijańskiej, w której nie mogło braknąć miejsca na rzeczywistość Kościoła, ile z doświadczenia egzystencjalnego, pogłębianego przez medytację nad tajemnicą zbawienia realizowanego na przestrzeni historii.

**Tajemnica Kościoła**

Idealistyczna wizja Kościoła – w ujęciu Augustyna z pierwszych lat po nawróceniu – jako braterskiej wspólnoty, w której dominuje wzajemne zatroskanie o zachowanie wierności drogi ewangelicznej i wzajemnej odpowiedzialności za nią, stopniowo ustępowała na rzecz innego obrazu, jakiego Augustyn doświadczał z bliska jako biskup – nauczyciel i przewodnik w wierze dla Kościoła w Hipponie<sup>1</sup>.

Należą do tego Kościoła chrześcijanie na ogół o bardzo przyziemnych wizjach i aspiracjach. To są ludzie, którzy nie wyrzekli się mimo chrztu przyjemności zdeprawowanych widowisk teatralnych, teatrów mimów, a w swoich płaskich sprawach nalegali nieprzerwanie na biskupa, by rozstrzygał ich sprawy sporne<sup>2</sup>. Funkcja biskupa jako sędziego w sprawach cywilnych, którą musiał podejmować z urzędu, jak i nieustanne zmaganie się z bieżącymi bolesnymi sprawami, było dla jego charakteru, otwartego z natury na kontemplację, zajęciem niezwykle uciążliwym. Nieustannie doświadczał swojego rodzaju duchowego rozdarcia między głodem kontemplacji Bożej prawdy a aktywnością dyktowaną przez codzienność. Podjął jednak to drugie z niezwykłą pokorą i cierpliwością, gdyż – jak sam poucza – „paść trzodę Pana jest obowiązkiem miłości”<sup>3</sup>.

Obchodząc ze swoim Kościołem hipponeńskim jedną z pierwszych rocznic święcen biskupich, odsłonił ludowi nieco swoich wewnętrznych zmagañ, jakie przeżywał, gdy musiał dzielić czas między obowiązkiem apostołskim a uciążliwym kontemplacji: „Nikt bardziej ode mnie by nie kochał życia bezpiecznego i spokojnego: dla mnie bowiem nie ma nic lepszego i nic bardziej słodkiego, jak w oddaleniu od hałasu świata zgłębiać Boże skarby w świętych księgach Pisma. A to przecież jest dobrą i cenną rzeczą. Natomiast przepowiadać z pokorą, upominać, poprawiać, budować, być otwartym na potrzeby każdego – to wprost bardzo wielki ciężar. Któż by nie uciekał od tego trudu? Ewangelia mnie przeraża!”<sup>4</sup>.

Te zaskakujące słowa będą bardziej zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę ówczesne realia, w jakich żył Kościół w Afryce Prokonsularnej. W grę wchodził nie tylko chaos społeczny i moralny powodowany masową migracją ludności z Italii, która chroniła się przed łupieżstwem Wizygotów, czy secesja tej prowincji rzymskiej spowodowana w 393 r. przez numidyjskiego komesa Afryki, Gildona, stłumiona krwawo dopiero po dziesięciu latach. Najbardziej jednak bolesne doświadczenia w zmaganiu się z problemami natury eklezjologicznej przyniosła dopiero konfrontacja ze schizmą donatystów, „narodowym Kościołem” Afryki.

Wizji Kościoła u Augustyna jest dynamiczna, daleka od jakichkolwiek koncepcji statyczno-jurydycznych. Stąd pojawia się tu wiele płaszczyzn rozpatrywania poszczególnych odsłon tajemnicy Boga pośród swojego Ludu. W taki sposób obraz Kościoła rysowany jest przez Augustyna na sposób licznych rozróżnień – kontrapozycji. Do najważniejszych należą: Kościół ziemski i Kościół niebieski; Kościół w czasie, przestrzeni i Kościół jako „miasto Boże”, Królestwo Boże; Kościół pielgrzymujący i jego dopełnienie eschatologiczne; Kościół święty i Kościół grzeszny; wspólnota ludzi i organizm nadprzyrodzony Mistycznego Ciała Chrystusa.

W rozważaniach Augustyna ta rzeczywistość bosko-ludzka zawsze jawi się jako dzieło Boże powołane dla urzeczywistniania tajemnicy zbawienia, z tym, że nie jest ono pojmowane jako struktura statyczna, raz na zawsze doskonale uformowana przez swojego Założyciela. Lud Boży, zdaniem Augustyna, zgodnie z nieogarnionym zamiarem Bożej pedagogii przechodzi przez swoje fazy rozwojowe, by osiągnąć swój właściwy ostateczny cel. Kościół rozwija się i dojrzewa w rytmie rozwoju królestwa Bożego. W taki sposób jest niebieski, jako kolejna faza jego bytowania ziemskiego. Fundamentem dla obydwu faz życia Kościoła jest łaska. W tym sensie biskup Hippony mówił o nim, że łaską jest ożywiany, bu-

dowany chrześcijanin jako pielgrzym na ziemi, i tak samo z daru łaski Boga staje się obywatelem-uczestnikiem rzeczywistości niebieskiej<sup>5</sup>.

Sygnalizując kluczowe aspekty tajemnicy Kościoła, należałoby jeszcze uwydatnić jego organiczną jedność z Chrystusem, jaka zaznacza się przede wszystkim w obrazie *totus Christus*, czym jest Chrystus jako „głowa” Mistycznego Ciała wraz z Kościołem. W rozumieniu Augustyna, ta więź jest tak głęboka i daleko idąca, że mówił wprost, iż „Słowo stało się ciałem, aby mogło stać się głową Kościoła”<sup>6</sup>. Chrystus jest obecny i działający na wszystkich etapach życia Kościoła. Kościół rodzi się w Chrystusie „z przebitego boku” i cierpi w Chrystusie przez całą swą drogę przez czasy. W Kościele odzwierciedla się i uobecnia również inny aspekt tajemnicy Wcielenia: tak jak człowieczeństwo Jezusa Chrystusa zostało uformowane przez Ducha, tak Ciało mistyczne jest ożywiane i formowane przez tego samego Ducha. On stanowi *principium* jedności Kościoła w Bogu, tak jak On jest jednością Ojca i Syna<sup>7</sup>.

### Rozpiętość Kościoła w czasie

W eklezjologii Augustyna można zauważyć charakterystyczny dla niego element dotyczący rozpiętości czasowej Kościoła, który wprawdzie był sygnalizowany w ogólny sposób w tradycji afrykańskiej, niemniej biskup Hippony nadaje mu nową, wyrazistą postać. Ten element pozwoli nam pełniej wejść w problematykę przynależności do Kościoła, stąd wydawało się stosowne, żeby go dotknąć.

Może wydawać się pewnym zaskoczeniem, że Augustyn nie eksponuje jako historycznego początku Kościoła momentu Zesłania Ducha Świętego. Jego perspektywa spojrzenia na przyjście Boga do ludzkości układa się według trzech etapów, które określa jako: *ante legem, in lege, tempore gratiae*<sup>8</sup>. Pierwszy etap rozciąga się według tej wizji od początków historii zbawienia aż do nadania Prawa, drugi jest czasem Starego Przymierza (*in lege*), trzeci natomiast jest czasem najobfitszego rozlania się na świecie łaski w Chrystusie po dokonaniu Ofiary pojednania Ojcem (*tempus gratiae*). W takiej perspektywie historyczne Zstąpienie Ducha Świętego w święto Pięćdziesiątnicy nie stanowiło początku działania tak Ducha Świętego, czy wcześniej jeszcze Słowa, których faktyczne działanie przekracza ramy czasowe chrześcijaństwa, ujawniając się w tajemniczym, zakrytym okazywaniu mocy Boga na etapie Starego Przymierza. Wtedy też jednocześnie za Bożym działaniem, przez antycypację, zaznaczała swoje istnienie na sposób misteryjny część Mistycznego Ciała Chrystusa, tj. Kościół<sup>9</sup>.

Najgłębszym fundamentem Kościoła, w jakim ma on swoje źródło, jest Trójca Przenajświętsza, gdyż Bóg jako Trójjedyny jest twórcą tej wspólnoty we wszystkich jej wymiarach i etapach. Tak więc Kościół w swej całości, ten na ziemi jak i ten w niebie, jest faktycznie świątynią Trójcy Świętej<sup>10</sup>.

W takim kontekście nasz autor będzie mógł powiedzieć, że nigdy nie było takiego czasu, kiedy Bóg nie miałby na świecie swojego ludu<sup>11</sup>. „Nie powinniście myśleć, że Kościół jest obecny tylko w tych, którzy stali się święci po przyjściu i narodzeniu Jezusa. Wszyscy święci ze wszystkich czasów należą do Kościoła. Dlaczegoż nie można powiedzieć, że nasz ojciec Abraham nie należy do nas. [...] Temu sprzeciwia się Apostoł Paweł, oznajmiając że jesteśmy synami Abrahama (Rz 4, 16; Gal 3, 7). Dlatego naśladując Abrahama jesteśmy przyjęci do Kościoła. Jakże zatem moglibyśmy wyłączać Abrahama z Kościoła?”<sup>12</sup>.

Perspektywa czasowa Kościoła w tej wizji sięga aż do „sprawiedliwego” Abla – *ecclesia ab Abel*<sup>13</sup>. Wszyscy „sprawiedliwi” z historii ludzkości tworzą Kościół. Od momentu, kiedy ludzie byli wzywani do świętości, tam był już Kościół na ziemi<sup>14</sup>. Był czas – wyjaśnia w tym duchu Augustyn – kiedy Kościół istniał tylko w Ablu, tylko w Henochu, tylko w domu Noego, jedynie w Abrahamie, tylko w narodzie Izraela, jedynie w Mojżeszu i we wszystkich „świętych starożytnych”<sup>15</sup>. Racją tego stwierdzenia jest fakt, że w pewnych momentach jedynymi „sprawiedliwymi” byli owi wskazywani powyżej, a od początku istnienia świata wszyscy „sprawiedliwi” mają Chrystusa jako „głowę”<sup>16</sup>.

Taka wizja Kościoła jest wewnętrznie powiązana z kwestią przestrzeni zbawienia, rozciągającego się na osoby, które opowiedziały się za „miłością Boga”, tworząc *civitas Dei*. Termin ten, należący do kluczowych tematów historiozofii Augustyna, domaga się przynajmniej krótkiego dopowiedzenia. Augustyn zaczerpnął ideę „państwa Bożego” z kart Biblii, a szczególnie z *Apokalipsy* roztaczającej obraz zmagania się dobra ze złem, światłości z ciemnością, z definitywnym zwycięstwem dobra na końcu dziejów. Obraz „dwóch państw” najbardziej właściwie oddają słowa: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna posunięta aż do pogardy Boga powołała państwo ziemskie; miłość Boga posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie”<sup>17</sup>.

Wyjaśniając następnie różne dzieła, owoce tych przeciwstawnych sobie miłości, a jednocześnie program „dwóch państw”, mówi: „Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia,

Bóg. Tamto w chwale własnej podnosi głowę; to mówi do swojego Boga: Ty jesteś chwałą moją. Tamto w osobach swych władców lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch. Tamto miłuje moc swoją w swych możliwych, to powiada do Boga swego: «Będę cię miłowało, Panie, mocy moja». Dlatego też w ziemskim państwie mędrcy jego, żyjący według zasad ludzkich, zabiegają tylko o dobra swojego ciała albo swego ducha... W państwie niebieskim natomiast nie ma innej mądrości jak bliskość Boga”<sup>18</sup>.

Według tej wizji, ludzkość dzieli się zasadniczo na dwie grupy, w zależności od tego, co staje się przedmiotem jej miłości, tj. wyboru dobra: Boga, jako przedmiotu miłości uporządkowanej, czy też miłości nieuporządkowanej, która za przedmiot ma odwrotność wyboru Boga niosącego dar zbawienia. Ta druga miłość, nazywana przez Augustyna niekiedy „prywatną”, oznacza w sumie pomyłką miłość siebie, która zderza się z miłością należną Bogu i ludziom, a przez to wprowadza nieład. Ze zderzenia się tych dwóch miłości rodzi się dramat historii.

Dla uniknięcia nieporozumień, trzeba jednak powiedzieć, że Augustyn nie zaciera różnicy między dwoma etapami historii zbawienia. Między ludem Starego i Nowego Przymierza jest zasadnicza różnica, a jednocześnie istnieje między nimi wewnętrzne, organiczne powiązanie, które pozostaje nieusuwalne. Różnica polega na tym, że od Zesłania Ducha Świętego Kościół jest wspólnotą konkretną i uniwersalną, zamierzoną osobiście przez Jezusa Chrystusa, którą należy przyjąć z pokorą jako wyraz wiary i wejścia na drogę zbawienia. Zesłanie Ducha Świętego oznacza okazanie się największego rozlania się Jego darów. Teraz, poprzez zaistnienie wspólnoty Kościoła, Bóg stworzył dla wszystkich ludzi możliwość poznania i przyjęcia pełnego daru swojej miłości, jako że stał się „miastem położonym wysoko na górze, które nie może być niepoznane” (Mt 5, 14)<sup>19</sup>.

### **W konfrontacji z donatyzmem**

O ile ogólne kryteria przynależności do Ludu Bożego ukazane w ramach perspektywy „dwóch państw” miały szeroką akceptację, problem zarysował się dopiero w kontekście realiów chrześcijaństwa afrykańskiego, odsłoniętych z całą jej dramatyczną jaskrawością przez kontrowersję donatystyczną. W rzeczywistości ta kontrowersja najbardziej wpłynęła na wypracowanie przez Augustyna zasadniczych linii eklezjologii, absorbu-



jąc go bezpośrednio przez ponad dwadzieścia lat posługi biskupiej, od 396 do 417 r.<sup>20</sup>

O schizmie donatystycznej świadek tamtych czasów, św. Hieronim, w *De viris illustribus* zapisał m.in.: „Od Donata pochodzą donatyści w Afryce za czasów Konstantyna [306–337] i Konstancjusza [337–361]. Twierdził on, że podczas prześladowania [za Dioklecjana] nasi wydali święte księgi poganom. Swoją nauką wprowadził w błąd prawie całą Afrykę, a szczególnie Numidię. Liczne jego dzieła dotyczą jego herezji”<sup>21</sup>.

Tytułem zwięzłej informacji można dodać, że schizma trwała aż do najazdu arabskiego i miała znaczenie przede wszystkim polityczne, dążąc do uniezależnienia się prowincji Afryki Prokonsularnej od dominacji Rzymu. Z punktu widzenia doktrynalnego właściwą treścią sporną była kwestia ważności sakramentów udzielonych przez osoby wyłączone z jedności kościelnej. Swoją sukces donatyści zawdzięczali przede wszystkim dobrej organizacji swojej społeczności, opartej na uproszczonej nauce i na ścisłej hierarchii. Wybiły się tu zwłaszcza dwie tezy: Kościół jest społecznością świętych, z których należy wykluczyć wszystkich grzeszników, oraz udzielone sakramenty są ważne jedynie według stopnia świętości szafarza. Donatyści wprowadzili na całym terytorium afrykańskim swoją hierarchię, paralelnie do hierarchii katolickiej, tworząc sieć ponad trzystu biskupstw. Wreszcie organizowano szturmowe grupy bojówek „ascetów” (*circelliones*, wstrzemięźliwi), których potocznie nazywano wagabundami, posuwających się do okrucieństw (*circumcelliones*), zawsze gotowych do napadów na „nie świętych” z okrzykiem: „Na chwałę Bożą!”.

Donatyści po r. 390, kiedy w pewnym momencie nawet przeważali liczbowo katolików, obrali niezwykle agresywną drogę działania, łącząc swe błędy doktrynalne ze skrajnym nacjonalizmem. Na porządku dziennym były mordy na duchownych i świeckich, niszczenie ksiąg liturgicznych, burzenie świątyń. Posuwano się w tych atakach nawet do rzucania psom Eucharystii z profanowanych kościołów katolickich. Fanatyczne bandy cyrkumcellionów siały terror i zamieszanie polityczne. Gdy schwytani, byli karani śmiercią, od razu proklamowano ich jako męczenników „najświętszej sprawy”. Sam zresztą Augustyn uniknął śmierci z rąk fanatyków tylko dlatego, że jego przewodnik prowadząc go na umówione spotkanie z wiernymi w bardzo odległej od Hippony miejscowości, pomylił drogę i rozminął się nieświadomie z czekającymi zamachowcami. Boleśny dialog miłości, podejmowany przez Augustyna mimo wszystko nieprzerwanie z donatystami, zaczął przynosić wymierne owoce dopiero po

dwudziestu latach, po słynnym synodzie pojednania w Kartaginie, zorganizowanym przez niego w r. 411<sup>22</sup>.

### **Pytania o prawdziwy Kościół i przynależność do niego**

Donatyzm był tragiczną rzeczywistością Kościoła w Afryce, która dotkliwie obciążała jego katolickość. Problem sprowadzał się do spojrzenia od wewnątrz na naturę Kościoła: gdzie jest prawdziwy Kościół i na czym polega jego „katolickość”. Nie chodziło tu o przeciwstawienie między ideą Kościoła katolickiego i ideą Kościoła sekty, ale o konfrontację dwóch rzeczywistości Kościoła<sup>23</sup>.

Mimo nieprzejednania strony przeciwnej, Augustyn nie ustawał w podejmowaniu wszelkich możliwych prób dialogu, mając na celu wyjaśnienie błędów i doprowadzenie do jedności kościelnej. Jego metoda sprowadzała się do zawołania: *cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana*, tj. przy szukaniu rozwiązania wszystkich spraw spornych należy kierować się „świętą pokorą, zachowaniem pokoju jednego Kościoła i chrześcijańską miłością”<sup>24</sup>.

W takim duchu stara się najpierw wyjaśnić na czym polega „katolickość” wspólnoty Kościoła, którym to terminem donatyści posługiwali się na swój sposób. Autentyczna „katolickość” Kościoła, zdaniem Augustyna, okazuje się w tym, że nie poddaje się donatystów ponownemu przyjęciu sakramentu, gdy zdecydowali się przejść do Kościoła katolickiego, przyjmując ich pierwszy chrzest (donatystyczny) jako ważny. Sam jednak chrzest nie wystarczy, aby być Kościołem prawdziwym: do tego konieczne są owoce duchowe sakramentu. Problematyka powyższa wprowadza w centrum polemiki z donatystami: nie jest to zatem kwestia ukazania Kościoła, w którym „widzialnym” staje się „niewidzialne” Boże działanie łaski, obecność Boża, ale ustalenie kryterium prawdy dla tej rzeczywistości historycznej, funkcjonującej jako wspólnota Kościoła. Narzucało się pytanie: Czy istnieje kryterium pozwalające jednoznacznie określić „katolickość”? Ten problem będzie przez cały czas polemiki absorbował dogłębnie Augustyna. W trakcie polemiki wykrystalizuje się wreszcie odpowiedź, że takim kryterium jest *caritas*.

Właśnie w kontekście tej polemiki pada słynne *dilige, et quod vis fac* – „kochaj i czyń co chcesz”<sup>25</sup>. W duchu dalekim od lansowania anarchii etycznej, formuła wyraża prymat miłości i bezpośrednią, decydującą obecność *caritas* w chrześcijańskich decyzjach. „Ci, którzy zachowują miłość, narodzili się z Boga; którzy jej nie mają, nie narodzili się z Boga. To miłość jest wielkim kryterium rozróżnienia”<sup>26</sup>. Właśnie *caritas* może nim

być, gdyż Bóg jest miłością, a Duch Święty sprawia obecność w człowieku miłości Bożej. Weryfikacja, czy ta „miłość” jest rzeczywiście obecna pośród ochrzczonych, nie dokonuje się jednak na płaszczyźnie zewnętrznej, poprzez stwierdzenie faktu zaistnienia czynu o cechach kwalifikujących go zewnętrznie jako dobry. Augustyn ostrzega usilnie przed uleganiem skłonnościom do wydawania ocen tylko na podstawie zewnętrznych przejawów czynów, które mogą uchodzić w oczach obserwatorów za dobre: „Pamiętajcie o tym, że miłość podaje pokarm dla wygłodniałego, ale może to samo uczynić również i pycha”<sup>27</sup>. Tak samo może to obejmować i płaszczyznę życia religijnego: „Jeżeli mamy badać fakty, nie tylko stwierdzamy, że wielu antychrystów wyszło z naszych szeregów, ale są tam nadal ukryci jeszcze inni, którzy jeszcze nie odeszli od nas”<sup>28</sup>. Ocena, rozstrzygnięcie dokonuje się dopiero w głębi sumienia. *Testimonium conscientiae* jest rozstrzygającym definitywnie trybunałem, pod warunkiem jednak, że pytanie się sumienia dokonuje się w prawdzie przed Bogiem, a nie jest tylko zwykłą introspekcją psychologiczną. Głos autentyczny sumienia jest porównywalny do przenikania człowieka do głębi istoty przez Ducha Świętego<sup>29</sup>.

Z miłością autentyczną, sprawianą w człowieku przez Ducha Świętego, idzie w parze prawda. Prawda miłości jest kryterium rozróżnienia eklezjalności nie tylko dla jednostki, ale tak samo dla całej wspólnoty. W takim duchu Augustyn może zwracać się do wiernych w swojej bazylisce, nazywając ich po prostu *caritas vestra*, jako że oni sprawiają, iż dzięki rozlaniu w nich przez Ducha Świętego miłości, Kościół staje się widzialny. Będzie tu wypływał także problem dwuznaczności – tak w odniesieniu do wspólnoty, jak i jednostki – w przynależności zewnętrznej. Nie wystarczy przeto uczestniczenie zewnętrzne w *ecclesia-caritas*, aby rzeczywiście do Kościoła przynależeć<sup>30</sup>.

Tak Augustyn dochodzi, w czasie zgłębiania problemu, do podwójnego rozróżnienia, które będzie czytelnie rzutowało na jego eklezjologię. Pierwsze rozróżnienie jest natury eschatologicznej, wskazując na „Kościół, jaki jest teraz” (*ecclesia talis nunc est*) oraz na „Kościół, jaki będzie” (*ecclesia qualis futura est*)<sup>31</sup>. Nie są to dwa Kościoły, ale jeden Kościół w dwóch różnych stanach, na wzór jedyne podmiotu ludzkiego, który jest śmiertelny, ale przeznaczony do nieśmiertelności. Powiązanie między *caritas* i *ecclesia* jest tak silne w konkretności Kościoła katolickiego widzialnego, że może być on nazywany wprost *caritas* i być świętym Kościołem Boga, poza którym nie ma daru zbawienia. Z drugiej strony ten „święty Kościół” nie jest jeszcze w pełni dostrzegalny, gdyż na

ziemi takim jeszcze nie jest. Dopiero na końcu czasów Chrystus przyjdzie jako „oczyszczający”, „dokonujący rozdzielania” – *ventilator*, by rozdzielić ziarno od plewy<sup>32</sup>. Błąd donatystów tkwi w tym, że „chcą, żeby Kościół naszych czasów był już takim, jakim będzie przyszły święty Kościół po ostatecznym osądzeniu”<sup>33</sup>. Augustyn oskarża Parmeniana, głównego polemistę ze strony donatyzmu, że sam chce antycypować funkcję Chrystusa sędziego, jaka należy tylko i wyłącznie do Boga, a co ujawni się dopiero na końcu czasów<sup>34</sup>.

Motyw sądu ostatecznego otwiera na drugie rozróżnienie, proponowane przez Augustyna. Należy ono do porządku historyczno-czasowego i dotyczy stanu wewnętrznego Kościoła *quae nunc est*. Wskazuje ono na możliwość, że w ramach wspólnoty eklezjalnej mogą się znajdować obok „sprawiedliwych” tak samo grzesznicy, i że ewentualnie mogą także być „sprawiedliwymi” osoby aktualnie żyjące poza zewnętrznymi strukturami Kościoła. Te różnice Augustyn uwydatnia poprzez zestawienia zwrotów: *comunio sacramentorum*, gdy mówi o uczestniczeniu także donatystów w tych samych sakramentach, jakie posiada Kościół katolicki (chrzest, Eucharystia), oraz *societas sanctorum*, gdy ma na uwadze uczestniczenie wewnętrzne w Kościele, jako ludu zgromadzonego przez Ducha Świętego<sup>35</sup>. Obydwie rzeczywistości nakładają się wzajemnie nieprzerwanie. Pierwsza obejmuje tych, którzy należą do wspólnoty na mocy uczestniczenia w sakramentach: donatyści a także ci słabi „katolicy”, którym wydaje się, że są wewnątrz (*intus videri*), ale w rzeczywistości są poza (*foras esse*)<sup>36</sup>. Tutaj jest *forma*, ale nie *fructus*, albo inaczej: *species* lecz nie *virtus*.

Augustyn może powiedzieć, że prawdziwy Kościół katolicki jest Kościołem świętych. Grzesznicy w rzeczywistości nie należą do niego; ich jakość jako członka Kościoła stanowi słabość właściwą dla ułomnego, doczesnego świata. Z drugiej strony uwydatnia, że do Kościoła nie należy wypędzanie od siebie owych słabych ludzi, gdyż takiej władzy nad człowiekiem nie otrzymał on nigdy od swego Założyciela. To należy do Pana, który przez zmartwychwstanie przywraca upadłego człowieka do życia i daje mu formę według swojej mądrości<sup>37</sup>.

Formuła Kościoła jako *societas sanctorum* będzie później ubogacona przez koncepcję *civitas Dei*, która pozwala mu rozszerzać granice czasowe i przestrzenne Kościoła na wszystkich „sprawiedliwych” świata, ujmując go jako *ecclesia ab Abel*<sup>38</sup>. Taki Kościół ma swoją jedność wewnętrzną, choć niewidzialną. Zasadą jego jedności jest Duch Święty, dusza Ciała Mistycznego Chrystusa. W ten sposób *caritas* oddaje głęboką więź, jaka istnieje między Duchem Świętym a *unum corpus*<sup>39</sup>.

Jak trafnie zauważył J. Ratzinger, idea *caritas* (Kościoła jako *societas sanctorum*) bardzo zaważyła na uformowaniu kluczowych pojęć Augustyna: teraz już nie chodzi o dialektykę między *signa sensibilia* a głębokim rozumieniem prawdziwej rzeczywistości, ale o *caritas*, która przeżyła nad *intellectus*. Boże dzieło zbawienia jest tam, gdzie jest *caritas*. Prawdziwy Kościół Chrystusa, uformowany przez Ducha Świętego, otwiera przed człowiekiem szerokie wymiary daru – i tylko daru – od Boga oraz pozwala mu zrozumieć jednocześnie jego wielkość jak i pokorę. „Najgłębszym celem człowieka teraz jest «żyć w miłości» poprzez swoje istnienie w Kościele, gdyż miłość jest imieniem Boga”<sup>40</sup>. W tym świetle rozumiana jest odpowiedź Augustyna na prowokację donatyzmu, Kościoła „doskonałych” już na ziemi, że tu, na dole, jedynym możliwym Kościołem jest *corpus permixtum*<sup>41</sup>, czyli „ciało przemieszane” „sprawiedliwych” z tymi, którzy takimi jeszcze nie są. Ten *corpus* jest już miejscem widzialnym *societas sanctorum*.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Charakterystycznym przykładem może być choćby mała rozprawa „O zwyczajach Kościoła katolickiego i Manichejczyków”, napisana w czasie drugiego pobytu w Rzymie, gdzie można napotkać jeden z najpiękniejszych hymnów pochwalnych o Kościele. Opisując życie monastyczne w Mediolanie i w Rzymie, uwidatnia istotny wymiar wspólnotowy: podstawą autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego osób, które decydują się na życie wspólnotowe kontemplacyjne, jest zawsze braterska miłość, a jej owocem jest jedność w Chrystusie. „Życie organizowane jest tutaj przede wszystkim według prawa miłości. Według miłości przygotowuje się posiłki, według miłości dobiera się słowa, według wymogów miłości jest też ubiór i całe zachowanie. Zgromadzono się tu tylko po to, by razem dążyć do jednej miłości. A naruszenie jej jest uważane za tak samo ciężkie wykroczenie, jak znieważenie Boga. Jeżeli jakaś rzecz się jej sprzeciwia, niezwłocznie ją się podejmuje i usuwa; jeżeli jakaś sprawa znieważa miłość, nie pozwala się jej trwać nawet jednego dnia. Bracia wiedzą, że tak zostało zlecone przez Chrystusa i Apostołów, oraz że tam, gdzie by brakło miłości, wszystko traci sens. Gdzie jest ona obecna, wszystko osiąga swą pełnię” (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 33, PL 32, kol. 1315).

<sup>2</sup> Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 13–16.

<sup>3</sup> *In Iohannis evangelium tractatus*, 123,5.

<sup>4</sup> *Sermo* 339, 4.

<sup>5</sup> „Gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum” (*De civitate Dei*, 15, 1).

<sup>6</sup> *Verbum caro factum est ut fieret caput ecclesiae* (En. Ps. 148, 8); por. B. Studer, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, Bd. 3, Fasz., 2a, Freiburg im Brg. 1972, s. 156n.

<sup>7</sup> Por. T.J. van Bavel, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, s. 363; A. Trappè, S. Agostino, w: *Patrologia*, t. 3, Torino 1978, s. 419–423.

<sup>8</sup> *Sermo* 72, 2, 3.

<sup>9</sup> Zob. *De catechisandis rudibus*, 2, 6.

<sup>10</sup> *Enchiridion ad Laurentium*, 15, 56.

<sup>11</sup> Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 364.

<sup>12</sup> *Sermo* 4, 11.

- <sup>13</sup> Zob. *De civitate Dei*, XVIII, 51, 2.
- <sup>14</sup> Zob. *Enarratio in Ps. 118*, 20, 1; 27, 2.
- <sup>15</sup> Zob. *Enarratio in Ps. 128*, 2; 90, 2, 1; 61, 4; *De baptismo*, 1, 15, 24.
- <sup>16</sup> Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 364.
- <sup>17</sup> *De civitate Dei*, XIV, 28.
- <sup>18</sup> Tamże.
- <sup>19</sup> Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 365.
- <sup>20</sup> Pośród bardzo licznych studiów nad donatyzmem, jako jedno z najbardziej rzeczowych należy wskazać: Y.M.-J. Congar, *Traité anti-donatistes*, Paris 1963, s. 9–133.
- <sup>21</sup> Hieronim, *De viris illustribus*, 93.
- <sup>22</sup> Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 305–326.
- <sup>23</sup> Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 22.
- <sup>24</sup> Por. A. Trapè, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, s. 275n.
- <sup>25</sup> *In Ioannis epistulam tractatus*, 7, 8. Zob. A. Clerici, *Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di sant'Agostino*, w: *Augustinus*, Palermo 1991, s. 51–88.
- <sup>26</sup> *In Ioannis epistulam tractatus*, 5, 7.
- <sup>27</sup> Tamże, 8, 9.
- <sup>28</sup> Tamże, 3, 9.
- <sup>29</sup> Tamże, 5, 6; 5, 10; 6, 4; 6, 10; 8, 2; 8, 12. Zob. A. Clerici, *Itinerario cristiano sulle orme di Agostino di Ippona*, Milano 1995, s. 156–165.
- <sup>30</sup> Por. A. Clerici, *Sant'Agostino*, dz. cyt., s. 26.
- <sup>31</sup> Pośród licznych wypowiedzi, zob. *Enarratio in Ps. 9*, 12; *De civitate Dei*, II, 10, 20.
- <sup>32</sup> Por. *Contra epistulam Parmeniani*, III, 3, 19.
- <sup>33</sup> Por. tamże, III, 3, 17.
- <sup>34</sup> Por. tamże, III, 3, 18.
- <sup>35</sup> Por. Y.M.-J. Congar, *Traité anti-donatistes*, dz. cyt., s. 89–100.
- <sup>36</sup> *Enarratio in Ps. 55*, 9; 106, 15; *In Ioannis evangelium tractatus*, 45, 12.
- <sup>37</sup> Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 2005, s. 151.
- <sup>38</sup> *De civitate Dei*, XVIII, 51, 2.
- <sup>39</sup> Por. A. Clerici, *Sant'Agostino*, dz. cyt., s. 29.
- <sup>40</sup> J. Ratzinger, *Popolo e casa...*, dz. cyt., s. 154.
- <sup>41</sup> Por. *De doctr. chr.*, III, 31, 44–32.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

## NAWRACANIE SIĘ JAKO DROGA DUCHOWEJ PRZEMIANY CZŁOWIEKA

Aby dotrzeć do istoty rzeczywistości, którą chcemy opisać, najpierw trzeba uchwycić główną treść pojęć, którymi będziemy się posługiwać: w tym przypadku chodzi o słowo „nawrócenie”. Najczęściej jest ono odnoszone do wszelkiego rodzaju przeżyć religijnych i w potocznym myśleniu jest różnie rozumiane. Wielu ludzi ochrzczonych, którzy przeszli na przykład do świadków Jehowy, często twierdzi, że kiedy zrozumieli swój błąd w katolicyzmie, nawrócili się i przyjęli „wiarę prawdziwą” – przez co rozumieją naukę świadków Jehowy. Zaś katolicy odnoszą pojęcie „nawrócenie” do pewnych relacji człowieka z Bogiem i w niniejszych refleksjach skupimy się tylko na katolickim rozumieniu tego pojęcia.

Ktoś słusznie zauważył, że każde pogłębianie relacji osobowych człowieka z Bogiem nosi znamiona nawracania się, ale tylko w niektórych wypadkach używamy pojęcia „nawrócenie”, „nawracanie”; zaś w innych mówimy o rozwoju duchowym, rozwoju wiary czy miłości.

### 1. Jak rozumieć nawrócenie?

Często w opisach postawy ludzi, którzy przeżyli głęboką przemianę duchową, jest eksponowany jakiś szczególny – przełomowy moment w ich życiu. Sięgając do opisów biblijnych, najczęściej wymieniamy nawrócenie Szawła, opisane przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* (por. 9, 1–19). Nie wnikając głębiej we wcześniejsze wydarzenia z życia Szawła, jego usposobienie, wykształcenie itp., można mieć wrażenie, że proces nawrócenia dokonał się u niego jakby w mgnieniu oka, po którym życie jego samoczynnie się zmieniło. Pobieźnie biorąc, możemy spojrzeć na historię Szawła i zobaczyć tylko blask, który go oślepił, i staje się on nowym człowiekiem, który przybrał imię Paweł. Zdarzenie pod Damaskiem było dla Szawła rzeczywiście wyjątkowym doświadczeniem, ale proces ten zapewne był zakorzeniony we wcześniejszych etapach jego życia.

Głębsza analiza psychologiczna kolejnych etapów i stopni towarzyszących nawróceniu pozwala wnioskować, że jest to proces, który właściwie nigdy się tu na ziemi nie kończy. W nauczaniu Kościoła nawrócenie nie jest celem, lecz drogą. Nowy *Katechizm Kościoła Katolickiego* drogę powrotu do Boga nazywa nawróceniem (n. 1431). W tej wypowiedzi procesy zachodzące podczas nawracania się, nazywane są drogą.

Czym zatem różni się nawrócenie od życia człowieka, który systematycznie zmierza ciągle ku Bogu? Najważniejszą cechą nawrócenia – nazywanego też metanoją – jest radykalna zmiana. Można uznać, że metanoja jest aktywną odpowiedzią na wezwanie Apostoła: „Odrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła!” (Rz 13, 12).

Z punktu widzenia struktury teologicznej w procesie nawrócenia można wyróżnić dwie zasadnicze fazy:

1) Faza kryzysu lub przygotowania – ma ona zazwyczaj charakter negatywny, tzn. nawrócenie „od” grzechu. Występuje wówczas stopniowe dojrzewanie decyzji do zmiany swojego życia. Jest to więc dysponowanie rozumem i wolą do uznania siebie za grzesznika i do walki z grzechem. Nawrócenie nigdy nie przychodzi nagle, chyba że jest wynikiem cudu.

2) Faza ujawnienia – na ogół uznawana za właściwe nawrócenie. Ma charakter pozytywny (nawrócenie „do”). Polega na głębokiej przemianie i przebudzeniu świadomości, która wyznacza nowy etap wzrastania. Faza ujawnienia wyraża się w ustawicznym i dokładnym wypełnianiu życiowych zadań, zgodnie z wolą Bożą<sup>1</sup>.

W teologii duchowości wymienia się trzy stopnie nawrócenia, które odpowiadają trzem drogom życia duchowego:

1) na drodze oczyszczenia początkujących – nawrócenie ma charakter moralny (tzw. pierwsze nawrócenie), a polega przede wszystkim na odwróceniu się od grzechu;

2) na drodze oświecenia postępujących – nawrócenie przybiera charakter duchowy (tzw. drugie nawrócenie), przejawia się w postawie przyłgnięcia do Jezusa, zakłada zdecydowany zwrot ku Bogu, którego podstawą jest akt wiary i skruchy;

3) na drodze zjednoczenia doskonałych – uwidacznia się mistyczny charakter nawrócenia (nawrócenie mistyczne lub trzecie nawrócenie), które jest radykalnym wyborem Chrystusa i całkowitym upodobnieniem się do Niego wraz z gotowością do ofiary z życia<sup>2</sup>.

Przy opisywaniu procesów duchowych zachodzących w człowieku, za najwartościowsze źródła należy uznać pamiętniki duchowe świętych lub kandydatów na ołtarze, np. *Wyznania* św. Augustyna.



Ciekawy opis kolejnych trzech etapów nawracania znajdujemy w refleksjach sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. W notatkach duchowych zatytułowanych *Spojrzenia w światło łaski* w sposób obszerny opisuje pierwszy etap nawracania się, czyli drogę oczyszczenia. Na samym początku tych notatek Blachnicki stwierdza: „Najniebezpieczniejszą pokusą jest pokusa zniechęcenia: żeby zrezygnować z dążenia do wyższej doskonałości, do zupełnego wyrzeczenia się i zadowolić się przeciętnością”<sup>3</sup>. Z punktu widzenia psychologicznego interesujące też jest spostrzeżenie Blachnickiego, że „pokusa ta nie przychodzi wprost i wyraźnie, lecz działa jako pokusa utajona. Powoli i niepostrzeżenie opanowuje podświadomość. A droga, którą ona wychodzi, to są różne połowiczności, drobne zaniedbania, kompromisy. Każda taka rzecz osłabia wolę [...], aż wreszcie budzę się jakby w matni, osaczony, przygnieciony i uwiązany oziębłością. A potem taki upadek muszę okupić długim szarpaniem się, mozolnym wydobywaniem się, długim wołaniem z głębokości o powrót do mocy łaski”<sup>4</sup>.

Ze szczerością dziecka wyznaje Sługa Boży, że mimo iż teoretycznie to wszystko rozumie, tak trudno przychodzi mu wyrzec się wszystkiego i bez reszty powierzyć się Chrystusowi, który ciągle nam przypomina: „beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5)<sup>5</sup>. Prawdopodobnie różne opory wewnętrzne, powodujące trudności w powierzeniu się Chrystusowi bez reszty, sprawiają – jak pisze ks. Blachnicki – to, że „droga oczyszczenia – to najdłuższy etap życia wewnętrznego. Wiele dusz pozostaje na tej drodze przez całe swoje życie. Jest to także etap najtrudniejszy w życiu wewnętrznym, najwięcej tutaj czyha na duszę zasadzek, pomyłek i złudzeń. Najłatwiej o przyjęcie fałszywej postawy i zejście – przynajmniej okresowe – na bezdroża”<sup>6</sup>.

Dopełnienie refleksji z wyżej wymienionej pozycji na temat etapów nawracania się Sługi Bożego, znajdujemy w dzienniku duchowym zatytułowanym *Trzy nawrócenia*, który zawiera notatki z ostatnich dni ziemskiej pielgrzymki Blachnickiego – z Carlsbergu. Pod datą 24 lutego 1986 r. napisał: „W czasie rozmyślania dziś uświadomiłem sobie etapy mojego (czy w ogóle?) życia wewnętrznego. Można je ująć jako tezy nawrócenia:

1. Nawrócenie wiary
2. Nawrócenie ufności
3. Nawrócenie miłości”<sup>7</sup>.

„Pierwsze nawrócenie polega na poznaniu nadprzyrodzonej rzeczywistości (Jezusa, Bożego planu zbawienia) w sposób egzystencjalny i personalny i zasadnicze zwrócenie – poddanie jej swojego życia (wybór<sup>8</sup>)”<sup>9</sup>.

„Drugie nawrócenie – to zasadnicza rezygnacja z pragnienia zbawienia siebie i oczyszczenia własnym wysiłkiem”<sup>10</sup>.

„Trzecie nawrócenie – to etap, który jeszcze stoi przede mną – przedmiot tęsknoty, wołania! Ale – cały okres pobytu w Carlsbergu zdaje się być przygotowaniem do tego nawrócenia. Musi być ono poprzedzone śmiercią. Śmierć (starego człowieka) jest uwarunkowaniem miłości. [...] Przeżycie ciemnych nocy ducha, mistycznej śmierci w ostatnich dwóch latach – czy to nie przygotowanie – albo już pierwszy etap nawrócenia miłości?”<sup>11</sup>.

## 2. Czego potrzeba do wejścia na drogę nawrócenia?

Pierwszym warunkiem, jaki musi być spełniony, byśmy mogli mówić o nawróceniu, jest otwartość woli człowieka. W którymś momencie człowiek musi uznać potrzebę zmiany dotychczasowego sposobu życia, najczęściej łączy się to ze skrucą serca i otwarciem się na łaskę Bożą. *Katechizm Kościoła Katolickiego* istotne znaczenie w procesie nawrócenia przypisuje łasce Bożej: „Serce człowieka jest ociążałe i ztwardziałe. Trzeba, by Bóg dał człowiekowi nowe serce” (por. Ez 36, 26–27; KKK, n. 1432). Zgodnie z duchem myślenia *Katechizmu* trzeba zauważyć, że choć w procesie nawracania się bierze udział cały człowiek, wszystkie wymiary jego osobowości, to ten proces „najpierw jest dziełem łaski Boga, który sprawia, że nasze serca wracają do Niego” (KKK, n. 1432). Aby jednak pojawiła się łaska, potrzeba także postanowienia skierowanego ku przyszłemu życiu i radykalnego zerwania z przeszłością.

Skąd jednak wziąć podstawy do podjęcia tak wielkiej zmiany? Otóż sensu nawrócenia powinno się szukać w pragnieniu świętości. „Uświadomić sobie tę miłość Chrystusową, żywą i konkretną, do mnie skierowaną – moje wobec niej postanowienie – na tym polega nawrócenie. Dać się zwyciężyć przez miłość Chrystusową, stanąć wobec niej jak porażony, upaść pełnym zdumienia, wstydu, żalu i skruchy, i miłości. Kiedy się to już dokona? Nie jest to w mojej mocy – mogę modlić się o to i wzdychać za tym, i cierpliwie czekać”<sup>12</sup>.

Doświadczenia przeszłości zawsze dają człowiekowi jakieś oparcie, zaś przyszłość rodzi niewiadomą, której się boimy. Jeśli człowiek odważy się zerwać z przeszłością, konsekwencją tej decyzji jest postanowienie na przyszłość, które powinno znaleźć swe odzwierciedlenie w naszych czynach. I tak właśnie nawrócenie łączy przeszłość z terażniejszością i jest skierowane ku przyszłości eschatycznej.

W praktycznym zrozumieniu tego, co dzieje się w człowieku od przeszłości ku przyszłości i czego potrzeba do nawrócenia, może pomóc prześledzenie owych procesów w życiu konkretnych ludzi. Wynika z niego, że w każdym nawróceniu więcej jest indywidualnych uwarunkowań niż wspólnych. Z tego wynika, że każde nawrócenie ma w jakimś wymiarze niepowtarzalną historię, która zależy od indywidualnych cech człowieka, zdarzeń życiowych, a co najważniejsze sposobu wkroczenia Boga w życie danego człowieka. W naszych refleksjach wybierzemy trzy postacie, w których dokonał się proces nawrócenia: św. Augustyna, Jacques'a Fescha i Adolfa Retté.

Augustyn w *Wyznaniach* potwierdza prawdę, że wychowanie w domu rodzinnym jest cały czas obecne w postawie człowieka wobec Boga. Opisuując późniejsze lata, w których był daleko od Boga, przypominał sobie: „Na szczęście już jako mały chłopiec dowiedziałem się o życiu wiecznym obiecany nam przez Pana, który pokornie zstąpił do nas, grzeszników pełnych pychy. Od samego urodzenia żegnano mnie znakiem Jego krzyża i kosztowałem Jego soli. Bo matka moja gorąco w Ciebie wierzyła”<sup>13</sup>. Z wypowiedzi Augustyna widać, że wypełniona żywą wiarą postawa matki nigdy nie pozwoliła mu zapomnieć o Bogu, a jego wrażliwość serca objawiała się niepokojem, który dopiero wtedy został uzdrowiony, kiedy wrócił do Boga<sup>14</sup>.

W świetle współczesnej psychologii, treść *Wyznań* nie pozwala jednoznacznie ocenić odejścia Augustyna od Boga, szczególnie w okresie młodości. Jedną z przyczyn można upatrywać w tym, jak pisze Augustyn, że kiedy zachorował, chciano go ochrzcić, ale nagle wyzdrowiał i „odwlokło się moje oczyszczenie, bo uważano, że jeśli będę żył nadal, jeszcze nieraz splamię się grzechem. A po chrzcie wina taka byłaby większa i bardziej niebezpieczna”<sup>15</sup>. Z wypowiedzi Augustyna widać, że już wówczas widział słabe strony ówczesnej praktyki udzielania chrztu tylko dorosłym. Można przypuszczać, że na etapie dzieciństwa przeszedł jakiś stopień wtajemniczenia katechumenalnego, który nie utwierdził w nim postawy wiary<sup>16</sup>. Zgodnie też z ówczesnym obyczajem, że ojciec miał decydujący wpływ na wychowanie, został wychowany w duchu pogańskim<sup>17</sup>. Pewnie też jego cechy osobowe: duże możliwości intelektualne, ale też wrażliwość i emocjonalność powodowały, że jak sam napisał: „Z dała od Ciebie oddawałem się innej, niegodnej miłości, a gdy tak postępowałem, zewsząd wołało: «Brawo! Brawo!»”<sup>18</sup>.

Na podstawie analizy treściowej *Wyznań* możemy powiedzieć, że długotrwałe trwanie w grzechu – bycie z dała od Boga, w pewnym sensie

niszczy struktury osobowe i zaburza relacje człowieka z innymi. Wypowiedzi Augustyna wskazują na to, że grzech najpierw zaburzył jego zmysły; nie był wrażliwy na znaki wskazujące mu drogę do Boga. Brak wrażliwości wyrażał się w tym, że nie zdając sobie sprawy, umierał duchowo z dala od Boga<sup>19</sup>. Był głuchy na głos matki i patrzył na swoje błędne postępowanie „suchymi oczyma”<sup>20</sup>. Wyrażenie „suche oczy” oznacza marność wzroku, człowiek nic nie widzi, a w najlepszym wypadku widzi źle.

Błędne funkcjonowanie zmysłów, które odbierają bodźce świata zewnętrznego, przekazywane następnie kanałami komunikacyjnymi do centralnego systemu nerwowego (do mózgu) i przetwarzane, w konsekwencji objawia się w błędnym poznaniu. Augustyn w pewnym momencie dostrzegł to i prosi Boga o światło dla umysłu<sup>21</sup>. Bowiem ci, którzy go dotąd nauczali, nie mieli prawdziwego światła: „Im w ogóle nie świeciło w głowie, że wykształcenie, jakie mi narzucali, mógłbym kiedykolwiek wykorzystać do celu innego niż ten, jaki zamierzeli do nasycenia żądzy, której nic nie nasyci – pożądania takiego bogactwa, które w istocie jest nędzą, i takiej chwały, której trzeba by się wstydzić”<sup>22</sup>. Augustyn zdaje sobie sprawę z tego, że istota nawrócenia dotyczy sfery duchowej, dlatego kiedy odkrywa obecność Boga w sobie, z radością napisze: „Boże, światło mego serca, chlebie karmiący duszę moją, mocy, która umysł mój zaślubiasz, siłą napelniająca korytarze moich myśli – ja nie kochałem Ciebie!”<sup>23</sup>.

Z *Wyznań* wynika też zdecydowanie, że nawrócenie spowodowało u niego dojrzałość struktur osobowych i uzdrowiło jego relacje: wobec siebie, wobec innych i wobec Boga.

Proces nawrócenia Jacques’a Fescha zaczął się, od – po ludzku biorąc – dramatycznej dla niego chwili, kiedy po napadzie na kantor, podczas ucieczki przed policją, w dniu 25 lutego 1954 r., przypadkowo zastrzelił goniącego go policjanta. O tym dniu, po wielu latach, badacz życia Fescha, André Manaranche, napisał: „szalony czyn, który przerodzi się w łaskę”<sup>24</sup>. W otwarciu się na Boga pomogły Feschowi dwie osoby: jego osobisty adwokat i kapelan więzienny<sup>25</sup>. Za podstawę do prześledzenia procesu nawracania się Jacques’a może służyć dziennik duchowy, napisany przez niego w więzieniu<sup>26</sup>. Tytuł dziennika *Za pięć godzin zobaczę Jezusa* został zaczerpnięty z ostatnich słów, które Fesch zapisał w nim na kilka godzin przed śmiercią (w nocy z 30 września na 1 października 1957 roku), bo 1 października został ścięty o godz. 5.30<sup>27</sup>.

Na opublikowanie dziennika, po 30 latach od śmierci Fescha, zgodziła się jego córka Małgorzata, której ten dziennik zadedykował. Treść dziennika wywołała wielkie poruszenie we Francji i nie tylko. Dnia 24 grudnia

1993 r., kardynał Lustiger (ówczesny arcybiskup Paryża) w wywiadzie opublikowanym przez dziennik „Le Figaro” powiedział, że zamierza wszcząć proces diecezjalny w sprawie ewentualnej beatyfikacji Fescha, a kiedy w 1993 roku wrócił do sprawy, we Francji rozgorzała prawdziwa burza dyskusji. W prasie najczęściej zaczęły pojawiać się artykuły zatytułowane: „święty bez głowy” – odnoszące się do formy egzekucji, lub „święty morderca”<sup>28</sup>. Nie należy się temu dziwić, bowiem dotąd Kościół nie beatyfikował nikogo, kto by zabił człowieka. Manaranche słusznie zwraca uwagę na to, że całą burzę wokół Fescha wywołali nie ludzie tradycyjnie myślący po katolicku: „Ale większość tych reakcji pochodziła od ludzi, którzy nie mieli pojęcia o sprawie i przyjmowali wyjątkowo chłonie komunały czy gierki słowne mediów”<sup>29</sup>.

Treść dziennika i świadectwa więźniów w nim zawarte pozwalają prześledzić u Fescha niesamowity proces przemiany, który wskazuje na nawrócenie. Proces nawrócenia Jaques’a jest niewątpliwie specyficzny, ale bardzo ciekawy w punkcie psychologii życia duchowego. Stąd Manaranche w swojej publikacji apeluje, aby właściwie zrozumieć nawrócenie Fescha<sup>30</sup> i aby w nowym świetle spojrzeć na beatyfikacje: „kiedy Kościół beatyfikuje jakąś osobę to nie tylko po to, żeby dać nam za wzór jakiegoś zmarłego geniusza. Przede wszystkim ukazuje nam łaskę, która działa w jego sercu, podkreśla wartość Bożego działania, a pośrednio zgodę człowieka na przemianę w Miłość miłosierną”<sup>31</sup>.

Jeszcze inną sytuację spotykamy w nawróceniu Adolfa Retté, który był dziennikarzem, pisarzem i subtelnym poetą. Wychowany bez Boga, swoimi publikacjami służył diabłu, przemierzając Francję i siejąc nienawiść do wiary katolickiej<sup>32</sup>. Wydaje się, że w jego przypadku pewna wrażliwość wewnętrzna i konsekwencja w myśleniu wprowadziły go w stan psychiczny, z którym nie umiał sobie poradzić. W roku 1906 wyjechał z Paryża i udał się w okolice Narbonne. „Tam toczy zażartą walkę pomiędzy grzesznikiem, który nie chce umrzeć, a wierzącym, który nie może się narodzić. Pewnego razu, podczas zwiedzania małego sanktuarium w Cornebiche koło Narbonne, Retté spojrzął na obraz Matki Bożej i zaczął ją tak prosić: «Coś mi kazało przyjść do Ciebie i oto jestem. Ty, której dotąd nigdy nie przyzywałem; Ty, do której wierzący wnoszą oczy w zmartwieniach, poproś swego Syna, by mi wskazał, co mam robić». Następnie usiadł na skale, ujął w dłonie głowę i powiedział: «Co mam robić? Co mam robić?» I wtedy usłyszał w sercu łagodny głos: «Poszukaj kapłana. Uwolnij się od ciężaru, który cię przygniata i wejdź bez lęku do Kościoła katolickiego»”<sup>33</sup>.

Po powrocie do Paryża odbył spowiedź z całego życia i – jak pisze w swoim dzienniku duchowym – zaczęła się jego droga od diabła do Boga<sup>34</sup>.

### 3. Co robić, by nawrócenie przynosiło właściwy owoc?

Wydaje się, że słusznie Manaranche zauważa, iż „nawrócenie nie ogranicza się naturalnie do przeżyć duchowych: wpływa na codzienne życie, ponieważ wiara jest posłuszeństwem, o czym przypomina nam encyklika *Veritatis splendor*, wyraża się w Miłości miłosiernej. Ale ruch w kierunku Boga częściej budzi się w sercu grzesznika, ponieważ jest on bardziej chłonny na łaskę, co pokazał Jezus na przykładzie poborców podatkowych i prostytutek (Mt 21, 31–32), wyrzucając pychę pewnym siebie faryzeuszom. Poza tym, nawet kiedy nawrócony rzuca się w ramiona Ojca, może się okazać, że musi jeszcze walczyć przez jakiś czas, by pogodzić swoje obyczaje z odzyskaną wiarą”<sup>35</sup>.

W żywotach świętych czytamy, że niektórzy po doświadczeniu tego, co nazywamy nawróceniem, popadali w pewną skrajność w porównaniu z dotychczasowym sposobem postępowania. Widać to na przykład u św. Ignacego Loyoli. Ignacy przed swym nawróceniem znany był ze swobodnego stylu życia. Zaś po nawróceniu, jakie przeżył po kontuzji pod Pampeluną, zmienił się nie do poznania. Porzucił dworskie życie, przywdział szaty żebraka napotkanego po drodze, biczował się itp.

Dojrzałą postawę u osób nawróconych możemy spotkać w opisach ewangelicznych. Ewangelia ukazuje całą serię konkretnych przykładów nawrócenia. Niektóre z nich w jakiś sposób odpowiadają współczesnej sytuacji.

Co oznaczało nawrócenie się na przykład dla celnika Zacheusza? Co oznacza dla tych, którzy dziś znajdują się w podobnym położeniu: dla ekonomistów, ludzi pracujących w administracji, ludzi obracających własnymi lub cudzymi pieniędzmi? Oznacza uregulowanie ich spraw według sprawiedliwości, zaprzestanie wykorzystywania bliźnich, naprawienie wyrządzonych krzywd przeznaczeniem pieniędzy na cele dobroczynne. „Jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnie” – obiecuje nawrócony Zacheusz (por. Łk 19, 8).

Co oznaczały nawrócenie i wiara dla grzesznicy, która przyszła do Jezusa w domu Szymona? (por. Łk 7, 36n). Oznaczały zdecydowaną zmianę życia. Tego samego wymaga dziś Jezus od kobiet i mężczyzn będących w podobnej sytuacji! Nie chodzi tu tylko o grzesznice i grzeszników publicznych, lecz również o tych, którzy stosują różne metody, by grzeszyć, a jednocześnie zachować dobre imię. Odnosi się do tych, któ-

rzy niszczą swoje małżeństwo przez niewierność. Od nich wszystkich Jezus wymaga skruchy i postanowienia, że zerwą ze złem.

Co oznaczały nawrócenie i wiara w Ewangelię dla Szawła? Oznaczały całkowitą przemianę sposobu życia, bezgraniczne zawierzenie Chrystusowi i zaangażowanie się w dzieło głoszenia Ewangelii. To wezwanie skierowane jest do wszystkich żyjących z dala od Boga, wrogo nastawionych do Kościoła, do obojętnych.

Ewangelie podają też przykłady osób, które odrzuciły to wezwanie. Byli to faryzeusze, uczeni w Piśmie, Herod czy bogaty młodzieniec.

Największą pomocą dla chrześcijanina – a szczególnie dla tego, kto chce żyć zgodnie z duchem nawrócenia – są łaski płynące z sakramentów. Nawrócony nie tylko powinien zacząć od sakramentu pokuty, jak to uczynił wyżej wspomniany Retté, ale systematycznie korzystać z tego sakramentu. Pozwala to na lepszą kontrolę swojego postępowania i stopniowe pozbywanie się ze swego życia złych nawyków. Następnie bardzo ważny jest systematyczny udział w Eucharystii. Każdy z nawróconych podkreśla też rolę modlitwy, zarówno w procesie nawrócenia jak i wypełniania jego zadań na co dzień.

Z punktu widzenia stałej formacji ważny też jest plan dnia. Człowiek, który chce zbliżyć się do Boga, często musi walczyć z samym sobą, ze swoimi złymi skłonnościami. Pomocne będą w tym: punktualność, odpowiedzialność i dobre rozplanowanie czasu. Zamknięcie naszego normalnego dnia w ramach czasowych pozwala na lepsze kontrolowanie siebie i uniknięcie nudy, która jest częstą przyczyną oddawania się nieprawości.

\* \* \*

Ostatni rozdział książki *Od bezsensu do miłości* jest świadectwem Manaranche'a, które zrodziło się w długim procesie jej pisania. Z owego świadectwa wynika, jak trudno jest uchwycić i opisać proces nawrócenia dokonujący się w najgłębszych strukturach osobowości, do której właściwie tylko Bóg dociera. Wydaje się, że nawet dzienniki nawróconych też tylko do pewnego stopnia odsłaniają to, co się z nimi stało. Głębokie zaangażowanie w napisanie owej publikacji podsuwa jej autorowi zasadnicze pytanie: czy uważne, nawet kilkakrotne, przeczytanie dziennika duchowego Fescha daje szansę „okryć źródło jego dramatu, właściwie ocenić jego odpowiedzialność, obserwować jego dwa nawrócenia i towarzyszyć mu do szczytu jego ciężkiej wspinaczki”<sup>36</sup>. Z punktu widzenia naturalnego potrzebna jest odpowiednia wiedza, aby zrozumieć owe procesy i empatia, aby mu towarzyszyć na szczyty tej wspinaczki. Ale Manaranche jest świa-

domy tego, że aby zrozumieć nawrócenie, trzeba mieć wiarę – ludzie niewierzący nie są w stanie pojąć nawrócenia. Potwierdzają to słowa autora publikacji, że wielokrotnie zdarzyło mu się pożyczać swoją książkę ludziom, którzy nie byli przekonani co do jej treści, ale przynajmniej stali się bardziej otwarci na tę prawdę.

Z powagą też zauważa Manaranche, że „nie powinniśmy lekceważyć opinii ludzi przeciwnych beatyfikacji Jacques’a, nie dlatego, że zabił człowieka i pogrążył w żałobie całą rodzinę, lecz dlatego, że nie miał czasu, żeby przypieczętować swoje nawrócenie i zadośćuczynić poza więzieniem przez poświęcenie trwające jakiś czas, jak to mogli uczynić inni wielcy grzesznicy, którzy wrócili do Boga”<sup>37</sup>. Potwierdzenie przemyśleń Manaranche’a znajdujemy na przykład w postawie Allesandro Serenelliego, który po odbyciu kary więzienia za zabójstwo Marii Goretti resztę życia przeżył w klasztorze kapucynów<sup>38</sup>, czy Alessadry di Rudiní Carlotti, która przez wiele lat była kochanką włoskiego pisarza Gabriele D’Anunzio, a później została karmelitanką<sup>39</sup>.

Słusznie pisze Manaranche, że nie do jego kompetencji należy ocena, czy Fesch powinien być beatyfikowany, bo to może orzec tylko Kościół, ale w swoim dociekaniu pragnie zastanawiać się nad oddziaływaniem postawy Jaques’a na współczesną młodzież. Autor publikacji pisze: „Nie życzę nikomu nieszczęścia, ale niech [...] ludzie zastanowią się, jakie książki i przykłady nawrócenia mogliby zaproponować pewnego dnia młodocianym przestępcom. Może z własnej rodziny. Nasza epoka będzie coraz bardziej potrzebowała świętych, którzy wyszli z zatracenia, nie po to, by popierać zatracenie, lecz by głosić nadzieję i wywoływać nadzieję duchową”<sup>40</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. S. Urbąński, W. Zawadzki, *Nawrócenie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 568.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 569.

<sup>3</sup> F. Blachnicki, *Spojrzenia w światło łaski. Kartki wyrwane z pamiętnika dla dusz na drodze oczyszczenia*, Światło-Życie 1987, s. 5. Podobnego zdania jest amerykański psycholog Abraham Herold Maslow; badając postawy ludzi, którzy osiągnęli w życiu coś ważnego, doszedł do wniosku, że wszyscy zachowali dystans od przeciętności (pospolitości), aby nie zostać wchłoniętym przez przeciętność. – Por. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 226–228.

<sup>4</sup> F. Blachnicki, *Spojrzenia w światło łaski*, dz. cyt., s. 5.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 3–16.

<sup>6</sup> Tamże, s. 3.

<sup>7</sup> Por. F. Blachnicki, *Trzy nawrócenia*, Katowice 1997, s. 73–75.



<sup>8</sup> Jak złożone są psychiczne procesy dokonujące się przy podejmowaniu jakiegokolwiek decyzji i dokonywaniu wyboru, opisuje m. in. T. Szyszka, *Analiza decyzyjna i psychologia decyzji*, Warszawa 1986.

<sup>9</sup> F. Błażnicki, *Trzy nawrócenia*, dz. cyt., s. 73–74.

<sup>10</sup> Tamże, s. 74.

<sup>11</sup> Tamże, s. 74–75

<sup>12</sup> F. Błażnicki, *Spojrzenia w światło łaski*, dz. cyt., s. 7.

<sup>13</sup> Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2004, s. 37.

<sup>14</sup> „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”. – Tamże, s. 25.

<sup>15</sup> Tamże, s. 38.

<sup>16</sup> „I gdybym nagle nie wyzdrowiał, dopuszczono by mnie wówczas do zbawczego sakramentu; oczyszczony byłbym wyznaniem wiary w Ciebie, Panie Jezu, ku odpuszczeniu grzechów”. – Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> Mogą o tym świadczyć słowa: „Jakże pilnie przestrzegają ludzie zasad gramatyki otrzymanych od dawniejszych pokoleń, a jak zaniedbują oznajmione przez Ciebie zasady wiecznego zbawienia. [...] A przecież żaden element wykształcenia nie dotyczy nas w tak wielkim stopniu jak owa zapisana w sumieniu zasada: Nie czyń innemu tego, czego sam nie chciałbyś doznać”. – Tamże, s. 46–47.

<sup>18</sup> Tamże, s. 40.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> „Ulituj się, Panie, nade mną biednym; racz mnie oświecić”. – Tamże, s. 30.

<sup>22</sup> Tamże, s. 38.

<sup>23</sup> Tamże 40. Prosi też: „Teraz wreszcie, Boże mój, niech mocny głos zawoła w mojej duszy, niech prawda Twoja wreszcie powie jasno, że jest inaczej, zupełnie inaczej”. – Tamże, s. 41.

<sup>24</sup> Por. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, Warszawa 2005, s. 101.

<sup>25</sup> Manaranche określa je „nawróceniem w dwóch etapach”. Tamże, s. 114.

<sup>26</sup> J. Fesch, *Za pięć godzin zobacz Jezusa. Dziennik więzienny*, Warszawa 2005.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 216–220, 222.

<sup>28</sup> Por. Z. Collard, *Święty morderca*, Warszawa 2006.

<sup>29</sup> A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, dz. cyt., s. 7.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 279–282.

<sup>31</sup> Tamże, s. 282.

<sup>32</sup> Por. A. Comastri, *Gdzie jest twój Bóg? Historie nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006, s. 12–13.

<sup>33</sup> Tamże, s. 19.

<sup>34</sup> *Du diable à Dieu*, Paris 1907.

<sup>35</sup> A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, dz. cyt., s. 280; por. R. Blázquez, *Wspólnoty neokatechumenalne*, Lublin 1989, s. 17–25.

<sup>36</sup> A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, dz. cyt., s. 270.

<sup>37</sup> Tamże, s. 268.

<sup>38</sup> Por. A. Comastri, *Gwiazdy świecą w ciemności. Historie nawróceń XX wieku*, Warszawa 2006, s. 71–99.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 37–70.

<sup>40</sup> A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, dz. cyt., s. 277. Podobnie uważa D. Ange: „Na nowe potrzeby, nowi święci. Weszliśmy w erę świętości ludzi pogubionych. Czasy wielkiej nędzy, czasy wielkiego miłosierdzia. [...] Coraz rzadziej święty będzie wzorem doskonałości, a coraz częściej dzieckiem przebaczenia [...] Z rasy dobrego łotra. Piękno świętego nie jest pięknem lalki, lecz zranionego oblicza. [...] Im ktoś nosi cięższe upośledzenie, tym bardziej ten ciężar rzuca go w serce Boga. [...] To przesłanie szalonej nadziei, kto będzie je głosił na pustyniach naszego świata, tak potwornie niedożywionego”. – Cyt. za A. Manaranche, tamże.

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF

## Z HISTORII KULTU ŚWIĘTEJ RODZINY W KOŚCIELE

Dzisiaj wiele mówi się o rodzinie. Stawia się jej określone wymogi, szuka się dla niej najdoskonalszych wzorców. Najlepszym wzorem dla współczesnych rodzin jest przykład życia Świętej Rodziny z Nazaretu. W niniejszym artykule podjęta zostanie próba przedstawienia w sposób syntetyczny niektórych aspektów historii kultu Świętej Rodziny.

### Rozwój kultu Świętej Rodziny

Bardzo trudno jest opisać, z powodu braku źródeł, historię kultu Świętej Rodziny od początku chrześcijaństwa do czasów średniowiecza.

Wypowiedzi historyków Kościoła wskazują, że kult Świętej Rodziny wywodzi się z katolickiej Francji, a został rozpowszechniony w Kanadzie w XVII wieku. Nowa Francja – Kanada stanowiła uprzywilejowane miejsce dla rozwoju tej duchowości dzięki Jerome Le Royer de la Dauversiere, który w 1630 r. dokonał aktu poświęcenia Świętej Rodzinie siebie, swej żony i dzieci. Wielką rolę odegrał także François Bourgoing, przełożony generalny oratorianów, który założył stowarzyszenie propagujące kult Świętej Rodziny i je popierał. Dopatrywał się on związku widzialnej rodziny Jezusa, Maryi i Józefa z Nazaretu z Trójcą niewidzialną. Takie ujęcie rozpowszechniło się w Hiszpanii, Francji i Holandii.

Chociaż kult Świętej Rodziny znany jest także przed XVII wiekiem, to jednak szczególnie jego rozkwit nastąpił po 1630 roku. Zaczęły wtedy powstawać różne stowarzyszenia i bractwa religijne. Duchowość tych wspólnot wyrażała się w naśladowaniu Świętej Rodziny oraz miała na celu uświęcenie rodzin chrześcijańskich według wzoru Świętej Rodziny. Nieco później pobożność względem Świętej Rodziny rozpowszechniały również seminaria sulpicjańskie<sup>1</sup>.

Wielkim promotorem kultu i naśladowania Świętej Rodziny był biskup de Laval, który 28 I 1665 r. otrzymał dla swej diecezji od papieża Aleksandra VII pozwolenie na celebrowanie święta Świętej Rodziny w drugą

niedzielę po Objawieniu Pańskim. Nie było jeszcze wówczas własnych tekstów mszy i oficjum o Świętej Rodzinie, dlatego korzystano z formularzy uroczystości Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie<sup>2</sup>.

W XVIII wieku do rozwoju kultu Świętej Rodziny przyczyniły się też różne celebracje liturgiczne, z których nie wszystkie były akceptowane i popierane przez władze kościelne. Na gruncie pobożności świętorodzinnej pojawiły się dedykacje bractw, kościołów i ołtarzy, publikacje, ryciny, nowenny. Powstały też nowe zgromadzenia zakonne pod wezwaniem Świętej Rodziny. Elementem nowatorskim, charakterystycznym dla XVIII wieku, było proponowanie w formacji moralnej ludu chrześcijańskiego Rodziny z Nazaretu jako wzoru cnót<sup>3</sup>.

Również w XIX-wiecznej Europie w różny sposób dochodziło do głosu pragnienie obchodzenia święta Świętej Rodziny.

Od XVIII w. do naszych czasów kult Świętej Rodziny ciągle się rozwijał. W tym czasie towarzyszyły mu liczne postanowienia papieskie dotyczące kultu Świętej Rodziny oraz poznania jego walorów doktrynalnych i praktycznych.

### **Postanowienia papieży odnośnie do kultu Świętej Rodziny**

Wielu papieży przede wszystkim zatwierdzało bractwa, których zadaniem było propagowanie duchowości i kultu Świętej Rodziny.

W 1705 r. Klemens XI erygował Bractwo Świętej Rodziny w Lectoure we Francji, a w 1711 r. zatwierdził Bractwo Boskiego Pasterza założone w kościele p.w. Jezusa, Maryi i Józefa w Ugijar. Z kolei 6 IX 1727 r. Benedykt XIII podniósł do rangi arcybractwa Wspólnotę dusz najbardziej potrzebujących oczyszczenia p.w. Jezusa, Maryi i Józefa, utworzoną w Rzymie w 1687 r.<sup>4</sup>, a Klemens XII zatwierdził 28 IX 1734 r. nowy statut i przywileje dla tegoż arcybractwa. Natomiast jego następca, Benedykt XIV, 6 III 1750 r. zatwierdził powstałe w La Pena (Santafe, Bogota) Bractwo ku czci Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa. Wydał także bullę nadającą mu trzy odpusty: za zapisanie się do bractwa, na godzinę śmierci oraz z racji głównego święta Bractwa. Z kolei Pius VI (1775–1799) za pośrednictwem Kongregacji Obrzędów zatwierdził formularz mszy i oficjum świąt oczekiwania narodzenia i znalezienia Jezusa wśród uczonych dla ludności Colurno w diecezji Parma we Włoszech<sup>5</sup>.

Pius VII w 1815 roku zbadał teksty mszy i oficjum ku czci Świętej Rodziny przedstawione przez kapitułę katedralną z Prato (we Włoszech). Nie udzielił im jednak aprobaty<sup>6</sup>. Ale w breve *Laborantibus Nobis* z 28 VIII 1821 r., wiedząc o istnieniu stowarzyszeń powstałych w celu uczczenia Świę-

tej Rodziny i rozpropagowania Jej pobożności, obdarzył je licznymi odpustami<sup>7</sup>. Grzegorz XVI zezwolił 5 IX 1842 r. na obchodzenie święta Świętej Rodziny Stowarzyszeniu z Belley i kamedułow z Montecorone<sup>8</sup>.

Pius IX w 1847 r. (20 IV) podniósł Stowarzyszenie Świętej Rodziny z Liège do rangi arcybractwa i obdarzył je w następnych latach odpustami, a także zaaprobował dla niego teksty własne na święto Świętej Rodziny. Kilkanaście lat później, 23 III 1865 r., zaaprobował teksty mszalne i oficjum już używane w diecezji Quebec i rozciągnął je na całą Kanadę. W tym samym roku w Bolonii powstało Stowarzyszenie Rodzin poświęconych Świętej Rodzinie Jezusa, Maryi i Józefa w celu rozpowszechnienia wśród rodzin kultu i naśladowania Świętej Rodziny. Stowarzyszenie otrzymało zgodę na obchodzenie święta Świętej Rodziny w pierwszą niedzielę po Objawieniu Pańskim. Dnia 5 I 1870 r. listem *Dum supremae*, skierowanym do ojca Franciszka Francoz, Pius IX zatwierdził Stowarzyszenie Rodzin poświęconych Świętej Rodzinie, założone w Lyonie w 1861 roku<sup>9</sup>, bowiem chciał zatrzymać kryzys dotyczący rodzin poprzez zakładanie stowarzyszeń poświęconych Świętej Rodzinie. W dekrecie *Urbis et orbis quemadmodum Deum* z 8 XII 1870 r. podkreślił godność świętego Józefa wynikającą z faktu, że był opiekunem Matki Najświętszej i Syna Bożego<sup>10</sup>.

Leon XIII stwierdził, że rodzina stanowi załazek, z którego rozwija się cały społeczny organizm. W encyklice *Arcanum Divinae* z 10 II 1880 r. papież ukazał podstawy życia rodzinnego i społecznego, wyłożył naukę katolicką o społeczności i małżeństwie, podkreślając, że dobro społeczeństwa zależy od dobrych obyczajów poszczególnych członków rodziny<sup>11</sup>. Wydał także nakaz oddawania czci Świętej Rodzinie, by dać rodzinom wzorzec praktyki cnót w życiu codziennym. Propagował kult Maryi<sup>12</sup>. Także w encyklice *Quamquam pluries* (15 VIII 1889) wskazał na potrzebę rozwoju kultu św. Józefa. Chciał włączyć ten kult w proces odnowienia i rozwoju życia religijnego. Zalecał biskupom i kapłanom troskę o wyższy poziom moralny rodziny<sup>13</sup>.

W 1890 r. Leon XIII postanowił udzielić odpowiedzi na kolejne prośby dotyczące możliwości włączenia święta Świętej Rodziny do kalendarza niektórych diecezji oraz nabożeństwa do Świętej Rodziny<sup>14</sup>. Dlatego zwrócił się do ekspertów, by zbadali możliwość wprowadzenia kultu Świętej Rodziny do liturgii Kościoła i wyjaśnili jego sens liturgiczny. Otrzymawszy pozytywną odpowiedź, w liście *Novum argumentum* z 20 XI 1890 r. potwierdził, że Kościół ma nadzieję odnowienia życia rodzinnego i religijnego poprzez uczenie i naśladowanie Świętej Rodziny<sup>15</sup>.

Niespełna dwa lata później, 18 II 1892 r., tenże papież zatwierdził dekret Kongregacji Kultu Bożego z 13 II 1892 r., aprobując nowy statut dla utworzenia jednego stowarzyszenia ku czci Świętej Rodziny. Statut ten został opublikowany 23 III 1892 r. Jednak kluczowym dokumentem odnośnie do kultu Świętej Rodziny był list apostolski *Neminem fugit* z 14 VI 1892 r., w którym został zawarty także statut Stowarzyszenia Uniwersalnego Rodzin Chrześcijańskich poświęconych Świętej Rodzinie oraz formuła poświęcenia rodzin chrześcijańskich i modlitwa do odmawiania przed obrazem Świętej Rodziny<sup>16</sup>.

Ponadto Leon XIII ustanowił święto Najświętszej Rodziny Nazaretańskiej w trzecią niedzielę po Objawieniu Pańskim, dając pozwolenie na jego obchodzenie wszystkim biskupom i zakonom, które go o to prosiły, a prośby takie napływały ze wszystkich stron świata<sup>17</sup>. Dnia 20 VI 1892 r. został opublikowany dekret *Quum nuper*, zawierający odpusty i przywileje dla Stowarzyszenia i ustalający jako specjalne dni świąteczne dla członków wszystkie uroczystości Pańskie, maryjne i świętego Józefa. Dopiero 8 I 1893 r. ustalono święto Świętej Rodziny na niedzielę w oktawie Objawienia Pańskiego, w celu zbliżenia uroczystości Bożego Narodzenia i święta Świętej Rodziny<sup>18</sup>. Na mocy dekretu *Sanctissimus Dominus* z 14 VI 1893 r. papież Leon XIII ofiarował diecezjom i rodzinom zakonnym nowy formularz własnego oficjum i mszy Świętej Rodziny<sup>19</sup>.

Po śmierci papieża Leona XIII, Pius X skupił się bardziej na kulcie świętego Józefa niż na kulcie całej Świętej Rodziny. Jednak w 1908 roku, w czasie Międzynarodowego Kongresu Maryjnego w Saragossie, została przedstawiona propozycja, by rozszerzyć święto Świętej Rodziny na cały Kościół. Następnie 9 III 1912 r. Kongregacja Kultu Bożego opublikowała dekret, w którym stwierdziła, że gdyby święto Świętej Rodziny przypadło w niedzielę, należy je traktować jako *simplex* (dzisiaj wspomnienie dowolne)<sup>20</sup>. Dnia 28 IV 1914 r. ta sama Kongregacja ustaliła święto Świętej Rodziny na 19 dzień stycznia<sup>21</sup>. Decyzja ta nie zadowoliła szerokiej rzeszy czcicieli Świętej Rodziny, ponieważ powodowała konieczność obchodzenia tego święta także w dni powszednie tygodnia, tymczasem wierni pragnęli celebrować święto Świętej Rodziny uroczystie i w dni wolne od pracy.

Na zmianę decyzji trzeba było czekać do 24 VII 1920 r., kiedy to papież Benedykt XV w motu proprio *Bonum sane*<sup>22</sup> napisał, że wraz ze wzrostem pobożności do świętego Józefa będzie łatwiej wzmocnić nabożeństwo do Świętej Rodziny z Nazaretu. Rok później dekretem *Sanctissimus Dominus* z 26 X 1921 r.<sup>23</sup>, w odpowiedzi na kolejne prośby wiernych, Bene-

dykt XV rozszerzył święto Świętej Rodziny na cały Kościół powszechny<sup>24</sup>. Od tej pory można było obchodzić to święto w stopniu *duplex maior* w niedzielę w oktawie Objawienia Pańskiego. Ponadto papież zachęcił wszystkich wierzących, zakonników, kapłanów i świeckich do celebrowania święta Świętej Rodziny w całym Kościele dla dobra rodziny i społeczeństwa<sup>25</sup>.

Gorliwym propagatorem kultu Świętej Rodziny okazał się również następca Benedykta XV, papież Pius XI. Tematykę rodzinną poruszył on w trzech encyklikach: *Divini illius magistri* z 1929 r., *Casti connubii* z 1930 r. oraz *Quadragesimo anno* z 1931 r.<sup>26</sup>

Również papież Pius XII (1939–1958) zajmował się sprawami rodziny. Poruszał je we wszystkich uroczystych dokumentach swojego nauczania, począwszy od pierwszej swej encykliki *Summi Pontificatus* z 20 X 1939 r. Jego nauczanie w sprawach rodziny ukazuje już pewną koncepcję personalistyczną płciowości i małżeństwa oraz staje się podstawą do orzeczeń Soboru Watykańskiego II w tym względzie<sup>27</sup>.

Jan XXIII w kontekście nauki o małżeństwie i rodzinie stosunkowo często odwoływał się do wzoru Świętej Rodziny. Uważał on, że Święta Rodzina nie tylko uczestniczy w wezwaniu do świętości, ale także sama sobą tłumaczy zamysł Boga wobec małżeństwa<sup>28</sup>.

Chociaż Sobór Watykański II nie zajmował się w sposób bezpośredni tematyką Świętej Rodziny, ale wskazywał na Nią wypowiadając się o rodzinie chrześcijańskiej. Przedstawił Rodzinę Nazaretańską jako wzór odnowy rodziny i przez nią społeczeństwa. Dokonano tego na wielu płaszczyznach: liturgicznej, moralno-duchowej, społecznej i pastoralnej. W tym celu 4 XII 1963 r. papież Paweł VI promulgował Konstytucję o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, w której dokonał reformy oficjum dotyczące także niektórych tekstów na święto Świętej Rodziny<sup>29</sup>. Natomiast 14 II 1969 r. w motu proprio *Mysterii Paschalis* zatwierdził nowy porządek roku liturgicznego i kalendarza rzymskiego, na mocy którego ustanowił święto Świętej Rodziny w niedzielę w oktawie Bożego Narodzenia<sup>30</sup>.

Paweł VI widział w Świętej Rodzinie wzór odpowiedzi małżonków na otrzymane od Boga powołanie do świętości w życiu małżeńskim<sup>31</sup>. Upatrywał w Świętej Rodzinie świadków życia chrześcijańskiego<sup>32</sup>. Według niego Nazaret jest szkołą, w której przez wzajemny szacunek i wspólną pracę zaczyna się pojmować i naśladować Jezusa<sup>33</sup>. W ten sposób Święta Rodzina stanowi skarb wiary i wychowania chrześcijańskiego i ludzkiego, szkołę cnót i wzór do naśladowania<sup>34</sup>.

Temat rodziny został ponownie podjęty w czasie obrad synodu biskupów, który odbył się w Rzymie 26 IX – 25 X 1980 r. Poruszono wtedy

problem zadań rodziny w świecie współczesnym i wskazano charakterystykę duchowości życia rodzinnego w jego głównych kierunkach: stworzenie jako płodność, przymierze, wspólnota-jedność, krzyż, zmartwychwstanie, nadzieja eschatologiczna. Rezultaty synodu zostały zebrane w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (22 XI 1981) papieża Jana Pawła II, który ma wielki wkład w pogłębienie duchowości i rozwój kultu Świętej Rodziny. Ukazał on rodzinę jako uprzywilejowaną wspólnotę, w której doktryna Soboru na temat ludu Bożego i apostołatu laikatu przenosi się na praktykę, odnawiając Kościół<sup>35</sup>. W tym duchu kluczem do zrozumienia tajemnicy Świętej Rodziny jest misterium odkupienia. Ta tajemnica ukazuje Jezusa jako Drogę Kościoła do Boga i do człowieka<sup>36</sup>.

Z kolei papież Benedykt XVI podkreśla raczej znaczenie Maryi i Józefa w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Zachęca człowieka do przyjęcia stylu życia Świętej Rodziny. Uważa, że tylko w taki sposób może nastąpić prawdziwa odnowa moralna i społeczna współczesnych rodzin<sup>37</sup>.

\* \* \*

Historia kultu Świętej Rodziny przechodziła różne koleje. W procesie tym można zauważyć pewien rozwój. Towarzyszył on stopniowemu odkrywaniu znaczenia samej rodziny i Świętej Rodziny z Nazaretu jako wzoru rodziny chrześcijańskiej. Z jednej strony rozwój ten był inspirowany wypowiedziami papieży. Był też dynamizowany oddolnie, przez laikat, który widział w Świętej Rodzinie opiekę i wzór do naśladowania. Można powiedzieć, że papieże aprobowali właściwe pragnienia ludu odnośnie do duchowości Świętej Rodziny i swym nauczaniem zachęcali do wprowadzania ich w życie. Zaczęły także powstawać stowarzyszenia, a później i zgromadzenia zakonne poświęcone Świętej Rodzinie. Szczególne zasługi w rozwoju kultu Świętej Rodziny ma papież Leon XIII.

Obecnie, na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, obserwuje się ponowne skierowanie uwagi w stronę Świętej Rodziny z Nazaretu. W niej współczesne rodziny szukają pomocy i wzoru do naśladowania w codzienności życia.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> R. Deville, *La Sainte Famille d'après l'école française de spiritualité*, w: *Atti del II Congresso Internazionale sulla Sacra Famiglia*, Barcelona 1995, s. 112–113.

<sup>2</sup> W. Schenk, *Rok liturgiczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 440; E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia: da Leone XIII a Benedetto XV*, w: *La Sacra Famiglia nel secolo XVIII. Atti del III Congresso Internazionale sulla Sacra Famiglia*, Barcelona 1997, s. 59–60.

<sup>3</sup> J. Calvet, *Contexto social y religioso de la Europa del siglo XVIII*, w: *La Sacra Famiglia nel secolo XVIII*, dz. cyt., s. 180–181.

<sup>4</sup> J. Blanquet, *Instituciones varias del siglo XVIII en honor de la Sagrada Familia*, w: *La Sacra Famiglia nel secolo XVIII*, dz. cyt., s. 375.

<sup>5</sup> Tamże, s. 376.

<sup>6</sup> E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 61.

<sup>7</sup> M. Blanquet, *Instituciones del XIX en honor de la Sagrada Familia*, w: *Atti del IV Congresso Internazionale sulla Sacra Famiglia*, Barcelona 1999, s. 544.

<sup>8</sup> F. Francoz, *Direttorio dell'Associazione delle famiglie consacrate alla Sacra Famiglia*, Modena 1879, s. 155.

<sup>9</sup> E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 61–62; J. Berthier, *Kult i naśladowanie Świętej Rodziny*, Pelplin – Ciechocinek 2003, s. 57.

<sup>10</sup> G. Fregni, *La Sacra Famiglia e la pastorale familiare: Il cammino nella catechesi, nella formazione alla famiglia e delle famiglie*, w: *Atti del IV Congresso...*, dz. cyt., s. 771; M. Blanquet, *Instituciones del XIX en honor de la Sagrada Familia*, art. cyt., s. 544–550.

<sup>11</sup> *Leon XIII – żywot i prace*, red. A. Szlagowski [i in.], Warszawa 1902, s. 128–130.

<sup>12</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 2003, s. 213.

<sup>13</sup> Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, t. 1, Poznań 1986, s. 280–281.

<sup>14</sup> E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 63.

<sup>15</sup> „Acta Sanctae Sedis” (ASS) 23(1890), s. 318–319; por. E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 64.

<sup>16</sup> ASS 25(1892–1893), s. 8–10.

<sup>17</sup> Por. J. Berthier, *Kult i naśladowanie Świętej Rodziny*, dz. cyt., s. 58–60.

<sup>18</sup> E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 65.

<sup>19</sup> ASS 26(1893), s. 52–53.

<sup>20</sup> „Acta Apostolicae Sedis” (AAS) 4(1912), s. 248.

<sup>21</sup> AAS 6(1914), s. 196–197.

<sup>22</sup> AAS 12(1920), s. 314–316.

<sup>23</sup> AAS 13(1921), s. 543–544.

<sup>24</sup> E. Miri, *La festa della Sacra Famiglia...*, art. cyt., s. 73

<sup>25</sup> Tamże, s. 79–82, 86.

<sup>26</sup> G. Fregni, *La Sacra Famiglia e la pastorale familiare*, dz. cyt., s. 772–774.

<sup>27</sup> Tamże, s. 774.

<sup>28</sup> K. Wolski, *La Sacra Famiglia come modello della santità familiare*, w: [www.isr.org.pl/wydaw/naz\\_wstep.htm](http://www.isr.org.pl/wydaw/naz_wstep.htm) – 38 k. Data pobrania 23 XI 2006.

<sup>29</sup> J. Blanquet, *Instituciones varias del siglo XX en honor de la Sagrada Familia*, w: *Atti del VI Congresso Internazionale sulla Sacra Famiglia*, Barcelona 2003, s. 241.

<sup>30</sup> *Missale Romanum*, Vaticano 1970, s. 101, 105.

<sup>31</sup> Paweł VI, [Allocutio] *Sodalibus Consociationis v. d. „Equipes Notre Dame”...* (4 V 1970), AAS 62(1970), s. 431.

<sup>32</sup> Tenże, [Allocutio] *Moderatoribus et membris e „Consilio de Laicis”...* (2 X 1974), AAS 66(1974), s. 568.

<sup>33</sup> Zob. tenże, Przemówienie w Nazarecie 5 I 1964 r., w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1, Poznań 1982, s. 378–380.

<sup>34</sup> Cyt. za: P. Macchi, *Paolo VI e la famiglia: alla luce di Nazareth. Il suo pensiero e la sua devozione*, w: *Atti del VI Congresso...*, dz. cyt., s. 861–864.

<sup>35</sup> G. Fregni, *La Sacra Famiglia e la pastorale familiare*, dz. cyt., s. 780.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, n. 10; T. Stramare, *La Redenzione: chiave della dottrina di Giovanni Paolo II sulla Santa Famiglia*, w: *La Sacra Famiglia nel secolo XVIII*, dz. cyt., s. 127.

<sup>37</sup> Benedykt XVI, *Opiekun Odkupiciela. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* – 18 XII 2005 r., „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006), nr 2, s. 13; tenże, *Dla ciebie, człowieku, Bóg stał się człowiekiem. Bożonarodzeniowe orędzie „Urbi et Orbi”* – 25 XII 2005 r., tamże, s. 22.



KS. JANUSZ UMERLE

## DUCHOWOŚĆ KAPŁANA DIECEZJALNEGO WEDŁUG *PRESBYTERORUM ORDINIS*

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* z 7 grudnia 1965 r. przedstawili ogólną wizję życia i posługi księży diecezjalnych. Według nich, prezbiterzy odgrywają „bardzo ważną rolę” w odnowie Kościoła, ale także świadomi byli, zapewne na podstawie doświadczeń swojej epoki, że ta rola jest „z dnia na dzień coraz trudniejsza”. Myślę, że warto jest powrócić do tego dokumentu i spróbować przyjrzeć się podstawom duchowości księdza diecezjalnego, tym bardziej, że – jak się wydaje – wciąż mało jest w literaturze teologicznej opracowań na ten temat.

### 1. Prezbiter – „w świecie” czy „poza światem”? – szukanie równowagi

Rozdział I Dekretu przedstawia „Prezbiterat w posłannictwie Kościoła” (DK, n. 2–3). Miejsce prezbitera w całej strukturze Kościoła jest ściśle określone. W jednej strony jego kapłaństwo zakotwiczone jest w „świętym i królewskim kapłaństwie” (DK, n. 2) całego Ciała Mistycznego, w drugiej zaś strony w kapłaństwie Chrystusa, które otrzymuje poprzez biskupa „w stopniu podporządkowanym”, uczestnicząc w jego misji, a więc także i w misji Apostołów. Zarówno wymiar Mistycznego Ciała Kościoła, jak i hierarchiczna sukcesja włączają prezbitera w uczestnictwo we „władzy” Chrystusa (por. DK, n. 2). Tutaj, słowem kluczowym dla duchowości kapłańskiej jest więc „uczestnictwo”; kapłan działa „w zastępstwie Chrystusa Głowy” (DK, n. 2).

Jednocześnie Sobór przypomina, że prezbiterzy, „wzięci z ludu” „żyją z innymi ludźmi jako z braćmi” (DK, n. 3); są „wydzieleni w jakiś sposób z Ludu Bożego”, nie po to, by się odłączyć od niego, lecz aby lepiej mu służyć. Prezbiter ma żyć cnotami „dobroci serca, szczerości, siły i stałości ducha, ustawicznej troski o sprawiedliwość, ogładą towarzyską” (DK, n. 3), by lepiej budować jedność we wszystkich ludźmi.

Teologia duchowości zajmuje się interpretacją przeżywania treści wiary. W takim świetle, prawda o uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa, a jednocześnie przeżywanie wspólnoty ze zwyczajnymi ludźmi stają się wezwaniem, które może stanowić trudną do odnalezienia równowagę. Szukając tej równowagi należałoby sięgnąć do źródeł życia duchowego, z których pierwszym jest wzór Chrystusa ukazany w Ewangeliach.

Jezus mówił, działał i zachowywał się w stosunku do innych w zależności od tego, do jakiej grupy osób należeli. Inaczej traktował apostołów, uczniów, „tłumy”, faryzeuszy i uczonych w Piśmie, Piłata... Z apostołami Jezus dzieli swoje tajemnice: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego” (Mk 4, 11). Imitując „takiego” Jezusa, prezbiter powinien, jak się wydaje, odnaleźć w swoim życiu kapłańskim wspólnotę „uczniów”, z którymi mógłby dzielić tajemnice królestwa Bożego, niekoniecznie na płaszczyźnie, tak zwanego, „dzielenia się Słowem”, ale na płaszczyźnie nauczania najgłębszych prawd teologiczno-duchowych. W tej relacji ksiądz mógłby odnaleźć owe soborowe „uczestnictwo” w życiu mistycznym Kościoła jako Ciała Chrystusa. Inną grupą ewangeliczną są tak zwane „tłumy”, dla których „wszystko dzieje się w przypowieściach” (Mk 4, 11), które są raczej i dopiero zaproszeniem do wejścia do tajemnic królestwa, a przez to i do ściślejszej wspólnoty duchowej. W praktyce duszpasterskiej posługi kapłańskiej „tłumy” mogłyby być zidentyfikowane z częścią uczestników niedzielnych Mszy świętych, ale nie tylko. Dekret wspomina o roli kapłana jako dobrego pasterza poszukującego owiec: „by na tym świecie żyli wśród ludzi i jako dobrzy pasterze znali swe owce i starali się doprowadzić także te, które nie są z ich owczarni, by i one usłyszały głos Chrystusa i by nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz” (DK, n. 3). W stosunku do faryzeuszy i uczonych w Piśmie, których możemy uogólniając zaliczyć do Jego wrogów, zachowanie Jezusa staje się diametralnie inne, powtarza im wielokrotne „biada” (por. Mt 23, 13–33). Nie chodzi tu jednak, jak się często twierdzi, o ludzi należących do stanu kapłańskiego. Faryzeusze to, przez analogię do dzisiejszych realiów, pewna grupa wiernych przekonana o swojej wyższości i nieomyślności na poziomie życia religijnego. Odpowiedzią ojców soborowych na ten typ ludzi byłoby praktykowanie w stosunku do nich cnót, między innymi, wytrwałości, delikatności i dobroci serca, czyli stosowanie takiej samej postawy, jak w stosunku do wszystkich innych.

Ta różnorodność postaw nie jest łatwa i w praktyce trudno jest różnicować i klasyfikować ludzi na jej podstawie. Może więc tu grozić pewne zagubienie i konfuzja. Potrzebne jest natomiast odnalezienie pewnych

punktów odniesienia czy po prostu zwyczajne rozeznanie duchowe. Spróbujmy posłużyć się tutaj drugim źródłem teologii duchowości, którym jest dziedzictwo mądrości duchowej i mistycznej zawarte w pismach i życiu świętych i doktorów Kościoła. Niewątpliwie, całe życie prezbitera, jak i każdego chrześcijanina, ma być zorientowane na Boga, na zjednoczenie z Nim<sup>1</sup> – jeśli jego relacja z Bogiem jest prawidłowa, wszystkie inne obszary jego życia są zdrowe, a w przypadku działalności duszpasterskiej, przynoszące owoce dla królestwa Bożego. Proces zjednoczenia charakteryzuje się podwójnym dążeniem: „dążeniem synowskiej miłości do posiadania Boga” i „dążeniem miłości do zdobywania dusz”<sup>2</sup>. „Posiadanie Boga” wpisuje się doskonale w soborowe „uczestnictwo” w Ciele Mistycznym Kościoła, z tym że w ujęciu teologii duchowości, należałoby nałożyć na siebie dwa wymiary tej mistycznej przynależności. Pierwszy wymiar to przynależność obiektywna, czyli ta wypływająca z łączności sakramentalno-instytucjonalnej, której niezbędnym warunkiem jest posiadanie cnoty teologalnej wiary; ta przynależność nie jest więc „automatyczna” – jest raczej nieustannym wezwaniem i odnawianiem. Drugi wymiar to przynależność subiektywna do Ciała Mistycznego, czyli proces zjednoczenia rozłożony w czasie, dynamiczny i w pewnym sensie nieskończony; jest to także wymienione wyżej „wezwanie” i „odnawianie”. Prezbiter więc jest „wcielony” w Kościół przez sakramenty, zwłaszcza przez sakrament chrztu i święceń, ale jednocześnie jest w drodze ku Mistycznemu Ciału. Jest to istotny i bardzo ważny element duchowości kapłańskiej. Nie pozwala on prezbiterowi na bierność w kontekście swojego codziennego życia wewnętrznego, a tym samym i zewnętrznego – duszpasterskiego, w „zdobywaniu dusz”.

Duchowość kapłaństwa służebnego jest więc ściśle związana z płodnością duszpasterską, która wymaga od kapłana wejścia w dynamizm mistycznego życia duchowego. Postawione w tytule pytanie: prezbiter – „w świecie” czy „poza światem”? jest jednocześnie pytaniem o Kościół, bo przecież prezbiter jest jego częścią. Kościół realizuje królestwo „nie z tego świata” (J 18, 36), czyli jest jakby „poza światem”, ale równocześnie realizuje królestwo Boże, które „pośród was jest” (Łk 17, 21), czyli jest „w świecie”. Kapłan porusza się więc na linii Kościół – „świat”, co czytelnie opisał dekret soborowy. Jednak, biorąc pod uwagę dynamizm tych dwóch przynależności, do Kościoła i do świata, duchowość kapłańska wymaga czujności, by tej równowagi nie zachwiać. Z punktu widzenia teologii duchowości, najistotniejsza jest droga do zjednoczenia z Bogiem, którą można odnieść do słów Jezusa: „potrzeba tylko jedne-

go” (Łk 10, 42). Budowanie jedności wewnętrznej czy mistycznej z Jezusem jest jednocześnie budowaniem Kościoła. Nie ma więc tutaj miejsca na obawę, że zbytne zajmowanie się „swoim” zjednoczeniem, będzie zaniedbywaniem duszpasterstwa. Jest raczej odwrotnie: zaniedbywanie zjednoczenia odbija się w sposób negatywny na owocnym zaangażowaniu duszpasterskim. Nie ma więc kapłaństwa służebnego „poza światem”; ono jest „spoza” świata, ale „dla” świata.

Jedną z łask zjednoczenia jest tak zwane „kontemplacyjne widzenie rzeczywistości”<sup>3</sup>, a zarazem lepsze rozeznanie rzeczywistości, w tym także realiów duszpasterskich. W Kościele lokalnym owocność działalności duszpastersko-apostolskiej zależy przede wszystkim od tego, co nazwalibyśmy budowaniem „subiektywnej” przynależności do Ciała Mistycznego – czyli od życia duchowego posługujących<sup>4</sup>, choć na pewno istnieją niezależne od tego inne poważne elementy, od których zależy skuteczność duszpasterska.

## **2. Posługa kapłańska – braterstwo czy autorytet?**

Rozdział II Dekretu poświęcony jest posłudze prezbiterów (DK, n. 4–11). Prezbiter w Kościele realizuje trzy funkcje: jest sługą słowa Bożego (DK, n. 4), sługą sakramentów (DK, n. 5), pasterzem i przewodnikiem ludu Bożego (DK, n. 6).

Ogłaszanie słowa Bożego wchodzi w wymiar apostolski Kościoła, gdyż prezbiter jest tylko współpracownikiem biskupa w dziele głoszenia Ewangelii „wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Kapłan tylko „przekazuje” naukę chrześcijańską i wyjaśnia jej doktrynę. Sobór podkreśla jednak, że to przepowiadanie, „w obecnym stanie świata” jest „często bardzo trudne”<sup>5</sup> i dlatego wymagające dostosowania niezmiennej prawdy Ewangelii do konkretnych okoliczności życia i kontekstu kulturowego (DK, n. 4). Na poziomie duchowości znajduje to swoje odniesienie na płaszczyźnie praktyk duchowych, takich jak medytacja, lektura duchowa i teologiczna zalecana przez wielu świętych i autorów duchowych<sup>6</sup>. Praktyka rozmyślenia czy modlitwy wewnętrznej jest zalecana wszystkim, w przypadku zaś kapłana nabiera ona specyficznego wymiaru. Prezbiter nie medytuje tylko na potrzeby własnego życia duchowego, ale też w celu lepszego przekazywania nauki Kościoła, dla „lepszego” duszpasterstwa. Jak więc i czy należy rozdzielać te dwa aspekty? Odpowiedź wydaje się oczywista: należałoby je rozdzielić i uczynić z medytacji przeznaczoną do przepowiadania osobną praktykę duchową. Ale czy rzeczywiście? Jeśli mistyka i zjednoczenie z Bogiem pojedynczego kapłana wpisuje się ści-

śle w jego misję w Kościele, to każdorazowy jego akt duchowy, w tym także każda modlitwa i medytacja jest aktem duszpasterskim i dotyczy budowania Ciała Mistycznego. Nie ma duchowości kapłańskiej bez ludu Bożego i tego, co prezbiter dla tego ludu czyni. Kapłan medytuje i żyje „swoim” zjednoczeniem z Bogiem, które dokonuje się w kontekście jego posługi. Wydaje się więc, że byłoby czymś sztucznym rozdzielanie tych dwóch rzeczywistości.

Prezbiterzy nie funkcjonują w Kościele sami. Ich duchowość jest w gruncie wspólnotowa. Ojcowie Soboru na pierwszym miejscu stawiają wspólnotę, którą ksiądz tworzy z biskupem, a poprzez niego także i z prezbiterium diecezjalnym (DK, n. 7). Tylko w ten sposób może on uczestniczyć, w sposób pełny, w kapłaństwie Chrystusa. Wspólnota tworzona z innymi kapłanami, widoczna szczególnie na płaszczyźnie koncelebrowania liturgii, wyraża się także na poziomie relacji ludzkich. Sobór zachęca do praktykowania „ducha braterstwa”, „gościnności”, „dzielenia się dobrami”, troski o kapłanów chorych, zniechęconych, osamotnionych (DK, n. 8). Dokument proponuje nawet tworzenie form życia wspólnotowego, które wyrażałoby się we wspólnocie mieszkania i dzieleniu się dobrami materialnymi.

Powstaje tutaj podstawowe pytanie, jak się wydaje, bardzo ważne dla duchowości kapłana diecezjalnego. Jest to pytanie o przedmiot naśladowania: na kim ma wzorować się kapłan diecezjalny? Biorąc pod uwagę rolę i powołanie kapłana w stosunku do wspólnoty, dla której posługuje, jego modelem naśladowania jest sam Jezus<sup>7</sup>: „Prezbiterzy wykonują w zakresie swej władzy urząd Chrystusa Głowy i Pasterza” (DK, n. 6)<sup>8</sup>. Z drugiej strony, w relacji do innych kapłanów i do całej wspólnoty Kościoła są braćmi: „Ze wszystkimi bowiem odrodzonymi w wodzie chrztu prezbiterzy są braćmi wśród braci” (DK, n. 9). Tutaj, przedmiotem naśladowania byłyby wspólnota apostołów i uczniów Jezusa. W przypadku kapłanów żyjących we wspólnotach mniszonych i zakonnych nie ma wątpliwości, że naśladowają oni wspólnotę uczniów Jezusa, gdyż szersze grono uczniów Jezusa oraz Jego najbliższe otoczenie, tak jak i pierwotna wspólnota Kościoła żyjąca wspólnotą dóbr materialnych (por. Dz 4, 32–37), składały się i z mężczyzn i z kobiet. Dlatego nie byłoby ścisłe uważanie jej za pierwowzór wspólnoty zakonnej. Gdzie więc umieścić duchowość kapłana diecezjalnego? Moim zdaniem najwłaściwszym i najlepiej umiejscowionym modelem naśladowania dla księdza diecezjalnego byłby sam Jezus – Pasterz i Głowa Kościoła. Jego najbliższą wspólnotą byłiby świeccy, dla których posługuje. Oczywiście, żyjąc takim powołaniem i funkcją,

prezbiter nie może zapominać, że jest także bratem i uczniem. Często spotyka się nawet opinię krytyczną w stosunku do kapłana diecezjalnego, twierdzącą, że nie żyje on we wspólnocie. Jest to, moim zdaniem, opinia mylna. Z jednej strony, jeżeli kapłan jest pasterzem, na wzór Jezusa, to jego wspólnotą są wierni, na wzór tych, którzy otaczali Jezusa: mężczyźni, kobiety, dorośli, dzieci i osoby starsze; byłaby więc to wspólnota w sensie pełniejszym niż wspólnota zakonna, bo reprezentująca wszystkie stany Kościoła. Z drugiej zaś strony, naśladuje także wspólnotę Apostołów, dlatego Sobór tak bardzo zachęca do tworzenia silnych więzi między kapłanami. Pozostaje tylko pytanie o sposób ich praktykowania. Jedną z propozycji Soboru jest tworzenie wspólnot życia kapłańskiego, czyli formalnych form życia wspólnotowego. Myślę, że istnieje inna często praktykowana forma budowania więzi kapłańskich: poprzez zwyczajne więzi przyjaźni, nie zdefiniowane instytucjonalnie, pod warunkiem, że podstawą tych więzi jest nie tylko jakaś naturalna zgodność charakterów, ale także wspólne wzrastanie na drodze wiary. Inną jeszcze podstawą budowania wspólnoty kapłańskiej byłaby wspomniana wyżej wzajemna troska niesiona kapłanom przeżywającym różne trudności (DK, n. 8).

Niewątpliwie, budowanie odpowiedniej równowagi na linii „kapłan pasterz – kapłan brat” może stanowić pewną trudność i wymaga głębszej analizy na poziomie teologiczno-duchowym, a nie tylko pobożnościowo-ascetycznym. Wielką pomocą i źródłem w konstruowaniu tego wymiaru duchowości prezbitera jest słowo Boże, a w szczególności Listy św. Pawła do Tymoteusza, którymi posługuje się także omawiany dekret. Nie wchodząc w szczegółową analizę tych listów, można powiedzieć, że ukazują one rolę biskupa, a w tym także i prezbitera, jako tych, „którzy dobrze przewodniczą” (1Tm 5, 17), czyli jako pasterzy, którzy jednocześnie są braćmi we wspólnocie, jaśniejącymi specyficznymi cnotami (zob. np. 1Tm 3, 1–13; 5, 17–25).

Odpowiedzi na pytanie „Posługa kapłańska – braterstwo czy autorytet?” można poszukać na płaszczyźnie duchowości. Interesującą analizę duchowości kapłańskiej znaleźć można w refleksjach ojca Józefa Marii Verlinde’a<sup>9</sup> i brata Efraima<sup>10</sup>. W świetle tych publikacji, można powiedzieć, że praktykowanie funkcji autorytetu kapłańskiego związane jest ściśle z tajemnicą ojcostwa duchowego. O. Verlinde przedstawia ojcostwo kapłana jako przedłużenie ojcostwa Boga ukonkretyzowanego w funkcji i posłudze kapłaństwa służebnego. Br. Efraim natomiast mówi o kryzysie ojcostwa i autorytetu, który dotyka współczesny świat, w tym także i kapłanów. Ten kryzys autorytetu i ojcostwa kapłańskiego widoczny jest

szczególnie w sferze kultury zachodniej, który być może, zagraża i społeczeństwu polskiemu. Wydaje się, że „tajemnica ojcostwa” może być jedną z istotnych podstaw, na której można zbudować duchowość kapłana diecezjalnego. Prezbiter byłby tu ojcem, na wzór Boga-Ojca (DK, n. 12), czyli byłby też „autorytetem” we wspólnocie, ale jednocześnie i ojcem kochającym i wyrozumiałym, gdyż jest także jednym z członków Ciała Mistycznego, a więc i bratem we wspólnocie – jedno nie zaprzecza drugiemu. Połączenie tych dwóch wymiarów spotykałoby się w tym, co nazwane zostało tajemnicą ojcostwa duchowego.

Funkcja ojcowska kapłaństwa służebnego wyraża się szczególnie na poziomie kierownictwa duchowego, które posiada bogatą doktrynę w teologii duchowości. Według o. Eugeniusza-Marii od Dzieciątka Jezus, kapłan jest kimś więcej niż tylko przewodnikiem wiernych – jest, zgodnie ze świadectwem św. Bernarda, „ojcem żywicielem” (*père nourricier*), który poucza, pociesza i zachęca. Jak ojciec, rozeznaje rzeczywiste i fałszywe łaski otrzymywane przez wiernych, chroni ich przed niebezpieczeństwami i używa wszystkich sił, aby w ich życiu zatriumfowała łaska<sup>11</sup>. Oto więc jedno z praktycznych zastosowań teologii ojcostwa, które może pomóc prezbiterowi w odkrywaniu swojej własnej duchowości i tożsamości, pod warunkiem posiadania całego zbioru cech i cnót uzdalniających do pełnienia tego delikatnego i odpowiedzialnego zadania.

### **3. Świętość kapłańska – prywatna pobożność?**

Rozdział III Dekretu omawia życie prezbiterów (DK, n. 12–21). Interesujący jest fakt, że ojcowie soborowi stawiają na pierwszym miejscu świętość jako treść życia kapłańskiego. Mówiąc o powołaniu kapłanów do świętości, Dekret podkreśla jego szczególny charakter. Owszem, jak każdy ochrzczony, prezbiterzy powołani są do „doskonałości”, uzdolnieni do niej dzięki „chrzcielnej konsekracji” (*in baptismi cosecratione*), ale są do niej powołani „ze szczególnego względu, ponieważ poświęceni Bogu nowym sposobem w momencie przyjęcia święceń, stają się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana” (DK, n. 12). Kapłan zajmując „na swój sposób” miejsce Chrystusa, otrzymuje „szczególną łaskę”, by wypełnić swoją misję (DK, n. 12).

Interesujące są, z punktu widzenia teologii duchowości, te części tekstu, które mówią o „uleczeniu słabości ludzkiego ciała świętością Tego, który stał się dla nas Najwyższym Kapłanem”, oraz o „umartwieniu w sobie uczynków ciała” (DK, n. 12), aby prezbiter stał się doskonały w naśladowaniu Chrystusa – wiecznego Kapłana. Mowa jest tutaj o „ule-

czeniu” ludzkiej natury „świętością” Jezusa-Kapłana. Niemalże cała teologia duchowości zajmuje się procesem uświęcenia, który jest niczym innym, jak jednym wielkim uzdrowieniem zranionej przez grzech pierwotny natury, jest powrotem do pierwotnego nieskażonego stworzenia<sup>12</sup>. Sobór umieszcza więc tożsamość i powołanie kapłańskie w kontekście uleczenia i odnowienia ludzkiej natury, co oznacza, że źródło tego powołania znajduje się w tym, co pierwotne, w tym, co sięga do odwiecznych planów Bożych; tam gdzie spotyka się człowiek z Bogiem, w najgłębszych obszarach życia duchowego. Tym właśnie jest proces zjednoczenia z Bogiem i związane z tym oczyszczenie i noce duchowe. Jest to więc idea niebagatelna w przeżywaniu kapłaństwa. Prezbiterat miałby tu wymiar predestynacyjny i eschatologiczny dzięki łączności z „Chrystusem wiecznym Kapłanem” (DK, n. 12), a więc „rozciągałby się” na całą wieczność. Z drugiej strony, duchowość kapłańska byłaby ściśle połączona z procesem zjednoczenia duchowego i mistycznego. Oczywiście, w sensie ontologicznym, sakrament święceń jest przyjęty od samego początku w sposób pełny. Jednak od strony podmiotu, jego pełne przyłgnięcie i asymilacja wymaga czasu. Konieczne jest więc owo „uleczenie”. Polaryzacja dwóch kierunków życia duchowego: procesu zjednoczenia z Bogiem i dążenia do dojrzałości i świętości kapłańskiej może prowadzić do ciekawych refleksji i odkryć teologicznych. Jeśli przyjąć najbardziej powszechny podział etapów życia duchowego: na drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, to na każdym z tych etapów duchowość kapłańska nabierze innego wymiaru naśladowania Jezusa-Kapłana.

Dokument zachęca do stania się uczniem Chrystusa, i to uczniem „co raz doskonalszym” poprzez coraz głębsze poznawanie „nauki” Chrystusa (por. 1Tm 4, 15–16), która ma stać się „przedmiotem kontemplacji” (DK, n. 13). Kontemplacja, rozumiana w teologii mistycznej jako łaska działająca na różnych etapach zjednoczenia<sup>13</sup> ma, zgodnie ze słowami omawianego dokumentu, podwójny cel: „otwiera serca” słuchaczy, w sposób nadzwyczajny, czyniąc głoszenie słowa Bożego bardziej skutecznym; jednocześnie kontemplacja powoduje, że prezbiter „będzie się łączyć ściślej z Chrystusem Nauczycielem” (DK, n. 13). Kontemplacja w kontekście powołania kapłańskiego nie jest więc tylko domeną jakiejś osobistej pobożności; jest raczej jakby „motorem” jego skutecznej realizacji. Stopień łączności mistycznej z Jezusem Nauczycielem jest więc miarą wejścia w tajemnicę kapłaństwa służebnego.

Jak widzimy, statyczny model duchowości kapłańskiej, oparty na odniesieniach obiektywnych, nie wystarczy. Potrzebne jest spojrzenie dyna-



miczne, ujęcie generujące przeżywanie kapłaństwa. Taka perspektywa możliwa jest tylko w ujęciu duchowym tego sakramentu. Jest to niewątpliwie mało odkryty obszar poszukiwań teologicznych.

#### **4. Jakie jest źródło jedności i harmonii życia kapłańskiego?**

W punkcie 14 Dekretu ojcowie soborowi opisują życie współczesnych księży jako życie obciążone wieloma obowiązkami i pośpiechem. Niepokoją się jednocześnie, jak prezbiterzy mogliby zachować jedność między „ich życiem wewnętrznym” a „działalnością zewnętrzną” (DK, n. 14). Ta jedność jest konieczna, a odnajduje się ją przez uczynienie z wypełniania woli Bożej swego codziennego pokarmu. Chrystus bowiem działa w świecie poprzez swoje sługi i On sam jest „zasadą i źródłem jedności ich życia”; kapłani łączą się z Nim dzięki „uznaniu woli Ojca i oddaniu się dla trzody im powierzonej” (DK, n. 14). „Doskonałość kapłańska” zależy ściśle od „miłości pasterskiej”, której źródło znajduje się, przede wszystkim, w ofierze eucharystycznej. Odpowiedź ojców Soboru może wydać się zaskakująca. Zamiast zachęcać tutaj bezpośrednio do budowania jedności między kapłanami, albo do innych form uporządkowania owego „pośpiesznego” i „obciążonego” życia, wskazują na to, co jest najistotniejsze z punktu widzenia teologii duchowości i na drodze do zjednoczenia z Bogiem: szukanie, wierność i realizacja woli Bożej<sup>14</sup>. Bez tej podstawy życia duchowego życie kapłańskie jest narażone na chaos i zagubienie.

#### **5. Słabości kapłanów – potrzeba pokory**

Wspomniane wyżej szukanie woli Bożej w codzienności ma swoje odniesienie do słabości ludzkich, które są udziałem kapłanów. Dokument stwierdza, że dzieło, do jakiego zostali powołani, przerasta wszelkie ich siły i mądrość (por. DK, n. 15). Prawdziwy sługa Chrystusa jest człowiekiem świadomym swojej słabości na poziomie realizacji woli Bożej i dlatego praktykuje pokorę, która jest jakby „związaniem przez Ducha Świętego” (DK, n. 15). Pokora zaś prowadzi dalej: do posłuszeństwa. To posłuszeństwo wyraża się najpierw w kontekście wspólnoty hierarchicznej Kościoła – prezbiter „wykonuje w duchu wiary nakazy lub zlecenia papieża, własnego biskupa” (DK, n. 15). Jednocześnie nie jest on ślepym wykonawcą, lecz samodzielnym „poszukiwaczem” „nowych dróg dla większego dobra Kościoła” i „odważnych inicjatyw” (DK, n. 15). Tak wyrażona miłość pasterska prowadzi nawet do naśladowania wyniszczenia Chrystusa (por. Flp 2, 7–8), aby pokora i posłuszeństwo kapłana stały się częścią tajemnicy Syna Człowieczego (DK, n. 15).

W teologii duchowości pokora i posłuszeństwo są cnotami służącymi zjednoczeniu z Bogiem. W okresie oczyszczenia duchowego, czy drugiego nawrócenia, chrześcijanin wezwany jest do całkowitego posłuszeństwa, aby „stracić swoje życie” (Mt 16, 25). To z kolei związane jest z tajemnicą słabości, o której wspomina dekret. Mistycy mówią o korzeniu pychy albo o „ukrytej pysze”, która musi umrzeć i która jest jednocześnie źródłem poczucia słabości<sup>15</sup>. Interesująca jest analiza tego aspektu oczyszczenia u Stinissena, który mówi o przejściu od „iluzji” do „rzeczywistości”. Według niego pokora to uznanie, że jesteśmy stworzeniem Bożym, które potrzebuje „opróżnić się” ze wszystkiego, co zakłamuje ten obraz, a więc trzeba oczyścić się z mylnych wyobrażeń o sobie, pozbawić się „duchowej schizofrenii”<sup>16</sup>. Trzeba więc jakby „skapitulować”, aby przestać bronić w sobie tego, co „słabe” i „kruche”; trzeba się poddać spsobowi, w jaki Bóg patrzy na człowieka, czyli wejść w noc posłuszeństwa, które ostatecznie pokona słabość<sup>17</sup>.

Przenosząc tę analizę na poziom rozważań o duchowości kapłańskiej, można mówić o pewnej zależności, jaka istniałaby między owym procesem oczyszczenia a jakością realizowania ducha posłuszeństwa i pokory w życiu kapłana. Świadome wejście w noc duchową byłoby wyznacznikiem istnienia i prawdziwości pokory i posłuszeństwa w życiu kapłańskim. Natomiast, brak procesu oczyszczenia groziłby absencją ducha pokory i posłuszeństwa i wszystkimi, związanymi z tym, problemami w relacji do owej „wspólnoty hierarchicznej” Kościoła, oraz do zdolności rozeznawania woli Bożej w kontekście duszpasterskim, nie wspominając o „zwyczajnej” pokorze praktykowanej w stosunku do wiernych.

## **6. Czy w celibacie grozi samotność?**

Ojcowie soborowi nie wchodzą w głęboką analizę biblijno-teologiczną celibatu. Przedstawiają go jako tradycję Kościoła zachodniego w odróżnieniu od Kościoła wschodniego, przypominając, że istnieją pewne elementy wspólne. Podtrzymują jednak zachowanie tej „odmiennej dyscypliny”, gdyż – jak twierdzą – „Celibat z wielu względów odpowiada kapłaństwu” (DK, n. 16). Będąc wyborem ze względu na królestwo niebieskie (zob. Mt 19, 12) jest jednocześnie konsekracją, czyli poświęceniem się Chrystusowi, aby „niepodzielnym sercem” trwać przy Nim i „z większą swobodą w Nim” oddawać się służbie „Boga i ludzi”, a tym samym „przyjąć szersze ojcostwo w Chrystusie” (DK, n. 16). Ten aspekt celibatu jest, jak się wydaje, mniej zauważany niż aspekt konsekracyjny. O potrzebie wymiaru ojcostwa kapłańskiego wspominaliśmy już wcześniej, mówiąc ogólnie

o współczesnym kryzysie autorytetu i ojcostwa. *Presbyterorum ordinis* umieszcza wymiar ojcostwa w kontekście relacji, jaka istnieje między Chrystusem-Oblubieńcem a Kościołem-Oblubienicą. Prezbiter odnajduje się w tej relacji jako ten, który „zaślubia” wiernych Chrystusowi, dzięki swej osobistej oblubieńczej relacji z Bogiem i Kościołem w celibacie: kapłani „przywołują na pamięć to tajemnicze małżeństwo ustanowione przez Boga i mające w przyszłości być w pełni objawione, przez które Kościół posiada jedyne Oblubieńca, Chrystusa” (DK, n. 16).

Ten element duchowości celibatu znajduje punkt styczny z teologią mistyczną, dla której zaślubiny z Bogiem stanowią zwieńczenie życia duchowego<sup>18</sup>. Celibat należałoby więc umieścić, zgodnie z intencją ojców soborowych, między innymi, w wymiarze mistycznym. Same zaślubiny duchowe są zaproszeniem dla wszystkich chrześcijan, w tym także i żyjących w małżeństwie, jednak wspomnienie o oblubieńczości celibatu kapłanów dostarcza jego duchowości specyficznego wymiaru. Oblubieńczość, tak jak i w małżeństwie, oznacza wyłączenie pożycia – życie zarezerwowane tylko dla kogoś jednego. Tak jest i w życiu kapłańskim. W mistyce zaślubin mocno podkreśla się perspektywę holistyczną zjednoczenia, która oznacza totalne zaangażowanie człowieka na drodze zjednoczenia z Bogiem<sup>19</sup>. Ta całościowość może być odpowiedzią na pytanie, czy celibat nie jest zagrożony samotnością, która miałaby rzekomo generować różnego rodzaju zagrożenia natury moralnej, psychologicznej czy nawet fizycznej. Twierdzenia, że takie zagrożenia wynikają z praktykowania celibatu, wydają się wynikać z nieznamości tajemnicy mistycznego życia chrześcijańskiego, która jest dostępna wyłącznie na drodze wiary. Od strony zaś podmiotu praktykującego celibat byłoby rzeczą ewidentną, że problemy celibatu wynikają z braku lub słabości życia wewnętrznego, które nie tylko motywuje celibat, ale i uzdrawia to, co przeszkadza jego praktykowaniu na poziomie psychologicznym czy nawet fizycznym. Tym bardziej staje się naglące wezwanie skierowane do prezbiterów do wejścia w życie mistyczne, które jest najczęściej jedynym możliwym *antidotum* na napotykaną trudność: kapłani „niech nie pomijają stosowania norm, przede wszystkim ascetycznych, które potwierdzone są doświadczeniem Kościoła, a w świecie dzisiejszym nie mniej są konieczne” (DK, n. 16).

## 7. Ubóstwo – konieczność duchowa

Kapłani diecezjalni nie podejmują ślubu ubóstwa na wzór kapłanów i braci zakonnych. Niemniej jednak wezwani są przez ojców soborowych do „uporządkowanego” stosunku do stworzeń i do dóbr materialnych.

Mają być wolni wobec dóbr ziemskich, w czym ma pomóc duchowe „rozeznanie” własnego stosunku do nich. Z drugiej strony, prezbiterzy są zobowiązani korzystać ze stworzenia, gdyż „posłannictwo Kościoła dokonuje się wpośród świata i ponieważ dobra stworzone są wprost i konieczne do rozwoju osobowego człowieka” (DK, n. 17). Na płaszczyźnie duchowej, wolność tę osiąga się poprzez zasadę wyższości dóbr duchowych: dla kapłanów Pan jest „częstką i dziedzictwem” (Lb 18, 20), czyli nadrzędnym dobrem. Konieczne środki materialne kapłan ma przeznaczać na swoje własne utrzymanie, które musi sobie sam zapewnić, oraz dla „wypełnienia obowiązków własnego stanu” (DK, n. 17). Taka sytuacja kapłana wystawia go także na niebezpieczeństwo swego rodzaju niepewności materialnej, która przytrafia się na przykład kapłanom chorym. Potrzebne jest więc w przeżywaniu własnego stosunku do rzeczy materialnych także zaufanie do Opatrzności Bożej. Księża diecezjalni nie mają obowiązku praktykowania ubóstwa, niemniej jednak, „zachęca się ich do dobrowolnego praktykowania ubóstwa”, ponieważ w ten sposób będą mogli „wyraźniej upodobnić się do Chrystusa i stać się pochopniejsi do świętej służby” (DK, n. 17). Dokument podaje nawet konkretne sposoby praktykowania tego ubóstwa: „prezbiterzy jak i biskupi winni unikać wszystkiego, co mogłoby w jakikolwiek sposób zrazić ubogich, uprzedzając innych uczniów Chrystusa w porzucaniu w swych rzeczach wszelkiej próżności. Mieszkanie swoje niech tak urządzają, by nikomu nie okazało się niedostępne i aby nikt nigdy, także uboższy – nie obawiał się go nawiedzić” (DK, n. 17). Z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, tak przedstawione dobrowolne ubóstwo nie ma waloru ślubu ewangelicznego, lecz niewątpliwie ma wartość ewangeliczną. Trudność w jego praktykowaniu może wynikać z faktu, że w kontekście życia kapłana diecezjalnego nie istnieją ścisłe normy regulujące poziom jego życia materialnego. Dlatego tak ważne było dla ojców soborowych podkreślenie dobrowolności ubóstwa i, tym bardziej, wręcz jego konieczności, żeby „upodobnić się do Chrystusa”.

W teologii duchowości, ubóstwo zewnętrzne jest zawsze związane z ubóstwem duchowym<sup>20</sup>. Wejście w tajemnicę ogołocenia Chrystusa jest jednocześnie wejściem w tajemnicę ubóstwa Chrystusa, „który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2Kor 8, 9). Ogołocenie Chrystusa to ogołocenie krzyża, które chrześcijanin przeżywa na płaszczyźnie swoich słabości, o których tak często wspomina Dekret w kontekście życia prezbitera. Wychodząc z założenia, że kapłan jest zaproszony do wejścia w tajemnicę swojej słabości i oczysz-

czenia duchowego, można przyjąć, że każdy jest zaproszony do praktykowania ubóstwa duchowego. Wydaje się więc, że gotowość do życia w wolności względem dóbr materialnych, w wewnętrznym ubóstwie, musi się ujawnić w jakiś sposób w zewnętrznym sposobie życia, czy we własnym stosunku do posiadanych środków materialnych. Nadmiar tych środków, zgodnie z zachętą ojców soborowych, mógłby posłużyć pomocą innym kapłanom: przeżywającym trudności materialne lub misjonarzom. Dekret zachęca więc, by tworzyć coś w rodzaju kas diecezjalnych, aby „w sposób wystarczający zaradzono zarówno odpowiedniemu zabezpieczeniu i tak zwanej opiece sanitarnej, jak też należnemu utrzymaniu prezbiterów, którzy są dotknięci chorobą, niezdolnością do pracy lub starością” (DK, n. 21).

### **8. Czy ksiądz diecezjalny żyje według jakiejś reguły?**

*Presbyterorum ordinis* podaje środki, które kapłan ma praktykować w swoim życiu duchowym, a które w teologii duchowości nazywa się często praktykami życia duchowego. W przypadku księży diecezjalnych, są one takie same, jak te, które proponowane są całemu ludowi Bożemu. Są wśród nich „zwyczajne i szczególne, stare i nowe środki” (DK, n. 18). Są nimi, przede wszystkim, Pismo Święte i Eucharystia; spowiedź „przygotowana w codziennym rachunku sumienia”, która ma „wspomagać konieczne nawrócenie serca do miłości Ojca miłosierdzia”; lektura duchowa (*lectio divina*), która ma pomagać w „pilnym badaniu znaków woli Bożej i poruszeń łaski”, aby kapłani stali się „coraz bardziej gotowymi do pełnienia swego posłannictwa, przyjętego w Duchu Świętym”, na wzór Maryi, którą prezbiterzy mają „chwalić i kochać z synowską pobożnością i czcią” (DK, n. 18); codzienne nawiedzenie i kult Najświętszej Eucharystii; ćwiczenia duchowe, czyli regularne rekolekcje i dni skupienia; kierownictwo duchowe; modlitwa myślna i inne dobrowolnie wybrane formy modlitwy. Jest rzeczą zaskakującą, że Dekret nie wspomina tu o konieczności praktykowania liturgii godzin. Nie znaczy to jednak, że nie jest ona obowiązkiem<sup>21</sup>. Wprost przeciwnie, powinna być praktykowana zawsze i, o ile to możliwe, wraz z innymi kapłanami lub z wiernymi, których posoborowa reforma liturgiczna mocno zachęca do jej podjęcia. Jest więc nie tylko obowiązkiem, ale i łaską i szkołą modlitwy. Powstaje tu jednak zasadnicze pytanie: jak liturgia godzin, zrodzona w nurcie duchowości mniszey, może umiejscowić się w kontekście duchowości kapłana diecezjalnego? Życie codzienne księdza pracującego w duszpasterstwie, mimo uporządkowanego charakteru, którego się domaga, narażone jest

na sytuacje wyjątkowe i niespodziewane, częstokroć uniemożliwiające odmawianie danych godzin liturgicznych w odpowiednim dla nich czasie. Może to sprawić pewną trudność i być źródłem wyrzutów sumienia lub niepotrzebnego przemęczenia, gdy brak jest czasu na, tak zwany, brewiarz. Wydaje się, że jest tu potrzebna swego rodzaju „wrozumiałość” połączona z mądrym kierownictwem duchowym, w przypadku, gdy dzieła apostołskie lub obowiązki związane z zarządzaniem parafią odbierają niekiedy czas na odprawianie liturgii godzin.

Dekret nie zachęca księży diecezjalnych do praktykowania jakiejś konkretnej szkoły duchowości – ich życie duchowe ma być oparte na uniwersalnych praktykach duchowych. Jest tak dlatego, że ksiądz diecezjalny powinien reprezentować katolickość, czyli uniwersalizm Kościoła, i w ten sposób być kapłanem dla wszystkich wiernych, tak aby duchowość każdego wiernego mogła być przyjęta, zrozumiana i zobiektywizowana w świetle nauczania Kościoła, oraz aby własne preferencje teologiczno-duchowe duszpasterza nie wprowadzały swoistej „segregacji” w jego relacjach z wiernymi. Ten „uniwersalizm” duchowości kapłana diecezjalnego nie oznacza jednak oderwania od tradycji duchowej i mistycznej Kościoła, lub po prostu braku jakiejś duchowości. Jest rzeczą wielce pożyteczną korzystanie z bogactwa różnych szkół duchowości, często pochodzenia mniszego lub zakonnego, ale pod warunkiem, że są odpowiednio dostosowywane do owej uniwersalności diecezjalnego powołania kapłańskiego. Ponadto, istnieje bogata spuścizna duchowa pozostawiona przez biskupów i kapłanów diecezjalnych, która stanowi jakby odrębną szkołę duchowości kapłańskiej, i która powinna stać się priorytetowym źródłem duchowości księdza diecezjalnego.

Nie ma więc jakiejś ścisłej reguły życia kapłana diecezjalnego. Istnieje natomiast bogate doświadczenie życia księży diecezjalnych, życia którego duchowość ukształtowana jest w relacji między obowiązkami duszpasterskimi a osobistym życiem wewnętrznym nierozzerwalnie złączonym z posługą kapłańską. Duchowość ta zasługuje więc na zajęcie poczesnego miejsca wśród wielkich szkół duchowości oraz na szersze jej zbadanie i opracowanie na bazie pism duchowych biskupów i kapłanów diecezjalnych.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Venasque 1998, s. 154.

<sup>2</sup> Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, Kraków 1984, s. 643-648.

<sup>3</sup> Por. J. Umerle, *Nazaret według Karola de Foucauld. Duchowość nazaretańska w świetle życia i pism Karola de Foucauld*, Włocławek 2006, s. 90.

<sup>4</sup> Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus rozróżnia dwa rodzaje apostołstwa. Pierwsze to apostołstwo „wywodzące się bezpośrednio z nadprzyrodzonej miłości”, która jest owocem zjednoczenia mistycznego; autor nazywa osobę praktykującą takie apostołstwo „apostołem doskonałym”. Charakteryzuje się wysokim stopniem skuteczności. Drugie, to apostołstwo „praktykowane na skutek misji powierzanej przez Boga”, czyli formalne; jest ono mniej skuteczne – Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 657.

<sup>5</sup> Tłum. własne: *Sacerdotalis vero praedication, in hodiernis mundi adiunctis haud raro perdifficilis...* – p. 4.

<sup>6</sup> Zob. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 92–115; Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 176–181; J. Umerle, *Nazaret według Karola de Foucauld*, dz. cyt., s. 68–73.

<sup>7</sup> W teologii duchowości zawsze wskazuje się na Chrystusa, jako na przedmiot naśladowania. Piszą o tym zarówno autorzy duchowi, jak i teologowie, np.: Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 141–142.

<sup>8</sup> Wyraża to termin biblijny προεβυτερος (por. 1Tm 5,17), czyli „najstarszy”: ten który jest najbardziej doświadczony na drodze wiary, i dlatego może być dla innych autorytetem w sprawach wiary.

<sup>9</sup> J.-M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, Kraków 1997.

<sup>10</sup> Efraim, *Józef, ojciec na nowe tysiąclecie*, Kraków 2001.

<sup>11</sup> Por. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 249.

<sup>12</sup> W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Kraków 1997, s. 19–20.

<sup>13</sup> Zob. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 404–406.

<sup>14</sup> Zob. Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 183–184.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 406.

<sup>16</sup> Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 41–43.

<sup>17</sup> Tamże, s. 42–45.

<sup>18</sup> Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 630; Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 3, Kraków 1987, s. 420; Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 573; W. Stinissen, *Wędrownka wewnętrzna*, Poznań 2001, s. 241.

<sup>19</sup> Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 49–50.

<sup>20</sup> Por. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 81, 83, 828, 829–830.

<sup>21</sup> Paweł VI, *Pieśń chwały*, p. 28 – *Liturgia godzin*, t. 1, s. 38.

KS. LECH KRÓL

## APOSTOLSKI WYMIAR DUCHOWOŚCI ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚW. ELŻBIETY

Sobór Watykański II wskazując na różne dziedziny życia Kościoła dostrzega w nich potrzebę twórczej obecności i działania osób zakonnych. W wielu dokumentach posoborowych, szczególnie zaś w adhortacji Jana Pawła II *Vita consecrata*, doszły do głosu wskazania dotyczące apostolskiego wymiaru życia konsekrowanego. Istnieje bowiem organiczna więź między zakonną konsekracją i apostolstwem.

W Kościele działa wiele wspólnot zakonnych oddających się pracy apostolskiej. Wśród nich istnieje, od ponad 160 lat, Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety, które w ubiegłym roku obchodziło jubileusz 800. rocznicy urodzin Patronki i beatyfikację pierwszej matki generalnej, Marii Luizy Merkert. Działalność Zgromadzenia o charakterze wybitnie charytatywnym jest związana nierozdzielnie, od samego początku, z apostolską pracą Kościoła. Ten zatem wymiar jego duchowości będzie przedmiotem niniejszej refleksji.

Podjęty temat zostanie ujęty w czterech płaszczyznach: 1) źródła apostolstwa, 2) formy działalności charytatywno-apostolskiej, 3) apostolstwo rad ewangelicznych, 4) działalność misyjna.

### 1. Źródła apostolstwa

W *Ratio institutionis* Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety<sup>1</sup> stwierdzono, że apostolstwo „ma swoje źródło w chrzcie św. oraz w konsekracji zakonnej” (RI 6.17).

Przez chrzest wierni zostają wszczepieni w Chrystusa i w Jego Mistyczne Ciało, a tym samym włączeni w prace apostolskie Kościoła, dla budowania królestwa Bożego w ziemskiej doczesności. Umocnieni łaską Bożą, świadczą swą postawą, że są przedstawicielami prawdziwego Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Tak mają żyć i pracować, aby sprawy świata, w którym są obecni, kształtowały się według Jego wizji i słu-



żyły Jego chwale (por. KK 31). Realizowane zaś apostołstwo jest uczestnictwem w zbawczym posłannictwie Kościoła, które jest kontynuacją misji Chrystusa.

Sakrament chrztu jawi się zatem jako źródło dające wierzącym udział w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa. Jego realizacja dokonuje się mocą Ducha Świętego, który dla doskonałej realizacji zobowiązań chrzcielnych obdarowuje w sakramencie bierzmowania niezbędnymi darami, aby ochrzczeni, „jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski Bożej” (1P 4, 10) przyczyniali się do budowania w świecie Mistycznego Ciała Chrystusa. Dokumenty zaś Soboru Watykańskiego II wskazują jednoznacznie na chrzest i bierzmowanie jako źródło powołania i zobowiązania do oddawania się apostołstwu (por. KK, n. 33)<sup>2</sup>.

Chrystus przyjmując w sakramencie chrztu człowieka za swoją własność, już go uświęca, czyli konsekruje, a tym samym uzdalnia do apostołstwa. Pogłębiającą formą konsekracji chrzcielnej jest profesja rad ewangelicznych. Ze względu na sakramentalne podłoże chrzcielne jest ona „nowym «zanurzeniem w śmierć Chrystusa»: nowym [...] przez miłość i powołanie” (KK, n. 7). Dlatego konsekracja zakonna stanowi szczególną formę życia dla Boga w Chrystusie. Według Soboru Watykańskiego II konsekracja ta „korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża” (DZ, n. 5). Doprowadza ją do pełni, ponieważ jest głębszym zanurzeniem w Chrystusa, a jedność z Nim jest bardziej świadoma<sup>3</sup>.

Tak więc nowość konsekracji rad ewangelicznych polega na nowym wyborze i szczególnym powołaniu, jakim Bóg obdarowuje tylko niektórych ochrzczonych. Jest ona przede wszystkim nowym, bo radykalnym, sposobem życia dla Boga w Jezusie Chrystusie. Zobowiązuje do większej miłości oraz doskonałej łączności z Chrystusem i zadaniami, jakie powierzył Kościołowi. W konsekwencji charakteryzuje się doskonalszą realizacją wymagań chrzcielnych i owocuje większą skutecznością podejmowanego działania. Całkowite oddanie się w niej Bogu w Kościele, na wzór Chrystusa, stanowi źródło wszelkiej działalności apostołskiej. Ona bowiem, jak uczy *Ratio institutionis*, pozostaje w ścisłym związku z konsekracją zakonną i szczególnym charyzmatem Zgromadzenia (por. RI 12.3). Zatem zobowiązanie do urzeczywistniania posłannictwa apostołskiego Kościoła wypływa z samej konsekracji zakonnej, która prowadzi do źródła, jakim jest ostatecznie miłość do Boga i do każdego człowieka<sup>4</sup>.

Według *Ratio institutionis*, centrum życia duchowego Zgromadzenia i źródłem działalności apostołskiej jest Eucharystia (por. RI 6.19). Ona rozwija i udoskonala dary chrztu i bierzmowania, a tym samym uzdalnia

do świadomego realizowania zobowiązań sakramentalnych. W Eucharystii społeczność eklezjalna odczytuje znaki czasu, które Duch Święty daje światu. Jest ona także źródłem siły i motywacji do podejmowania wszelkiej działalności apostołskiej. Urzeczywistniająca się w niej konsekracja sprawia, że życie chrześcijańskie ożywia coraz bardziej świat i prowadzi go do Boga. Ilekroć uczestniczący w niej łączą z ofiarą Chrystusa samych siebie i sprawy świata, wówczas przyczyniają się do jego uświęcenia. Eucharystia rozwija i pogłębia miłość do Chrystusa, a Jego miłość objawiona szczególnie w tajemnicy Jego Serca, któremu założycielki Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety poświęciły w 1842 r. swoje dzieło, jest źródłem podejmowanego apostołatu<sup>5</sup>.

Tak więc sakramenty inicjacji chrześcijańskiej nie tylko dają możliwość, ale przede wszystkim skłaniają do twórczego włączenia się w realizację zbawczego dzieła Chrystusa. Z chwilą bowiem chrztu chrześcijanie nie należą już do siebie, ale do Jego Osoby i powinni uczestniczyć we wszystkich Jego sprawach, które są sprawami Ojca.

Permanentna formacja duchowa Zgromadzenia zmierza do wzrastania i rozwoju wiary i miłości, aby podejmowany apostołat świadczył, że Chrystus jest jedynym wypełnieniem ludzkiego życia (por. RI 12.2). W profesji zakonnej osoba konsekrowana staje się Jego darem, który On przekazuje światu jako wyraz swojej miłości do niego. Założycielki Zgromadzenia na czele z bł. Marią Luizą pozostawiły w tym wymiarze wspańnięte świadectwo życia, pragnąc gorąco czynić „wszystko z miłości ku Bogu, a nie dla zapłaty”<sup>6</sup>. Tak więc konsekracja zakonna radykalizuje i poszerza apostołski i misyjny wymiar pracy apostołskiej tak dalece, że ukazuje ludziom coraz doskonalej Chrystusa „dobrze czyniącego wszystkim” (KK, n. 46).

Ponieważ Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety jest wspólnotą o charakterze charytatywno-apostołskim, dlatego wszelka działalność apostołska i charytatywna przynależą do istoty jego charyzmatu (por. RI 6.17). Różnorodność form tej działalności została już zainicjowana w powołaniu Klary Wolf i jest kontynuowana. Wzorem w tym względzie pozostaje jej kontynuatorka, bł. Maria Luiza, która uświadamiała siostronom potrzebę przekazywania światu wartości ewangelicznych, przyczyniających się do uświęcania zarówno poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw.

## **2. Formy działalności charytatywno-apostołskiej**

W świetle Konstytucji Zgromadzenia podejmowane różnorakie formy jego działalności rodzą się z miłości Chrystusa, której osoby conse-

krowane doświadczają na drodze otrzymanego powołania, oraz są wyrazem tej miłości do wszystkich ludzi. Działalność ta jest kontynuacją posłannictwa samego Chrystusa<sup>7</sup>. Ustawiczna formacja duchowa Zgromadzenia przyczynia się do tego, aby w podejmowanej działalności mogło „coraz lepiej odpowiadać Bożemu powołaniu” (RI 12.2). Taka zaś postawa jest owocem rozwoju życia duchowego, a jego miarą jest dojrzałość osobowa. Taka jest bowiem natura otrzymanego powołania, która dąży do miłości doskonałej (por. RI 12.2). Urzeczywistniana w nim formacja duchowa rozwija dar Bożego powołania i sprawia, że owocuje on bogactwem form działalności charytatywno-apostolskiej<sup>8</sup>.

*Ratio institutionis* wśród tych form działalności apostolskiej na pierwszym miejscu stawia świadectwo życia zakonnego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Sobór Watykański II nazwał tę formę apostołstwa apostołstwem znaku, jaki wynika z samej natury życia konsekrowanego. Należy do niego apostołstwo modlitwy, w której Zgromadzenie otwiera się na miłość Chrystusa i przekazuje ją innym. Siostry św. Elżbiety, według Konstytucji, modlitwą mają przyczyniać się do rozwoju szerokiego apostołatu, „z którego Zgromadzenie nie może zrezygnować”<sup>9</sup>. Bł. Maria Luiza Merkert w liście do sióstr z 23 stycznia 1872 r. pisała, że ma ono wobec świata „podwójny, nawet potrójny obowiązek wykazać, że chcemy tylko dobrze czynić, wszystkich kochać w Bogu, a jeśli już nic ponadto uczynić nie możemy, wtedy przynajmniej będziemy się modlić”<sup>10</sup>. W tym celu formacja duchowa w Zgromadzeniu korzysta ze źródeł łaski, które ożywiają i pogłębiają życie modlitwy (por. RI 12.4). Zachodzi więc ścisła relacja między modlitwą i działalnością apostolską. Ta ostatnia weryfikuje autentyczność wiarygodnej modlitwy. Siostry bowiem na tyle wypełnią swoją misję we współczesnym świecie, na ile będą stawały się mocą modlitwy tym, co wyraża samo imię Elżbieta: „napełniona Bogiem”. Formacja więc duchowa służy zachowywaniu równowagi między tymi wymiarami życia konsekrowanego (por. RI 6.20)<sup>11</sup>.

Poza tym szczególnego rodzaju formą apostołstwa jest wspólnotowość życia konsekrowanego. Dlatego *Ratio institutionis* poleca, aby formacja apostołska uzdalniała siostry do życia wspólnotowego. Idea ta jest logiczną konsekwencją wskazania Konstytucji Zgromadzenia: „wspólnota jest pierwszym miejscem, w którym powinna przejawiać się miłość Chrystusa w stosunku do ludzi”<sup>12</sup>. Całokształt jej życia codziennego, charakteryzujący się coraz doskonalszą komunią, staje się znakiem nadziei dla całego świata. Siostry wpatrzone w życie pierwszych wspólnot Kościoła,

które ożywiał „jeden duch i jedno serce” (Dz 4, 32), zobowiązują się dążyć do jedności z Bogiem i między sobą. Świadczenia takiej jedności, która ma też charakter apostołski, oczekuje nie tylko Kościół, ale także cały świat. Jej źródłem, i zarazem obrazem, jest Wspólnota Boga Trójjedynego. W Jego najdoskonalszą jedność wprowadza chrzest, a pozostałe sakramenty ją kształtują i pogłębiają. Każda zatem osoba konsekrowana jest zobowiązana do współdziałania w budowaniu wspólnoty zakonnej według powyższego obrazu. Ono zaś staje się urzeczywistnianiem słów arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa o jedność Jego uczniów, aby świat uwierzył, że Bóg posłał Go na ziemię (por. J 17, 21).

Takiej postawy wymagały od sióstr bł. Maria Merkert i Franciszka Werner, która zabiegała, aby Zgromadzenie ewangeliczną jakością życia wspólnego mogło „dawać innym dobry przykład”<sup>13</sup>. Tylko życie konsekrowane odznaczające się wysoką jakością ewangelicznej wspólnotowości będzie realizowało owocnie zlecone mu posłannictwo apostołskie. Wówczas będzie miało ono charakter współpracy z Bogiem w budowaniu Jego królestwa na ziemi i będzie odznaczało się poszanowaniem człowieka każdej religii i wyznania, niewierzącego czy odmiennej kultury<sup>14</sup>.

Współpraca ta realizuje się w różnych dziełach Zgromadzenia, które są kontynuacją uzdrawiającego działania Chrystusa. On bowiem, opatrując rany serc złamanych (por. Iz 61, 1), głosił Dobrą Nowinę o zbawieniu. Dzieła podejmowane przez Zgromadzenie nie tylko uszczęśliwiają ludzi potrzebujących, ale pomagają także w osiągnięciu zbawienia. *Ratio institutionis* uczy, że jest to „Dobra Nowina”, którą Zgromadzenie ma nieść do świata razem z dziełami charytatywno-apostołskimi. Jego bowiem Założycielki niosły od samego początku pomoc „chorym i cierpiącym wszędzie tam, gdzie ich odnajdywały” (RI 4.1).

Z biegiem lat zakres zainicjowanej działalności poszerzył się i rozwinął. Aktualnie obejmuje ona służbę biednym, chorym i osobom starszym, edukację dzieci i młodzieży oraz formację dorosłych. Siostry opiekują się chorymi samotnymi w ich mieszkaniach i w szpitalach. Troszczą się o ludzi w podeszłym wieku, zajmują się dziećmi z psychicznym upośledzeniem i opóźnionymi w rozwoju. Dzieła te realizują w domach opieki i zakładach wychowawczych, prowadzą przedszkola i szkoły. W nich podejmują się, proporcjonalnie do możliwości psychicznych podopiecznych, wychowania ogólnego i chrześcijańskiego. Współpracują z parafiami w prowadzeniu katechezy<sup>15</sup>.

Podejmowane niekiedy najniższe posługi wśród ubogich i starców czy chorych są szczególną okazją do okazywania miłości ewangelicznej i gło-

szenia miłosierdzia Bożego. Posłane do ludzi doświadczanych nędzą i cierpieniem troszczą się nie tylko o pomoc materialną, ale ukierunkowują ich życie, i ich najbliższych, na Boga, organizując w tym celu pomoc duszpasterską. Starszym i ciężko chorym pomagają w dobrym i pełnym ufności przygotowaniu się do śmierci. Zgromadzenie zgodnie ze wskazaniem Konstytucji nie może pozostawić bez opieki ludzi umierających. W realizacji konkretnych dzieł charytatywnych troszczy się o możliwość częstego korzystania z posługi sakramentalnej. W szpitalach i w zakładach opieki – szczególnie zaś w tych, które są jego własnością – siostry zabiegają o kształtowanie atmosfery chrześcijańskiej.

W pozostałej działalności pierwszeństwo przypada pracy apostołskiej w katechizacji, w przygotowywaniu konwertytów, organizacji godzin duszpasterskich i biblijnych, dni skupienia, pracy z młodzieżą i dorosłymi. Sama obecność sióstr we wspólnocie konkretnej parafii jest już formą apostołatu. Żyjąc w niej mają otwierać się na ich wielorakie potrzeby. Konstytucje zobowiązują do organizowania dla osób zainteresowanych możliwości zapoznawania się z życiem konsekrowanym, udziału w modlitwie czy w Eucharystii oraz w innych uroczystościach życia chrześcijańskiego.

Postępująca coraz bardziej laicyzacja życia i nasilający się głęboki kryzys rodziny współczesnej wzywają do podejmowania odpowiedzialnego zaangażowania apostołskiego. Zgromadzenie zadośćczyni tym wyzwaniom także poprzez świeckich członków Wspólnoty Apostolskiej św. Elżbiety, jaka jest doń afiliowana i którą formuje w duchu własnego charyzmatu. Ona w okolicznościach własnego środowiska, w podejmowanych dziełach miłości, realizuje swoje powołanie chrześcijańskie żyjąc duchem Zgromadzenia. Wspólnota ta wspiera je w posłudze miłosierdzia i w realizacji apostołskiej misji. Z pewnością sytuacja współczesnego świata domaga się okazywania mu szczególnego zainteresowania i radykalnej miłości ewangelicznej. Taka jest wola Kościoła, jaką wyraził Jan Paweł II, 27 września 1992 r., z okazji 150-lecia istnienia Zgromadzenia. Zachęcał wówczas siostry: „Do głębi przeniknięte tajemnicą Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego wszędzie dawajcie świadectwo miłości Bożej” (RI 4.1)<sup>16</sup>.

Zadna okoliczność życia nie dyspensuje Zgromadzenia od podejmowania pracy apostołskiej, nawet sytuacja choroby czy starości zakonnej. Siostry bowiem w przyjmowanych wielkodusznie dolegliwościach wieku są nadal wzywane do wspierania, modlitwą i cierpieniem, szerokiego zakresu apostołatu. Mają one bardzo ważną, bardzo trudną, ale potrzebną

misję do spełniania w Kościele i świecie. Trzeba bowiem, aby w duchu nauczania św. Pawła Apostoła, wszystkie ich cierpienia i dolegliwości dopełniały udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała Mistycznego, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24).

### 3. Apostolstwo rad ewangelicznych

Apostolstwo Sióstr św. Elżbiety wynika z głębokiej jego więzi z Chrystusem i Jego posłannictwem, która jest naśladowaniem Chrystusa według Jego rad dziewictwa, ubóstwa i posłuszeństwa. Zgromadzenie uważa takie naśladowanie Chrystusa za regułę swojego życia. Dlatego zwraca uwagę, aby formacja duchowa wskazywała i podkreślała wymiar apostolski rad ewangelicznych oraz ich realizację poprzez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Nadto ważnym elementem tej formacji jest wskazywanie na możliwości realizowania rad ewangelicznych w uwarunkowaniach współczesnego codziennego życia (por. RI 4.4 i 6.21). W takim rozumieniu apostolstwo Zgromadzenia tkwi w najgłębszej istocie konsekracji, która jest naśladowaniem stylu życia Chrystusa. Należy na nie patrzeć jako na urzeczywistnianie doskonałości życia duchowego na drodze realizacji rad ewangelicznych (por. RI 6.24–7).

W gorliwej realizacji rad ewangelicznych osoby życia konsekrowanego poświęcają się całkowicie Bogu i składają Mu siebie w ofierze, w całkowitej dyspozycyjności dla urzeczywistniania Jego zbawczych zamiarów względem całej ludzkości. Urzeczywistniający się, na tej drodze, proces wzrastania świętości życia uzdalnia do podejmowania z miłości do Boga, na rzecz Jego królestwa, najtrudniejszych nawet wyrzeczeń. W takiej postawie zawiera się miłość każdego człowieka, która jest kryterium wiarygodnej miłości do Boga (por. 1J 4, 20). Ponieważ do jej istoty należy obdarowywanie wartościami najwyższej miary, do których należy zbawienie, dlatego powinna się ujawniać w praktykowaniu rad ewangelicznych. Ona nie tylko kieruje nimi, ale przede wszystkim ożywia ich realizację. Miłość do Boga implikuje miłość do konkretnego człowieka i inspiruje realizację konkretnych dzieł dla zbawienia świata i budowania Kościoła (por. DZ, n. 6).

Zachodzi zatem istotny związek między miłością doskonałą a apostolstwem. Realizacja zaś rad ewangelicznych przyczynia się do jej doskonałego rozwoju. Rady ewangeliczne są zarazem znakiem tej miłości, jak i impulsem do jej dalszego rozwoju. Stąd też Sobór Watykański II uczy, że stanowią one „szczególne źródło duchowej płodności w świecie” (KK, n. 43), ponieważ przez nie siostry oddają się całkowicie na własność

samemu Bogu. Wzorem takiej postawy jest też życie Marii Franciszki Werner<sup>17</sup>. W profesji rad ewangelicznych siostry poświęcają się w sposób niepodzielny służbie Bogu i zostają włączone w posłannictwo Kościoła, a w ich realizacji, naśladowując Chrystusa, wskazują na doskonałość królestwa Bożego, które jest obecne w Kościele, i są znakiem nadziei życia wiecznego (por. 1Kor 7, 31; KK, n. 44 i 46)<sup>18</sup>.

Konstytucje Zgromadzenia zachęcają siostry, aby często przypominały sobie ślubowane Bogu, z miłości do Jezusa, rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Bł. Maria Luiza Merkert była przekonana, że jakość formacji życia duchowego wpływa na efekty działalności Zgromadzenia, a o jej kształcie decyduje poza wykonywaną pracą realizacja trzech ślubów zakonnych (por. RI 6.10 i 6.13). Sama w tym względzie pozostawiła Zgromadzeniu wiarygodne świadectwo, co zostało potwierdzone aktem jej beatyfikacji<sup>19</sup>.

Ślub czystości podejmuje się dla królestwa Bożego i ma charakter świadectwa, że Chrystus jest eschatologicznym wypełnieniem życia człowieka. Czystość uzdalnia bowiem osobę konsekrowaną do bardziej doskonałego miłowania Boga i każdego człowieka (por. DZ, n. 12). Konstytucje Zgromadzenia podkreślają jej pozytywną funkcję i jej wielkość, ukazując ją jako niezwykły dar łaski. Wybrana zaś dobrowolnie ze względu na królestwo Boże umożliwia troskę „wyłącznie o «sprawy Pana»”<sup>20</sup> (por. 1Kor 7, 32; RI 6.11), czyli pełne oddanie się Jego służbie i dziełom apostołstwa (por. DZ, n. 12). Matka Franciszka Werner nazywała ją „najcenniejszym skarbem, jaki posiada człowiek na ziemi”<sup>21</sup>. Dziewictwo konsekrowane uzdalnia do podejmowania, z największym poświęceniem, wielorakich dzieł charytatywno-apostołskich. Ono bowiem kieruje wszystkie siły osoby konsekrowanej i jej zdolności dla realizowania misji Kościoła, która jest misją Chrystusa. Przede wszystkim zaś prowadzi do doskonałej wolności, która jest fundamentem miłości do Boga i do ludzi oraz uzdalnia do wiernego trwania w niej (por. VC, n. 88; RI 6.21).

Bł. Maria Merkert wraz z pierwszą wspólnotą Zgromadzenia w duchu takiej miłości realizowała różne dzieła charytatywne i podejmowała pracę apostołską, udzielając przy tym ludziom właściwych wskazań duchowych. Dlatego też wielu chorych, opuszczonych i biednych odnajdywało Boga. Działalności takiej nie sprowadzała tylko do wiernych wyznania katolickiego, ale zgodnie z zasadą uniwersalizmu ewangelicznego podejmowała ją nawet wśród protestantów i ludzi różnych religii<sup>22</sup>. Źródłem zaś owego zaangażowania, nie tylko samarytańskiego, ale także

apostolskiego, była miłość Boża. Wszystko czyniła z miłości do Chrystusa, z którym łączy ślubowana i realizowana czystość ewangeliczna. Osoba konsekrowana przyczyniając się do jej rozwoju pogłębia jedność z Bogiem i wtedy odnajduje się „pełniej w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym”<sup>23</sup>.

Według Jana Pawła II „W świetle Krzyża [...] ślubujący czystość wiedzą, że są przeznaczeni do głębszego uczestnictwa w Chrystusowej ofierze za zbawienie świata”<sup>24</sup> (por. RI 8 i 11). Czystość konsekrowana, oczyszczając sferę emocjonalną, wspiera proces osobowego zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem. Chrystus obdarowuje wówczas wolnością i uzdalnia do całkowitego poświęcenia się Jemu w dziełach apostolskich. Tak realizujący się proces przyczynia się do rozwoju macierzyństwa duchowego w życiu zakonnym (por. RI 6.10; 10.5)<sup>25</sup>.

Także ślub u b ó s t w a posiada aspekt apostolski, ponieważ podkreśla, że Chrystus jest jedynym i największym bogactwem nie tylko osób konsekrowanych, ale całej ludzkości (por. VC, n. 90). Ślub ten daje uczestnictwo w ubóstwie Chrystusa, który wyzbył się wszystkiego i stając się ubogim przyjął postać sługi (por. Flp 2, 7). On jest najdoskonalszym wzorem, który Zgromadzenie pragnie urzeczywistniać w duchu św. Elżbiety i swoich założycielek. Ubóstwo kształtuje bowiem w życiu duchowym dyspozycyjność zarówno wobec Chrystusa, jak i posłannictwa Kościoła. Im bardziej praktykuje się je z miłością, tym więcej nabywa się wolności uzdalniającej do pełnienia każdej posługi w duchu charyzmatu. Wówczas Zgromadzenie realizuje działalność charytatywno-apostolską w duchu św. Elżbiety, według której wszyscy „powinniśmy uszczęśliwiać ludzi”<sup>26</sup>. Ubóstwo ewangeliczne jest więc formą naśladowania miłości Chrystusa wobec chorych, ubogich i potrzebujących. Życie konsekrowane będąc formą świadczenia o takiej miłości wobec całego świata, ma znamiona apostolstwa. Osoby życia konsekrowanego szukają przede wszystkim królestwa Bożego i jego wartości oraz świadczą, że najwyższą wartością jest Bóg, któremu poświęcają całe swoje życie i służą Mu z miłością. Potrzeba zatem, aby było ono przeżywane jako świadome uczestnictwo w ubóstwie samego Chrystusa. Nie wystarczy bowiem samo uzależnienie, w sprawach materialnych, od przełożonych, ale konieczne jest, aby zakonnicy „w rzeczywistości, i w duchu byli ubodzy” (DZ, n. 13).

Ubóstwo duchowe musi mieć swoje odzwierciedlenie w ubóstwie zewnętrznym, które jest znakiem postawy wewnętrznej potwierdzanej w konkretnych czynach. Domaga się ono nie tylko dzielenia się z po-



trzebującymi dobrami doczesnymi, ale także wartościami duchowymi i nadprzyrodzonymi. Jego praktyka jest po prostu daniem siebie ubogim, chorym, niepełnosprawnym, ludziom z marginesu społecznego, więźniom itd. Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety istotną cechą ubóstwa ewangelicznego upatruje także w podejmowanej przez siebie pracy. Ono według Konstytucji ukazuje światu jej właściwy sens oraz służy jednocześnie utrzymaniu wspólnoty zakonnej i realizacji zadań charytatywno-apostolskich. Taki styl życia, realizowany z wewnętrzną wolnością ducha i radością, jest świadectwem wiary w ewangeliczne błogosławieństwo ubóstwa (por. RI 6.12)<sup>27</sup>. Zatem świadectwo Zgromadzenia, jak i jego życie w duchu ufego oddania się Bogu, jest realizacją apostolskiego i misyjnego przesłania Kościoła.

Podobne relacje zachodzą między ewangelicznym posłuszeństwem i apostołstwem. W ślubie posłuszeństwa bowiem osoby konsekrowane oddają całkowicie swoją wolę Bogu, a taki sposób życia jest osłoną czystości. Tak składają ofiarę z siebie i jednoczą się ze zbawczą wolą Boga. Poddani zaś Duchowi Świętemu, jak uczy Sobór Watykański II, „ulegają z wiarą przełożonym, zastępującym Boga, i pod ich kierownictwem oddają się posługiwaniu wszystkim braciom w Chrystusie” (DZ, n. 14).

Rada posłuszeństwa ewangelicznego inspiruje do słuchania przełożonych jako reprezentantów Boga. W życiu konsekrowanym posłuszeństwo nie jest zwykłym poddaniem się władzy ludzkiej, bowiem to wola Boża wyraża się w woli przełożonych. Posłuszeństwo to domaga się wiary, która pozwala przyjąć tajemnicę woli Bożej ujawnianą także w decyzjach niedoskonałych przełożonych. Jego akceptacji i realizacji domaga się głęboka miłość do Chrystusa i do Kościoła, a także do Zgromadzenia<sup>28</sup>. Dlatego *Ratio institutionis* uczy, że siostry mają być gotowe do realizacji każdego zadania, jakie poleca Zgromadzenie, nawet wtedy, gdyby nie pokrywało się ono z ich ludzkimi zapatrywaniami (por. RI 6.13).

Posłuszeństwo ewangeliczne tak rozumiane czyni osoby konsekrowane bardziej dyspozycyjnymi dla działalności apostolskiej. *Ratio institutionis* uczy, że posłuszeństwo jest przede wszystkim warunkiem realizacji posłannictwa Zgromadzenia. Wprost określa je jako uczestnictwo w posłuszeństwie Chrystusa, które charakteryzowało całą Jego misję. Mówił bowiem: „moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34)<sup>29</sup>.

Osoby życia konsekrowanego realizując ślub posłuszeństwa uczestniczą głęboko w tajemnicy odkupienia świata. Ono domaga się podpo-

rządkowywania się woli przełożonych w sprawach dotyczących życia i posłannictwa Zgromadzenia, ponieważ jest warunkiem jego realizacji. Ponieważ jest najdoskonalszą formą naśladowania Jezusa, dlatego matka Franciszka Werner uważała posłuszeństwo za najpewniejszą drogę wiodącą do doskonałości chrześcijańskiej i dojrzałości osobowej. Jego zaś urzeczywistnianie zachowuje żywotność charyzmatu Zgromadzenia i gwarantuje realizację jego posłannictwa w Kościele<sup>30</sup>.

#### 4. Działalność misyjna

Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety podejmuje także pracę misyjną. *Ratio institutionis* Zgromadzenia uwrażliwia siostry na ten wymiar życia Kościoła, nazywając powołanie misyjne szczególnym darem. Uczy, że jego źródłem jest rozwijająca się duchowość zakonna, której wyrazem jest głębokie zjednoczenie z Chrystusem. Jego nakaz misyjny: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19) jest skierowany do wszystkich członków Kościoła, a zatem także do wszystkich wspólnot życia konsekrowanego. Zobowiązania takiego podejmują się one w ramach profesji zakonnej, która jest niczym innym jak świadomą i dojrzałą decyzją realizacji misyjnego nakazu Chrystusa.

Źródłem działalności misyjnej jest miłość nadprzyrodzona, w którą wszczepia sakrament chrztu. Miłość ta bowiem z natury swojej inspiruje do dzielenia się z innymi zarówno Ewangelią, jak i wszystkimi darami Chrystusa. On powołuje niektórych w szczególny sposób i, konsekrując ich, posyła do świata, aby realizowali Jego misję. Samo zresztą życie konsekrowane, urzeczywistnione mocą Ducha Świętego, jest misyjne, ponieważ upodobnia do Chrystusa, który zawsze jest w nim obecny i działa na rzecz wypełniania zbawczej woli Ojca (por. VC, n. 72).

Przepowiadanie Dobrej Nowiny, które jest pierwszym zadaniem Kościoła, zależy w dużej mierze od życia osób konsekrowanych, od ich osobistego zaangażowania w duchu własnego charyzmatu. Jakość zaangażowania misyjnego jest kryterium wiarygodności daru, jaki składa się Bogu z siebie w profesji zakonnej<sup>31</sup>. Dlatego Sobór Watykański II przynagla, aby „ducha misyjnego [...] w całej pełni utrzymywać w instytucjach zakonnych” (DZ, n. 20). To zaś, jak uczy *Ratio institutionis*, domaga się właściwego przygotowania. Temu celowi służy urzeczywistnianie w Zgromadzeniu formacja duchowa, która kształtuje jego charyzmat jako specyficzne posłannictwo, a także jego wymiar misyjny. Kreuje ona świadomość ścisłej jedności z Kościołem i dysponuje do realizacji Jego zbawczego posłannictwa (por. RI 6.24)<sup>32</sup>.

Zgromadzenie, zgodnie z wizją założycielek Zgromadzenia, podporządkowane autorytetowi Kościoła i jego wskazaniom, wyraża swoją otwartość na jego potrzeby i zadania. Według Matki Franciszki Werner, następczyni bł. Marii Merkert, „tylko w łączności z Kościołem można mówić o owocnej działalności” (RI 4.4)<sup>33</sup>. Odnosi się ona także do zakresu pracy misyjnej Zgromadzenia.

Życie zakonne ma być zakładane również, i rozwijane, na terenach misyjnych i to nie tylko w celu podejmowania różnych form działalności ewangelizacyjnej, ale przede wszystkim dla dawania świadectwa o najgłębszej naturze życia chrześcijańskiego (por. DM, n. 18). Zgromadzenie zaś Sióstr św. Elżbiety w ramach działalności misyjnej, w duchu swojego charyzmatu, ukazuje konkretny aspekt posłannictwa Chrystusa i życia Kościoła. Jest ono, w świetle własnego ustawodawstwa zakonnego, otwarte na jego potrzeby i wyzwania współczesnego świata. Pragnie uobecniać, w ramach działalności misyjnej, zbawcze posłannictwo Chrystusa w duchu inkulturacji, jakiej ono wymaga. Taka opcją charakteryzowała się duchowość bł. Marii Merkert<sup>34</sup>. W tym zatem celu Zgromadzenie określiło w swoich *Ratio institutionis* potrzebę właściwego pformowania do pracy misyjnej sióstr, które, poza łaską powołania i zgodą wyższych przełożonych, powinny posiadać odpowiednie przygotowanie. Zgromadzenie przewiduje możliwość udzielenia odpowiedniego czasu dla zdobywania wymaganej wiedzy o mieszkańcach terenu misyjnego, jego kulturze i religijności, historycznych uwarunkowaniach i strukturze społecznej, obyczajach i mentalności (por. RI 6.24).

Kapituła generalna Zgromadzenia podjęła w 1986 r. uchwałę: „czujemy się przynaglone właśnie w dzisiejszych czasach wspierać posługę Kościoła [...]. W konsekwencji zlecono zarządowi generalnemu przygotować w najbliższych latach zespół sióstr do pracy misyjnej”<sup>35</sup>. Zgromadzenie podejmuje aktualnie prace misyjne w Norwegii, w Danii, w Szwecji, na Ukrainie, Litwie, w Rosji, w Gruzji, w Kazachstanie, w Brazylii, w Boliwii oraz w Ziemi Świętej. W 2008 r. siostry rozpoczęły posługę w Paragwaju, jako wotum wdzięczności za beatyfikację Matki Marii.

Ważne przesłanie w tym wymiarze pracy pozostawił Zgromadzeniu Jan Paweł II podczas wizyty apostolskiej w Oslo: „Wielu [...] zetknęło się po raz pierwszy z Kościołem katolickim dzięki prowadzonym przez was szpitalom, szkołom i przedszkolom. W waszej wielkodusznej służbie dojrzeli Chrystusa-sługę, uzdrowiciela i nauczyciela... To, co czynicie jako osoby konsekrowane, ma ogromne znaczenie, ale to, czym jesteście dzięki konsekracji zakonnej, zbliża was jeszcze bardziej do centrum tajemnicy zbawczej obecności Boga w sprawach człowieka”<sup>36</sup>.

Działalność apostolska Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety, zrodzona z nadprzyrodzonej miłości, czerpie z niej siły dla swego urzeczywistniania. Jej zaś źródłem jest zarówno sakrament chrztu, jak i konsekracja rad ewangelicznych. Miłość, jako istota świętości, jest podstawą płodności apostolskiej. Apostolskie posłannictwo Zgromadzenia opiera się bowiem na czynach miłości, którymi są konkretne dzieła charytatywne, jakie podejmuje zgodnie z charyzmatem. Z nich czerpie swą wiarygodność i ewangeliczną płodność. Ponieważ Chrystus jest źródłem i początkiem apostolskiego posłannictwa Kościoła, dlatego jego owocowanie zależy od jakości życia duchowego, czyli od zjednoczenia z Chrystusem na drodze realizacji rad ewangelicznych. Apostolski wymiar życia duchowego jest związany zarówno z realizacją dzieł miłosierdzia, jak i z urzeczywistnianym w nich świadectwem życia osobistego i wspólnotowego.

Rok elżbietański, uwieńczony beatyfikacją Marii Luizy Merkert, ukazał aktualność charyzmatu Zgromadzenia, który jest tożsamy z realizacją posłannictwa apostolskiego. Zarówno św. Elżbieta Węgierska, jak i błogosławiona Maria, inspirują je do gorliwego kontynuowania wielorakich dzieł miłosierdzia, jakie one zainicjowały i osobiście realizowały. Żywa zaś obecność charyzmatu w strukturach Kościoła potęguje jego działalność apostolską.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> *Ratio institutionis. Wytyczne dla formacji początkowej i ustawicznej w Zgromadzeniu św. Elżbiety*, Katowice 2000; odtąd skrót: RI.

<sup>2</sup> Por. P. Walkiewicz, *Duchowość świeckich konsekrowanych*, Lublin 2003, s. 59–63; B. Goya, *Psychologia i życie konsekrowane*, Warszawa 2004, s. 96–98; I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, s. 52–56.

<sup>3</sup> Por. P. Walkiewicz, *Duchowość świeckich konsekrowanych*, dz. cyt., s. 59–63; P. Spiller, *Wspólnota w służbie Ewangelii Królestwa*, w: *Życie we wspólnocie zakonnej*, red. J. Gogola, Kraków 2002, s. 67–68; K. Konecki, *Konsekracja dziewic w odnowionej liturgii Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997, s. 225–232.

<sup>4</sup> Por. E. Weron, *Apostolski wymiar instytucji życia konsekrowanego*, w: *Powołanie człowieka. Apostolskie posłannictwo zakonów*, red. L. Balter, Poznań 1987, s. 276–277; P. Spiller, *Wspólnota w służbie Ewangelii Królestwa*, art. cyt., s. 81–84.

<sup>5</sup> Por. *Konstytucje i dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Świętej Elżbiety*, wyd. 3, Poznań 1987, 1.3 i 4; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2006, s. 80–82.

<sup>6</sup> *Konstytucje...*, dz. cyt., 1.1.

<sup>7</sup> Tamże, 1–2; 77–78.

<sup>8</sup> Por. B. Goya, *Psychologia i życie konsekrowane*, dz. cyt., s. 104–111.

<sup>9</sup> *Konstytucje...*, dz. cyt., 83; por. P. Spiller, *Wspólnota w służbie Ewangelii Królestwa*, art. cyt., s. 84–85; E. Weron, *Apostolski wymiar...*, art. cyt., s. 278.

<sup>10</sup> M. Merkert, *List do Sióstr*, Nysa dnia 23.1.1872, nr 240, w: E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, Wrocław 1977, s. 492; M. Cebula, *Błogosławiona Maria Merkert (1817–1872)*, Nysa 2007, s. 25–26.

<sup>11</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 84; E. Weron, *Apostolski wymiar...*, art. cyt., s. 290–291; K. Konecki, *Konsekracja dziewic...*, dz. cyt., s. 248–255.

<sup>12</sup> *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>13</sup> F. Werner, *List na I Niedzielę Wielkiego Postu 1875*; jego fragment w: *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 41 i 197; por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apsotolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, Poznań 2002, s. 32.

<sup>14</sup> Por. *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, red. C. Drażek, Kraków 1996, s. 64–67; E. Weron, *Apostolski wymiar...*, art. cyt., s. 281–283; P. Spiller, *Wspólnota w służbie Ewangelii Królestwa*, art. cyt., s. 86–89; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 399–423.

<sup>15</sup> Por. *Siostry św. Elżbiety, K. Wolf, M. i M. Merkert, Fr. Werner oraz początki Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety*, Strasbourg, b.r.w., s. VIII–XIV; M. Cebula, *Błogosławiona Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 19–23.

<sup>16</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 77–79.8; M. Cebula, *Historia Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety*, Nysa 2002, s. 16–19, 22–24.

<sup>17</sup> Por. K. Dola, *Maria Franciszka Werner (1817–1885). Współzałożycielka i druga przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety (CSSE)*, Opole 2006, s. 119–136.

<sup>18</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., s. 6–10.

<sup>19</sup> Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 175; M. Cebula, *Błogosławiona Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 28–38.

<sup>20</sup> *Konstytucje...*, dz. cyt., 14; por. K. Konecki, *Konsekracja dziewic...*, dz. cyt., s. 255–262; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 3, Lublin 1999, s. 196–205.

<sup>21</sup> K. Dola, *Maria Franciszka Werner...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>22</sup> Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 176–177, 329.

<sup>23</sup> *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>24</sup> Tamże, s. 50; por. K. Konecki, *Konsekracja dziewic...*, dz. cyt., s. 268–273.

<sup>25</sup> Por. A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 3, dz. cyt., s. 224–235.

<sup>26</sup> *Konstytucje...*, dz. cyt., 21; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 1, Lublin 1992, s. 24–27, 71–117.

<sup>27</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 79.12; 80–81; K. Dola, *Maria Franciszka Werner...*, dz. cyt., s. 122–125; *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 53–57; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 1, dz. cyt., s. 76–104.

<sup>28</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 32–33; K. Dola, *Maria Franciszka Werner...*, dz. cyt., s. 126; *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 59–61; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 2, Lublin 1994, s. 102–109.

<sup>29</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 32 i 39; *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 61–62.

<sup>30</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 34–36, 38–39; K. Dola, *Maria Franciszka Werner...*, dz. cyt., s. 125; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 2, dz. cyt., s. 33–40.

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, Rzym 1990, n. 1; Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego..., dz. cyt., s. 37–45; M. Cebula, *Historia...*, dz. cyt., s.19; 23–24.

<sup>32</sup> Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 80–86.

<sup>33</sup> Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 221–225; A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana*, t. 2, dz. cyt., s. 167–171.

<sup>34</sup> Por. M. Cebula, *Błogosławiona Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 23–24.

<sup>35</sup> *Siostry św. Elżbiety, K. Wolf, M. i M. Merkert...*, dz. cyt., s. XI.

<sup>36</sup> Tamże, s. XIII–XIV; M. Cebula, *Błogosławiona Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 23.

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA

## ZARYS DUCHOWOŚCI ARCYBISKUPA BRONISŁAWA DĄBROWSKIEGO

Z wielu definicji duchowości, ze względów pragmatycznych, najwłaściwsza wydaje się ta, która ukazuje ją jako wyjątkowe doświadczenie Boga, który samego siebie objawia człowiekowi i nawiązuje z nim kontakt w określonym czasie i określonej przestrzeni życiowej<sup>1</sup>. Chrześcijaнин takie doświadczenie ma, żyje bowiem w określonym miejscu i czasie. Pełni określone zdania wynikające z powołania i zawodu. Miał je również abp Bronisław Dąbrowski (1917–1997), wieloletni sekretarz Episkopatu Polski, którego sylwetkę duchową chcę zaprezentować.

Duchowość ma swoje źródło w Bogu i jako taka jest jedna. Specyfikuje się ona w zależności od miejsca, czasu, powołania. Na duchowość abpa Dąbrowskiego złożyło się wiele czynników<sup>2</sup>. W sposób skrótowy wskażę na poszczególne jej elementy.

### 1. Duchowość zakonna

Na duchowość abpa Bronisława Dąbrowskiego duży wpływ miał fakt, że był on zakonnikiem, orionistą. Nawet jako znaczący hierarcha Kościoła katolickiego nigdy o tym nie zapomniał. Przywiązanie do Zgromadzenia potwierdził osobiście, gdy po konsekracji biskupiej (25 III 1962 r.), otrzymawszy od ówczesnego przełożonego generalnego pierścień, napisał: „ten bardzo cenny dla mnie prezent uważam za więź łączącą mnie «w jedno serce i w jedną duszę» aż do śmierci z Ks. Orione i kochanym Zgromadzeniem, któremu zawdzięczam całe moje wychowanie, formację i wykształcenie. Uważam się zawsze za jednego z duchowych synów Rodziny Oriońskiej i uczynię wszystko, co będzie możliwe, dla dobra i rozwoju Zgromadzenia i jego dzieł w Polsce”.

Wzorem i punktem odniesienia – poza Chrystusem – na drodze życia duchowego dla abpa Bronisława był Don Orione. Bardzo często odwoływał się do postaci tego świętego, którego znał osobiście.

Cechą szczególną i najważniejszą, którą Arcybiskup przejął od swego ojca duchowego, była miłość Boga i bliźniego. Pisano o Don Orione, że „jego geniusz to miłość, miłość jako cel, miłość jako styl, miłość jako argument”<sup>3</sup>. Cechy osobowości Don Orione fascynowały abpa Dąbrowskiego: „Nigdy nie zwalczał nikogo, nawet wrogów Kościoła. Kochał ich sercem kapłana, szukał ich i znajdował, by uczestniczyć w ich cierpieniu, by pozyskać ich przez miłość i ukierunkować na przyjęcie sprawiedliwości”<sup>4</sup>. Podobne podejście do człowieka charakteryzowało Arcybiskupa. Jako sekretarz Episkopatu Polski rozmawiał często z przeciwnikami ideowymi Kościoła, a nawet jego wrogami. Wszyscy oni potwierdzają, że był wobec nich pełen szacunku. Po jego śmierci ówczesna „Trybuna” pisała, że „odszedł jeden z najwybitniejszych dostojników polskiego Kościoła” zawsze otwarty na dialog<sup>5</sup>. Wchodząc w ostre, zdecydowane polemiki, nigdy nie uwłaczał godności ludzkiej. Były to spory na argumenty, w imię prawdy, sprawiedliwości, dobra człowieka, Kościoła i ojczyzny.

Inną cechą, którą od Don Orione przejął abp Bronisław, było poczucie sprawiedliwości społecznej wynikającej z nauki Chrystusa. Ówczesny jak i obecny świat, który tak dużo mówi o sprawiedliwości, sprawiedliwym nie jest. Dlatego zawsze było i jest zadanie dla Kościoła, by był głosem pokrzywdzonych i ubogich. Czynił to także Arcybiskup. Szczególnie stan wojenny był okazją do zademonstrowania solidarności z ludźmi pokrzywdzonymi, stawania po stronie ludzi prześladowanych, więzionych<sup>6</sup>.

Dla każdego chrześcijanina, tym bardziej zakonnika, największym dążeniem i pragnieniem jest świętość. Abp Bronisław nie tylko innych zachęcał do świętości, ale i w swoim życiu pragnął świętość realizować. Świadczą o tym nie tylko liczne jego osobiste wypowiedzi, ale i świadectwa tych, którzy się z nim zetknęli, że pragnienie świętości było w nim żywe i autentyczne. W podaniu o przyjęcie go do nowicjatu Kongregacji Małego Dzieła Boskiej Opatrzności pisał: „Już od kilku lat jakaś tęsknota za życiem całkowicie poświęconym w służbie Bogu i Matce Jego Najśw. ogarnia mą duszę i jakiś prawdziwie szczęśliwy głos wskazuje mi życie zakonne jako najodpowiedniejszy stan w drodze do doskonałości do Boga”.

Jako odpowiedzialny za życie zakonne i reformator<sup>7</sup> tego życia po Soborze Watykańskim II mówił wielokrotnie na spotkaniach z zakonnikami i zakonnikami o potrzebie bycia świętym. Świętość rozumiał jako wejście w życie Chrystusa i upodobnienie się do Niego. „Kiedy człowiek wchodzi w świat Chrystusowej prawdy, Chrystusowej mocy, Chrystuso-

wego wzoru, staje się świętym. Świętość człowieka, świętość ludzi tych kanonizowanych i anonimowych jest wielkim darem dla całej ludzkości. Bo prawdziwą historię świata piszą święci. Oni to rozwiązywali najtrudniejsze problemy jednostkowe i społeczne. A przede wszystkim zawsze umieli bronić godności człowieka przez realizację wzniesłego ideału – to znaczy, będąc obrazem Boga, Jego dzieckiem, Jego przyjacielem współpracować z Nim, aby wszystko czynić nowe”<sup>8</sup>.

W wywiadzie udzielonym z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Arcybiskup mówił: „należąc do zgromadzenia i ślubując Chrystusowi trzy rady ewangeliczne, mam większe szanse do osobistego uświęcenia i wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem”<sup>9</sup>. Tak więc na osobistym udoskonaleniu i uświęceniu bardzo mu zależało. Dla Arcybiskupa bardzo ważne było kapłaństwo. Nie chciał ograniczać się tylko do funkcji sekretarza generalnego Episkopatu Polski. Przeprowadzał wizytacje kanoniczne w parafiach, głosił słowo Boże, pragnął spotykać się z ludem Bożym i kapłanami.

Ważny jest nie tylko naturalny wymiar duchowości, ale i nadprzyrodzony. To Bóg buduje w nas życie Boże, naszą duchowość. Człowiek daje Bogu, Chrystusowi przyzwolenie. Tak było i w życiu Arcybiskupa. Świadectwa wielu wskazują, że abp Dąbrowski charakteryzował się głęboką, żywą wiarą, którą promieniował, i to w sposób niezwykle radosny. Z wiarą w Boga i Jego Opatrzność przyjmował bardzo trudne funkcje i zadania w Kościele, które realizował z niezwykłym poświęceniem, oddaniem i umiejętnością.

Wiedział, że te zadania mogą przerastać ludzkie możliwości. Dlatego wsparcia szukał u Boga w modlitwie. Jego żywa wiara uwydatniała się w częstym modlitewnym skupieniu, kontemplacji Boga. Był przekonany, że „na klęczkach, w kaplicy, rozstrzyga się los Kościoła”<sup>10</sup>.

## 2. Chrystoformiczny wymiar duchowości

Według abpa Dąbrowskiego, życie duchowe ma być czerpane nie tyle ze zdań Ewangelii, co z samego Chrystusa. Dlatego ma wymiar teocentryczny i chrystoformiczny. Polega na naśladowaniu i odtworzeniu życia Chrystusa w naszym życiu. Chrystus jawi się tutaj jako wzór i jako źródło łaski. B. Dąbrowski rozumiał także, że nie da się odtworzyć tego sposobu życia bez naśladowania Chrystusa w jego ubóstwie, czystości i posłuszeństwie.

Dla Arcybiskupa centrum życia duchowego był Chrystus. Świadczy o tym także jego zawołanie biskupie *Instaurare omnia in Christo* (odnowić wszystko w Chrystusie). W duchowości chrześcijańskiej jest to najważniej-



szy wymiar naszego wzrastania duchowego. Nie chodzi bowiem o „jakąś” duchowość, ale o duchowość, która ma swoje źródło w Chrystusie i Duchu Świętym, działającym w Kościele, świecie i w człowieku powołanym (instytucje, zakonie)<sup>11</sup>. Według Arcybiskupa, ów chrystoformiczny wymiar duchowości streszcza się w słowach św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus”. Formacja stała, permanentna – to upodobnienie się do Chrystusa, który nie „przyszedł na świat, aby mu służyło, ale aby służyć”. Potwierdzeniem chrystoformizacji jest służba w miłości. Na wzór Chrystusa trzeba dawać. Arcybiskup był tym, który nieustannie dawał.

U podstaw kształtowania duchowości ucznia Chrystusa jest ukierunkowanie na człowieka. „Chrystus w Ewangelii jest wrogiem rytualizmu a rzecznikiem humanitaryzmu. Przyoblekł się w ciało ludzkie dla człowieka. Dla człowieka przeszedł przez całą Palestynę, głosząc dobrą nowinę, dla człowieka czynił cuda, dla zbawienia człowieka cierpiał, umarł i zmartwychwstał. Człowiek jest w centrum”<sup>12</sup>. W rytach, formach, przepisach nie wolno zagubić człowieka. To nie formy są tu ważne, zachowany przepis, zwyczaj dla nich samych, ale człowiek.

Następną cechą chrystoformizacji jest prawda. Ewangelie piszą prawdę o największych postaciach obok Jezusa, o ich wielkości, ale i słabościach, jak: zaparcie się Piotra, zdrada Judasza, o celniku Mateuszu. Dzieje Apostolskie, pierwsza historia chrześcijaństwa, czy Listy apostołskie mówią z niezwykłą szczerością o wielkości i słabości pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Moc w słabości się doskonalili. Prawdziwe życie w Chrystusie ma taką moc, że słabe ludzkie życie może w mocy Ducha Świętego stać się heroiczne. Świętość często prowadzi od ludzkich małości do wielkości w Bogu. Świętość jest wezwaniem i darem Boga. Świadomość naszego ubóstwa duchowego pozwala nam otwierać się nieustannie na Chrystusa, który jest źródłem łaski i świętości. Stajemy wobec tajemnicy świętości, tajemnicy Kościoła, tajemnicy ludzkiego serca. Bez tej tajemnicy nie da się zrozumieć, czym jest prawdziwa duchowość.

Arcybiskup podkreślał potrzebę świętości – dla siebie i innych – budowanej na Chrystusie. W formacji kleryckiej, kapłańskiej i zakonnej najważniejsze jest związanie z Chrystusem. Przestrzegał przed zbytnim związaniem się z matką – zakonem, z siostrami, z konstytucją, z regułą, zwyczajami. Najważniejszy jest związek z Chrystusem. Wejście z Nim w relację wiary, nadziei i miłości. Formalizm podyktowany choćby najlepszymi intencjami zabija ducha i więź z Chrystusem. „Dlatego pamiętajmy, że podstawą, siłą, wszystkim musi być Chrystus, a zakon, konstytucje, reguły – wszystko ku Chrystusowi”<sup>13</sup>.

Inną cechą duchowości przeżywanej i proponowanej wspólnotom zakonnym przez abpa Dąbrowskiego była droga prostoty ewangelicznej i dziecięstwa Bożego, bowiem dziecko w swojej postawie prostoty, czystości serca zostało wskazane przez Jezusa jako wzór do naśladowania przez każdego chrześcijanina.

### 3. Eklezjalny wymiar duchowości

Cechą szczególną, a zarazem naturalną bpa Dąbrowskiego było umiłowanie Kościoła i praca dla niego poprzez poświęcenie swych zdolności, umiejętności i darów, w które przez Bożą Opatrzność został wyposażony. Rozumiał on Kościół bardzo szeroko. Najpierw jako rzeczywistość nadprzyrodzoną, w której działa Chrystus. To dziedzictwo Jego łaski i darów. Kościół to jego hierarchia (biskupi, kapłani), ale i wierni. To przede wszystkim dobro duchowe. Ale Kościół to również dziedzictwo materialne, kultura wyrosła z ducha Ewangelii. To dzieci i młodzież, dorośli i ludzie w podeszłym wieku. To rodzina dzieci Bożych idąca w trudach życia do Ojca w Niebie.

Wszyscy świadkowie, obserwatorzy jego życia, kronikarze, zgodnie potwierdzają, że abp Dąbrowski kochał Kościół. Dla niego pracował, żył, cierpiał, jemu poświęcił swe siły, umiejętności, całe swoje życie.

Siostra Emanuela Staniek daje świadectwo, że to, co charakteryzowało Arcybiskupa w wypełnieniu zleconych mu przez Kościół obowiązków, to zdecydowanie i ofiarność. „Całym umysłem i sercem zaangażowany w sprawy Kościoła... W tych sprawach Arcybiskup był nieugiętym zapaleńcem, gotowym na najgorsze, jeśli tego wymagała obrona prawa Bożego”<sup>14</sup>.

Relacje, opinie czy zapiski dają wymowne świadectwo o wielkich zasługach abpa Dąbrowskiego dla Kościoła w naszym kraju. Prymas Tysiąclecia na łożu śmierci dziękował arcybiskupowi Dąbrowskiemu, że – jak to określił – „wprowadził Kościół na suche miejsce”<sup>15</sup>.

O tym, jak ważny dla Arcybiskupa był Kościół i co dla niego zrobił, świadczy publikacja P. Rainy *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*. Ukazanie wydawałoby się suchych faktów, dokumentów świadczy, że dla Arcybiskupa Kościół, jego losy, są najważniejsze. Ten wymiar eklezjalnej duchowości abpa Dąbrowskiego stanowi ważny element jego osoby. Warto wskazać, że umiłowanie Kościoła sprawiło, iż podejmował trudne rozmowy z władzami PRL. Przyczynił się do normalizacji stosunków Kościół – państwo. Walczył o prawo do wolności sumienia, prawo do kształtowania kultury własnego narodu, prawo do sprawiedliwości społecznej.

Opracowanie Rainy potwierdza wielkie historyczne zasługi Arcybiskupa dla Kościoła w Polsce. „Należał on razem z Prymasem Tysiąclecia i metropolitą krakowskim kard. Wojtyłą do grupy trzech najwybitniejszych kapłanów, synów Kościoła, którzy nieustannie czuwali nad żywotnymi interesami Kościoła i narodu”<sup>16</sup>.

#### 4. Człowieczeństwo podstawą duchowości

Arcybiskup w szczególny sposób akcentował, że u podstaw życia zakonnego i duchowości musi być świadomość kształtowania pełnego człowieka. Zasada kształtowania najpierw cech ludzkich w duchowości jest pierwszoplanowa. Trzeba dobrze poznać naturę ludzką, bo na niej buduje łaska. W postępie duchowym człowieka i chrześcijanina należy najpierw zwrócić uwagę na ukształtowanie cnót przyrodzonych. Nie wystarczy, jak pisze Arcybiskup, pouczyć o „potrzebie cnót przyrodzonych, wartości czysto ludzkich, jak: uprzejmość, dobroć, uczciwość, sprawiedliwość, prostolinijność. Potrzeba, by w cnotach tych ćwiczyli się codziennie oraz by ćwicząc się w nadprzyrodzonej cnocie wiary czy męstwa – uprawiali również zwykłą, ludzką prawdomówność i szczerość”<sup>17</sup>. Dla Arcybiskupa ważnym było, aby dobry chrześcijanin był dobrym człowiekiem. Przestrzegał swoich podopiecznych, aby w dążeniu do bycia „aniołem” nie zapomnieć o dążeniu do bycia dobrym człowiekiem. Gdy zapomnimy tę zasadę, możemy „zejść do ponurych nizin ducha ciemności”<sup>18</sup>. Wychowanie religijne nie może być rytualne, zewnętrzne, maskujące. Musi sięgać do głębszych warstw ducha, aby ustrzec się przed wychowaniem szablonowym, „pod sznurek”. Inaczej można przybierać różne maski, które podważają u samych podstaw autentyczność życia duchowego. „Do cnót przyrodzonych człowieka należy także silna, zwarta postawa duchowa, trwałość przekonań i ludzka dobroć serca, umiejąca bliźniemu czynnie współczuć”<sup>19</sup>. Trzeba kształtować postawy altruistyczne. Walczyć z sobokstwem, egoizmem, złośliwością, zamknięciem na potrzeby człowieka. Ważnym elementem niejako kończącym formację przyrodzoną, jest ukształtowanie sumienia człowieka.

Arcybiskup nie tylko mówił o tym, ale te zasady wcielał w swoje życie. Warto odwołać się do świadectw poszczególnych ludzi, którzy zetknęli się z abpem Bronisławem. Ukazują one, że był to przede wszystkim dobry człowiek. Wszyscy świadkowie akcentują jego człowieczeństwo, które legło u podstaw jego nadprzyrodzonej duchowości.

Siostra Teresa Wilczyńska w jednym z wielu świadectw o Arcybiskupie pisała: „Był człowiekiem, który przygarniał każdego, zawsze gotowym

pomagać tym, którzy zwracali się do niego o pomoc. Wydawało się, iż jego życiową dewizą było, że każdy biedny i potrzebujący nie może odejść od niego bez pomocy i wsparcia”. Z tego samego świadectwa i z wielu innych wynika, że Arcybiskup rozróżniał biednych i potrzebujących. Biedny to ten, kto nie ma nic i potrzebuje nieustannego wsparcia. Potrzebujący to ten, kto w danym momencie potrzebuje pomocy. Dlatego też abp B. Dąbrowski niósł tę pomoc na różny sposób. Pomagał materialnie, dając konkretną sumę pieniędzy lub rzeczy. Dzielił się tym, co sam posiadał. Pomagał studentom, emerytom, chorym (w załatwianiu leków, szpitala, operacji). Dostrzegał w człowieku przede wszystkim wymiar duchowy. W sposób dyskretny, bez narzucania prowadził do Boga, Chrystusa i Kościoła. Swoim postępowaniem nie krępował innych, budził zaufanie, był pełen życzliwości i ojcowskiego ciepła. Dlatego też przez wielu był obdarzany zaszczytnym tytułem „ojca”.

Świadectw o Arcybiskupie jako dobrym człowieku jest bardzo dużo. Ci, którzy się z nim zetknęli, podkreślali najpierw jego człowieczeństwo. Siostra Aniela Smoła (lat 87) swoje świadectwo streszcza następująco: „żył głęboką wiarą, kochał Kościół i żył dla niego, był człowiekiem prawym, uczciwym i nie oszczędzającym siebie, był pokornym, kochającym Boga i ludzi. Odznaczał się gorliwością i pracowitością, miał serce współczujące z bliźnimi, gdziekolwiek przychodził, wnosił pokój, miłość i radość”<sup>20</sup>.

Inne świadectwo, siostry Emanueli Staniek ze Zgromadzenia Służebniczek Najśw. Maryi Panny, potwierdza, jak ważne w duchowości Arcybiskupa było człowieczeństwo. „We współpracy ze Zgromadzeniami zakonnymi kładł nacisk na formację członkiń – najpierw pełnego, dojrzałego człowieka, a następnie osoby zakonnej”. Ta sama siostra potwierdza, że jest to osobowość ujmująca serdecznością i darem empatii. W każdym człowieku, wielkim i małym dostrzegał Chrystusa. Troska o ludzi biednych, zagubionych, prześladowanych była drugim działem wytężonej pracy abpa B. Dąbrowskiego. Uwrażliwiał i zachęcał do organizowania pomocy materialnej i duchowej dla ludzi biednych, rozbitych rodzin i małżeństw, osieroconych dzieci<sup>21</sup>.

Jak ważny dla abpa B. Dąbrowskiego był człowiek, świadczy publikacja P. Rainy *Troska o internowanych*. Wskazuje ona na dramatyczne wydarzenia stanu wojennego, który dotknął Polaków. Pokazuje trudne doświadczenia, problemy, tragedie poszczególnego człowieka, któremu Arcybiskup chce przyjść z pomocą<sup>22</sup>. Są to pojedyncze ludzkie losy, nad którymi pochyla się Hierarcha. Są to różne losy i różni ludzie: wykształ-

ceni, studenci, robotnicy. Są to interwencje o zwolnienie z więzienia, dostarczanie leków i żywności<sup>23</sup>. Wieloraka i wieloaspektowa pomoc okazywana internowanym świadczy o wielkiej ludzkiej wrażliwości Arcybiskupa. Nie była to pomoc deklaracyjna, ale spełniana rzeczywiście.

Nawet ci, którzy byli wtedy po przeciwnej stronie, za czasów komunizmu, potwierdzają jego wrażliwość na człowieka, kulturę osobistą. Kazimierz Kąkol tak wspomina Arcybiskupa: „Jest znakomicie zorganizowany, obdarzony niemal fotograficzną pamięcią, uruchamia sprawnie sztabowe zespoły współpracowników. Bywa twardy w dyskusji, umiejętnie wykorzystuje słabości przeciwnika, powstrzymując się jednak od takiego triumfalizmu po odniesieniu zwycięstwa. Prawie nigdy nie wytykał ignorancji, zacietrzewienia czy złej woli – spokojnie apelował do organu dobrze poinformowanego... Ten kościelny purpurat był bardzo bliski ludziom, przychylny i wyrozumiały”<sup>24</sup>.

### 5. Maryjny wymiar duchowości

Dla duchowości ks. Bronisława, potem arcybiskupa, męża stanu, w sposób naturalny, jako konsekwencja chrystocentrycznego jej wymiaru ukazuje się jego maryjność. Sam powiedział: „Moja droga jest maryjna. Pan Jezus w swoim Testamencie na Kalwarii powiedział: «Oto Matka twoja» (J 19, 27). Uwierzyłem w to i żyję tą prawdą. Moje powołanie zawdzięczam Matce Bożej... W mojej rodzinie było wielkie nabożeństwo do Matki Bożej. W moim zgromadzeniu również. Pamiętam jak ks. Marabotto mówił do nas. «Spójrzcie na moje czoło – napisane Maryja, moje oczy – napisane Maryja, moje serce – Maryja. Nie tylko dla celów duszpasterskich, ale również z wewnętrznego przekonania mam wielką cześć dla Matki Bożej. Do Jezusa idę przez Maryję»”<sup>25</sup>. Jego współbrat i przyjaciel ks. Stefan Batory powiedział, że zbliżyła ich maryjność. B. Dąbrowski okazał się gorącym sodalisem mariańskim. Maryjność stała się podstawą ich przyjaźni. Maryjność ta nie była tylko dewocją, ale teologią i naśladownictwem.

Duchowość maryjna Arcybiskupa ma swoje uzasadnienie teologiczne. W swoich wypowiedziach o Maryi powołuje się na Pismo Święte i Tradycję. Wskazuje, że w tym wymiarze biblijnym Maryja może być dla nas wzorem do naśladowania, zarówno w wymiarze kształtowania prawdziwego człowieka, jak i nadprzyrodzonym. Życie Maryi, poprzez zwiastowanie, narodzenie, towarzyszenie Jezusowi, krzyż – jest dla każdego człowieka, każdego powołania szczególnym wzorem. Ono realizuje się w kontekście odkupienia i zbawienia. Dlatego osoba Matki Najświętszej

nabiera szczególnego znaczenia w wymiarze nadprzyrodzonym (zbawczym). Stąd też przez nabożeństwo do Maryi będziemy odpowiednim narzędziem w ręku Chrystusa<sup>26</sup>.

Pobożność i duchowość maryjna, którą żył Arcybiskup, udzielała się i innym. Abp B. Dąbrowski swoim przykładem ale i nauczaniem wskazywał, wzorem Prymasa Tysiąclecia, na Maryję. W przemówieniu wygłoszonym w kwietniu 1969 roku na Jasnej Górze podczas skupienia Sekcji Maryjnej w konferencji *Radość – duchowy stygmat chrześcijaństwa* wskazywał, że Maryja jest wzorem radości. Uzasadniał to w sposób teologiczny. „Matka Najświętsza jest tym pierwszym szczęśliwym człowiekiem, pierwszym szczęśliwym chrześcijaninem. Bo Pan Jezus był dopiero poczęty, a Ona jako już chrześcijanka wolna od grzechu pierworodnego, zjednoczona z Chrystusem, wyśpiewuje swoją radość. I Ona jest dla nas wzorem, jest przyczyną naszej radości, naszą pomocą i wspomoczeniem”<sup>27</sup>.

Duchowość maryjna dla Arcybiskupa jest źródłem szczególnego optymizmu i potwierdzenia niezwykle sprzyjających okoliczności, w których żyjemy. Bowiem „Najświętsza Maryja Panna oświała całym naszym życiem religijnym... oddaliśmy się w macierzyńską niewolę Maryi i dlatego możemy tym bezpieczniej myśleć o tym, że i nasza odnowa pochodzi się z Ducha Świętego i przez Maryję”<sup>28</sup>. Arcybiskup rozpatruje rolę Maryi w wymiarze indywidualnym, jednostkowym, ale widzi ją w wymiarze narodowym, ojczyźnianym. Maryja jest bowiem Królową Narodu. Dana jako pomoc i obrona. Związany z Prymasem Tysiąclecia przejął jego duchowość maryjną i rolę, jaką przypisywał Maryi Prymas wobec Narodu i poszczególnego wierzącego. Dlatego „rozkorzeniła się Maryja w Narodzie naszym i miłosiernie przygarnęła nas do siebie, łącząc nas ze sobą tak blisko, że raczyła w niewymownej swej dobroci, poza ogólnym królowaniem nad światem, stać się w szczególny sposób naszą Królową”<sup>29</sup>.

\* \* \*

Z przedstawionego rysu duchowości abpa Bronisława Dąbrowskiego jawi nam się postać wyjątkowa – gorliwy zakonnik, orionista zawsze podkreślający swoją oriońską tożsamość. W życiu Arcybiskupa jako człowieka, kapłana, zakonnika, biskupa, dyplomaty widać charyzmat zakonu i jego duchowości. Kapłan starający się żyć kapłaństwem służebnym. Jest to postać o dobrze uformowanej hierarchii wartości, także w budowaniu swej duchowości. Najpierw Bóg (wymiar teocentryczny), Chrystus (chrystocentryczny), Kościół (eklezyjalny), maryjność.

Widzimy człowieka głębokiej wiary i modlitwy, a nade wszystko człowieka ludzkiego. Osoba Arcybiskupa, jej bogactwo, wszechstronność, dostarczyć może wiele materiału do rozważań. Te, które poczyniliśmy, są jedynie małym przyczynkiem do jej zgłębienia.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Por. A. Fanuli, *Wprowadzenie*, w: *Duchowość Starego Testamentu*, Kraków 2002, s. 8.
- <sup>2</sup> Zob. P. Raina, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski. Portret*, Warszawa 2008.
- <sup>3</sup> B. Dąbrowski, „Świętymi bądźcie”. *O błogosławionym Don Orione, założycielu Zgromadzenia Księży Orionistów*, w: *Ks. Abp Bronisław Dąbrowski 1917–1997*, Warszawa 1998, s. 10.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 11.
- <sup>5</sup> ALF, *Zawsze otwarty na dialog*, „Trybuna” 1997, nr 301 (29 XII).
- <sup>6</sup> Zob. P. Raina, *Troska o internowanych. Interwencje abpa Dąbrowskiego u gen. Kiszczaka 1982–1989*, Warszawa 1999.
- <sup>7</sup> System komunistyczny w walce z Kościołem zaplanował i realizował likwidację życia zakonnego. Abp Dąbrowski, jako dobry organizator, zaplanował obronę i reformę życia zakonnego. Wybrał kilka wyższych przełożonych z różnych części Polski i z różnych zgromadzeń i utworzył tzw. Konsultę Wyższych Przełożonych, z którą konsultował wszystkie plany i zadania. Powołano też siostrę, która miała za zadanie pracować w przydzielonej sobie diecezji. Ta organizacja życia zakonnego przetrwała do dziś (s. Emmanuela Staniek, służebnica Najśw. Maryi Panny).
- <sup>8</sup> B. Dąbrowski, *Świętymi bądźcie...*, poz. cyt., s. 10.
- <sup>9</sup> S. Kaczot, J. Naumowicz, Z. Szuba, *Nie przeżywałem w życiu rozczarowań*, „Słowo Dziennik Katolicki”, 1995, 9–10–11 VI, s. 15.
- <sup>10</sup> B. Dąbrowski, *Instaurare omnia in Christo. Na dwudziestopięciolecie posługi pasterskiej*, Warszawa 1987, s. 186.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 61.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 56–57.
- <sup>13</sup> Tamże, s. 170–171.
- <sup>14</sup> S.E. Staniek.
- <sup>15</sup> Z. Szuba, *Arcybiskup Bronisław Dąbrowski*, „Zorza” 1987, nr 44(1 XI).
- <sup>16</sup> P. Raina, *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*, Warszawa 2001, s. 57.
- <sup>17</sup> B. Dąbrowski, *Instaurare omnia in Christo...*, dz. cyt., s. 64.
- <sup>18</sup> Por. tamże.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 65.
- <sup>20</sup> Świadectwo siostry S. Smoła.
- <sup>21</sup> Kiedy w latach 1968–1970 był na leczeniu w Jastrzębiu Zdroju, chętnie przyjeżdżał do zakładu dla chłopców głęboko upośledzonych w Gorzycach k. Wodzisławia Śl. Gdy na podwórzu wjechał samochód, grupa chłopców wybiega wprost do drzwi samochodu, przyglądając się Gościowi. Arcybiskup bez najmniejszego zdziwienia z uśmiechem i radosnym wyrazem twarzy – wita się z każdym upośledzonym, kalekim, ubrudzonym chłopakiem, nasłuchuje bełkotu i pozwala się dotykać, sam głaszcze tych, którzy nieruchomo siedzą na inwalidzkich wózkach, lub posadzeni na trawie. – świadectwo s. E. Staniek.
- <sup>22</sup> P. Raina, *Troska o internowanych*, dz. cyt.
- <sup>23</sup> Zob. tenże, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa Dąbrowskiego*, Warszawa 2006.
- <sup>24</sup> K. Kąkol, *Spowiedź pogromcy Kościoła*, Olsztyn 1994, s. 30.
- <sup>25</sup> S. Kaczot, J. Naumowicz, Z. Szuba, *Nie przeżywałem...*, art. cyt., s. 18.
- <sup>26</sup> Por. B. Dąbrowski, *Instaurare omnia in Christo*, dz. cyt., s. 160–163.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 154.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 62.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 193.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

## WIERNOŚĆ FUNDAMENTEM PRAWIDŁOWEGO FUNKCJONOWANIA WSPÓLNOTY MAŁŻEŃSKIEJ

Wierność małżonków, zarówno cielesna jak i duchowa, jest podstawą prawidłowego funkcjonowania każdej wspólnoty małżeńskiej.

Wierność (*fidelitas*) w małżeństwie, zdaniem św. Tomasza z Akwinu, można rozpatrywać dwojako: samą w sobie oraz w jej zasadach. Wierność sama w sobie (*fides in seipsa*) dotyczy korzystania z małżeństwa, wierność zaś w swoich zasadach (*fides in suis principiis*) to obowiązek jej zachowania. Jeżeli w konsensie małżeńskim wyraża się coś przeciwnego wierności „samej w sobie”, nadmienia św. Tomasz, nie ma prawdziwego małżeństwa<sup>1</sup>.

### 1. Wierność w ujęciu biblijnym

Wierność w Starym Testamencie występuje jako element składowy przymierza małżeńskiego, a także przymierza Boga z ludźmi. W obrazowym języku proroków Bóg jest bowiem „małżonkiem” Izraela. To słowo wyraża adekwatnie miłość, intymną bliskość i wierność Boga wobec ludu wybranego<sup>2</sup>. Małżeństwo jest „przymierzem”, a przymierze Boga z Izraelem jest „małżeństwem” – wspólnotą życia, miłości, wierności, nierozdzielności, wierności nawet w obliczu niewierności<sup>3</sup>.

Prorocy chcieli dać do zrozumienia, że miłość i wierność małżeńska nie są tylko pięknym ideałem, ale pozytywną wartością możliwą do zrealizowania tu na ziemi<sup>4</sup>. Małżeństwo monogamiczne uważali oni za podstawę, fundament życia społecznego i narodowego zarazem, ponieważ tylko takie małżeństwo opiera się na prawdziwej miłości i wierności małżonków wobec siebie<sup>5</sup>.

Specyficznym zapisem starotestamentowym jest Księga Pieśni nad Pieśniami, kontynuująca dotychczasową naukę Starego Testamentu o wzniosłości i świętości ludzkiej miłości i wierności małżeńskiej. Rozwija



ona i ubogą prorocką symbolikę małżeńską, podkreślając jej aspekt pozytywny, tj. miłość, czułość i wierność<sup>6</sup>.

Prorocy byli czujnymi stróżami wierności małżeńskiej i ostro piętnowali wszelkie wykroczenia w tym względzie (por. Oz 4, 2; Jr 5, 8; Ez 22, 11). Występowali przeciwko praktykom wielożeństwa oraz konkubinatu. Księgi Przysłów i Syracha przeciwstawiają się iluzjom wolności seksualnej i kategorycznie potępiają rozwody, cudzołóstwo i nierząd (por. Prz 5, 1–14; 7, 1–27; Syr 9, 1–9; 23, 16–27)<sup>7</sup>. Podobne słowa podane są w tekstach równoległych Powtórzonego Prawa (5, 18.21). W Dekalogu Bóg aż w dwóch przykazaniach zakazuje czynów przeciwnych wierności w małżeństwie: w szóstym – cudzołóstwa, a w dziewiątym – pożądania cudzej żony.

W Starym Testamencie występują też wzmianki o bardzo surowych karach za niedotrzymanie wierności. Jest napisane: „Jeśli się znajdzie człowieka śpiącego z kobietą zamężną, oboje umrą” (Pwt 22, 22). Cudzołóstwo bowiem jest bezprawiem, wykroczeniem przeciwko temu, co wnosi małżeństwo, a więc złamaniem obietnicy całkowitej wierności oraz pogwałceniem wyłącznego prawa drugiej strony w małżeństwie. Jako ciężkie pogwałcenie prawa stanowiącego jedną z podstaw życia małżeńskiego stało się przedmiotem szczególnego napiętnowania, licznych zakazów i upomnień zawartych w Piśmie Świętym (por. Kpł 18, 20; 20, 10; Tob 4, 13)<sup>8</sup>.

Także w Nowym Testamencie znajdujemy teksty mówiące o wierności małżeńskiej. Znamienny jest zapis z Listu do Rzymian: „kobieta zamężna, na mocy prawa, związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje” (Rz 7, 2). Przypomina on, że sakrament małżeństwa wzywa do wzajemnej wierności i troski o nierozzerwalność związku<sup>9</sup>. Prawo Boże – prawo wierności łączy małżonków aż po ostatnią chwilę ziemskiego życia<sup>10</sup>.

W Liście do Koryntian jest zapisane: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną, albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie odda żony” (1Kor 7, 10–11). Nie ulega wątpliwości, że św. Paweł pisząc o żonie, która „odeszła”, miał na myśli separację, ponieważ złamanie wierności małżeńskiej jest przyczyną kanonicznej separacji, a nie rozwodu<sup>11</sup>. Natomiast św. Łukasz podaje fragment analogiczny do fragmentu ze Starego Testamentu mówiący o niedochowaniu wierności: „Każdy, kto odda swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Łk 16, 18).

Mateusz zapisał słowa Chrystusa: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się z nią dopuścił cudzołóstwa w swoim sercu” (Mt 5, 28). Świadczy to, że prawdziwa wierność – ta w zamyśle Bożym – jest elementem postawy całkowitego oddania współmałżonkowi, także w swoich myślach.

## 2. Wierność w ujęciu prawa świeckiego

Polski Kodeks rodzinny i opiekuńczy w pierwszym artykule dotyczącym małżeństwa podaje, iż małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta jednocześnie obecni złożą przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego oświadczenia, że wstępują ze sobą w związek małżeński (art. 1, § 1). Chodzi tu przede wszystkim o zgodną wolę obydwu stron, które wspólnie składają sobie oświadczenie – zobowiązanie. Nie ma tu bezpośrednio mowy o wierności małżeńskiej. Pojęcie to pojawia się w art. 23, stanowiącym pierwszy artykuł określający prawa i obowiązki małżonków. Czytamy w nim: „Małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Są zobowiązani do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli”. Przez określenie obowiązków małżeńskich polskie prawo rodzinne i opiekuńcze pośrednio domaga się od małżonków dochowania sobie wiary małżeńskiej. Ponadto Kodeks rodzinny i opiekuńczy uznaje przeszkodę węzła małżeńskiego, postanawia bowiem: „Nie może zawrzeć małżeństwa, kto już pozostaje w związku małżeńskim” (art. 13 § 1), a polski Kodeks karny z 1997 r. za bigamię przewiduje karę więzienia do lat 2 (art. 206). Jednakże przeszkoda ta w świetle tegoż kodeksu nie unieważnia małżeństwa, lecz tylko daje podstawę do unieważnienia<sup>12</sup>.

Gdyby doszło do aktu niewierności, a małżonkowie postanowili rozstać się, polski Kodeks rodzinny i opiekuńczy nie przewiduje separacji jako instytucji prawnej, uznaje jednak separację jako stan faktyczny<sup>13</sup>. W prawie polskim istnieje natomiast instytucja rozwodu.

O wierności w małżeństwie nie wspomina ani Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, ani ustawa z 17 maja 1989 r. „O stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”, mimo że nawiązuje do instytucji małżeństwa (zob. art. 15a.1). Natomiast szerzej o przymiotach małżeństwa wspomina Konkordat z 1993 r. Można tam odczytać, że „przygotowanie do zawarcia małżeństwa kanonicznego obejmuje pouczenie nupturientów o nierozzerwalności małżeństwa kanonicznego” (art. 10). Chodzi tu przede wszystkim o to, aby przyszli małżonkowie byli

świadomi, iż jest to związek, który opiera się na czymś więcej aniżeli tylko na formalnym akcie ślubu.

### 3. Wierność w ujęciu prawa kanonicznego

Małżeństwo przez prawodawcę kościelnego w kanonie 1055 zostało określone jako przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia<sup>14</sup>. Natomiast kolejny kanon wymienia istotne przymioty małżeństwa, którymi są jedność i nierozzerwalność<sup>15</sup>, będące jednocześnie obowiązkiem małżonków. Chociaż powszechna jureksprudencja nadal identyfikuje jedność z wiernością, należy jednak odróżnić wierność od jedności małżeńskiej. Ponadto współczesne orzecznictwo Roty Rzymskiej rozróżnia samo uprawnienie do wierności od woli naruszania obowiązków małżeńskich w tej materii, podkreślając wyłączność relacji z tym określonym partnerem, co wyklucza posiadanie przez inne osoby jakiegokolwiek uprawnienia. Dlatego też uważa się za nieważny taki związek, w którym rozumie się problem wierności małżeńskiej według własnego mniemania czy własnych pojęć. Przymiot jedności, z którym wiążą się określone uprawnienia i obowiązki, jest obiektywnym prawem zgodnym z planem Stwórcy, z naturą człowieka, z porządkiem społecznym. Te przesłanki postulują pełną realizację istotnego przymiotu jedności w konkretnym małżeństwie<sup>16</sup>.

Dobro wierności (*bonum fidei*), inaczej wierność (*fides*), oznacza zatem wzajemną wierność małżonków w wypełnianiu umowy małżeńskiej, która to wierność, usankcjonowana prawem Bożym, należy się wyłącznie drugiej stronie i nie może być jej odmówiona, ani przyznana komukolwiek innemu. Wierność (*fidelitas*) oraz jedność (*unitas*) są przy tym związane w sposób nierozdzielny. Podczas gdy jednak jedność stanowi istotny przymiot małżeństwa, wierność przynależy jedynie „w swoich zasadach” do istoty małżeństwa<sup>17</sup>.

Najistotniejsze obowiązki małżeńskie dotyczą czterech dziedzin: dobra potomstwa, dobra małżonków, dobra jedności (wierności) i dobra sakramentu (dozgonności)<sup>18</sup>. Gdy chodzi o dobro jedności, to niezdolność do podjęcia obowiązków w tym zakresie występuje wówczas, gdy nupturient, z uwagi na swój wzmożony popęd płciowy, skłaniający go w sposób nieprzewidywalny do odbywania stosunków cielesnych z innymi osobami, nie jest w stanie dochować wierności małżeńskiej. Podmiot dotknięty taką skłonnością nie jest zdolny do przekazania wyłącznego prawa do aktów małżeńskich, stanowiących przedmiot konsensu<sup>19</sup>.

Wśród kanonistów dyskutuje się, czy niezdolność do podjęcia obowiązku wierności małżeńskiej zachodzi także wówczas, gdy zakłócenia

instynktu seksualnego ukierunkowane są albo ku odbywaniu stosunków cielesnych nieodpowiednich dla zrodzenia potomstwa (*sodomia, oralitas sexualis, zoofilia*), albo ku aktom lub przedmiotom różnym od stosunku cielesnego (*scoptofilia, masturbatio, coprophilia*). Niektórzy kanoniści, jak również audytorzy Roty Rzymskiej, kierując się zasadą kan. 1081 § 2 dawnego KPK, gdzie mówiło się o wyłącznym prawie do ciała w porządku aktów „zdolnych z samych siebie do zrodzenia potomstwa”, uważają, iż nie można w tych przypadkach mówić o niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Większość jednak kanonistów jest innego zdania. Na poparcie swoich twierdzeń przytaczają następujące argumenty: w powszechnie przyjętej nauce sodomia i bestialstwo są przyrównane cudzołóstwu w odniesieniu do przyczyny wystarczającej do uzyskania dozgonnej separacji. W powyższych zachowaniach, jak sądzą ci autorzy, zostało tak samo naruszone prawo małżonka niewinnego do wierności. Następnie, z uwagi na niepodzielną jedność życia seksualnego, każdy akt przeciwny cnocie czystości, dokonywany poza pożyciem małżeńskim, przeciwny naturze, dla małżonków posiada znamię niewierności i cudzołóstwa. Wreszcie, chociaż przedmiot materialny zgody małżeńskiej stanowią same osoby kontrahentów, to mówiąc ściśle nie są przekazywani ani oni sami, ani ich ciała, lecz ich płciowość (*sexualitas*) – zarówno w aspekcie dobra potomstwa, jak i dobra małżonków. Gdy w poważnym stopniu brak jest heteroseksualnej wspólnoty życia, ich prawo pozostaje istotowo naruszone<sup>20</sup>.

Tak naprawdę istnieje wiele przyczyn niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, na przykład mogą one wpływać z natury psychicznej leżącej poza sferą seksualną. Przyczyn natury psychicznej nie można jednak identyfikować z anomalią psychiczną<sup>21</sup>. Gdy idzie o wierność, to należałoby rozważać ten obowiązek w aspekcie zarówno negatywnym jak i pozytywnym, jako z jednej strony powstrzymanie się od kontaktów pozamałżeńskich, z drugiej zaś strony zachowanie wierności<sup>22</sup>.

Wierność pozostaje nie tylko obowiązkiem, ale również jest istotnym przymiotem małżeństwa. Otóż zarówno kan. 1086 § 2 KPK z 1917 r., jak i kan. 1101 § 2 KPK z 1983 r. stanowią, iż wykluczenie jakiegoś istotnego przymiotu małżeństwa (m.in. dobra wierności) powoduje nieważność umowy małżeńskiej<sup>23</sup>. Jednak samo dowodzenie wykluczenia dobra wierności jest niełatwe. Fakty, którymi dysponuje sędzia w rozstrzygnięciu o wykluczeniu woli zobowiązania się stron w zakresie dobra wierności, zawarte są w okolicznościach przedślubnych, towarzyszących zawarciu małżeństwa oraz poślubnych i one pozostają wciąż uznawanym przez

orzecznictwo Roty Rzymskiej środkiem dowodowym w tej sprawie<sup>24</sup>. Wypada dodać, iż podstawę do orzekania nieważności małżeństwa *ob exclusum bonum fidei* stanowi nie tylko kan. 1101 § 2 (dawniej kan. 1086 § 2), ale także – a nawet przede wszystkim – kan. 1057 § 2 (dawniej 1081 § 2), stwierdzający, że „zgoda małżeńska jest aktem woli, poprzez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa”<sup>25</sup>.

Tłumacząc pojęcie wierności, należałoby wspomnieć dodatkowo o tym, że w wyniku ważnie zawartego małżeństwa między małżonkami powstaje węzeł z natury swej wieczysty i wyłączny (kan. 1134). Wieczysty charakter węzła małżeńskiego oznacza, że małżonkowie są nim związani dożgonnie i nie mogą go rozwiązać ani własną powagą, ani powagą jakiegokolwiek władzy za życia drugiej strony. Wspólnota małżeńska, która rodzi się po zawarciu małżeństwa, ma więc charakter dożgonny. Wyłączność węzła małżeńskiego polega na tym, że wspólnota życia małżeńskiego zachodzi tylko między dwiema osobami: mężem i żoną, z wykluczeniem osób trzecich. Konsekwencją tego jest obowiązek wzajemnego dochowania sobie wierności małżeńskiej. Wszelkie akty przeciwne wierności małżeńskiej stają się cudzołożne, a więc zawierają dodatkową złość. Wieczystość i wyłączność węzła małżeńskiego korespondują z istotnymi przymiotami małżeństwa: nierozwiązalnością i jednością (zob. kan. 1056). W małżeństwie chrześcijan węzeł ten ma szczególny charakter, ponieważ wieczystość i wyłączność wynikające z natury umowy małżeńskiej otrzymują specjalną moc z racji sakramentu<sup>26</sup>. Pośrednio do wierności małżeńskiej odnosi się kan. 1135, w którym zapisane jest, że w małżeństwie nie ma strony uprzywilejowanej: jedna i druga ma te same obowiązki i jednakowe prawa we wspólnocie małżeńskiej.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* w rozdziale o wierności małżeńskiej stwierdza: „Wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”. Małżonkowie oddają się sobie wzajemnie w sposób ostateczny i całkowity. Już nie są dwoje, ale stanowią odtąd jedno ciało. Przymierze dobrowolnie zawarte przez małżonków nakłada na nich obowiązek podtrzymywania jego jedności i nierozzerwalności. „Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!” (Mk 10, 9). Wierność oznacza stałość w dochowywaniu danego słowa. Bóg jest wierny. Sakrament małżeństwa wprowadza mężczyznę i kobietę w wierność Chrystusa wobec Jego Kościoła. Przez czystość małżeńską świadczą oni wobec świata o tej tajemnicy<sup>27</sup>.

Ponadto w *Katechizmie* zapisano: „Miłość małżeńska ze swej natury wymaga od małżonków nienaruszalnej wierności. Wpływa to z wzajemnego daru, jaki składają sobie małżonkowie. Miłość chce być trwała; nie może być tymczasowa. To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i nieprzerwanej jedności ich współżycia”<sup>28</sup>.

#### **4. Wierność realizacją celów małżeństwa**

Na ogół wierność małżeńską pojmuje się jako wyłączność partnerstwa seksualnego, a zdradę małżeńską jako stosunki seksualne pozamałżeńskie. Tymczasem wierność małżeńska to nie tylko wyłączność seksualna i uczuciowa. To również lojalność małżeńska, to akceptacja małżonka także wtedy, gdy nie spełnia on oczekiwań drugiej strony. Tu wierność oznacza świadomą rezygnację z własnego punktu widzenia. Moc do trwałej wierności chrześcijańscy małżonkowie czerpią z sakramentu małżeństwa. Są oni w tym sakramencie powołani do rzeczywistego uczestnictwa w nieodwołalnej nierozzerwalności, która łączy Chrystusa z Kościołem, Jego oblubienicą, umiłowaną przez Niego aż do końca. Jest to jednocześnie zobowiązanie do pozostania sobie wiernymi na zawsze. Małżonkowie chrześcijańscy świadcząc o nierozzerwalności małżeństwa, wypełniają jedno z najcenniejszych i najpilniejszych zadań wobec całej ludzkości (por. FC 20).

Wierność rozwija się razem z miłością. Początkowo, szczególnie w zakresie wyłączności, stanowi raczej dyscyplinę niż zasadę postępowania. Dopiero stopniowo „nie mogę” zmienia się w „nie chcę”. Wierność człowiekowi staje się wiernością wobec miłości, wobec własnego wyboru. Wierność uczy konfrontacji wartości i postawy obronnej wobec pokusy. Ta sama postawa obronna, zwracająca się na początku przeciwko wszystkim przeszkodom napotkanym w dążeniu do połączenia się z wybranym człowiekiem, staje się z czasem obroną wewnętrzną wspólnoty małżeńskiej<sup>29</sup>.

Głębokie zjednoczenie małżonków oraz dobro dzieci to argumenty, które przemawiają za koniecznością dochowania wierności małżeńskiej. Pożycie małżeńskie, oprócz znaczenia prokreacyjnego, znacznie umacnia miłość i wspólnotę małżeńską. Aby osiągnąć harmonię seksualną, małżonkowie muszą się prawdziwie kochać, czyli każde z nich powinno pragnąć przede wszystkim prawdziwego uszczęśliwienia drugiego, a dopiero potem osiągnięcia własnego szczęścia<sup>30</sup>.

Małżonkowie zobowiązani są do całkowitego i wzajemnego dochowania sobie wierności, do dozgonnej jedności nie tylko cielesnej, ale i du-

chowej. Powinni stale pogłębiać i umacniać tę jedność. Pogłębianie duchowej jedności dokonuje się przez wzajemne umacnianie zaufania, przez wzajemną pomoc, codzienną życzliwość, ofiarność i wspólne wychowywanie dzieci<sup>31</sup>.

Do istoty małżeństwa należy naturalne ukierunkowanie na realizację jego celów, bowiem wykluczenie dobra małżonków lub dobra potomstwa powoduje nieważność małżeństwa<sup>32</sup>. Dobro małżonków to te wszystkie wartości, które z natury nadają sens nierozzerwalnej wspólnoty małżeńskiej i przyczyniają się do pełniejszego rozwoju osobowości małżonków<sup>33</sup>. W pojęciu tym mieszczą się takie wartości i zadania, jak:

- pożycie intymne,
- jedność duchowa,
- wzajemna pomoc,
- doskonalenie osobowości,
- uświęcenie.

Najbardziej specyficzną wartością, a jednocześnie zadaniem małżonków chrześcijańskich jest pożycie intymne. Ma być ono wyrazem wyłącznego darowania siebie drugiej osobie w małżeństwie. Nie może być ono zachłannym braniem ani posiadaniem drugiej osoby, gdyż to sprzeciwia się godności osoby ludzkiej. Pożycie intymne małżonków ma być okazją do podziwu, zachwytu oraz wdzięczności wobec współmałżonka za wielkość daru, którym jest on sam. Dar w małżeństwie jest nie tylko darem ciała i darem osoby, ale także darem jej życia. Dlatego wymiar aktu małżeńskiego nabiera jeszcze większej treści przez przysięgę dozgonności i wierności: daję się tylko tobie i na zawsze<sup>34</sup>.

Pożycie intymne jest czymś godnym, ale tylko wtedy, gdy spełniane jest w sposób godziwy, czyli w małżeństwie i w sposób prawdziwie ludzki. To głębokie zjednoczenie ma być oddaniem się sobie dwóch osób. Również dobro dzieci wymaga pełnej wierności małżonków i zobowiązuje ich do nierozłącznej jedności<sup>35</sup>. Pożycie intymne jest środkiem do osiągnięcia dobra małżonków, czyli szczęścia małżonków. Wynika ono z prawdziwej miłości, więc musi być otwarte na przekazywanie życia. Prawodawca poucza, że akty małżeńskie mają być „przez się zdolne do zrodzenia potomstwa”<sup>36</sup>. Wyklucza w ten sposób możliwość stosowania antykoncepcji<sup>37</sup>, dopuszcza natomiast współżycie małżeńskie w okresach fizjologicznej niepłodności. Warunkiem korzystania małżonków z prawa do współżycia intymnego w okresach niepłodnych jest ich stała gotowość do przyjęcia dziecka, gdyby zostało poczęte. Podjęcie współżycia małżeńskiego zgodnie z wymaganiami zawartymi z kanonie 1061 § 1 KPK ma

prawne konsekwencje – powoduje nierozzerwalność małżeństwa<sup>38</sup>. Pożycie intymne jest tak ważnym zadaniem małżeństwa, że niemożliwość jego realizacji powoduje niezdolność do zawarcia małżeństwa. Impotencja, czyli niezdolność do dokonania stosunku małżeńskiego, jest przeszkodą zrywającą i powoduje nieważność zawieranego małżeństwa (KPK, kan. 1084 § 1).

Sobór zdaje sobie sprawę, że małżonkowie usiłujący kształtować harmonijnie życie małżeńskie mogą być ograniczani pewnymi okolicznościami współczesnego życia i znajdować się w położeniu, w którym liczba potomstwa, przynajmniej przez pewien czas, nie może się zwiększyć, i że nie jest łatwo trwać w wiernej miłości i w pełnej wspólności życia. Kiedy zaś przerywa się intymne życie małżeńskie, cnota wierności nierzadko bywa wystawiona na niebezpieczeństwo, a dobro potomstwa może ztracić się zupełnie, wówczas bowiem zagrożone są wychowywanie dzieci i odwaga przyjmowania dalszego potomstwa (KDK, n. 51).

Jedność duchowa jest jednym ze szczegółowych celów małżeństwa. Mężczyzna i kobieta są stworzeni „jedno dla drugiego”. Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być „pomocą” dla drugiego, ponieważ są równocześnie równi jako osoby i uzupełniają się wzajemnie jako mężczyzna i kobieta. Bóg łączy ich w małżeństwie w taki sposób, że stając się „jednym ciałem” mogą przekazywać życie ludzkie (KKK, n. 372).

Miłość zmierza do jedności jak najbardziej osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było jedno serce i jedna dusza. Wymaga ona nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności (KKK, n. 1643).

Życie małżeńskie w dużej mierze zależy od osobowości małżonków. Każde z małżonków powinno odznaczać się dojrzałą osobowością, bowiem tylko ludzie o dojrzałej osobowości zdolni są stworzyć małżeńską wspólnotę całego życia i potem stale ją umacniać. Małżonkowie, codziennie oddziałując na siebie, mają możliwość stałego doskonalenia się. Pomagając sobie we wszystkim, służą sobie także w spełnianiu przez każde z nich osobistego zadania, jakim jest doskonalenie własnej osobowości (zob. KDK, n. 52). Prawodawca zachęca duszpasterzy, aby pomagali małżonkom zachowywać przymierze małżeńskie<sup>39</sup>, przez co ułatwia im osiągnięcie w rodzinie życia coraz bardziej doskonałego i świętego<sup>40</sup>.

Wzajemna pomoc mająca na celu obopólne udoskonalanie się powinna być traktowana w małżeństwie jako „rzecz całkowicie normalna”. Jest to bowiem świadomość pracy mającej na celu wspólne dobro. Ta praca nad ulepszaniem powinna być podejmowana wspólnie. Należy



prowadzić ją w sposób zorganizowany i racjonalny, a nie spontaniczny i chaotyczny<sup>41</sup>.

Małżeństwo zostało uznane za jedną z dróg świętości. Drogą uświęcenia jest wierne i solidne wypełnianie obowiązków małżeńskich, przestrzeganie wierności, rodzenie i wychowywanie dzieci (zob. KDK, n. 50 i 51) oraz świadczenie o miłości. Małżeństwo i własna rodzina to szczególnie teren apostołstwa świeckich i ewangelizacji. Małżonkowie uświęceni osobnym sakramentem powinni odkryć własne powołanie do ewangelizacji słowem i świadectwem życia, polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa<sup>42</sup>.

\* \* \*

Dla tych, którzy przeżywają wzajemną miłość, cieszą się nią, czerpią z niej szczęście, konieczność wierności małżeńskiej jest oczywista i nie potrzebuje innego uzasadnienia. Bo też wierność ma swe najgłębsze uzasadnienie w samej istocie miłości. Jeśli w miłości oddaje się całą swą istotę małżonkowi, to do niego należą zainteresowania, pragnienia, uczucia, ciało. Zawarcie przymierza na dołę i niedołę, powierzenie siebie jako niepodzielnego daru zostało potwierdzone przysięgą – wezwaniem na świadka Boga. To właśnie wierność definiowana jako zachowanie ludzkie polegające na dotrzymaniu zobowiązania ze względu na godność własną, „wierność sobie” ze względu na wzajemność, jako wartość w stosunkach międzyludzkich („wierność innym ludziom”, w tym i partnerowi małżeńskiemu) rozumiana jest jako prawo i obowiązek człowieka.

Wierność rozumiana jest czasem zbyt wąsko, jako wyłączność seksualna, ale dotyczy ona nie tylko tej dziedziny życia. Relacja tak całościowo obejmująca człowieka nie może być dzielona z wieloma osobami. Nie oznacza zamknięcia się na sprawy innych, ale zawiera w sobie lojalność dla współmałżonka we wszystkich sprawach. Wierność bowiem powoduje koncentrację na jednej osobie. Brak wierności uniemożliwia zaufanie, które jest warunkiem poczucia bezpieczeństwa, szczególnie ważnego czynnika powodzenia w życiu seksualnym. Kościół głosi pogląd, że człowiek jest w stanie żyć zgodnie z chrześcijańską wizją ludzkiej miłości i odpowiedzialności w związku małżeńskim, stosując radykalną samodyscyplinę, która potrzebna jest w każdej sytuacji.

Podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzenie z mocą nauki o nierozzerwalności małżeństwa. Tym, którzy w naszych czasach uważają za trudne lub niemożliwe wiązanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucającą nie-

rozerwalność małżeństwa i wręcz ośmieszają zobowiązanie małżonków do wierności, należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i siłę. Dar sakramentu jest jednocześnie powołaniem i przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby pozostali sobie wierni na zawsze. Dawanie świadectwa bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej jest jednym z najcenniejszych i najpilniejszych zadań małżonków chrześcijańskich (por. FC, n. 20). Poprzez miłość i wierność małżonków realizują się cele małżeństwa: rodzenie i wychowywanie dzieci, wzajemna pomoc małżonków oraz jedność, która wyraża się w dogłębnej wspólnotie życia małżeńskiego oraz świętości małżonków.

### PRZYPISY

- <sup>1</sup> W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 169.
- <sup>2</sup> J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol przemierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 118.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 119.
- <sup>4</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 172–173.
- <sup>5</sup> Tamże, s. 166.
- <sup>6</sup> J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, dz. cyt., s. 118.
- <sup>7</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 167.
- <sup>8</sup> S. Olejnik, *Katolicka etyka seksualna*, Warszawa 1966, s. 194;
- <sup>9</sup> J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, dz. cyt., s. 191.
- <sup>10</sup> H. Majkrzak, *O godności małżeństwa katolickiego*, Kraków 1997, s. 50.
- <sup>11</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 39.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 132.
- <sup>13</sup> Tamże, s. 227; por. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, art. 29–30, 52–54, 107.
- <sup>14</sup> W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 11; por. KPK, kan. 1055.
- <sup>15</sup> Por. KPK, kan. 1056.
- <sup>16</sup> S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kanonu 1095*, Sandomierz 1999, s. 43.
- <sup>17</sup> W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 170.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 60.
- <sup>19</sup> Tamże, s. 64.
- <sup>20</sup> S. Paździór, *Przyczyny psychiczne...*, dz. cyt., s. 46.
- <sup>21</sup> W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, dz. cyt., s. 67.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 73.
- <sup>23</sup> Tamże, s. 166.
- <sup>24</sup> Tamże, s. 177.
- <sup>25</sup> Tamże, s. 179.
- <sup>26</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. 3, dz. cyt., s. 211.
- <sup>27</sup> Por. KPK, kan. 1056.
- <sup>28</sup> Komisja Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie, Wychowanie seksualne*, Sandomierz 1997, s. 194., por. także KKK 1646.

<sup>29</sup> E. Suja k, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Katowice 1971, s. 122–123.

<sup>30</sup> Por. E. Ziarniewicz, *Przed Tobą małżeństwo*, Warszawa 1998, s. 120.

<sup>31</sup> Zob. KPK, kan. 1134.

<sup>32</sup> Por. KPK, kan. 1101 § 2: „Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”.

<sup>33</sup> R. Szt y c h m i l e r, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 382.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 383.

<sup>35</sup> Zob. tamże 48.

<sup>36</sup> KPK, kan. 1061 § 1.

<sup>37</sup> FC 32: „Kiedy małżonkowie, uciekając się do środków antykoncepcyjnych, oddzielają od siebie dwa znaczenia, które Bóg Stwórca wpisał w naturę mężczyzny i kobiety i w dynamizm ich zjednoczenia płciowego, zajmują postawę «sędziów» zamysłu Bożego i «manipulują» oraz poniżają płciowość ludzką, a wraz z nią osobę własną i współmałżonka, fałszując wartość «całkowitego» daru z siebie. W ten sposób naturalnej «mowie», która wyraża obopólny, całkowity dar małżonków, antykoncepcja narzuca «mowę» obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfalszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru”.

<sup>38</sup> Zob. R. Szt y c h m i l e r, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 384.

<sup>39</sup> KPK, kan. 1063, nr 4: „Duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim przez świadczenie pomocy małżonkom, ażeby wiernie zachowując i chroniąc przymierze małżeńskie, osiągnęli w rodzinie życie coraz bardziej święte i doskonałe”.

<sup>40</sup> Por. R. Szt y c h m i l e r, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 387–388.

<sup>41</sup> C. M i n a, *Miłość i małżeństwo*, Kraków 2003, s. 83.

<sup>42</sup> R. Szt y c h m i l e r, *Doktryna...*, dz. cyt., s. 256.

KS. JAN NOWACZYK

## SAMOTNOŚĆ W ŻYCIU LUDZKIM

1. Dzisiejsza samotność człowieka jako znak czasu. 2. Wyróżnione postacie samotności. 2.1. Samotność fałszywa i prawdziwa według Thomasa Mertona. 2.2. Kategorie samotności według Romana Rogowskiego. 2.3. Przestrzenne modele samotności według Adama Świeżyńskiego. 2.3.1. Samotność osoby jako rezultat odrzucenia jej przez wspólnotę. 2.3.2. Samotność jako ucieczka człowieka od innych ludzi. 2.3.3. Samotność jako trwały sposób życia pozwalający na rozwój i doskonalenie osobiste. 3. Uwagi uzupełniające.

### 1. Dzisiejsza samotność człowieka jako znak czasu

Samotność jest jednym z ważnych znaków naszych czasów. Dziś wielu ludzi skarży się na samotność, która ich dotknęła. Przeto znak czasu należy rozpoznać, aby poprawnie odczytać jego desygnat, a nie traktować obojętnie. W sytuacji trwających nadal sporów, dotyczących zadowalającego określenia znaku, zasadne jest pytanie dotyczące czynników konstytuujących znak oraz czym jest umiejętność posługiwania się w szczególności znakami słownymi: fonetycznymi czy też graficznymi? Znaki słowne są najważniejszym, choć nie jedynym, rodzajem znaków. Najczęściej przyjmuje się, iż elementami składowymi znaku są: twórca, odbiorca, substrat materialny i desygnat znaku. Język, którym się posługujemy, jest systemem znaków, a umiejętność posługiwania się tymi znakami stanowi podstawowy element kultury ludzkiej<sup>1</sup>.

„Dziwić może fakt – pisał katolicki poeta, ks. Jan Twardowski – że na świecie, gdzie żyje około 7 miliardów ludzi, wielu skarży się na samotność. Nam się wydaje, że jesteśmy samotni, kiedy odchodzą od nas ludzie. Ale prawda jest inna. Jesteśmy samotni wtedy, kiedy sami odchodzimy od ludzi. Samotność bywa często zawinioną chorobą – myśleniem tylko o sobie. Najgorzej dzieje się wtedy, gdy narzekamy na brak wzajemności”<sup>2</sup>.

Koegzystencja jako istotny aspekt egzystencji człowieka nie jest w stanie w każdym przypadku wyeliminować z jego życia wszelki rodzaj sa-

motności<sup>3</sup>. W sytuacji znalezienia się poza wspólnotą jednostka odczuwa niejednokrotnie udrękę odosobnienia powodującą ból i smutek.

Problem samotności w życiu człowieka został podjęty przez Biblię i teologię, literaturę, architekturę i sztukę, malarstwo, twórców filmów i sztuk teatralnych, naukę o społeczeństwie oraz filozofię.

Dla zobrazowania sprawy przytoczę jedynie krótkie cytaty czy wypowiedzi wybranych autorów. I tak:

F. Nietzsche: „O powrót znów / Z wszystkimi mękami swymi / do ostatniego z samotników!

Wszystkie źródła moich łez / Do Ciebie płyną wszak / Ostatni serca mego płomień / Tobie zapłonął / O powrót, przyjdź / Nieznany Boże mój, mój bólu, me ostatnie szczęście”<sup>4</sup>.

S.I. Witkiewicz: „Jestem samotny jak perła we wnętrzu zapomnianej w głębiach ostrygi”<sup>5</sup>.

Ingmar Bergman: „Pośrodku tej pełni życia mamy wielką pustkę, utraconą iluzję Boga”<sup>6</sup>.

Thomas Merton: „Nikt nie jest samotną wyspą”<sup>7</sup>.

Obecnie można zauważyć odrębny sposób i stan ludzi żyjących w samotności. Nie zawierają związku małżeńskiego i nie myślą o życiu w zakonie. Są to tzw. single. Singiel lub singielka – to osoba żyjąca „w pojedynkę” czy „bez pary”. Nieco więcej informacji o tym fenomenie społeczno-antropologicznym można znaleźć w uwagach uzupełniających w zakończeniu<sup>8</sup>.

## 2. Wyróżnione postacie samotności

Próżne byłoby poszukiwanie jednego, uzgodnionego rozumienia samotności człowieka. Samotność jest pojęciem wieloznacznym. Może utożsamiać się z wolnym i świadomym wyborem, ale niejednokrotnie przybiera postać osamotnienia czy odosobnienia. Zdarza się, że bywa formą egocentryzmu lub nawet egoizmu, czego przejaw można dziś dostrzec także u niektórych współczesnych „singli”<sup>9</sup>. Samotność dotyka ludzkich spraw o charakterze egzystencjalnym. Mocuje się z problemami o wydźwięku społecznym, psychologicznym i duchowym<sup>10</sup>. Spotkać się więc można z różnymi jej interpretacjami i wyróżnionymi rodzajami, kategoriami, postaciami czy formami.

W swoim rozważaniu ograniczam się zasadniczo do przedstawienia poglądów trzech autorów. Są nimi: Thomas Merton, Roman Rogowski i Adam Świeżyński. A oto skrót wiadomości o tych autorach.

Amerykański trapista Merton (1915–1968) urodzony we Francji w rodzinie wykształconych protestantów, przenikniętych całkowicie indyferentyzmem religijnym –

kształcił się w szkole angielskiej, potem w Cambridge, a następnie w Ameryce na uniwersytecie Columbia. Interesował się twórczością poetycką i zarazem poszukiwał w filozofii jakiegoś systemu i światopoglądu, który by nadał rzeczywisty sens egzystencji człowieka i świata. Po zapoznaniu się z pismami wielkich mistyków chrześcijańskich, z nauką Kościoła katolickiego i dorobkiem filozofii chrześcijańskiej – podjął decyzję przejścia na katolicyzm. Po odbyciu rekolekcji w opactwie trapistów w Gethsemani wstąpił do nowicjatu tegoż klasztoru z surową regułą i postulatem zachowania milczenia pomiędzy sobą, by po kilku latach przyjąć święcenia kapłańskie. Władze zakonu pozwoliły jednak Mertonowi nadal pisać. Wszystkie jego książki z zakresu poezji i prozy odznaczają się wysokim poziomem intelektualnym i artystycznym. Dla katolików współczesnych dwa utwory: *Posiew kontemplacji* (1949) i *Nikt nie jest samotną wyspą* (1955) mają szczególne znaczenie. Maria Morstin-Górska w słowie końcowym książki *Nikt nie jest samotną wyspą* pisze o autorze następująco: „Zwraca nasze rozproszone myśli do pracy wewnętrznej, mogącej jedynie ocalić nasze prawdziwe człowieczeństwo, a tym samym i całą ludzkość, gdyż rozwój duchowy każdej jednostki dziś jeszcze bardziej niż kiedykolwiek zazębia się o rozwój innych i nikt nie jest ani nie może być samotną wyspą”<sup>11</sup>. Tytuł książki Mertona jest odwołaniem się do stwierdzenia poety Johna Donne: „nikt nie jest samotną wyspą, każdy jest częścią kontynentu, jednego głównego lądu”<sup>12</sup>. Przeko – pisze amerykański trapista – „każdy człowiek jest częścią mnie samego, bo ja jestem częścią i członkiem ludzkości”<sup>13</sup>.

Roman Rogowski (ur. 1936) jest teologiem, autorem wielu książek o duchowości i mistyce gór, wykładowcą teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Adam Świeżyński pracuje naukowo w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swej interesującej koncepcji przestrzennych modeli samotności nawiązał bezpośrednio do przemyśleń Mertona, który stwierdza, że człowiek odnajdujący siebie w akceptowanej samotności, odczuwa również skłonność do życia w pustelni i czasowego przebywania na szczycie góry oraz w dużym mieście. Jego przebywanie w tych miejscach sprowadza się wszędzie do zasadniczego trwania w samotności<sup>14</sup>.

## 2.1. Samotność prawdziwa i fałszywa według Thomasa Mertona

Przemyślenia dotyczące znaczenia własnej, osobistej i nieprzekazywalnej samotności rzucają pewne światło na samotność drugiego człowieka. Posiadanie na zawsze własnej osobowości stanowi źródło naszej godności i zarazem naszego osamotnienia, co nie jest bez znaczenia dla życia i pomyślności całego społeczeństwa. „Jeśli nie odłączę się od nich [innych osób] na tyle, by wiedzieć, co jest ich, a co moje, nie dojdę nigdy do rozeznania, co im powinienem dać i nie dam im nigdy sposobności do obdarzenia mnie tym, co mi się od nich należy [...] w społeczeństwie, które przyćmiewa i zatracą pojęcie osobowości, ludzie nigdy nie nauczą się znajdować siebie, a tym samym nie nauczą się innych kochać”<sup>15</sup>.

Samotność okazuje się ważną potrzebą dla społeczeństwa i poszczególnych osób. Sprawą jednak niezmiernie ważną staje się rozeznanie zaistniałej samotności i trafny jej wybór. Wybór ten dotyczy jednego członu alternatywy: samotności prawdziwej lub samotności fałszywej. Prawdziwa samotność, utożsamiana z samotnością Agape, z samotnością czystą względnie wewnętrzną, jest bogata swym milczeniem, miłością i pokojem. Jest otwarta na potrzeby innych, gotowa do dzielenia się zasobami dobra z innymi ludźmi. Natomiast samotność fałszywa, nazywana niekiedy samotnością Erosa, zdolnego jedynie do nałożenia sobie maski chrześcijańskiej miłości, jest nieskończenie biedna i staje się siedliskiem pychy, zmierzającej uparcie i konsekwentnie do odróżnienia się od wspólnoty innych ludzi. Jest skoncentrowana na sobie i pragnie przywłaszczyć wszelkie dobra dla siebie<sup>16</sup>.

Koniecznym należy podkreślić, iż zarówno samotność prawdziwa jak i fałszywa dążą do wyodrębnienia jednostki z tłumu. Prawdziwej się to udaje, a fałszywej nie. Prawdziwa samotność odłącza jednostkę od reszty osób w tym celu, aby mogła rozwijać to, co w niej jest dobre, i w ten sposób zrealizować swoje prawdziwe powołanie oddania się na służbę wszystkim dla ich dobra<sup>17</sup>.

„Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), jest miłością nieskończenie bezinteresowną wobec wszystkich ludzi, ale często wgardzoną i nieodwzajemnioną z ich strony. Jest miłością zapomnianą poprzez ludzką obojętność. Ale jest także miłością wielce poszukiwaną przez człowieka w sytuacji jego egzystencjalnego zagrożenia, cierpienia i bezradności. Nie można przeczyć faktu, iż istnieje taka miłość, która utożsamia się z samotnością. W każdą miłość, zarówno Boga jak i człowieka, wpisana jest owa samotność. W świecie ludzkim niemożliwą często do wyeliminowania staje się pokusa odizolowania się jednostki od społeczeństwa i kontemplowania własnych ran, bólu i cierpienia<sup>18</sup>.

„Prawdziwa samotność jest samotnością miłości, która «nie szuka swego» (1Kor 13, 5) i wstydi się posiadania czegokolwiek, co jej się nie należy. Szuka ubóstwa i pragnie oddać wszystko, czego niekoniecznie potrzebuje”<sup>19</sup>.

„Prawdziwy samotnik – pisze Merton – musi zrozumieć, że powinien kochać wszystkich ludzi i nawet wszystkie rzeczy stworzone przez Boga: że ten obowiązek nie jest przykry ani wstrętny i nigdy nie miał zawierać w sobie żadnej goryczy. Musi przyjąć słodycz goryczy bez szemrania i nie znienawidzić siebie. [...] Musi cierpieć bez goryczy, żeby nauczyć się należycie kochać. Nie powinien się obawiać, że miłość zniszczy jego sa-

motność. Miłość jest jego samotnością. [...] Czysta samotność wewnętrzna nie obawia się rzeczy ani towarzystwa innych ludzi, bo już nie dąży do posiadania ich dla nich samych. Nie pożądam ich, już się nie boi ich kochać. Wolna od strachu, jest też wolna od goryczy. Dusza oczyszczona z goryczy może bezpiecznie przebywać w samotności”<sup>20</sup>. Bywa i tak, że autentyczny samotnik – nie z własnej winy oczywiście – dozna ze strony innych osób aktów nienawiści i prześladowania. Zdarza się tak tylko wtedy, gdy – mając świadomość określonej „misji” z niebios i siły zdolnej do skutecznego oddziaływania na społeczeństwo – pragnie dokonać w świecie jakiegoś poważnego dzieła. I właśnie to zamierzone dzieło, a nie jego samotność, staje się powodem jego konfliktu ze światem. Nie wolno nam nigdy zapomnieć, iż owa moc autentycznego i prawdziwego samotnika stanowi siłę, „która niepokoi, udaremnia i oskarża siły egoizmu i pychy, przypominając innym ludziom ich własną potrzebę samotności, miłości i pokoju z Bogiem”<sup>21</sup>.

Natomiast fałszywa samotność nigdy nie łączy, ale oddziela człowieka od innych osób w taki sposób, że już nie potrafi im nic skutecznie przekazać, ani też od nich czegokolwiek przyjąć. Wtedy jednostka doświadcza biedy, udreki i rozpacz. Ostatecznie smutny jest los tych, „którzy wynoszą się nad masę innych ludzi, ponieważ nie nauczyli się nigdy kochać siebie ani bliźnich. Nienawidzą ludzi, bo nienawidzą samych siebie, a nawet ich miłość do innych jest tylko wyrazem tej samotnej nienawiści”<sup>22</sup>.

Postawa etyczna fałszywego samotnika jest zawsze dwulicowa. Udaje, że szanuje i kocha ludzi, ale w rzeczywistości ich nienawidzi. Okazuje zewnętrznie nienawiść do rzeczy stworzonych, ale w rzeczywistości je uwielbia<sup>23</sup>. Fałszywa samotność jest samotnością pychy, a samotnik pyszny – często piastujący stanowisko dyktatorskie – staje się najczęściej bardzo niebezpiecznym, okłamując wszystkich, jakoby chciał pracować z poświęceniem i nie szczędzić sił swoich w pracy dla dobra całej społeczności<sup>24</sup>.

Chrystus w swoim nauczaniu poleca wprost: „Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego” (Mk 12, 31), czyli nie możesz kochać siebie nie kochając innych, i odwrotnie – nie jesteś zdolny do miłości bliźnich, jeżeli jej nie masz czy nie chcesz mieć dla siebie samego. Natomiast znany literat i filozof, francuski egzystencjalista Jean-Paul Sartre, odrzucając powyższe przykazanie miłości bliźniego, ogłaszał z tupetem: *L'enfer, c'est les autres!* („Piekło to inni ludzie”)<sup>25</sup>. W ten sposób autor dzieła *L'être et le néant* uzasadniał swoje stanowisko: nie można i nie należy kochać innych ludzi, skoro utożsamiają się z piekłem. W tym bowiem przypadku miłość stałaby się największą pokusą i największym grzechem.



Jednak dla dobra tej sprawy i kondycji ludzkiej myślenie i przekonanie Sartre'a szybko przeminęły z wiatrem. Nie były bowiem godne ludzkiej akceptacji. Prawda jest taka – zauważa Merton – że jeśli konkretny człowiek kocha siebie samego w sposób niewłaściwy, to niebawem traci zdolność miłowania drugiego człowieka. Ludzie najczęściej doceniają koegzystencjalny charakter swego współistnienia z innymi, współistnienia, którego fundamentem w relacjach międzyludzkich nie powinna być nienawiść i wrogość, ale prawo wzajemnej miłości.

Trapista Merton słuszną miłość samego siebie utożsamia z chęcią życia, przyjęciem go jako wielkiego daru i wielkiego dobra, nie z powodu tego, co nam ono daje, ale dla tego, co pozwala nam dawać innym. Zauważyć należy również, że naturalne nasze słabości, wady i braki odgrywają ważną rolę w życiu społeczeństwa. „Bo właśnie – pisze Merton – z powodu nich potrzebujemy innych ludzi, a oni nas. Nie wszyscy mamy te same słabe strony, zastępujemy się więc i dopełniamy wzajemnie, każdy z nas dając właśnie to, czego brakuje drugiemu”<sup>26</sup>.

W podsumowaniu Mertonowskiego podziału samotności ludzkiej na prawdziwą i fałszywą należy podkreślić, że w aspekcie metodologicznym spełnia on doskonale niezbędne kryteria podziału logicznego, a mianowicie atrybutów adekwatności i rozłączności. Nadto należy zaznaczyć, że jest to podział naturalny a nie sztuczny. Niemniej dla całościowego ujęcia sprawy, należy zaznaczyć, że powyższy podział samotności posiada swój słaby punkt, którym jest zbyt duża jego ogólnikowość, tym bardziej że fenomen ludzkiej samotności jest złożony w swej treści, a jego materia znaczeniowa czy treściowa bardzo delikatna. Należałoby więc odwołać się do podpodziałów i dokonać analizy sensu wyróżnionych w ten sposób postaci.

## **2.2. Kategorie samotności według Romana Rogowskiego**

Dostrzegając możliwość przybrania przez samotność postaci osobowego osamotnienia, odosobnienia, egocentryzmu lub egoizmu (przykładem niektóre „single”) – Rogowski stwierdza, iż samotność utożsamia się niejednokrotnie z wolnym i przemyślanym aktem wyboru. Jednocześnie dopuszcza możliwość akceptacji umownego i w dużym stopniu uproszczonego podziału samotności na dwie kategorie: samotność podyktowana przez los i samotność poprzedzona wolnym i świadomym wyborem<sup>27</sup>. Co do pierwszej kategorii, „samotności losowej”, powiedziec należy, iż w mitologii rzymskiej Fatum (w literaturze polskiej Fortuna) było niedyskusyjną mocą rządzącą oraz wolą bogów, i konsekwentnie tym, co się

ludziom przydarza bez ich woli, a więc ściśle określonym i niezmiennym losem człowieka, na który już nikt z ludzi nie miał żadnego wpływu<sup>28</sup>. Odnosić również należy, iż niektórzy egzystencjaliści, jak na przykład M. Heidegger i A. Camus, posługują się tym terminem (losu) w swoich rozważaniach filozoficznych. Jednak dziś powszechnie dominuje przekonanie, iż odwoływanie się w nauce do pojęcia losu jest wyrazem myślenia mitycznego<sup>29</sup>.

Wydaje się, iż propozycja akceptacji powyższego rozróżnienia – upraszczającego sprawę, co przyznaje sam Rogowski – nie rozwiązuje problemu. Taki podział nie spełnia bowiem postulatu adekwatności i rozłączności. Suma zakresów sensu „samotności losowej” i treści „samotności w sposób wolny i świadomie wybranej” nie wyczerpuje zakresu właściwego dla zjawiska samotności w ogóle. Z kolei pominięto też postulat rozłączności. Zdarza się bowiem, iż „samotność losowa” nie zawsze musi być zła, i nie zawsze jest przez jednostkę nie akceptowana. Wystarczy powołać się na *amor fati* (umiłowanie losu) – pogląd filozoficzny stoików greckich, afirmowany w jakimś stopniu w postaci odwołanej przez polskiego filozofa Władysława Tatarkiewicza – wyrażający się w ostatecznym uznaniu tego, co przynosi z sobą los, los kierujący więcej człowiekiem niż człowiek losem. Chodzi więc w tym przypadku o tak zwany los szczęśliwy, życzliwy i łaskawy<sup>30</sup>.

W przypadku gdy mowa dotyczy samotności z wolnego i świadomego wyboru, sprawą zasadniczą staje się jakość kryterium, fundamentu i podstawy tego a nie innego wyboru. Jakie przesłanki przesądziły, iż zdecydowano się na taki właśnie wybór? Nie da się wykluczyć, iż w danej sytuacji właśnie tylko taki wybór samotności wydawał się być subiektywnie dla konkretnego człowieka najlepszy. Zapewnić miał bowiem jemu szansę realizacji przemyślanego i zaakceptowanego programu działania w zakresie na przykład nowych, długotrwałych podróży, ważnych badań odkrywczych i doświadczeń naukowych, potrzebny czas i spokój w pracy, oraz oddalenie szeregu innych przeszkód i codziennych kłopotów. Krotko mówiąc, należałoby zapytać czy przy przemyślanym i zdecydowanie zaakceptowanym wyborze życia w samotności wzięto pod uwagę znaną zasadę etyczną: *bonum commune bono privato preferre debet*. Komu i czemu taka samotność będzie służyć: dobru społecznemu czy dobru prywatnemu?

W ramach samotności jako wolnego i świadomego wyboru nie sposób pominąć pytania zasadniczego: czy można i należy mówić o powołaniu do życia w rzeczywistej samotności, czyli do życia „samotniczego”?

Oczywiście, pytanie to nie dotyczy powołania do życia zakonnego czy też kapłańskiego, ponieważ taki sposób życia ma charakter wybitnie wspólnotowy. Zrozumiałą staje się sprawa powołania życiowego każdego człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, który dobitnie podkreślał, iż „życie ludzkie [...] ma sens, ma bogaty sens, że jest ono zawsze w każdym z was i wszędzie świadomą i wolną odpowiedzią na wezwanie Boże. W ten sposób odkrywacie, że życie ludzkie jest powołaniem. Każde. Że jest określonym powołaniem”<sup>31</sup>. Należy w tej kwestii koniecznie rozróżnić dwie sprawy, a mianowicie: określone powołanie każdego człowieka przez Boga oraz odpowiedź i postawa powołanego, będącego osobą wolną: czy okazał się wierny swemu powołaniu? W takiej sytuacji jasną staje się sprawa, iż powołanie do małżeństwa i do życia w samotności – jak pisze ks. R. Rogowski – mają charakter charyzmatyczny, czyli są darem dla dobra innych ludzi, dla dobra całej ludzkiej wspólnoty, a więc Kościoła i świata. Są po prostu powołaniem do świadczenia i dzielenia się miłością, wcale nie łatwą, ale trudną i stawiającą wymagania – jak to zauważył św. Paweł w hymnie o miłości (1Kor 13).

Sobór Watykański II – zdając sobie sprawę z czynnego udziału ludzi samotnych w życiu Kościoła – w nauczaniu o apostołstwie ludzi świeckich stwierdza, iż obok małżonków, rodziców, wdów i wdowców również ludzie „nie związani małżeństwem [...] także w niemałym stopniu przyczynić się mogą do świętości i pracy w Kościele”<sup>32</sup>. Tak postawiona sprawa pociąga za sobą poważne konsekwencje. Alternatywa życia w małżeństwie lub życia w zakonie nie dotyczy w praktyce wszystkich ludzi. Poza tymi wymienionymi powyżej istnieją jeszcze inni. Liczyć też się trzeba z faktem społecznym, którym jest zjawisko wytworzenia się nowego, odrębnego stanu osób żyjących samotnie poza małżeństwem i poza zakonem. Sprawą zasadniczą jest pytanie dotyczące kryterium takiego wyboru: czym się kierują? Czy jest to wolny (a nie wymuszony) i świadomy wybór nieodwołalny na całe życie? Czy tylko na określony czas? Kościół zapewne w miarę upływu czasu po dogłębnym rozpoznaniu przyczyn i skali tego zjawiska antropologiczno-socjologicznego gotowy będzie niebawem nawiązać z nimi bliższy kontakt, udzielić potrzebującym rady i pomocy oraz otoczyć szczególną troską duszpasterską.

### **2.3. Przestrzenne modele samotności według Adama Świeżyńskiego**

Koncepcja przestrzeni w fizyce czy matematyce różni się zasadniczo od przestrzeni, której doświadcza człowiek w swoim życiu. Przestrzeń ludzka, choć nie utożsamia się z człowiekiem, pozostaje zawsze konkretna

i jest kształtowana jego obecnością. W filozofii natomiast przestrzeń stanowi atrybut rzeczywistości realnie istniejącej. Jest ona bytem umysłowym mającym swoją podstawę w świecie bytów rzeczywistych i bytem rozpoznawanym na podstawie relacji faktycznie zachodzących między nimi<sup>33</sup>.

Niekwestionowaną sprawą jest dzisiaj powszechne przekonanie, że nie istnieje tylko jedna przestrzeń fizyczna. Wiele jest przecież przestrzeni możliwych, a w miarę upływu czasu jedne przestrzenie przechodzą w inne. Z kolei wiele jeszcze innych przestrzeni istnieje w formie potencjalnej.

Analogicznie do faktu nieistnienia jednej przestrzeni dla wszystkich obserwatorów, tak również próżno byłoby szukać jednego, akceptowanego przez wszystkich, sensu ludzkiej samotności. Samotność człowieka – zgodzą się wszyscy – nie jest terminem jednoznacznym, a to rzutuje z kolei na trudność podania jednoznacznej kwalifikacji konkretnie zaistniałej samotności w życiu ludzkim. Zdaniem autora artykułu *Przestrzenne modele samotności* można wyróżnić trzy jej rodzaje czy formy. I tak: 1) można być samotnym z konieczności narzuconej z zewnątrz, wskutek obojętności i dystansu wytworzonego przez otoczenie; 2) można uciekać w samotność, upatrując w niej sposobu oderwania się od rozlicznych zajęć, kontaktów i zgiełku codzienności; 3) można w sposób wolny i świadomie wybrać samotność, traktując ją jako specyficzny, trwały sposób życia, umożliwiający osobisty rozwój i doskonalenie.

„Każdy z wymienionych «rodzajów» samotności – pisze Świeżyński – daje się scharakteryzować przez przyporządkowanie mu pewnej, symbolicznie ujętej, struktury przestrzennej, w jakiej jest on realizowany. W ten sposób można zbudować «przestrzenne modele samotności», których podstawowe cechy zostają wyznaczone odpowiednio przez przestrzeń miasta, góry oraz pustyni”. Przestrzeń wyznaczona przez relacje zachodzące między elementami struktury miasta, góry i pustyni [uwaga moja: Merton używa nazwy pustelnia] określa typ samotności, jaki staje się udziałem osoby wchodzącej i przebywającej kolejno w każdym z wymienionych obszarów. W konsekwencji, „różne przestrzenie generują różne rodzaje samotności, które charakteryzują się właściwymi sobie cechami i wartościami”<sup>34</sup>.

Z kolei należy również ukazać bardzo ważne rozróżnienie, którym posługuje się Świeżyński, a mianowicie: czym innym jest samotność horyzontalna będąca samotnością natury fizycznej, a czym innym samotność wertykalna, czyli samotność natury psychiczno-duchowej. To rozróżnienie będzie użyteczne w dalszym toku niniejszych przemyśleń. Obecnie

spróbuję dokonać krótkiej analizy ukazanych powyżej trzech rodzajów samotności.

### 2.3.1. Samotność osoby jako rezultat odrzucenia jej przez wspólnotę

Pierwszy rodzaj samotności człowieka z konieczności narzuconej z zewnątrz, wskutek obojętności i dystansu wytworzonego przez otoczenie – daje się scharakteryzować przez przyporządkowanie mu pewnej struktury przestrzennej, przykładowo nowoczesnego miasta-metropolii, w jakiej się znalazł. W sytuacji poruszających się bardzo wielu przechodniów, pojazdów, zmieniających się dźwięków, kolorowych świateł itp. – trudno w pierwszej chwili nazywać przestrzeń miasta przestrzenią pustą. A jednak wiele zdarzeń i fizycznych relacji przestrzeni miasta może stanowić źródło głębokiego poczucia samotności człowieka, zagubionego w tłumie przechodniów i zgiełku ruchu pojazdów. Przestrzenna bliskość wielu innych osób, możliwości nawiązania wielostronnych kontaktów wzrokowych i słownych nie jest w stanie wyeliminować pustki z przestrzeni miasta. Samotność mieszkańców metropolii nie jest więc samotnością natury fizycznej, ale psychiczno-duchowej, a więc nie samotności horyzontalnej, ale wertykalnej. Ta ostatnia dotyczy ludzkiej natury, a nie jedynie „powierzchni” egzystencji człowieka, właściwej dla samotności horyzontalnej<sup>35</sup>. Nie można pominąć spostrzeżenia, że człowiek uwikłany w miejski ruch pojazdów, gwar przechodniów, ciągły ich pośpiech, kłopoty i zmartwienia w życiu małżeńskim czy rodzinnym itp. – nie znajduje już czasu, aby pobyć sam na sam ze sobą. Model egzystencji człowieka funkcjonujący w przestrzeni miasta charakteryzuje się tym, że przestrzeń jest zamknięta i przez to samo uniemożliwia odkrycie istoty samotności. Zanegowanie samotności horyzontalnej, czyli fizycznej, nie przyczynia się do uświadomienia sobie samotności wertykalnej, psychiczno-duchowej. Powoduje to pojawienie się elementu autodestrukcji spowodowanej nie tyle przez samotność, ile raczej przez aktywne dążenie do jej całkowitej negacji. Dzieje się tak dlatego, ponieważ „strach przed tym, aby nie pozostać samotnym, staje się czynnikiem demonizującym samotność”<sup>36</sup>.

### 2.3.2. Samotność jako ucieczka człowieka od ludzi

Drugi rodzaj samotności to wolny i przemyślany wybór kandydata na samotnika, który ucieka w samotność z powodu dostrzeżenia w niej szansy uwolnienia się od niepokoju wywołanego<sup>37</sup> przez inne osoby, ciągle trwających i nieuniknionych żalów, kłopotów, niebezpieczeństw, rozlicznych i długotrwałych zajęć, jałowych spotkań, podejrzanych i przegada-

nych spotkań z innymi osobami. Nadto osiągnięcie wybranej i określonej samotności jest potrzebne do oderwania się od codziennego hałasu i zgiełku. Pragnienie zachowania spokoju oraz nadzieja na szansę uwolnienia się od licznych kłopotów dnia codziennego – oto kryterium wyboru takiego stylu życia i postępowania. Widać stąd, że intencją „samotnika uciekiniera” dokonania takiego wyboru jest zamiar realizacji przynajmniej przez jakiś czas dobra własnego, prywatnego, a nie społecznego czy powszechnego. Ten rodzaj samotności można scharakteryzować poprzez przyporządkowanie mu określonej, ujętej symbolicznie, struktury przestrzennej góry. Przeto góra stanowi drugi przestrzenny model samotności.

Doświadczenie życiowe poucza, iż oderwanie się osoby ludzkiej od codziennych spraw zawodowych i obowiązków rodzinnych, choćby tylko na jakiś czas, jest jej potrzebne i poprawia kondycję życiową oraz samopoczucie na kolejne dni. Sprawę tę można zobrazować na przykładzie wędrowki turysty, który podjął plan zdobycia szczytu górskiego. Zrealizowawszy swoje marzenie, pozostawia na dole cały swój świat, by w poczuciu upragnionej wolności oglądać z zachwytem piękno krajobrazu. Wtedy to relacje horyzontalności ustępują miejsca relacjom wertykalności, dzięki czemu zdobywca szczytu może teraz z szerszej perspektywy rozważać w spokoju swoje sprawy i dotychczasowe kontakty z innymi osobami. Dopiero po zdobyciu szczytu góry człowiek może się tam spotkać sam ze sobą i poznać wartość oraz piękno tak rozumianej samotności. Dopiero na górze zdolny jest rozważyć sprawę ewentualnie istniejącego sensu i celu ludzkiej egzystencji. „Przestrzeń góry ogranicza zatem – sądzi A. Świeżyński – w sposób zdecydowany wielość relacji, w które można wejść. Jednak rekompensatą za ich utratę staje się odzyskanie wewnętrznej relacji z samym sobą i w konsekwencji pogłębione spojrzenie na otaczającą człowieka rzeczywistość. Góra to symbol przestrzeni znacznie zawężonej, ale otwartej”<sup>38</sup>.

W tym przestrzennym modelu samotności człowiek nie ma kontaktu fizycznego z otoczeniem, ale to może okazać się dobrem, chociaż nie na zawsze, lecz przynajmniej przez pewien czas. Gdyby jednak czas trwania samotności fizycznej przedłużał się, wtedy negatywną konsekwencją dla zdobywcy góry byłoby poczucie pustki zmierzającej nieuchronnie do autodestrukcji. Przeto osiągnięty szczyt góry, na którym nigdy nie ma i nie będzie zapewne tłoku, nie nadaje się do stałego pobytu człowieka. „Przestrzeń góry wytwarza więc poczucie samotności rozumianej w sensie pozytywnym, gdyż pomaga ona w odkryciu ludzkiej głębi człowieczej

samotności. Jest to jednak samotność uciekiniera, który prędzej czy później i tak zostanie schwytyany. Nie ma on możliwości zamieszkania w takiej przestrzeni samotności, bo oferuje mu ona jedynie chwilowe schronienie”<sup>39</sup>. Skoro w ten sposób przedstawia się sprawa, to wytrawny zdobywca góry wie doskonale, że obdarowany dobrem spokoju i możliwością oglądania pięknych krajobrazów z wysoka powinien być przygotowany, by powrócić we właściwym czasie do swoich współtowarzyszy na dół, co do których permanentnie żywi przekonanie, iż brak im zdolności i chęci potrzebnych do spełnienia najgłębszych jego oczekiwań.

Biorąc pod uwagę wszystko to, co powyżej napisano, należy w formie podsumowania wyraźnie zaznaczyć, że mimo pozytywnej oceny samotności w modelu przestrzennym góry – samotność uciekiniera, któremu ostatecznie zagraża schwytywanie skłaniać go powinno do zachowania rozważnej ostrożności i pewnej względem niej rezerwy.

Klasycznym przykładem propagatora takiej samotności w modelu przestrzennym może być kontrowersyjny filozof Artur Schopenhauer (1788–1860), który za życia swego nie znalazł uznania i akceptacji pośród filozofów. Po śmierci dopiero doceniono jego wpływ na całą filozofię europejską w końcu XIX i w na początku XX wieku. Atakowany przez krytyków i uwielbiany przez swoich – nielicznych wprawdzie – zwolenników stanowi fenomen w historii filozofii, z którym do dziś trudno sobie poradzić.

Schopenhauer – który przeciwstawia ludzką samotność wykształconej i kulturalnej osoby towarzystwu wywodzącemu się z tak zwanego pospółstwa, czyli najczęściej dość licznej wspólnoty osób nie w pełni wykształconych – stwierdza: „Całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam; kto zatem nie lubi samotności, ten nie kocha też wolności, wolnym bowiem człowiek jest wtedy tylko, gdy jest samotny. Przymus jest nieodłączny od każdego towarzystwa, każde też wymaga ofiar, tym cięższych, im wybitniejszą jest indywidualność człowieka. Każdy więc ucieka od samotności, znosi ją lub kocha stosownie do wartości własnego ja [...] Poza tym, im kto wyżej stoi w hierarchii natury, tym bardziej jest samotny, i to z istoty swej, nieuchronnie. Ale wówczas jest dla niego dobrodziejstwem, jeśli samotności psychicznej towarzyszy fizyczna”<sup>40</sup>. Należy przeto podkreślić, że – jak sądził filozof niemiecki – kto wymienia przebywanie w towarzystwie bardzo licznym, czyli pospolitym, na przebywanie w samotności, ten dokonuje trafnej i dobrej zamiany<sup>41</sup>. Człowiek z natury przedstawia sobą pełną jedynekę, a nie ułamek, i dlatego sam sobie wystarcza – sądził Schopenhauer<sup>42</sup>.

Zupełnie innego zdania był pisarz i publicysta Aleksander Świętochowski, a obecnie zdecydowanym adwersarzem stanowiska Schopenhauera jest znany profesor Leszek Kołakowski. Pierwszy z nich głosił, że nawet geniusz obdarzony niezwykłym talentem potrzebuje towarzystwa. Drugi natomiast, wybitny filozof Kołakowski, z którego poglądami nie można się nie liczyć, zajmuje w tej sprawie zdecydowaną postawę obrony solidarności międzyludzkiej czy koegzystencji osób i narodów, a zdecydowanie sprzeciwia się temu, co prowadzi ku osamotnieniu i bolesnej samotności współczesnego człowieka.

To prawda, że uciekamy od samotności – sądzi prof. Kołakowski – ale metoda naszej ucieczki jest niepoprawna i błędna przez to, że odrzucamy i lekceważymy wysiłek, który mógłby wzbogacić obustronnie komunikację z drugim człowiekiem dzięki wspólnocie wartości. W rezultacie stajemy się nieprzygotowani i niezdolni do znoszenia samotności w jakiegokolwiek postaci. Każda choćby najkrótsza przerwa w procesie wzajemnej aprobacji w przebywaniu z innymi osobami wydaje się nam niebezpieczna. Należy jednak koniecznie pamiętać, że ze współżycia osiągniętego w sposób łatwy, bez trudu i bez ścierających się postaw rodzi się wspólnota ludzka pozorna, która poddana próbie i weryfikacji znika natychmiast. Koegzystencja interpersonalna wtedy umiera, a jej miejsce zajmuje wyniszczająca samotność<sup>43</sup>.

Schopenhauer apelował do młodzieży, aby chętnie akceptowała samotność, ponieważ stanowi ona źródło szczęścia, spokoju ducha i siły twórczej intelektu<sup>44</sup>. W pospolitym towarzystwie człowiek myślący i niezależny musi na sposób bolesnego samozaparcia poświęcić trzy czwarte własnej osobowości, aby upodobnić się do innych, czyli miernych, bardzo przeciętnych członków tegoż towarzystwa<sup>45</sup>. Trzeba również odnotować, iż zbliżenie się do osób z pospólstwa przynosi zapewne jakiś zysk w formie zdobycia dla siebie uznania z jego strony, ale zysk nie pokrywa poniesionych strat<sup>46</sup>. W ten sposób Schopenhauer nawet nie usiłował dostrzec jakiegoś zrealizowanego jednak dobra w formie poszerzenia i pogłębienia wiedzy u obecnych na spotkaniu słuchaczy.

Wydaje się rzeczą stosowną, aby wskazać na pewne podobieństwo czy analogię w postawie i myśleniu A. Schopenhauera i psychologa amerykańskiego, jednego z twórców psychologii humanistycznej, Abrahama Harolda Maslowa (1908–1970). Mimo ponad wiekowej różnicy czasu ich życia i pracy naukowej, obaj są do siebie podobni, gdy chodzi o charakter ich osobistej relacji do tak zwanego pospólstwa, czyli pospolitego, prostego i nie w pełni wykształconego towarzystwa. Maslow stwierdza, że samotność jest wpisana w życie i pracę uczonego. Człowiek nauki nie może mieć zbyt wielu znajomych, ponieważ taka sytuacja częstych i przypadkowych z nimi spotkań – nie zawsze dotyczących spraw naukowych – powoduje rozproszenie, które przeszkodzić może skutecznie w pracy twórczej. Przeto słuszną staje się postawa zachowania pewnego dystansu wobec pospółności osób, rozumianej jako miernoty w myśleniu i pogoni za wygodą życiową. Człowiek poprawnie myślący mówi kategorycznie „nie” tym wszystkim, którzy próbują go oderwać od spraw zasadniczych i sprowadzić na niższy poziom. Według Maslowa niektórzy reprezentanci pospólstwa



interpretują pracę twórczą jako snobizm i chęć wywyższania się, co nie jest zgodne z prawdą. Ludziom nauki nie może przeszkadzać bezzasadny sprzeciw współczesności. W każdej bowiem sytuacji pragną pozostać sobą i nadal aktywnie przystępować do własnej pracy twórczej i kontynuować ją. Znana jest teoria Masłowa, według której potrzeby człowieka kreuja jedną z głównych sił rozwoju osobowości. Wśród „potrzeb wzrostu” za najważniejsze uznał: samorealizację, twórczość i transcendencję utożsamianą z przekraczaniem granic własnego „ja”<sup>47</sup>.

W związku z przestrzennym modelem samotności, wyznaczonym poprzez przestrzeń góry, należy podkreślić, iż Schopenhauer, jako z wolnego i przemyślanego wyboru samotnik uciekinier, a w ostatnich latach żyjący w coraz to większym odosobnieniu i zapomnieniu – inaczej niż samotnik pnący się na szczyt góry, by po pewnym czasie powrócić do swoich znajomych, zamieszkujących doliny – nie zmienił swojej postawy, nie nawiązał kontaktu ze swoimi licznymi przeciwnikami i nielicznymi przyjaciółmi, i nie chciał się z nimi spotkać nawet pod koniec swego życia. Co mogło być tego powodem? Być może jego pesymistyczny pogląd na świat lub głoszona osobiście pogarda do życia, a może subiektywne przekonanie, że „lepiej byłoby w ogóle nie istnieć i że najważniejszą mądrością byłoby zaprzeczenie i odrzucenie całego naszego istnienia”<sup>48</sup>. Gdyby tak rzeczywiście było, to dobrowolnie odosobniony filozof ostatecznie okazał się człowiekiem bardzo niekonsekwentnym. Dlaczego, głoszący pogardę dla życia ludzkiego, po wybuchu epidemii cholery w Berlinie opuścił to miasto, porzucił docenturę i przeniósł się do Frankfurtu nad Menem, gdzie w ogóle nie było wyższej uczelni i gdzie, żyjąc z renty, nadal uprawiał filozofię tylko na użytek własny? Słowem, dlaczego był tak bardzo w swym życiu niekonsekwentny? Odpowiedź – wydaje się – można znaleźć u samego Schopenhauera, wychowanego przez swego ojca na obywatela świata, który przy innej okazji stwierdził wprost, że szaleństwem byłoby domagać się od filozofa, by żył i postępował wedle własnych maksym<sup>49</sup>. Nie jest to więc odpowiedź godna filozofa.

Również Ingmar Bergman, znany szwedzki reżyser filmowy, który zmarł w sierpniu 2007 r., proponował współczesnym ludziom, przynajmniej niektórym, ucieczkę w samotność poprzez oszczędne ilościowo dawkowanie kontaktów z przyjaciółmi.

### 2.3.3. Samotność jako trwały sposób życia pozwalający na rozwój i doskonalenie osobiste

Trzeci w końcu rodzaj samotności jest rezultatem wolnego i świadomego jej wyboru przez człowieka. Tak przemyślana, wyselekcjonowana i zaakceptowana samotność stanowi specyficzny i trwały sposób życia da-

jącego szansę osobistego rozwoju i postępującego doskonalenia. W tym przypadku godne uwagi i akceptacji stają się szlachetne motywy takiego wyboru. Przecież nie dziwią nikogo podjęte przez konkretną osobę praca i trud, niezbędne dla postępu w zakresie osobistego rozwoju i doskonalenia swego warsztatu pracy. Dodać również należy, iż perspektywa postępu na drodze ludzkiej doskonałości jest wprost nieskończona. Osoba ludzka, wybierając taki rodzaj samotności, samotności twórczej, najczęściej wcale nie łatwej – kieruje się szlachetnymi pobudkami w mocnym postanowieniu pracy dla dobra i pożytku społecznego. Wtedy dobro osobiste, prywatne schodzi na drugi plan, stosownie do zasady z zakresu etyki, a mianowicie dobro społeczne przewyższać zawsze powinno dobro prywatne, jednostkowe. Prymat trzeba przypisać dobru publicznemu w sytuacji jego rywalizacji z dobrem jednostkowym, prywatnym.

Powyższy rodzaj samotności można opisać przez przyporządkowanie mu, symbolicznie ujętej, struktury przestrzennej pustyni. Pustynia stanowi trzeci przestrzenny model samotności. Odwołując się do metafory pustyni, myślimy przede wszystkim o miejscu ustronnym, położonym z dala od ludzkich zabudowań, ale możliwym i nadającym się do ewentualnego zamieszkania<sup>50</sup>. Pustynia – to miejsce względnej, ale nie absolutnej samotności fizycznej. To prawda, że w przestrzeni pustyni ilość relacji możliwych do nawiązania z innymi jest ograniczona, ale nie wykluczona w ogóle. Mieszkaniec pustyni nie zabiega o pozostanie w fizycznej izolacji od reszty świata, ale towarzyszy mu pragnienie nawiązania ściślejszej więzi z otaczającą go rzeczywistością. Pobyt w przestrzeni samotności pustyni nie jest formą odgradzenia się od świata czy ucieczki od niego. Przestrzeń pustyni może być następnikiem (q) przestrzeni miasta (p) jako poprzednika implikacji:  $p > q$  (czytaj: jeżeli p, to q). „Nałożenie na siebie tych dwóch, tak odmiennych rzeczywistości przestrzennych, pozwala oczekiwać zrealizowania ideału połączenia samotności horyzontalnej z obecnością wertykalną”<sup>51</sup> – pisze Świeżyński. Nie jest to zapewne sprawa łatwa, ale przy znacznym wysiłku możliwa do zrealizowania. Godna zaakcentowania jest konkluzja autora artykułu *Przestrzenne modele samotności*: „dzięki takiej «fuzji» przestrzeni samotności strona fizyczna, jak i psychiczno-duchowa człowieka mają szansę odzyskać właściwe im miejsce i wartość w przestrzeni ludzkiej egzystencji”<sup>52</sup>. Przeto należy pamiętać, że tylko w określonych okolicznościach życia ludzkiego, kiedy prowadzi ono do nawiązania coraz to głębszych relacji ze światem – samotność posiada swoją pozytywną wartość i godna jest ludzkiej afirmacji<sup>53</sup>.

Samotność zdeterminowana przez otwartą przestrzeń pustyni umożliwia człowiekowi nawiązanie relacji z wszystkimi elementami świata, zabiegając przy tym, aby horyzontalne relacje fizyczne nie zastępowały i nie eliminowały istnienia relacji wertykalnych, czyli psychicznych i duchowych. A ponieważ „natura ludzka nie ogranicza się jedynie do sfery fizycznej (cielesnej), trzeba stwierdzić, że dzięki przebywaniu w ograniczonej przestrzeni samotności, człowiek ma szansę dostrzeżenia pozostałych wymiarów swojego bytu: psychicznego i duchowego”<sup>54</sup>.

Przy prezentacji przestrzennych modeli samotności należy koniecznie zaakcentować i przypomnieć, że samotność ma tylko wartość względną, a nie absolutną. Ocena jej przydatności powinna uwzględniać potrzebę skutecznego działania, by ludzka egzystencja była bardziej zgodna z naturą człowieka.

Przykładem znaczenia i wartości ludzkiej samotności z wolnego i przemyślanego wyboru, a więc samotności twórczej, jest zapewne laureat literackiej Nagrody Nobla, Czesław Miłosz. Jego długotrwała samotność poza Ojczyzną (od 1951 r.) stała się przedmiotem dialogu podczas spotkania poety z przyjaciółmi w Polsce w czerwcu 1981 r. Wtedy to wiele osób wyrażało współczucie i żal, że tak wiele lat musiał jako wygnaniec spędzić w samotności poza ojczystym krajem i oddanym mu życzliwym środowiskiem. Liczni rozmówcy, przyjaciele sądzili, że czas wygnania i życia w samotności stał się dla Laureata bezpowrotnie stracony. Tymczasem przekonanie osobiste poety było zasadniczo zupełnie inne. „Miałem to szczęście – stwierdził on wobec słuchaczy – że długo żyłem w izolacji i samotności. I jeżeli coś osiągnąłem, to dzięki samotności, *gorzkiej mędrców mistrzyni*... I teraz, kiedy słyszę z ust przyjaciół o moich zasługach, bronię się, wracając myślą do tych długich, a dobrych dla mnie okresów, kiedy sam na sam z moim sumieniem rozpamiętywałem moje niedostatki”<sup>55</sup>.

Długotrwała samotność Miłosza – sędzi ks. Grudniok – ochraniała go przed pokusą i poczuciem wielkiej sławy, która może niejednokrotnie okazać się bardzo niebezpieczna dla literackiego i poetyckiego talentu zweryfikowanej przez czas twórczości<sup>56</sup>. „Jeżeli adepci literackiego zawodu sądzą – przekonywał Miłosz – że sława jest rzeczą słodką, myślą się. Kto jej zakosztuje, przekona się wkrótce, że jest ona sidłem i śmiertelnym niebezpieczeństwem dla duszy. Pośród pochwalnych szeptów, poklasków, migania fleszów, łatwo popaść w podziw dla siebie i w pewność siebie, która nosi nazwę «hybris» [w mitologii greckiej Hybris jako bogini jest personifikacją pychy i zuchwałości – przypis JN] i jak wiemy z greckiej tragedii, ściąga zasłużoną karę. Ja osobiście chciałbym być sławny

tylko w swojej wiosce, z której pochodzę”<sup>57</sup>. Natomiast Wojciech Stani-  
ca, komentując powyższe dwie wypowiedzi Miłosza, napisał wprost: „Po-  
twierdza się tu stara prawda, że sprawy wielkie dokonują się w ciszy,  
w samotności, w odosobnieniu od rozgwaru ludzkiego. Taki jest rodowód  
sławnych katedr budowanych przez mistrzów średniowiecza, dzieł Le-  
onarda da Vinci, Michała Anioła – a także sztuki literackiej Czesława Mi-  
łosza. Nie dla nich światła jupiterów, błyski samochodowych reflektorów  
i fleszy, klaka tłumu i wszelki blichtr zewnętrzny”<sup>58</sup>.

W krótkim podsumowaniu należy wskazać i podkreślić, że:

1. Przedstawione powyżej trzy koncepcje samotności nie są między  
sobą sprzeczne. Różny jest ich punkt wyjścia, ale ostateczne konkluzje  
zasadniczo zbieżne. Wykazują przeto charakter komplementarny. Wska-  
zać również należy, że używane przez omawianych autorów nazwy, ta-  
kie jak: „samotnik prawdziwy”, „samotnik fałszywy”, „samotnik ucieki-  
nier” – wszystkie one są autorstwa Mertona.

2. Podjęta w sposób wolny i świadomy każda decyzja autentycznego  
i prawdziwego samotnika dotycząca dokonania wyboru stanu samotno-  
ści i czynnej realizacji jej programu na rzecz dobra społecznego w niczym  
nie przeszkadza i nie może przeszkodzić, by miłować drugiego człowie-  
ka czy też cały naród – podkreśla T. Merton. Natomiast budującym przy-  
kładem – wyjętym z literatury – jest zapewne Mickiewiczowski bohater  
Konrad, który – przebywając sam jeden w odizolowanej celi więziennej  
– po długim milczeniu, improwizując, pyta:

„Samotność – cóż po ludziach, czym śpiewak dla ludzi?

Gdzie człowiek, co z mej piersi całą myśl wysłucha,

Obejmie okiem wszystkie promienie jej ducha?”

A następnie deklaruje:

„Lecz jestem człowiek ...

Ale ta miłość moja na świecie,

Ta miłość nie na jednym spoczęła człowieku

Jak owad na róży kwiecie:

Nie na jednej rodzinie, nie na jednym wieku.

Ja kocham cały naród! – objąłem w ramiona

Wszystkie przeszłe i przyszłe jego pokolenia,

...

Chcę go dźwignąć, uszczęśliwić,

Chcę nim cały świat zadziwić”<sup>59</sup>.

3. W przypadku zaistnienia w życiu człowieka kłopotów egzystencjal-  
nych związanych z samotnością natury fizycznej, czyli samotnością hory-

zontalną, należy koniecznie dla dobra osobistego sięgnąć po pozytywne cechy samotności psychiczno-duchowej, czyli samotności wertykalnej. Zaniedbanie czy rezygnacja z realizacji takiego zabiegu byłaby dużym nieporozumieniem. Nie można bowiem zapominać, że na przykład przestrzeń góry generuje poczucie samotności rozumianej w sensie pozytywnym, choć dostępnym tylko niekiedy i nie na długo. Model pustyni pomaga skutecznie odkryć sens i głębię ludzkiej egzystencji.

4. Z kolei nie mniej ważną sprawą pozostaje umiejętność trwałego powiązania horyzontalnych i wertykalnych wymiarów przestrzeni samotności, której doświadcza człowiek.

5. Nie można dziś zapominać, że kultura wpływowych osób nieczułych na smutek i ból samotności wielu innych ludzi tylko pozornie przewycięża ich osamotnienie i solidarność międzypersonalną<sup>60</sup>.

### 3. Uwagi uzupełniające

1. Jacques Maritain, słynny filozof francuski (1882–1973), głosił, że osoba ludzka ze swej istoty dąży do wspólnoty; zabiega, by być członkiem społeczności. Pragnienie to uwarunkowane jest podwójnie: a) wrodzoną osobie ludzkiej doskonałością i otwartością na wymianę poznania i miłości domagających się nawiązania relacji z innymi osobami (dążenie jednostki do nawiązania i podtrzymywania kontaktów z innymi ludźmi jest zakodowane w głębi bytu, poznania i miłości)<sup>61</sup>; b) osoba ludzka domaga się życia w społeczności z powodu swoich potrzeb. Dotknięta różnymi brakami domaga się włączenia w organizm kontaktów społecznych, które pomagają osiągnąć jej pełnię życia i sukcesu. Osoba ludzka swoją pełnię może osiągnąć tylko przy pomocy dóbr otrzymanych od społeczności<sup>62</sup>.

2. Wszyscy ludzie są zgodni co do tego, że człowiek jest istotą śmiertelną, że musi umrzeć w swoim czasie. Francuski matematyk, filozof i pisarz, Blaise Pascal starał się przypomnieć sobie i innym zasadniczą prawdę, że „umiera się samemu”, że „więzienie jest tak straszliwą karą”, a „rozkosz samotności jest rzeczą niezrozumiałą”<sup>63</sup>. Kiedy pytano nieuleczalnie chorych: czy boją się śmierci, zdecydowana większość z nich odpowiedziała: nie lękam się śmierci, ale drżę i boję się straszliwie umierać w stanie cierpienia i przerażającej samotności.

3. Samotność, czyli odosobnienie czy pewnego rodzaju izolacja społeczna, może pochodzić z dwu źródeł: a) od zewnątrz, czyli być narzuconą konkretnemu człowiekowi niejednokrotnie wbrew jego woli, b) być rezultatem osobistego, wolnego i świadomego wyboru. Ta ostatnia jest

samotnością twórczą. Jako taka posiada wartość bardzo użyteczną i potrzebną. Dlatego samotność twórcza słusznie została utożsamiona z „gorzką mędrców mistrzynią”, na którą permanentnie istnieje społeczne zapotrzebowanie.

4. Człowiek z natury swej jest bytem społecznym. Przyjazna, wzajemna koegzystencja z innymi osobami jest jego powołaniem, co wcale nie przeszkadza, aby w swoim czasie zakosztował samotności i odosobnienia. Samotność ludzka sprzyja skupieniu i przemyśleniu spraw dotyczących egzystencji człowieka rozumnego, sensu jego życia oraz celu, do którego powinien zmierzać. Na tego rodzaju samotność jest i będzie zawsze zapotrzebowanie.

5. Z kwestią ludzkiej samotności wiąże się omawiany w socjologii problem osób żyjących „w pojedynkę”, „bez pary” (singiel, singielka). Socjologowie są zgodni co do tego, iż single liczebnie urosli do rangi nowej grupy społecznej<sup>64</sup>. Fenomen ten pozostaje w związku nie tylko z kulturą indywidualizmu, ale typ takiej pojedynczości cieszy się także akceptacją i promocją współczesnego rynku i marketingu. Prawdopodobnie w Polsce mamy obecnie około 5 milionów singli, a liczba ta ma tendencję stałego wzrostu. Maleje też liczba zawieranych związków małżeńskich, a wiek decydujących się na ich zawarcie stale się podnosi. Wzrasta także liczba decydujących się na rozwód<sup>65</sup>. Problem singli traktowany jest niejednoznacznie, a mianowicie: Kościół, postrzegając ich jako zagrożenie dla tradycyjnej rodziny, nie akceptuje ich postawy. Natomiast kultura indywidualizmu aprobuje ich. Oni zaś sami zapewniają społeczeństwo, że są osobami normalnymi; nie są odludkami i nie dyskredytują wartościowych i ważnych kontaktów z ludźmi. Czas ukaże prawdę.

6. Cywilizacja współczesna – sędzi prof. Kołakowski – niszczy coraz bardziej poczucie wspólnoty ludzkiej, doświadczającej niedostatku oraz niszczy zdolność niesienia pomocy między wspólnie zagrożonymi. W rezultacie bieda i zagrożenie przestają zbliżać, co konsekwentnie prowadzić musi do zaistnienia bolesnej samotności<sup>66</sup>.

7. Nic na świecie nie będzie miało sensu, jeżeli nie uznamy z poetą Johnem Donnem, że naprawdę „nikt nie jest samotną wyspą, każdy jest częścią kontynentu, jednego głównego ładu”<sup>67</sup>.

8. Prawdziwy samotnik, czyli człowiek, który w sposób wolny i przemyślany, dla zrealizowania szczytnego programu dla dobra innych, dokonał wyboru osamotnienia – powinien pamiętać o obowiązku miłowania wszystkich ludzi i że taka miłość nie zniweczy jego samotności. Miłość

bowiem jest jego samotnością. Przeto istnieje miłość, której na imię samotność.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Zob. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1976, s. 11.
- <sup>2</sup> J. Twardowski, *Elementarz księdza Twardowskiego*, wyd. 2, Kraków 2006, s. 53.
- <sup>3</sup> Zob. J. Nowaczyk, *Koegzystencjalny charakter bytu człowieka w świecie*, „Studia Włocławskie” 10(2007), s. 173–185.
- <sup>4</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Gdynia [1992], s. 299.
- <sup>5</sup> S.I. Witkiewicz, *Gyubal Wahazar czyli Na przełęczach bezsensu*, w: tenże, *Dramaty*, Warszawa 1979, s. 110–111, 130.
- <sup>6</sup> M. Lis, *Bergman i Bóg. A w to miejsce... pustka?*, „Tyg. Powszechny” (TP) 2007, nr 32(12 VIII), s. 10.
- <sup>7</sup> Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 20, 316.
- <sup>8</sup> Zob. TP 2008, nr 24(15 VI), s. 3–6.
- <sup>9</sup> Zob. R. Rogowski, *Kościół wobec samotnych*, TP 2008, nr 24(15 VI), s. 6.
- <sup>10</sup> Tamże.
- <sup>11</sup> M. Morstin-Górska, *O autorze tej książki*, w: Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, dz. cyt., s. 316.
- <sup>12</sup> Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, dz. cyt., s. 20.
- <sup>13</sup> Tamże.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 300.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 293.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 294.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 295.
- <sup>18</sup> Zob. W. Pikor, *Czy Bóg mnie oszukał?*, „Przew. Katolicki” 2008, nr 32(10 VIII), s. 31.
- <sup>19</sup> Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, dz. cyt., s. 297.
- <sup>20</sup> Tamże, s. 298–299.
- <sup>21</sup> Tamże, s. 299.
- <sup>22</sup> Tamże, s. 296.
- <sup>23</sup> Zob. tamże, s. 297.
- <sup>24</sup> Zob. tamże, s. 296.
- <sup>25</sup> J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, Warszawa 1956, s. 176.
- <sup>26</sup> Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, dz. cyt., s. 19.
- <sup>27</sup> Zob. R. Rogowski, *Kościół wobec samotnych*, art. cyt., s. 6–7.
- <sup>28</sup> Zob. *Mały słownik kultury antycznej*, Warszawa 1976, s. 152.
- <sup>29</sup> Zob. J. Herbut, *Los*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1391.
- <sup>30</sup> Zob. J. Nowaczyk, *Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało*, „Studia Włocławskie” 7(2004), s. 259–262.
- <sup>31</sup> Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 115.
- <sup>32</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968, s. 221
- <sup>33</sup> Zob. A. Świeżyński, *Przestrzenne modele samotności*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007), nr 1, s. 196.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 196.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 199.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 199, 201.
- <sup>37</sup> A. Schopenhauer, *Aforizmy o mądrości życia*, Warszawa 1990, s. 136. Tutaj znajduje się uwaga Bernardina de St. Pierre: „Powstrzymywanie się od pokarmu przynosi zdrowie ciału, a od ludzi – spokój duszy”.

- <sup>38</sup> A. Świeżyński, *Przestrzenne modele samotności*, art. cyt., s. 202.
- <sup>39</sup> Tamże, s. 102.
- <sup>40</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, dz. cyt., s. 131.
- <sup>41</sup> Tamże, s. 132.
- <sup>42</sup> Tamże, s. 134.
- <sup>43</sup> Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu. Pejzaże myśli*, Warszawa 2003, s. 94–95.
- <sup>44</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, dz. cyt., s. 133.
- <sup>45</sup> Tamże, s. 132.
- <sup>46</sup> Tamże.
- <sup>47</sup> Zob. A. Masłow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 226–228.
- <sup>48</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, dz. cyt., s. 121.
- <sup>49</sup> Zob. J. Garewicz, *Wstęp*, w: A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 18.
- <sup>50</sup> Zob. A. Świeżyński, *Przestrzenne modele samotności*, art. cyt., s. 203, przyp. 18.
- <sup>51</sup> Tamże, s. 204.
- <sup>52</sup> Tamże.
- <sup>53</sup> Tamże, s. 205.
- <sup>54</sup> Tamże, s. 206.
- <sup>55</sup> Cyt. za: F. Grudniok, *Kochać kapłaństwo*, Kraków 1984, s. 201.
- <sup>56</sup> Tamże, s. 202.
- <sup>57</sup> Tamże.
- <sup>58</sup> Tamże, s. 201–202.
- <sup>59</sup> A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne. Dziady*, Warszawa 1982, s. 154, 157.
- <sup>60</sup> Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 95.
- <sup>61</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 337.
- <sup>62</sup> Tamże, s. 338.
- <sup>63</sup> B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 143, 92.
- <sup>64</sup> Zob. M. Kuźmiński, *W liczbie pojedynczej*, TP 2008, nr 24(15 VI), s. 3.
- <sup>65</sup> Zob. M. Biłska, *Typowy singiel nie istnieje*, TP 2008, nr 24(15 VI), s. 4.
- <sup>66</sup> Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 95.
- <sup>67</sup> Zob. Th. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, dz. cyt., s. 20.



STANISŁAW STANOWSKI

## MIEJSCE KOŚCIOŁA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ WEDŁUG KSIĘDZA JANUSZA PASIERBA

Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993) wciąż pozostaje twórcą mało znanym. Choć ma grono miłośników, uznających go za jednego z wybitnych luminarzy współczesnej kultury polskiej, jego dorobek nie doznał się powszechnego uznania.

Wiedza i talent pisarski pozwalały mu skutecznie bronić dorobku Kościoła, ale też ukazywać i kształtować jego nowe oblicze. Przypominał, iż od zawsze dzieje Kościoła związane są z kulturą. Podkreślał, iż dzięki kościelnej inspiracji i mecenatowi rodziły się najwybitniejsze dzieła sztuki, a kolejne prądy kulturowe zawsze określały swoją tożsamość stosunkiem do Kościoła i religii. Uważał też, że jakiegokolwiek próby oddzielenia Kościoła od kultury są nie tylko skazane na klęskę, ale i obracają się przeciw samemu człowiekowi. Tworząc, potrafił zachować dystans do bieżących spraw politycznych. Także dlatego jego uwagi są wciąż aktualne i nam – ludziom początku XXI wieku – pozwalają zrozumieć otaczający nas świat.

W niniejszym artykule przypomnę najważniejsze poglądy tego kapłana i historyka sztuki na relację między Kościołem a kulturą w ciągu wieków i rolę Kościoła we współczesnej kulturze.

### 1. Miejsce Kościoła w kulturze tradycyjnej

Jak zauważył ks. Pasierb, w kulturze tradycyjnej Kościół był jedyną organizacją naruszającą feudalny model społeczeństwa. Dawał możliwość awansu dla mieszczan i chłopów, którzy mogli zostać w nim duchownymi, profesorami uniwersytetów, biskupami, a nawet papieżami<sup>1</sup>. Owo nieustanne przełamywanie zasad, na jakich oparta była kultura tradycyjna, wynikało z ówczesnej pozycji Kościoła. Powszechnie postrzegano go jako instytucję wyjątkową, świętą, niepodlegającą regułom obowiązującym inne instytucje, wspólnoty. Zarazem jednak Kościół był też wsparciem dla

tradycyjnego modelu kultury, nakazując przestrzeganie religijnych obrzędów i wzorów zachowań. Ich wypełnianie regulowało stosunek człowieka do świata. Chrześcijańska obrzędowość i związany z nią stały rytmy życia miały swoje znaczenie nawet w sferze gospodarki, opierającej się wówczas przede wszystkim na rolnictwie i rzemiośle: „Człowiek wiedział, na dzień jakiego świętego ma wyjść w pole i siać i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć żniwa”<sup>2</sup>.

Oparte na religii, trwałe zwyczaje normowały stosunki międzyludzkie, w tym wydarzenia najważniejsze – narodziny i śmierć poszczególnych członków społeczności. Dzięki temu jednostka łatwiej godziła się z nieuchronnością śmierci, która „wtedy nie była czymś tak strasznym, nieartykułowanym, o czym się nie mówi. Nie była wstrząsem dla człowieka, który całe życie traktował jako przygotowywanie się do tego momentu”<sup>3</sup>.

Człowiek, wykonując określone czynności, czuł się częścią społeczeństwa, spadkobiercą dziedzictwa i nauczycielem następnych pokoleń. W każdej sferze życia toczyło się bez niejasności, niedomówień, niepewności o właściwe zachowanie.

Dawniej człowiek znał swoje miejsce w świecie i kulturze, która oferowała mu, a może raczej zmuszała go do podejmowania odpowiednich decyzji, wykonywania określonych działań. Jednostka otrzymywała swego rodzaju instrukcję życia. Wiedziała, choćby i to, że nie godzi się pluć do wody i rzucać na ziemię chleba, czy też jak pisać list, jak się ubrać, przez co mogła uważać, iż osiągnęła lub bliska jest osiągnięcia doskonałości. Czuła, że postępując według precyzyjnych i zrozumiałych norm nie narazi się na wykluczenie lub śmieszność.

Każdy z członków społeczności uczestniczący w życiu Kościoła rozumiał, że obowiązkiem jednostki jest dostosowanie się do większości. To posłuszeństwo i podporządkowanie się także niepisanemu kanonowi zachowań dawały: spokój, harmonię i poczucie nieomyślności. To nie na jednostce spoczywał ciężar odpowiedzialności, lecz na kulturze. Kultura wyposażała w niepodważalne wzorce obejmujące sytuacje dziejące się w każdej wspólnocie: rodzinie, gminie, społeczeństwie, państwie.

## **2. Typy współczesnej kultury a religia**

Kulturę współczesną dzielił ks. J. Pasierb na: techniczną, masową i apokaliptyczną. Tworzony przez pierwszą człowiek „techniczny” charakteryzuje się upojeniem techniką, często odwrotnie proporcjonalnym do stanu nasycenia najnowszymi osiągnięciami techniki w społeczeństwie, do którego należy. „Mentalność technicystyczna” nie zawsze jest cechą lu-

dzi z wykształceniem technicznym i związanych z pracą zawodową w tej sferze: „Wiadomo przecież, że czołówka wszelkich odkrywców, pionierów myśli technicznej, ma mentalność zupełnie inną, doceniającą i wykorzystującą praktycznie takie np. nierozumiane i pogardzane przez «technikistów» wartości, jak poznanie intuicyjne, znaczenie imponderabiliów, filozofii, wiary religijnej, humanistyki”<sup>4</sup>. Zachwyt nad możliwościami techniki przez ludzi słabo ją rozumiejących okazuje się zatem odmianą myślenia magicznego. Na miejsce sił przyrody, którym kiedyś oddawano cześć, dziś postawiono technikę, uznając, iż to nie człowiek ją tworzy i ona ma mu służyć, lecz przeciwnie, iż to ona kieruje i planuje jego życie.

„Technicysta” jest – według J. Pasierba – zwykle naiwnym racjonalistą. Nie dręczą go wątpliwości i głębsze refleksje co do natury bytu, problemów, człowieka, zamykając możliwość przeżycia metafizycznego bądź religijnego: „Technicysta jest skłonny traktować słowo Boże jak baśnię czy mitologię, nb. nie będąc zdolnym do widzenia w nich jakichkolwiek alegorycznych sensów i znaczeń. Przeszkodą w odbiorze «Dobrej Nowiny» będzie też jego n a i w n y o p t y m i z m, wiara w nieskończone możliwości człowieka, który nie potrzebuje ani pomocy, ani pociechy, ani zbawienia od Boga, będąc istotą samowystarczalną”<sup>5</sup>.

Dlatego technicyzm rodzi pewien typ laicyzacji, charakteryzujący się: indyferentyzmem, relatywizmem i kryzysem autorytetu. Wyjątkowa aktywność, jaka towarzyszy człowiekowi „technicznemu” w dochodzeniu do interesujących go prawd, równocześnie uniemożliwia mu zatrzymanie się, wsłuchanie się w głos innych, wcielenie w życie postawy wyrażonej słowami: „mów Panie, bo sługa Twój słucha”. Technika nastawiona na użyteczność i praktyczne dobra – u ludzi nią oczarowanych rodzi niechęć: „do spraw «nie z tego świata», nie dających doraźnych pożytków doczesnych, nakazujących takie «niepraktyczne» rzeczy, jak pokuta, umartwienie, ofiara, podjęcie «zgorzenia krzyża»”<sup>6</sup>.

Kultura masowa, jeden z modeli kultury istniejący od XX wieku, charakteryzuje się przede wszystkim jednolitością i powszechnością w wydaniu globalnym: te same informacje, filmy, ubrania, architektura, styl życia. J. Pasierb zgadzał się z Marshalllem Mc Luhanem<sup>7</sup>, który stwierdził, iż świat stał się globalną wioską. Jednak w narodzinach tej jedności dostrzegał też ksiądz Pasierb nadzieję na powstanie przestrzeni sprzyjającej ewangelizacji: „Każdy dostrzec musi wyraźne współbrzmienie takich treści Przepowiadania chrześcijańskiego, jak: uniwersalizm, solidarność, miłość społeczna, braterstwo – z treściami kultury umasowionej czy masowej”<sup>8</sup>.

### 3. Kryzys współczesnej kultury

Kiedyś człowiek był częścią kultury, mniej o niej mówił, bardziej ją tworzył. Dziś dyskutuje się na temat: jak ją rozwijać, jak bronić, formułować na nowo odpowiedzi dotyczące jej istnienia. Dla ks. Pasierba powszechność tych zjawisk była świadectwem odczuwania przez wielu zagrożenia kultury i potrzeby jej obrony. Uważał więc, że stoi przed nami nie tylko zadanie budowania samej kultury, ale i konieczność tworzenia jej idei. Musimy odpowiedzieć nie tylko na pytanie, jaka ma być współczesna kultura, ale także po co ma istnieć. Podświadomie boimy się tych pytań, uciekając jak najdalej od miejsca i czasu, w którym się znajdujemy: „O tym [...] mówi wzrastające poczucie lęku; obawa i ucieczka, ucieczka w tył albo w przód. Wszystkie mody artystyczne, wszystkie mody obyczajowe «retro», cała wielka fala nostalgii, która się przetoczyła przez Europę i Ameryki, wskrzeszenia dawnych kostiumów, stylów, to wszystko jest chęcią powrotu. A z drugiej strony niesłychany rozwój *science fiction*, rozwój futurologii, rozwój utopii świadczy o tym, że pragniemy biec do przodu”<sup>9</sup>.

Zbiorowość ludzka zachowuje się więc jak człowiek przytłoczony obawą o to, co przyniosą najbliższe godziny, dni, który myśli: „chciałbym się obudzić za rok, za dwa, a teraz niech ktoś inny podejmie za mnie decyzję, odbędzie egzamin”.

Współcześnie oczekujemy wsparcia w konfrontacji z siłami, które sami stworzyliśmy, materialnymi: wytworami techniki, wynalazkami – w tym różnego rodzaju bronią masowego rażenia – tworamii społecznymi: partiami, organizacjami, prawem, policją, państwem. To, co zbudowaliśmy, co miało nam służyć, zdarza się, że obraca się przeciw nam<sup>10</sup>. Niepewność rodzi lęk, ten z kolei agresję, nawet terroryzm. Nie znajdując oparcia w kulturze, współczesny człowiek stworzył jej zaprzeczenie – kontrkulturę. Człowiek odszedł od kultury, gdyż nastąpił w niej nienaruszalny podział na nadawców i odbiorców: „dziś kultura to pewien wyspecjalizowany rodzaj działalności ludzkiej. Tworzą ją artyści, robią ją rozmaici menedżerowie. Człowiek zwykły, który spontanicznie uczestniczył i tworzył dawną kulturę, teraz czuje się onieśmielony swoją niefachowością, ale zarazem też zadowolony skrycie, że nie on się musi gimnastykować, że to jest zadanie innych ludzi. Jawi się rodzaj brzydkiego zadowolenia ze swojej bierności, rodzi się lenistwo i podglądactwo. Człowiek współczesny chce być konsumentem, a nie uczestnikiem życia”<sup>11</sup>. Jednak widoczna współcześnie bierność wobec kultury jest sprzeczna z naturą człowieka. Ksiądz Pasierb diagnozował przyczyny tego zjawiska, wskazu-

jąc na kilka możliwych powodów: onieśmielenie przez fakt tworzenia kultury przez zawodowców, zwyczajne lenistwo oraz wciągnięcie w mechanistyczny model społeczny<sup>12</sup>.

Jednak sama natura człowieka nie uległa zmianie: „w najgłębszej swej istocie człowiek jest wieczny i nie tak wiele zmienia się zasadnicza «kondycja ludzka»”<sup>13</sup>. Wciąż szukamy oparcia w normach społecznych, wzmacnianych autorytetem istoty silniejszej od nas, wodza, króla, państwa, zbiorowości, która zdejmie z nas ciężar odpowiedzialności za dokonywane wybory. Dawniej człowiek wpisany był w kulturę, będąc jednym z wielu jej budowniczych. Dziś czuje przyzwolenie, może nawet nakaz, by przestał się angażować w jej kształt i rozwój. Tylko wybrańcy mają do tego prawo, on zaś może co najwyżej podziwiać ich dorobek. Kiedyś więc przymus wspólnoty stymulował człowieka do aktywności, dziś nakazuje mu bierność.

Człowiek jest przytłoczony współczesną kulturą, ponieważ przekracza ona pojemność jego umysłu. Jest chaotyczna i pełna antynomii. Ewidentnym przykładem obrazującym ogłuszenie nią – jak pisał J. Pasierb – byli Polacy wyjeżdżający w nieodległej przeszłości do Europy Zachodniej. Ich wyjazdom towarzyszyły pytania: „Po co tyle gazet w kioskach? Po co tyle programów w telewizji? A ile jest teatrów i kin! Każde gra co innego. Czy przyjezdny musi to zobaczyć? A są jeszcze kościoły i muzea... Czy wszystko to zwiedzić, czy niczego nie zwiedzać?”<sup>14</sup>

To, przed czym kilkadziesiąt lat temu ostrzegał eseista, dziś stało się polską rzeczywistością. We własnym kraju, każdego dnia stajemy przed podobnymi dylematami, najczęściej wybierając pogodzenie się z niemożnością ogarnięcia wszystkich przejawów kultury.

Współczesna kultura, tworzona bez inspiracji religijnej, była też dla J. Pasierba: straszliwie chłodna, rodząca osamotnienie i uniemożliwiająca komunikację międzyludzką. Dlatego zgadzał się z György Lukacsem, według którego obecnie bycie człowiekiem oznacza bycie samotnym.

Zagrożeniem dla kultury współczesnej jest także jej oderwanie się od autentyzmu małych ojczyzn, które – jak pisał w *Pionowym wymiarze kultury* – są jej prawdziwymi źródłami<sup>15</sup>. Dziś problemem kultury jest też jej rozdarcie pomiędzy dwiema skrajnościami: elitaryzmem i egalitaryzmem. Pierwsza przejawia się w oddaleniu elit od reszty społeczeństwa, druga, wcielana przez kulturę masową, sprowadza aktywność do, jak pisał, grzęźnięcia w „coraz niższych rejonach swojej masowości, infantylizując i ogłupiając w efekcie swoich odbiorców, ułatwiając przez to manipulowanie nimi przez różne grupy nacisku, pieniądza czy władzy”<sup>16</sup>.

#### 4. Kościół szansą współczesnej kultury

Wnikliwie oceniając zagrożenia powstałe współcześnie, Pasierb uważał, że postęp techniczny, przywileje socjalne, w tym między innymi ograniczenie czasu pracy, wzrost zamożności społeczeństwa, sprawiły, iż człowiek ma więcej możliwości obcowania z kulturą<sup>17</sup>. Wzrasta liczba osób korzystających z jej oferty, tworząc w ten sposób nie tylko środowisko odbiorców kultury masowej, krojonej na uśrednione gusta.

Doceniając wartość kultury tradycyjnej, ks. J. Pasierb nie był jej bezkrytycznym obrońcą. Zgodnie z encykliką *Centessimus annus* twierdził, że kultury tradycyjne, jeśli są zamknięte, nie ewoluują, a więc – jak uważał – nie rozwijają się. Z powodu istniejącego w nich pierwiastka ksenofobii są skazane na śmierć. Dlatego, choć nie ukrywał sentymentu za odchodzącym modelem kultury tradycyjnej, nie próbował powstrzymać przemian. Problemem, dla którego starał się znaleźć rozwiązanie, nie było zachowanie kultury tradycyjnej, lecz ocalenie człowieka w świecie skomplikowanej i otwartej kultury współczesnej. Choć upatrywał w niej rodzące się problemy dla utrzymania przez człowieka wiary w siebie, to jednocześnie widział tu możliwość ocalenia człowieczeństwa: „Stworzyła ona kult (bo to kult prawdziwy) właściwy naukom ścisłym i technice: kult wynalazczości. Sądzę, że w tym tkwi pewna wskazówka. Trzeba tylko sobie powiedzieć, że każdy z nas musi być wynalazcą: że najważniejszym wynalazkiem, który trzeba zrobić, jest odkrycie swojego własnego życia, dokonanie wyboru świadomego i odpowiedniego – kim chcemy zostać”<sup>18</sup>.

Autor *Czasu otwartego* nie uważał, że z powodu odchodzenia jednego modelu kultury i zastępowania go przez inny Kościół i współczesny człowiek stają się bezradni. Twierdził bowiem, że nowoczesny model kultury nie jest gorszy, być może jedynie trudniejszy w budowaniu postępu między tym, co duchowe, wzniosłe w życiu, a całą sferą przyziemną. Najistotniejszym problemem jest jedynie nowość, a więc związane z nią nierozpoznanie, współczesnej kultury. Dlatego podejmował się próby jej opisanie i stworzenia systemu dotarcia z duchowym przekazem do współczesnego człowieka. Współczesność zaoferowała też model kultury wymagający większej dojrzałości, większego trudu w samodzielnym budowaniu własnej osobowości. Daje nam ona więcej wolności, a przecież to wolność bliska jest chrześcijaństwu. Nie w wolności też tkwi zło, lecz w konsekwencjach wyboru, jakiego dokona człowiek. Wolność, jaką oferuje współczesność, była dla ks. J. Pasierba warunkiem rozwoju kultury i samego człowieka. Towarzyszyć musi jej jednak odpowiedzialność, także za słowo. Przekonanie to dostrzegł J. Pasierb u najwybitniejszych oso-

bowości Kościoła, od jego zarania – na przykład u św. Pawła, po współczesnych – przede wszystkim Jana Pawła II<sup>19</sup>.

By najlepiej wykorzystać współczesną kulturę dla rozwoju człowieka, trzeba znać zarówno tkwiące w niej zagrożenia i wady, umieć twórczo je wykorzystać. Dlatego nawet w laicyzacji ks. Pasierb widział zaczął rozwoju współczesnej duchowości. Wbrew powszechnej ocenie osób religijnych, uważał, że zeświecczenie: „może być nie tylko przekleństwem czy dopustem, ale i łaską Bożą”<sup>20</sup>. Co więcej, także pewien rodzaj ateizmu niesie teologii inspirację do pozbawienia pojęcia Boga wszelkich antropomorfizmów, ukrytych politeizmów i magii. Przyznawał w tym rację Simone Weil, twierdzącej, że istnieją dwa rodzaje ateizmów, „z których jeden jest oczyszczeniem pojęcia Boga”, umożliwiając dotarcie do Niego<sup>21</sup>.

Nadzieję dla współczesnej kultury widział w inspiracji idącej od katolickiego, czyli powszechnego, Kościoła, opierającego się na uniwersalizmie i partykularyzmie, jedności i różnorodności, a zatem – jak podkreślał – rzadkim dziś modelu kultury, równocześnie jednym i pluralistycznym<sup>22</sup>.

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 8.
- <sup>2</sup> Tamże, s. 9.
- <sup>3</sup> Tamże.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 27.
- <sup>5</sup> Tamże.
- <sup>6</sup> Tamże, s. 28.
- <sup>7</sup> Por. J.S. Pasierb, *Kościół a aktualne przemiany kultury polskiej*, w: tenże, *Światło i sól*, Paryż 1982, s. 49.
- <sup>8</sup> J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 31.
- <sup>9</sup> Tamże, s. 13.
- <sup>10</sup> Identyczną myśl wyraził Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, powtarzając ją w przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk – Rzym 10 XI 1979: „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem [...]. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji” – por. *Głęboka harmonia prawd nauki z prawdami wiary (W stulecie urodzin Alberta Einsteina)*, w: *Wiara i kultura*, Rzym – Lublin 1988, s. 29.
- <sup>11</sup> J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 13.
- <sup>12</sup> Por. *Nasza mała, najmniejsza ojczyzna*. Z księdzem Januszem St. Pasierbem rozmawia Marek Wittbrot, „Nowe Książki” 1994, nr 1, s. 2.
- <sup>13</sup> J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 25.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 14.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>16</sup> Tamże.
- <sup>17</sup> Por. J.S. Pasierb, *Kaznodziejstwo w religijnej i narodowej strukturze polskiego Tysiąclecia*, „Collectanea Theologica”, 38(1968), f. 2, s. 107.
- <sup>18</sup> Tenże, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 14.
- <sup>19</sup> Tenże, *Każdy człowiek musi być twórcą*, „Więź” 1991, nr 9, s. 15.
- <sup>20</sup> Tenże, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 28.
- <sup>21</sup> Tenże, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 36.
- <sup>22</sup> Tenże, *Pionowy wymiar kultury*, dz. cyt., s. 21.

BENIGNA KOPEĆ ZSNM

**CZŁOWIEK WOBEC ŚMIERCI  
w wybranych utworach doby sentymentalizmu i romantyzmu**

Doświadczenie upływu życia, dochodzenia do granicy czasu to ogromne obszary ludzkiej refleksji, niepokoju, zadziwienia, lęku, oczekiwania oraz nadziei. Śmierć to nieodłączny komponent życia, dlatego też zagadnienie kresu jest rozpatrywane przez różne dyscypliny naukowe, m.in. przez filozofię, teologię, psychologię, medycynę.

Temat ten podejmuje również literatura<sup>1</sup>, głęboko tkwiąca w rzeczywistości życia i dająca wyraz temu, co w sposób szczególny dotyka ludzkiej osoby. Literatura przemawia do człowieka i przez człowieka, a obecność motywu śmierci stanowi o jej uniwersalnej wartości.

W niniejszym artykule przedstawię obraz śmierci, jaki ukazują poeci, a przede wszystkim skoncentruję się na stanie uczuć towarzyszących „człowiekowi bliskiemu śmierci”. W tym celu posłużę się metodą analizy tekstu i porównania wybranych utworów z okresu sentymentalizmu i romantyzmu. Obydwa te prądy literackie były zbliżone do siebie pod względem założeń oraz stosunku do człowieka. Cechuje je apologia uczuć, obrona praw serca, szacunek do człowieka<sup>2</sup>. Sentymentalizm jako prąd literacki istniejący już w dobie oświecenia, rozwinął się w pierwszym dwudziestoleciu XIX wieku, a później koegzystował z nowym prądem – romantyzmem.

W twórczości sentymentalnej śmierć osoby kochanej jest często „pretekstem” do wyrażenia określonych przeżyć i wspomnień. Elegia ówczesna, choć nie przenika trwogi umierającego człowieka, niesie w zasadzie pocieszenie.

Romantyzm przyniósł zasadniczą zmianę stosunku człowieka do umierania. Nazwał to „śmiercią drugiego”: „Uczuciowość, niegdyś rozproszona, teraz koncentruje się na paru szczególnych osobach, a rozłąka z nimi jest nie do zniesienia [...] W tych warunkach własna śmierć nie miała już znaczenia. Strach przed nią zmienił kierunek i zwrócił się ku istocie kochanej”<sup>3</sup>.



Kluczowym pojęciem, jakie stosujemy mówiąc o literaturze sentymentalizmu, jest kategoria „czucia” i „serca”. Serce jest siedliskiem uczuć, a szerzej – całego życia wewnętrznego. „Czucie” natomiast to sposób doświadczalnego i subiektywnego „poznania”. Poeta jako człowiek „czuły” słucha poruszeń serca, tak że jego „postawa czułości wyciska znamię w języku wierszy lirycznych, w sferze obrazowania, kręgów słownych i frazeologii”<sup>4</sup>. Pisze o tym czołowy przedstawiciel polskiego sentymentalizmu – Franciszek Karpiński – w rozprawie *O wymowie w prozie albo wierszu*, który kategorię „czułości” umieścił w kategoriach teoretycznoliterackich<sup>5</sup>.

Jako poeta **Franciszek Karpiński** (1741–1825) stosował zawarte we wspomnianym dziele zasady, malując świat i wnętrze człowieka „czułego”, wyrażając jego uczucia, o czym można się przekonać, przyglądając się jednemu z wczesnych jego liryków *Trwoga człowieka bliskiego śmierci*, który został opublikowany w 1780 r. (w pierwszym tomiku poezji Karpińskiego *Zabawki wierszem i przykłady obyczajne*).

Już się dach zepsuł i przez mdłe ściany  
Lada się wicher przekradnie,  
Słusznie, gospodarz, chodzę stroskany,  
Widząc, że mi dom upadnie.

Jeszcze na wstręcie wiatrów upartych,  
Jak na nieszczęście stawiony,  
Sto do upadku ma bram otwartych,  
A żadnej znikąd zasłony.

Cóż to za szelest, kto mi ma szkodzić?  
Trzęsienie z jakiej przyczyny?  
Któż będzie gwałtem w drzwi moje wchodzić?  
Idą posłowie ruiny.

Ach widzę, jako już wszystko ginie,  
Co miałem i... co nie miałem.  
Jedną przynajmniej ratujcie skrzynię,  
W której nadzieję schowałem!<sup>6</sup>

Już sam tytuł wiersza określa rodzaj uczucia i przyczynę, jaka je wywołuje. Utwór jest studium emocjonalnych stanów człowieka „czułego”, stojącego w obliczu zbliżającego się nieuchronnie kresu, jest wejściem w tę tak bardzo egzystencjalną i specyficzną – bo ostateczną – sytuację

człowieka. Jest również próbą poetyckiego wyrażenia tego, czego ów umierający doświadcza. Tłem do analizy ludzkiego lęku jest obraz chyłącego się ku upadkowi domu. Pojęcie „dom” ma bardzo bogatą symbolikę w języku: oznacza bezpieczeństwo, trwałość, schronienie, występuje często jako emblemat ciała ludzkiego<sup>7</sup>.

W utworze, poza tytułem, nie pada słowo „śmierć”, jednak zakreślony obraz postępującego upadku sugeruje takie skojarzenia. Podmiot liryczny przybiera postać gospodarza<sup>8</sup>, który wypowiada swoje uczucia, obawy rodzące się w nim wobec zaobserwowanego stanu rzeczy. Jego monolog ukazuje poszczególne etapy niszczenia:

Już dach się zepsuł i przez mdłe ściany  
Lada się wichur przekradnie,  
Słusznie, gospodarz, chodzę stroskany  
Widząc, że mi dom upadnie.

Zepsuty dach wywołuje u gospodarza zdziwienie, połączone z zaniepokojeniem, które podkreśla modulant „już”. Gospodarz przewiduje to, co wkrótce niechybnie nastąpi. „Mdłe ściany” odznaczają się nietrwałością, a pozostawione na pastwę wichru, nie dają spodziewanego bezpieczeństwa i ciepła, a nawet stanowią zagrożenie. Dostrzegane przez podmiot liryczny zagrożenie „upadkiem domu” wzbudza w nim zatroskanie, połączone z lękiem. Przestrach się wzmaga, gdyż sytuacja stale się pogarsza: „wichry uparte” „szturmują” stojący samotnie „bez żadnej zasłony” dom. Napięcie wzrasta, bo „sto do upadków ma bram otwartych” – a sformułowanie to oznacza nieuchronną klęskę<sup>9</sup>.

W opisie zniszczenia domu można zauważyć dwa, biegunowo różne, pola semantyczne. Pierwsze z nich skupia wyrazy odnoszące się do domu i jego mieszkańca, i konotuje określenia słabości, bezsilności: zepsuty dach, mdłe ściany, stroskany gospodarz, dom wystawiony na nieszczęście, brak mu zasłony, przeznaczony na upadek. Drugie pole skupia określenia sił wrogich, przeciwnych człowiekowi, które chcą gwałtem opanować dom i zgniebić gospodarza. Zestawienie tych przeciwnych pól oddaje grozę sytuacji, w jakiej znalazł się podmiot mówiący. Jego wyczulony słuch powiększa każdy szmer, a delikatne może drganie odbierane jest jako „trzęsienie”. Gospodarz jest wyraźnie zaniepokojony, obawia się intruza, złodzieja<sup>10</sup>: „Któż będzie gwałtem w drzwi moje wchodzić?” Te dramatyczne, stawiane przez gospodarza pytania powodują wzrost napięcia i potęgują ciężar oczekiwania, a więc i dynamikę utworu. „Ruchliwość” podmiotu lirycznego (nasłuchiwanie, chodzenie od drzwi do okien, rozglądanie się) świadczą o jego emocjo-

nalnym pobudzeniu, a w szerszym znaczeniu – obrazują również walkę, jaka się w nim toczy.

Bezsilność i bezradność, bolesna samotność i bierne patrzenie, „jak wszystko ginie”, wywołują skierowany do jakiejś zbiorowości krzyk rozpacz, nagłące błaganie o ratunek, o nadzieję. W sugestywnym obrazie walącego się domu – gasnącego życia, charakterystyczną rolę odgrywa przyroda jako ucieleśnienie zła, grozy, a w pewnym stopniu również odzwierciedlenie wewnętrznej burzy. Cała atmosfera liryczna utworu ukazuje bogactwo uczuć człowieka stojącego u kresu. „Lęk wobec śmierci i przemijania zawiera w sobie całą gamę uczuć, przeżyć, poczynając od lęku przed bólem, cierpieniem, bezradnością i zależnością, aż po lęk przed zapomnieniem i odseparowaniem od umiłowanych osób”<sup>11</sup>. Nie sama jednakże śmierć jest dla człowieka czymś tragicznym. Bardziej niż „nieubłagalność” nurtuje jej zagadkowość i niepewność co do tego, co będzie „po tamtej stronie”<sup>12</sup>.

W utworze można zauważyć wyraźną gradację niszczenia i towarzyszącą temu procesowi gradację emocji gospodarza – człowieka. Zatraskanie spustoszeniem śmierci (choroby) przeradza się w lęk. Jest on odpowiedzią na sytuację niepewnej, nieokreślonej przyszłości<sup>13</sup>. Dom – wyobrażający ciało ludzkie – miejsce, z którym związane jest całe życie, chyli się ku upadkowi, stąd konieczność opuszczenia go i udania się w nieznanne – to rozpoczęcie nowego, niestety nieznanego – życia. W sytuacji egzystencjalnej niepewności wołanie o nadzieję wskazuje na jej wagę, konieczność w życiu. To nadzieja jest zwornikiem – podtrzymuje kruche istnienie we wszystkich jego wymiarach, pomaga zachować spokój w przeciwnościach; to nadzieja jest źródłem cierpliwości w doświadczanym cierpieniu. Utrata jej świadczy o rychłej śmierci<sup>14</sup>. Transcendentalna świadomość, pewność wiary podpowiada ludziom, że „życie [...] zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”<sup>15</sup>, gdzie nadzieja pełni istnienia będzie spełniona. Nadzieja to „ostatnia deska ratunku”, zwłaszcza dla człowieka pogrążonego w rozpacz, osamotnionego w cierpieniu śmierci. Jest to jednocześnie cnota bardzo trudna, gdy emocjonalne napięcie osiąga swe apogeum. Ten ekstremalny punkt ludzkiej rozpacz, lęku, niepewności i wszechogarniającego drżenia jest dla podmiotu lirycznego równocześnie wielką szansą odkrycia tej wartości, którą schował w skrzyni – i może o niej zapomniał.

Prostota wypowiedzi, wykorzystanie w utworze obrazu domu, wziętego z życia codziennego, ale bardzo pojemnego znaczeniowo, duży ładunek emocjonalny w autoprezentacji podmiotu lirycznego sprawiły, iż

przedstawiona przez Karpińskiego poetycka wizja ukazuje człowieka „czułego” w całym bogactwie jego przeżyć.

Wydany również w pierwszym tomiku poezji Karpińskiego wiersz *Na obraz triumfu śmierci*<sup>16</sup> odzwierciedla inne spojrzenie na śmierć, eksponując tęsknotę, pragnienie, a nawet radosne wyczekiwanie chwili odejścia. Utwór ma charakter hymnu i w obrazowaniu nawiązuje do tradycji średniowiecznych *dance macabre* oraz barokowej poezji rzeczy ostatecznych. W początkowych strofach tego utworu śmierć jest ukazana, podobnie jak w ikonografii – jako kosiarz zbierający na świecie swoje żniwo:

Nienasycona [...]

Na słabe nawet porywasz się dzieci.

I biała piękność, i jej włos trefiony

Pod nieuchronnym twym pociskiem leci.

Jest to typowy „taniec śmierci”. W korowodzie przechodzą kolejno przedstawiciele poszczególnych stanów: „króle z poddanyami”, dzieci, kobiety, dowodząc, że prawo śmierci ciąży nad wszystkimi. Upersonifikowana Natura<sup>17</sup> drży przelękniona, nie mogąc ubłagać wyjątku od tego bezlitosnego prawa. Okazuje się jednak, że tak malowany obraz śmierci to wytwór ludzkiego strachu:

Ale tak cię to tylko bojaźliwe

Malują dusze, co nie są tak śmiałe

Przystąpić, żeby te larwy fałszywe

Zdjęły, którymi straszysz wieki całe.

Podmiot liryczny odcina się od takiego pojmowania śmierci, a radosne oczekiwanie wyzwoliny od męki doczesnej ujmuje Karpiński w zwrot:

Tyś jest najlepszą mistrzynią mej wiary,

Ty kończysz życia ziemskiego przykrości,

Ty mi się stajesz pierwszym darem z kary

Otwierając mi wielkie drzwi wieczności<sup>18</sup>.

Słowa te wyrażają nadzieję, oczekiwanie, tęsknotę za stanem, kiedy ustaną ziemskie przykrości, przeczuwanym jako ostateczne zaspokojenie pragnień, momentem, „w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię”<sup>19</sup>.

Inspiracją do napisania *Triumfu śmierci* były *Myśli nocne* Edwarda Younga (1683–1765), uważanego za prekursora sentymentalizmu<sup>20</sup>. W swoim utworze przedstawia on człowieka jako istotę przeznaczoną do życia wiecznego. Z tej wiary wypływa optymizm „mówienia o śmierci”. Duszę nieśmiertelną porównuje do cennych kruszców, do skarbów, śmierć zaś jest ukoronowaniem życia i stanowi wrota do upragnionej nieśmiertelności<sup>21</sup>. Człowiek w życiu doczesnym jest jedynie „embrionem”, dopiero śmierć wyzwala w nim pełnię człowieczeństwa, która zostanie osiągnięta w życiu przyszłym<sup>22</sup>.

Nieśmiertelność duszy została w *Myślach nocnych* przedstawiona za pomocą płomienia. Człowiek, w odróżnieniu od cyklicznie powtarzającej się natury, „wznosi się”: „Jedna między naturą i duszą różnica, że się natura w okręgu odmian nieustannie obraca, gdy tymczasem dusza postępuje i wzbija się jak ogień w górę linią nie mającą końca”<sup>23</sup>.

Podmiot liryczny mówi o uczuciach rodzących się w człowieku na myśl o śmierci, mówi o bojaźni, która „głęboko jest wryta w sercu człowieka”<sup>24</sup>, ale nie są uzasadnione, gdyż śmierć jest „zawsze przyszła albo przeszła: gdy jest, już jej zatym nie masz. Nim nas nadzieja opuści, uczucie już jest martwe”<sup>25</sup>.

Zwraca tu uwagę na sferę uczuciową, a następnie analizuje mechanizm powstawania lęku przed śmiercią: „Dręczymy się rojeniem naszym, trwożymy sobie straszdyło; dajemy mu postawę groźną; a wprędce zapomniawszy, że naszym dziełem, sama bojaźń nasza ożywia go, drżemy zalęknieni przy nogach jego, i nie śmiemy spojrzeć w górę, bez zblednienia pełnego trwogi”<sup>26</sup>.

W medytacji Younga o człowieku i śmierci widzimy ciągły zwrot w kierunku uczuć. Przeprowadza on studium lęku, pobudzonego wyobraźnią, który może stać się niejako bożkiem – studium to jest próbą ukazania pełni wiecznego przeznaczenia człowieka, które można osiągnąć przechodząc przez bramę śmierci.

*Hora mortis* – to najważniejsza godzina życia, w której ludzkie odczuwanie czasu dotyka wieczności. Tę osobliwą chwilę przywołuje również **Kornel Ujejski** (1823–1897) w utworze *Mojżesz przed śmiercią*<sup>27</sup>. Jest to zamieszczony w *Melodiach biblijnych* poetycki obraz wydarzenia, o którym wspomina Księga Powtórzonego Prawa (34, 1–7). Poeta wkłada w usta starotestamentalnego Patriarchy słowa pożegnania z ziemią, wskazujące na uczucia odchodzącego z ziemi do wieczności wędrowca. Na szczycie Nebo, gdzie miał umrzeć, wobec samego Boga dokonuje Mojżesz podsumowania swego długiego życia. Porównuje siebie do pielgrzyma, który u kresu wędrówki składa kij, a bliska śmierć napełnia go smutkiem i trwogą:

Jestem zmęczony, smutek mnie uciska,  
Słaniam nogami trwożliwy jak dziecię,  
Albowiem jestem wracającym sługą,  
Co z twoim skarbem błdził w świecie długo.

Niemożliwość wejścia do Ziemi Obiecanej napełnia go ogromnym bólem. Potęguje go nieznośny lęk, niepewność, jakie będzie spotkanie z Bogiem:

I nie wiem, jakim sercem mnie powitasz,  
Twojemu słudze czy dasz dobre słowo,  
Czy go odepchniesz?

Jahwe jednak „czyta w duszy” i widzi też, ile trudu przysporzył Jego słudze „lud o twardym karku”. Oglądany przez Mojżesza bilans całego życia budzi w nim różne uczucia. Powołanie na wyzwoliciela uciskanych braci – realizację tego Bożego wezwania – Mojżesz ogląda krytycznie

i bardzo szczerze. Czuje on, że źle wypełniał zadaną mu przez Jahwe służbę, z perspektywy już przeżytego trudu widzi swoją małość, dostrzega wiele popełnionych błędów, ale też pokornie uznaje to, co było dobre – więc przypomina Bogu o swojej gotowości, ciągłej wrażliwości na każde, wcale przecież niełatwe, polecenie Boże:

[...] mnie wybrałeś sobie, koźlę liche,  
Bym lwa srogiego przed ludem udawał.

Jakby chciał się wreszcie komuś wyzalić – zawsze mocny wobec ludu – Bogu, jak przyjacielowi, opowiada o codziennych troskach, które towarzyszyły mu na sposób nieodłącznego cienia – również z powodu ludu, który ciągle był nienasycony niezwykłości i żądał cudów od niego – przecież tylko człowieka. Ból, trud, ciężar powołania musiał być rzeczywiście wielki, skoro Mojżesz, kończąc rozmowę z Bogiem – właśnie Wszchemocnemu oddaje ten naród, tak uciążliwy, krnąbrny i nieposłuszny, ale przecież wybrany – bo na nim miała się spełnić obietnica: „wejdziecie do ziemi, którą dałem waszym przodkom”.

Te ostatnie słowa Mojżesza wyrażają stan jego serca: czuje się on nieużytecznym sługą, który wykonał zadane polecenia, misję, jest „narzędziem Boga”, które już spełniło swoją rolę w historii zbawienia:

Sam już niezdatny na ziemię się kładę,  
Wždy łzę ostatnią czuję na powiece,  
A w sercu czuję niepokój i zwadę,  
Wyciągam ręce, poglądam ku rzece,  
Piękna ta ziemia nasza!

Obraz pięknej ziemi, rozciągającej się przed oczyma Mojżesza, a jest to ziemia, której jego stopa nie dotknie, kontrastuje z bólem jego wrażliwego serca, umęczonego ciągłym zatroskaniem. Smutny, ale nie zbuntowany, zgadza się na śmierć u progu Ziemi Obiecanej, jeżeli tak chce Pan:

Ty mnie wołasz, Panie – to już idę.

Poetycki obraz śmierci Mojżesza to kolejny przykład, jak człowiek „czuły”, przez ujawnienie własnych przeżyć, mówi o kresie doczesności.

Ostatnie słowa „człowieka bliskiego śmierci” są często podsumowaniem przebytego już etapu. Takim wyznaniem, poetycką modlitwą jest **Teofila Lenartowicza** (1822–1893) *Ostatnie słowo* – owoc późnych lat jego twórczości.

Strudzony żeglarz do brzegu dopływa  
Na kruchej łódce przez burzliwe morze.  
Gdzieżeś, o piękna wyobraźnio tkliwa,  
Królu mój niegdyś czy pogańskie bożę?

Pobladła szata srebrną barwą lśniącą  
Przed prawdy wiecznej surowym obliczem,  
A sława, sława, niegdyś tak nęcąca,  
Czymże przede mną? – Próżnością i niczem!  
Czoło zorane ku ziemi się zniża,  
Widomych kształtów czarodziejstwo kona.  
O Panie! W Twoje upadam ramiona  
I już nie widzę nic, nic – oprócz krzyża...<sup>28</sup>

Wysunięty na pierwszy plan obraz łodzi zbliżającej się do brzegu symbolizuje upływające dni<sup>29</sup>. „Strudzony żeglarz” – człowiek doświadczony życiem, w obliczu nagiej prawdy o śmierci, pozbywa się wszelkich złudzeń. W jego wyznaniu pobrzmiewa nuta zawodu. Przywołuje wyobraźnię – tak przecież bliską każdemu poecie – towarzyszkę. Przywołuje – na próżno, bo choć to właśnie wyobraźnia buduje kształt poezji, wymaga poświęcenia wszystkiego dla niej, będącej bożkiem i władcą wrażliwej duszy – to jednak w chwili tak decydującej jak śmierć, zdradza twórcę, pozostawiając uczucie zawodu, żłudy. W obliczu wiecznej prawdy – jedynie realnej – nieuchwytna wyobraźnia znika, a sława zaślepiająca ułudą wielkości nic już nie znaczy, będąc jedynie „próżnością i niczem”<sup>30</sup>.

Warto zauważyć, jak bardzo ten obraz sławy jest różny od renesansowej lub oświeceniowej wizji sławy, która miała zapewnić nieśmiertelność. Pyska czar piękna, nikt nie i traci wartość to, co dawniej było przedmiotem pożądania.

Przebyta droga przez „burzliwe życie” miała tę zaletę, że pomogła podmiotowi lirycznemu dostrzec prawdziwe wartości i ukierunkować swe dążenia ku celowi, ku któremu wszystko zmierza. Zmęczony życiem człowiek czuje się rozczarowany tym, w czym wcześniej pokładał nadzieję: sławą, twórczą wyobraźnią, pięknem ziemskim. Stają się dla niego pustymi, nic nie znaczącymi dźwiękami, straciły swą prawdziwość. Przeżyty czas każe mu o nich zapomnieć.

Podmiot liryczny wyteża wzrok ku temu, co przed nim<sup>31</sup>, biegnie jak wracające dziecko w ramiona Ojca, zanurza się w wiecznej prawdzie. Życie nauczyło go dystansu do rzeczy i wartości tego świata. Ostatnie słowo poeta kieruje do Boga. W krzyżu rozpoznaje znak nadziei zbawienia<sup>32</sup>. Wracając do obrazowania z pierwszej części utworu, krzyż jawi się tutaj jako latarnia wskazująca żeglarzowi cel wędrówki.

W porównaniu z *Trwogą człowieka...* Karpińskiego, wiersz *Ostatnie słowo* pisany jest stylem wyższym. Jego hymniczny charakter wyznaczają powtarzające się apostrofy, pytania retoryczne. Dominuje tu poczucie za-

wodu, trochę smutku, brak natomiast lęku. Końcowy zwrot jest pełnym ufności powierzeniem się Bogu. Czułość wyznania pokryta jest jednak retorycznością.

Śmierć w szczególny sposób wypełnia wyobraźnię **Zygmunta Krasińskiego** (1812–1859). Znajduje to odbicie w jego twórczości i korespondencji, gdzie ujawnia się „tanatyczna uczuciowość poety”<sup>33</sup>. Zarówno utwory liryczne, jak i dramatyczne, są nasycone obecnością śmierci rozumianej nie jako chwila, ale jako trwanie. Ta rozciągłość w czasie agonii – „umieranie tym, że się umrzeć nie może”<sup>34</sup> na poziomie tekstu przejawia się w zastosowaniu czasu teraźniejszego. Specyfikę „mówienia o śmierci” – tym razem – bardziej o umieraniu duchowym i odkrywaniu uczuć podmiotu mówiącego można dostrzec w wierszu o incipicie „Serce mi pęka”<sup>35</sup>.

Sytuacja liryczna utworu jest zakreślona niejako przez bezpośrednią obecność śmierci – „czuje się” ją:

Serce mi pęka, światło się umyka  
Z przed oczu moich. Wszystko, co kochałem  
Jak Bóg dalekie lub jak chmura znika;  
Pierś jednak żyje.

Wynika stąd pewna opozycja: obok trwałości, statyczności tego, co w człowieku: serce pęka – pierś żyje, występuje ruch tego, co na zewnątrz: niknie światło. Przestrzeń „akcji” obejmuje ogromne obszary, wszechświat, nawet Boga samego, a jednocześnie świat uczuć zamyka się w jednym punkcie ludzkiego ciała – w sercu. Tam się wszystko dzieje, toczy, jak w ogromnym kole. Pojawia się pojęcie czasu będącego tu synonimem śmierci: „czas morderca”. Tylko on może położyć kres stanom udręki i rozdarcia, spowodowanym opozycją myśli i uczucia w duchu:

Duch nieśmiertelny sam siebie rozdziera,  
Nie ma dla niego ostatecznej męki!  
Ból, co w nim rośnie, rósć musi jak życie  
Krzewić się, bujać, szumieć i rozlegać,  
Wciskać się gwałtem lub wdzierać się skrycie  
I, jak krew żyły, tak myśli obiegać.

Dynamika, ruchliwość powyższego opisu spowodowana jest zderzeniem dwóch przeciwstawnych sił:

Duch na dnie tonie, ciągle się rozkłada [...]  
Rozdarty wiecznie, myślą siedzi w niebie  
A sercem w piekło coraz niżej spada.

Opozycja sfery intelektualnej i emocjonalnej wpisana w linię pionową powtarza się w późniejszym fragmencie: rozum (góra), który ma pano-



wać nad uczuciami, przeklina serce kochające „śmiertelną piękność”. Obwinia je za miłość, co zatraciła „iskrę spadłą z wieczności” – geniusz, dzięki któremu „pozaludniał tłumami żyjących myśli” swoją duszę. Przy-niosłoby to podmiotowi lirycznemu wielkość:

Byłbym się wyniósł nad głowy współbraci.

Dziś już za późno!

Walka w duchu już wre. Dusza zazdrości ciała, że umiera „szczęśliwie”, podczas gdy ona cierpi w kotle „nieśmiertelnego boju” – „nie mogąc skonać, co chwila kona”. Podmiot liryczny podsumowuje tę walkę pełnymi gorzycy słowami:

Ach! Życie wtedy szyderstwem się zdaje!

Taka egzystencja, będąca pasmem udręk i nieszczęść, a jednocześnie prowadząca ku pełnemu wyczerpaniu, tworzy paradoksalną wersję romantycznej podróży – obraz podróży negatywnej<sup>36</sup>. Doświadczany bezsens życia, niekończące się cierpienia, jest źródłem tragizmu podmiotu lirycznego – nie widzi on bowiem żadnego sposobu na powstrzymanie koła „wiekuistego bólu” w jego duszy, bólu, od którego nie ma ucieczki – „wszędzie nieznośnie”. Jest to pewien stan piekła – brak nadziei, rozpaczliwa pewność, że ów ból będzie trwał. Nie wierzy nie tylko w szczęście wieczne po śmierci, ale także i w to, że śmierć może przerwać jego udręki i nastąpi „wieczna cisza”:

Ręce wznosimy ku widmu nicości;

Ach! tam, wśród nocy, tam gdzieś leżą raje,

Zwane grobami, kędy nasze kości

Wraz z duchem zasną! Nam się tylko marzy

Nieznana dotąd wiecznej ciszy niwa;

Sen nieprzespany<sup>37</sup> i pokój cmentarzy

Równe to fałsze jak dola szczęśliwa!

Podważając wiarygodność powszechnie uznawanych poglądów, nazywa je „fałszami”, a sobie odbiera jakąkolwiek pociechę. Jest pewien, że stan jego męki będzie trwał „niezmienny”:

Wszystko się dzieje i wszystko się stało!<sup>38</sup>

Powyższy utwór Krasińskiego jest w swej wymowie bardziej tragiczny niż *Trwoga człowieka...* Karpińskiego. O ile w tym ostatnim słyszy się wołanie o nadzieję: „Ratujcie skrzynię, w której nadzieję schowałem”, to w wierszu Krasińskiego brak nawet nadziei na kres cierpień. Życie traktuje on jako „pole przegranej”, Bóg zaś – źródło nadziei i jej spełnienie – jest daleki. Serce podmiotu lirycznego jest wrażliwe, kona i pęka rozrywane nadmiarem i intensywnością uczuć. Nie ma w nim jednak miejsca na lęk. Odzywa się tu dumna, romantyczna dusza poety.

Jednakże ten sam Krasiński w jednym z francuskich fragmentów pisze tak: „Dwa są sposoby patrzenia na śmierć – pierwszy, smutny i ponury, otacza się grobami i szkieletami; drugi przeciwnie, okala się aureolą chwały i lśnącymi promieniami nieśmiertelności. Pierwszy powstaje z uczucia [...]. Drugi wynika ze źródła rozumowania – z wiary i religii. Lecz cokolwiek by o tym powiedzieć, nigdy najczystsza nadzieja i najżywsza wiara nie zdoła odjąć ostatnim chwilom człowieka ich niepokoju, a ostatniej jego schronie barwy rozlanego nad nią smutku”<sup>39</sup>.

Krasiński przyznaje, że uczucia niepokoju, trwogi, są normalną reakcją – ludzką – wobec śmierci. Lęk w tej przełomowej chwili stanowi ekspresję napięcia między naszymi aktualnymi uwarunkowaniami jako istot skończonych, słabych, a aspiracjami, by wejść w nieograniczone i nieśmiertelne istnienie, którego możliwość podpowiada transcendentalna świadomość człowieka<sup>40</sup>.

\* \* \*

Zestawiając powyższe poetyckie obrazy, ukazujące człowieka w „jego śmierci”, można wyciągnąć wniosek, że są to „wizje” bardzo różnorodne – tak jak różni są – kończący ziemskie życie – ludzie i ich uczucia w sytuacji kresu. To zróżnicowanie wypływa z literackich tendencji, zainteresowań, dążeń, ale chyba także z osobistych uwarunkowań poszczególnych autorów. Ów „bliski śmierci” człowiek, „wiele czujący” i wyopowiadający stan swoich emocji, w pewien przecież sposób reprezentuje wewnętrzne życie poety, jego wrażliwość i prawdę uczuć.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992; taż, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992; M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987.

<sup>2</sup> Por. A. Witkowska, *Literatura romantyzmu*, Warszawa 1987, s. 17.

<sup>3</sup> Ph. Ariés, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 598–599.

<sup>4</sup> T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni. O języku poezji czasów Oświecenia*, Warszawa 1984, s. 176.

<sup>5</sup> Zob. *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800*, oprac. T. Kostkiewiczowej i Z. Golińskiego, Warszawa 1993, s. 213. O twórczości Karpińskiego piszą m.in.: T. Kostkiewiczowa, *Model liryki sentymentalnej w twórczości Franciszka Karpińskiego*, Wrocław 1964; R. Sobol, *Franciszek Karpiński*, Warszawa 1987; tenże, *Ze studiów nad Karpińskim*, t. 1, Wrocław 1967.

<sup>6</sup> F. Karpiński, *Wiersze wybrane*, oprac. J. Kott, Warszawa 1966.

<sup>7</sup> Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, wyd. 4, Warszawa 1990, s. 69.

<sup>8</sup> Postać gospodarza występuje i w innych utworach Karpińskiego. W. Borowy (*O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978, s. 218) pisze: „Niezmiernie silny jest w Karpiń-

skim zmysł obrazów: tak silny, że stawał się sam uczuciem i dostarczał obrazów i określał do przedstawianych uczuć”.

<sup>9</sup> Brama to miejsce obronne, szczególnie ufortyfikowane. Zdobycie jej, otwarcie, oznacza klęskę, za: W. Kopański, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 30.

<sup>10</sup> W ewangelicznej zachęcie do czuwania i gotowości na przyjście Pana również jest użyty obraz gospodarza i złodzieja (Mt 24, 42–44). Złodziej symbolizuje śmierć, za: W. Kopański, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 414.

<sup>11</sup> J. Makselon, *Lęk wobec śmierci. Wybrane teorie i badania psychologiczne*, Kraków 1988, s. 19.

<sup>12</sup> H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2005, s. 22.

<sup>13</sup> J. Makselon, *Lęk wobec śmierci*, dz. cyt., s. 12.

<sup>14</sup> E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979, s. 128.

<sup>15</sup> Prefacja ze mszy za zmarłych.

<sup>16</sup> F. Karpiński, *Zabawki wierszem i prozą*, reprint pierwodruku, Warszawa 1982.

<sup>17</sup> Pojęcie kluczowe dla sentymentalizmu.

<sup>18</sup> M. Szykowski, *Edwarda Younga „Myśli nocne” w poezji polskiej*, Kraków 1916, s. 26.

<sup>19</sup> Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, n. 12.

<sup>20</sup> F. Karpiński (*O wymowie w prozie albo wierszu*, dz. cyt.) wspomina Younga „preraźliwego w *Nocach* swoich”, mówiąc o „pięknych wzorach”: „Odnacza się bowiem pisarz angielski czułością, która mu nieśmiertelność zapewni”.

<sup>21</sup> G. Bystydzińska, *Między Oświeceniem a romantyzmem. Studia o twórczości Edwarda Younga*, Lublin 1982, s. 104.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> E. Young, *Nocy...*, z ang. i franc. z dołącz. listów na pol. przetł., ed. 3 popr., t. 1, Lublin 1809, s. 246.

<sup>24</sup> Tamże, s. 102.

<sup>25</sup> Tamże, s. 108.

<sup>26</sup> Tamże, s. 107.

<sup>27</sup> K. Ujejski, *Wybór poezyj*, oprac. N. Janik, wyd. 2 uzup. i rozsz., Kraków 1924, s. 87–92.

<sup>28</sup> T. Lenartowicz, *Poezje*, wyd. pośmiertne, Lwów 1895, s. 170.

<sup>29</sup> Łódź symbolizuje przejście z królestwa żywych do królestwa zmarłych – *Leksykon symboli*, oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, Warszawa 1992, s. 29. Obraz łodzi jako wyobrażenie życia występuje w Hi 9, 25–26: „Szybsze me dni niżli biegacz, uciekają, nie zaznawszy szczęścia, mkną jak łodzie z sitowia”.

<sup>30</sup> Echo przesłania Księgi Koheleta (Eklezjastesa): „Marność nad marnościami [...] wszystko marność”.

<sup>31</sup> Parafraza słów św. Pawła z Flp 3, 13–14.

<sup>32</sup> Nie mogę nie przywołać tu przedziwnego dialogu ojca z synem na temat krzyża w liryku Norwida *Dziecko i krzyż*: „Ojczy mój! twa łódź / Wprost na most płynie – / Maszt uderzył... wróć... / Lub wszystko zginie. / Patrz! Jaki tam krzyż / Krzyż niebezpieczny... / Maszt się niesie w-zwyz, / Most mu poprzeczny – / Synku! Trwogi zbądź! / To znak-zbawienia; / Płynmy! Bądź co bądź – / Patrz jak? się zmienia... / Oto – wszere i w-zwyz / Wszystko, toż samo. / – Gdzież się podział krzyż? / – Stał nam się bramą”.

<sup>33</sup> M. Bieńczyk, *Czarny człowiek. Krasieński wobec śmierci*, Warszawa 1990, s. 19.

<sup>34</sup> Por. Z. Krasieński, *Ułamek (naśladowany z glosy św. Teresy)*, w: tenże, *Pisma*, t. 6, Kraków 1912, s. 252.

<sup>35</sup> Z. Krasieński, *Pisma*, t. 6, Kraków 1912, s. 30. Utwór powstał na początku listopada 1837 r.

<sup>36</sup> Por. M. Bieńczyk, *Czarny człowiek*, dz. cyt., s. 57.

<sup>37</sup> Aluzja do *Trenów* J. Kochanowskiego.

<sup>38</sup> Pewne podobieństwo do fragmentu z Księgi Koheleta (3, 15a): „To, co jest, już było, a to, co ma być kiedyś, już jest”.

<sup>39</sup> Z. Krasieński, *O śmierci*, w: tenże, *Pisma*, t. 8, cz. 2, s. 3.

<sup>40</sup> J. Makselon, *Lęk wobec śmierci*, dz. cyt., s. 16.





VLADISLAVIENSIA



KS. JANUSZ BORUCKI

## PRZYGOTOWANIA, PRZEBIEG I UCHWAŁY SYNODU DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ Z 1967 ROKU

Przez kilka wieków biskupi wrocławscy doceniali znaczenie synodów dla życia diecezji, zwołując je dla całej diecezji, bądź dla poszczególnych jej części. W okresie od 1227 do 1641 roku odbyło się na Kujawach i Pomorzu, a więc na terenie podległym jurysdykcji biskupów wrocławskich, ponad 50 synodów. Kilku biskupów zdołało przeprowadzić w czasie swoich rządów po dwa synody. Największą aktywnością w działalności synodalnej wyróżnił się Hieronim Rozrażewski, biskup kujawsko-pomorski w latach 1581–1600, który przeprowadził siedem synodów.

Od synodu biskupa Macieja Łubieńskiego z 1641 roku przez 325 lat biskupi wrocławscy nie zwoływali synodów diecezjalnych. Trzeba jednak pamiętać, że w okresie zaborów było to wprost niemożliwe. Dopiero Antoni Pawłowski, biskup wrocławski w latach 1953–1968, zdecydował się na zwołanie Synodu Diecezji Wrocławskiej w 1967 roku. Był to pierwszy synod diecezjalny odbyty w Polsce po Soborze Watykańskim II.

### 1. Przygotowania do synodu

Już w 1960 roku (13 lipca) bp Antoni Pawłowski utworzył komisję przygotowawczą synodu diecezjalnego w składzie: ks. Władysław Szafrąński (przewodniczący), ks. Stanisław Olejnik, ks. Józef Prorok, Walenty Surmacz OFMConv., ks. Kazimierz Tartanus (notariusz)<sup>1</sup>. Jednak ze względu na zapowiedziany i wkrótce rozpoczęty Sobór Watykański II (1962–1965) prace komisji zostały zawieszono. Po jego zakończeniu, 14 listopada 1966 r. biskup Pawłowski zreorganizował komisję przygotowawczą, powołując do niej księży: Władysława Szafrąńskiego – oficjała Sądu Kościelnego, Kazimierza Tartanusa – kanclerza Kurii Diecezjalnej, Alfonsa Przybyłę – wicerektora Wyższego Seminarium Duchownego, Tadeusza Kanię – profesora teologii moralnej w tymże seminarium i proboszcza parafii Zbrachlin, Tadeusza Gutowskiego – sędziego Sądu

Kościelnego i proboszcza parafii Szpetal Górny<sup>2</sup>. Komisja ta już 22 listopada 1966 r. przedłożyła biskupowi ordynariuszowi pierwszy projekt statutów synodalnych oraz wykaz instrukcji i regulaminów jako załączników do statutów synodalnych<sup>3</sup>.

Tydzień później (29 listopada) na konferencji księży dziekanów ordynariusz diecezji przekazał bliższe informacje na temat zamierzonego synodu. Poinformował również o wynikach prac komisji przygotowawczej oraz różnych formach aktywnego włączenia się duchowieństwa i wiernych w przygotowania do synodu<sup>4</sup>.

Dnia 2 grudnia 1966 r., biskup Pawłowski ustanowił siedem komisji synodalnych. Komisji głównej przewodniczył sam biskup włocławski. W jej skład wchodził przewodniczący poszczególnych komisji oraz członkowie sekretariatu przedsynodalnego (powołanego 3 grudnia 1966 r.). Oprócz komisji głównej zostały ustanowione komisje do spraw: 1) duszpasterskich, 2) majątkowych i artystycznych, 3) nauczania kościelnego (z podkomisją powołań kapłańskich i formacji), 4) duchowieństwa, 5) liturgicznych, 6) posoborowych (apostolat świeckich, ekumenizm, dialog z niewierzącymi)<sup>5</sup>. Wkrótce przewodniczącym poszczególnych komisji synodalnych zostały wręczone projekty statutów oraz inne przygotowane materiały. Odtąd każda komisja rozpoczęła prace nad szczegółowym opracowaniem projektu statutów synodalnych i odnośnych instrukcji<sup>6</sup>.

Na przedsynodalne posiedzenie w dniu 31 stycznia 1967 r. w klasztorze franciszkanów we Włocławku zaproszeni zostali wszyscy przełożeni zakonów i zgromadzeń męskich z terenu diecezji. Dyskutowano przede wszystkim nad dwoma zagadnieniami: 1) udział zakonów w życiu diecezji i parafii, 2) specjalne zadania zakonników. Podobne spotkanie odbyło się z przełożonymi zgromadzeń zakonnych żeńskich<sup>7</sup>. Nie było natomiast żadnego spotkania przedsynodalnego z przedstawicielami wiernych świeckich; biskup włocławski skierował do nich przed rozpoczęciem synodu jedynie specjalne orędzie<sup>8</sup>.

Przychylając się do życzeń duchowieństwa, biskup Pawłowski przedłużył do końca lutego t.r. termin nadsyłania odpowiedzi na ankietę przedsynodalną<sup>9</sup>, skierowaną na początku grudnia 1966 r. do każdego z kapłanów diecezji włocławskiej. W związku z tym na początku lutego odbyły się konferencje dekanalne poświęcone omówieniu zagadnień, które księża pragnęli przekazać komisjom synodalnym<sup>10</sup>. Wyniki dyskusji z zebrań dekanalnych oraz odpowiedzi ankietowe, których nadesłano około 250, zostały przekazane poszczególnym komisjom synodalnym<sup>11</sup>.



W dniu 20 marca 1967 roku biskup ordynariusz przewodniczył przed-synodalnemu spotkaniu dyskusyjnemu z klerykami Wyższego Seminarium Duchownego. Z góry wyznaczeni przedstawiciele alumnów wypowiedzieli się na następujące tematy: 1) praktyki duszpasterskie alumnów, 2) podstawy samowychowania alumnów, 3) wychowanie do współodpowiedzialności za życie diecezji, 4) urabianie alumnów w duchu dobroczynności. Zapowiedziano wtedy, że w synodzie weźmie oficjalnie udział jeden przedstawiciel alumnów<sup>12</sup>, ale ostatecznie do tego nie doszło.

Na początku kwietnia 1967 roku na posiedzeniu komisji głównej omówione zostały zagadnienia mające być przedmiotem konferencji rejonowych. Zasadniczo były to kwestie przedłożone przez poszczególne komisje synodalne. Zaprojektowane wyniki posiedzeń rejonowych zostały przedstawione komisjom synodalnym celem uwzględnienia ich w przygotowywanych projektach.

W maju 1967 roku wszystkie komisje synodalne przedstawiły ordynariuszowi diecezji projekty statutów synodalnych<sup>13</sup>.

## 2. Przebieg synodu

Końcowym etapem prac przedsynodalnych było wypracowanie ostatecznego projektu statutów i załączników. Projekty przygotowane przez komisje synodalne wymagały usystematyzowania materiału oraz nadania im właściwego wymiaru. Praca redakcyjna była wykonywana pod kierunkiem ordynariusza diecezji. Na konferencji odbytej we Włocławku 21 września 1967 r. biskup Pawłowski prosił księży dziekanów o informowanie diecezjan o synodzie i o modlitewne wspieranie wszystkich spraw z nim związanych<sup>14</sup>.

Dnia 21 września 1967 r. biskup włocławski wydał dokument zwołujący synod. Został on zwołany do Włocławka w dniach 6–9 listopada 1967 roku. W oparciu o kan. 358 KPK z 1917 roku biskup Pawłowski wezwał na synod: 1) biskupów pomocniczych jako wikariuszy generalnych, 2) trzeciego wikariusza generalnego, 3) członków kapituły katedralnej, 4) księży posiadających godności papieskie, 5) rektora Wyższego Seminarium Duchownego, 6) imiennie powołanych członków Kurii Diecezjalnej, Sądu Biskupiego i profesorów wyższych uczelni, 7) księży dziekanów, 8) członków kapituły kolegiaty kaliskiej, 9) proboszczów parafii włocławskich, 10) jednego proboszcza z każdego dekanatu, 11) przełożonych zakonów kleryckich osiedlonych w diecezji, wyznaczonych przez prowincjałów, 12) imiennie powołanych księży wikariuszy i księży studentów.

Wszyscy wezwani na synod zobowiązani zostali do osobistego udziału we wszystkich nabożeństwach i sesjach synodalnych. Jeśli ktoś z wezwa-

nych nie mógł przybyć z powodu poważnej przyczyny, powinien uprzednio o tym zawiadomić biskupa, nie mógł natomiast przysłać zastępcy<sup>15</sup>.

W dniu 17 października 1967 r. odbyło się pod przewodnictwem bpa Pawłowskiego posiedzenie synodalnej komisji głównej. Biskup ordynariusz poinformował wszystkich członków komisji o przysłanej przez papieża Pawła VI depešy z błogosławieństwem dla prac synodalnych. Następnie przedstawiona została lista wezwanych na synod. Omówiono obsadę urzędów synodalnych, projekt regulaminu synodalnego i porządku dziennego obrad oraz nabożeństw synodalnych w katedrze<sup>16</sup>.

Dokumentem z dnia 19 października 1967 roku biskup ordynariusz ustanowił urzędy synodalne. Zgodnie z dekretem synod miał odbywać się pod przewodnictwem biskupa włocławskiego. W razie potrzeby w kierowaniu obradami mógł go zastąpić jeden z biskupów pomocniczych.

Dla zapewnienia należytego porządku i sprawnego przebiegu prac podczas synodu biskup Pawłowski ustanowił następujące urzędy synodalne i powołał do ich pełnienia odpowiednich księży:

1. Na promotora synodu został powołany ks. Stanisław Piotrowski, dziekan i proboszcz w Kole. Zakres jego zasadniczych praw i obowiązków obejmował: troskę o to, aby na synodzie wszystko odbywało się w należytych porządku oraz zgodnie z prawem; przedstawianie biskupowi ordynariuszowi wniosków o wydawanie potrzebnych rozporządzeń; zlecanie notariuszowi spisania odpowiednich aktów. Miał on do pomocy notariuszy w osobach: ks. Józefa Olczyka, dziekana i proboszcza w Turku; ks. Wincentego Wilińskiego, proboszcza parafii Miłosierdzia Bożego w Kaliszu; ks. Leonarda Karolewskiego, proboszcza w Goławicach. Do ich obowiązków należało sporządzanie protokółów z każdej czynności synodalnej, notowanie ogłoszonych zarządzeń ordynariusza diecezji, spisywanie przyjętych statutów, uchwał i postanowień.

2. Sekretariat synodu stanowili: sekretarz I: ks. Kazimierz Tartanus, kanclerz Kurii Diecezjalnej – zestawianie listy wezwanych i sprawdzanie obecności uczestników synodu, wzywanie ich do złożenia wyznania wiary i przysięgi, ogłaszanie zarządzeń biskupa ordynariusza, zapowiadanie posiedzeń i nabożeństw, zbieranie akt synodu do późniejszego ogłoszenia; sekretarz II: ks. Alfons Przybyła, wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego – przyjmowanie od uczestników synodu wniosków na piśmie dotyczących projektów statutów synodalnych, koordynowanie wszystkich zgłoszeń i przedstawianie ich biskupowi ordynariuszowi; lektorzy: ks. Jan Katarzyński, proboszcz parafii Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Zduńskiej Woli; ks. Marian Chwilczyński, dziekan i proboszcz

parafii Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Kaliszu; ks. Bogumił Józwiak, wikariusz w Ciechocinku. Podstawowym obowiązkiem lektorów było odczytywanie na zebraniach synodalnych statutów wraz z załącznikami.

3. Za ceremoniał synodu odpowiedzialni byli: ks. Tadeusz Guzenda, profesor Seminarium Duchownego – strona muzyczna, chór; ks. Franciszek Olczyk, dziekan i proboszcz w Piotrkowie Kujawskim – śpiewy i recytacje duchowieństwa; ceremoniarze: ks. Stanisław Janicki, dziekan i proboszcz w Stawiszynie; ks. Bolesław Cieślak, wicekanclerz Kurii Diecezjalnej – troska o całość ceremonii w czasie nabożeństw i uroczystych sesji synodalnych.

4. Biuro synodu: ks. Antoni Łassa, kierownik Wydziału Duszpasterskiego w Kurii Diecezjalnej; ks. Michał Pietrzak – dokumentacja audio-wizualna, ks. Leonard Urbański, referent Kurii Diecezjalnej – informacja<sup>17</sup>.

W tym samym dniu biskup Pawłowski ustanowił regulamin synodalny, który miał obowiązywać wszystkich uczestników synodu. Postanowił w nim m.in.:

1. Wezwani na synod zostali zobowiązani – w myśl kan. 358 § 1 KPK – do osobistego udziału we wszystkich nabożeństwach, sesjach i obradach synodalnych. Gdyby ktoś z wezwanych nie mógł przybyć na synod z poważnej przyczyny, miał obowiązek nadesłać na ręce biskupa ordynariusza pisemne usprawiedliwienie. Usprawiedliwienie – zgodnie z kan. 359 KPK – powinni przedłożyć również i ci uczestnicy, którzy musieli wyjechać przed zakończeniem synodu.

2. Obrady synodalne miały odbywać się na sesjach uroczystych w katedrze i na posiedzeniach dyskusyjnych. Na posiedzeniu dyskusyjnym, podczas czytania proponowanych statutów, każdy z uczestników mógł zapisać się do zabrania głosu, aby przedstawić swoje wnioski. Dopuszczony do głosu nie powinien przemawiać dłużej niż 5 minut.

3. Uczestników synodu obowiązywało zachowanie dyskrecji w sprawach dotyczących obrad synodalnych<sup>18</sup>.

Zgodnie z zarządzeniem biskupa Pawłowskiego Synod Diecezji Włocławskiej rozpoczął się 6 listopada 1967 roku. Do gmachu Wyższego Seminarium Duchownego przybyli wezwani imiennie uczestnicy synodu – przedstawiciele pół tysiąca kapłanów diecezjalnych i zakonnych pracujących w diecezji włocławskiej. O godz. 18 uczestnicy synodu udali się do katedry. Tam biskup ordynariusz wraz z dziesięcioma kapłanami odprawił mszę wotywną o Duchu Świętym. Po mszy nastąpiły modlitwy wyznaczone na tę okoliczność. Wniesiono uroczyście księgę Ewangelii i egzemplarz dokumentów Soboru Watykańskiego II, które stały się źródłem

i natchnieniem projektowanego prawa synodalnego dla diecezji wrocławskiej.

Następnie rozpoczęła się inauguracyjna sesja synodalna. Sekretarz synodu odczytał dekret otwierający Synod Diecezji Wrocławskiej, a następnie telegram papieża Pawła VI, pismo kard. Stefana Wyszyńskiego oraz życzenia kard. Karola Wojtyły. Zasadniczym punktem pierwszej sesji było przemówienie biskupa ordynariusza oraz złożenie wyznania wiary przez biskupa Pawłowskiego i wszystkich uczestników synodu<sup>19</sup>. Podobne sesje uroczyste odbywały się w katedrze wrocławskiej każdego dnia w czasie trwania synodu.

Następnego dnia o godz. 9 w auli św. Tomasza w gmachu seminarium duchownego rozpoczęło się pierwsze posiedzenie dyskusyjne, na które przybyło 109 uczestników synodu (jedenastu spośród wezwanych nie wzięło udziału w obradach). Sekretarz synodu na polecenie biskupa Pawłowskiego odczytał kolejno: dokument ustanawiający urzędy synodalne, listę 120 duchownych „wezwaną” na synod oraz regulamin synodu. Następnie rozpoczęto odczytywanie projektów statutów synodalnych. Lektorzy przeczytali przed południem statuty wstępne i z rozdziału pierwszego (lud Boży) statuty dotyczące obowiązków i uprawnień duchowieństwa, a po południu statuty dotyczące osób zakonnych i katolików świeckich. W dyskusji zabrało głos w sumie 33 księży. Na tej sesji biskup ordynariusz przedstawił zebrany nazwiska księży na stanowiska sędziów, egzaminatorów synodalnych i proboszczów konsultorów<sup>20</sup>.

Obrady trzeciego dnia synodu rozpoczęły się o godz. 9 w auli seminarnej. Trzecie posiedzenie dyskusyjne zajął biskup Pawłowski, omawiając dyskutowaną poprzedniego dnia sprawę regulaminu dla organistów. Następnie lektorzy odczytali statuty dotyczące duszpasterstwa sakramentalnego (przed południem) oraz statuty i załączniki dotyczące kultu Bożego i nauczania kościelnego (po południu). Promotor synodu, ks. Stanisław Piotrowski, omówił sprawę pomocy księżom z małych parafii oraz znaczenie ducha ubóstwa w życiu kapłanów. W dyskusji zabrało głos w sumie 26 kapłanów. Na zakończenie posiedzenia biskup ordynariusz, po omówieniu sytuacji personalnej duchowieństwa w diecezji, poinformował że ustanawia proboszczami 73 księży dotychczasowych administratorów parafii<sup>21</sup>.

W dniu 9 listopada 1967 r. odbyło się ostatnie (piąte) posiedzenie dyskusyjne. Biskup ordynariusz podkreślił doniosłość pracy katechetycznej wśród młodzieży szkół średnich i poprosił o wypowiedzi co do przysłów i kwalifikacji księży prefektów. Następnie lektor przeczytał ostatnią część projektu statutów o administrowaniu kościelnymi dobra-

mi doczesnymi. W części dyskusyjnej głos zabrało 15 księży. Po zamknięciu dyskusji biskup Pawłowski przedstawił szczegóły powołania Diecezjalnej Rady Kapłanów i Rady Pastoralnej.

O godz. 14 w katedrze nastąpiło uroczyste zakończenie synodu. Sekretarz synodu odczytał z uchwał synodalnych tytuły rozdziałów i z każdego z nich po kilka statutów. Następnie biskup ordynariusz złożył swój podpis pod przedyskutowanymi i przepracowanymi statutami wraz z załącznikami, a sekretarz odczytał dokument biskupa ordynariusza promulgujący uchwały synodalne oraz dokument zamykający synod<sup>22</sup>.

### 3. Tematyka uchwał synodalnych

Zbiór uchwał synodu składa się z 271 statutów synodalnych oraz 16 załączników, stanowiących zbiór prawa diecezjalnego, z mocą obowiązującą od dnia 1 stycznia 1968 r. Został on opublikowany drukiem w organie oficjalnym diecezji – „Kronice Diecezji Włocławskiej”<sup>23</sup>.

Statuty synodalne obejmują pięć rozdziałów, podzielonych na artykuły. Na wstępie znalazły się przepisy ogólne, w których zamieszczono pięć statutów poświęconych sprawom formalnym (stosunek uchwał do dotychczasowego prawa diecezjalnego i zwyczajowego, osoby zobowiązane do zachowania uchwał, sposoby promulgowania prawa diecezjalnego, interpretacja uchwał, udzielanie dyspens).

#### 3.1. Lud Boży

Rozdział I zatytułowany „Lud Boży” (statuty 6–125) jest najobszerniejszym rozdziałem zbioru. Materiał prawny zawarty w tym rozdziale został podzielony na trzy artykuły. Artykuł I, poświęcony duchowieństwu, składa się z dwóch paragrafów: w pierwszym zostały umieszczone obowiązki i uprawnienia duchowieństwa w ogólności, natomiast w drugim obowiązki i uprawnienia duchownych pełniących poszczególne stanowiska kościelne.

Prawodawca synodalny – powołując się na dekret Soboru Watykańskiego II *Presbyterorum ordinis* – przypomniał kapłanom, aby żyli i pracowali w ścisłej łączności z hierarchią Kościoła oraz z braćmi w kapłaństwie (statut 6). Duchowni powinni żywić głęboką cześć do Ojca Świętego, zapoznać się z jego wypowiedziami, stosować się do jego myśli i przekazywać je wiernym (statut 7). Kapłani powinni okazywać należną cześć biskupom oraz posłuszeństwo swojemu biskupowi. Ponadto powinni przedkładać biskupowi diecezjalnemu projekty swoich przedsięwzięć i informować go o potrzebach powierzonego sobie urzędu (statuty 8–9). Duchowieństwo zostało zobowiązane do zaznajomienia się z zarządzeniami biskupa wło-

clawskiego i uchwałami Konferencji Episkopatu Polski, zaś orędzia pasterskie i zarządzenia biskupa diecezjalnego powinny być czytane w całości, dokładnie i w wyznaczonym czasie (statuty 11–12). Prawodawca diecezjalny przypomniał, że urzędy kościelne otrzymują kapłani na mocy nominacji biskupa diecezjalnego. Nikomu nie wolno opuszczać swego urzędu bez zezwolenia biskupa. Każdy kapłan może jednak dla słuszych powodów złożyć na ręce biskupa diecezjalnego rezygnację z pełnionego urzędu (statuty 14–15). Wszyscy kapłani w diecezji wrocławskiej powinni wspomagać się wzajemnie i współpracować ze sobą. Ze szczególną życzliwością kapłani powinni odnosić się do tych konfratrów, którzy mają jakieś trudności. Każdy kapłan, zwłaszcza zatrudniony w duszpasterstwie, powinien otoczyć życzliwością alumnów Wyższego Seminarium Duchownego. Wszyscy kapłani diecezjalni zatrudnieni w diecezji wrocławskiej zostali zobowiązani do regularnego wpłacania świadczeń na utrzymanie księży emerytów (statuty 19–23). Synod zabronił kapłanom, także zakonnym, wносить bez zgody biskupa diecezjalnego do sądów państwowych w sprawach osobistych czy kościelnych skarg przeciwko duchownym lub wiernym. Kapłan pozwany przez sąd państwowy powinien powiadomić o tym niezwłocznie władzę diecezjalną (statut 26). Duchowni, dając dobry przykład wiernym swoim życiem, powinni przede wszystkim starannie unikać tego, co mogłoby gorszyć wiernych i szkodzić posłannictwu kapłańskiemu. Kapłani zostali zobowiązani do noszenia sutanny przy wykonywaniu wszystkich czynności liturgicznych, podczas katechizacji, wizytacji duszpasterskiej (kolędy) i w kancelarii parafialnej. Inny strój powinien zawsze odpowiadać godności stanu kapłańskiego (statut 30). Wszyscy kapłani zostali zobowiązani do stałego i systematycznego pogłębiania wiedzy filozoficzno-teologicznej, zdawania egzaminów wikariuszowskich i proboszczowskich, udziału w konferencjach rejonowych i dekanalnych oraz kursach o charakterze ogólnopolskim (statuty 31–32). Prawodawca starał się dokonać wszechstronnej regulacji życia kapłańskiego w diecezji wrocławskiej, stąd przepisy co do odbywania przez kapłanów studiów akademickich, wyjazdów na urlopy, czy sporządzania testamentu (statuty 34–36).

Poza obowiązkami i uprawnieniami dla wszystkich duchownych prawodawca synodalny zamieścił w statutach obowiązki i uprawnienia związane z pełnieniem poszczególnym urzędów kościelnych. Kolejno zostały podane obowiązki i uprawnienia kapłanów zajmujących urzędy w kurii diecezjalnej (statuty 37–38), seminarium duchownym (statuty 39–40), kapitule katedralnej i kolegiackiej (statuty 41–44), a następnie obowiązki i uprawnienia dziekanów oraz ich współpracowników (statuty 45–59),

proboszczów (statuty 60–91), wikariuszy parafialnych (statuty 92–99), rektorów kościołów i kapelanów (statuty 100–103).

Artykuł II (statuty 104–110) został poświęcony osobom zakonnym. Zakonnicy skierowani do czynnego apostołstwa powinni starać się zachować ducha swojej rodziny zakonnej i wiernie przestrzegać reguły zakonnej (statut 104). Kapłani zakonni zostali podporządkowani biskupowi diecezjalnemu w sprawach kultu Bożego, duszpasterstwa, podawania ludowi nauki kościelnej, formacji liturgicznej, moralnego wychowania wiernych (statuty 105). O udzielenie jurysdykcji kapłanom zakonnym powinni występować ich przełożeni, podając dane personalne oraz złożone egzaminy (statuty 106). W myśl statutów duchowieństwo zakonne i diecezjalne miało wspomagać się w pracach duszpasterskiej oraz służyć sobie pomocą w konfesjonale i na ambonie (statuty 107). Siostry zakonne mieszkające na terenie parafii powinny w miarę możliwości włączać się w życie parafialne. Proboszczowie zaś zostali zachęcani, aby chętnie i z uznaniem korzystali z pomocy sióstr. Synod zabronił proboszczom spowiadania sióstr zakonnych podległych im w pracy duszpasterskiej (statuty 108–110).

Ostatni z artykułów został poświęcony katolikom świeckim (statuty 111–125). Prawodawca synodalny podał obowiązki i uprawnienia katolików świeckich w ogólności. Katolikom świeckim przypomniano, że w łączności z biskupem wrocławskim i duchowieństwem, stanowią żywą wspólnotę ludu Bożego diecezji wrocławskiej (statut 111). Wiele uwagi poświęcono katolickim małżonkom. Życie katolickie w rodzinie powinno być oparte na głębokiej wierze religijnej i na płynących z niej praktykach. Rodzice zaś – zgodnie ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II – powinni troszczyć się o właściwe kształtowanie dzieci (statuty 118–119). Sześć statutów zostało poświęconych pracownikom kościelnym (statuty 120–125). Zostali do nich zaliczeni: organiści, katecheci (katechetki), kościelni, grabarze i dozorczy (statut 120). Pracownikiem kościelnym mógł zostać tylko katolik wierzący i praktykujący, odpowiednio przygotowany do swoich obowiązków (statut 121). Pracowników kościelnych przyjmował i zwalniał sam rządcza parafii, zachowując obowiązujące przepisy prawa państwowego (statut 123). Wszyscy pracownicy kościelni mieli obowiązek stosować się do regulaminu dołączonego do statutów.

### **3.2. Duszpasterstwo sakramentalne**

Rozdział II statutów regulował sprawy związane z udzielaniem sakramentów (statuty 126–198). Został on podzielony na dwa artykuły: sakramenty (statuty 126–195) i sakramentalia (statuty 196–198).

Kapłani zostali zobowiązani do uświadomienia wiernym, w oparciu o źródła objawienia, naukę Kościoła, a zwłaszcza dokumenty Soboru Watykańskiego II, znaczenia sakramentów dla życia chrześcijańskiego. Powinni je sprawować gorliwie, zgodnie z nauką Kościoła oraz według przepisów rytuałów i obowiązujących ksiąg liturgicznych (statuty 126–127). Następnie prawodawca diecezjalny w 67 statutach podzielnych na siedem paragrafów umieścił przepisy odnoszące się do wszystkich sakramentów.

Artykuł II poświęcony sakramentaliom obejmuje zaledwie trzy statuty. Sakramentalia pogłębiają pobożność i pomagają w rozwoju duchowym. Dlatego też duszpasterze powinni pouczać wiernych o znaczeniu sakramentów dla życia religijnego oraz zachęcać do korzystania z nich (statut 196). Wszystkie poświęcenia i błogosławieństwa osób lub przedmiotów powinny dokonywać się w oparciu o zatwierdzone księgi liturgiczne (statut 197). Należało podtrzymywać wśród wiernych zwyczaj zegnania się wodą święconą i chrześcijańskiego pozdrawiania (statut 198).

### 3.3. Kult Boży

Rozdział III statutów „Kult Boży” został podzielony na dwa artykuły. Pierwszy zawiera normy odnoszące się do życia liturgicznego w diecezji włocławskiej (statuty 199–218), drugi został poświęcony miejscu świętemu (statuty 219–241).

Liturgia jest szczytem, do którego zmierza praca duszpasterska, a zarazem źródłem, z którego czerpie niezbędną moc (statut 199). Całokształt życia liturgicznego w diecezji włocławskiej powinien opierać się na konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*, dokumentach Stolicy Apostolskiej, instrukcjach i zarządzeniach Konferencji Episkopatu Polski oraz biskupa włocławskiego (statut 200). Prawodawca synodalny zarządził, aby we wszystkich kościołach parafialnych, zakonnych, rektorskich oraz kaplicach nabożeństwa były odprawiane według księgi *Porządek nabożeństw diecezji włocławskiej*. Inne nabożeństwa mogły być wprowadzane tylko za zgodą władzy diecezjalnej (statut 201). Szczególny nacisk duszpasterze powinni położyć na religijny charakter niedziel i świąt, nie wyłączając cywilnie zniesionych (statuty 202–203). Świąta parafialne (tytuł, czyli wezwanie kościoła, rocznica konsekracji, czyli dedykacji kościoła, patrona miejscowości) należało obchodzić jak najuroczyściej (statut 205). Wszyscy wierni z prawa Bożego są zobowiązani do praktykowania, obok modlitwy: pokuty, postu i uczynków miłosierdzia. Synod zalecił także nowe formy pokuty, np. powstrzymywanie się w okresie Wielkiego Postu od napojów alkoholowych (statut 206). Prawodawca zalecił kapłanom po-



głębiać cześć do Najświętszego Sakramentu przez nabożeństwa adoracyjne oraz okresowe uroczyste wystawienia (statuty 210–211). Kolejne siedem statutów (212–218) zostało poświęconych poszczególnym nabożeństwom. Uregulowano sprawy związane z odprawianiem Mszy świętej (używanie czytań i śpiewów mszalnych), kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa i Niepokalanego Serca Matki Bożej, odprawianiem nabożeństw okresowych, używaniem dzwonów.

W artykule II „Miejsca święte” zostały umieszczone przepisy dotyczące kościołów (statuty 219–234) oraz cmentarzy (statuty 235–241). Rządcy kościołów zostali zobowiązani do zatroszczenia się, aby wszystkie miejsca przeznaczone do kultu Bożego lub chowania zmarłych były poświęcone, a kościoły murowane były konsekrowane (statut 219). Kościoły powinny być otwarte w określonych godzinach, aby wierni mogli je nawiedzać. Duszpasterze zaś mieli czuwać, aby osoby przebywający w świątyni godnie się zachowywały i były przyzwoicie ubrane (statuty 220–221). Warto zwrócić uwagę, że prawodawca umieścił w statutach tak szczegółowe normy, jak: zapewnienie wiernym w kościele odpowiedniej ilości miejsc siedzących, ustawienie ołtarza i ambonki, materiał, z którego powinno być wykonane tabernakulum, renowacja Najświętszego Sakramentu, umieszczenie w kościele krzyża, chorągwi, kwiatów, używanie właściwych naczyń i szat liturgicznych, troska o obrazy i księgi liturgiczne (statuty 222–234).

Mówiąc o cmentarzach, synod przypomniał, że są one własnością parafii i dlatego powinny być przedmiotem szczególnej troski duszpasterza i wiernych (statut 235). Cmentarz powinien być należycie rozplanowany oraz ogrodzony i zadrzewiony, zgodnie z wymogami prawa i za zgodą władzy diecezjalnej (statut 236). Zarządcy cmentarzy kościelnych zostali zobowiązani do prowadzenia księgi cmentarnej (statut 237). Opłaty z tytułu tzw. pokładnego oraz za nagrobki i pomniki są własnością parafii (statut 238). Synod zalecił duszpasterzom, aby przypominali wiernym o potrzebie modlitewnego skupienia, gdy uczestniczą w pogrzebie, oraz o obowiązku troski o groby zmarłych, zwłaszcza bliskich (statuty 239–240). Duchowni, zaproszeni przez rodzinę zmarłego, mogli brać udział w jego pogrzebie za zgodą miejscowego proboszcza (statut 241).

### **3.4. Nauczanie kościelne**

Dziedzinnie nauczania został poświęcony rozdział IV statutów (242–256). Rozdział ten został podzielony na dwa artykuły, w których omówiono katechizację (statuty 242–251) i kaznodziejstwo (statuty 252–256).

Prawodawca synodalny uznał katechizację za jedno z najdonioślejszych zadań duszpasterskich Kościoła (statut 242). Pracą katechetyczną na terenie parafii miał kierować proboszcz. Do jego obowiązków należało: rozplanowanie, wraz z wikariuszami, zajęć katechetycznych, aby wszystkie dzieci i młodzież miały zapewnioną naukę religii; zorganizowanie i wyposażenie punktów katechetycznych; wizytowanie lekcji religii na terenie swojej parafii. Pozostali duszpasterze zostali zobowiązani do wspierania proboszcza w tym dziele (statut 243). Z katechizacji dzieci i młodzież powinny korzystać we własnej parafii. W przypadku, gdy do szkoły uczęszczały dzieci z różnych parafii, obowiązek przygotowania punktu katechetycznego spoczywał na proboszczu parafii, na terenie której znajdowała się szkoła. Duszpasterze pozostałych parafii zaś mieli pomóc w wyposażeniu i utrzymaniu punktu (statut 245). Katechizacja parafialna powinna objąć dzieci w wieku przedszkolnym i szkoły podstawowej oraz młodzież ze szkół średnich i poza-szkolną. Należało realizować ją w oparciu o program ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski (statuty 246–247). Wszyscy zatrudnieni w katechizacji zostali zobowiązani do doskonalenia metod nauczania i przygotowania się do każdej lekcji religii. Powinni również pamiętać, że są nie tylko nauczycielami, ale także wychowawcami (statut 248). Synod przypomniał rodzicom, że na nich spoczywa naturalny obowiązek troszczenia się o religijne wykształcenie i chrześcijańskie wychowanie dzieci. Duszpasterze natomiast zostali zobowiązani do przypominania rodzicom o tym obowiązku (statut 251).

Powołując się na dekret soborowy *Presbyterorum ordinis* (III, 13), prawodawca diecezjalny przypomniał kapłanom, że ich zadaniem nie jest nauczanie własnej mądrości, ale prawdy Bożej. Ze względu na szacunek do słowa Bożego powinni starannie przygotowywać swoje kazania, w oparciu o Pismo Święte i najnowsze dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, uwzględniając przy tym umysłowość i środowisko słuchaczy oraz okoliczności miejsca i czasu (statut 252). W niedziele i święta podczas Mszy świętej z udziałem wiernych powinny być głoszone kazania, ponadto w inne dni przy większej frekwencji wiernych oraz w czasie ślubów i pogrzebów (statut 253). Duszpasterze zostali zobowiązani do przeprowadzenia w okresie Wielkiego Postu rekolekcji dla odnowienia życia religijnego i przygotowania wiernych do spowiedzi i Komunii wielkanocnej. Natomiast urządzenie rekolekcji adwentowych zostało tylko zalecane. Oprócz rekolekcji w każdej parafii co 10 lat musiały być urządzone misje (statut 254). Dla nauczania wiernych należało wykorzystywać ogło-

szenia parafialne, pamiętając jednak, aby były krótkie, zwięzłe i jasne (statut 255). Synod udzielił misji do głoszenia kazań kapłanom spoza diecezji włocławskiej, o ile takie uprawnienie otrzymali od własnego ordynariusza (statut 256).

### **3.5. Kościelne dobra doczesne**

Ostatni rozdział noszący tytuł „Kościelne dobra doczesne” (statuty 257–271) regulował następujące dziedziny: zarząd majątkiem kościelnym, darowizny i ofiary, zbywanie majątku, wydzierżawianie majątku kościelnego, zaciąganie pożyczek, administrowanie budynkami kościelnymi.

Dyspozycje synodalne stanowiły, że nad zarządzeniem majątkiem kościelnym w diecezji czuwa biskup włocławski, korzystając z pomocy: kurii diecezjalnej, diecezjalnej rady administracyjnej, deputatów dla spraw majątkowych seminarium duchownego (statut 258). Parafialnym majątkiem kościelnym zarządza proboszcz, kierując się przepisami prawa kościelnego powszechnego i partykularnego oraz zarządzeniami kurii diecezjalnej (statut 259). Rządcy parafii zostali zobowiązani do prowadzenia wykazu nieruchomości i ruchomości kościelnych (statut 260). Przy zmianie proboszcza należało sporządzić w trzech egzemplarzach spis inwentarza parafii, z których jeden powinien być przechowywany w archiwum parafialnym, drugi u dziekana, trzeci zaś przesłany do kurii diecezjalnej (statut 261). Ofiary z tacek, skarbon kościelnych, innych datków wiernych na cele kościelne, stanowiły własność kościelną i mogły być użyte tylko na cele kościelne. Przeznaczenie ich na inny cel wymagało zgody władzy diecezjalnej (statut 264). Rządcom zabroniono pozbywać się majątku kościelnego, zaciągać pożyczek i zobowiązań oraz udzielać pożyczek bez zgody władzy diecezjalnej. Również na wydzierżawienie majątku kościelnego lub najem lokali w budynkach kościelnych wymagane było zezwolenie kurii diecezjalnej (statuty 265–266).

Wiele uwagi synod poświęcił właściwemu zarządowi budynkami kościelnymi. Rządców parafii zobowiązano, aby kościoły, kaplice, plebanie, inne budynki i ruchomości kościelne utrzymywali w dobrym stanie, ubezpieczyli od pożarów, zabezpieczyli przed włamaniem i kradzieżą (statut 267). Wszystkie nowe budowle, instalacje oraz remonty, przeprowadzane w parafii, musiały być wcześniej zatwierdzone przez kurię diecezjalną (statut 268). Rządcy parafii mogli podejmować tylko te prace konserwatorskie, budowlane oraz odnoszące się do zmiany wystroju wnętrza świątyni, które zatwierdziła kuria diecezjalna. W przypadku obiektów zabyt-

kowych należało uzyskać ponadto zgodę konserwatora wojewódzkiego (statut 270).

Żadnego oddźwięku w statutach synodalnych nie znalazł postulat ks. Stanisława Librowskiego, dyrektora Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, aby komisja przygotowawcza synodu nie zapomniała „o zbiorach kulturalnych tej sławnej niegdyś diecezji, a więc o archiwum diecezjalnym, bibliotece seminaryjskiej i leżącym odłogiem muzeum diecezjalnym, które należałoby reaktywować”<sup>24</sup>.

### 3.6. Załączniki

W drugiej części uchwał synodalnych redaktorzy umieścili następujące załączniki: 1) regulamin komisji egzaminacyjnej i rozkład egzaminów wikariuszowskich, proboszczowskich i jurysdykcyjnych według lat i porządku przedmiotów, 2) wzór testamentu, 3) instrukcja w sprawie pogrzebu księży, 4) instrukcja o wizytacji parafii przez dziekana, 5) instrukcja o kołędzie duszpasterskiej, 6) instrukcja o wizytacji kanonicznej, 7) instrukcja o kancelarii parafialnej, 8) regulamin dla pracowników kościelnych (organistów oraz kościelnych–zakrystianów), 9) instrukcja o katechizacji, Komunii świętej pierwszej i rocznicowej oraz bierzmowaniu, 10) instrukcja o *cumulus* mszalnym, 11) instrukcja o kanonicznym badaniu narzeczonych, 12) instrukcja dla sądów delegowanych, 13) instrukcja w sprawie domniemanej śmierci, 14) spis własności kościelnej, 15) regulamin podziału dochodów z gruntów beneficjalnych przy zmianie proboszcza lub administratora parafii, 16) instrukcja o ochronie zabytków i kierunkach rozwoju sztuki kościelnej.

Załączniki, stanowiące integralną część uchwał synodalnych, należy uznać za pożyteczną formę aktywności zgromadzenia synodalnego. Jedne z nich, na co wskazują przytoczone wyżej tytuły, są aktami normatywnymi (instrukcje, regulaminy, zasady podziału dochodów), inne zaś mają charakter czysto informacyjny (wzory dokumentów). Osiem z nich było już w poprzednich latach opublikowanych w „Kronice Diecezji Włocławskiej”.

## 4. Uwagi końcowe

Wydaje się, że uchwały Synodu Diecezji Włocławskiej z 1967 r. odpowiadały w pełni wymogom, oczekiwaniom i wyzwaniom duszpasterskim okresu po Soborze Watykańskim II. Wszak znamionuje je mocne osadzenie w nauce tego soboru. Prawodawca synodalny aż 14 razy powołał się na dekret *Presbyterorum ordinis*, ponadto w redagowaniu uchwał wy-

korzystał dekrety: *Christus Dominus*, *Apostolicam actuositatem*, *Gravissimum educationis*, konstytucje: *Lumen Gentium* oraz *Sacrosanctum Concilium*, a także dokumenty posoborowe: papieża Pawła VI encyklikę *Sacerdotalis coelibatus*, motu proprio *Ecclesiae sanctae*, motu proprio *Pastorale munus*, konstytucję apostolską *Indulgentiarum doctrina*; Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku; instrukcję Kongregacji Doktryny Wiary *Matrimonii Sacramentum*; instrukcję Kongregacji dla Kościołów Wschodnich z 22 lutego 1967 roku. Przytoczone zestawienie wskazuje, że prawnodawca synodalny starał się wprowadzić postanowienia soborowe w życie diecezji włocławskiej, przybliżyć je duchowieństwu i wiernym tej diecezji.

Należy podkreślić, że lektura uchwał synodalnych nie nastrocza trudności i nie przytłacza ogromem długich, a mało konkretnych sformułowań. Synod Diecezji Włocławskiej przemawia do odbiorcy konkretną treścią. Teksty synodalne znamionuje zwięzłość, dyscyplina słowna w formułowaniu zapisów oraz troska o nadanie im wymiaru duszpasterskiego.

Przy analizie uchwał Synodu Diecezji Włocławskiej z 1967 roku nasuwa się pytanie, czy był synodem duszpasterskim, czy jurydycznym. Należy zauważyć, iż przymiotniki „duszpasterski” i „jurydyczny” nie są określeniami przeciwstawnymi. Wszak prawo kanoniczne, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, ma charakter duszpasterski. Zaprezentowane uchwały synodalne, choć z reguły mają redakcję prawniczą, to jednak noszą jednocześnie charakter duszpasterski. Całkowite pominięcie wymiaru jurydycznego sprawiłoby, że uchwały nie byłyby w pełni duszpasterskie. Na wymiar duszpasterski synodu włocławskiego składa się niewątpliwie fakt, że biskup Pawłowski chciał, aby była w nim zaangażowana jak największa liczba duchownych. Stąd przed rozpoczęciem obrad została rozesłana do duchowieństwa ankieta synodalna w celu zebrania opinii odnośnie do diecezjalnych potrzeb, które zostały później wykorzystane przez komisje synodalne przygotowujące projekty statutów synodalnych. Warto tutaj podkreślić, że zarządzenia te zostały wydane sześć lat przed ukazaniem się instrukcji Kongregacji ds. Biskupów na temat pasterskiej posługi biskupów *Ecclesiae imago* z dnia 22 lutego 1973 roku, zawierającej szczegółowe wskazania co do przygotowań i przebiegu synodu.

To, że Synod Diecezji Włocławskiej z 1967 r. posługiwał się sformułowaniami jurydycznymi, a więc normatywnymi, stanowi jego znaczący walor. Dzięki temu uchwały synodalne (statuty i załączniki) stały się *sensu*

*stricto* kodyfikacją prawa diecezjalnego, służącego właściwemu funkcjonowaniu duszpasterstwa.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej,teczka: Synod [z 1967 r.], dekret z 13 VII 1960 r. Informacja o powołaniu komisji, ani jej skład osobowy nie zostały opublikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej” (KDWi).

<sup>2</sup> Por. *Dekrety i zarządzenia*, KDWi 50(1967), s. 196–197.

<sup>3</sup> *Przebieg prac przygotowujących synod*, KDWi 50(1967), s. 201.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Skład osobowy komisji synodalnych zob. *Dekrety i zarządzenia*, poz. cyt., s. 197–199.

<sup>6</sup> *Przebieg prac przygotowujących synod*, poz. cyt., s. 202.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> A. P a w ł o w s k i, *Orędzie pasterskie do wiernych przed synodem*, KDWi 51(1968), s. 6–9.

<sup>9</sup> Zob. *Ankieta przedsynodalna*, KDWi 50(1967), s. 81–82.

<sup>10</sup> *Przebieg prac przygotowujących synod*, poz. cyt., s. 202–203.

<sup>11</sup> Tamże, s. 203.

<sup>12</sup> Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 2: 1966–1970, s. 19 (rps w Bibliot. Sem. Duch. we Włocławku).

<sup>13</sup> Zob. *Przebieg prac przygotowujących synod*, poz. cyt., s. 203.

<sup>14</sup> *Przebieg synodu*, KDWi 51(1968), s. 1.

<sup>15</sup> Por. A. P a w ł o w s k i, *Dekret zwołania synodu*, KDWi 51(1968), s. 25–26.

<sup>16</sup> Por. *Przebieg synodu*, KDWi 51(1968), s. 1.

<sup>17</sup> A. P a w ł o w s k i, *Dekret ustanawiający urzędy synodalne*, KDWi 51(1968), s. 30–31.

<sup>18</sup> Por. A. P a w ł o w s k i, *Regulamin synodalny*, KDWi 51(1968), s. 32.

<sup>19</sup> Por. *Przebieg synodu*, poz. cyt., s. 1–3.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 3–4.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 4–5.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 5–6.

<sup>23</sup> *Synod Diecezji Włocławskiej odbyty we Włocławku w dniach 6–9 XI 1967 r. pod przewodnictwem J.E. Biskupa Antoniego Pawłowskiego, Biskupa Włocławskiego (statuty i załączniki)*, KDWi 51(1968), s. 75–143. Jedenaście statutów (4, 46, 84, 109, 113, 135, 141, 160, 218, 260, 264) zostało jednak w tym wydaniu zniekształconych albo przez błędy w druku, albo przez ingerencje cenzury. Poprawny ich tekst został uwzględniony na doklejonych kartkach maszynopisu.

<sup>24</sup> S. Librowski, *Synody diecezji włocławskiej*, KDWi 51(1968), s. 94.

KS. JÓZEF DEBIŃSKI

## UPOSAŻENIE DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ I DUCHOWIEŃSTWA DIECEZJALNEGO W II RZECZYPOSPOLITEJ

Zgodnie z prawem kanonicznym z 1917 r. cały majątek Kościoła rzymskokatolickiego można podzielić na: kościelny (na utrzymanie świątyni), beneficjalny (na utrzymanie proboszcza) oraz instytucji i fundacji. W diecezji wrocławskiej (do 1925 r. zwanej kujawsko-kaliską) zarządzały nim, jako osoby prawne: biskup diecezjalny, kapituła, seminarium i parafie. Do 1925 r. zarząd majątku kościelnego podlegał także kontroli polskich władz państwowych; ustalała ona prawie całkowicie po zawarciu konkordatu.

Ordynariusz zarządzał samodzielnie swoimi dobrami beneficjalnymi (*mensa episcopalis*) oraz beneficjami inkorporowanymi do stolicy biskupiej. Z kolei majątek kapituły składał się z dóbr i fundacji kościoła katedralnego, dóbr beneficjalnych i różnych funduszy. Swoje beneficjum posiadało też wrocławskie seminarium duchowne. Samodzielny zarząd majątkiem oraz osobowość prawną miały też inne instytucje diecezjalne.

Majątkiem parafii administrowali proboszczowie, ale pod nadzorem biskupa wrocławskiego. Do zawarcia konkordatu majątek i dochody wszystkich kościołów parafialnych w diecezji podlegały także kontroli zespołów ludzi świeckich, tzw. dozorów kościelnych<sup>1</sup>. Po zawarciu konkordatu miejsce dozorów zajęły rady parafialne mianowane przez ordynariusza; ich przewodniczącymi biskup wrocławski Stanisław Zdzitowiecki ustanowił proboszczów<sup>2</sup>.

### Sytuacja społeczna, ekonomiczna i prawna

Przez cały okres międzywojenny trwał spór między Kościołem rzymskokatolickim a państwem o rewindykację gruntów i budynków zagrabionych przez zaborców w XIX w., a częściowo przejętych przez

skarbu państwa polskiego<sup>3</sup>. Księża dziekani w 1919 r. zostali zobowiązani przez biskupa wrocławskiego S. Zdzitowieckiego do zebrania danych o budynkach i gmachach kościelnych zajmowanych przez władze rządowe. Natomiast szczegółowego wykazu gmachów poduchownych mieli dokonać do końca czerwca 1925 r.; mieli też obowiązek przesłania do kurii diecezjalnej wykazu nieruchomości pozostających w posiadaniu parafii<sup>4</sup>.

Problemem dużej wagi stał się też podział wielkiej własności rolnej. W sprawie metod podziału ziemi wysuwano różne propozycje; obok nielicznych żądań reformy rolnej bez wykupu, wskazywano drogę wywłaszczenia, a najczęściej mówiono o parcelacji za odszkodowaniem. Duchowieństwo diecezji wrocławskiej gotowe było na ustępstwa w sprawie oddania ziemi na potrzeby ludności bezrolnej<sup>5</sup>.

Narastanie fali rewolucyjnej tuż po odzyskaniu niepodległości spowodowało, iż sejm 10 VII 1919 r. podjął uchwałę „O zasadach reformy rolnej”, która 15 VII 1920 r. została uchwalona w formie ustawy „O wykonaniu reformy rolnej”. Miała to być parcelacja oparta na wywłaszczeniu wielkich majątków, których właściciele mieli otrzymać odszkodowanie w wysokości połowy wartości przejmowanych majątków. Ustawa zastrzegła jednak, że majątki poduchowne nie ulegną parcelacji aż do zawarcia konkordatu ze Stolicą Apostolską<sup>6</sup>. Na mocy uchwały sejmowej przy parcelacji majątków miały być przydzielone dla proboszczów i służby kościelnej działki ziemi. Ponieważ władze państwowe natychmiast poczyniły pewne postanowienia odnośnie do parcelacji gruntów, ordynariusz wrocławski w każdym dekanacie powołał specjalne komisje, których celem było czuwanie, aby przy parcelacji majątków nie zapomniano o przydziale ziemi dla proboszczów i służby kościelnej<sup>7</sup>.

Stolica Apostolska zgodziła się, aby rząd polski przejął na własność tzw. dobra „martwej” ręki na cele reformy rolnej w myśl ustawy z 15 VII 1920 r., a przy parcelacji uwzględnił tworzenie gospodarstw dla proboszczów, organistów i służby kościelnej<sup>8</sup>. Ministerstwo Rolnictwa i Dóbr Państwowych już 1 X 1919 r. poinformowało bp. S. Zdzitowieckiego o rozporządzeniu wydanym Zarządem Okręgowym Dóbr Państwowych, które miało na względzie zabezpieczenie gruntów dla parafii<sup>9</sup>. Ministerstwo to w piśmie z 16 VIII 1921 r. skierowanym do bp. S. Zdzitowieckiego potwierdziło zarezerwowanie przy parcelacji majątków państwowych pewnej ilości gruntów na tworzenie gospodarstw od 8 do 10 ha dla proboszczów oraz parcel dla organistów i służby kościelnej<sup>10</sup>.



Sytuację prawną Kościoła rzymskokatolickiego w zakresie reformy rolnej regulował zawarty 10 II 1925 r. konkordat, w którym – zgodnie z art. 24, p. 5 – Stolica Apostolska i Episkopat Polski godziły się na parcelację pewnej części dóbr kościelnych, aby polepszyć gospodarcze i społeczne położenie ludności rolniczej i aby utrwalić pokój chrześcijański w kraju<sup>11</sup>.

Państwo mogło wykupić od beneficjentów ziemię rolną, pozostawiając biskupom, kapitułom i seminariom diecezjalnym po 180 ha, a probostwom i zwykłym beneficjom po 15–30 ha<sup>12</sup>. Urzędy ziemskie, w przypadku parcelacji dóbr pokościelnych, miały przyznawać proboszczom, kapitułom i seminariom ośrodki rolne odpowiedniej wielkości. Jedyne zakony nie miały otrzymać żadnego nadania z tytułu parcelacji gruntów pokościelnych. Według takiego stanu rzeczy duchowieństwo diecezjalne miało dysponować majątkiem 160 tys. ha ziemi, a zakony zatrzymałyby dotychczasowy stan posiadania, tj. 60 tys. ha<sup>13</sup>.

W tym czasie uposażenie duchowieństwa i utrzymanie wielu instytucji kościelnych spoczywało w głównej mierze na wiernych. Dlatego uważano za konieczne zmianę dotychczasowego systemu, tym bardziej, że źródłem między innymi dochodu na początku lat dwudziestych XX w. była pensja rządowa, która wynosiła 648 mk dla proboszcza i 325 mk dla wikariusza rocznie oraz ziemia parafialna 3,24 ha, a faktycznie 2 ha<sup>14</sup>. W grudniu 1924 r., po reformie walutowej, pensja rządowa dla proboszcza w diecezji wrocławskiej wynosiła 95 zł<sup>15</sup>. Dlatego twierdzono, że utrzymanie duchowieństwa powinno być oparte na stałej pensji, natomiast na wioskach – o pewną ilość ziemi, tj. od 8 do 10 ha. Pobory duchowieństwa w tamtym czasie były niewystarczające wobec drożyzny<sup>16</sup>.

### **Dochody diecezji**

Na przychody każdej diecezji i duchowieństwa diecezjalnego składały się: dochód z majątków beneficjalnych oraz inne źródła przychodów, dochód z *iura stolae*, a także dotacje ze skarbu państwa.

### **Dotacje państwowe**

Na mocy konkordatu władze polskie zobowiązały się do wypłacania specjalnej dotacji dla Kościoła<sup>17</sup>, w wysokości 14 571 016 zł, którą to sumę rokrocznie podwyższano, stąd w latach 1934–1935 na wyznania przeznaczono 22 070 670 zł, z czego Kościół rzymskokatolicki otrzymywał 91%<sup>18</sup>. Dotacja państwowa została podzielona na fundusz konkordatowy i po-

zakonkordatowy (fundusz patronacki i zasiłkowy). Uposażenie konkordatowe, przekazywane w całości do decyzji ordynariusza, ustalało wysokość wynagrodzeń dla poszczególnych urzędników, ale nie określało liczby duchownych, którzy mieli je otrzymywać<sup>19</sup>. Miesięczna dotacja dla duchowieństwa wraz z dodatkami przedstawiała się według konkordatu następująco<sup>20</sup>:

- ordynariusz – 1331 zł oraz 600 zł na utrzymanie kapelana, powozu itp.;
- sufragan – 537 zł;
- członkowie kapituł katedralnych i wykładowcy seminariów – 258 zł; członkowie kapituł kolegiackich około 145 zł;
- proboszczowie – 116 zł;
- rektorzy kościołów, wikariusze i urzędnicy kurialni – 86 zł;
- alumni i zakonnicy – po 54 zł (diecezja włocławska w 1938 r. miała 217 etatów).

Ministerstwo Skarbu wypłacało też uposażenie dla polskich pracowników Kurii Rzymskiej. Dla przykładu rząd polski wypłacał w 1924 r. audytorowi Roty Rzymskiej, kapłanowi diecezji włocławskiej, ks. J. Florczakowi pensję w wysokości 2 tys. lirów miesięcznie<sup>21</sup>.

Zróznicowania dotacji dla osób pracujących w poszczególnych parafiach dokonywał sam ordynariusz. I tak wysokość przeciętnej miesięcznej dotacji od 1 IV 1927 r. dla proboszcza w diecezji włocławskiej wynosiła 133,99 zł.

### **Inne źródła funduszy diecezjalnych**

Oprócz dotacji państwowych na fundusze diecezji włocławskiej składały się też inne wpływy:

1) Dochody z gruntów, na przykład majątek Jasiończyk k. Lubrańca. Kapituła katedralna posiadała swoje beneficjum w parafii Brześć Kujawski. W 1937 r. bp K. Radoński nabył dla seminarium włocławskiego 230 ha ziemi<sup>22</sup>.

2) Dochody z kapitałów. Trudno jest ustalić wysokość dochodów z kapitałów od ulokowanych kwot w bankach i papierach wartościowych (kapitały przeważnie lokowano na 4–4,5%)<sup>23</sup>.

3) Dochody z podatków kościelnych nakładanych na poszczególne parafie w diecezji<sup>24</sup>.

4) Zbiórki (kolekty)<sup>25</sup> na różne cele. Niekiedy były też okazjonalne kolekty, np. na powodzian wileńskich w 1931 r., na dotkniętych gradobiciem mieszkańców Wołynia, na bazylikę wileńską, powodzian w południowej Polsce czy na budowę Liceum Piusa X we Włocławku<sup>26</sup>. W la-

tach trzydziestych XX w. powstał diecezjalny fundusz budowy obiektów kościelnych<sup>27</sup>.

5) Różnego rodzaju opłaty i taksy. Jedną z nich stanowiła należność z tytułu zatwierdzenia umowy o dzierżawę. Uiszczano również opłatę z tytułu instytuowania proboszczów czy też tzw. podatek *capalia* z tytułu nadania godności kościelnych<sup>28</sup>.

6) Stosownie do potrzeb uchwalano też w diecezji dodatkowe ofiary na cele diecezjalne.

I tak w 1924 r. uchwalono na seminarium łącznie z restauracją kościoła seminarijnego po 1 zł od proboszcza i wikariusza od 1000 wiernych; na cele społeczne od proboszcza po 0,50 zł, a wikariusza 0,30 zł od 1000 wiernych; na odbudowę domu biskupiego po 5 zł od proboszcza i 4 zł od wikariusza od 1000 wiernych<sup>29</sup>. W 1929 r. na zebraniu księży dziekanów postanowiono, że z pensji każdego księdza będzie pobierane po 1,40 zł na dwa etaty księży diecezjalnych pracujących wśród polskich emigrantów we Francji. Ponadto na potrzeby Kościoła powszechnego miało być odsyłane siedem składek niedzielnych (dwie na misje i po jednej na: świętopietrze, seminarium duchowne, KUL, Związek Młodzieży i Akcję Katolicką)<sup>30</sup>.

### Fundusze parafialne

Również poszczególne parafie w diecezji włocławskiej miały swoje dochody, na które składały się: ofiary wiernych (średnio 36%), ofiary za posługi religijne (średnio 28%) oraz dochody z budynków, kapitałów, ławek, podatku kościelnego, darowizny i dobrowolnych datków wiernych (36%)<sup>31</sup>. Stosunkowo duży dochód parafii przynosiły wpływy cmentarne<sup>32</sup>. Dodatkowo księża praktykowali tzw. zbiórkę jesienną, chodząc od domu do domu po całej parafii. Taką praktykę stosowano też z okazji tzw. „święconki” w Wielką Sobotę<sup>33</sup>. Na fundusze parafii składały się również dochody z różnego rodzaju loterii fantowych czy też wpłaty z funduszków na remonty kościołów, opłaty patronackie oraz ofiary składane „na tacę”<sup>34</sup>.

Te ostatnie były bardzo zróżnicowane. Dla przykładu składka („taca”) za cały rok w parafii św. Stanisława we Włocławku w 1925 r. wynosiła 6 527 zł, czyli przeciętnie w każdą niedzielę i święto około 130 zł; w 1927 r. – 4 497 zł (90 zł), a w 1933 r. już tylko 2 774 (55 zł)<sup>35</sup>. Z kolei w liczącej około 1600 osób parafii Błenna „taca” za cały 1926 r. wynosiła 493,75 zł (na Boże Narodzenie – 20,40 zł), za 1927 r. – 561,15 zł (Wielkanoc – 29,50 zł, Boże Narodzenie – 26 zł); za cały 1929 r. – 1 178,41 zł (Boże Narodzenie – 46,17 zł; Niedziela Palmowa – 65,06 zł, Wielkanoc – 18,23 zł i odpust – 87,65 zł). W 1930 r. – wysokość składki niedzielnej wynosiła w tej parafii już tylko od 10 do 20 zł, a w 1932 r. tylko około 7 zł<sup>36</sup>. Spadek w latach trzydziestych XX w. niedzielnych ofiar składanych na „tacę” świadczył o postępującym zubożeniu wiernych.

Oprócz dochodów, każda parafia miała też swoje wydatki, które były bardzo zróżnicowane. Największym wahaniami podlegały płace i wydatki na remonty. Niekiedy same parafie nie mogły sprostać wydatkom remontowym, jak to miało miejsce w przypadku kościołów: w Lutomiersku, Kurowicach, Rzgowie k. Łodzi, Białotarsku k. Kowala, Zduńskiej Woli czy w Kaliszu. Z pomocą przychodziło wtedy Ministerstwo Robót Publicznych. Była to jednak tylko pomoc częściowa<sup>37</sup>. Na wniosek konserwatora Urząd Wojewódzki w Łodzi udzielił też subwencji na restaurację i konserwację kościołów: reformatów, jezuitów i franciszkanów w Kaliszu, klasztoru w Łądzie i kościoła w Słupcy<sup>38</sup>. Dla budujących domy ludowe istniała możliwość uzyskania nisko, bo zaledwie na 2,5% oprocentowanej pożyczki na pięć lat<sup>39</sup>.

Do wydatków parafii należą także pensje dla organistów, kalkanistów, grabarzy i kościelnych; wszyscy oni pobierali pensje z kas parafialnych<sup>40</sup>. Z kolei od 1930 r. przybyły również składki na Kasę Chorych. Na podstawie zarządzenia Okręgowego Urzędu Ubezpieczeń w Warszawie z 17 III 1927 r. nie podlegali obowiązkowi ubezpieczenia w Powiatowej Kasie Chorych pracujący na plebanii. Jednak włocławska kuria diecezjalna zachęcała proboszczów do ubezpieczenia pracowników plebanii<sup>41</sup>. Nie wszystkie parafie diecezji włocławskiej płaciły składki na ubezpieczenie pracowników kościelnych, skoro w 1937 r. zaległość ta dla całej diecezji wynosiła 254 969,89 zł<sup>42</sup>.

Parafie miały również wydatki związane z asekuracją od ognia. Obowiązkowo, zgodnie z ustawą z 23 VI 1921 r. i z rozporządzeniem Prezydenta RP z 10 X 1924 r. oraz 27 V 1927 r., musiały być ubezpieczone świątynie i budowle parafialne<sup>43</sup>. Do 1929 r. opłaty te każdego roku ściągali bezpośrednio z parafian wójtowie i burmistrzowie, natomiast w następnych latach obowiązek płacenia składek spadł na proboszczów<sup>44</sup>. Z kolei nieobowiązkowe było ubezpieczenie wnętrza kościoła. Zależało to od woli proboszcza czy też dozoru kościelnego. W diecezji włocławskiej ubezpieczeń dokonywano w Polskiej Dyrekcji Ubezpieczeń Wzajemnych<sup>45</sup>. Ze względu na częste włamania do kościołów parafie zatrudniały też stróża kościelnego. Wierni niekiedy sami zobowiązywali się do jego opłacania.

### **Beneficja**

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. wyróżniał urzędy bez własnego uposażenia, tj. „oficja”, i urzędy z uposażeniem, czyli „beneficja”. Do tych ostatnich należały grunty parafialne, domy, lasy, stawy, kapitały, składki wiernych i tzw. prawa stoly (*iura stolae*).

Wykaz ziemi posiadanej i dzierżawionej przez probostwa w diecezji wrocławskiej w 1939 r. według dekanatów (w hektarach)

Dekanat	Ilość użytkowanej ziemi		Średnia ilość ziemi przypad. na parafię
	ogółem	dzierżawionej	
brzeski	76,48	28,2	7,6
czernikowski	38,93	—	3,89
izbicki	94,08	23,6	7,2
kaliski południowy	88,99	12,47	5,2
kaliski północny	73,92	—	4,10
kolski	128,94	50,27	7,5
koniński	80,21	1,5	6,1
lipnowski	51,22	—	5,1
nieszawski	130,44	71,05	8,6
radziejowski	129,93	32,7	8,6
sieradzki	75,15	4,53	5,3
słupecki	88,99	16,43	5,5
szadkowski	43,98	11,8	5,49
tuliszkowski	64,66	—	5,38
turecki	89,06	11,31	6,85
uniejewski	111,94	62,61	9,3
wrocławski	83,46	21,1	5,96
zagórowski	54,90	7,24	6,8
złoczewski	47,21	7,92	5,2
Razem	1552,49	362,73	6,29

Źródło: RDW 1939, s. 41–157; wykaz opracowany przez autora

Ogółem w diecezji wrocławskiej w 1939 r. ziemi parafialnej (bez dzierżawionej) było 1 189,77 ha. Wszystkie parafie w diecezji wrocławskiej w 1939 r. użytkowały 1 552,49 ha, w tym dzierżawiły 362,72 ha. Średnio na każdą parafię przypadało 6,31 ha.; w tym czasie średnio beneficjum proboszczowskie w Polsce wynosiło ok. 25 ha<sup>46</sup>.

Najwięcej ziemi miały parafie: Lubanie – 20,5 ha, Brzeziny – 16,79 ha, Bobrowniki – 15,96 ha, Boleszczyń – 15,68 ha, Śpicimierz – 15,02 ha, Raciążek – 15 ha, Krzywosądz – 14,56 ha, Grodzisko – 14,53 ha i Koneck – 14,5 ha. Natomiast przy niektórych parafiach, np. kolegiata kaliska, czy też w nowo erygowanych placówkach duszpasterskich, jak: Różnowo k. Wrocławka i Aleksandrów Kujawski, nie było w ogóle ziemi parafialnej, a beneficjum obejmowało tylko *iura stolae* oraz dobrowolne

składki wiernych. W takich przypadkach zacierała się różnica między majątkiem kościoła a beneficjum i tym samym część dochodów kościelnych stanowiła uposażenie beneficjenta.

Beneficja rolne w diecezji wrocławskiej były przez księży eksploatowane we własnym zakresie lub przez system dzierżawy, który podlegał z kolei kontroli wrocławskiej kurii biskupiej. Ziemię dzierżawiono na 3–6 lat. Od osoby wydzierżawiającej żądano kaucji, jako gwarancji prawidłowej gospodarki. Księża, którzy dzierżawili ziemię z majątków państwowych, zobowiązani byli do przesyłania do kurii umowy dzierżawnej i dowodów uiszczania czynszu dzierżawnego (tenuty).

Probostwa w zależności od uposażenia dzielono na trzy klasy<sup>47</sup>. Źródłem utrzymania proboszczów w nowo powstałych parafiach, gdzie nie było beneficjów, były pensje z kas kościołów parafialnych i ofiary za posługi religijne. Przeciętny dochód miesięczny proboszczów w diecezji wrocławskiej z ziemi beneficjalnej i dotacji rządowej w 1927 r. wynosił 185 zł<sup>48</sup>.

Do źródeł utrzymania księży należały też: ofiary składane przez wiernych z tytułu religijnych czynności wykonywanych przy użyciu tzw. stuły (*iura stolae*) lub tzw. akcydensów (dochodów przygodnych), jak: chrzest, ślub i pogrzeb. Niekiedy, ze względu na warunki materialne parafian, księża rezygnowali z tego<sup>49</sup>. Stąd w sumie *iura stolae* były bardzo niskie<sup>50</sup>. Ks. W. Pogorzelski w 1922 r. skarżył się na spadek liczby stypendiów mszalnych oraz wypominków, które to fundusze stanowiły 1/3 utrzymania księdza na przeciętnej parafii<sup>51</sup>. Podkreślał, że ze względu na zubożenie duchowieństwa wrocławskie w tamtym okresie prawie nie kupowało książek i gazet. Podobne refleksje na temat uposażenia duchowieństwa wrocławskiego wysuwał już wcześniej ks. W. Kowalski z Lgoty, który uważał, że ofiary *iura stolae* powinny być dodatkiem, a nie podstawą utrzymania proboszcza; podstawą utrzymania powinna być pensja i ziemia. Sama pensja, jego zdaniem, powinna wynosić ok. 1000 zł, łącznie z pracownikami kościelnymi. Z tej sumy 600 zł miało być dla proboszcza, 200 zł dla organisty i po 100 zł dla kościelnego i grabarza. Ponadto proboszcz powinien pobierać opłaty za prowadzenie aktów stanu cywilnego i pensję nauczyciela, jeżeli uczył w szkole; na wsi proboszcz miał posiadać również około 10 ha ziemi<sup>52</sup>.

Z tytułu zamawianej intencji mszalnej wierni składali ofiary, tzw. stypendia mszalne manualne, w odróżnieniu od stypendiów funduszowych<sup>53</sup>. Wysokość stypendium była regulowana w każdej diecezji przez ordynariuszy lub synody diecezjalne i wahała się od 3 do 10 zł. W diecezji wrocławskiej w 1926 r. ustalono, że stypendium za mszę czytaną wynosi 3 zł; śpiewaną – 5 zł; uroczystą – 10 zł<sup>54</sup>.

Księża diecezji wrocławskiej prowadzili akta metrykalne i z tego tytułu pobierali również opłaty kancelaryjne<sup>55</sup>. Zjazd księży dziekanów i delegatów diecezji wrocławskiej, który odbył się we Wrocławku 13–14 IV 1926 r., ustalił taksy za tzw. świadczenia kancelaryjne<sup>56</sup>. Nie wszyscy jednak proboszczowie przestrzegali tych postanowień, skoro w 1928 r. biskup W. Krynicki przestrzegął, aby nie pobierać nadmiernych opłat za metryki szkolne<sup>57</sup>.

Do dochodów proboszczowskich należy zaliczyć również ofiary składane z tytułu tzw. wypominków lub zdrowasiek jednorazowych i rocznych<sup>58</sup>, a także nabożeństw żałobnych z katafalkiem, nabożeństw tercjarских, brackich oraz ofiary z tytułu poświęcenia pól, pomników na cmentarzu, pokładnego, budynków mieszkalnych czy kołedy<sup>59</sup>.

Te ostatnie były bardzo zróżnicowane. I tak na przykład ofiary kołedowe w dwunastotysięcznej parafii św. Stanisława we Wrocławku, gdzie budowany był kościół parafialny, w latach 1924–1925 wynosiły 3 tys. zł, w 1927 r. – 3879 zł, w 1928 r. – 5 tys. zł, w 1929 r. – 6 tys. zł<sup>60</sup>. Z kolei ofiary z kołedy w trzytysięcznej parafii Wieniec, po odliczeniu ceny obrazków i książeczek, wyniosły w 1927 r. – 500 zł<sup>61</sup>. Wysokość składek kołedowych znacznie jednak spadła w latach trzydziestych XX w. I tak we wspomnianej już wyżej parafii św. Stanisława we Wrocławku ofiary kołedowe w: 1933 r. wynosiły – 2 281 zł., 1934 r. – 2 037 zł, 1937 r. – 2 240 zł<sup>62</sup>. Z kolei w parafii Koźminek w 1937 r. w czasie kołedy zebrano kwotę 1 074 zł<sup>63</sup>.

Trudno jest dokładnie ustalić przeciętne uposażenie proboszczów okresu międzywojennego, które było bardzo zróżnicowane<sup>64</sup>. Na podstawie jednak ogólnych danych i rocznika statystycznego za rok 1937 należy sądzić, że przekraczało ono średnią pensję urzędników państwowych. I choć większość dochodów proboszczowskich, za wyjątkiem dotacji państwowej i intencji mszalnych, podlegała wahaniom koniunkturalnym na rynku, to należy sądzić, iż statystyczny proboszcz w Polsce posiadał średni dochód miesięczny około 617 zł<sup>65</sup>. Jednak średni miesięczny dochód proboszcza w diecezji wrocławskiej był nieco mniejszy od średniej krajowej i wynosił ok. 573 zł<sup>66</sup>.

Na życzenie proboszczów zatrudniano w parafii wikariuszy. W zależności od wielkości proboszczowskiego beneficjum i zamożności parafii byli oni wynagradzani przez proboszczów lub z kasy kościelnej. Proboszczowie byli z reguły zobowiązani do zapewnienia wikariuszom bezpłatnego mieszkania, wyżywienia i wypłacania miesięcznej pensji w wysokości 100 zł (pensję tę często obniżano)<sup>67</sup>.

Pozycja materialna wikariuszy, tak jak proboszczów, była również zróżnicowana. Obowiązkiem proboszcza było stołowanie na plebanii wikariusza lub przynajmniej zapewnienie mu obiadu<sup>68</sup>. Konferencja księży dziekanów diecezji kujawsko-kaliskiej w 1924 r. postanowiła, że za dzien-

ne stołowanie wikariusz powinien płacić proboszczowi 2 zł<sup>69</sup>. Najczęściej na uposażenie wikariusza składały się: dotacja państwowa (50–130 zł miesięcznie), którą kuria niejednokrotnie sama wyznaczała wikariuszowi<sup>70</sup>, wynagrodzenie za nauczanie religii<sup>71</sup>, pensja z tytułu pełnienia funkcji kapelana w szpitalu lub w więzieniu<sup>72</sup>, *iura stolae* oraz intencje mszalne. Początkujący wikariusz w diecezji wrocławskiej, nie płacąc za mieszkanie i wyżywienie, otrzymywał „na czysto” pod koniec lat dwudziestych XX w. ok. 200 zł miesięcznie<sup>73</sup>. Zgodnie z zarządzeniem bp. K. Radońskiego z 1930 r., wikariusz pomocniczy miał otrzymywać od proboszcza: mieszkanie, opał, stół i opierunek (usługę). Jeżeli proboszcz nie mógł stołować wikariusza, to był obowiązany mu zapewnić mieszkanie i 150 zł miesięcznie<sup>74</sup>. W 1931 r. ordynariusz wrocławski wyznaczył nowe uposażenie dla wikariuszy pomocniczych, którzy odtąd mieli otrzymywać mieszkanie i całodzienne wyżywienie, natomiast opał i opierunek (usługa) miały być w ich własnym zakresie; jeżeli ze stołowaniem wikariusza były związane jakieś trudności, wtedy, za zgodą kurii biskupiej we Wrocławku, miał on otrzymywać mieszkanie i 120 zł miesięcznie<sup>75</sup>.

Sprawy emerytalne księży regulowały: ustawa z 28 VII 1921 r., art. 4 oraz konkordat. Każdy ksiądz, który ukończył 60 czy 65 lat życia mógł przejść na emeryturę. Ustawa zrównywała księży z urzędnikami państwowymi i ustalała kategorie uposażenia emerytalnego dla poszczególnych grup duchownych: biskup diecezjalny – IV kategoria uposażenia, kanonicy i wykładowcy seminarium duchownego – VI kategoria, pracownicy kurialni i proboszczowie – VIII kategoria oraz wikariusze – IX kategoria. Księża emerytowani składali za pośrednictwem swojego urzędu wojewódzkiego wnioski o przyznanie emerytury wraz z życiorysami poświadczonymi przez Kurię Biskupią we Wrocławku. Urząd wojewódzki był zobowiązany do wypłacenia określonej kwoty tytułem emerytury państwowej od pierwszego następnego miesiąca po emerytowaniu i wyliczeniu wymiaru uposażenia<sup>76</sup>. W praktyce księża emeryci musieli czekać znacznie dłużej, a miesięczne raty nadsyłane były bardzo niesystematycznie. Dlatego liczone, że prowizoryczna ustawa z 28 VII 1921 r. zostanie niebawem zastąpiona przez znacznie korzystniejsze rozstrzygnięcie prawne. Liczone głównie na konkordat, który w gruncie rzeczy jeszcze bardziej skomplikował sytuację księży emerytów<sup>77</sup>.

### Wydatki duchowieństwa

Duchowieństwo ponosiło także obciążenia finansowe, które dotyczyły kosztów: budowy i utrzymania nieruchomości, utrzymania naczelných



osób prawnych diecezji, świadczeń na rzecz ogólnopolskich jednostek organizacyjnych, na rzecz Stolicy Apostolskiej, podatków na rzecz państwa<sup>78</sup>, ubezpieczeń osobistych i rzeczowych oraz kosztów wynikających z wykonywania urzędów duszpasterskich<sup>79</sup>. Państwo właściwie nie płaciło proboszczom za prowadzenie kancelarii parafialnej, która pełniła również funkcję urzędu stanu cywilnego. Bywało, że w ramach pewnej rekompensaty księża korzystając ze zwolnień pocztowych, przesyłali też własną korespondencję. Jednak na mocy rozporządzenia prezydenta RP z 22 III 1929 r. wprowadzono zakaz prowadzenia jakiegokolwiek korespondencji parafialnej na koszt państwa<sup>80</sup>.

Dotacje państwowe nie wystarczały na utrzymanie kurii diecezjalnej, a zwłaszcza seminarium duchownego, dlatego biskupi wrocławscy przeznaczali na ten cel te części dotacji państwowej, która była przeznaczona na inne cele; zmniejszono uposażenia księży pracujących w parafiach, zatrzymywano wydatki przeznaczone na wydatki budowlane i prowadzenie ksiąg parafialnych<sup>81</sup>.

Jakie były wydatki na cele diecezjalne na początku lat dwudziestych XX w. przedstawiono na zjeździe księży dziekanów 14–15 IV 1922 r. we Wrocławku. Preliminarz budżetowy na rok 1921/22 przewidywał wydatki na wrocławskie seminarium duchowne – 18 821 240 mk, na stypendystów w uniwersytetach – 920 tys. mk. Tymczasem z kasy państwowej wpłynęło tylko 1,5 mln mk, jako dodatek drożyzniany dla wykładowców seminarium duchownego – 40 240 mk, a na remonty tylko 410 mk. Z wpisów kleryków wpłynęło 3 mln mk, dobrowolne ofiary wyniosły 300 tys. mk, z tytułu stołowania księży uzyskano kwotę 400 tys. mk, a ofiary zebrane w naturze wyniosły 4 mln mk. Stanowiło to sumę 9 740 650 mk. Brakująca suma wynosiła więc ok. 10 mln mk, którą miały pokryć składki osobiste księży na sumę 4,5 mln mk, a resztę 4 580 589 mk zobowiązania parafialne po 2 mk od każdego wiernego, w zależności od wielkości parafii<sup>82</sup>. W budżecie kurii diecezjalnej przychód wynosił 1 150 tys. mk, na co złożyły się wpływy z tytułu dyspens i różnych indultów – 857 250 mk oraz dotacja państwowa – 292 750 mk. Dotacja państwowa na konsystorze foralne wynosiła w 1922 r. – 47 250 mk<sup>83</sup>. Preliminarz dla katedry wrocławskiej wynosił 751 800 mk (w tym ofiary zebrane na tacę – 64 tys. mk). Z tytułu supresów i binacji uzyskano sumę 661 800 mk, natomiast dotacja państwowa wyniosła 26 tys. mk. Dochodową instytucją okazał się Dom Księża Emerytów, gdzie przychód wyniósł 866 223 mk, a rozchód 543 484 mk. Z kolei wydatki na Sekretariat Generalny dla Związków Robotniczych wyniosły 255 600 mk, a na Sekretariat Związków Młodzieży 245 600 mk<sup>84</sup>.

Kościół w Polsce ponosił także wydatki na rzecz Stolicy Apostolskiej (tzw. świętopietrze), przeznaczając na ten cel ofiary wiernych z uroczystości: św. Piotra i Pawła (29 VI) oraz Bożego Narodzenia (25 XII)<sup>85</sup>. Diecezja wrocławska w 1930 r. z tytułu świętopietrza przekazała do Rzymu kwotę 3 491,19 zł, natomiast w latach następnych suma ta ulegała zmniej-

szaniu: w 1934 r. – 2 091 zł; w 1935 r. – 2 853 zł; w 1936 r. – 1 816 zł; w 1937 r. – 1 813 zł; w 1939 r. – 1 860 zł<sup>86</sup>.

Zbierano też składki: na repatriantów, na dzieci japońskie w związku z trzęsieniem ziemi (w 1923 r.), na rzecz Komitetu Pomocy Ofiarom Głodu w Rosji, w 1937 r. na ofiary głodu na Litwie, Polską Ligę Przeciwalkoholową, na budowę pomnika Bolesława Chrobrego w Gnieźnie, pomnik ks. A. Kordeckiego w Szczytnikach (parafia Iwanowice)<sup>87</sup>, Instytut Misyjny w Lublinie, Ligę Obrony Powietrznej Państwa, Bractwo Matek Chrześcijańskich, Związek Misyjny Duchowieństwa w Polsce, Unię Apostolską, na utrzymanie prowadzonych przez siostry dominikanki ochronek dla dzieci i gimnazjum polskie w Gdańsku<sup>88</sup>.

Dodatkowe obciążenia finansowe nałożono na włocławskie duchowieństwo w związku z powstaniem w diecezji Akcji Katolickiej. Biskup K. Radoński 1 VI 1931 r. podpisał uchwalony przez komisję budżetu Akcji Katolickiej dekret, w którym nakładał na każdego proboszcza w zależności od wielkości parafii specjalny podatek. I tak proboszczowie do 1 tys. wiernych płacili po 8 zł miesięcznie, do 2 tys. – 10 zł, do 3 tys. – 12 zł, do 4 tys. – 14 zł, do 5 tys. – 16 zł, do 15 tys. – 27 zł, a ponad 15 tys. – 30 zł. Również na Akcję Katolicką przeznaczone były też składki z niedziel i po św. Stanisławie i z drugiego święta Wielkanocy. Wszystkie składki odliczano księżom od miesięcznej pensji<sup>89</sup>.

Diecezja włocławska zobowiązała się też do utrzymania powstałego w 1918 r. Uniwersytetu w Lublinie<sup>90</sup>. Na zebraniu diekańskim we Włocławku (9–10 I 1923 r.) poinformowano, że 16 XII 1922 r. z inicjatywy ks. H. Kaczorowskiego powstało Towarzystwo Uniwersytetu Lubelskiego, które w celu materialnego zabezpieczenia uczelni przyjmowało różnego rodzaju członków<sup>91</sup>. Konferencja Episkopatu Polski w 1924 r. wyznaczyła od każdej diecezji pewną kwotę na rzecz Uniwersytetu Lubelskiego; diecezja włocławska płaciła na początku 1924 r. 2 mld mk miesięcznie<sup>92</sup>.

Wiosną 1923 r. przystąpiono do odbudowy zburzonego w 1920 r. przez ostrzał Sowieców domu biskupiego<sup>93</sup>. Z pomocą w odbudowie przyszło Ministerstwo Robót Publicznych wraz z Ministerstwem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Otrzymano też wsparcie od trzech cukrowni na Kujawach. Odwołano się także do pomocy sejmików powiatowych, rad miejskich i banków w diecezji. Biskup S. Zdzitowiecki apelował również o pomoc do kapłanów diecezji. W celu zbierania składek na remont domu biskupiego wyjechał nawet do Stanów Zjednoczonych ks. L. Muszyński<sup>94</sup>. Całość prac remontowych domu biskupiego wyniosła około 300 tys. zł<sup>95</sup>.

Wyrazem wdzięczności dla papieża Piusa XI, jako byłego nuncjusza w Polsce, było nabycie przez Episkopat Polski domu dla nuncjatury w Warszawie przy Alei Szucha 10, który zakupiono za 100 tys. dolarów, a w którym od 24 XI 1924 r. zamieszkał nuncjusz W. Lauri. Diecezja włościańska złożyła na ten cel 40 tys. zł<sup>96</sup>.

Każda z osób kościelnych, prawnych czy fizycznych, była zobowiązana do płacenia *p o d a t k ó w* na rzecz państwa<sup>97</sup>. Od podatku zwolnione były tylko świątynie, seminaria i domy zakonne. Natomiast pomieszczenia biskupów i duchowieństwa parafialnego oraz ich lokale biurowe były traktowane przez skarb państwa na równi z pomieszczeniami tego typu instytucji państwowych. Zgodnie z art. 15 konkordatu duchowieństwo płaciło podatek osobisty, o ile wartość majątku wynosiła ponad 3 tys. zł (wolny od podatku był majątek beneficjalny, a więc ziemia czy budynki), dochodowy od 2500 zł rocznie i od nieruchomości<sup>98</sup>.

Podatek od uposażeń płacili księża z tytułu otrzymywanych pensji od władz kościelnych lub państwowych<sup>99</sup>. Duchowni płacili również dość wysoki podatek dochodowy<sup>100</sup>, skoro w 1932 r., ze względu na spadek dochodów, żądali obniżenia go do 450 zł od 1 tys.<sup>101</sup> Temu podatkowi podlegały również kościelne osoby prawne.

Podatek dochodowy skumulowany, zgodnie z ustawą z 17 XI 1931 r., płacili księża, którzy oprócz dochodów beneficjalnych pobierali inne wynagrodzenie, jako np. kapelani czy katecheci<sup>102</sup>. Wszystkie dochody księży, zgodnie z ustawą z 22 X 1931 r., podlegały dodatkowi kryzysowemu do podatku dochodowego<sup>103</sup>. Na mocy nowej ordynacji podatkowej z 12 V 1934 r. duchowieństwo zobowiązane było płacić podatki państwowe: gruntowy, od nieruchomości w gminach miejskich oraz od niektórych budynków w gminach wiejskich, od lokali, od placów budowlanych, od energii elektrycznej, podatek przemysłowy, dochodowy, nadzwyczajny od niektórych zajęć zawodowych, wojskowy, od kapitałów i rent<sup>104</sup>.

Do 1934 r. podatku gruntowego nie płaciło tylko duchowieństwo byłego zaboru rosyjskiego<sup>105</sup>. Jednak na podstawie dekretu prezydenta RP o zmianie przepisów o państwowym podatku gruntowym z 4 XI 1936 r. zaczęto pobierać taki podatek z dóbr kościelnych w całej Polsce<sup>106</sup>. Z podatkiem tym związane były inne zobowiązania, jak: podatek komunalny, wyrównawczy dla gmin wiejskich od gruntów, opłaty i dopłaty drogowe oraz drogowe świadczenia w naturze. Jednak już 19 V 1924 r. Ministerstwo Skarbu zwolniło duchowieństwo na trzy lata (6 rat) od podatku majątkowego, który był wprowadzony 11 VIII 1923 r. mocą ustawy<sup>107</sup>.

Jak wspomniano już wyżej, w myśl art. 15 konkordatu pomieszczenia biskupów i duchowieństwa parafialnego oraz ich lokale urzędowe, chociaż były traktowane przez skarb państwa na równi z pomieszczeniami urzędowymi pracowników i instytucji państwowych, to jednak już 8 IX 1925 r. były zwolnione od państwowego podatku od lokali; dalej podlegały podatkowi mieszkania prywatne duchownych<sup>108</sup>. Nieliczni księża płacili też podatek od zbytku w wysokości 120 zł rocznie, np. z tytułu posiadania samochodu.

Proboszczowie jako pracodawcy zobowiązani byli do płacenia za zatrudnionych pracowników kościelnych obowiązkowych składek na rzecz Kas Chorych. Sami natomiast duchowni, zgodnie z zarządzeniem ministra WRiOP z 10 IV 1926 r. S. Grabskiego, nie mogli korzystać z leczenia w szpitalach komunalnych lub państwowych na koszt państwa<sup>109</sup>.

\* \* \*

Analizując uposażenie duchowieństwa włocławskiego w omawianym okresie można powiedzieć, że księża w porównaniu z innymi grupami zawodowymi, byli stosunkowo dobrze sytuowani. Będąc ludźmi samotnymi, posiadane nadwyżki pieniężne przeznaczali najczęściej na cele kościelne i społeczne. I chociaż majątek ich wzrastał, to w głównej mierze służył wiernym. Celom społecznym służyły zakładane przez księży diecezji włocławskiej przedszkola, szkoły, szpitale i zakłady charytatywne, które budowali często ze swoich funduszy. Duchowieństwo włocławskie utrzymywało m.in. ochronkę im. H. Sienkiewicza przy katedrze<sup>110</sup>. Ponadto księża finansowali także Akcję Katolicką oraz prasę katolicką. Duchowieństwo włocławskie nie żałowało nigdy pieniędzy, jeśli chodziło o pomoc na przykład dla włocławskiego seminarium duchownego<sup>111</sup>, dla Domu Robotników Chrześcijańskich im. Piusa XI we Włocławku<sup>112</sup> czy sprawy związane z obroną ojczyzny.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> *O dozorach kościelnych i ich atrybucjach*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (do 1926 r. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, skrót: KDWł) 15(1921), s. 291–292; W. Pogorzelski, *O zmiany w dozorach kościelnych*, KDWł 16(1922), s. 242–245; tenże, *43 lata w kapłaństwie*, Sieradz 1935, s. 166–167.

<sup>2</sup> S. Zdzitowiecki, *Przemianowanie dozorów kościelnych na rady parafialne*, KDWł 19(1925), s. 484.

<sup>3</sup> Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (AAN, MWRIOP), sygn.: 443, s. 22; J. Dębiniński, *Sytuacja materialna Kościoła rzymskokatolickiego w II Rzeczypospolitej*, „Prawo, Administracja, Kościół” 2003, nr 3(14), s. 89–92.

Ogólnie państwa zaborcze zabrały Kościołowi katolickiemu w Polsce ok. 2 585 000 ha ziemi. Przejęto też budynki kościelne na cele użyteczności publicznej, np. klasztor pofranciszkański w Radomsku, gmach po mariawitkach w Częstochowie na gimnazjum państwowe czy dawną siedzibę biskupów w Kaliszu przy kolegiacie św. Józefa na urząd starostwa.

<sup>4</sup> *Ocena zabranych budowli kościelnych*, KDWi 14(1920), s. 107; *Szczegółowe wykazy gmachów poduchownych*, KDWi 19(1925), s. 333; *Wykaz wszystkich nieruchomości kościelnych*, tamże, s. 333–334; *Kwestionariusz wykazów nieruchomości kościelnych*, tamże, s. 334.

<sup>5</sup> *Oświadczenie Episkopatu polskiego w Sejmie Ustawodawczym w sprawie majątków kościelnych*, KDWi 13(1919), s. 161–163, 194.

<sup>6</sup> S. Zdzitowiecki, *Parcelacja majątków poduchownych*, KDWi 14(1920), s. 263; J. Dębiński, *O konkordacie polskim z 1925 roku*, „Saeculum Christianum”, 14(2007), nr 1, s. 169–189.

<sup>7</sup> S. Zdzitowiecki, *Komisje dekanalne do spraw parcelacyjnych*, KDWi 14(1920), s. 16, 35–36, 236.

<sup>8</sup> *Rokowania z rządem o majątki kościelne*, KDWi 16(1922), s. 152–157; *Uchwała z 10 VII 1919 r.*, KDWi 17(1923) s. 436.

<sup>9</sup> *Grunta na potrzeby parafii z majątków parcelowanych*, KDWi 13(1919), s. 289.

<sup>10</sup> S. Zdzitowiecki, *W sprawie wydzielania ziemi na rzecz proboszczów*, KDWi 15(1921), s. 231; *Przyznanie ziemi kościołom*, tamże, s. 328.

<sup>11</sup> Dz.U. RP, 1925, nr 72, poz. 501; S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 218.

<sup>12</sup> A. Gerstmann, *Na marginesie konkordatu*, Lwów 1925, s. 26–28.

<sup>13</sup> J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła i duchowieństwa katolickiego w Polsce 1918–1939*, Poznań 1981, s. 103.

<sup>14</sup> W. Pogorzelski, *Materialne położenie Kościoła i duchowieństwa u nas*, KDWi 16(1922), s. 292–299; tenże, *Czy możemy czekać?*, tamże, s. 171–176; tenże, *43 lata...*, dz. cyt., s. 52–53, 152.

<sup>15</sup> J. Wieczorek, *Kapłaństwo a ubóstwo*, KDWi 19(1925), s. 87.

<sup>16</sup> W. Pogorzelski, *Uposażenie duchowieństwa wobec szalejącej drożyzny*, KDWi 13(1919), s. 85–88; L. Ciesielski, *W sprawie pobierania akcydensów*, KDWi 18(1924), s. 189; Archiwum parafii Wieniec, Kronika parafii Wieniec, s. 108. Jak podawał proboszcz parafii Wieniec, w grudniu 1922 r. 1 kwintal żyta kosztował 50 tys. mk, pszenicy – ok. 80 tys. mk, a 1/2 kg masła – 4 tys. mk. Ceny wzrastały z dnia na dzień. Proboszcz S. Maniewski podaje, że w 1923 r. za ciele wagi ponad 50 kg otrzymał 72,5 mln mk. Natomiast ks. W. Pogorzelski podawał, że na przełomie 1923/24 r. wizyta u lekarza kosztowała 220 mln mk, a akuszerka pobierała 80 mln mk.

<sup>17</sup> Dz.U. RP, 1925, nr 72, poz. 501 i nr 47, poz. 324; J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 205–207.

<sup>18</sup> J. Dębiński, *O konkordacie polskim...*, art. cyt., s. 182.

<sup>19</sup> Tenże, *Biskup włocławski Karol Mieczysław Radoński (1883–1951). Życie i działalność*, Toruń 2001, s. 106; J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 150, 181–192. W kuriach diecezjalnych dotacje dzielono w zależności od dochodu z ziemi posiadanej przez proboszczów. I choć z postanowienia Konferencji Episkopatu z 1924 r. wynikało, iż nie wolno było potrącać z pensji rządowych księży, to praktyka była inna. Kuria potrącała wydatki osobowe związane z różnymi zobowiązaniami w diecezji, a dopiero resztę wypłacała poszczególnym księżom.

<sup>20</sup> J. Dębiński, *Sytuacja materialna...*, art. cyt., s. 93–99; tenże, *O konkordacie polskim...*, art. cyt., s. 183–185; *Konkordat pomiędzy Stolicą świętą a Rzeczpospolitą Polską*, KDWi 19(1925), s. 106–107.

<sup>21</sup> AAN, MWRiOP, sygn.: 457, s. 537, Pismo Ministerstwa Skarbu. Wydział Finansowy z 20 VI 1924 r.

<sup>22</sup> H. K[aczorowski], *Majątek seminaryjski Radonie (Żydowo)*, KDWi 31(1937), s. 351–353.

<sup>23</sup> Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Finanse, sygn. 40; J. Dębiński, *Biskup włocławski...*, dz. cyt., s. 106–107. W diecezji włocławskiej, wg bilansu za rok 1938, kapitały zdeponowa-

ne były w następujących bankach: PKO – 90 038 tys. zł, Bank Handlowy – 13 866 zł, Bank Spółdzielczy – 18 707 zł, BSK – 92 683 zł i w papierach wartościowych ulokowano 687 000 zł.

<sup>24</sup> Opłaty na potrzeby diecezji zbierano wg różnych zasad. Do najważniejszych opłat należały: *cathedraticum* oraz *seminaristicum*. Na zebraniu księży dziekanów 27–28 IV 1920 r. we Włocławku ustalono wysokość *cathedraticum* na 30 fenigów od mieszkańca każdej parafii (*Zjazd księży dziekanów*, KDWi 14(1920), s. 151–152). W 1926 r. na zjeździe księży dziekanów i delegatów ustalono, że podatek pobierany od księży całej diecezji wynosi 3427 zł. miesięcznie. Ustalono też, że każda parafia do 1 tys. wiernych będzie płaciła po 4 zł miesięcznie, do 2 tys. – 7 zł, do 3 tys. – 10 zł, do 4 tys. – 14 zł, do 5 tys. – 18 zł, do 7 tys. – 20 zł i ponad 7 tys. po 22 zł miesięcznie. Wszyscy wikariusze mieli płacić po 6 zł, a prefekci i wikariusze w jednej osobie po 10 zł miesięcznie (*Protokół zjazdu księży dziekanów...*, KDWi, 20(1926), s. 179). Z kolei bp K. Radoński postanowił, że od 1 I 1930 r. duchowieństwo na potrzeby katedry będzie składało po 10 gr od każdego aktu chrztu, ślubu i pogrzebu (*Protokół zjazdu księży dziekanów...*, 23(1929), s. 217).

<sup>25</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów diecezji włocławskiej...*, KDWi 23(1929), s. 218; *Ustawa o zbiórkach publicznych z dnia 15 marca 1933 r.*, KDWi 27(1933), s. 210–213.

<sup>26</sup> Zob. KDWi 25(1931), s. 310; 26(1932), s. 71–72; 27(1933), s. 88–89; 28(1934), s. 72, 230.

<sup>27</sup> Archiwum parafii św. Stanisława we Włocławku, Kronika parafii, s. 61, 69. W 1933 i w 1934 r. na budowę kościoła św. Stanisława we Włocławku kuria przeznaczyła po 5 tys. zł.

<sup>28</sup> W diecezji włocławskiej podatek *capalia* przeznaczony był na kaplicę św. Józefa w Kaliszu – w kwocie, przeliczanej, jako wartość dawnych 25 rubli w złocie. – I. P ł o s z a j, *Odbudowa wieży kolegiackiej*, KDWi 18(1924), s. 408–409; t e n ż e, *Odezwa do księży kanoników honorowych*, tamże, s. 472.

<sup>29</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów i delegatów diecezji kujawsko-kaliskiej odbytego w dniach 23–24 kwietnia 1924 r.*, KDWi 18(1924), s. 222.

<sup>30</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów diecezji włocławskiej odbytego w dniu 12 listopada 1929 r. we Włocławku*, KDWi 23(1929), s. 218; *Składka na Uniwersytet Lubelski*, KDWi 33(1939), s. 132. Na uniwersytet w Lublinie zbierały też różne organizacje, np. Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, które 18 VI 1933 r. zebrało w 45 parafiach 1 093,57 zł.

<sup>31</sup> J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 194–201.

<sup>32</sup> Archiwum parafii św. Stanisława we Włocławku, Kronika parafii, s. 101. W 1937 r. z tytułu wpływów cmentarnych wpłynęła na konto parafii św. Stanisława we Włocławku kwota 3 046 zł.

<sup>33</sup> W. Pogorzelski, *43 lata...*, s. 167–169.

<sup>34</sup> Archiwum parafii św. Stanisława we Włocławku, Kronika parafii, s. 62, 101.

<sup>35</sup> Tamże, s. 23.

<sup>36</sup> Archiwum parafii Błenna, Intencje mszalne w parafii Błenna w latach 1926–1932, bez sygn. i bez pag.; Kronika parafii Błenna, bez sygn. i bez pag.

<sup>37</sup> Dz. Ust., 1921, nr 13, poz. 72; *Ofiary na zniszczone kościoły w Lutomiersku*, KDWi 14(1920), s. 142; *Odbudowa kościołów przez wojnę zniszczonych*, KDWi 17(1923), s. 169. Okręgowa Dyrekcja Odbudowy przyznawała zapomogi państwowe w porozumieniu z włocławską kurią biskupią. Zgodnie ze sprawozdaniem z 1921 r. dozorem konserwatorskim objęte były na terenie województwa łódzkiego, a należące do diecezji włocławskiej następujące zabytki: kościół i klasztor w Wieluniu, klasztor popauliński w Wieruszowie, klasztor reformatów w Koninie, klasztor reformatów w Choczcu, klasztor bernardynów w Kole, modrzewiowy kościół na cmentarzu w Gidlach, ruiny zamku w Borysławicach, szczytłki zamku w Kole, grodzisko na Zawodziu pod Kaliszem, cmentarzysko przedhistoryczne pod Koninem, pomnik kapucyna o. Maksa Tarejwy w Koninie, płyta ku czci o. M. Tarejwy w Łądzie, płyta ku czci o. Kordeckiego w Wieruszowie, płyta nagrobna ku czci prymasa J. Skotnickiego w Łądzie.

<sup>38</sup> R. F i l i p s k i j, *Opieka nad zabytkami przeszłości*, KDWi 17(1923), s. 245.

<sup>39</sup> *Ważne dla budujących katolickie domy*, KDWi 32(1938), s. 360–361.

<sup>40</sup> J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 205–207. Stałe uposażenie od 130 do 360 zł rocznie mieli organiści. Służba kościelna otrzymywała niewielkie datki (za zamiatanie kościoła płacono 20–34 zł rocznie).

<sup>41</sup> *Ubezpieczenie sług w Kasie Chorych*, KDWł 22(1928), s. 76–77.

<sup>42</sup> *Zaległości na ubezpieczenie służby kościelnej*, KDWł 33(1939), s. 7.

<sup>43</sup> *Powszechny Zakład Ubezpieczeń Wzajemnych*, KDWł 22(1928), s. 142–144. Proboszczowie diecezji włocławskiej uchylali się od płacenia obowiązkowych składek, w związku z tym narastały odsetki za niezapłacone składki.

<sup>44</sup> *Z Sieradza i dekanatu*, KDWł 25(1931), s. 153.

<sup>45</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów i delegatów diecezji kujawsko-kaliskiej odbytego w dniach 23–24 kwietnia 1924 r.*, KDWł 18(1924), s. 219; „*Vesta*”. *Towarzystwo Wzajemnych Ubezpieczeń od ognia i gradobicia w Poznaniu*, KDWł 27(1933), s. 277.

<sup>46</sup> AAN, MWRiOP, 722, Zestawienie z marca 1939 r. Po zaistniałych zmianach związanych z reformą rolną beneficja parafii w 1938 r. zmniejszyły się i wynosiły w województwach centralnych – 9,1 ha na parafię, wschodnich – 35,7 ha, zachodnich – 72,5, południowych – 48,1 ha. W poszczególnych prowincjach kościelnych było bardzo różne. I tak w archidiecezjach: gnieźnieńskiej średni obszar wynosił 84 ha, a w archidiecezji poznańskiej – 77. W innych diecezjach średni obszar beneficjum wynosił w: chełmińskiej – 110 ha, przemyskiej – 43 ha, kieleckiej – 16 ha, łódzkiej – 2 ha.

<sup>47</sup> W. G a d o w s k i, *O uposażeniu duchowieństwa*, „*Wiadomości dla duchowieństwa*” 8(1921), s. 63.

<sup>48</sup> J. W i s ł o c k i, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 229, 237–238. W praktyce wysokość uposażeń proboszczów wiązała się z odpowiednią grupą uposażeń państwowych oraz wysługą lat, które ustaliła ustawa z 1933 r. Proboszczom dużych miast przyznawała ona V grupę i mieli otrzymywać kwotę 700 zł z 10% dodatkiem. Proboszczowie małych miasteczek i wsi zaliczani byli do VI grupy i mieli otrzymywać 450 zł miesięcznie z możliwością awansu co trzy lata. Dochód z beneficjum w diecezjach: chełmińskiej wynosił 458 zł, poznańskiej – 351 zł, płockiej – 186 zł, kieleckiej – 233 zł, śląskiej – 245 zł.

<sup>49</sup> L. C i e s i e l s k i, *W sprawie pobierania akcydensów*, KDWł 18(1924), s. 187–189; *Więści z diecezji. Włocławek*, KDWł 14(1920), s. 92; W. K w i e c i ń s k i, *Iura stolae*, KDWł 20(1926), s. 221–222.

<sup>50</sup> *Deklaracja w sprawie uposażenia duchowieństwa*, KDWł 14(1920), s. 154–156; W. P o g o r z e l s k i, *Materialne położenie Kościoła...*, art. cyt., s. 294. Proboszcz parafii św. Mikołaja w Kaliszu podawał, że na początku 1920 r. 1/2 kg wołowiny kosztował –12 mk, kwarta masła na rynku – 43 mk, mendel jaj – 30 mk, worek mąki pszennej – 1000 mk, a żytniej – 700 mk (ADWł, Kronika Kościelna Kalisza, t. 5 sygn.: 39, s. 97). Z kolei proboszcz parafii Wieniec (Archiwum parafii Wieniec, Kronika parafii Wieniec, bez sygn. s. 103) podawał, że już pod koniec 1920 r. przeciętny koń kosztował 60–70 tys. mk, krowa – 20 tys. mk; funt masła – 200 mk, funt słoniny – 100 mk, funt wołowiny – 50 mk, funt mąki żytniej – 25 mk, funt mąki pszennej – 30–35 mk, 1 kwintal ziemniaków – 300 mk, natomiast 1 kwintal żyta – 3–4 tys. mk, a pszenicy 4–5 tys. mk. Za dolara amerykańskiego płacono 600 mk. Za markę papierową niemiecką płacono 10 mk polskich.

<sup>51</sup> W. P o g o r z e l s k i, *Materialne położenie Kościoła...*, art. cyt., s. 294.

<sup>52</sup> W. K o w a l s k i, *W sprawie uposażenia duchowieństwa*, KDWł 13(1919), s. 193–196.

<sup>53</sup> *Odsyłanie stypendiów mszalnych*, KDWł 18(1924), s. 130. Stypendia funduszowe to intencje mszalne, które zamówiono na jakiś czas lub bezterminowo. Inflacja i drożyzna nie skłaniały do zamawiania intencji mszalnych. Wiele też intencji było zaległych z powodu niskich ofiar. Dlatego kuria diecezjalna we Włocławku poleciła księżom, aby odsyłali do niej zaległe intencje mszalne; po zredukowaniu miały być rozdane kapłanom, którzy ich potrzebowali.

<sup>54</sup> W. K w i e c i ń s k i, *Iura stolae*, art. cyt., s. 222.

<sup>55</sup> W. P o g o r z e l s k i, *Kancelaria parafialna*, KDWł 14(1920), s. 22–23, 92; *Nowe opłaty stemplowe*, KDWł 17(1923), s. 51–52; *Opłaty stemplowe od wyciągów z akt stanu cywilnego*, KDWł 21(1927), s. 168.

<sup>56</sup> *Włocławek. Kongregacja powiatowa*, KDWł 17(1923), s. 479; W. K w i e c i ń s k i, *Iura stolae*, art. cyt., s. 222

<sup>57</sup> *Metryki dla dzieci szkolnych*, KDWł 22(1928), s. 163.

<sup>58</sup> *Włocławek. Kongregacja powiatowa*, KDWi 17(1923), s. 479; W. Kwieciński, *Jura stola...*, s. 221.

<sup>59</sup> W. Kowalski, *W sprawie uposażenia...*, art. cyt., s. 194; *Wieści z diecezji*, KDWi 17(1923), s. 479; W. Pogorzelski, *Cmentarz grzebalny*, KDWi 24(1930), s. 197. W diecezji włocławskiej nie pobierano pokładnego w parafiach wiejskich. Pobierały je tylko parafie miejskie (na utrzymanie cmentarza). Zjazd księży dziekanów i delegatów diecezji włocławskiej, który odbył się 13–14 IV 1926 r., ustalił wysokość pokładnego: za grób czasowy dla dorosłej osoby – 2, 5, 10 zł; za grób czasowy dla dzieci do 15 lat – 1, 3, 5 zł; za grób stały dla 1 osoby – 15, 25, 50 zł. Ubodzy otrzymywali miejsce na cmentarzu darmo.

<sup>60</sup> Archiwum parafii św. Stanisława we Włocławku, Kronika parafii, s. 20, 23, 35, 37.

<sup>61</sup> Archiwum parafii Wieniec, Kronika parafii Wieniec, s. 121.

<sup>62</sup> Archiwum parafii św. Stanisława we Włocławku, Kronika parafii, s. 62, 69–70, 101–102.

<sup>63</sup> ADWi, Parafia Koźminek, sygn.: 114, s. 224.

<sup>64</sup> W. Pogorzelski, *Materialne położenie Kościoła...*, art. cyt., s. 294. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r. wikariusz otrzymywał pensję 325 mk, a proboszcz 650 mk na rok.

<sup>65</sup> „Rocznik statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce”, 1(1937), s. 22.

<sup>66</sup> J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 266–267; J. Dębiński, *Sytuacja materialna Kościoła...*, art. cyt., s. 99–104. Dochód proboszcza w diecezji chełmińskiej wynosił – 660 zł, łódzkiej – 911 zł, śląskiej – 718 zł, częstochowskiej – 855 zł, pińskiej – 400 zł, płockiej – 562 zł. Między parafiami zachodziły z punktu widzenia dochodów wielkie różnice. W skali kraju największe dochody mieli proboszczowie dużych parafii w archidiecezji warszawskiej i łódzkiej, ponad 1200 zł miesięcznie, a najmniejsze, bo około 500 zł – w diecezjach wschodnich.

<sup>67</sup> J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 238. W przypadku, gdy pensje wypłacały wikariuszom kasy parafialne, ich wysokość była ustalona wg VII grupy uposażeniowej funkcjonariuszy państwowych i wynosiła 250 zł miesięcznie (bez mieszkania i utrzymania).

<sup>68</sup> W. Kowalski, *W sprawie duchowieństwa*, KDWi 13(1919), s. 194.

<sup>69</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów i delegatów diecezji kujawsko-kaliskiej odbytego w dniach 23–24 kwietnia 1924 r.*, KDWi 18(1924), s. 223.

<sup>70</sup> ADWi, Parafia Koźminek, sygn.:114, s. 121. Proboszcz parafii Koźminek wystąpił w 1934 r. do kurii diecezjalnej, by ta przyznała pensję wikariuszowską ks. Marianowi Dławichowskiemu. Kuria przyznała tylko 100 zł. Z kolei ks. wikariuszowi Antoniemu Prusinowskiemu, wikariuszowi tej parafii, w 1936 r. wyznaczono pensję tylko w wysokości 40 zł.

<sup>71</sup> *Rozporządzenie MWRiOP z dnia 1 III 1926 r. w sprawie wynagradzania duszpasterzy za udzielanie nauk religij w publicznych szkołach powszechnych*, KDWi 20(1926), s. 170–171; *Wieści z diecezji. Sieradz*, KDWi 18(1924), s. 474; *Ubezpieczenie duchownych nauczających religii w szkołach powszechnych*, KDWi 31(1937), s. 6–7. Od 1 I 1926 r. za godzinę tygodniowo uczący religii otrzymywali w skali rocznej 60 zł. Prefekci, zatrudniani na stałe w różnych szkołach pobierali wynagrodzenie nauczycieli. Prefekci etatowi, uczący religii w szkołach powszechnych, podlegali obowiązkowi ubezpieczenia. Nie podlegali takiemu obowiązkowi wikariusze, niejako dodatkowo zatrudnieni do uczenia religii w szkołach powszechnych.

<sup>72</sup> Roczne wynagrodzenie z tytułu kapelanii wynosiło 400–900 zł.

<sup>73</sup> „Miesięcznik Kościelny”, 1929, nr 5, s. 82; 1933, nr 7, s. 60–62; 1934, nr 6, s. 161.

<sup>74</sup> K. Radonicki, *Uposażenie księży wikariuszy pomocniczych*, KDWi 24(1930), s. 370.

<sup>75</sup> *Uposażenie księży wikariuszy pomocniczych*, KDWi 25(1931), s. 309.

<sup>76</sup> AAN, MWRiOP, Emerytury i dary z łaski. Statystyka i imienne wykazy emerytów (1920–1939), Ustawa o tymczasowym zaopatrzeniu emerytalnym osób stanu duchownego, sygn.: 563; J. Wisłocki, *Uposażenie Kościoła...*, Poznań 1981, s. 271.

<sup>77</sup> S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 r. pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 235–236.

<sup>78</sup> Dz.U. RP, 1934, nr 39, poz. 346; *O płaceniu podatków*, KDWi 15(1921), s. 289; J. Dębiński, *Sytuacja materialna Kościoła...*, art. cyt., s. 105–110. Na początku lat dwudziestych XX w. włocławskie duchowieństwo płaciło tylko podatek dochodowy, natomiast nie obowiązywał go podatek gruntowy, mieszkaniowy czy komunalny (gminny).



<sup>79</sup> Polska Dyrekcja Ubezpieczeń Wzajemnych, KDWi 17(1923), s. 348–351.

<sup>80</sup> Dz.U. RP, 1929, nr 38, poz. 378; *W sprawie korespondencji niepodlegających opłatom pocztowym*, KDWi 23(1929), s. 15,

<sup>81</sup> *Biskup kujawsko-kaliski do wielbego duchowieństwa diecezji*, KDWi 12(1918), s. 183–185; J. Wiślicki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 280–281. Według obliczeń ordynariusza kujawsko-kaliskiego utrzymanie seminarium w 1918 r. miało kosztować w skali roku 300 tys. mk. Dlatego wydał zarządzenie, aby każda parafia płaciła rocznie 20 fenigów od każdego wiernego. Roczny koszt utrzymania kleroika w seminarium wynosił 1000 zł, a w niższym ok. 750 zł. I choć alumni opłacali również chesne (wielu z nich korzystało ze zwolnień od opłat) od 200 zł rocznie, to przeciętnie każda diecezja musiała pokryć deficyt ok. 1 mln zł rocznie.

<sup>82</sup> H. Kołowski, *Podatki i ofiary na cele parafialne*, KDWi 16(1922), s. 320–321.

<sup>83</sup> Tamże, s. 321.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> P. Gaspari, *Podziękowanie za ofiarę świętopietrza*, KDWi 13(1919), s. 322; tenże, *Podziękowanie Ojca św. za świętopietrze*, KDWi 19(1925), s. 477–478. W 1925 r. na świętopietrze złożono kwotę 750 dolarów.

<sup>86</sup> E. Paccelli, *Podziękowanie za świętopietrze*, KDWi 24(1930), s. 289; J. Wiślicki, *Uposażenie Kościoła...*, dz. cyt., s. 284–286.

<sup>87</sup> Zob. KDWi 17(1923), s. 282, 401; 31(1937), s. 97–98; 19(1925), s. 253–254; 32(1938), s. 212–213.

<sup>88</sup> Zob. KDWi 20(1926), s. 267, 308, 334; 27(1933), s. 281.

<sup>89</sup> K. Radziński, *Z diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej*, KDWi 25(1931), s. 180–181.

<sup>90</sup> R. Filipski, *Uniwersytet Lubelski*, KDWi 17(1923), s. 161–168.

<sup>91</sup> *Protokół obrad zjazdu diecezjalnego księży dziekanów i delegatów w dniach 9–10 stycznia 1923 r.*, KDWi 17(1923), s. 13–14; *Z Uniwersytetu Lubelskiego*, tamże, s. 356–357; *Kongregacja kapłanów powiatu sieradzkiego*, tamże, s. 480. Pełnomocnikiem Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego na diecezję kujawsko-kaliską był ks. A. Borowski. Do lipca 1923 r. z diecezji kujawsko-kaliskiej wpłynęło 12 385 095 mk. Księża zebrani na kongregacji kapłanów powiatu sieradzkiego 30 X 1923 r. postanowili nawet złożyć pieniądze na dwa udziały członkowskie, po 50 zł każdy. Z kolei księży powiatu kaliskiego upoważnili w 1923 r. księży dziekanów do odtrącenia z pensji styczniowej 1924 r. po jednym złotym polskim.

<sup>92</sup> *Protokół zjazdu księży dziekanów i delegatów diecezji kujawsko-kaliskiej odbytego w dniach 23–24 kwietnia 1924 r.*, KDWi 18(1924), s. 222.

<sup>93</sup> *Odbudowa pałacu biskupiego*, KDWi 17(1923), s. 246; M. Janowski, *Odbudowa pałacu*, KDWi 18(1924), s. 329. Prace remontowe zniszczonego w 1920 r. przez wojska bolszewickie pałacu biskupiego nie mogły być prowadzone do 18 IV 1923 r. ponieważ ustawa sejmowa dotycząca zniszczenia w czasie I wojny światowej i inwazji bolszewickiej kościołów i plebanii, nie miała zastosowania do pałacu biskupiego, który uznano za gmach prywatny. Pogląd zmieniono dopiero w 1923 r., ponieważ potraktowano istniejącą w pałacu kaplicę na równi z kościołem.

<sup>94</sup> *Protokół obrad zjazdu księży dziekanów i delegatów dniach 9–10 stycznia 1923 r.*, KDWi 17(1923), s. 15.

<sup>95</sup> M. Janowski, *Odbudowa pałacu*, art. cyt., s. 329.

<sup>96</sup> *Dom dla nuncjatury w Warszawie*, KDWi 18(1924), s. 541.

<sup>97</sup> *Duchowieństwo i podatki państwowe*, KDWi 13(1919), s. 287–288; *O płaceniu podatków*, KDWi 15(1921), s. 289. Ministerstwo Skarbu w piśmie do arcybiskupa warszawskiego z 19 IV 1919 r. podało, że z podatku państwowego od nieruchomości zwolnione były instytucje, które nie przynosiły dochodu, np. z tytułu wynajmu. Od podatku gruntowego zwolnione było duchowieństwo i różne instytucje. Kościół nie płacił też podatku od domów należących do duchowieństwa czy instytucji religijnych, jeżeli nie przynosiły one dochodu z tytułu dzierżawy. Od podatku podymnego zwolnione były klasztory, kościoły i domy księży emerytów. Ze zwolnienia od podatku przemysłowego korzystały także instytucje, jak: drukarnie czy księgarnie. Duchowieństwo oraz klasztory nie płaćły również podatku mieszkaniowego.

<sup>98</sup> Dz. Ust., 1923, nr 94, poz. 746; 1924, nr 51, poz. 523; 1925, nr 36, poz. 242; J. Puchalski, *Podatki i duchowieństwo*, KDWi 20(1926), s. 111–117. Duchowieństwo miało obo-

wiązek wykazywać łączny dochód z rozmaitych źródeł, m. in. z gruntu, sadów i gospodarstwa domowego, z kapitałów pieniężnych i rent, ze stanowiska. Ponadto duchowieństwo, jak inni obywatele płaciło podatki pośrednie czy okolicznościowe. Oprócz podatku państwowego od nieruchomości był też podatek komunalny od nieruchomości, który wynosił ok. 25% podatku państwowego.

<sup>99</sup> Dz.U. RP, 1936, nr 40, poz. 301, Rozporządzenie ministra skarbu z 27 IV 1936 r. Od 1 XI 1931 r. Ministerstwo Skarbu przekazywało kuriom sumy na wynagrodzenia pomniejszone już o podatek, który podwyższono w 1936 r.

<sup>100</sup> Dz.U. RP, 1923, nr 94 poz. 746; 1925, nr 58, poz. 411; 1932, nr 35, poz. 358; *Podatki dochodowe duchowieństwa*, KDWi 17(1923), s. 82; *Narady Episkopatu*, tamże, s. 116; *Rozporządzenie o podatku dochodowym duchowieństwa*, KDWi 20(1926), s. 109–110, J. Puchalski, *Duchowieństwo i podatki...*, art. cyt., s. 111–117, 148–150; *Jakie podatki płaci duchowieństwo*, KDWi 22(1928), s. 205. Do 1928 r. duchowieństwo zobowiązane było do płacenia 20% dodatku od podatku dochodowego (podatek dla osób w stanie bezżennym). Zwolnieni z tego podatku mogli być ojciec, którzy mieli na utrzymaniu chociażby jednego członka rodziny (ojciec, matka, brat).

<sup>101</sup> W. Pogorzelski, *Więści z diecezji. Sieradz*, KDWi 25(1932), s. 66; *Podatki duchowieństwa*, KDWi 27(1933), s. 10–11; Rozporządzenie ministerstwa skarbu z 15 IX 1932 nr 39473/2/32. Obliczanie podatku dochodowego z czynności duszpasterskich (*iura stolae*) opierało się na dochodzie netto, po potrąceniu wydatków na służbę kościelną, na wyjazdy do chorych, na wizytacje parafii, wyjazdy na odpusty. Zeznania o dochodzie składało duchowieństwo wprost władzom skarbowym.

<sup>102</sup> Dz.U. RP, 1931, nr 101, poz. 771; nr 99, poz. 760.

<sup>103</sup> *Podatek dochodowy skumulowany i podatek kryzysowy*, KDWi 27(1933), s. 11; *Zasady opodatkowania majątku kościelnego*, KDWi, 33(1939), s. 42.

<sup>104</sup> Dz.U. RP, 1934, nr 39, poz. 346; *Wyjątki z ordynacji podatkowej*, KDWi, 28(1934), s. 174–180.

<sup>105</sup> Ustawa z 24 V 1869 § 2, p. 1; *Podatki duchowieństwa. Podatek gruntowy*, KDWi 27(1933), s. 11.

<sup>106</sup> Dz.U. RP, 1937, nr 32, poz. 250; Dz.U. RP, 1936, nr 95, poz. 593; *Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej o zmianie przepisów o państwowym podatku gruntowym*, KDWi 30(1936), s. 312–316; *Zwolnienie gruntów kościelnych od podatku*, KDWi 32(1938), s. 355–359. Od podatku gruntowego zwolniono grunty, z których dochody przeznaczone były na cele kultu religijnego, a nie należały do osobistych dochodów duchowieństwa.

<sup>107</sup> Dz.U. RP, 1923, nr 123, poz. 996; 1924, nr 4, poz. 32; nr 94, poz. 746; 1936, nr 2, poz. 6; *Podatek dochodowy*, KDWi 33(1939), s. 48–52.

<sup>108</sup> *Podatek państwowy od lokali*, KDWi 20(1926), s. 200; *Podatek od nieruchomości i od lokali*, KDWi 27(1933), s. 12. W myśl art. XV konkordatu oraz okólnika Ministra Skarbu z 23 II 1926 r. wolne od podatku państwowego i komunalnego od lokali były: pomieszczenia seminaryjne i klasztorne.

<sup>109</sup> Okólnik MWRiOP z dn. 10 IV 1926 r., nr IV/c I. 9016/25; *W sprawie leczenia osób duchownych na koszt państwa*, KDWi 20(1926), s. 264–266. Przepisy nie dotyczyły prefektów szkół powszechnych.

<sup>110</sup> *Czynności pasterskie*, KDWi 15(1922), s. 65.

<sup>111</sup> *Ofiary dla seminarium duchownego*, KDWi 32(1938), s. 63; *Ofiary na kościołek seminarjski*, tamże, s. 272.

<sup>112</sup> S. Tywonek, *Ofiary na Dom Robotniczy im. Piusa XI*, KDWi 32(1938), s. 63.

KS. WITOLD KUJAWSKI

### Z DZIEJÓW PARAFII LUBANIE

Okolice Lubania należą do najdawniej zasiedlonych w tej części Kujaw. Wprawdzie dzielnica ta jest ciągle niezbyt dokładnie zbadana pod względem archeologicznym, ale nawet niezbyt fachowe badania na początku XX wieku ówczesnego proboszcza z Lubania, ks. Władysława Kubickiego, wskazują na tę starożytność, sięgającą daleko w okres przedhistoryczny<sup>1</sup>.

Zdaje się, że już w okresie początkowym istnienia państwa polskiego, w czasach pierwszych Piastów, Lubanie stanowiło poważniejszy ośrodek dóbr możnowładczych. W każdym bądź razie od dawna musiało należeć do przodków późniejszego wojewody kujawskiego, łęczyckiego i mazowieckiego – Boguszy, syna Mieclawa<sup>2</sup>, a nawet stanowiło ośrodek jego posiadłości na Kujawach.

Był on pierwszą osobistością na dworze księcia Konrada Mazowieckiego i Kazimierza Konradowicza. Jego dobra rozciągały się na Kujawach i w ziemi dobrzyńskiej. W związku z nim Lubanie jawi się po raz pierwszy na kartach źródeł historycznych. Było ono miejscem wystawiania dokumentów przez tegoż Boguszę, wśród których jest też jego testament<sup>3</sup>. Leżąc na łożu śmierci, mając przy sobie biskupa wrocławskiego Wolimira (1252–1275) oraz kilku członków wrocławskiej kapituły katedralnej, dnia 20 marca 1258 r. zapisał w nim dużą część swoich dóbr żonie Ludmile, jednak z zastrzeżeniem, że Lubanie, po śmierci spadkobierczyni, ma się dostać kapitule katedralnej we Wrocławku<sup>4</sup>.

Z tego testamentu dowiadujemy się też nieco o parafii, już wówczas w Lubaniu istniejącej. Nie mogła to być mała parafia, skoro w 1258 r. byli w niej zatrudnieni dwaj kapłani, zwani kapelanami, noszący imiona Gostko i Zdanio<sup>5</sup>, a rok później, w 1259 r., zostali wspomniani tenże Gostko i Wawrzyniec<sup>6</sup>. Byli to zapewne proboszcz i wikariusz, albo nawet dwóch proboszczów, bo i tak się wówczas zdarzało w parafiach dobrze uposażonych. Stąd wniosek, że z pewnością znacznie wcześniej, zapewne jesz-

cze w XII wieku, w Lubaniu powstała parafia. Jest ona wymieniona, wraz z większością parafii kujawskich, w najstarszym zachowanym ich spisie sporządzonym z racji zbierania świętopietrza w 1325 r.<sup>7</sup>

Terytorium parafii lubańskiej, podobnie jak całych Kujaw, początkowo należało do pierwszej i jedynej diecezji polskiej w Poznaniu. Kiedy w 1000 roku została utworzona metropolia gnieźnieńska i nowe diecezje, bez wątpienia te tereny objęła archidiecezja gnieźnieńska. Kiedy około 1013 r. powstała pierwsza diecezja na Kujawach, w Kruszwicy, niewątpliwie okolice Włocławka zostały do niej włączone. Od czasu, kiedy w 1123 r. siedzibą diecezji stał się pobliski Włocławek, parafia ta jest związana z diecezją włocławską.

Ponieważ w źródłach historycznych nigdzie nie ma śladów, że Lubanie zostało nabyte przez Boguszę lub jego antenatów, można wnioskować, że od dawna należało do tego rodu i że fundacja kościoła w tej miejscowości została dokonana przez niego, a nie – jak uważano dawniej – przez Piotra Włostowicza, zwanego Duninem<sup>8</sup>, który należał do rodu Łabędziów<sup>9</sup>, natomiast Bogusza i jego przodkowie pieczętowali się herbem Doliwa<sup>10</sup>. Nie był to zatem ten sam ród. Chociaż więc w Lubaniu był starożytny kościół i wskazujący na XII wiek, to był jednak innej, aniżeli Włostowej fundacji i musiała to być fundacja rodu Doliwów, przodków Boguszy<sup>11</sup>.

Nie posiadamy bliższych wiadomości o stanie parafii w okresie od XIII do XVI wieku. Wiemy jedynie, że w 1489 r. jest zapisana wśród dóbr kapituły włocławskiej i należały do niej, oprócz samej wsi parafialnej, następujące miejscowości: Gąbiniek, Przywieczerzyn, Przywieczerzynek, Włoszyca, Grabianowo, Ustronie, Mikanowo, Kucierz, folwark Grabianówek, Janowice, Stawiec i Kałęczyn<sup>12</sup>. Już z samej liczby wsi należących do parafii widać, że należała ona do większych na Kujawach. Kolejny zachowany fragment źródłowy, pochodzący sprzed 1527 roku, wymienia Lubanie na początku wykazu wsi należących do dóbr kapituły włocławskiej<sup>13</sup>. Także na pierwszym miejscu Lubanie zostało umieszczone wśród dóbr tej kapituły, gdy w 1527 r., za biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego<sup>14</sup> (1513–1531), sporządzano wykaz beneficjów w diecezji i ich obciążenie z racji oddawanego *subsidiū charitativum*<sup>15</sup>.

Jako związana z kapitułą, podlegała ta parafia jej prepozytowi, który był jej bezpośrednim kolatorem, wyznaczając dla niej proboszcza. Tak było przynajmniej w XVI wieku. Bowiem w 1577 r. zarząd parafią należał bezpośrednio do prepozyta Jana Tarnowskiego<sup>16</sup>, który prezentował na proboszcza Franciszka z Przin (z Przczonowa), wikariusza wicekustosza włocławskiego. Ponieważ ten nie rezydował w Lubaniu, a zapewne

przy katedrze wrocławskiej, dlatego z kolei on zatrudnił tu wikariusza, Stanisława z Brzezia, mieszkającego na miejscu w domu proboszcza i pobierającego odeń roczną pensję za pracę duszpasterską. W tym czasie był w Lubaniu jeszcze jeden kapłan, niejaki Łukasz, starzec, może dawny duszpasterz, utrzymujący się z dziesięciny od niektórych ról folwarcznych<sup>17</sup>.

W tamtym czasie probostwo to było faktycznie złączone z kolegium wikariuszy wrocławskich, ponieważ i później, od 1581 r., proboszczem był, po wyżej wspomnianym Franciszku, Andrzej Bialinin, także wikariusz katedralny. Prowizje na to beneficjum tym razem otrzymał 25 II 1581 r. od Macieja Wielickiego<sup>18</sup>, dziekana kapituły i oficjała wrocławskiego, za zgodą kapituły. Ten także tu nie rezydował, utrzymując wikariusza dla spraw duszpasterstwa i zarządzającego parafią w osobie Stanisława z Brześcia, który był tu już, jako wikariusz stały, od 2 IV 1579 r.<sup>19</sup>

Od 1587 r. obowiązki proboszcza powinien spełniać Andrzej Lubomin (z Lubrańca), ale tu nie rezydował, a jako wikariusza utrzymywał w parafii kapłana z archidiecezji gnieźnieńskiej, Macieja z Uniejowa<sup>20</sup>. Ujemną stroną takiego stanu rzeczy było to, że w parafii pracowali właściciele najemnicy, nie angażujący się uczuciowo w sprawy parafialne i mało gorliwi, stąd duszpasterstwo pozostawiało wiele do życzenia. Ponadto na terenie parafii było kilku przedstawicieli innowierstwa, jak: Tulibowscy, Wiotascy (innym razem pisani Wijotescy) oraz Grabscy, właściciele kilku wiosek<sup>21</sup>. Wielu z nich nie przystępowało do sakramentów, jak to wnioskować można z zachowanego najstarszego protokołu wizytacyjnego z 1577 r.<sup>22</sup> Owi innowiercy, jak zresztą w wielu parafiach w Polsce, często posuwali się nawet do gwałtów. W kościele parafialnym lubańskim pochowali przemocą innowiercę, Grzegorza Tulibowskiego. Ponieważ, według prawa kościelnego, czynem tym świątynia została zbezczeszczona, jej rekuncji musiał dokonać biskup Stanisław Karnkowski (1567–1581)<sup>23</sup>.

Przy końcu wieku XVI uposażenie parafii – tak w ziemię uprawną, jak i w dziesięciny – było wystarczające, chociaż nie wszystkie wioski, pewnie te z właścicielami innowierczymi, swoje powinności oddawały<sup>24</sup>.

Najstarszą właściwie wiadomość o stanie świątyni w Lubaniu posiadamy z 1577 r. Była to, jak zapisano, świątynia stara i wymagała pilnego remontu. Nosila wezwanie św. Mikołaja. Wezwanie to także sugeruje jej starożytność. Była konsekrowana, ale nie zapisano przez kogo. Nie znano także daty erekcji parafii. Posiadała wystarczające, chociaż nie za bogate, wyposażenie w paramenty liturgiczne<sup>25</sup>.

Z protokółów wizytacyjnych z końcowych lat XVI wieku rysuje się następujący obraz świątyni parafialnej. Był to kościół murowany, nosił

cechy starożytności i uważano go za duninowski. Najświętszy Sakrament przechowywano w tabernakulum znajdującym się w ścianie. Było dobrze zabezpieczone i czysto utrzymane. Przed Najświętszym Sakramentem paliło się światło, ale jedynie podczas nabożeństw. Ołtarz wielki posiadał mense murowaną. Chrzcielnica była drewniana, ale także czysto utrzymana. Wnętrze świątyni zostało w jakiś sposób zdeformowane, ponieważ przy wejściu pochowano w grobie dziecko niejakiego Karnickiego. Ponadto znajdowały się dwa ołtarze boczne. Po stronie prawej pod wezwaniem św. Mikołaja, a po przeciwnej pod wezwaniem Matki Boskiej. Paramenty kościelne znajdowały się w zakrystii murowanej. Cmentarz miał ogrodzenie z kamienia. W dzwonnicy wisiały trzy dzwony. W 1582 r. jeszcze nie spisywano metryk, ale już w 1598 r. zanotowano, że były spisywane<sup>26</sup>.

Na początku XVII wieku, przed 1617 rokiem, proboszcz z Lubania, Bartłomiej z Pobiedzisk, korzystając zapewne z funduszy przeznaczonych przez kapitułę, a może także innych darczyńców, dokonał restauracji, a może nawet znacznej odbudowy starego kościoła<sup>27</sup>. Poprawiono zapewne mury świątyni, jednak sklepienie pozostało drewniane – w prezbiterium kolebkowe, zaś w nawie głównej płaskie<sup>28</sup>. Całość pokryto dachówką<sup>29</sup>. Możliwe, że po tych pracach świątynia została ponownie konsekrowana. Źródła nic o tym nie mówią, ale można się tego domyślać, ponieważ w 1717 r. biskup sufragan włocławski Franciszek Łącki<sup>30</sup> konsekrował nowy ołtarz wielki<sup>31</sup>. Zatem i cała świątynia pewnie została przebudowana i jako taka powinna być ponownie poświęcona.

Po tych zmianach w ołtarzu wielkim w miejscu centralnym znajdował się obraz Matki Boskiej, a obok umieszczono wizerunki patronów Polski, św. Stanisława, Biskupa i Męczennika, oraz św. Wojciecha. W górnej natomiast kondygnacji zawieszono obraz św. Mikołaja, pewnie ten z dawnego ołtarza bocznego. Obok niego znajdowały się wizerunki św. Dominika i św. Kazimierza. Był tam również mały obrazek Matki Boskiej. Po stronie południowej znajdował się ołtarz boczny z obrazem Zdjęcia z Krzyża, zaś u góry wizerunek św. Zofii z Dziewicami. Trzeci wreszcie ołtarz, stojący po stronie przeciwnej, nosił wezwanie Matki Bożej, ale i przy nim umieszczono obrazy świętych Stanisława i Wojciecha, a także św. Jana Chrzciciela<sup>32</sup>. Wnętrze świątyni przyozdabiała ponadto belka tęczowa, prawdopodobnie z rzeźbą Męki Pańskiej<sup>33</sup>.

Jak widać z powyższego, ołtarze były bogate w treść ikonograficzną. Niebawem jednak musiano dokonać dalszych zmian w wystroju i urządzeniu wnętrza, ponieważ w latach czterdziestych XVII wieku przybył jeszcze jeden ołtarz, poświęcony św. Annie<sup>34</sup>.

Wspomnianemu proboszczowi Bartłomiejowi zawdzięczamy też odbudowanie szkoły parafialnej, w której w 1626 r. uczyło się około dziesięciu chłopców<sup>35</sup>. W tym czasie wikariuszem był Wojciech, także wywodzący się z Pobiedzisk. Po śmierci proboszcza Bartłomieja, następcą jego od 1646 r. został Szymon Wietrzykowski<sup>36</sup>.

Od połowy XVII wieku aż do 1711 r. źródła kościelne milczą o parafii lubańskiej. Stąd nie wiemy, na ile ucierpiała ona podczas najazdu szwedzkiego. Przed 1711 rokiem do parafii przybył Marcin Szydłowski, a po nim, od 1724 r., nastąpił ks. Piotr Murkowski, kanonik kruszwicki<sup>37</sup> i proboszcz niezawski, później zaś, około 1775 r., proboszczem został Jakub Chelstowski<sup>38</sup>.

Możliwe, iż po zniszczeniach szwedzkich musiano dokonać pewnych prac wewnątrz świątyni, ponieważ około 1711 r. dały się zauważyć zmiany. Wprawdzie po dawnemu wielki ołtarz był poświęcony Matce Bożej i św. Mikołajowi, a w prawym czczono św. Annę, ale ołtarz lewy otrzymał za patronów Aniołów Stróżów<sup>39</sup>. Powstanie tego ołtarza miało związek z zaprowadzeniem bractwa Aniołów Stróżów, co stało się w 1710 r., za sprawą chorążego brzeskiego Piotra Osieckiego<sup>40</sup>. Cała świątynia w tym czasie robiła wrażenie zadbanej. Sufit i ściany były pomalowane, okna znajdowały się w dobrym stanie. Na chórze muzycznym był organ<sup>41</sup>. Podobnie korzystnie prezentował się kościół na zewnątrz. Dach uwidocznił podział na nawę i prezbiterium. Pośrodku znajdowała się wieżyczka z sygnaturką. Po południowej stronie stała murowana zakrystia. Kruchta, ale zdaje się boczna, była drewniana. Wszystko było pokryte dachówką. Dwa średniej wielkości dzwony wisiały w stojącej obok drewnianej dzwonnicy, a trzeci dzwon, duży, zawieszono na słupach<sup>42</sup>.

Było pomieszczenie na szkołę i miał kto uczyć, ale nie było chętnych do pobierania nauki<sup>43</sup>. Podobnie był dom dla ubogich, czyli przytułek, albo inaczej szpital, jednak nie posiadał własnego funduszu, dlatego mieszkających tu trzech ubogich utrzymywało się z jałmużny<sup>44</sup>.

Przez następnych około pięćdziesięciu lat w zewnętrznym otoczeniu kościoła nic właściwie się nie zmieniło, z tym tylko, że krótko przed 1779 r. piorun uszkodził sygnaturkę, a nawet mury świątyni<sup>45</sup>. Ponadto na cmentarzu przykościelnym, na dębowym cokole, ustawiono figurę św. Jana Nepomucena<sup>46</sup>.

Znacznym natomiast zmianom uległo urządzenie wnętrza świątyni, zwłaszcza ołtarzy, które przebudowano. W wielkim ołtarzu obraz patrona św. Mikołaja, malowany na płótnie, znajdował się teraz na zasuwie, a za nią był wizerunek Matki Boskiej, trzymającej Dzieciątka na rękę.

Po bokach tego ołtarza stały cztery złożone kolumny i cztery, także złożone, figury. Może to były te figury świętych, które były już pół wieku wcześniej. Jeszcze większym zmianom uległy ołtarze boczne, a nawet zwiększyła się ich liczba. Po stronie lekcji stał teraz ołtarz św. Józefa, a po przeciwnej świętych Aniołów Stróżów, mający w górnej kondygnacji wizerunek św. Katarzyny. Przybył czwarty ołtarz, usytuowany w nawie i noszący wezwanie św. Anny, który w miejscu centralnym ukazywał główne tajemnice z życia Matki Bożej, zaś obraz patronki umieszczono u góry<sup>47</sup>.

W połowie XVIII wieku (1761 r.) liczba wsi parafialnych znacznie się zwiększyła i należały do niej następujące miejscowości: Lubanie, Mikanowo, Ustronie, Janowice, Stawiec, Przywieczerzynek, Kawęczynek, Przywieczerzyn, Włoszyca, Bezie, Grabianowo, Kucierz z Kępą, Gąbinek oraz osady młyńskie Kawka, Ośła i na Piaskach. Wiernych przystępujących do sakramentów wielkanocnych było wtedy 752 osoby, ale na terenie parafii mieszkało już około 200 luteran<sup>48</sup>.

Ponieważ w tym czasie całkowitemu zniszczeniu uległ dom będący schronieniem dla ubogich, staraniem proboszcza, ks. Józefa Nałęcz Słowińskiego<sup>49</sup>, kanonika kruszwickiego i dziekana niezawskiego, w 1783 r. wybudowano nowy przytułek<sup>50</sup>.

Stan posiadania kościoła i parafii uległ znacznemu zmniejszeniu w następstwie zabrania przez zaborców Kościołowi dotychczas posiadanych majątków. Dotyczyło to także Lubania, gdzie swoje dobra miała kapituła wrocławska, a także parafia. Sporządzony w 1870 r. plan gruntów przywiązanych do uposażenia proboszcza w Lubaniu wykazuje, że razem ziemi użytkowej było sześć mórg, cmentarz zajmował jedną morgę i 70 prętów, zajazd pod kościół prętów 87 i plac zajęty pod zabudowania kościelne zajmował jedną morgę i 238 prętów, co razem wynosiło dziewięć mórgów i 95 prętów kwadratowych<sup>51</sup>.

Niepewny czas pierwszych rozbiorów Polski zapewne nie wpływał korzystnie na dbałość o sprawy parafialne. Może to było przyczyną, że w 1791 r., podczas wizytacji, musiano zwrócić uwagę, że należy bardziej zadbać o świątynię, żeby nie popadła w ruinę oraz nakazano wystawić nową dzwonnice<sup>52</sup>. Jeżeli zaś idzie o sprawy duszpasterskie, o których z reguły źródła mówią bardzo mało, to przypomnieć należy, że w parafii lubańskiej na początku XIX wieku były obchodzone odpusty w dzień patrona św. Mikołaja oraz Aniołów Stróżów i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny<sup>53</sup>.

W 1829 r. parafię Lubanie przejął nowy proboszcz, Franciszek Małszycki. Ze spisanego wówczas protokołu i spisu *fundi instructi* dowiadu-



jemy się, że dzierżawcą zabranego przez władze zaborcze majątku kapitulnego Lubaniu, był niejaki Feliks Cholewicki. Parafia lubańska była jedną z większych parafii kujawskich, skoro obejmowała 23 miejscowości. Świątynia jednak wymagała remontu w wieży i tylnej „facjacie”, czyli w ścianie frontowej. Bogate było wyposażenie w paramenty liturgiczne. W polu, poza wsią, był urządzony cmentarz grzebalny. Już około 1880 r. okazał się on zbyt mały i w 1885 r. został powiększony<sup>54</sup>. Jest tu także dokładny opis uposażenia proboszcza oraz wykaz posiadanej roli i ogrodów<sup>55</sup>.

Po kilku latach, 20 czerwca 1832 r., zmarł proboszcz Franciszek Małszycki<sup>56</sup>, a na jego miejsce przyszedł Mateusz Sołtysiński. Sporządzony przy przejmowaniu probostwa spis *fundi instructi* daje o wiele dokładniejszy opis świątyni i parafii lubańskiej. Lubanie było wsią rządową, czyli zabraną dawnej właścicielce, kapitule włocławskiej. Prawo patronatu należało teraz do rządu. Stan kościoła wymagał rychłej reperacji. Podano, że wszystkich katolików w parafii było 1210. Bardzo dokładnie sporządzony spis wszelkiej własności kościelnej wskazuje na bogactwo wyposażenia. Księgi metryk rozpoczynały się od 1751 roku. Było także nieco akt w kancelarii parafialnej dotyczących się bractwa, prowadzonych napraw kościoła i innych. Sporo miejsca poświęcono inwentarzowi gospodarczemu należącemu do parafii oraz opisowi budynków plebańskich. Ponadto podano wykaz wszelkiego uposażenia parafii oraz płaconych podatków<sup>57</sup>.

Na ile zdołano zabezpieczyć mający kilka wieków kościół, trudno powiedzieć. Zapewne były to doraźne naprawy. Dlatego w XIX wieku coraz to odzywały się głosy, że stan świątyni jest niezadowolający i wołający o gruntowną naprawę<sup>58</sup>. Wizytatorzy często zwracali uwagę na konieczność naprawy<sup>59</sup>. Okręg parafialny, może co do wielkości niewiele się zmienił, ale w tym czasie przybyło sporo nowych miejscowości i obejmował wieś rządową: Lubanie, Kucierz, Gąbiniek, Mikanowo, osada Piaski, Piekut, Młyn Ośła i Młyn Kawka. Wsiami szlacheckimi natomiast były: Ustronie, Sarnówka, Kawęczynek, Janowice, Stawice, Przywieczerzynek, Przywieczerzyn, Zapomianowo, Włoszyca z osadami Bodzia, Popielarze, Kościa Górka, Młyn Byziewo, Młyn Grabianowo. W parafii było siedem dworów<sup>60</sup>. Ponieważ, jak na owe czasy, Lubanie było parafią dosyć dużą pod względem liczby wiernych, skoro w 1829 r. były w niej 1104 osoby przystępujące do sakramentów wielkanocnych<sup>61</sup> i była tendencja wzrostowa, bo przykładowo w 1877 r. było wiernych 1520 osób<sup>62</sup>, zaś w 1894 r. już 2849<sup>63</sup>, stąd coraz częściej postulowano, aby – wobec ciasnoty starej świątyni – albo wystawić nową, albo starą rozbudować. Chociaż kolejny

opis stanu parafii z 1879 r., który podaje, że kościół wystawiony był z kamienia polnego, z przybudowaną z cegły kruchtą, kryty dachówką, z chórem i trzema ołtarzami, nie podkreślał jego złego stanu. Dzwonnica na cmentarzu drewniana, obita deskami, kryta dachówką. Dalej opis zabudowań proboszczowskich oraz uposażenia, a także wyposażenia w paramenty liturgiczne. Proboszczem od 21 III 1854 r. był Wincenty Kosmański<sup>64</sup>.

W 1885 r., gdy parafię przejmował ks. Roman Wiśniewski, sytuacja w Lubaniu była następująca: świątynia, wystawiona z kamienia, była dość dobrego stanu, ale zaznaczono, że była za szczupła na tę parafię. Sufit w nawie głównej płaski drewniany, w prezbiterium zaś podbitka tynkowana, malowana na niebiesko. Kościół miał zrobioną lamperię, ale czy drewnianą, czy malowaną, nie wiadomo. Ściany malowane, ale szczegółów nie znamy. Ołtarz wielki z obrazem patrona św. Mikołaja na zasuwie, a pod nim obraz Matki Boskiej. Z prawej strony ołtarz Aniołów Stróżów, z lewej Matki Boskiej Wniebowziętej. Sygnaturka, umocniona żelaznymi okuciami z dzwonem. Dzwonnica drewniana z trzema dzwonami. Ogrodzenie cmentarza z kamienia polnego, ale brakowało furtek. Cmentarz grzebalny w polu, ogrodzony kamiennym murem, nieco uszkodzonym. Dalej dokładny spis wyposażenia, uposażenia i wykaz miejscowości parafialnych<sup>65</sup>.

Ksiądz Wiśniewski już w 1886 r. odszedł, a na jego miejsce przyszedł ks. Pantaleon Olkiewicz. Sporządzony z tej okazji spis nie różni się właściwie od poprzedniego<sup>66</sup>.

W 1892 r. należały do parafii następujące miejscowości: Lubanie, kolonia Lubańska, Mikanowo, Ustronie, kolonia Ustronie, Bodzia, Sarnówka, Janowiec kolonia i folwark, Przywierczeryn, Przywierczerynek i kolonia, Włoszyca i kolonia, Mikorzyn, Kucierz, Gąbinek, Grabianowo, Koziagórka, Ośla, Stawiec, Kawęczynek, Popielane, Byzie, Piekut, Krzyżówki i Dąbrówka. Zwiększyła się też znacznie liczba wiernych i w tymże roku wynosiła 2922 osoby<sup>67</sup>. Tak więc, wobec wzrastającej liczby wiernych jasnym się stawało, że należy świątynię powiększyć.

Myśl o budowie nowego kościoła, względnie o rozbudowie starej świątyni, powzięto najprawdopodobniej zaraz po 1886 roku, kiedy proboszczem został tu ks. Pantaleon Olkiewicz. Zdecydowano się na daleko idącą przebudowę starej świątyni. Praktycznie wykorzystano ze starego jedynie zakrystię i fragment murów północnych prezbiterium. Nowej, bo praktycznie taką się stała, świątyni, nadano modny wówczas styl neogotycki<sup>68</sup>. Pracami kierował osobiście ksiądz Olkiewicz. Kościół znacznie powiększono, przedłużając nawę oraz dodając dwie kaplice<sup>69</sup>.

Jego następcą, od 1900 r. został ks. Władysław Kubicki<sup>70</sup>, chociaż przez czas pewien pozostawał także profesorem w Seminarium Duchownym we Włocławku i tam mieszkał. On to, razem z wikariuszami dokończył prac. Wybudował wieżę, która posłużyła jako dzwonnica. Wewnątrz świątyni dano terakotową podłogę, ufundowano nowy wielki ołtarz z checińskiego białego marmuru. Sprawiono ołtarze boczne i ołtarze w kaplicach. Słowem wyposażono kościół we wszystko, co było potrzebne do sprawowania liturgii. Brak odpowiedniej plebanii spowodował opóźnienie sprowadzenia się proboszcza do Lubania. Dopiero gdy i tę wystawił w 1908 r., mógł tu zamieszkać. Tych prac i budowy mógł dokonać dzięki życzliwej ofiarności parafian i hojnych ofiarodawców. Tak odnowiona, prawie że od fundamentów, świątynia, została konsekrowana dnia 18 sierpnia 1909 r. przez biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego<sup>71</sup>.

Ksiądz Władysław Kubicki odszedł do parafii Świerczyn w 1919 r.

Po tych przebudowach, kościół w Lubaniu, według opisu z 1923 r., był murowany z kamienia, ale z dwiema przybudowanymi kaplicami. W ołtarzu wielkim znajdował się obraz Matki Boskiej, malowany na drewnie i drugi obraz Pana Jezusa, malowany na płótnie. Dwa ołtarze boczne z nastawami z drewna dębowego. Po stronie prawej w ołtarzu był obraz św. Józefa, malowany na płótnie, po przeciwnej zaś ołtarz św. Mikołaja, patrona parafii. Kaplica po stronie prawej miała za patrona św. Franciszka, zaś kaplica po stronie przeciwnej była poświęcona Aniołom Stróżom. Ambona drewniana przyozdobiona rzeźbami przedstawiającymi czterech ewangelistów. Jeżeli doda się do tego bogate wyposażenie we wszelkie potrzebne sprzęty i paramenty liturgiczne, a także nową murowaną plebanię oraz nowy dom dla służby kościelnej<sup>72</sup>, to należy stwierdzić należyty stan budynków kościelnych.

Powyższe sprawozdanie uzupełniają dane zapisane przez dziekana nie-szawskiego, ks. Jana Sowińskiego. Stwierdził on należytą troskę o czystość domu Bożego, stwierdzając jednocześnie, że pomimo niedawnej rozbudowy, jest on ciągle zbyt szczupły, jak na tej wielkości parafię. Obok stała wyniosła murowana dzwonnica, pokryta blachą cynkową. Dziekan zwrócił uwagę na brak należytego ogrodzenia wokół cmentarza kościelnego. Powyższy opis wnętrza został tu uzupełniony o wiadomość o chrzcielnicy, wykonanej z piaskowca, przykrytej pokrywą z miedzi. Organy, o których poprzednio powiedziano, że są w stanie złym, teraz miały być już w należyтым stanie. Plebania dobra, jak i nowa organistówka, budowana przez aktualnego proboszcza ks. Pełczyńskiego<sup>73</sup>.

Godna przypomnienia jest ocena dokonana przez dziekana, a odnosząca się do ówczesnych parafian, co do ich postawy religijno-moralnej. Większość mieszkańców parafii stanowili rolnicy i to właściciele raczej zamożniejsi. Służby folwarcznej było stosunkowo mało, bowiem w parafii znajdowały się jedynie cztery dwory: w Lubaniu, Janowicach, Ustrońiu i Kałęczynku. Jednak w tym czasie i tu dało się zauważyć szerzenie wywrotowych poglądów areligijnych, pomimo starania duszpasterza, aby nie brakło szkół ludowych, w których uczyło dziewięciu nauczycieli, i pomimo regularnie głoszonych nauk w kościele. W parafii działały wówczas takie organizacje, jak Kółko Rolnicze, Straż Ogniowa, Koło Macierzy Szkolnej i Koło Gospodyń. Ale ogólnie stwierdzano brak ludzi inteligentniejszych, takich, którzy chętnie pomagaliby w pracy społecznej<sup>74</sup>. Że lud parafii tej jest trudny i placówka ciężka, skarżyć się będą i później kapłani tu pracujący<sup>75</sup>.

W parafii Lubanie znajdowały się dwa cmentarze. Aktualnie używany cmentarz grzebalny i dawny, chociaż nie jest wiadomo, z którego czasu, tzw. choleryczny, obsadzony sosnami. Ponieważ rosnące tam drzewa były po kryjomu wycinane przez mieszkających w pobliżu parafian, proboszcz Pełczyński w 1924 r. zyskał zgodę Kurii Diecezjalnej we Włocławku, aby znajdujące się tam drewno sprzedać na publicznej licytacji, a zyskane fundusze przeznaczyć na dalsze urządzenie plebanii i organistówki<sup>76</sup>.

Następcą ks. Pełczyńskiego był ks. Mieczysław Janowski, który w kwietniu 1924 r. musiał zakupić dwa dzwony, skoro prosił o zezwolenie na ich poświęcenie<sup>77</sup>. Ten proboszcz był tu jednak krótko, bowiem w roku następnym nastał do parafii ks. Saturnin Czaki. Pozostały jakieś niedomówienia związane ze sprawami finansowymi, jakieś należności ciążyące na parafii, powstałe jeszcze za ks. Pełczyńskiego, nie załatwione należycie przez ks. Janowskiego, o które potem wiodli spór księża Pełczyński i Janowski<sup>78</sup>. O ostatecznym załatwieniu tej drażliwej sprawy źródła milczą. Pewnie ks. Czaki w jakimś stopniu roszczenia ks. Pełczyńskiego spełnił, bo zobowiązał się w 1927 r. zwrócić 600 złotych<sup>79</sup>.

Za tego proboszcza wróciła sprawa własności gruntu i domu, które dawniej należały do przytułku parafialnego. Ponieważ własność kościelną za czasów rozbiorów upaństwowiono, w okresie międzywojennym gmina Lubanie sądziła, że ten grunt, a także dom do niej należą. Jednak majątkiem tym zarządzał proboszcz wspólnie z Komitetem. W 1933 r., pewnie na wniosek gminy, Wydział Pracy i Opieki Urzędu Wojewódzkiego w Warszawie postanowił ustalić, kto jest prawnym właścicielem tego majątku, pytając o to Kurię Diecezjalną we Włocławku<sup>80</sup>, w parafii bowiem

nie znaleziono żadnych dokumentów w tej sprawie<sup>81</sup>. Kuria wyjaśniła, że z zachowanych dokumentów w archiwum wynika, iż jest to własność Kościoła Rzymsko-Katolickiego<sup>82</sup>. Sprawa ta nie była jeszcze zamknięta w 1935 r.<sup>83</sup>, a ostatecznego załatwienia sprawy nie znamy.

Normalne funkcjonowanie parafii przerwał wybuch drugiej wojny światowej. Jej pasterz, wspomniany wyżej ks. Saturnin Czaki już 21 października 1939 r. został przez Niemców aresztowany. Przetrzymany był w kilku obozach; zmarł 20 kwietnia 1940 r. w Sachsenhausen<sup>84</sup>.

Dzieje powojenne parafii Lubanie to już nowe zagadnienie, którym w przyszłości należy także się zająć.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Lubanie*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 3(1909), s. 325–327.

<sup>2</sup> Zob. J. Nowacki, *Bogusza*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 217; S.M. Szacherska, *Opactwo św. Gotarda w Szpetalu a misja pruska*, Warszawa 1960, s. 62–71; K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 2, Lipsk 1839, s. 202–203.

<sup>3</sup> Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Dokument 26.

<sup>4</sup> *Tamże; Dokumenty kujawskie i mazowieckie przeważnie z XIII wieku*, zebrali i wyd. B. Ulanowski, w: *Archiwum Komisji Historycznej*, t. 4, Kraków 1888, s. 193–194. Diecezja włocławska otrzymała kilka wsi w ziemi dobrzyńskiej.

<sup>5</sup> ADWł, Dokument 26; *Dokumenty kujawskie i mazowieckie...*, poz. cyt., s. 193–194

<sup>6</sup> *Codex diplomaticus Poloniae*, ed. L. Ryszczewski, A. Muczkowski, t. 2/1, Varsaviae 1848, nr 78, s. 63–64.

<sup>7</sup> *Monumenta Poloniae Vaticana*, ed. J. Ptaśnik, t. 1, Cracoviae 1913, s. 248–282; S. Lębrowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 2, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 10(1965), s. 155–160.

<sup>8</sup> *Visitatio decanatus ruralis brzestensensis... facta Anno Domini 1584*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis* (MHDWł), fasc. 22, Wladislaviae 1903, s. 73.

<sup>9</sup> S. Bienieć, *Piotr Włostowicz*, Wrocław 1965, s. 6.

<sup>10</sup> S.M. Szacherska, *Opactwo św. Gotarda w Szpetalu...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>11</sup> Zob. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 1, Warszawa 1969, s. 8.

<sup>12</sup> *Lustracja poradlnego i rejestr łąnów województw brzesko-kujawskiego i inowrocławskiego z roku 1489*, w: *Teki archiwalne*, t. 7, Warszawa 1961, s. 113–114.

<sup>13</sup> *Fragmentum antiquum*, w: MHDWł, fasc. 11, Wladislaviae 1891, s. 6.

<sup>14</sup> Biogram tego biskupa włocławskiego, a następnie prymasa zob.: A. Szczepański, *Drzewicki Maciej h. Ciołek*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 48–51.

<sup>15</sup> *Liber retaxationum dioeceseos Wladislaviensis*, w: MHDWł, fasc. 11, Wladislaviae 1891, s. 25.

<sup>16</sup> Był to późniejszy biskup poznański, włocławski, a w końcu arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski. Zob. S. Chodźński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, s. 948 (rps w ADWł).

<sup>17</sup> *Visitatio ecclesiarum in Archidiaconatu Dioecesis Wladislaviensis consistentium ... facta sub Anno Dni 1577 in principio mensie Septembris incoepa*, w: MHDWł, fasc. 17, Wladislaviae 1899, s. 92.

<sup>18</sup> Najpierw dziekan kapituły, a następnie biskup sufragan włocławski. Biogram jego zob.: S. Chodźński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, dz. cyt., s. 986–989; tenże, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 42.

<sup>19</sup> *Visitatio Ecclesiarum in dekanatu Raciąsiensi, ac nomenclatura oppidorum ac villarum ad eundem spectantium, Anno Domini 1584*, w: MHDWl, fasc. 22, Wladislaviae 1903, s. 75.

<sup>20</sup> *Trium decanatum: Nieszeviensis, Radzieiowiensis et Brestensis, per Rev. D. Lucam ab Uniejow Archidiaconum Wladislaviensem, in anno Dni 1594 facta visitatio*, w: MHDWl, fasc. 23, Wladislaviae 1907, s. 21.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> MHDWl, fasc. 17, s. 93.

<sup>23</sup> MHDWl, fasc. 22, s. 73.

<sup>24</sup> MHDWl, fasc. 17, s. 92.

<sup>25</sup> Tamże; *Decanatus Nieszeviensis*, w: MHDWl, fasc. 21, Wladislaviae 1901, s. 164.

<sup>26</sup> MHDWl, fasc. 22, s. 73–75; MHDWl, fasc. 21, s. 164–166.

<sup>27</sup> ADWl, Akta Biskupów Kujawsko-Pomorskich (ABKP), *Visitatio ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis [...] Anno Dni 1626 peracta*, sygn. ABKP, Wiz. 8(72), k. 19.

<sup>28</sup> ADWl, ABKP, *Visitatio ecclesiarum in archidiaconatu Wladislaviensis [...] in Anno Domini millesimo sexcentesimo trigesimo nono et alias successive facta et expedita*, sygn. ABKP, Wiz. 13(74), s. 789.

<sup>29</sup> ADWl, ABKP, *Visitatio ecclesiarum dioecesis Wladislaviensis [...] Anno Dni 1626 peracta*, sygn.: 8(72), k. 19.

<sup>30</sup> Biogram zob.: S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 46–49.

<sup>31</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 13(74), s. 721.

<sup>32</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 8(72), k. 19.

<sup>33</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 13(74), s. 790.

<sup>34</sup> Tamże, s. 791.

<sup>35</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 8(72), k. 20.

<sup>36</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 13(74), s. 797.

<sup>37</sup> Biogram zob.: A. Fiutak, *Katalog prałatów i kanoników kruszwickich*, s. 75 (rkps w ADWl).

<sup>38</sup> ADWl, ABKP, *Visitatio ecclesiarum parochialium [...] Anno Domini 1711*, sygn. ABKP, Wiz. 14(75), k. 280v–281; ADWl, ABKP, *Visitatio ecclesiarum [...] Anno 1725 expedita*, sygn. ABKP, Wiz. 19(80), k. 106.

<sup>39</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 14(75), k. 280v–281; ABKP, Wiz. 19(80).

<sup>40</sup> ADWl, ABKP, *Visitatio decanatus Nieschowiensis ..., Anno Domini 1761 facta*, sygn. ABKP, Wiz. 22(514), k. 52.

<sup>41</sup> ADWl, ABKP, Wiz. 19(80), k. 105.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, k. 106.

<sup>44</sup> Tamże, k. 106v.

<sup>45</sup> ADWl, ABKP, *Visitatio generalia ecclesiarum Słuzewiensis et Nieschowiensis... resumpta Anno 1779*, sygn. ABKP, Wiz. 41(89), k. 218v.

<sup>46</sup> Tamże, k. 213.

<sup>47</sup> Tamże, k. 213–213v.

<sup>48</sup> ABKP, Wiz. 22(514), s. 55.

<sup>49</sup> Biogram zob.: A. Fiutak, *Katalog prałatów i kanoników kruszwickich*, dz. cyt., s. 106.

<sup>50</sup> ADWl, Akta parafii Lubanie 1, k. 81.

<sup>51</sup> ADWl, Akta parafii Lubanie 2 (1858–1891), k. 2v. Jest to plan wykonany w 1870 r. przez mierniczego przysięgłego Józefa Kwiatkowskiego; jeden z bardzo nielicznych planów geodezyjnych zachowanych z tamtego okresu.

<sup>52</sup> ADWl, ABKP, *Wizytacja dekanatu nieszawskiego w 1791 roku*, sygn. Wiz. 75, k. 2.

<sup>53</sup> ADWl, Akta parafii Lubanie 1, k. 151v.

<sup>54</sup> ADWl, Akta parafii Lubanie 2, k. 156.

<sup>55</sup> ADWl, Akta parafii Lubanie 1, k. 74–79v. Jest to bardzo dokładna wizytacja obrazująca także stronę materialną parafii.

- <sup>56</sup> ADWł, Akta parafii Lubanie 1, k. 88.
- <sup>57</sup> Tamże, k. 91–96.
- <sup>58</sup> ADWł, Akta parafii Lubanie 1, k. 74.
- <sup>59</sup> ADWł, Akta Biskupów Kujawsko-Kaliskich (ABKKal), Księga wizyt dekanatu nie-szawskiego [...] odbyta przez X. Norberta Sobeckiego, kanonika kaliskiego, dziekana nie-szawskiego, proboszcza służewskiego w roku 1829, sygn. ABKKal, Wiz. 15, k. 17.
- <sup>60</sup> ADWł, ABKKal, Wiz. 15, k. 17v.
- <sup>61</sup> Tamże.
- <sup>62</sup> *Catalogus ecclesiarum [...] dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno Domini 1877*, Vladislaviae 1876, s. 21.
- <sup>63</sup> *Catalogus ecclesiarum [...] dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno Domini 1894*, Vladislaviae 1894, s. 30. Można mieć pewne wątpliwości co do dokładności danych podawanych w schematyzmach, jednak wzrost liczby wiernych nie ulega wątpliwości.
- <sup>64</sup> ADWł, Akta parafii Lubanie 2, k. 101–104v.
- <sup>65</sup> Tamże, k. 160–163v.
- <sup>66</sup> Tamże, k. 179–184.
- <sup>67</sup> *Catalogus ecclesiarum [...] dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno Domini 1892*, Vladislaviae 1893, s. 28.
- <sup>68</sup> *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 1, Warszawa 1969, s. 8.
- <sup>69</sup> *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Lubanie*, poz. cyt., s. 325
- <sup>70</sup> Biogram tego proboszcza lubańskiego, a także profesora Seminarium Duchownego we Włocławku, z zamięłowania także bibliofila, kolekcjonera i amatora archeologa zob.: S. Librowski, *Kubicki Władysław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 24–25; W. Kujawski, *Kubicki Władysław*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s. 99–100.
- <sup>71</sup> *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Lubanie*, poz. cyt., s. 325–327.
- <sup>72</sup> ADWł, AKDWł, Akta parafii Lubanie (1921–1937), k. 23–25v.
- <sup>73</sup> Tamże, k. 28.
- <sup>74</sup> Tamże, k. 28–28v.
- <sup>75</sup> Tamże, k. 44v.
- <sup>76</sup> Tamże, k. 20–30v.
- <sup>77</sup> Tamże, 35.
- <sup>78</sup> Tamże, k. 43–45v, 5457.
- <sup>79</sup> Tamże, k. 57.
- <sup>80</sup> Tamże, k. 82.
- <sup>81</sup> Tamże, k. 83, 84.
- <sup>82</sup> Tamże, k. 92–92v.
- <sup>83</sup> Tamże, k. 101.
- <sup>84</sup> S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej*, Włocławek 1947, s. 21–22.

KS. HENRYK WITCZAK

## Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA ŚWIĘTEGO WOJCIECHA W KONINIE (MORZYSŁAWIU)

Na wzgórzu morzysławskim, górującym nad doliną Warty, stoi świątynia pod wezwaniem św. Wojciecha, będąca kościołem parafialnym dawniej w miejscowości Morzysław, która obecnie znalazła się w granicach administracyjnych miasta Konina. Nie była to jedna świątynia, ale kilka po sobie następujących. Pierwszą – niewątpliwie – była budowla drewniana. Dwie następne były murowane: pierwszą zbudował ks. Andrzej Liszkowski, a druga powstała na początku XX wieku, pod kierunkiem ks. Stanisława Chmielewskiego. Można więc stwierdzić, że w tym miejscu istniały przynajmniej trzy świątynie. Nim omówię kwestie związane z kościołem, podam podstawowe informacje o wsi i parafii.

### Wieś i parafia Morzysław

Najstarsze wiadomości dotyczące wsi Morzysław odnoszą się do XIV wieku. W roku 1326 jest ona wzmiankowana jako wieś królewska, w starostwie konińskim<sup>1</sup>. Rejestr poboru z 1579 roku podaje, że jest ona w posiadaniu starosty konińskiego i jednocześnie wojewody brzeskiego – Jana ze Służewa<sup>2</sup>. Po drugim rozbiórze Polski teren ten został włączony do państwa pruskiego, które przejęło majątki królewskie i kościelne na skarb państwa. W skład XIX-wiecznego Morzysławia wchodziły: wieś, folwark, osada i karczma nad Wartą. Wieś i folwark<sup>3</sup> zamieszkiwały 133 osoby i miały w użytkowaniu 327 mórg ziemi<sup>4</sup>.

W czasie II wojny światowej rozpoczęto w okolicy wydobywanie węgla brunatnego<sup>5</sup> i to w przyszłości spowodować miało w rejonie konińskim rozwój ekonomiczny i społeczny. Jednak sama wieś Morzysław dopiero w roku 1967 została włączona w granice administracyjne miasta Konina<sup>6</sup>.

O czasie powstaniu parafii możemy wnioskować jedynie ze źródeł pośrednich oraz na podstawie ustalonego wówczas sposobu erygowania (powstawania) parafii.



Proces jej powstawania przebiegał następująco: osoba, która chciała wybudować kościół, zgłaszała to władzy duchownej, a także gotowość przekazania odpowiednich dóbr na utrzymanie duchownego, który przy tej świątyni będzie pełnił funkcje duszpasterskie. Osoba ta była nazywana fundatorem<sup>7</sup>, dzieło, które stworzyła, fundacją<sup>8</sup>, a w rezultacie – jako podmiot prawny – beneficjum<sup>9</sup>. Do obsługi tegoż wybierano później duchownego zwanego beneficjantem<sup>10</sup>. Po ustaleniu tych spraw, władza diecezjalna wydawała dokument zwany aktem erekcyjnym<sup>11</sup>, który powoływał do istnienia parafię. Określano w nim: fundatora, okręg parafialny, wezwanie kościoła i jego przywileje. Fundator w zamian za swoje zasługi dla powstania świątyni miał prawo prezenty<sup>12</sup>, czyli wskazania władzy duchownej kandydata na urząd w tej parafii, a także prawo patronatu<sup>13</sup>, czyli opieki nad potrzebami materialnymi kościoła<sup>14</sup>.

Świątynie w tym czasie fundowali panujący, a także dostojnicy świeccy i duchowni. Domyślać się należy, że wraz z rozwojem Konina rozwijały się okoliczne wsie, a co za tym idzie, powstawały w nich kościoły. Uposażenie nowo powstałych świątyń stanowiły, oprócz użytków rolnych, dziesięciny pobierane od ludności zamieszkującej dany teren, a także ofiary składane z racji posług sakramentalnych<sup>15</sup>.

Na czas powstania parafii wskazują też ślady dawnego uposażenia pozostałe w aktach sądowych, w których znajdują się zapisy sporów dotyczących finansów parafii. Znane są procesy między proboszczami a okolicznymi dziedzicami o dochody parafialne z lat 1419 i 1436<sup>16</sup>. Pierwszy dotyczy dziesięciny i wspomina o „dawnej obserwacji”, sugerując, że podstawą wydanego wyroku była istniejąca wcześniej sytuacja. Dawną obserwację w 1419 roku nietrudno odnieść do wieku XIV. Kolejny dokument to nakaz Sędziwoja, ustanawiającego we wsi Wola sołectwo, aby jego posiadacze co roku płacili proboszczowi kościoła po 2 grosze, a także miarę żyta i owsa. Tak więc już w XIV wieku była tu parafia.

Niestety, nie przetrwał do naszych czasów dokument erekcyjny parafii, stąd poprzestajemy na aktach dopiero z XVI wieku. Podstawą do stwierdzenia istnienia i funkcjonowania parafii był *Liber beneficiorum*<sup>17</sup> powstały w 1510 r. za pontyfikatu arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Łaskiego. Zawiera on podstawowe dane dotyczące parafii z początku XVI wieku oraz stwierdzenie, że istniała w niej wtedy świątynia<sup>18</sup>. Prawo patronatu i prezenty wobec niej posiadał monarcha<sup>19</sup>. A skoro teren ten był własnością królewską<sup>20</sup>, to albo sam monarcha, albo działający w jego imieniu starosta podjął decyzję o powstaniu tejże świątyni. Od początku prawdopodobnie nosiła ona wezwanie św. Wojciecha<sup>21</sup>. Dzień dedykacji obchodzono w pierwszą niedzielę października<sup>22</sup>, a odpust ku czci św. Wojciecha w jego święto 23 kwietnia<sup>23</sup>.

Przeglądając dokumenty z początku XVI wieku, możemy stwierdzić, że okręg parafialny<sup>24</sup> obejmował następujące wsie: Morzysław, Grojec<sup>25</sup>, Szczepiło<sup>26</sup>, Kociętów<sup>27</sup>, Wola Podłęzna<sup>28</sup>, Patrzychów<sup>29</sup>, Rudzica<sup>30</sup>, Lasko-

wiec<sup>31</sup>, Kurów<sup>32</sup>, Czarków<sup>33</sup>, Chorzeń<sup>34</sup>, Międzylesie<sup>35</sup>, pustka Bluzin<sup>36</sup>, Niesłusz<sup>37</sup>, Sulanki<sup>38</sup>, Cierpisz<sup>39</sup>. A zatem należała do niego cała prawobrzeżna część obecnego miasta.

Parafia Morzysław do 1818 r. należała do archidiecezji gnieźnieńskiej, a potem do diecezji kujawsko-kaliskiej. W ramach archidiecezji gnieźnieńskiej przynależała do dekanatu zbarskiego<sup>40</sup> i sompoleńskiego<sup>41</sup>, a w diecezji kujawsko-kaliskiej do dekanatów sompoleńskiego i konińskiego. Od 1925 r. diecezja zmieniła nazwę na włocławską, w ramach której parafia morzysławska należała do dekanatu konińskiego, a obecnie do konińskiego II<sup>42</sup>. Kolejne zmiany granic diecezjalnych nie wpłynęły na przynależność administracyjną parafii.

### **Pierwsza świątynia drewniana**

Pierwsza świątynia powstała prawdopodobnie w XIV wieku i była budowlą drewnianą<sup>43</sup>. Najstarsze jednak informacje o kościele posiadamy dopiero z 1608 r. Stwierdzono w nich, że wewnątrz świątyni znajdowały się dwa ołtarze<sup>44</sup>. W wielkim był umieszczony obraz, a na jego środku znajdowało się tabernakulum. Natomiast ołtarz drugi – prawdopodobnie boczny – nie miał obrazu. Na środku, prawdopodobnie na belce tęczowej, znajdował się krzyż<sup>45</sup>. Wystrój uzupełniały: okrągła chrzcielnica i szafa, w której znajdowały się oleje święte. Posadzka była wykonana z cegły<sup>46</sup>.

Z roku 1760 pochodzi informacja o znajdującym się w świątyni obrazie św. Rocha, przy którym były umieszczone wota<sup>47</sup>, co świadczy o istniejącym już wtedy kulcie tego świętego. O wyglądzie świątyni wizytator wypowiada się krytycznie, stwierdzając, że przypominała ona „jaskinię łotrów”<sup>48</sup>. Dowiadujemy się też, że do kościoła (już murowanego) wstawiono cztery stare ołtarze<sup>49</sup>, co wskazuje, że w ostatnim etapie istnienia drewnianej budowli tyle ich tam było. Na terenie cmentarza przykościelnego była dzwonnica z dwoma dzwonami, a cały teren był otoczony parkanem<sup>50</sup>.

### **Kościół wzniesiony przez ks. Liszkowskiego**

W 1765 r. do parafii<sup>51</sup> przyszedł ks. Andrzej Liszkowski<sup>52</sup>, który podjął się budowy świątyni murowanej<sup>53</sup>. Prace rozpoczęto<sup>54</sup> prawdopodobnie przed rokiem 1782<sup>55</sup>, a sufit został zasklepiony w 1788 roku<sup>56</sup>.

W cztery lata<sup>57</sup> później wizytator zobaczył jednonawowy kościół, składający się z dużego i małego chóru, czyli z nawy i prezbiterium. Całkowita długość świątyni wynosiła 40 łokci<sup>58</sup>, szerokość w nawie miała 16 łokci<sup>59</sup>, a w prezbiterium 10<sup>60</sup>. Prawdopodobnie do wymiarów nie doliczono zakrystii, która była przymurowana za wielkim ołtarzem<sup>61</sup>.

Wewnątrz znajdowały się wspomniane już cztery ołtarze. W wielkim został umieszczony obraz św. Rocha, przyozdobiony srebrną sukienką<sup>62</sup>. Dwa ołtarze boczne były poświęcone Matce Bożej<sup>63</sup> i św. Wojciechowi. W obu znajdowały się obrazy przedstawiające ich patronów. Natomiast na czwartym ołtarzu, pod chórem, ustawiono trzy postacie figuralne: w środku Matka Boża, a po bokach św. Katarzyna i św. Barbara<sup>64</sup>. Nad wejściem frontowym zbudowano wsparty na dwóch filarach chór muzyczny, na który wchodziło się po murowanych schodach. Znajdował się tam ośmiogłosowy pozytyw pomagający w podtrzymywaniu śpiewu w czasie liturgii<sup>65</sup>. Ambona, prawdopodobnie jeszcze z kościoła drewnianego, była umieszczona przy filarze między oknami wielkiego chóru, od strony północnej. Okrągła chrzcielnica znajdowała się prawdopodobnie w pobliżu głównego ołtarza. Wyposażenie uzupełniały dwa konfesjonały – jeden pod amboną, a drugi naprzeciw, było też kilka ławek w złym stanie<sup>66</sup>.

Za ołtarzem głównym znajdowała się zakrystia. Miała jedno okno z żelazną kratą. Z zakrystii można było wejść po schodach na strych kościoła i zejść do podziemi. Była ona ogrzewana znajdującym się tam kominem. Wewnątrz zapewne ustawiono szafy na sprzęty liturgiczne. Pod świątynią znajdowały się podziemia, w których chowano zmarłych, a wspomina się o trzech takich miejscach: pod nawą, pod prezbiterium i zakrystią<sup>67</sup>.

W ścianach zostały umieszczone okna: osiem w nawie i dwa w prezbiterium<sup>68</sup>. Budowla na zewnątrz i wewnątrz była wybielona, miała ozdobny fronton, z planowaną wieżą, która miała dopiero zrobiony fundament, a mur był tylko z jednej strony, na wysokość łokcia<sup>69</sup>. Prace jednak miały być kontynuowane, gdyż na placu była już zgromadzona cegła. Wejścia dwa: jedno frontowe, drugie od strony południowej przez kruchtę. Na dachu tylko z jednej strony położono dachówkę, a pozostała część była pokryta słomą<sup>70</sup>. Na złączeniu małego i dużego chóru umieszczono wieżyczkę, w której znajdowała się sygnaturka.

Obok wejścia do kościoła usytuowano dzwonnice, w której zawieszono zostały dwa dzwony. Sama jednak dzwonnica, zbudowana z drewna, znajdowała się w złym stanie, gdyż drewno było już spróchniałe. Obok niej wystawiono kostnicę wykonaną również z drewna. Całość powinna być otoczona parkanem, jednak mur znajdował się tylko od ulicy, z trzech pozostałych stron ogrodzenie było przewrócone.

Tak przedstawiał się wygląd kościoła w czasie, gdy podjęto decyzję o jego konsekracji, która odbyła się w 1789 r.<sup>71</sup>, a obrzędu tego dokonał bp Józef Korytowski, sufragan gnieźnieński. O nowym kościele mówio-

no, że jest to „prawdziwa oblubienica Chrystusowa” ze względu na wspa-  
niały kształt i dobre proporcje<sup>72</sup>. Jeszcze przed śmiercią ks. Liszkowski  
wybudował wieżę<sup>73</sup>, jednak tylko do wysokości dachu budynku kościel-  
nego, czyli około 40 stóp<sup>74</sup>. Umarł w roku 1800 i został pochowany w pod-  
ziemiach zbudowanej przez siebie świątyni<sup>75</sup>.

Po osiemnastu latach<sup>76</sup> od ostatniej wizytacji, kolejny wizytator nie  
był już tak entuzjastycznie nastawiony do nowego kościoła, gdyż wyszły  
na jaw jego wady, powstałe przy projektowaniu i budowie świątyni. Fun-  
damenty były za słabe i zarówno ściany, jak i sklepienia były zarysowa-  
ne, uwidoczniły się również zacieki. Ponadto dach był tylko częściowo  
pokryty dachówką i okazało się, że była ona jeszcze wadliwie założona<sup>77</sup>.  
Nowy proboszcz, ks. Bartłomiej Gościcki<sup>78</sup>, mimo swojego zaangażowa-  
nia nie był w stanie wszystkiego poprawić. Ogrodził teren cmentarza przy-  
kościelnego, wybudował murowaną dzwonnice, której jeszcze nie dokoń-  
czył<sup>79</sup>, ale umieścił już w niej dzwony<sup>80</sup>. Wybudowana częściowo wieża spo-  
wodowała, że pod nią powstała druga kruchta, do której można było wejść  
na dwa sposoby: drzwiami wielkimi<sup>81</sup> albo bocznymi, a trzecie wejście, tak  
jak wcześniej istniało, przy kruchcie południowej<sup>82</sup>. Posadzka w kościele  
została wykonana z cegły<sup>83</sup>.

Następna wizytacja (z roku 1816) odnotowuje ciągle te same proble-  
my: kościół się rysuje i zacieka, dach pokryty częściowo dachówką, a czę-  
ściowo słomą, dzwonnica niedokończona i bez kopuły. Cmentarz przyko-  
ścielny ma ogrodzenie zniszczone, a po placu kręci się bydło<sup>84</sup>. W świątyni  
były cztery wcześniejsze ołtarze, po raz pierwszy jest też wspomniany od-  
pust ku czci św. Rocha<sup>85</sup>. Przy ołtarzu wielkim zostały umieszczone niewiel-  
kie stalle<sup>86</sup>.

Trudno jednak z zapisu wizytacyjnego zorientować się, czym był spo-  
wodowany słaby stan świątyni i otoczenia. Prawdopodobnie wynikał  
z braku księdza na miejscu, gdyż po odejściu poprzednika, kolejny pro-  
boszcz, ks. Jan Wichliński, posiadał też inne beneficjum<sup>87</sup>. Warto również  
zaznaczyć, że w latach 1814–1815 mansjonarz koniński, ks. Karol Weith,  
występuje również jako zarządca morzysławski<sup>88</sup>, a dopiero w 1826 r., jako  
proboszcz w Morzysławiu, podpisał umowę<sup>89</sup>. Domyślać się należy, że  
dopóki nie było na miejscu księdza, posługa duszpasterska była tu oka-  
zjonalna, a sprawy materialne zapewne w ogóle nie były podejmowane.

Dopiero gdy po 1830 r. do parafii przyszedł ks. Józef Magowski<sup>90</sup>,  
stan materialny świątyni i parafii zdecydowanie się poprawił. Pokryto cały  
kościół dachówką i naprawiono uszkodzenia. Dzwonnica niestety zosta-  
ła rozebrana, a dzwony wisały na słupach. Cmentarz przykościelny zo-

stał otoczony nowym murem. W pewnym oddaleniu od świątyni istniał niezależny cmentarz grzebalny<sup>91</sup>. Wyżej wspomniany proboszcz miał też zamiar dokończyć wieżę, lecz jego śmierć zniweczyła te plany<sup>92</sup>.

Zapewne taki układ świątyni i jej otoczenia zastał ks. Józef Kalasanty Ślósarski<sup>93</sup>, który przybył do parafii w 1878 roku. Postanowił on najpierw dokończyć budowy wieży, zwłaszcza że belki i wiązania pogniły, a mur wyższego piętra groził zawaleniem<sup>94</sup>. Plan prac został przygotowany przez budowniczego powiatowego, Chorążego, który przewidywał naprawę uszkodzeń i nadbudowanie wieży (łącznie z krzyżem miała mieć wysokość 200 stóp)<sup>95</sup>. Pracę zakończono w 1880 r.<sup>96</sup> Powstała obecna wieża w stylu renesansowym, w której na niższym piętrze wstawiono trzy żelazne okna. Na wyższym zaś umieszczono trzy dzwony: jeden stary i dwa nowe<sup>97</sup>. Ich dźwięk wychodził przez osiem okien z żaluzjami, w dachu świątyni umieszczono 18 dymników.

Przy okazji budowy wieży cały kościół został pobielony z zewnątrz, a w okna wstawiono kute żelazne ramy<sup>98</sup>. Całość kosztów wykonanych prac wynosiła 3,5 tys. rubli<sup>99</sup>. Obok wieży, z prawej strony, został wzniesiony kruczynek z płaskim dachem ozdobiony dziewięcioma filarami murowanymi<sup>100</sup>. Ponadto do świątyni sprowadzono w roku 1880 żyrandol z warszawskiej firmy Norblina, wykonano także szereg innych prac<sup>101</sup>.

Prace budowlane poprzedziły pewne problemy związane z przesądami wiernych. Uważano, że nad wieżą wisi fatum i kto podjąłby się jej budowy, ten umrze. Przesąd ten dotyczył architekta, a także proboszcza. Niestety, w czasie prowadzonych prac, w dniu 22 kwietnia 1879 r. z czwartego piętra wieży spadł drąg i zabił starszego majstra murarskiego, Jan-kiewicza kierującego robotami. Proboszcz jednak te nastroje uspokoił i wieżę dokończył<sup>102</sup>.

Kolejny proboszcz do parafii przybył w roku 1884<sup>103</sup>. Był nim ks. Stanisław Chmielewski<sup>104</sup>. Oglądając budynek kościelny zauważył, że poszycie na dachu wieży zostało wadliwie wykonane. Najpierw próbował je poprawić, a ostatecznie postanowił kopułę pokryć nową blachą, już nie cynkową, ale miedzianą i dokonał tego w roku 1899. Ta też data została umieszczona na wieży<sup>105</sup>. Jednak to nie koniec problemów z jej budową. W czasie dzwonienia urwał się i spadł jeden z dzwonów. Na skutek tego zdarzenia postanowiono wybudować nową, niezależną dzwonnice<sup>106</sup>. Dokonano tego w latach 1897–1902, wybudowano takową według projektu budowniczego powiatu konińskiego, Zacherta. Umieszczono w niej trzy dzwony: najmniejszy „Roch”, zakupiony przez mieszkańców Szczepiła, drugi – stary i trzeci – nowy, „Wojciech”<sup>107</sup>.

## Rozbudowa kościoła w latach 1904–1914

Kościół wzniesiony przez ks. Andrzeja Liszkowskiego z czasem okazał się za ciasny. Dlatego też ks. Stanisław Chmielewski postanowił go rozbudować. Plan prac przygotował już wcześniej wspomniany budowniczy powiatu, Zachert. Prace rozpoczęto w 1904 roku, poświęcenia fundamentów dokonał dziekan koniński, ks. Władysław Jankowski<sup>108</sup>, prawdopodobnie w roku 1905 (w murach prezbiterium znajduje się kamień z taką datą).

Rozebrano najpierw ściany boczne do wysokości okien, prezbiterium, zakrystie i sklepienie nad kościołem. Kontynuując prace wydłużono świątynię<sup>109</sup>, zakrystię usytuowano obok prezbiterium, powstały kaplice boczne, podwyższono mury świątyni i zrobiono nowy strop<sup>110</sup>. W kościele zbudowano wielki ołtarz i cztery boczne w kaplicach, pokryto je stiukiem, ozdobiono figurami i ornamentacją z gipsu, zrobiono także cementową posadzkę<sup>111</sup>. Wnętrze świątyni zostało wykonane według projektu Przewalskiego<sup>112</sup>, a prace wewnątrz trwały jeszcze w latach międzywojennych. Zrobiono także ambonę<sup>113</sup>, założono witraże w oknach<sup>114</sup>, wykonano i zamontowano w prezbiterium ławki w formie stalli<sup>115</sup>, w kościele ustawiono 12 ławek z każdej strony, a w zakrystii dębowe szafy. Warszawski organmistrz, Wojciech Gadko, zamontował na chórze 15-głosowe organy<sup>116</sup>. W czasie prac budowlanych (w roku 1911) pracownicy weszli do krypty podziemnej, gdzie spoczywało ciało fundatora świątyni; tam je pozostawiono<sup>117</sup>. Prace budowlano-remontowe zakończono w roku 1912<sup>118</sup>. Koszt tych prac wyniósł prawie 31 tys. rubli<sup>119</sup>. Niestety, nie była to budowla jednolita stylistycznie, gdyż występowały tu elementy: renesansowe, barokowe i klasycystyczne<sup>120</sup>. Mimo iż później wykonywano jeszcze inne prace, to kościół w ten sposób zbudowany został przygotowany do konsekracji.

Uroczystości konsekracyjne były połączone z wizytacją parafii w dniach 13–14 maja 1914 r. przez ordynariusza kujawsko-kaliskiego Stanisława Zdzitowieckiego<sup>121</sup>. Pasterz przybył do Morzysławia 13 maja 1914 roku. Sama konsekracja odbyła się dnia następnego, tj. 14 maja 1914 r. W czasie tych obrzędów w ołtarzu zostały umieszczone relikwie świętych Prospera i Konstancji<sup>122</sup>.

Ks. Stanisław Chmielewski kierował również pracami na cmentarzu przykościelnym, który otoczono murem z żelaznymi bramami. Murem otoczono również cmentarz grzebalny, na którym wystawiono kapliczkę św. Jana Nepomucena oraz krzyż żelazny na kamiennym podmurowaniu<sup>123</sup>. Przed kościołem znajdowała się szesnastowieczna figura św. Wojciecha<sup>124</sup>.

Ten wspaniały kościół w czasie drugiej wojny światowej został zamieniony na magazyn, co spowodowało wewnętrzne jego zniszczenia.

### **Kościół w latach powojennych**

Po wojnie kolejni proboszczowie wraz z parafianami troszcząc się o świątynię, porządkowali ją, remontowali i starali się utrzymać w jak najlepszym stanie.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku zostało zmienione otoczenie świątyni, m.in. zbudowano nową plebanię, natomiast stare budynki (łącznie z plebanią) rozebrano. Zrobiono szeroką aleję od ulicy do głównego wejścia do kościoła, przy której ustawiono 11 figur przedstawiających patronów grup zawodowych charakterystycznych dla Konina oraz Świętą Rodzinę<sup>125</sup>. Ich budowa była związana z rozwiniętym przy tej świątyni duszpasterstwem ludzi pracy, którym kierował ks. Stanisław Waszczyński, proboszcz w latach 1982–1988.

Ks. Zdzisław Rogalski, proboszcz w latach 1988–2003, gruntownie odnowił świątynię (1996–1998), a także pomalował ją na zewnątrz i wewnątrz<sup>126</sup>. W tym też czasie budynek znajdujący się w pobliżu świątyni przebudowano na kaplicę przedpogrzebową.

Prace podjęte w roku 2004, przez ks. Józefa Wysockiego, proboszcza od 2003 r., doprowadziły do powstania kaplicy adoracyjnej w dawnej kaplicy św. Barbary i powiększenia chóru muzycznego. Głównym jednak ich celem była przebudowa prezbiterium, aby było ono bardziej przestronne i lepiej dostosowane do sprawowania liturgii. Dlatego zmniejszono stalle<sup>127</sup>, zbudowano ambonę do głoszenia słowa Bożego, wyznaczono miejsce przewodniczenia, a ołtarz przesunięto bardziej do przodu.

\* \* \*

Obecnie do świątyni prowadzą trzy wejścia: główne pod wieżą i dwa boczne, od strony południowej i północnej. W prezbiterium znajduje się ołtarz wielki w kształcie baldachimu, pod którym na ścianie tylnej prezbiterium wisi obraz św. Wojciecha, patrona parafii. Przed nim jest drewniany ołtarz z metalowym tabernakulum, w którym przechowuje się Najświętszy Sakrament. Na ścianie północnej umieszczony został obraz św. Rocha i obok srebrna sukienka z tego obrazu. Po obu stronach przed ołtarzem postawiono stalle, a na połączeniu prezbiterium z nawą są niewielkie balaski.

Świątyni jest budowlą jednonawową, z czterema, a właściwie pięcioma kaplicami. Po prawej stronie, kaplica z przodu, pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego z wmontowanym w centrum ołtarza krzyżem, w której odbywa się zazwyczaj sprawowanie sakramentu pokuty. Z niej przechodzi się do dawnej kaplicy św. Barbary, a obecnie adoracyjnej, w której odbywa się codziennie adoracja Najświętszego Sa-

kramentu. W centrum jest ołtarz wystawienia, na ścianie obraz Jezusa Miłosiernego. Z niej jest wyjście na zewnątrz świątyni.

W tylnej części kościoła znajduje się kaplica św. Józefa. Nad wejściem głównym, jest chór muzyczny, na którym w roku 1912 zostały zainstalowane organy. Po drugiej stronie nawy znajduje się wejście na chór, magazynek i kaplica św. Stanisława Kostki.

Po drugiej stronie z przodu znajduje się kaplica Matki Bożej. W jej centrum znajduje się obraz Matki Bożej Częstochowskiej, a dookoła obrazy przedstawiające tajemnice różańcowe. Z tej kaplicy można przejść do zakrystii, która została umieszczona obok prezbiterium, lub wyjść na zewnątrz.

W świątyni znajdują się trzy stałe konfesjonały, dwa w kaplicy Bożego Miłosierdzia i jeden w kaplicy Matki Bożej. W nawie głównej po obu jej stronach zostały umieszczone ławki. Na ścianach wiszą obrazy przedstawiające stacje drogi krzyżowej. Na zwieńczeniu prezbiterium i nawy, przy przejściu do kaplicy Miłosierdzia, została umieszczona chrzcielnica.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> P. Małuśkiewicz, *Województwo konińskie*, Warszawa – Poznań 1983, s. 107.

<sup>2</sup> [B. Chlebowski] Br. Ch., *Morzyszław*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, t. 6, Warszawa 1885, s. 690.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> W układzie łanu chełmińskiego 1 morga = 0,56 ha, czyli ok. 183 ha. Zob. J. Konik, D. Skorupa, W. Sienkiewicz, *Tablice historyczne*, Wrocław 2003, s. 349.

<sup>5</sup> *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 339.

<sup>6</sup> P. Małuśkiewicz, *Województwo konińskie*, dz. cyt., s. 107.

<sup>7</sup> Zob. W. Głowa, *Fundator*, w: *Encyklopedia katolicka* (EK), t. 5, Lublin 1989, kol. 772.

<sup>8</sup> Zob. W. Wójcik, *Fundacja*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 760–761.

<sup>9</sup> Urząd kościelny z własnym uposażeniem. Zob. J. Rybczyk, *Beneficjum*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 262–265.

<sup>10</sup> Właściwy zarządca majątku beneficjalnego, ale nie właściciel. Zob. J. Rybczyk, *Beneficjant*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 262.

<sup>11</sup> Akt prawny powołujący do istnienia urząd kościelny, beneficjum, instytucję lub stowarzyszenie kościelne. Zob. W. Góralski, *Erekcja*, w: EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 1068.

<sup>12</sup> W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 221.

<sup>13</sup> Wykonywane przez właściciela danego terenu lub osobę przez niego wyznaczoną. Zob. Z. Zyglicz, *Religijność w miastach kujawskich późnego średniowiecza*, w: *Ecclesia et civitas*, pod red. H. Manikowskiej, H. Zaremskiej, Warszawa 2002, s. 330.

<sup>14</sup> W czasach staropolskich opieka nad świątynią należała do tego, komu przysługiwało prawo patronackie. Zob. W. Kowalski, *Kościół w mieście opatów. Źródła i wysokości dochodów parafii jędrzejowskiej w średniowieczu i w czasach wczesnonowozłotytrzech*, w: *Ecclesia et civitas*, dz. cyt., s. 269.

<sup>15</sup> W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., s. 249.

<sup>16</sup> J. Łaski, *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej*, t. 1, Gniezno 1880, s. 236n, przypisy.

<sup>17</sup> *Liber beneficiorum* – księga beneficjów, księga uposażeń, zawierająca opisy beneficjów w diecezji wraz z podaniem ich dochodów. Sporządzane najczęściej w związku z nakładaniem na duchowieństwo kontrybucji na potrzeby Rzeczypospolitej (*subsidium charitativum*), których wysokość była określana przez synod prowincjalny lub diecezjalny, na wniosek króla lub sejmu. Zob. E. Gigilewicz, *Liber beneficiorum*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 946–947.

<sup>18</sup> J. Łaski, *Liber beneficiorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 236.

<sup>19</sup> Tamże, s. 236.



- <sup>20</sup> Potwierdza to wizytacja z 1608.
- <sup>21</sup> J. Ł a s k i, *Liber beneficiorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 236.
- <sup>22</sup> Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Archiwum arcybiskupów gnieźnieńskich (AAG). Wiz. 87, s. 181.
- <sup>23</sup> W. Z a l e s k i, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1998, s. 199.
- <sup>24</sup> J. Ł a s k i, *Liber beneficiorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 237. Kolejne wizytacje wymieniają jeszcze inne miejscowości, ale wynika to raczej z tworzeniem nowych osad na tym samym terenie.
- <sup>25</sup> Raczej Grójec, obecnie ul. Grójecka na terenie parafii bł. Jerzego Matulewicza.
- <sup>26</sup> Wieś po lewej stronie Warty, obecnie należąca do parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Brzeźnie k. Konina.
- <sup>27</sup> Miejscowość trudna do zidentyfikowania.
- <sup>28</sup> Wieś położona na wschód od Rudzicy, przy drodze do Lichenia, obecnie parafia bł. Jerzego Matulewicza.
- <sup>29</sup> Wieś położona na wschód od Woli Podłężnej, przy drodze na Kramsk, obecnie parafia bł. Jerzego Matulewicza.
- <sup>30</sup> Wieś położona przy wyjeździe z Konina do Lichenia, częściowo należąca do parafii Najśw. Maryi Panny Królowej Polski, a częściowo do parafii bł. Jerzego Matulewicza.
- <sup>31</sup> Dzielnicą Konina położoną we wschodniej jego części, obecnie siedziba parafii bł. Jerzego Matulewicza.
- <sup>32</sup> Teren Konina, obecnie niezamieszkały, między Wartą a ul. Kardynała Wyszyńskiego, należy do parafii św. Wojciecha.
- <sup>33</sup> Dzielnicą Konina, położoną nad Wartą, w okolicy ul. Poznańskiej, na wschód od Chorzonia, należy do parafii św. Maksymiliana.
- <sup>34</sup> Dzielnicą Konina – w zachodniej części miasta – na terenie, na którym znajduje się obecnie parafia św. Faustyny Kowalskiej.
- <sup>35</sup> Dzielnicą Konina, przy wyjeździe w kierunku Kazimierza Biskupiego, obecnie parafia św. Maksymiliana.
- <sup>36</sup> Miejscowość nie zidentyfikowana.
- <sup>37</sup> Dzielnicą Konina, przy wyjeździe w stronę Ślesina, obecnie teren parafii Najśw. Maryi Panny Królowej Polski.
- <sup>38</sup> Teren niezamieszkały, obecnie znajduje się tam huta aluminium i wysypisko śmieci.
- <sup>39</sup> Teren w okolicy ul. Kleczewskiej, obecnie parafia św. Maksymiliana.
- <sup>40</sup> J. Ł a s k i, *Liber beneficiorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 237.
- <sup>41</sup> ADWł, AAG. Wiz. 40, s. 19.
- <sup>42</sup> „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2008, s. 441.
- <sup>43</sup> *Diecezja Włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 340.
- <sup>44</sup> ADWł, AAG. Wiz. 3, k. 290v.
- <sup>45</sup> Tamże, k. 291.
- <sup>46</sup> Tamże.
- <sup>47</sup> ADWł, AAG. Wiz. 40, s. 20.
- <sup>48</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183.
- <sup>49</sup> Tamże.
- <sup>50</sup> ADWł, AAG. Wiz. 3, k. 291.
- <sup>51</sup> Parafię objął w uroczystość św. Wojciecha. ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 186.
- <sup>52</sup> Ks. Andrzej Liszkowski – urodzony na terenie diecezji poznańskiej 28 X 1717 r., święcenia kapłańskie przyjął 20 XII 1741 r. W roku 1742 objął urząd proboszcza w Gośławicach, a od 1765 r. w Morzysławiu, prezentowany na urząd przez króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Otrzymał od papieża Klemensa XIV dyspensę na posiadanie dwu beneficjów. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 186. Zmarł w maju 1800 roku. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDK-K) 8(1914), s. 232. W roku 1749 był proboszczem w Dobrosławowie i tam odbudował drewniany kościół. Zob. J. Ł a s k i, *Liber beneficiorum...*, dz. cyt., t. 1, s. 259, przyp.
- <sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Prace rozpoczęto wcześniej, gdyż przywilej na odpust ku czci Imienia Matki Bożej, datowany był na rok 1784, jeżeli więc był on wydany dla nowo wybudowanego ołtarza, to w tym roku ten ołtarz już istniał. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 184.

<sup>55</sup> Taką informację podał ks. Stanisław Chmielewski. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 189. W prezbiterium znajdował się napis „extractum A. D. 1785”. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>56</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 181.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Nawa miała 26, a prezbiterium 14 łokci długości. Jeden łokieć 58,6 cm. Długość 23,44 m. Zob. J. Konik, D. Skorupa, W. Sienkiewicz, *Tablice historyczne*, dz. cyt., s. 349.

<sup>59</sup> Czyli 9,37 m.

<sup>60</sup> Czyli 5,86 m.

<sup>61</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183. Miała wymiary osiem na osiem łokci, czyli 4,68 m długości i tyleż szerokości.

<sup>62</sup> Sukienka datowana na 1678. Zob. *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 340.

<sup>63</sup> Prawdopodobnie do tego ołtarza był przypisany odpust ku czci Imienia Matki Bożej, gdyż na takowy było pozwolenie z Rzymu datowane 8 VII 1784 r., a potwierdzone przez konsystorz gnieźnieński 25 VIII 1784 r. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183.

<sup>64</sup> Biorąc pod uwagę tradycję istnienia do dziś kultu św. Barbary (kaplica jej poświęcona), domyślać się można, że ona właśnie była główną patronką tego ołtarza. Potwierdzają to następne wizytacje.

<sup>65</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> W 1810 r. wspomina się o dwóch miejscach na pochówek: pod wielkim ołtarzem i na środku kościoła, trzecie miejsce, pod zakrystią, przeznaczone było na cele gospodarcze. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 134, s. 377.

<sup>68</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 181.

<sup>69</sup> Czyli około 60 cm.

<sup>70</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183.

<sup>71</sup> ADWł, Akta par. Morzysław, t. 2, s. 31v.

<sup>72</sup> ADWł, AAG. Wiz. 87, s. 183.

<sup>73</sup> J. Ślósarski, *Sprawozdanie o budowie wieży przy kościele w Morzysławiu*, „Przeł. Katolicki” 18(1880), s. 725.

<sup>74</sup> Jedna stopa 29,3 cm, czyli 11,72 m. J. Konik, D. Skorupa, W. Sienkiewicz, *Tablice historyczne*, dz. cyt., s. 349.

<sup>75</sup> *Opis wizytacji...*, s. 232.

<sup>76</sup> ADWł, AAG. Wiz. 105, s. 43. Wizytacja z 1801 roku stwierdzała, że po śmierci ks. A. Liszkowskiego nie ma przy kościele stałej obsługi. Natomiast kolejny opis świątyni znajdujemy w wizytacji z 1810.

<sup>77</sup> Na dachu była nadal słoma. Zob. ADWł, AAG. Wiz. 134, s. 376.

<sup>78</sup> Ks. Bartłomiej Gościcki – urodzony w 1775, święcenia kapłańskie przyjął w 1801, od tego też czasu pracował przy morzysławskim kościele. Nie miał też innego beneficjum. Zob. Tamże, s. 397.

<sup>79</sup> Brakowało jeszcze ośmiu łokci muru i kopuły. Zob. Tamże, s. 376.

<sup>80</sup> Były to dwa dzwony. Zob. Tamże

<sup>81</sup> Otwierane tylko na uroczystości z procesjami dookoła kościoła.

<sup>82</sup> ADWł, Akta par. Morzysław, t. 2, s. 31v.

<sup>83</sup> ADWł, AAG. Wiz. 134, s. 377.

<sup>84</sup> ADWł, Akta par. Morzysław, t. 2, s. 31v.

<sup>85</sup> Tamże, s. 32.

<sup>86</sup> Tamże, s. 32v.

<sup>87</sup> Posiadał on drugie beneficjum w Rychnowie, trudno więc powiedzieć, gdzie faktycznie rezydował. Zob. Tamże, s. 37.

<sup>88</sup> ADWł, Akta par. Konin, t. 3, s. 47, 100, 106.

<sup>89</sup> Układ o zamianę dziesięcin z Kurowa podpisany w 1826 r.

<sup>90</sup> Ks. Józef Magowski – urodzony w 1780, święcenia kapłańskie przyjął w 1810, po 1830 przybył do parafii. Zob. ADWł, Akta par. Morzysław, t. 2, k. 50.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> J. Ślósarski, *Sprawozdanie...*, poz. cyt., s. 725.

<sup>93</sup> Zmarł w 1884 roku. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>94</sup> J. Ślósarski, *Sprawozdanie...*, poz. cyt., s. 725.

<sup>95</sup> Czyli 58,60 m.

<sup>96</sup> J. S[ta]liński], *Korespondencje*, „Przeł. Katolicki” 18(1880), s. 361.

<sup>97</sup> Nowe wykonane w firmie Zwolińskiego. J. Ślósarski, *Sprawozdanie...*, poz. cyt., s. 726.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Szczegółowy kosztorys budowy podaje J. Ślósarski, *Sprawozdanie...*, poz. cyt., s. 725n. Natomiast ks. Chmielewski podaje, że prace wykonane przez ks. Ślósarskiego obejmowały sumę 4,3 tys. rubli. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>100</sup> J. Ślósarski, *Sprawozdanie...*, poz. cyt., s. 726. Autor nie podaje, do czego ta budowla miała służyć, ale domyślać się należy, że jest to budynek, w którym znajduje się obecnie kaplica przedpogrzebowa.

<sup>101</sup> Zrobiono: organy, ambonę, ramy do obrazów, feretrony pozłożono, posadzkę w zakrystii i na chórze z cementu, bramę żelazną i trzy furtki prowadzące na cmentarz. Tamże.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1991, s. 325.

<sup>104</sup> Pracował w parafii od 1884 do 1917. Zob. *Diecezja Włocławska 2000*, dz. cyt., s. 341.

<sup>105</sup> *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>106</sup> Tamże, s. 233.

<sup>107</sup> Na wierzchu dzwonu zostały odlane nazwiska fundatorów. Zob. tamże, s. 233.

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> Najwyraźniej dawne prezbiterium kończyło się w miejscu dzisiejszych balasek, a dalej była zakrystia. W ramach prac wydłużono świątynię dobudowując nowe prezbiterium.

<sup>110</sup> *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>111</sup> Wykonała firma Ortha z Warszawy. Zob. Tamże, s. 233.

<sup>112</sup> Jego projekt był przedstawiany i oceniany na posiedzeniu Komisji Diecezjalnej Archeologiczno-Budowlanej w 1914 roku. Zob. *Sprawozdanie z Komisji Diecezjalnej Archeologiczno-Budowlanej*, KDK-K 8(1914), s. 165.

<sup>113</sup> Wykonała firma Krzywickiego z Radomia. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 233.

<sup>114</sup> Wykonał zakład Białkowskiego z Warszawy. Zob. tamże.

<sup>115</sup> Wykonał zakład stolarski Felicjana Milusińskiego ze Stawiszyna. Zob. tamże.

<sup>116</sup> Organy zamontowano w 1912 roku.

<sup>117</sup> W trakcie prac rozebrano dwie pieczary grobowe, pozostawiając trzecią, w której znajdowała się trumna z ciałem budowniczego. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 232.

<sup>118</sup> Tamże, s. 233.

<sup>119</sup> Tamże.

<sup>120</sup> Tamże, s. 190.

<sup>121</sup> *Porządek I wizyty pasterskiej w 1914 r.*, KDK-K 8(1914), s. 66. W czasie tej wizytacji bp S. Dzditowiecki oprócz konsekracji kościoła udzielił pierwszej Komunii świętej dzieciom i bierzmowania 785 osobom, a także obejrzał wyposażenie świątyni. Zob. *Sprawozdanie z wizyty pasterskiej. Morzysław*, poz. cyt., s. 190.

<sup>122</sup> Tamże, s. 190.

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 340.

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Tamże, s. 340n.

<sup>127</sup> Usunięto przednią część stali.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

**NAUCZANIE PRAWA KANONICZNEGO  
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM WE WŁOCŁAWKU  
W XX WIEKU**

Zagadnienie nauczania prawa kanonicznego stanowi jeden z ciekawszych elementów badań nad historią prawa kanonicznego w Polsce, a szczególnie nad kształtem, przebiegiem, strukturą i rozwojem tego nauczania. Jest też interesujące w odniesieniu do opisanego przebiegu samej formacji kandydatów do kapłaństwa. Znajomość bowiem przepisów prawa kanonicznego jest niezbędna zarówno w życiu osobistym każdego kapłana, jak i w spełnianiu przezeń posługi duszpasterskiej. Warta poznania i analizy jest też kwestia pewnej ewolucji, jaką przeszło nauczanie prawa kanonicznego w seminariach duchownych w ciągu wieków<sup>1</sup>. Szczególnie znaczący pod tym względem jest wiek XX ze względu na promulgację w 1917 r. pierwszego Kodeksu prawa kanonicznego, po czym uchwały i dekryty Soboru Watykańskiego II, a wreszcie promulgację nowego Kodeksu prawa kanonicznego w 1983 r.

Opracowanie niniejsze jest próbą przedstawienia rozwoju nauczania prawa kanonicznego w ostatnim stuleciu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Najpierw ukazana zostanie krótka historia nauczania prawa kanonicznego w Kościele oraz normy kościelnego prawa powszechnego i polskiego obowiązujące w nauczaniu prawa kanonicznego w seminariach duchownych, po czym przedstawione zostaną sylwetki wykładowców prawa kanonicznego, podręczniki, z jakich korzystali profesorowie i alumni, liczba godzin przeznaczonych na realizację programu, wykłady i egzaminy, wreszcie działalność naukowa, seminaria naukowe oraz prace dyplomowe i magisterskie.

**1. Z historii nauczania prawa kanonicznego**

Prawo kanoniczne jako dyscyplina naukowa, zwana również kanonistyką, jest uporządkowanym i odpowiednio uzasadnionym systemem wiedzy słu-

żącej poznaniu i stosowaniu prawa, którym rządzi się i kieruje Kościół. Nauka prawa kanonicznego przez długi czas była uprawiana razem z nauką teologii, bowiem zagadnienia prawa kanonicznego były ściśle powiązane z teologią; wynikały z zagadnień teologicznych jako wnioski praktyczne.

Wyodrębnienie się nauki prawa kanonicznego z nauki teologii nastąpiło w wyniku rozkwitu obu tych nauk w środowiskach uniwersyteckich, co dokonało się na przełomie XII i XIII wieku. Spowodowało to, iż wzajemny stosunek tych nauk uległ rozluźnieniu, a dalszy ich rozwój przebiegał różnymi drogami. Kanoniści, wypracowując własną metodę, zafascynowali się prawem rzymskim. Jego wpływ na wszystkie systemy prawne, w tym na prawo kanoniczne, są widoczne w większym lub mniejszym stopniu aż do XX wieku.

Z czasem zniknął nawet podział na kanonistów i prawników świeckich. Wykształceni prawnicy przez długi czas uzyskiwali na uniwersytetach stopnie naukowe w zakresie „obojga praw” (*doctor utriusque iuris*), tj. z prawa kanonicznego i rzymskiego. Mimo jednak tego dużego wpływu prawa rzymskiego na kanonistykę, nie straciła ona nigdy swego charakteru kościelnego<sup>2</sup>.

Nauka prawa kanonicznego rozwijała się także w seminariach duchownych, które Sobór Trydencki w 1563 r. nakazał zakładać w diecezjach oraz w zakonnych domach studiów. Początkowo nauczanie prawa kanonicznego łączono z teologią moralną i historią Kościoła. W polskich seminariach prowadzono je przeważnie pod kątem potrzeb duszpasterskich, aczkolwiek ze względu na dość krótko trwającą formację intelektualną przed przyjęciem święceń, często w wykładach ograniczano się do przekazania najbardziej niezbędnych wiadomości praktycznych z zakresu prawa kanonicznego.

W wieku XVIII niektóre seminaria, zwłaszcza prowadzone przez jezuitów, miały już w swoim programie naukę prawa kanonicznego jako osobny przedmiot. Urządzano nawet dysputy szkolne z zakresu tej dyscypliny. Natomiast w seminariach prowadzonych przez misjonarzy, a takim było od roku 1719 seminarium wrocławskie, więcej uwagi zwracano na wykształcenie praktyczne, chociaż w wydanym przez biskupa Józefa Rybińskiego w 1778 r. *ratio studiorum* prawo kanoniczne umieszczono zaraz po teologii dogmatycznej, moralnej i Piśmie Świętym<sup>3</sup>. Wiadomości z zakresu prawa kanonicznego i cywilnego prawa polskiego nadal włączano do wykładów z teologii<sup>4</sup>.

W końcu wieku XIX i na początku XX w seminariach duchownych, w tym i w seminarium wrocławskim, wyodrębnianie prawa kanonicznego jako osobnego przedmiotu stało się regułą, aczkolwiek nadal w wielu przypadkach wykłady prowadzili nie kanoniści, ale biegli w innych dziedzinach

wiedzy<sup>5</sup>. Ze względu na trudność dotarcia do źródeł prawa kanonicznego wykładowcy i słuchacze korzystali z podręczników, które opierały się na rozbudowanym doktrynalnym naświetleniu norm prawnych, a także na jursprudencji administracyjnej i sądowej dykasterii Kurii Rzymskiej<sup>6</sup>.

Wiek XX jest okresem przełomowym w nauczaniu prawa kanonicznego w seminariach duchownych. Wynika to z faktu promulgacji w 1917 r. pierwszego Kodeksu prawa kanonicznego, który przyniósł nowe normy prawne dla całego Kościoła, a tym samym spowodował, iż przed nauczającymi prawa kanonicznego w seminariach stało zadanie najpierw przedstawienia tych norm, a następnie przeprowadzenia analizy poszczególnych kanonów kodeksu oraz spopularyzowania nowego stanu prawnego zawartego w tymże kodeksie.

Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów 7 VIII 1917 r. opublikowała dokument na temat nauczania i wykładania nowego kodeksu w szkołach. Zarządzenie to domagało się od nauczających prawa kanonicznego nie tylko przedstawiania pewnej syntezy, lecz również dokładnej analizy poszczególnych kanonów kodeksu. Jednocześnie nakładało na wykładowców obowiązek wiernego zachowania w toku wykładów takiego porządku i kolejności materiału, jaki został podany w kodeksie. Polecono przy tym, aby przed przystąpieniem do omawiania poszczególnych instytucji w świetle prawa kodeksowego podać ich krótką genezę<sup>7</sup>. Gdy idzie o pomoce dla alumnów, to Kongregacja stwierdziła, że podstawowym źródłem i zarazem podręcznikiem powinien być Kodeks prawa kanonicznego. Tym samym Kongregacja zaakceptowała kodeks jako źródło i podręcznik, a w metodzie wykładu postulowała przede wszystkim komentowanie poszczególnych kanonów kodeksu<sup>8</sup>.

Ta sama kongregacja wydała 31 X 1918 r. dekret regulujący sprawę egzaminów potrzebnych do uzyskania stopni naukowych w zakresie prawa kanonicznego na uniwersytetach i fakultetach podległych tej kongregacji<sup>9</sup>. Postawiono tutaj podobne wymagania, które następnie zostały powtórzone w konstytucji apostolskiej Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* wydanej 24 V 1931 r.<sup>10</sup>, która mocno akcentowała kodeks jako źródło, a zarazem podręcznik, co znalazło swój wyraz w nauczaniu prawa kanonicznego, jak i w układzie nowych podręczników<sup>11</sup>.

## **2. Obowiązujące normy prawa powszechnego i polskiego w nauczaniu prawa kanonicznego w seminariach duchownych**

Zasadnicze zmiany w nauczaniu prawa kanonicznego w seminariach duchownych przyniosły uchwały Soboru Watykańskiego II, zaliczając pra-

wo kanoniczne do nauk teologicznych i przypominając, że w nauczaniu tej dyscypliny należy mieć na uwadze tajemnicę Kościoła w ujęciu konstytucji soborowych *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*<sup>12</sup>. Doktryna soborowa spowodowała, iż zaczęto prawo kanoniczne postrzegać jako dyscyplinę przydatną dla duszpasterstwa, jako środek w służbie dla dobra duchowego wiernych, normy prawne pogłębiać teologicznie, a także wskazywać na ich źródła eklezjalne. Co więcej, pojawiła się nowa dyscyplina pod nazwą teologia prawa kościelnego, zajmująca się jego ontologicznymi podstawami<sup>13</sup>.

Ważne w tym względzie były postanowienia soborowego dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, który zalecał, aby prawo kanoniczne przedstawiać alumnom jako wyraz życia kościelnego oraz element kierowania społecznością sakramentalną, w której „utrzymuje się równowaga między miłością i sprawiedliwością” (nr 16). Sobór zalecał ściśle i konieczne powiązanie natury i koncepcji Kościoła z porządkiem prawnym, który ma w nim obowiązywać, a więc wykładanie prawa kanonicznego w ścisłym powiązaniu z teologią<sup>14</sup>. Oznaczało to nowy etap w nauczaniu prawa kanonicznego.

Blizsze wytyczne w tej sprawie podało *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego z 19 III 1970 r.<sup>15</sup>, czyli normy wykonawcze do dekretu soborowego *Optatam totius*, oraz późniejszy okólnik tejże kongregacji z 2 IV 1975 r., skierowany do ordynariuszy w diecezjach i zakonach oraz do rektorów seminariów duchownych, a dotyczący kształcenia kandydatów do kapłaństwa w zakresie prawa kanonicznego<sup>16</sup>. Określił on szczegółowo miejsce, znaczenie, kształt i rolę nauczania prawa kanonicznego w formacji intelektualnej alumnów. Kongregacja – stwierdzając pewne zaniedbania w nauczaniu prawa kanonicznego w seminariach, będące echem wystąpień przeciw jurydyzmowi w Kościele oraz postrzegających społeczność Kościoła jako czysto charyzmatyczną, wolną od wszelkich struktur prawnych – przestrzegała przed lekceważeniem lub niedocenianiem prawa kanonicznego w Kościele<sup>17</sup>.

Szczególnie ważne są zalecenia okólnika, który nazywa prawo kanoniczne *ius caritas*, zbudowane na nierozzerwalnym zjednoczeniu sprawiedliwości z miłością. Studium prawa kanonicznego w seminariach powinno – według okólnika – wspomagać formację duszpasterską przyszłych kapłanów, a także „pomagać zwierzchnikom kościelnym w spełnianiu ich obowiązku zarządzania, w uporządkowanym i pokojowym rozwijaniu życia społeczności chrześcijańskiej, w popieraniu apostołatu i we właściwej ochronie słusznych praw wszystkich ludzi”<sup>18</sup>. Wykładowca prawa kanonicznego powinien pamiętać, że kształci przyszłych duszpasterzy. Dla-

tego ważne jest akcentowanie zasad i norm dla użytku ich w działalności praktycznej. W wykładach przedmiotu ważne jest także uwzględnianie ducha, który ożywia prawo Kościoła, oraz zadań pasterskich tegoż prawa, a także podkreślanie, że źródłem prawa jest ostatecznie objawienie Boże, a nie wola ludzi, że charyzmaty i organizacja uzupełniają się, a zachowanie norm kościelnych opiera się na wierze i obowiązuje w sumieniu<sup>19</sup>.

Okólnik ten miał za zadanie przebudowę nauczania prawa kanonicznego w seminariach i wprowadzenie nowej formacji kanonistycznej u przyszłych duszpasterzy; podniesienie rangi tej dyscypliny, podkreślając jej odrębny charakter i jej zadania wobec działalności pastoralnej Kościoła. Wykłady prawa kanonicznego – według okólnika – powinny przygotować słuchaczy do ukazania światu Kościoła coraz bardziej „ludzkiego”, który byłby czymś więcej niż jedną z instytucji czy organizacji i umacniałby swą działalnością więź człowieka przez wiarę z Chrystusem.

Dopełnieniem postrzegania nauki prawa kanonicznego i kształtu wykładów z tego przedmiotu stały się następnie: konstytucja apostolska *Sapientia christiana* z 15 IV 1979 r., reorganizująca studia kościelne, w tym nauczanie prawa kanonicznego na uniwersytetach, wydziałach kościelnych i w seminariach duchownych<sup>20</sup>, dokument Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego *Teologiczna formacja przyszłych kapłanów* z 22 II 1976 r.<sup>21</sup>, adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* z 25 III 1992 r., dotycząca formacji kapłanów we współczesnym świecie<sup>22</sup> oraz normy Kodeksu prawa kanonicznego zawarte w kan. 242–258<sup>23</sup>. Zalecenia powyższych dokumentów i aktów prawnych sprowadzają się do tego, aby w każdym seminarium duchownym funkcjonowała katedra prawa kanonicznego, a nauka tegoż prawa była zaliczana do dyscyplin obowiązkowych i koniecznych. Prawo kanoniczne powinno stanowić osobny przedmiot wykładowy (kan. 252 § 2), powinien uczyć go osobny wykładowca (kan. 253 § 2), który ma odpowiednie przygotowanie naukowe (kan. 253 § 1). Prawodawca kościelny podkreśla również to, iż wychowanie seminaryjne alumnów powinno mieć na uwadze trzy podstawowe cele: cel duchowy (*formatio spiritualis*), cel pastoralny (*institutio pastoralis*) oraz cel naukowy (*institutio doctrinalis*). W osiągnięciu wszystkich tych celów prawo kanoniczne powinno pomagać, a wszystkie cele wychowania seminarijnego powinny stanowić harmonijną całość<sup>24</sup>.

Powyżej przytoczone normy i dyspozycje kościelnego prawa powszechnego odnoszące się do nauczania prawa kanonicznego w seminariach duchownych wymagały z kolei przeniesienia i recepcji na grunt poszczególnych Kościołów lokalnych. Konferencja Episkopatu Polski (Komisja Episko-



patu do Spraw Seminariów Duchownych) wydała w tej sprawie w 1967 r. *Ratio studiorum fundamentalis*, a następnie *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* w 1977 r.<sup>25</sup> Później, 26 VIII 1999 r. nastąpiło zatwierdzenie przez Kongregację do spraw Wychowania Katolickiego nowego *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* w wydaniu Konferencji Episkopatu Polski, w wyniku czego powstał dokument zatytułowany *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*<sup>26</sup>, uwzględniający zarówno normy formacyjne zawarte w *Pastores dabo vobis*, jak i sugestie zawarte w liście prefekta Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego kard. Pio Laghi, w którym wskazał m.in. na „lepsze skoordynowanie nauczania dyscyplin filozoficznych i teologicznych oraz większe uściślenie zagadnień poruszanych przez poszczególne przedmioty oraz przez wyeliminowanie wszelkich rozwlekłości i powtórzeń; określenie właściwej liczby nauczanych przedmiotów; lepsze uzupełnienie wykładów teologii pastoralnej, katechetyki i homiletyki oraz prawa kanonicznego ćwiczeniami praktycznymi; wprowadzenie w nauczanie metod, które bardziej angażowałyby alumnów”<sup>27</sup>.

W świetle *Zasad formacji kapłańskiej w Polsce* nauczanie prawa kanonicznego w seminariach powinno odbywać się przez cztery lata, od roku trzeciego do szóstego. Ma ono za zadanie wyrobić u słuchaczy znajomość przepisów prawa kanonicznego w zakresie niezbędnym do właściwego wypełniania przez nich w przyszłości obowiązków stanu oraz powinności związanych z urzędami duszpasterskimi i sprawowaniem posługi duszpasterskiej<sup>28</sup>. Program zajęć powinien obejmować następujące tematy: wprowadzenie do nauki prawa kanonicznego i podstawowe źródła prawa kanonicznego, księgę pierwszą kodeksu – normy ogólne (na roku III); księgę drugą, trzecią, czwartą (bez sakramentu małżeństwa) i piątą kodeksu (rok IV); małżeństwo, księgę szóstą i siódmą kodeksu (rok V); prawo wyznaniowe, kancelarię parafialną ze szczególnym uwzględnieniem prowadzenia korespondencji parafialnej i prowadzenia ksiąg parafialnych oraz regulacje stosunku państwa do Kościoła<sup>29</sup>. Nauczanie prawa kanonicznego nie może być formalistyczne, ale zarówno zapoznanie alumnów z ogólnymi strukturami kodeksu, jak i poszczególne instytucje prawne wymagają uzasadnienia teologicznego. Nie można więc nauczać prawa kanonicznego bez fundamentu teologicznego.

### 3. Wykładowcy

Obowiązujący dawniej i obecnie program nauczania prawa kanonicznego był i jest realizowany przede wszystkim przez wykładowców. To dzięki ich znajomości prawa kanonicznego, kwalifikacjom, zaangażowa-

niu i odpowiedzialności oraz troski o kształcenie kandydatów do kapłaństwa prawo kanoniczne znajdowało swoje ważne miejsce w formacji intelektualnej przyszłych kapłanów.

Profesorów uczących prawa kanonicznego w XX wieku we wrocławskim seminarium duchownym przedstawił w 1997 r. ks. Bolesław Cieślak<sup>30</sup>. Wystarczy zatem odwołać się do tego artykułu, a w miarę potrzeby uzupełnić go o nowe informacje.

Pierwszym uczącym prawa kanonicznego w XX wieku we wrocławskim seminarium duchownym był ks. Stanisław Chodyński (1836–1919), który w latach 1866–1908 wykładał w seminarium różne przedmioty, ale był także dobrym kanonistą, czego potwierdzeniem jest uzyskanie przez niego doktoratu z prawa kanonicznego na Akademii Duchowej w Petersburgu w 1901 r. Jest on autorem wielu publikacji książkowych, artykułów oraz haseł w encyklopediach kościelnych, szczególnie z zakresu historii diecezji wrocławskiej. Był też od roku 1908 oficjałem konsystorza wrocławskiego i wikariuszem generalnym<sup>31</sup>.

Drugim chronologicznie wykładowcą prawa kanonicznego w XX w. był ks. Władysław Paweł Krynicki (1861–1928), absolwent Akademii Duchowej w Petersburgu, którą ukończył w 1886 r. uzyskując tytuł magistra teologii. Profesorem w seminarium był w latach 1886–1918 i wykładał różne przedmioty, w tym prawo kanoniczne, za wyjątkiem urlopu zdrowotnego w latach 1908–1910<sup>32</sup>. Po przyjęciu święceń biskupich w 1918 r. został mianowany wikariuszem generalnym i oficjałem okręgowego sądu kościelnego w Częstochowie. W 1926 r. zamieszkał w Kaliszu, gdzie utworzono dla niego wikariat generalny i sąd okręgowy. W latach 1927–1928 był biskupem wrocławskim.

Władysław Krynicki działał zarówno na polu naukowym i dydaktycznym, jak i duszpasterskim oraz administracyjnym. Twórczość naukowa Krynickiego przypada głównie na profesorski okres jego pracy, tj. na lata 1886–1918. W tym czasie ukazało się drukiem najwięcej jego prac – z kanoznziejstwa, historii Kościoła, ascetyki oraz prawa kanonicznego<sup>33</sup>.

Kiedy ks. Krynicki przebywał na urlopie zdrowotnym, prawa kanonicznego w latach 1908–1910 uczył ks. Karol Max (Maks), absolwent seminarium wrocławskiego. Skończył on studia rzymskie na Uniwersytecie Gregoriańskim, gdzie uzyskał doktorat z prawa kanonicznego, a także odbył studia praktyczne w Kongregacji Soborowej. Po powrocie do kraju został mianowany przez biskupa Aleksandra Bereśniewicza profesorem w seminarium wrocławskim, jednak władze carskie odrzuciły jego kandydaturę na profesora. Stąd został mianowany sekretarzem i obrońcą

węzła małżeńskiego w konsystorzu generalnym we Włocławku. Z nominacji biskupa Stanisława Zdzitowieckiego pełnił funkcję sędziego surrogata<sup>34</sup>. Opublikował około 50 artykułów i haseł encyklopedycznych z różnych dziedzin prawa kanonicznego<sup>35</sup>.

Kolejnym profesorem uczącym prawa kanonicznego w seminarium włocławskim był znany i ceniony profesor teologii moralnej, ks. Antoni B o r o w s k i (1884–1968). Przejął on wykłady prawa kanonicznego – po ks. Krynickim, kiedy ten został biskupem – w grudniu 1918 r. i prowadził je do 1922 r. Uczył tego przedmiotu w czasie, kiedy wdrażane były w życie Kościoła normy Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r.<sup>36</sup> Jako moralista znał zapewne dobrze prawo kanoniczne, gdyż napisał znane dzieło zatytułowane *Sakramentologia w świetle nowego prawa kanonicznego*<sup>37</sup>.

W latach 1922–1927 wykładał prawo kanoniczne w seminarium włocławskim ks. Wincenty G m a c h o w s k i (1886–1942). Po ukończeniu nauki w seminarium włocławskim, w latach 1913–1915 studiował we Fryburgu, a w roku 1920 został wysłany dla ukończenia studiów prawnych na Uniwersytecie Gregoriańskim, w którym w 1922 r. uzyskał doktorat z prawa kanonicznego. Po powrocie do kraju został mianowany przez biskupa Zdzitowieckiego kanclerzem kurii biskupiej i jednocześnie pełnił obowiązki profesora prawa kanonicznego w seminarium duchownym. Po śmierci biskupa Zdzitowieckiego w 1927 r. został zwolniony ze wszystkich urzędów kurialnych i z profesury<sup>38</sup>.

Dość długo wykładowcą prawa kanonicznego w seminarium włocławskim był ks. Stefan B i s k u p s k i (1895–1973). W latach 1912–1916 odbył on studia filozoficzno-teologiczne w seminarium włocławskim, a następnie w latach 1918–1922 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie uzyskał stopień doktora prawa kanonicznego. Uczył on prawa kanonicznego najpierw w latach 1927–1936, następnie w latach 1938–1939, a nawet podczas II wojny światowej podczas internowania w klasztorze w Łądzie nad Wartą profesorów i alumnów tegoż seminarium, w obozie w Dachau i w Paryżu oraz po wojnie w latach 1946–1953. W latach 1932–1939 prowadził również wykłady zlecone z prawa kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, habilitując się tam w roku 1937. Po wojnie oprócz nauczania prawa kanonicznego we Włocławku prowadził wykłady z historii prawa kościelnego, jako zastępca profesora, na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie 15 listopada 1946 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w roku 1954 profesorem zwyczajnym. W latach 1954–1966, tj. do chwili przejścia na emeryturę, pełnił funkcję dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego

Akademii Teologii Katolickiej oraz był kierownikiem Katedry Kościelnego Prawa Cywilnego na tymże Wydziale. Należy on do grona wybitnych polskich kanonistów. Posiada pokaźny dorobek naukowy w postaci monografii, artykułów i recenzji, głównie z zakresu prawa małżeńskiego oraz historii prawa kościelnego w Polsce. Cennym wkładem w polską kanonistykę jest jego precyzyjny przekład na język polski 1143 kanonów Kodeksu prawa kanonicznego, wydrukowany w czasopiśmie „Prawo Kanoniczne” w latach 1958–1965<sup>39</sup>.

W nauczaniu prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim dwukrotnie (w sumie przez trzy lata) zastępował ks. Biskupskiego ks. Stefan Wyszyński (1901–1981). Po ukończeniu nauki w seminarium wrocławskim odbył dalsze studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z zakresu prawa kanonicznego oraz katolickiej nauki społecznej i ekonomii. Doktoryzował się z prawa kanonicznego w 1929 r. Uczył prawa kanonicznego w latach 1936–1938 oraz 1945–1946. Pełnił też funkcję obrońcy węzła małżeńskiego w sądzie biskupim. Nigdy nie uważał siebie za kanonistę, znał jednak dobrze prawo kanoniczne, z łatwością posługiwał się principiami prawa rzymskiego i kanonicznego<sup>40</sup>.

W okresie powojennym przez 24 lata wykładowcą prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim był ks. Władysław Szafrąński (1908–1996). Ukończył on seminarium wrocławskie w 1934 r. W latach 1936–1938 studiował prawo kanoniczne w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego uzyskując stopień magistra. Doktorat z prawa kanonicznego zdobył na tym samym wydziale w roku 1945. W roku 1954 został adiunktem na Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, potem zastępcą profesora i starszym wykładowcą. Po przeprowadzeniu przewodu habilitacyjnego w latach 1956–1958 uzyskał habilitację, jednak nie została ona zatwierdzona przez ministerstwo, a wyznaczona trójosobowa komisja weryfikacyjna oceniła ją negatywnie. Nauczał prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w latach 1953–1977, przy czym był jedynym profesorem tej dyscypliny w latach 1953–1955 oraz 1958–1964, w pozostałych latach pewnych działów prawa nauczali inni kanoniści. Ks. Szafrąński pełnił jednocześnie urząd oficjała sądu biskupiego w latach 1948–1992 (z trzyletnią przerwą), co spowodowało, iż stał się specjalistą prawa małżeńskiego i procesowego. Z tych dziedzin pozostawił znaczący dorobek pisarski<sup>41</sup>.

Następnym profesorem prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w XX wieku był ks. Alfons Przybyła (1925–1991). Był on wykładowcą prawa kanonicznego jedynie przez pięć lat, chociaż był dobrze

przygotowany do tej funkcji przez studia specjalistyczne w Polsce i za granicą. W latach 1947–1952 studiował w seminarium wrocławskim. Następnie w latach 1953–1956 odbył studia z zakresu prawa kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, a zakończył je magisterium na Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej. Po studiach został asystentem i wykładowcą prawa kanonicznego na Akademii Teologii Katolickiej, a także uczył w latach 1956–1958 na trzecim roku prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim. W latach 1958–1965 studiował w Rzymie, gdzie uzyskał stopień doktora obojga praw w Papieskim Instytucie Obojga Praw na Lateranie oraz licencjat z socjologii na Angelicum. Po powrocie do kraju podjął wykłady z prawa kanonicznego, pełniąc jednocześnie funkcję sędziego w sądzie biskupim. Wykłady te prowadził w latach 1965–1968. W latach 1968–1970 prowadził wykłady zleczone na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a w latach 1988–1991 był oficjałem sądu biskupiego. Ma w swoim dorobku naukowym kilka publikacji w języku polskim i włoskim, głównie z zakresu kanonicznego prawa karnego<sup>42</sup>.

Kolejnym z omawianych tutaj profesorów kanonistów był ks. Bolesław Cieślak, który wykładał prawo kanoniczne w seminarium wrocławskim w latach 1970–1999, a więc przez niemal 30 lat. Po studiach filozoficzno-teologicznych w seminarium wrocławskim (1953–1958) w latach 1959–1961 odbył studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie w 1961 r. uzyskał magisterium, a w r. 1966 doktorat z prawa kanonicznego na podstawie rozprawy „Obowiązek głoszenia kazań w ustawodawstwie Kościoła zachodniego. Studium historyczno-prawne”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Nowickiego<sup>43</sup>. Nauczał prawa kanonicznego w okresie najbardziej trudnym, kiedy to po Soborze Watykańskim II trwały prace kodyfikacyjne nad nowym Kodeksem prawa kanonicznego, a jednocześnie Stolica Apostolska wprowadzała w życie Kościoła nowe normy prawne dostosowujące dyscyplinę kościelną do doktryny i uchwał Vaticanum II. Wymagało to od niego ciągłego śledzenia zmieniających się przepisów prawa kanonicznego posoborowego, a po promulgacji studiowania nowego kodeksu i prawa kodeksowego. W sposób szczególny interesował się prawem liturgicznym.

Aktualnie uczącym prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim jest ks. Janusz Gręźlikowski, który prowadzi wykłady z prawa kanonicznego od roku 1986, początkowo na roku trzecim, a od roku 1999 wykłada w seminarium całość prawa kanonicznego (od 2001 r. w ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu).

Wykłady łączy z urzędem oficjała sądu biskupiego (od 1992 r.) oraz wykładami (od 2000 r., po uzyskaniu habilitacji) na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie jest kierownikiem Katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego.

W wieku XX prawo kanoniczne w seminarium wrocławskim wykładało dwunastu profesorów, licząc także aktualnie uczącego. Niektórzy wykładali je przez wiele lat: ks. Władysław Krynicki (1886–1918), ks. Stefan Biskupski (1927–1936, 1938–1939 i 1946–1954), ks. Władysław Szafranski (1953–1977), ks. Bolesław Cieślak (1970–1999), inni krótko. Jedni obok prawa kanonicznego wykładali jeszcze inne przedmioty, jak np. ks. Stanisław Chodyński (liturgię, historię Kościoła, teologię pastoralną), ks. Władysław Krynicki (historię Kościoła), ks. Antoni Borowski (teologię moralną), ks. Stefan Wyszyński (katolicką naukę społeczną) i nie było ono ich zasadniczą dyscypliną zainteresowania. Większość z wykładających prawo kanoniczne posiadała doktoraty z prawa kanonicznego: ks. Stanisław Chodyński, ks. Karol Max (Maks), ks. Wincenty Gmachowski, ks. Stefan Wyszyński, ks. Władysław Szafranski, ks. Alfons Przybyła, ks. Bolesław Cieślak, jeden habilitację: ks. Janusz Gręźlikowski, a ks. Stefan Biskupski był profesorem zwyczajnym i wybitnym kanonistą, który wniósł wielki wkład w rozwój prawa kanonicznego.

Można powiedzieć, iż uczący prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w XX wieku należeli do grona kapłanów wyróżniających się pod względem naukowym, a większość z nich obok prowadzenia wykładów i działalności naukowej, sprawowała w diecezji inne ważne funkcje i urzędy administracyjne, sądowe i duszpasterskie.

#### 4. Podręczniki

Wyniki pracy dydaktycznej i zdobywanie wiedzy w seminarium zależą w znacznej mierze od podręczników i pomocy naukowych. Na przełomie wieku XIX i XX wykłady z zakresu prawa kanonicznego opierały się na zbiorze źródeł *Corpus iuris canonici*<sup>44</sup>, na uchwałach Soboru Trydenckiego i późniejszych aktach prawnych papieży i Stolicy Apostolskiej. Korzystano z podręczników, które oparte były na źródłach prawa kanonicznego, jursprudenckich administracyjnej i sądowej Kurii Rzymskiej oraz na metodzie egzystencjalnej i dialektycznej<sup>45</sup>.

Do czasu promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego w 1917 r. w seminariach – jak pisze bp Walenty Wójcik – „używano najczęściej podręczników niemieckich, które podawały materiał z prawa kanonicznego w czterech częściach: źródła prawa, stosunki Kościół – państwo, prawo konstytu-

tuczne i prawo administracyjne Kościoła; a w programach nauczania przyjął się podział materiału według ksiąg Dekretalów<sup>46</sup>.

Na przełomie wieku XIX i XX znanym podręcznikiem funkcjonującym w seminariach europejskich był zwięzły i przejrzysty dwutomowy podręcznik J.C. Ferrariego *Summa institutionum canonicarum*, wydany po raz pierwszy w Genewie w 1847 r., a potem w Paryżu – Rzymie w 1889 i 1894 r.<sup>47</sup> W seminarium wrocławskim nie używano tego opracowania, ale innego znanego podręcznika autorstwa Simona Aichnera *Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri*, który był powszechnie stosowany w seminariach austriackich, a od około 1890 roku również w seminariach na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim<sup>48</sup>. Profesorowie wykładający prawo kanoniczne w seminarium wrocławskim do czasu promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r., a więc ks. Stanisław Chodyński, ks. Władysław Krynicki, ks. Karol Max (Maks) do swoich wykładów korzystali z tego podręcznika i polecali go alumnom<sup>49</sup>, ponadto wykorzystywali w nauczaniu wspomniane *Corpus iuris canonici*, jurysprudencję administracyjną i sądową dykasterii Kurii Rzymskiej, jak i dekrety Tridentinum, gdyż te zbiory prawne stanowiły podstawowe źródło do nauczania prawa kanonicznego<sup>50</sup>.

Po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego w 1917 r., sytuacja w nauczaniu prawa kanonicznego zmieniła się zasadniczo. Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów stwierdziła w swoim zarządzeniu z 7 VIII 1917 r., że odtąd jedynym autentycznym źródłem prawa kanonicznego jest kodeks. Nakazała, aby w kształceniu alumnów podawać treść nowego zbioru prawnego nie tylko systematycznie, ale też przez analizę kanonów wykładanych według porządku zastosowanego w nowym kodeksie. Wykłady powinny uwzględniać nie tylko przedstawienie poszczególnych instytucji prawnych, ale również ich genezę, rozwój i zmiany, aby słuchacze osiągnęli pełne poznanie prawa kanonicznego<sup>51</sup>. Zgodnie z zaleceniami Kongregacji, sam kodeks miał stać się źródłem i podręcznikiem do nauczania prawa kanonicznego. Kanoniści piszący podręczniki musieli stosować się do wymogów postawionych przez Kongregację, co znalazło swój wyraz w ich układzie. Przykładem najbardziej dosłownego zrozumienia zarządzenia Kongregacji stał się podręcznik przygotowany przez H. Jone *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*<sup>52</sup>, w którym znajdujemy taki wykład kodeksu: po każdym przytoczonym dosłownie kanonie następuje komentarz<sup>53</sup>.

Pierwszy wdrażający nowe prawo kanoniczne w seminarium wrocławskim, ks. Antoni Borowski – przede wszystkim moralista, aczkolwiek dobrze znający prawo kanoniczne – nie mając jeszcze do dyspozycji żadnego podręcznika do nowego prawa kanonicznego, w swoich wykładach z tej

dziedziny tłumaczył i wyjaśniał alumnom kanony nowego kodeksu, a słuchacze robili z tego notatki i używali ich do nauki. Posługiwał się też zapewne swoją publikacją *Sakramentologia w świetle nowego prawa kanonicznego*<sup>54</sup>.

Wkrótce jednak pojawiły się podręczniki na nauki kodeksowego prawa kanonicznego. Pierwszym w języku polskim było opublikowane w 1921 r. dzieło ks. Ignacego Grabowskiego *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu*<sup>55</sup>, a w dwa lata później dwutomowe opracowanie ks. Franciszka Bączkowicza *Prawo kanoniczne – podręcznik dla duchowieństwa*<sup>56</sup>. Były one znane w środowisku wrocławskim i jest pewne, iż nauczający prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w latach 1922–1927 ks. Wincenty Gmachowski swoje wykłady opierał na Kodeksie prawa kanonicznego oraz na wspomnianych podręcznikach<sup>57</sup>. Tak samo czynili również jego następcy wykładający ten przedmiot. Podręczniki te początkowo były stosowane równolegle, później korzystano przede wszystkim z podręcznika Bączkowicza<sup>58</sup>.

Obok podręczników profesorowie do przygotowania wykładów mogli korzystać z opracowań na temat prawa kodeksowego z 1917 r., których w polskiej kanonistyce nie brakowało<sup>59</sup>. W Lublinie powstało dwutomowe dzieło poświęcone normom generalnym prawa kanonicznego *Normae generale iuris canonici. Commentarium libri I Codicis Iuris Canonici*, które stało się znane także w kanonistyce światowej, a którego autorem był G. Michiels<sup>60</sup>. Nadto ukazały się interesujące studia i opracowania z zakresu prawa osobowego<sup>61</sup>, małżeńskiego<sup>62</sup>, rzeczowego<sup>63</sup>, procesowego<sup>64</sup> i karnego<sup>65</sup>. Przedmiotem zainteresowań wielu kanonistów był też problem stosunków między Kościołem i państwem<sup>66</sup> oraz prawo konkordatowe<sup>67</sup>.

Ks. Stefan Biskupski jako profesor kanonista seminarium wrocławskiego korzystał zapewne również, szczególnie w nauczaniu prawa małżeńskiego, z publikacji napisanych przez siebie. Natomiast z jego podręcznika *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego* wydanego w 1956 i 1966 r., korzystali jego następcy na stanowisku wykładowcy prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim.

Ks. Władysław Szafrąński swoje wykłady opierał głównie na Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. Klerycy musieli najpierw wykazać się przynajmniej dostateczną znajomością kanonów z przerabianej księgi kodeksu (tłumaczenie z łaciny na język polski i komentarz) i było to podstawą dopuszczenia do egzaminu. Profesor korzystał jednocześnie na wykładach ze wspomnianego już podręcznika ks. Franciszka Bączkowicza *Prawo kanoniczne – podręcznik dla duchowieństwa*.

Po Soborze Watykańskim II, w latach 1976–1979, ukazał się podręcznik ks. Edwarda Szafrówskiego *Prawo kanoniczne w okresie odnowy so-*



borowej. *Podręcznik dla duchowieństwa*<sup>68</sup>, dostosowany do posoborowego stanu prawnego. Z podręcznika tego korzystał głównie ks. Bolesław Cieślak.

Po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. ks. Cieślak korzystał w przedstawianiu nowych przepisów prawa kanonicznego przede wszystkim z czterotomowego podręcznika ks. Edwarda Szaftrowskiego *Podręcznik prawa kanonicznego* wydanego przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie<sup>69</sup>. W wykładach z kanonicznego prawa małżeńskiego korzystał również z trzeciego tomu podręcznika ks. Tadeusza Pawluka *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II* podejmującego tę właśnie problematykę<sup>70</sup>.

Ostatni z uczących prawa kanonicznego w końcu XX wieku zalecał alumnom korzystanie z czterech tomów podręcznika do prawa kanonicznego ks. Tadeusza Pawluka *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*<sup>71</sup>. W zakresie prawa małżeńskiego polecał podręcznik ks. Piotra Mieczysława Gajdy *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*<sup>72</sup> oraz ks. Wojciecha Góralskiego *Kanoniczne prawo małżeńskie*<sup>73</sup>.

## 5. Liczba godzin wykładowych

Ważnym czynnikiem w nauczaniu prawa kanonicznego była liczba godzin przydzielonych na wykłady tego przedmiotu. W ciągu XX wieku ulegała ona znacznym zmianom.

Ponieważ prawo kanoniczne zaliczano do przedmiotów teologicznych, wykładano je na ostatnich latach studiów (kursy teologiczne). Następujące często w pierwszej połowie XX wieku zmiany w organizacji studiów w seminarium wrocławskim, w tym zmiany liczby lat nauczania<sup>74</sup>, początkowo nie wpływały zasadniczo na liczbę godzin wykładowych przeznaczonych w programie na przerobienie materiału z zakresu prawa kanonicznego. Uczono go wówczas na dwóch lub trzech ostatnich latach studiów, przy czym stosowano tzw. wykłady łączone, czyli wszystkie kursy (dwa lub trzy) słuchały razem tego samego wykładu. Gdy materiał trzeba było rozłożyć na dwa lata studiów, przeznaczano na niego trzy godziny tygodniowo na każdym roku studiów, gdy rozkładano go na trzy kursy, przeznaczano na to dwie godziny tygodniowo. Ponieważ w roku seminaryjnym przypadało około 30 tygodni wykładów, dawało to w sumie około 180 godzin wykładowych na przerobienie całego materiału w zakresie prawa kanonicznego.

Sytuacja zmieniła się zasadniczo przy przejściu na sześcioletni program nauczania, wprowadzany w seminarium wrocławskim stopniowo od 1935 r. Najpierw zwiększono liczbę godzin wykładowych przeznaczonych na prawo kanoniczne do 240 godzin, a następnie do 270 godzin wykla-

dowych, rozłożonych na cztery lata studiów (III–VI rok). Staje się to jeszcze bardziej znaczące, jeśli weźmie się pod uwagę, że w tym samym czasie zmniejszono liczbę godzin wykładowych przeznaczonych na tak podstawowe przedmioty nauczania w formacji do kapłaństwa, jak nauki biblijne, teologia dogmatyczna i teologia moralna.

Po zakończeniu II wojny światowej przez kilkanaście lat w seminarium wrocławskim – ze względu na straty w stanie duchowieństwa diecezjalnego i braki personalne – program nauczania ograniczono do pięciu lat. Na studiowanie prawa kanonicznego przeznaczone w nim było 240 godzin wykładowych: na roku III – dwie godziny oraz na IV i V roku – trzy godziny wykładowe (wykłady łączone). Po powrocie do sześcioletniego programu nauczania (wprowadzono to stopniowo, a osiągnięto ostatecznie w 1959 r.) liczba godzin wykładowych przeznaczonych na prawo kanoniczne pozostała na tym samym poziomie: 240 godzin, rozłożonych na cztery lata studiów (III–VI rok), ale z tego 30 godzin przeznaczono na odrębny wykład: praktyka kancelaryjna. Dodano natomiast osobny wykład: prawo wyznaniowe w ilości 30 godzin.

Po Soborze Watykańskim II, według nowego *ratio studiorum* przewidywano na nauczanie prawa kanonicznego dwie godziny w tygodniu na roku III (wstęp do prawa kanonicznego, historia źródeł i normy generalne), trzy godziny na roku IV i V z tekstu kodeksu (wykład łączony) i jedną godzinę na roku VI z prawa wyznaniowego. W całości reforma posoborowa w nauczaniu prawa kanonicznego dla alumnów ustaliła dziewięć godzin, a dla wykładowcy sześć godzin tygodniowo. W seminarium wrocławskim prowadzono poza tym osobno w liczbie 30 godzin rocznie wykład z prawa wyznaniowego. W sumie w tym okresie na nauczanie prawa kanonicznego przewidzianych było 270 godzin wykładowych.

Znaczne zmiany w liczbie godzin przeznaczonych na nauczanie prawa kanonicznego przyniosły *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* z 1999 r. Przewidywały one 28 godzin wykładu na roku III, 42 godziny wykładu i 14 godzin ćwiczeń na roku IV, 28 godzin wykładu i 28 godzin ćwiczeń na roku V oraz 28 godzin wykładu na roku VI – łącznie z prawem wyznaniowym. W sumie daje to 168 godzin, w tym 126 godzin wykładów oraz 42 godziny ćwiczeń<sup>75</sup>. Tym samym liczba godzin przeznaczona na nauczanie prawa kanonicznego uległa znacznemu zmniejszeniu, o około 38%.

Po wejściu seminarium wrocławskiego w struktury Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w 2001 r.<sup>76</sup> program nauczania prawa kanonicznego w zakresie specjalności kapłańskiej przewiduje: 30 godzin wykładu na roku III, 45 godzin wykładu i 15 godzin

ćwiczeń na roku IV, 30 godzin wykładu i 30 godzin ćwiczeń na roku V oraz 15 godzin wykładu na roku VI<sup>77</sup>. W sumie daje to 165 godzin nauczania prawa kanonicznego, w tym 120 godzin wykładu i 45 godzin ćwiczeń.

## 6. Wykłady i egzaminy

Nauka prawa kanonicznego uchodziła w seminarium wrocławskim za przedmiot podstawowy, a przy tym trudniejszy. Podręczniki do tego przedmiotu z początku XX wieku pisane były łaciną prawniczą. Przedstawiały normy i instytucje kanoniczne w sposób zwięzły i abstrakcyjny. Zdobycie podręczników nie było łatwe, a zakres materiału, który był przerabiany przez wykładowców i konieczny do przyswojenia przez kleryków, był dość obszerny. W tym czasie nauczano o normach prawnych odnoszących się do: 1) papieża, kardynałów, legatów, patriarchów, metropolitów, biskupów, dziekanów i proboszczów; 2) rzeczy świętych, obchodzenia świąt, *divinum officium*, kościołów, kaplic i fundacji; 3) procesów, przestępstw i kar<sup>78</sup>. Po roku 1918 wykładano cały kodeks, z wyjątkiem norm o beatyfikacji i kanonizacji. Jednocześnie bardziej zwrócono uwagę na praktyczną znajomość norm prawnych i przygotowywanie alumnów do prowadzenia kancelarii parafialnej. W okresie międzywojennym postulowano wprowadzenie do wykładów tzw. propedeutyki prawa kanonicznego obejmującej: historię źródeł prawa kanonicznego, prawo publiczne kościelne oraz *normae generales* z I księgi Kodeksu<sup>79</sup>. Zastanawiano się także nad potrzebą włączenia do wykładów pewnych kwestii z prawa kanonicznego katolickich Kościołów wschodnich<sup>80</sup>. Nic jednak nie wskazuje na to, aby te propozycje zostały zrealizowane w seminarium wrocławskim.

Istotne znaczenie w przekazywaniu klerykom wyznaczonego materiału z zakresu prawa kanonicznego miały przede wszystkim wykłady. Sposób wykładania w ciągu stulecia zmieniał się. Zależało to od samego wykładowcy i słuchaczy, liczby przydzielonych godzin w programie nauczania, od dostępności podręczników czy skryptów i od metod sprawdzania wiadomości. Od początku XX wieku stosowano starą metodę wykładu *dictando et scribendo*. Była to rozpowszechniona praktyka uniwersytecka, ale stosowana także w seminariach duchownych, z pewnymi uproszczeniami. Niektórzy profesorowie po wyjaśnieniu poszczególnego zagadnienia dyktowali je zwięźle i krótko alumnom, aby ci mieli potrzebny materiał do egzaminów. Inni wykładowcy ograniczali się do czytania na wykładzie podręcznika i powtarzania swoimi słowami treści poszczególnych jego rozdziałów, ale ten sposób wykładania nie budził entuzjazmu u słuchaczy i przynosił gorsze wyniki. Metodę dyktowania uważali

wykładowcy za jedną z lepszych, aczkolwiek powtarzały się też narzekania, że dyktowanie zabiera zbyt wiele czasu i że lepiej dać klerykom, jeśli nie podręcznik to przynajmniej skrypt.

Po II wojnie światowej alumni seminarium wrocławskiego poznawali prawo kanoniczne z wykładów trzech kolejnych długoletnich profesorów tego przedmiotu: ks. W. Szafrąńskiego, ks. B. Cieślaka i ks. J. Gręźlikowskiego.

Wykłady ks. Szafrąńskiego były prowadzone interesująco, a jednocześnie połączone były z kazusami, a więc było to łączenie teorii z praktyką, stosowaniem przepisów prawnych do konkretnych życiowych i duszpasterskich sytuacji.

Wyływało to zapewne z wczytania się w zarządzenia Stolicy Apostolskiej, która zachęcała profesorów uczących prawa kanonicznego, aby zabiegali o właściwą znajomość prawa kanonicznego u swoich słuchaczy. Papież Pius XII zachęcał kanonistów, aby nie czynili z prawa Kościoła celu samego dla siebie, ale by było ono środkiem w posłudze duszpasterskiej<sup>81</sup>. Tendencje te znajdowały również swoje odzwierciedlenie w reformie soborowej.

Szczególną inwencją w wykładach musiał się wykazywać ks. B. Cieślak, któremu przyszło prowadzić je także w okresie przejściowym – po Soborze Watykańskim II a przed ogłoszeniem nowego Kodeksu prawa kanonicznego. Przed ukazaniem się w latach 1976–1979 podręcznika ks. E. Szafrówskiego, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, ks. Cieślak zdany był wyłącznie na swoje własne notatki, a później musiał materiał zawarty w tym podręczniku ustawicznie uzupełniać. Na wykładach przybliżał i analizował nowe dokumenty Stolicy Apostolskiej, która niezależnie od prac kodyfikacyjnych nad nowym kodeksem, mając na uwadze konieczność lepszego zaradzenia potrzebom duszpasterskim Kościoła oraz szybszego wprowadzenia w życie postanowień Soboru Watykańskiego II, wytworzyła cały szereg aktów prawnych<sup>82</sup>. Wymagało to od ks. Cieślaka stałego śledzenia ustawodawstwa posoborowego Stolicy Apostolskiej i przekazywania jego norm alumnom celem aktualizacji obowiązujących przepisów prawa, szczególnie w ich aspekcie duszpasterskim i praktycznym.

W miarę zaś postępów legislacyjnych nad nowym kodeksem, szczególnie po ogłoszeniu w maju 1980 r. pierwszej oficjalnej wersji schematu nowego Kodeksu prawa kanonicznego oraz jego poprawionej wersji z kwietnia 1982 r. zatytułowanej *Schema novissimum*<sup>83</sup>, ukazywał i komentował mające się pojawić nowe rozwiązania prawne.

Po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego 25 I 1983 r., nim normy kodeksowe zaczęły obowiązywać<sup>84</sup>, ks. Cieślak przybliżał alumnom

ogólną charakterystykę nowego zbioru prawnego, a następnie według układu kodeksowego referował nowe przepisy prawa kanonicznego obowiązujące w Kościele.

Cechą charakterystyczną wykładów ks. Janusza Gręźlikowskiego jest dążność do tego, aby uczniowie posiadli wiedzę i umiejętności w zakresie metodologicznym, etycznym, teoretycznym i aplikacyjnym prawa kanonicznego. Przekazywane treści teoretyczne, szczególnie z prawa małżeńskiego i procesowego łączone są z praktyką i różnymi sytuacjami życia duszpasterskiego, co pozwala nie tylko poznać uczniom obowiązujące normy prawne, ale i osiąść umiejętność stosowania ich w codzienności życia duszpasterskiego i administracyjno-kancelaryjnego.

Z wykładami łączą się też *ćwiczenia*. Weszły one oficjalnie do programu nauczania po roku 1983, aczkolwiek i wcześniej były prowadzone, z tym tylko, że mieściły się w ramach wykładów. Obecne *ratio studiorum* przewiduje dość dużo ćwiczeń z zakresu prawa kanonicznego, bo na roku IV – 15 godzin, a na roku V – 30 godzin wykładowych. Jest to sposobność i okazja do praktycznego ukazania i nauczenia stosowania norm prawa kanonicznego w praktyce duszpasterskiej, administracyjnej i kancelaryjnej. W tym celu ks. Gręźlikowski uczy wypełniać protokoły badania kanonicznego narzeczonych i różne formularze kancelaryjne, ćwiczy prowadzenie ksiąg parafialnych i pisanie pism do kurii czy realizowanie pism sądowych.

Na poziom egzaminów wpływało zawsze przyswajanie sobie przez słuchaczy materiału w okresie wykładów. Zachętę do regularnego uczenia się stanowiły nie tylko odpytywania na poszczególnych wykładach, ale też powtórki większych partii materiału, urządzane od czasu do czasu. Oceny uzyskane przez uczniów w czasie odpytywania i powtórek były brane pod uwagę przez wykładowcę przy wystawieniu ostatecznego stopnia na egzaminie.

Ze sprawą zrozumienia treści wykładu i przygotowania się do następnego łączyło się odpytywanie słuchaczy, a także *k o l o k w i a*. Wydaje się, że praktyka ta istniała przez cały XX wiek, chociaż niektórzy profesorowie odpytywali częściej, inni sporadycznie. Szczególnie wykłady ks. Władysława Szafrąńskiego obfitowały w odpytywanie, gdyż profesor mobilizował w ten sposób uczniów do uczenia się prawa kanonicznego i jednocześnie sprawdzał zrozumienie przerobionego materiału. Łączyło się to również z odpytywaniem znajomości treści kodeksu. W zależności od uzyskanych odpowiedzi wykładowca podawał dodatkowe wyjaśnienia trudniejszych problemów. Słuchacze zaś mieli możliwość stawiania pytań.

Sprawdzeniem wyników pracy profesora i stopnia przyswojenia znajomości norm prawa kanonicznego przez studentów były *e g z a m i n y*.

W poszczególnych seminariach duchownych przybierały one różne formy<sup>85</sup>. W seminarium wrocławskim na początku XX wieku egzaminy odbywały się jedynie na końcu roku seminaryjnego i to prywatnie, tzn. jedynie przed profesorem danego przedmiotu. Jednak na wniosek ks. Idziego Radziszewskiego jako wicerektora (1901–1905) wrócono do dawniejszej praktyki egzaminów półrocznych (w sesji zimowej i letniej), i to zdawanych przed komisją egzaminacyjną. W okresie omawianego stulecia zazwyczaj urządzano egzaminy na półroczu i pod koniec roku akademickiego, jednakże były okresy, iż egzaminów półrocznych nie było<sup>86</sup>. Egzamin prowadzony był w formie ustnego przepytывania i prowadził go profesor uczący tego przedmiotu, w niektórych okresach był to egzamin przed komisją egzaminacyjną. Niektórzy profesorowie – między innymi ks. B. Cieślak – cały materiał podany słuchaczom podczas wykładów ujmowali w numerowane tezy albo pytania i według nich odpytywali alumnów.

W zależności od wymagań i stylu pracy profesora oraz wiedzy alumnów i ich przygotowania do egzaminu można było zauważyć różne oceny wystawiane zdającym. Jeżeli ktoś nie zdał egzaminu, przewidziane były poprawki, a nawet egzamin komisyjny. Stosunkowo najwięcej alumnów musiało zdawać egzaminy poprawkowe w czasach, kiedy prawo kanoniczne wyładał ks. Szafranski. Niektórzy klerycy podchodzili do egzaminu poprawkowego kilka razy, a czasami, jeśli nie zdali egzaminu z prawa kanonicznego, musieli opuścić seminarium. Były też przypadki, iż na skutek powtarzania egzaminów z prawa kanonicznego były wstrzymywane święcenia. Na ogół jednak alumni seminarium wrocławskiego zdawali sobie sprawę, że poprzez wykłady prawa kanonicznego zdobywają wiadomości potrzebne w praktyce duszpasterskiej, i zabiegali, aby przedmiot ten był dobrze przez nich opanowany.

Na zakończenie seminarium alumni ostatniego roku składali egzamin końcowy, tzw. *examen maturitatis*, zwany też egzaminem na absolutorium, a później rygorozum. W seminarium wrocławskim obejmował on Pismo Święte, teologię dogmatyczną, moralną i pastoralną, prawo kanoniczne, historię Kościoła, homiletykę i liturgikę. Poczynając od lat czterdziętych nazywany on jest egzaminem *ex universa* i obejmuje powyżej wskazane przedmioty bez historii Kościoła.

W początkach wieku XX język używanym podczas wykładów i egzaminów była łacina. Dopiero przed II wojną światową, w latach trzydziestych, wprowadzono język polski jako język wykładowy ze wszystkich przedmiotów<sup>87</sup>. Tym samym i w języku polskim odbywał się egzamin. Na

egzaminach alumni mogli posługiwać się Kodeksem prawa kanonicznego, na co szczególnie zwracał uwagę ks. W. Szafrąński.

### **7. Seminaria naukowe oraz prace dyplomowe i magisterskie**

Zachętę do samodzielnej pracy naukowej wykładowców i okazję do lepszego zaznajomienia słuchaczy z wiedzą kanonistyczną stanowiło wprowadzenie w seminariach polskich po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. tzw. seminarium naukowego<sup>88</sup>, co było wynikiem nasilającego się na początku XX wieku postulatów włączenia do procesu nauczania obok wykładów także ćwiczeń z poszczególnych przedmiotów<sup>89</sup>. Postulat ten częściowo został zrealizowany także w seminarium wrocławskim w roku seminaryjnym 1920/21 i odtąd alumni, choć nie prowadzono jeszcze seminariów naukowych, byli zobowiązani do pisania prac ćwiczeniowych, także z tematyki prawa kanonicznego<sup>90</sup>, ale nie wiadomo, jaki one miały charakter. Dopiero po reformie studiów w 1925 r. i wprowadzeniu nowego *ratio studiorum* m.in. postawiono jako zasadę, że „nauczanie odbywa się w dwu kierunkach: najpierw w postaci wykładów obowiązkowych dla każdego alumna, a objętych planem zajęć na pięciu kursach, następnie w postaci studium dowolnego stosownie do uzdolnień i zamiłowania alumnów i pod kierunkiem księży profesorów”<sup>91</sup>. Zdecydowało to o wprowadzeniu seminariów naukowych, na których alumni pod kierunkiem profesora zgłębiali bardziej szczegółowo zagadnienia, które na wykładach były podawane w ogólnym zarysie. Seminaria takie były okazją do zaznajomienia słuchaczy z wiedzą bardziej szczegółową z zakresu prawa kanonicznego oraz dawały możliwość przyuczenia alumnów do studium bardziej samodzielnego<sup>92</sup>. W niektórych seminariach duchownych uczestnictwo w tzw. seminarium z prawa kanonicznego obowiązywało wszystkich alumnów<sup>93</sup>. W seminarium wrocławskim obowiązywało wybranie tylko jednego z prowadzonych seminariów z różnych przedmiotów.

Po uznaniu seminarium wrocławskiego za szkołę wyższą, od roku 1928 alumni ostatniego kursu zdawali przed seminaryjną komisją egzaminacyjną egzaminy końcowe (zwane dyplomowymi), które polegały na ustnej obronie 30 tez wybranych z różnych dziedzin teologicznych oraz obronie napisanej przez siebie pracy dyplomowej na dowolny temat pod kierunkiem profesora<sup>94</sup>. Było to warunkiem dopuszczenia do święceń kapłańskich. Tym samym wymagania seminaryjne zbliżały się do wymagań stawianych studentom przy zakończeniu szkoły wyższej.

Jednak dopiero w ostatniej ćwierci XX stulecia, poczynając od roku 1979, alumni seminarium wrocławskiego mieli możliwość (na zasadzie

dobrowolności) pisania pracy magisterskiej na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w tym również z zakresu tematyki prawa kanonicznego, i uzyskania stopnia magistra teologii. Prace były pisane pod kierunkiem ks. Cieślaka, a później ks. Gręźlikowskiego, a firmowane na KUL-u przez ks. prof. Piotra Hemperka lub ks. prof. Mariana Stasiaka. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku pisanie pracy magisterskiej stało się obowiązkowe, jako warunek dopuszczenia do święceń kapłańskich. Obecnie alumni szóstego roku bronią prace magisterskie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracami pisanymi na seminarium z prawa kanonicznego kieruje ks. Gręźlikowski.

Seminaria naukowe w seminarium wrocławskim były prowadzone w różny sposób przez poszczególnych profesorów. Seminarium z prawa kanonicznego pojawia się dopiero w roku akademickim 1927/28, a kierujący nim profesor, ks. Stefan Biskupski, jako zadanie postawił: „Zapoznanie się ze źródłami prawa kanonicznego”<sup>95</sup>. W następnych latach podejmowano zagadnienia, które zdają się sugerować, że były to raczej wykłady monograficzne. W roku akademickim 1929/30 podjęto temat: Małżeństwo katolickie a usiłowania naruszenia jego nierozzerwalności w Polsce współczesnej<sup>96</sup>, w roku 1930/31 – Ustawodawstwo synodalne<sup>97</sup>, w roku 1932/33 – Systematyzacja ustawodawstwa diecezji wrocławskiej<sup>98</sup>, w roku 1935/36 – Kanoniczny proces sądowy<sup>99</sup>, w roku 1936/37 seminarium z prawa kanonicznego nie było<sup>100</sup>, w roku 1937/38 – Prawo Kościoła do szkoły<sup>101</sup> (prowadzone przez ks. S. Wyszyńskiego), w roku 1938/39 – Szkolnictwo w ustawodawstwie kościelnym<sup>102</sup> (prowadzone przez ks. S. Biskupskiego). W okresie przedwojennym powstałe prace dyplomowe z zakresu prawa kanonicznego podejmowały głównie zagadnienia z prawa małżeńskiego (nierozzerwalność małżeństwa, małżeństwa mieszane, forma zawarcia małżeństwa, śluby cywilne, zaręczyny), ale również tematy dotyczące rodziców chrzestnych, szkolnictwa i nauczania religii w Polsce, prawa konkordatowego<sup>103</sup>. W sumie w okresie przedwojennym powstało co najmniej 10 prac dyplomowych z prawa kanonicznego.

Po wojnie do prowadzenia seminariów naukowych wrócono dopiero w roku seminaryjnym 1946/47 (w tym roku było ono obowiązkowe jedynie dla alumnow kursu III, w roku 1947/48 – dla kursów III i IV). Były one prowadzone m. in. także z prawa kanonicznego<sup>104</sup>. Od roku akademickiego 1947/48 alumni kursów III i IV zobowiązani byli uczęszczać na jedno z seminariów, alumni zaś ostatniego kursu (V) do napisania rozprawki naukowej. Z prawa kanonicznego ks. Stefan Biskupski prowadził seminarium na temat: Polskie prawodawstwo synodalne<sup>105</sup>. Ten sam te-



mat był kontynuowany przez następne lata, jeszcze w roku 1951/52<sup>106</sup>. Prac dyplomowych powstało na tym seminarium niewiele, a te, które powstały, podejmowały różne tematy z prawa synodalnego polskiego i diecezjalnego wrocławskiego<sup>107</sup>.

Wiele prac dyplomowych podejmujących tematykę kanoniczną zostało napisanych na seminarium naukowym z prawa kanonicznego prowadzonym przez ks. W. Szafrąńskiego. Ich tematyka, niemal zawsze rozpatrywana w aspekcie praktyki duszpasterskiej, dotyczyła przede wszystkim różnych zagadnień z kanonicznego prawa małżeńskiego (nierozzerwalność małżeństwa, bigamia, przymus i bojaźń przy zawarciu małżeństwa, miejsce zawarcia małżeństwa, zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika, konwalidacja małżeństwa, forma zawarcia małżeństwa, cele małżeństwa, zapowiedzi przedślubne, dyspensa papieska od małżeństwa niedopełnionego, małżeństwo warunkowe, tajne, przeszkody do zawarcia małżeństwa), prawa procesowego (władza oficjała, prawa i obowiązki sędziów kościelnych), dóbr doczesnych Kościoła (administracja majątkiem kościelnym), prawa zakonnego (władza przełożonych zgromadzeń kleryckich wyjętych, ślub ubóstwa, egzempcja zakonów), prawa osobowego (władza i obowiązki proboszcza, urząd proboszcza i wikariusza parafialnego), a także podejmowały zagadnienia nauczania katechizmu w prawie kościelnym i praktyce duszpasterskiej, upoważnienia do głoszenia słowa Bożego, prawa kanonizacyjnego oraz zbezczeszczenia kościoła i cmentarza w kanonicznym prawie karnym<sup>108</sup>. Pod kierunkiem ks. Szafrąńskiego powstało ponad 30 prac dyplomowych.

Kilka prac dyplomowych z zakresu prawa kanonicznego powstało pod kierunkiem ks. A. Przybyły. Dotyczyły one przede wszystkim kanonicznego prawa karnego, a mianowicie: wpływu stanu władz umysłowych na poczytalność przestępstwa, spędzenia płodu w prawie kościelnym, samobójstwa oraz stanowiska adwokata w świetle katolickiej etyki zawodowej<sup>109</sup>.

Poczynając od roku 1973 wiele prac dyplomowych i magisterskich (bronionych na Wydziale Teologicznym KUL) powstało na seminarium z prawa kanonicznego pod kierunkiem ks. Cieślaka. Podjęły one tematykę bardzo różnorodną, taką m.in. jak: prawo sakramentalne (kult Najświętszego Sakramentu, Komunia święta, prawo małżeńskie i rodzinne) hierarchiczny ustrój Kościoła i prawo osobowe (rady i komisje diecezjalne, konferencje dekanalne, prawa i obowiązki dziekanów, obsadzanie stanowiska proboszczowskich w diecezji wrocławskiej, działalność administracyjna biskupa Antoniego Pawłowskiego, opis dziejów poszczególnych parafii), prawo synodalne wrocławskie, kapituła katedralna wrocławska i ko-

legiacka kaliska, kult św. Józefa i Matki Bożej w diecezji, nauczanie katechetyczne w diecezji i działalność organistów. Niektóre z nich są pracami dość wartościowymi i nowatorskimi, jak np. kompetencja biskupa w zakresie prawa liturgicznego, wpływ wieku na pozycję prawną w Kościele, uprawnienia osób świeckich w Kościele, działalność charytatywna w diecezji wrocławskiej okresu przedwojennego, organizacja opieki nad księżmi emerytami w diecezji wrocławskiej, organizacja parafialna miasta Wrocławka i Kalisza. Z wykazu katalogów biblioteki seminaryjnej wynika, iż ks. Cieślak był promotorem ponad 20 prac dyplomowych i 17 prac magisterskich<sup>110</sup>.

Od roku 1988 seminarium naukowe z prawa kanonicznego prowadzi ks. Janusz Gręźlikowski. Początkowo było to drugie seminarium z prawa kanonicznego, a od roku 1991, po zaprzestaniu prowadzenia seminarium naukowego przez ks. Cieślaka, pozostało jako jedyne. Tematyka prac początkowo dyplomowych, a potem magisterskich obejmuje przede wszystkim orzecznictwo Sądu Biskupiego we Wrocławku, partykularne prawo wrocławskie oraz kanoniczne prawo małżeńskie, prawo synodalne wrocławskie, działalność ustawodawczą, kościelną i administracyjną biskupów wrocławskich, prawo sakramentalne. Pod kierunkiem ks. Gręźlikowskiego powstało 5 prac dyplomowych i 28 magisterskich (bronionych na Wydziale Teologicznym KUL w latach 1991–2000). Od roku 2000 do 2002 obronionych zostało 5 prac magisterskich na KUL-u, a od roku 2003 prace magisterskie z zakresu prawa kanonicznego są pisane i brnione przez alumnów seminarium wrocławskiego na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Do tej pory powstało ich 13<sup>111</sup>.

W sumie w ciągu całego omawianego stulecia, nie licząc prac obronionych po 2000 r., na seminarium z prawa kanonicznego powstało ponad 110 prac, w tym 45 magisterskich.

\* \* \*

Nauczanie prawa kanonicznego w minionym stuleciu w seminarium wrocławskim, jako przedmiot obowiązkowy, było bogate w swej treści i formie. Zarówno przełożeni seminarium, profesorowie, jak i słuchacze zdawali sobie sprawę, że jest ono bardzo przydatne dla pracy duszpasterskiej przyszłych kapłanów. Przeprowadzona analiza tego nauczania wskazuje, iż zapoznawało ono alumnów z organizacją Kościoła i jego strukturą hierarchiczną oraz przybliżało słuchaczom zagadnienia prawne odnoszące się do stanu duchownego i pracy kapłańskiej w parafii. Dawało absolwentom seminarium wrocławskiego wykształcenie kanonistyczne przez zapoznanie z obowiązującymi przepisami prawa kanonicznego oraz wskazy-

wanie i tłumaczenie określonej liczby kanonów, reguł i norm prawnych, a także przez ilustrowanie trudniejszych zagadnień prawnych kazusami, co ułatwiało stosowanie konkretnych norm prawnych w codziennej pracy duszpasterskiej.

Po Soborze Watykańskim II nauczanie to było nawiązywaniem do tajemnicy Kościoła w ujęciu soborowej konstytucji *Lumen gentium*, co prowadziło do ugruntowania u alumnów przekonania o konieczności porządku prawnego w Kościele.

W nauczaniu prawa kanonicznego zauważamy pewne zmiany i ewolucję oraz dążność do szukania nowych dróg i ulepszania metody podawania przedmiotu. Tym samym formacja intelektualna kandydatów do kapłaństwa obejmująca prawo kanoniczne przygotowywała alumnów do wypełniania przez nich w przyszłości obowiązków kapłańskich oraz powinności związanych z urzędami duszpasterskimi i sprawowaniem posługi duszpasterskiej. Można powiedzieć, że nauczanie prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w przeciągu omawianego stulecia kształtowało u przyszłych duszpasterzy formację kanonistyczną, nie tylko od strony teoretycznej, ale także praktycznej.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zagadnienie nauczania prawa kanonicznego, w tym także w seminariach duchownych, podjęli: I. Grabowski, *Studium prawa kanonicznego*, w: *Pamiętnik piątego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Łodzi 3/IV – 5/IV 1929 roku*, Kielce 1929, s. 204–223; A. Petroni, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961. Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim opisał S. Chodyński w swoich dwóch publikacjach: *Seminarium wrocławskie. Szkic historyczny*, Włocławek 1904 oraz *Documenta historica Seminarii Wladislaviensis*, Varsaviae 1897, gdzie przedstawił pewne kwestie bezpośrednio odnoszące się do tego zagadnienia, a także wiele innych łączących się z nauczaniem prawa kanonicznego. Zagadnienie nauczania prawa kanonicznego w seminarium wrocławskim w XX wieku nie doczekało się opracowania.

<sup>2</sup> Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 1985, s. 47.

<sup>3</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 17.

<sup>4</sup> W. Wójcik, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Sandomierzu (1820–1970)*, „Prawo Kanoniczne” 15(1972), nr 3–4, s. 99.

<sup>5</sup> Tamże, s. 17; zob. A. Petroni, *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, dz. cyt., s. 51, 116.

<sup>6</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego kandydatów do kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(2976), z. 5, s. 11.

<sup>7</sup> *De novo iuris canonici Codice in scholis proponendo*, AAS 9(1917), s. 439.

<sup>8</sup> E. Szafrowski, *Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 53(1977), nr 4–5, s. 195–198.

<sup>9</sup> *Decretum de experimentis ad gradus in iure canonico assequendos*, AAS 11(1919), s. 19.

<sup>10</sup> Pius XI, Konstytucja apostolska *Deus scientiarum Dominus*, AAS 23(1931), s. 241–262.

<sup>11</sup> E. Sztafrowski, *Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego*, art. cyt., s. 197.

<sup>12</sup> Zob. E. Sztafrowski, *Inspiracje soborowe w zakresie prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 14(1971), nr 1–2, s. 3–23.

<sup>13</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 13–14.

<sup>14</sup> E. Sztafrowski, *Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego*, art. cyt., s. 198–199.

<sup>15</sup> *Sacra Congregatio pro Institutiones Catholica, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, AAS 62(1970), s. 321–384; zob. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 1, Warszawa 1971, s. 110–248.

<sup>16</sup> *Sacra Congregatio pro Institutiones Catholica, Litterae circulares de doctrina iuris canonici candidatis ad sacerdotium tradenda*, „Communicationes” 7(1975), s. 12–17; zob. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 8, z. 2, Warszawa 1977, s. 54–68; F. Pasternak, *Reorganizacja studiów kościelnych – szczególnie wykładów prawa kanonicznego – w świetle „Sapientia christiana”*, „Prawo Kanoniczne” 23(1980), nr 3–4, s. 216.

<sup>17</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 15; zob. R. Sobański, *Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurydycznych*, „Collectanea Theologica” 43(1973), nr 4, s. 37–40.

<sup>18</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 16.

<sup>19</sup> Tamże; F. Pasternak, *Reorganizacja studiów kościelnych – szczególnie wykładów prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 216–217.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sapientia christiana*, AAS 71(1979), s. 469–521; zob. F. Pasternak, *Reorganizacja studiów kościelnych – szczególnie wykładów prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 211–232.

<sup>21</sup> *Kongregacja do Spraw Nauczania Katolickiego, Teologiczna formacja przyszłych kapłanów*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 12, z. 2, Warszawa 1983, s. 117–218.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, AAS 86(1992), s. 657–804; tłum. pol., Watykan 1992.

<sup>23</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Joanne Pauli II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, kan. 242–258.

<sup>24</sup> Zob. kan. 244 i 255 KPK; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II...*, t. 1, s. 86.

<sup>25</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II...*, t. 1, s. 86.

<sup>26</sup> *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. K. Klauza, Częstochowa 1999.

<sup>27</sup> Tamże, s. 16.

<sup>28</sup> Tamże, s. 185–186.

<sup>29</sup> Tamże, s. 186–189.

<sup>30</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 17–26.

<sup>31</sup> Tamże, s. 17–18.

<sup>32</sup> Tamże, s. 18.

<sup>33</sup> Zob. B. Kawczyński, *Krynicki Władysław Paweł*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 228–231.

<sup>34</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 18–19.

<sup>35</sup> K. Rulka, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, w: *425 lat...*, dz. cyt., s. 222–223.

<sup>36</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 19.

<sup>37</sup> A. Borowski, *Sakramentologia w świetle nowego prawa kanonicznego*, Włocławek 1918.

<sup>38</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 19–20.

<sup>39</sup> Tamże, s. 20–22; K. Rulka, *Biskupski Stefan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 5, Warszawa 1983, s. 119–124.

<sup>40</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 22.

<sup>41</sup> Tamże, s. 22–23; J. Gręźlikowski, *Szafański Władysław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. J. Mandziuka, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–645.

<sup>42</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego...*, s. 24–25; W. Frątczak, *Przybyła Alfons*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 8, Warszawa 1995, s. 479–480.

- <sup>43</sup> Cieślak Bolesław, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX i XX)*, cz. 1, Warszawa 1981, s. 83.
- <sup>44</sup> *Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg, p. 1–2, Leipzig 1879–1881.
- <sup>45</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 11.
- <sup>46</sup> Tamże.
- <sup>47</sup> W. Wójcik, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Sandomierzu*, art. cyt., s. 109.
- <sup>48</sup> A. Petrani, *Aichner Simon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 201.
- <sup>49</sup> Przyzwyczajenie do podręcznika Aichnera w seminarium wrocławskim musiało być bardzo mocne, skoro jeszcze w latach dwudziestych XX wieku niektórzy alumni wypożyczyli go z biblioteki. Zob. Spis wypożyczających książki z biblioteki seminarystycznej 1912–1933 (rkps w archiwum Bibl. Semin. Duch. we Wrocławku).
- <sup>50</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 19.
- <sup>51</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 11; por. E. Sztáfrowski, *Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego*, art. cyt., s. 196–198.
- <sup>52</sup> H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn 1950.
- <sup>53</sup> E. Sztáfrowski, *Formacja kanoniczna alumnów seminarium duchownego*, art. cyt., s. 197.
- <sup>54</sup> A. Borowski, *Sakramentologia w świetle nowego prawa kanonicznego*, Włocławek 1918.
- <sup>55</sup> I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu*, Lwów 1921.
- <sup>56</sup> F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne – podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1–2, Kraków 1923–1924.
- <sup>57</sup> B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, art. cyt., s. 20.
- <sup>58</sup> Według sprawozdania za lata 1934–1936 wysłanego do Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich (Archiwum Diecezjalne we Wrocławku, Akta Seminarium duchownego we Wrocławku, sygn.: A Sem 29a) jako podręczniki używane do nauczania prawa kanonicznego podano: „*Codex iuris canonici*”; F. Bączkowicz – J. Baron, *Prawo kanoniczne* (1932); S. Łukomski, *Konkordat* (1934)<sup>59</sup>.
- <sup>59</sup> Wielu kanonistów publikowało różne opracowania na temat nowego prawa, np.: W. Abraham, *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego*, „Polonia Sacra” 1(1918), s. 1–28; J. Roth, *Nowa kodyfikacja prawa kościelnego*, „Przegląd Powszechny” 136(1917), s. 541–552, 685–695; L. Halban, *Kilka uwag dotyczących znaczenia naukowego i praktycznego prawa kościelnego*, Lublin 1957.
- <sup>60</sup> G. Michiels, *Normae generale iuris canonici. Commentarium libri I Codicis Iuris Canonici*, vol. 1–2, Lublin 1929.
- <sup>61</sup> G. Michiels, *Principia generalia de personae in Ecclesia. Commentarius Librii II Codicis Iuris Canonici. Canones praeliminares 87–106*, Lublin 1932; P. Pałka, *Uzupełnienie jurysdykcji w prawie kanonicznym*, Lublin 1936; J. Nowicki, *Postulacja w prawie kanonicznym*, Lwów 1939; A. Petrani, *Zasada większości w prawie kanonicznym*, Lublin 1947.
- <sup>62</sup> J. Pycia, *Prawo kanoniczne małżeńskie*, Kielce 1922; tenże, *Małżeństwo w świecie nauki katolickiej*, Lublin 1928; W. Szymyd, *Praktyczny podręcznik prawa małżeńskiego*, Kraków 1929; F. Olszewski, *Głoszenie zapowiedzi małżeńskich w prawie kanonicznym*, Lublin 1936; T. Bensch, *Wpływ chorób umysłowych na ważność umowy małżeńskiej w prawie kanonicznym*, Lublin 1936; J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa w związku*, Lublin 1958; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956.
- <sup>63</sup> J. Zubka, *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego w szczególności tytuł służby diecezji*, Lublin 1935; L. Pawlina, *Dymisoria w rozwoju historycznym*, Lublin 1936; E. Nowicki, *Kościelne prawo majątkowe*, Poznań 1945.
- <sup>64</sup> I. Grabowski, *Proces kanoniczny w nowym Kodeksie*, Polonia Sacra 4(1920) s. 1–135; tenże, *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, Włocławek 1935; tenże, *Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich*, Kraków 1920; J.W. Krzemieniecki, *Procedura administracyjna w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Kraków 1925; M.A. Myrcha, *Dowód ze świadków w procesie kanonicznym*, Lublin 1936; S. Biskupski, *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937; tenże, *Prawo małżeńskie Kościoła rzym-*

skokatolickiego, t. 2, *Proces małżeński*, Olsztyn 1960; M. Machejek, W. Padacz, *Sprawy beatyfikacyjne na terenie diecezji*, Poznań 1957.

<sup>65</sup> I. Grabowski, *Karne prawo kościelne w nowym Kodeksie*, Lwów 1918; S. Czajka, *Przedawnienie w prawie karnym kanonicznym*, Lublin 1934; G. Michiels, *De delictis et penis. Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. 1: *De delictis. Cannes 2195–2213*, Lublin 1934; M.A. Myrcha, *Prawo karne. Komentarz do piątej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2: *Kara, cz. 1: Przepisy ogólne*, Warszawa 1960.

<sup>66</sup> J. Brzeziński, *Przyszła Polska a Kościół*, Kraków 1918; tenże, *O stosunku Kościoła do państwa w Polsce*, Kraków 1924; P. Kałwa, *Kościół i sprawy religijne w nowej konstytucji polskiej*, w: *Kościół*, Lublin 1936, s. 206–224.

<sup>67</sup> W. Abraham, *Konkordat polski*, „Przegląd Współczesny” 1(1922), s. 159–174; S. Mystkowski, *Konkordaty w Polsce niepodległej i porozbiorowej*, Warszawa 1923; L. Halban, *Konkordat zawarty między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską*, Warszawa 1925; J. Wiślicki, *Konkordat. Studium prawne*, Lublin 1926.

<sup>68</sup> E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1–2, Warszawa 1976–1979.

<sup>69</sup> E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1–4, Warszawa 1984–1986.

<sup>70</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 3: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984.

<sup>71</sup> T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1–4, Olsztyn 1984–1990.

<sup>72</sup> P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, wyd. 2 popr. i uzup., Tarnów 2000.

<sup>73</sup> W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000.

<sup>74</sup> K. Rulka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1901–1939*, „Teologia i Człowiek” 4(2004) s. 195.

<sup>75</sup> *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, dz. cyt., s. 217–221.

<sup>76</sup> Zob. M. Mróz, *Znaczenie utworzenia Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu. Potrzeby nauczania teologii na uniwersytecie*, „Teologia i Człowiek” 4(2004), s. 213.

<sup>77</sup> Zob. Karta zajęć w Zakładzie Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

<sup>78</sup> Zob. W. Wójcik, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Sandomierzu*, art. cyt., s. 111–112.

<sup>79</sup> *Dyskusja o metodzie nauczania prawa kanonicznego w seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik czwartego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Kielcach 20/IV – 22/IV 1927 roku*, Kielce 1927, s. 168.

<sup>80</sup> J. Buraczewski, *Prawo Kościoła Wschodniego w wykładach prawa kanonicznego*, w: *Pamiętnik szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu 8/IV – 10/IV 1931 roku*, Kielce 1931, s. 238–255.

<sup>81</sup> W. Wójcik, *Wytyczne w nauczaniu prawa kanonicznego...*, art. cyt., s. 12.

<sup>82</sup> Dokumenty te były przejawem dokonującej się odnowy prawa kanonicznego, o czym świadczą m.in. takie dokumenty tego okresu jak chociażby: konstytucja apostolska *Paenitentia* Pawła VI z dnia 17 lutego 1966 r. w sprawie zmian w kościelnej praktyce pokutnej, AAS 58(1966), s. 177–198; konstytucja apostolska Pawła VI *Indulgentiarum doctrina* z dnia 1 stycznia 1967 r. w sprawie reformy odpustów, AAS 59(1967), s. 5–24; motu proprio Pawła VI *Sacrorum Diaconatus Ordinem* z dnia 18 czerwca 1967 r. w sprawie diakonatu stałego, AAS 59(1967), s. 697–704; motu proprio *Matrimonia mixta* Pawła VI z dnia 31 marca 1970 r. w sprawie małżeństw mieszanych, AAS 62(1970), s. 257–265; motu proprio *Causa matrimoniales* z dnia 28 marca 1971 r. w sprawie zmian w postępowaniu o nieważność małżeństwa, AAS 63(1971), s. 441–446; motu proprio *Ministeria quaedam* Pawła VI z dnia 15 sierpnia 1972 r. o zniesieniu obrzędu tonsury, święceń niższych i subdiakonatu, AAS 64(1972), s. 529–534; motu proprio *Ad pascendum* Pawła VI z dnia 15 sierpnia 1972 r. w sprawie święceń diakonatu, AAS 64(1972), s. 534–540; konstytucja apostolska *Sacrarum unctionem infirmorum* Pawła VI z dnia 30 listopada 1972 r. o sakramencie namaszczenia chorych, AAS 65(1973), s. 5–9; motu proprio *Firma in traditione* Pawła VI z dnia 13 czerwca 1974 r. w sprawie upraw-

nień co do stypendiów mszalnych, AAS 66(1974), s. 308–311; konstytucja apostolska *Sapientia christiana* Jana Pawła II z dnia 15 kwietnia 1979 r. o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, AAS 71(1979), s. 469–499.

<sup>83</sup> Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II...*, t. 1, s. 119–120.

<sup>84</sup> Kodeks prawa kanonicznego został promulgowany przez Jana Pawła II konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges* 25 I 1983 r., jego zaś przepisy weszły w życie 27 XI t.r. Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II...*, t. 1, s. 120.

<sup>85</sup> Zob. E. Górski, *Sprawa egzaminów w naszych zakładach teologicznych*, w: *Pamiętnik szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu 8/IV – 10/IV 1931 roku*, Kielce 1931, s. 105–115.

<sup>86</sup> K. Rulka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, art. cyt., s. 204.

<sup>87</sup> W niektórych innych seminariach duchownych pozostano nadal przy łacinie.

<sup>88</sup> W. Wójcik, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Sandomierzu*, art. cyt., s. 121.

<sup>89</sup> *Zamknięcie roku szkolnego w Seminarium*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWi) 14(1920), s. 203.

<sup>90</sup> *Zakończenie roku szkolnego w Seminarium*, KDWi 15(1921), s. 210–211.

<sup>91</sup> *Zamknięcie roku szkolnego 1925/26 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, KDWi 20(1926), s. 226.

<sup>92</sup> W. Wójcik, *Nauczanie prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Sandomierzu*, art. cyt., s. 121.

<sup>93</sup> Zob. I. Grabowski, *Metoda pracy w seminarium prawa kanonicznego*, w: *Pamiętnik szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu 8/IV – 10/IV 1931 roku*, Kielce 1931, s. 231–238.

<sup>94</sup> K. Rulka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, art. cyt., s. 204.

<sup>95</sup> *Rozpoczęcie roku szkolnego 1927/28 w Seminarium Duchownym we Włocławku*, KDWi 21(1927), s. 288.

<sup>96</sup> *Rozpoczęcie roku szkolnego 1929/1930 w Seminarium Duchownym we Włocławku*, KDWi 23(1929), s. 156.

<sup>97</sup> *Rozpoczęcie roku szkolnego 1930/31 w Seminarium*, KDWi 24(1930), s. 316.

<sup>98</sup> *Z Seminarium Duchownego*, KDWi 26(1932), s. 308.

<sup>99</sup> *Nowy rok pracy 1935/36 w Wyższym Seminarium Duchownym*, KDWi 29(1935), s. 271.

<sup>100</sup> Zob. *Rozpoczęcie roku pracy w Wyższym Seminarium Duchownym*, KDWi 30(1936), s. 258.

<sup>101</sup> *Rozpoczęcie 1937/38 roku pracy w Wyższym Seminarium Duchownym*, KDWi 31(1937), s. 300.

<sup>102</sup> *Rozpoczęcie roku szkolnego 1938/39 i praca w Seminarium Duchownym*, KDWi 32(1938), s. 269.

<sup>103</sup> Zob. Katalog prac dyplomowych w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

<sup>104</sup> *Z Seminarium Duchownego*, KDWi 42(1948), s. 176.

<sup>105</sup> *Z Seminarium Duchownego*, KDWi 42(1948), s. 321–322.

<sup>106</sup> *Wiadomości Duszpasterskie* (odb. powielaczowa, Włocławek), nr 12 (wrzesień 1951), s. 18.

<sup>107</sup> Zob. *Seminarium Duchowne. Prace dyplomowe z zakresu prawa kanonicznego 1949–1965*, KDWi 49(1966), s. 63.

<sup>108</sup> Zob. sprawozdania roczne z działalności seminarium włocławskiego publikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej” w latach 1927–1939.

<sup>109</sup> Katalog prac dyplomowych i magisterskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Tamże.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**NAUCZANIE FILOZOFII  
W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM  
WE WŁOCŁAWKU  
W OSTATNIM DWUDZIESTOPIĘCIOLECIU XX WIEKU**

Jan Paweł w encyklice *Fides et ratio* napisał: „Pragnę stanowczo potwierdzić, że studium filozofii jest podstawowym i nieodzownym elementem w strukturze studiów teologicznych i w formacji kandydatów do kapłaństwa. Nieprzypadkowo program studiów teologicznych (*curriculum*) przewiduje, że ma je poprzedzić pewien okres przeznaczony w głównej mierze na studium filozofii. Praktyka ta [...] sięga korzeniami do doświadczeń zgromadzonych w średniowieczu, kiedy to dostrzeżono potrzebę łączenia w harmonijną całość wiedzy filozoficznej i teologicznej” (n. 62).

Niniejsze opracowanie dotyczące tak traktowanego nauczania filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnich 25 latach XX wieku zostanie przedstawione w czterech zasadniczych punktach: 1) wytyczne do nauczania filozofii w seminariach duchownych w ówczesnych dokumentach Kościoła; 2) wykładowcy przedmiotów filozoficznych; 3) dyscypliny filozoficzne wykładane w seminarium włocławskim, ze szczególnym uwzględnieniem opracowań naukowych, z których korzystano przy wykładach, a także treść merytoryczna wykładów i formy ich zaliczeń; 4) działalność Koła Filozoficznego.

**1. Dokumenty Kościoła  
o nauczaniu filozofii w seminariach duchownych**

Według Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II nauczanie filozofii w seminariach duchownych, a także w innych uczelniach katolickich ma prowadzić do „zdobycia gruntownego i spójnego poznania człowieka, świata i Boga”, ma dać fundamenty do dalszych studiów, zwłaszcza teologicznych, i przygotować do realizacji szczególnie kapłańskiego powołania i jego współczesnej misji. Doku-



ment soborowy daje też wskazania co do sposobu przekazywania wiedzy filozoficznej alumnom. Ma ona być podawana nie tylko w oparciu o „wiecznie żywe dziedzictwo filozoficzne”, ale także ma uwzględniać „badania filozoficzne nowszych czasów”, związane z własną tradycją narodową oraz „najnowszy rozwój nauk ścisłych”<sup>1</sup>. Co więcej, nauczanie filozofii ma „wzbudzić u alumnów umiłowanie konsekwentnego poszukiwania prawdy, zachowywania jej i dowodzenia”<sup>2</sup>.

Na powyższe wskazania i postulaty powołuje się kard. Gabriel-Marie Garonne, prefekt Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego, w liście do biskupów z 20 I 1972 r. *O nauczaniu filozofii w seminariach*<sup>3</sup>. Najpierw ukazuje on aktualne trudności studiów filozoficznych w seminariach. Są nimi: nastawienie technologiczne współczesnego człowieka, zastępowanie dyscyplin filozoficznych naukami przyrodniczymi i antropologicznymi, trudności w dostrzeganiu związku filozofii z teologią. Taka sytuacja sprawiła, że filozofia: 1) nie ma już własnego przedmiotu: została wchłonięta i zastąpiona przez nauki przyrodnicze i humanistyczne; 2) utraciła istotne znaczenie dla religii i dla teologii, którą usiłuje się opierać wyłącznie na egzegezie biblijnej; 3) stała się dziś nauką ezoteryczną, niedostępną dla większości kandydatów do kapłaństwa<sup>4</sup>.

Mimo jednak tych trudności i przeszkód kard. Garonne podkreśla stanowczo, że filozofia jest niezbędna dla przyszłych kapłanów, ponieważ „powracają stale odwieczne tematy myśli ludzkiej: sens życia i śmierci; sens dobra i zła; podstawa wartości; godność i prawa osoby ludzkiej; konfrontacja kultur i ich duchowej spuścizny; zgorzenie cierpieniem, niesprawiedliwością, uciskiem, gwałtem; natura i prawa miłości; porządek i nieład w naturze; problem wychowania, autorytetu, wolności; kierunek rozwoju dziejowego i postępu; tajemnica tego, co za grobem i wreszcie – jako zasadniczy moment tylu innych zagadnień: Bóg, Jego istnienie, Jego osobowy charakter i opatrność”<sup>5</sup>.

W kolejnej części listu kard. Garonne daje wytyczne co do nauczania filozofii w seminariach. Dotyczą one zarówno organizacji studiów, jak i treści i programów nauczania<sup>6</sup>. Wskazania te są bardzo potrzebne. Wprawdzie Sobór Watykański II wytyczył główne linie odnowy nauczania filozofii, ale „po upływie sześciu lat trzeba wszakże stwierdzić, że seminaria nie idą po linii postulowanej przez Kościół. Weszło tu w grę wiele przyczyn, nieraz złożonych i trudnych do określenia”<sup>7</sup>.

Do tego listu kard. Garonne oraz soborowego dekretu *Optatam totius* nawiązuje wprost posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 r., dotycząca formacji kapłanów we współcze-

snym świecie. O studium filozofii jako „istotnym składniku formacji intelektualnej” kandydatów do kapłaństwa traktuje szczególnie jej nr 52.

W oparciu o powyższe dokumenty Stolicy Apostolskiej powstały także szczegółowe wytyczne dotyczące kształcenia alumnów w zakresie filozofii w polskich seminariach duchownych. Pierwsze po Soborze Watykańskim II *Ratio studiorum fundamentalis* opracowała Komisja Episkopatu Polski ds. Seminariów Duchownych już w 1967 r. (wprowadzono je w życie od roku akademickiego 1968/69). Drugim było *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 10 XI 1977 r. Po ośmiu latach przygotowano kolejne *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (ogłoszone 19 III 1985 r.); wprowadzono je w życie od roku akademickiego 1985/86. Wreszcie 26 VIII 1999 Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych) zatwierdziła nowe *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* w wydaniu Konferencji Episkopatu Polski, w wyniku czego powstały *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* (Częstochowa 1999), prezentujące program studiów (w tym także filozoficznych) w wyższych seminariach duchownych w Polsce<sup>8</sup>.

## 2. Wykładowcy przedmiotów filozoficznych

Przedmioty filozoficzne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1975–2000 wykładali czterej profesorowie: ks. dr Tadeusz Przybylski (1960–2004), ks. dr Jan Nowaczyk (1967–2002), ks. dr hab. Zdzisław Pawlak (od 1974), ks. lic. Lucjan Andrzejczak (1975–1979). Do pracy naukowo-dydaktycznej przygotowywali się na wyższych uczelniach w kraju (Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie i Katolicki Uniwersytet Lubelski) oraz za granicą (uniwersytet w Lowanium).

**Ks. dr Tadeusz PRZYBYLSKI** (1927–2007) odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1949–1954), gdzie przedmiotów filozoficznych uczyli go: ks. Władysław Giszter i ks. Antoni Warmuz. Po rocznej pracy duszpasterskiej rozpoczął w 1955 r. studia specjalistyczne z filozofii (w zakresie filozofii przyrody) na ATK w Warszawie. Później (od 1958 r.) kontynuował je na KUL-u. Pod koniec 1960 r. uzyskał stopień magistra filozofii na podstawie pracy pt. „Pojęcie substancji u Czesława Białobrzeskiego”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Stanisława Mazierskiego (kapłana diecezji włocławskiej).

Już wcześniej (od 1 X 1960 r.) został mianowany wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Otrzymał wykłady z biologii, które prowadził co dwa lata na kursie I i II w wymiarze dwóch go-

dzin tygodniowo. Przez rok (1960–1961) uczył także propedeutyki filozofii w Niższym Seminarium Duchownym, a ponadto także matematyki.

W 1965 r. (1 IX) został mianowany profesorem filozofii we włocławskim Wyższym Seminarium Duchownym i powierzono mu teraz wykłady z kosmologii (filozofii przyrody), epistemologii (teorii poznania) oraz etyki. W następnych latach (od 1971 r.) w miarę potrzeby wykładał także historię filozofii, ontologię (metafizykę) i teodyceę (filozofię Boga). Jako profesor seminarium ks. Przybylski wygłosił w ramach sesji naukowych włocławskich księży profesorów referat pt. „Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze” (19 XII 1965) oraz dwa wykłady inauguracyjne: „Złączenie ducha i materii w wizji Teilharda de Chardin” (16 IX 1966) oraz „Filozofia moralności u J.P. Sartre’a” (26 IX 1971).

Stopień naukowy doktora filozofii zdobył ks. Przybylski 8 XI 1971 r. na ATK w Warszawie na podstawie rozprawy pt. „Ontyczna struktura przyrody w ujęciu Czesława Białobrzeskiego”, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Kazimierza Kłósaka<sup>9</sup>.

W 1979 r. (15 XI) podpisał razem z dziewięciu innymi profesorami seminarium włocławskiego, jako członek założyciel, deklarację o powołaniu klubu naukowo-dyskusyjnego „Krağ” (zainicjowanego przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika), przekształconego w 1984 r. w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego. Brał niekiedy udział w organizowanych dyskusjach tegoż Towarzystwa (sam jednak referatów nie głosił).

Jako warsztat pracy dydaktycznej i lektury naukowej posiadał księgozbiór liczący ok. tysiąca woluminów, ze sporą liczbą książek z zakresu filozofii, w większości w języku polskim, choć były wśród nich także książki w językach obcych.

Z pracą naukowo-dydaktyczną w seminarium włocławskim ksiądz profesor Przybylski łączył pracę duszpasterską, najpierw jako wikariusz, a potem jako proboszcz w parafiach: Grochowalsk (1971–1975), Michelin (1975–1981), Chocień (1981–1987), Lubień (1987–2001). W 2001 r. przeszedł na emeryturę, z zamieszkaniem w Ciechocinku, skąd przyjeżdżał jeszcze z wykładami do Włocławka do 2004 r.

Czasochłonna praca duszpasterska była prawdopodobnie przyczyną dość skromnego (jak na profesora) opublikowanego dorobku naukowego (zaledwie kilka pozycji). Jego praca naukowo-dydaktyczna w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku na stanowisku wykładowcy przedmiotów filozoficznych, a zwłaszcza filozofii przyrody, trwała prawie 44 lata (wykładał także filozofię na Studium Teologii we Włocławku oraz w Koninie)<sup>10</sup>.

**Ks. dr Jan NOWACZYK** (ur. 1936) studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku odbył w latach 1955–1961, gdzie przedmioty filozoficzne wykładali wówczas: ks. Władysław Giszter, ks. Antoni Warmuz i ks. Józef Iwanicki. Po dwóch latach wikariatu rozpoczął w 1963 r. studia specjalistyczne z zakresu filozofii na ATK w Warszawie. W 1966 r. (13 XII) uzyskał na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK stopień magistra filozofii na podstawie pracy pt. „Koncepcja sprzeczności w logice formalnej i diamacie”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Iwanickiego (kapłana diecezji włocławskiej). Przygotowanie rozprawy doktorskiej ks. Nowaczyk łączył od 1967 r. z prowadzeniem wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz od 1968 r. z pracą duszpasterską w diecezji. W 1975 r. (23 VI) uzyskał na ATK w Warszawie stopień naukowy doktora nauk humanistycznych – specjalizacja w zakresie filozofii – na podstawie rozprawy „Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre’a”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Kazimierza Kłósaka.

W 1979 r. i 1980 (miesiące wakacyjne lipiec i sierpień) ks. Nowaczyk, mając w perspektywie dalszą pracę badawczą nad myślą filozofów francuskich, poszerzał swoją znajomość języka francuskiego w Paryżu<sup>11</sup>.

W 1967 r. (12 IX) powierzono ks. Nowaczykowi prowadzenie wykładów zleconych z zakresu filozofii w seminarium włocławskim (logika, metodologia, ontologia, teodycea), a w latach późniejszych doszły także: antropologia filozoficzna, współczesne kierunki filozoficzne oraz wybrane problemy ateizmu. Jako profesor seminarium wygłosił także trzy wykłady inauguracyjne: „Koncepcja nauki” (20 IX 1969), „Prymat egzystencji wobec esencji według Jean-Paul Satre’a” (12 IX 1973), „Modernizm i jego filozoficzne uwarunkowania” (2 X 1988).

Ks. profesor Nowaczyk prowadził działalność dydaktyczną także w innych uczelniach, wykładając (w zależności od potrzeb) różne przedmioty filozoficzne: w Seminarium Misjonarzy Ducha Świętego w Bydgoszczy (1977–1980), na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie (zajęcia zlecone w roku akademickim 1984/85), na Studium Teologii we Włocławku (od 1992), w Zachodniopomorskiej Szkole Businessu we Włocławku (1999–2000)<sup>12</sup>.

Z pracą naukowo-dydaktyczną ks. Nowaczyk łączył pracę duszpasterską, poczynając od 1968 r., najpierw jako wikariusz, a potem proboszcz parafii: Grochowalsk (1975–1980), Chełmica Duża (1980–1990), św. Stanisława we Włocławku (od 1990). Wydaje się, że taka sytuacja nie ułatwiała pracy naukowej ks. Nowaczyka<sup>13</sup>.

Praca naukowo-dydaktyczna ks. Nowaczyka we wrocławskim seminarium duchownym na stanowisku wykładowcy przedmiotów filozoficznych trwała 35 lat (1967–2002) i zaowocowała dorobkiem naukowym, który obejmuje 40 opublikowanych pozycji, z czego niemal połowa to obszerniejsze opracowania i artykuły z zakresu różnych dziedzin filozofii<sup>14</sup>. Z wykazu publikacji<sup>15</sup> można też zauważyć, że zainteresowania naukowo-badawcze ks. profesora Nowaczyka idą zasadniczo w trzech kierunkach: filozofii Boga, antropologii filozoficznej i metodologii nauk.

Ks. profesor Nowaczyk ma także udział w pracach klubu naukowo-dyskusyjnego „Krağ”, przekształconego w 1984 r. w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. W latach 2003–2006 był jego wiceprezesem, a w maju 2006 r. został wybrany na prezesa tegoż Towarzystwa. Wygłosił na spotkaniach naukowych (najpierw „Kreğu”, a później Towarzystwa) w sumie siedem referatów, z których większość następnie opublikował drukiem<sup>16</sup>.

**Ks. dr hab. Zdzisław PAWLAK** (ur. 1942) studiował filozofię i teologię w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1960–1966. Jego profesorami w zakresie filozofii byli: ks. Józef Iwanicki i ks. Władysław Giszter. Po dwóch latach pracy na wikariacie został w 1968 r. skierowany na studia specjalistyczne na sekcji filozofii teoretycznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Na seminarium naukowym z metafizyki, prowadzonym przez o. prof. dr. hab. Mieczysława A. Krąpca, napisał pracę magisterską pt. „Problem apofatycznego poznania Absolutu w »Sumie teologii« Tomasza z Akwinu” i 25 VI 1971 r. otrzymał magisterium z filozofii<sup>17</sup>.

Stopień naukowy doktora filozofii chrześcijańskiej uzyskał 23 II 1974 r. na KUL-u, na podstawie rozprawy pt. „Filozoficzne implikacje poglądów Mircea Eliadego na strukturę religii”, napisanej również na seminarium naukowym o. prof. dr. hab. M.A. Krąpca (promotorem była s. prof. dr. hab. Zofia J. Zdybicka)<sup>18</sup>.

Po doktoracie korzystał z zagranicznych stypendiów językowych: z języka niemieckiego – dwa razy w Niemczech (1977, 1980) oraz języka włoskiego – w Rzymie (1984–1985)<sup>19</sup>.

W 2001 r. (3 VII) na KUL-u, po przeprowadzeniu kolokwium habilitacyjnego, w oparciu o przedłożoną rozprawę „Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku” (Wrocław 2001) oraz dotychczasowy dorobek naukowy uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych

w zakresie filozofii. Habilitacja została zatwierdzona 17 XII 2001 r. przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych w Warszawie<sup>20</sup>.

Pracę dydaktyczno-naukową rozpoczął we wrześniu 1974 r., podejmując wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (wykładał tu w różnym czasie następujące przedmioty: metafizyka, historia filozofii, filozofia Boga, teoria poznania, etyka), w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym (1974–1990) oraz dla świeckich, najpierw na Instytucie Wyższej Kulturze Religijnej we Włocławku (1979–1990, będąc również zastępcą dyrektora tegoż instytutu), następnie w Studium Teologii (od 1990), gdzie wykłada metafizykę, historię filozofii, teorię poznania, filozofię Boga i etykę. Ponadto wykładał w Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy w Bydgoszczy (1983–1998) – filozofię Boga i ogólną metodologię nauk, w seminarium duchownym w Toruniu (1994–1999) – metafizykę i filozofię Boga, a także w Kolegium Katechetycznym w Kaliszu (1989–1999), od 1997 do 2001 r. na Wydziale Ekonomii i na Wydziale Pedagogiki i Pracy Socjalnej Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku (podstawy filozofii, filozofia z logiką, etyka)<sup>21</sup>.

Dla celów dydaktycznych w tych uczelniach przygotował skrypty z zakresu historii filozofii, metafizyki, filozofii Boga, teorii poznania, etyki i metodologii nauk.

Oprócz wykładów, referatów i prelekcji do różnych grup słuchaczy wygłosił także pięć wykładów inauguracyjnych: w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku – „Filozoficzne źródła współczesnych koncepcji «śmierci Boga»” (9 XI 1975), „Filozoficzno-etyczne aspekty problemu eutanazji” (10 X 1989), „Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego” (2 X 1996); w Kolegium Katechetycznym w Kaliszu – „Etyczne aspekty problemu ochrony środowiska naturalnego” (5 X 1996); na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu – „Geneza antropologii filozoficznej Karola Wojtyły” (8 X 2003).

Ma współudział, jako członek założyciel, w powstaniu klubu naukowo dyskusyjnego „Krań” (przekształconego później w Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku); w latach 1979–1984 był sekretarzem naukowym „Kreću”<sup>22</sup>, a w latach 1994–1997 pełnił funkcję prezesa tegoż Towarzystwa. Na spotkaniach Towarzystwa wygłosił trzynaście referatów.

Od 1979 r. należy do Società Internazionale Tommaso d’Aquino, od 1981 r. jest również członkiem zwyczajnym Włocławskiego Towarzy-

stwa Naukowego, a od 2005 jest także członkiem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego w Toruniu.

W latach 1990–2004 pracował w redakcji „Ateneum Kapłańskiego”, a w latach 1997–2004 był zastępcą redaktora naczelnego. Pełnił również funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (2001–2004). Jest także członkiem zespołu redakcyjnego „Studiów Włocławskich”.

W latach 2001–2004 był adiunktem w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, a od 2004 r. jest profesorem nadzwyczajnym UMK.

Z pracą naukowo-dydaktyczną ks. Z. Pawlak (nie z własnej woli) łączył przez siedem lat pracę duszpasterską oraz wiele innych absorbujących czasowo funkcji. Taka sytuacja z pewnością nie sprzyjała twórczej, owocnej i w dłuższej perspektywie prowadzonej pracy naukowej. Ostatecznie po zwolnieniu z wikariatu w 1980 r. mógł poświęcić się głównie pracy naukowej.

Praca naukowo-dydaktyczna ks. profesora Z. Pawlaka we włocławskim seminarium na stanowisku wykładowcy większości przedmiotów filozoficznych trwa już 34 lata i zaowocowała dość pokaźnym dorobkiem naukowym. Jest on autorem przeszło 130 publikacji (książki, udział w pracach zbiorowych, artykuły: naukowe (około 40) i popularyzatorskie, hasła do encyklopedii i słowników biograficznych, recenzje, sprawozdania, wywiady). Jego zainteresowania naukowo-badawcze dotyczą zasadniczo dwóch płaszczyzn problemowych: jedną jest refleksja dotycząca problematyki filozofii Boga, filozofii religii, etyki i antropologii filozoficznej, a drugą – zainteresowania historyczno-filozoficzne dotyczące XX-wiecznej historii filozofii polskiej, szczególnie dzieje neoscholastyki i jej recepcja w Polsce. Oprócz tego zajmuje się działalnością wykładowców filozofii w seminarium włocławskim, którzy jeszcze nie zostali opracowani, a także antropologią filozoficzną Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

**Ks. lic. Lucjan ANDRZEJCZAK** (1940–2001) odbył studia filozoficzno-teologiczne w latach 1959–1965 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, gdzie słuchał wykładów z filozofii ks. Józefa Iwanickiego i ks. Władysława Gisztra. Po dwóch latach pracy duszpasterskiej został w 1967 r. został skierowany na studia specjalistyczne w zakresie filozofii chrześcijańskiej na uniwersytecie w Lowanium, które zostały uwieńczone licencjatem z filozofii<sup>23</sup>. Po powrocie do kraju we wrześniu 1975 r. został mianowany profesorem we włocławskim seminarium duchownym, gdzie prowadził zajęcia zlecone z teodycei (filozofia Boga) i epistemo-

logii (teorii poznania) oraz lektorat języka angielskiego i francuskiego (znał także języki flamandzki i włoski).

W kraju zamierzał kontynuować pracę nad doktoratem z hermeneutyki P. Ricoeura (nawiązał nawet kontakt z bp. prof. dr. hab. Bohdanem Bejze, wówczas profesorem na ATK w Warszawie). Jednakże zakończenie pracy w seminarium jako wykładowcy, związane z odejściem do duszpasterstwa poza Włocławkiem, praktycznie uniemożliwiło ten zamiar.

Jedynym śladem zainteresowań ks. Andrzejczaka P. Ricoeurem pozostał jego wykład wygłoszony podczas inauguracji roku akademickiego (10 X 1976) na temat „Ricoeurowska próba ujęcia problematyki hermeneutycznej”<sup>24</sup>.

Poza tym przez 15 lat (1975–1990) ks. Andrzejczak współpracował z redakcją „Ateneum Kapłańskiego”, tłumacząc niektóre teksty z języka francuskiego na polski oraz spisy treści z języka polskiego na francuski<sup>25</sup>.

### 3. Dyscypliny filozoficzne wykładane w seminarium włocławskim

Studia filozoficzne w seminariach duchownych zawsze były traktowane jako przygotowanie do późniejszych studiów teologicznych. Do końca XIX wieku wszystkie zagadnienia filozoficzne omawiano w ramach jednego przedmiotu, który figurował w planie wykładów jako „filozofia”. Poszczególne dyscypliny filozoficzne wchodziły do *ratio studiorum* jako osobne przedmioty stopniowo od początku XX wieku.

Obecnie w ramach dwuletniego studium filozofii wykładane są następujące przedmioty: na pierwszym roku studiów – wstęp do filozofii, historia filozofii starożytna i średniowieczna, metafizyka, logika, teoria poznania; na drugim roku – historia filozofii nowożytna oraz współczesne kierunki filozoficzne, ogólna metodologia nauk, antropologia filozoficzna, filozofia przyrody, filozofia Boga i etyka<sup>26</sup>.

Od 2001 r. seminarium włocławskie jest włączone w struktury uniwersyteckie (UMK Toruń), gdzie obowiązuje nieco inne *ratio studiorum*, ale to już wykracza poza ramy chronologiczne tego opracowania.

Poniższe omówienie wykładanych dyscyplin filozoficznych zostało ułożone w porządku, jaki ustalił się w końcu XX wieku. Rozmieszczenie przedmiotów filozoficznych na poszczególnych kursach i wymiar godzin podano według *ratio studiorum*<sup>27</sup>. Nie uwzględniono zmian wynikających z konieczności dostosowania tego planu do aktualnej sytuacji (konieczność nadrabiania wykładów z powodu urlopów naukowych czy uwarunkowań zdrowotnych wykładowców, a także przesunięć spowodowanych przechodzeniem na kolejne wersje *ratio studiorum*).



### 3.1. Wstęp do filozofii

Wstęp do filozofii (nazywany także „wprowadzeniem do filozofii”) jako osobny przedmiot wykładany był w seminarium wrocławskim przed II wojną światową przynajmniej od 1924 r., po wojnie w latach 1949–1952, a wreszcie od 1968 r. (początkowo jako element składowy przedmiotu określonego w *ratio studiorum* jako „wstęp do filozofii, logika, metodologia”). Przez 34 lata (1968–2002) wykładał go ks. dr Jan Nowaczyk.

Jest on realizowany w wymiarze jednej godziny tygodniowo w pierwszym semestrze I roku studiów (w sumie 15 godzin wykładowych). Jego celem jest przede wszystkim wyjaśnienie studentom, czym jest filozofia i jakie są jej zadania. Trzeba więc dać przegląd współczesnych koncepcji filozofii, wskazać jej miejsce w całości ludzkiego poznania, omówić rolę filozofii i jej zadania wobec teologii oraz przedstawić wstępnie podstawowe dyscypliny filozoficzne<sup>28</sup>.

Ks. profesor Nowaczyk, podejmując w wykładach wyżej wymienioną problematykę, korzystał zasadniczo z dwóch podręczników: najpierw Bolesława Gaweckiego *Przygotowanie do filozofii* (Warszawa 1964), a później także Antoniego Stępnia *Wstęp do filozofii* (Lublin 1986). Ukazywał zwłaszcza takie zagadnienia: 1) co to jest nauka, 2) czym jest filozofia, 3) jaka jest jej relacja do innych nauk, np. tzw. szczegółowych, 4) jak powstawała filozofia, 5) koncepcje filozofii, 6) filozofia a światopogląd, 7) filozofia a teologia, 8) poszczególne dyscypliny filozoficzne.

Wykłady z tego przedmiotu początkowo kończyły się egzaminem (pisemnym lub ustnym), później było to już tylko zaliczenie (najpierw z oceną, obecnie – od 2001 – zaliczenie bez oceny). Jeśli egzamin pisemny wypadł niepomyślnie, ks. Nowaczyk dawał jeszcze studentowi możliwość „ustnego dopowiedzenia”<sup>29</sup>.

### 3.2. Historia filozofii

„Według *ratio studiorum* obowiązującego w polskich seminariach duchownych, historia filozofii wykładana jest na I i II roku studiów przez cztery semestry w wymiarze dwóch godzin tygodniowo na każdym roku. Pierwszą więc trudnością, z jaką styka się wykładowca tego przedmiotu, jest ogrom materiału historycznego i ograniczoność wymiaru godzin”<sup>30</sup>. Wykładowca historii filozofii musi więc dokonywać mądrej (właściwej) selekcji materiału, z drugiej jednak strony powinien go tak wykładać, aby alumni, po zapoznaniu się z podstawowymi twierdzeniami i stanowiskami różnych systemów filozoficznych, potrafili rozpoznać to, co jest w nich prawdziwe, i aby mogli wykryć ewentualne błędy, a także je odeprzeć.

Zadanie wykładowcy historii filozofii nie jest więc łatwe. Aby temu sprostać w ramach wykładów w ciągu dwóch lat, prezentowana jest prawie całość (wybiórczo biorąc) filozofii europejskiej, od Talesa z Miletu poczynając oraz innych przedstawicieli myśli starożytnej, poprzez średniowiecze aż do czasów nowożytnych i współczesnych. Szczególna uwaga przy wykładach historii filozofii jest zwracana na poglądy tych filozofów, którzy wywarli największy wpływ na rozwój europejskiej myśli filozoficznej, a przede wszystkim oddziaływali na rozwój teologii Kościoła katolickiego. Ponadto należy jeszcze alumnów seminarium zapoznać z najnowszymi kierunkami filozoficznymi i światopoglądowymi (jest to zwykle na trzecim roku studiów).

W ramach historii filozofii we włocławskim seminarium w tym okresie wykładali: historię starożytną i średniowieczną ks. Tadeusz Przybylski (1971–1979), a następnie ks. Zdzisław Pawlak (od 1979); nowożytną – ks. Przybylski (1971–1991), a potem ks. Pawlak (od 1991); współczesne kierunki filozoficzne ks. Jan Nowaczyk (1973–2002).

Historia filozofii na pierwszym roku studiów seminaryjnych jest wykładana w wymiarze 60 godzin; pierwszy semestr obejmuje wykłady z historii filozofii starożytnej (30 godz.), drugi natomiast z historii średniowiecznej (30 godz.). Historia filozofii na drugim roku studiów jest wykładana również w wymiarze 60 godz. i obejmuje wykłady z filozofii nowożytnej. Osobno były wykładane na III roku współczesne kierunki filozofii w wymiarze 30 godz. (niekiedy były to wykłady łączone dla III i IV roku).

Ks. prof. T. Przybylski oraz ks. prof. Z. Pawlak wykłady z historii filozofii opierali głównie na 3-tomowym podręczniku W. Tatarkiewicza *Historia filozofii* (wydawany wielokrotnie). Ks. Pawlak ponadto korzystał z E. Gilsona *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (Warszawa 1987), A. Krokiewicza *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona* (Warszawa 1971); później zaś z opracowania W. Tyburskiego, A. Wachowiaka i R. Wiśniewskiego *Historia filozofii i etyki. Źródła i komentarze* (Toruń 1997), F. Coplestona *Historia filozofii*, t. 1–2 (Warszawa 1998). Od lat osiemdziesiątych do historii filozofii (podobnie jak do wszystkich wykładanych przez siebie przedmiotów filozoficznych) ks. Pawlak przygotował skrypty oparte na własnych przemyśleniach, dotychczasowym doświadczeniu dydaktycznym oraz wybranych pozycjach różnych autorów. Skrypty te oprócz opracowań poszczególnych problemów zawierają także teksty klasyczne będące istotnymi fragmentami dzieł przedstawianych filozofów.

Na wykładach z historii filozofii starożytnej ks. T. Przybylski oraz ks. Z. Pawlak przedstawiali: szkoły filozoficzne przedsokratejskie (od szkoły

jońskiej do szkoły sofistów), filozofię Sokratesa, Platona, Arystotelesa, następnie szkoły etyczne (stoicyzm, epikureizm, sceptycyzm), filozoficzne wątki systemów patrystycznych (szczególnie św. Augustyna). Na wykładach zaś z historii filozofii średniowiecznej omawiali systemy filozoficzne: Jana Szkota Eriugeny, Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvaux, Hugona od św. Wiktora, Abelarda, Bonawentury, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama; przedstawiali również średniowieczną filozofię żydowską (Mojżesz Majmonides) i filozofię arabską (Awicenna i Awerroes). Z kolei na wykładach z historii filozofii nowożytnej charakteryzowali poglądy i koncepcje filozoficzne: Kartezjusza, Pascala, Malebranche'a, Hobbesa, Spinozy, Leibniza, Locke'a, Berkeley'a, Hume'a, Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Feuerbacha, Marksa. Ponadto ks. Pawlak ze studentami I roku w ramach historii filozofii starożytnej analizował dwa dialogi Platona: *Obronę Sokratesa* oraz *Ucztę*, a w ramach historii filozofii średniowiecznej dzieło Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, i jeśli czas pozwalał – fragmenty *Traktatu o człowieku* Tomasza z Akwinu (w tłumaczeniu S. Swieżawskiego).

Ks. prof. Przybylski wykłady kończył egzaminem ustnym (w sesji zimowej i letniej) i rzadko stawiał oceny niedostateczne. Ks. prof. Pawlak wprowadził obowiązkowe dla studentów zaliczenia z lektur podawanych na początku każdego wykładanego przez siebie przedmiotu (nie było jeszcze wtedy ćwiczeń). Lektury dzieliły się na dwie grupy: teksty klasyczne i opracowania. Studenci przed egzaminem z danego przedmiotu byli zobowiązani do opracowania dwóch wybranych lektur (przynajmniej jedna z tekstów klasycznych), co było warunkiem dopuszczenia do egzaminu. Egzaminy były ustne (zarówno w sesji zimowej jak i letniej). W razie potrzeby odbywały się także egzaminy poprawkowe, a niekiedy i komisyjne.

Ks. prof. Jan Nowaczyk do wykładów ze współczesnych kierunków filozofii korzystał z następujących opracowań podręcznikowych: trzeciego tomu W. Tatarkiewicza *Historii filozofii* (poświęconego filozofii XIX w. i współczesnej), A. Anzenbachera *Wprowadzenie do filozofii* (Kraków 1987), W.A. Luijpena *Fenomenologia egzystencjalna* (Warszawa 1972). W wykładach tego przedmiotu ks. Nowaczyk przedstawiał następujące zagadnienia: 1) pozytywizm, empiryzm i materializm dialektyczny, 2) F. Nietzsche i jego relatywistyczna teoria wartości, 3) krytyczna filozofia H. Bergsona oraz jego metafizyka intuicjonistyczna i witalistyczna, 4) fenomenologia E. Husserla, 5) odnowienie scholastyki, 6) neopozytywizm i egzystencjalizm, 7) filozofia polska XX wieku<sup>31</sup>.

Ks. Nowaczyk kończył wykłady egzaminem pisemnym (w sesji letniej), a w razie potrzeby uzupełniał egzaminem ustnym.

### 3.3. Metafizyka (dawniej ontologia)

Przedmiot ten (aktualnie nazywany filozofią bytu) od 1974 r. wykłada ks. Z. Pawlak. Metafizyka jest wykładana na I roku studiów w wymiarze 60 godzin (w latach sześćdziesiątych przeznaczano na nią 90 godzin).

Metafizyka wśród dyscyplin filozoficznych stanowi dział podstawowy (Arystoteles nazywał ją *prote filosofia* – filozofia pierwsza). Jej zadaniem (zwłaszcza w wersji klasycznej) jest zaprezentowanie racjonalnego i fundamentalnego wyjaśnienia rzeczywistości przez wskazanie na pierwsze racje tego, co istnieje. Wykłady z metafizyki powinny zapoznać studentów z podstawowymi pojęciami i zagadnieniami filozoficznymi oraz próbami ich rozwiązań, a także z właściwymi dla niej sposobami argumentacji i uzasadnienia. Zrozumiane i przyswojone, mają stanowić racjonalną podbudowę światopoglądu człowieka wierzącego. Powinny także w przyszłości ułatwić studium teologii systematycznej oraz umożliwić bardziej dojrzałe i krytyczne spojrzenie na współczesne nurty filozoficzne<sup>32</sup>.

Przygotowując wykłady z metafizyki ks. Pawlak korzystał z następujących podręczników i opracowań: M.A. Krąpca *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Lublin 1978), A.B. Stępnia *Wprowadzenie do metafizyki* (Kraków 1964), M. Gogacza *Ważniejsze zagadnienia metafizyki* (Lublin 1973), M.A. Krąpca *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* (Lublin 1963). Później korzystał także z opracowań: B. Dembowskiego *Spór o metafizykę* (Warszawa 1969), G. Dogiela *Metafizyka* (Kraków 1990), S. Kowalczyka *Metafizyka ogólna* (Lublin 1997) i E. Morawca *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej* (Warszawa 1998).

W programie wykładów ks. Pawlak przedstawiał następujące zagadnienia: 1) historia kształtowania się najważniejszych systemów metafizycznych, 2) teorie rzeczywistości: monizm, dualizm, pluralizm, 3) pojęcie bytu, 4) esencjalna a egzystencjalna koncepcja bytu, 5) pierwsze zasady (prawa) bytu: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu i przyczynowości, 6) podstawowe rodzaje bytów (zwłaszcza pojęcie bytu przygodnego a absolutnego), 7) struktura bytu: istota i istnienie, materia i forma, akt i możność, 8) kategorie bytu (ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji bytu osobowego), 9) przyczyny bytu, 10) własności transcendentalne bytu (ze szczególnym wyakcentowaniem prawdy, dobra, piękna), 11) teoria abstrakcji i separacji, 12) analogia metafizyczna

i jej zastosowanie przy problemie poznawalności Boga, 13) teorii metafizyczne wpływające na pojmowanie bytu ludzkiego.

Powyższą problematykę metafizyczną ks. Pawlak pogłębiał przez dyskusję nad wybranymi tekstami klasyków filozofii. Analizowano fragmenty *Metafizyki* Arystotelesa (głównie *Księgę alfa*), traktat Tomasza z Akwinu *O bycie i istocie* oraz z jego *Sumy teologii* zagadnienia: istota duszy człowieka, połączenie duszy z ciałem, poszczególne władze duszy. Jeśli wystarczyło czasu, był także analizowany słynny traktat Arystotelesa *O duszy*.

Wykłady z metafizyki kończyły się egzaminem (ustnym) w sesji egzaminacyjnej zimowej i letniej, poprzedzonym zaliczeniem pisemnym z dwóch tekstów klasycznych z metafizyki, wybranych z listy lektur (około 30 pozycji) podanych na początku wykładów. Zdarzały się niekiedy egzaminy poprawkowe, a także komisyjne.

### 3.4. Logika

Przedmiot ten w latach 1967–2002 wykładał ks. prof. Jan Nowaczyk. Logika była wykładana w wymiarze 60 godzin na I roku studiów. Poczynając od 1972 r. w powyższym wymiarze godzin wykładowca według swego uznania mógł prowadzić ćwiczenia z logiki.

„Studium logiki ma zapoznać słuchaczy z najczęściej spotykanymi prawami logicznymi (tezami, schematami inferencji), mającymi zastosowanie w przeprowadzaniu dowodów lub obalaniu twierdzeń przeciwnych. Wykład logiki formalnej powinien być prowadzony z pozycji współczesnego stanu jej opracowania i powinien obejmować główne teorie logiczne, a mianowicie logikę zdań i logikę nazw. W ramach tej ostatniej należy uwzględnić tzw. logikę tradycyjną (kwadrat logiczny, konwersję, sylogizmy)”<sup>33</sup>.

Wykłady z logiki ks. Nowaczyk opierał zasadniczo na podręcznikach: Z. Ziemińskiego *Logika praktyczna* (wydawana wielokrotnie), L. Borkowskiego *Elementy logiki formalnej* (Warszawa 1976), K. Pasenkiewicza *Logika ogólna* (t. 1–2, Kraków 1965), A. Grzegorzcyka *Zarys logiki matematycznej* (Warszawa 1961), T. Kotarbińskiego *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Wrocław 1961), T. Czeżowskiego *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne* (Warszawa 1968)<sup>34</sup>.

Główna problematyka wykładów logiki poruszana przez ks. Nowaczyka obejmowała: 1) określenie słowne i rzeczowe logiki, zadania i korzyści płynące ze studium logiki, krótki rys historyczny, 2) język jako system znaków, 3) nazwy i stosunki zakresowe między nimi, podział logiczny, 4) teoria definicji, 5) zdanie w sensie logicznym a gramatycznym, 6) rachunek zdań i kwantyfikatorów, 7) rachunek nazw – tradycyjny: pra-

wa kwadratu logicznego, prawa obwersji, kontrapozycji i inwersji, prawa konwersji, tryby sylogistyczne oraz współczesny rachunek nazw<sup>35</sup>.

Wykłady ks. prof. Nowaczyka, pogłębiane w późniejszym czasie ćwiczeniami, kończyły się egzaminem pisemnym (w sesji zimowej i letniej), uzupełnianym egzaminem ustnym. W razie potrzeby ks. Nowaczyk przeprowadzał egzaminy poprawkowe, a niekiedy także komisyjne.

### 3.5. Teoria poznania (dawniej epistemologia)

Problematykę z zakresu teorii poznania w omawianym czasie wykładali: ks. Lucjan Andrzejczak (1975–1979) i ks. Z. Pawlak (od 1979). Przedmiot ten jest wykładany na I roku w wymiarze 30 godzin (w latach sześćdziesiątych przeznaczano na ten przedmiot 60 godzin). Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku teoria poznania była wykładana w II semestrze I roku w wymiarze 30 godzin, w tym 15 godzin wykładów i 15 godzin ćwiczeń.

Ks. prof. L. Andrzejczak wykłady z epistemologii opierał zasadniczo na dwóch podręcznikach: P. Chojnackiego *Teoria poznania* (Warszawa 1969) i T. Kotarbińskiego *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Wrocław 1961). W dyskusjach, jakie nieraz prowadziliśmy, powoływał się na E. Gilsona *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), zwłaszcza gdy chodziło o współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie lowańskim (uczniowie D. Merciera). Prawdopodobnie ks. Andrzejczak korzystał też z innych pomocy obcojęzycznych przywiezionych ze studiów w Lowanium.

Problematyka, jaką omawiał na wykładach, obejmowała następujące zagadnienia: 1) opis i wyjaśnienie aktu ludzkiego poznania, 2) realizm wobec idealizmu poznawczego, 3) rodzaje epistemologicznego realizmu, 4) prawdziwość poznania, 5) relatywizm i absolutyzm w pojmowaniu prawdy, 6) kryteria prawdziwości, 7) dogmatyzm poznawczy, krytycyzm i sceptycyzm<sup>36</sup>.

Z kolei ks. Z. Pawlak korzystał głównie z prac swoich profesorów z KUL-u (ale także i innych). Podstawowe podręczniki i inne pomoce używane do wykładów to przede wszystkim: A. Stępnia *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego* (Lublin 1971), S. Kowalczyka *Teoria poznania* (Lublin 1972), M.A. Krapca *Realizm ludzkiego poznania* (Poznań 1970), J. Jądackiego *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii* (Warszawa 1985), S. Kamińskiego *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* (Lublin 1972).

Zajęcia dydaktyczne z teorii poznania powinny wprowadzić studentów w podstawową problematykę epistemologiczną, a więc dać zrozumie-

nie głównych pojęć, kwestii poznawczych i stanowisk (zarówno dawnych jak i współczesnych), a szczególnie pomóc w odpowiedzi na pytania: czym jest prawda i jakie są kryteria naszego poznania. Dlatego ks. Pawlak w swoich wykładach skupiał się na przedstawieniu następujących zagadnień: 1) charakterystyka ludzkiego poznania, 2) rodzaje poznania, 3) spór o przedmiot poznania, 4) spór o podmiot poznania, 5) prawdziwość poznania: klasyczna definicja prawdy, nieklasyczne (zwłaszcza współczesne) definicje prawdy, absolutyzm i relatywizm w teorii prawdy, poznawalność prawdy (agnostycyzm, sceptycyzm, dogmatyzm, kryterium prawdy), 6) błąd i jego źródła, 7) poznanie a język.

Wykłady z teorii poznania w późniejszym czasie były pogłębiane ćwiczeniami. Jako teksty do ćwiczeń ks. Pawlak brał: Sextusa Empiryka *Zarysy pirrońskie* (ks. I i II); z *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu kwestie: sposób i porządek myślenia, co nasza myśl poznaje w rzeczach materialnych, w jaki sposób dusza poznaje sama siebie i to, co w niej jest; Kartezjusza *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu* (prawidła 1–10) oraz *Rozprawa o metodzie. Właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*.

Wykłady połączone z ćwiczeniami kończyły się egzaminem ustnym w sesji letniej (a wcześniej zaliczeniem ćwiczeń na podstawie opracowania dwóch lektur i aktywności na ćwiczeniach).

### 3.6. Ogólna metodologia nauk

Zanim ten przedmiot został wprowadzony do seminaryjnego *ratio studiorum*, wiedzę z tego zakresu przekazywano na tzw. proseminarium naukowym (na kursie III w wymiarze 30 godzin), a następnie od 1968 r. w ramach przedmiotu określonego jako „wstęp do filozofii, logika, metodologia”.

Przedmiot ten w latach 1968–2002 wykładał ks. dr Jan Nowaczyk. Metodologia była przez niego wykładana na kursie II w wymiarze 60 godzin, z tym że od 1971 r. 30 godzin z tego było przeznaczonych na ćwiczenia.

„Wykłady i ćwiczenia z metodologii mają zapoznać słuchaczy z logiczną teorią języka, sposobami poprawnego wyrażania myśli i formułowania twierdzeń oraz z podstawowymi metodami naukowymi (dedukcja, indukcja). Sporo uwagi trzeba poświęcić klasyfikacji rozumowań, roli hipotezy i teorii naukowej. Należy również podać historyczny rys rozwoju nauki i klasyfikacji nauk oraz wskazać miejsce teologii w całości poznania ludzkiego”<sup>37</sup>.

Do przygotowania wykładów z tego zakresu ks. Nowaczyk posługiwał się następującymi opracowaniami: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Mar-

ciszewski (Wrocław 1970), J. Kmity *Wykłady z logiki i metodologii nauk* (Warszawa 1973), S. Kamińskiego i M.A. Krapca *Z teorii i metodologii metafizyki* (Lublin 1962), S. Kamińskiego *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* (Lublin 1972), J.M. Bocheńskiego *Współczesne metody myślenia* (Poznań 1982).

W wykładach z metodologii ks. Nowaczyk podejmował następujące zagadnienia: 1) określenie słowne i rzeczowe, podział metodologii: metodologia apragmatyczna i pragmatyczna; metodologia ogólna i szczegółowa: metodologia nauk formalnych (dedukcyjnych), nauk realnych (empirycznych) i nauk humanistycznych – problem klasyfikacji nauk; 2) klasyfikacja rozumowań według: J. Łukasiewicza, T. Czeżowskiego i K. Ajdukiewicza – próba oceny; 3) współczesne metody myślenia: fenomenologiczna, aksjomatyczna, semiotyczne i redukcyjne; 4) trzy wielkie koncepcje nauki: koncepcja platońsko-arystotelesowska, kantowska i comte'owska; 5) wiedza naukowa i pozanaukowa<sup>38</sup>.

Wykłady (pogłębione ćwiczeniami) kończyły się egzaminami najczęściej pisemnymi, a niekiedy także ustnymi, ćwiczenia zaś zaliczeniem z oceną.

### 3.7. Antropologia filozoficzna

Przedmiot ten został wprowadzony do *ratio studiorum* seminarium wrocławskiego (jako jednego z pierwszych w Polsce), na zgłoszony w 1973 r. wniosek ks. prof. J. Nowaczyka, który następnie wykladał ten przedmiot w latach 1974–2002<sup>39</sup>, przeważnie w wymiarze 60 godzin na II roku. „Studium antropologii filozoficznej ma prowadzić do głębszego rozumienia i interpretacji osoby, wolności, relacji ze światem i z Bogiem”<sup>40</sup>.

Ks. Jan Nowaczyk wykłady z tego przedmiotu opierał na następujących pracach: G. Dogiela *Antropologia filozoficzna* (Kraków 1984), *Współczesna filozofia człowieka*, pod red. J. Majki (Wrocław 1973), S. Kamińskiego *Antropologia filozoficzna i inne działy poznania*, w: *O Bogu i o człowieku*, pod red. B. Bejzego (t. 1, Warszawa 1968, s. 149–165), A.M. Krapca *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (Lublin 1974), C. Valverde'a *Antropologia filozoficzna* (Poznań 1998).

W swoich wykładach z tej dziedziny ks. Nowaczyk przedstawiał następujące zagadnienia: 1) określenie słowne i rzeczowe przedmiotu, rys historyczny, 2) *homo somaticus vivens, sapiens, liber, loquens, socialis, creator culturae*, 3) zagadnienie duszy ludzkiej i jej związku z ciałem: człowiek jako jedność substancjalna, dusza ludzka jedyną formą człowieka, jedność substancjalna duszy i ciała, człowiek jako jednostka i osoba, przystosowanie duszy do tego oto ciała<sup>41</sup>.



Wykłady kończyły się egzaminami (w sesji zimowej i letniej) pisemnymi, uzupełnianymi w miarę potrzeby egzaminami ustnymi. Miały też czasem miejsce egzaminy poprawkowe i tzw. komisyjne (warunkowe).

### **3.8. Filozofia przyrody (dawniej kosmologia)**

Przedmiot ten w latach 1965–2004 wykładał ks. Tadeusz Przybylski. Filozofia przyrody była wykładana najpierw na II roku w wymiarze 60 godzin, później (pod koniec lat dziewięćdziesiątych) w wymiarze 30 godzin.

Wykłady filozofii przyrody opierał on na podręcznikach, jakie wówczas były dostępne: najpierw A.G. van Melsena *Filozofia przyrody* (Warszawa 1963)<sup>42</sup>, następnie S. Mazierskiego *Prolegomena do filozofii przyrody inspirowanej arystotelesowsko-tomistycznej* (Lublin 1969) oraz *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej* (Poznań 1972). Później jako pomoce dydaktyczne służyły mu opracowania: M. Hellera, M. Lubańskiego i S.W. Ślaga *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody* (Warszawa 1992) oraz L. Wciórki *Filozofia przyrody* (Poznań 1993).

Zajęcia dydaktyczne z kosmologii mają za zadanie przedstawić zagadnienia związane z naukowym rozumieniem przyrody, wszechświata, w którym żyjemy. Są to zarówno kwestie dotyczące filozofii przyrody nieożywionej, jak i ożywionej. Dlatego ks. Przybylski w swoich wykładach omawiał następujące tematy: 1) struktura bytów materialnych w ujęciu filozoficznym, 2) ilościowa interpretacja przyrody, 3) filozoficzna problematyka przestrzeni, 4) filozoficzna problematyka czasu, 5) kosmologia przyrodnicza w kwestii czasowego początku wszechświata, 6) współczesne teorie kosmogoniczne, 7) problematyka praw przyrody, 8) charakterystyka materii ożywionej, 9) filozoficzne koncepcje życia, 10) powstanie życia na ziemi, 11) ewolucyjna interpretacja przyrody, 12) filozoficzne aspekty ewolucjonizmu.

Wykłady kończyły się egzaminami ustnymi w sesji zimowej i letniej (gdy przedmiot ten był wykładany w wymiarze 2 godzin tygodniowo przez dwa semestry), później był to już egzamin tylko w sesji zimowej. Zazwyczaj ks. prof. Przybylski nie dawał uprzednio tez do egzaminu. Na egzaminach był dość wyrozumiały dla studentów i dawał im dodatkowe szanse, jeśli pierwsze podejście nie wypadło pozytywnie<sup>43</sup>.

### **3.9. Filozofia Boga (dawniej teodycea)**

Przedmiot ten we wrocławskim seminarium duchownym w omawianym okresie wykładali: ks. Lucjan Andrzejczak (1975–1979) i ks. Zdzisław Pawlak (od 1979).

Jest on wykładany na II roku studiów w wymiarze 30 godzin (dawniej, w latach sześćdziesiątych XX w., przeznaczano na niego 60 godzin).

Ks. Lucjan Andrzejczak wykłady z teodycei prowadził tak, jak to wówczas było powszechne w większości polskich seminariów, a więc głównie według podręcznika W. Granata *Teodycea. Istnienie Boga i jego natura* (wyd. 1, Lublin 1960). Podręcznik ten, dzielący się na dwie części: 1) istnienie Boga, 2) natura Boga, stanowił materiał do wykładów z takim właśnie podziałem na dwa semestry. Problematyka teodycei skupiała się wówczas wokół dwóch podstawowych pytań: czy istnieje Bóg? i kim jest Bóg? Zasadnicze zagadnienia podejmowane w tym podręczniku to: w pierwszej części – przegląd argumentacji (dowodów) na istnienie Boga, ze szczególnym podkreśleniem tzw. pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu; w drugiej zaś – poznawalność Bożej natury, przymioty Boże w ogólności, przymioty Boga związane z Jego istnieniem oraz Jego działaniem, problematyka opatrności Bożej.

Można przypuszczać, że ks. Andrzejczak, znając dobrze język francuski, do przygotowania wykładów korzystał też z innych pomocy przywiezionych z Lowanium<sup>44</sup>.

Ks. Z. Pawlak obejmując wykłady z teodycei, uświadamiał sobie, że musi ona być wykładana inaczej. Był bowiem świadkiem prowadzonych już od kilku lat dyskusji na ten temat, szczególnie inicjowanych przez bpa Bohdana Bejze, który zwrócił się nawet ze specjalnym kwestionariuszem do profesorów i wykładowców, przeprowadzając sondaż poglądów dotyczących głównych zagadnień filozofii Boga i jej nauczania w seminariach. Owocem tych dociekań są dwa tomy pracy zbiorowej pod redakcją B. Bejzego *O Bogu i o człowieku* (Warszawa 1968–1969). Stało się więc oczywiste, że przedmiotem filozofii Boga nie mogą być już tylko tzw. dowody na istnienie Boga oraz zagadnienia dotyczące poznania Jego istoty (natury). Coraz częściej podnoszone są także kwestie metodyczne, a więc to, w jaki sposób poznaje się Boga lub jak należy to czynić, a zwłaszcza jakie poprawnie, zasadnie i trafnie postawione pytania rodzą się i są współcześnie dyskutowane w związku z wartością określonych sposobów filozoficznego poznania Boga.

Także ze względu na kontrowersyjność różnych koncepcji w dziedzinie filozofii Boga, powstała potrzeba przeprowadzenia ich krytycznej analizy w aspekcie poprawności metodologicznej i wartości poznawczej. Chodzi szczególnie o ich moc przekonującą, „gdyż jeden i ten sam argument, poprawnie zbudowany i poznawczo wartościowy posiada dla różnych ludzi niejednakową siłę przekonywującą. Dlatego w filozofii trzeba się

również zająć problemem określenia, od czego zależy i jak to czynić, aby poprawne i poznawczo wartościowe koncepcje teodycealne były dla współczesnych ludzi przekonywujące”<sup>45</sup>.

Obecne uprawianie filozofii Boga oraz przekazywanie wiedzy o Bogu stało się raczej ujęciem metasystemowym problematyki Boga. Dyskusja na ten temat jest zawarta zwłaszcza w opracowaniu *W kierunku Boga*, red. B. Bejze (Warszawa 1982). To opracowanie, podobnie jak i wcześniejsze *Studia z filozofii Boga* (Warszawa 1977), jest pomyślane jako pomoc do wykładów i ćwiczeń interdyscyplinarnych z zakresu filozoficznej problematyki Boga.

W ten sposób, obok dwóch dotychczasowych (tradycyjnych) pytań teodycei, szczególnie ważne stały się pytania: kim jest Bóg dla człowieka, a zwłaszcza pytanie: jak poznać Boga i mówić o Nim człowiekowi dziś (w jaki sposób i jakim językiem)<sup>46</sup>.

Mając na uwadze powyższe wymogi stawiane filozofii Boga, ks. Pawlak w ramach wykładów przedstawiał następujące tematy: 1) sposoby uprawiania filozofii Boga, 2) problem sensowności języka filozofii Boga, 3) typologia postaw człowieka wobec Boga, a zwłaszcza zagadnienie ateizmu (jego rodzaje, przejawy, przyczyny, główni przedstawiciele)<sup>47</sup>, 4) analiza negatywnych i pozytywnych stanowisk dotyczących istnienia Boga i poznawalności Jego natury (istoty) wraz z ich krytyczną oceną dzisiaj, 5) charakterystyka epistemologiczno-metodologiczna argumentów filozofii Boga, 6) aktualne wersje argumentacji na istnienie Boga, inspirowane współczesnymi kierunkami filozofii oraz osiągnięciami nauk szczegółowych, 7) argumenty o charakterze fizykalno-kosmologicznym (tzw. naukowe) na istnienie Boga i ocena ich wartości, 8) współczesna prezentacja idei Boga (jak mówić o Bogu możliwie przekonywająco dzisiejszemu człowiekowi), 9) Bóg filozofii a Bóg wiary (religii), 10) „odwieczny” problem filozofii Boga: Bóg a zło.

Jako pomoce do wykładów posłużyły ks. Pawlakowi następujące podręczniki i opracowania: S. Kowalczyka *Filozofia Boga* (wyd. 1, Lublin 1972) oraz *Bóg w myśli współczesnej* (Wrocław 1979) i *Odkrywanie Boga* (Sandomierz 1981), S. Wszółka *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga w układzie z oryginalnych tekstów* (Tarnów 1993), L. Wciórki *Wiedząc, że jest Bóg* (Poznań 1994), *Studia z filozofii Boga*, pod red. B. Bejze (Warszawa 1968), *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze (Warszawa 1982), *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. B. Bejze (Warszawa 1992), *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, pod red. B. Bejze (Warszawa 1993).

Ks. Pawlak ponadto podawał studentom zestaw lektur (około 30 pozycji) z zakresu filozofii Boga, z którego byli zobowiązani wybrać dwie pozycje do opracowania i zaliczenia przed egzaminem.

Wykłady prowadzone przez ks. L. Andrzejczaka i ks. Z. Pawlaka kończyły się egzaminami ustnymi w sesji zimowej i letniej, a później, przy zmniejszonym wymiarze godzin wykładów tylko w sesji letniej.

### 3.10. Etyka

Przedmiot ten wykładali: ks. T. Przybylski (1965–1979) i ks. Zdzisław Pawlak (od 1979).

Był on wykładany na II roku studiów w wymiarze 30 godzin (wcześniej był wykładany w wymiarze 60 godzin).

Ks. Przybylski obejmując wykłady z etyki nie miał do dyspozycji odpowiednich nowych podręczników. Jedynym świeżo wydanym podręcznikiem była wówczas tłumaczona z języka angielskiego *Etyka* J. Oesterlego (Warszawa 1965). Jej autor prezentuje system etyki naturalnej, opartej na zasadach czysto rozumowych, zbudowany przez Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*), a zmodyfikowany później przez Tomasza z Akwinu. Ks. Przybylski znał tę pracę, ale nie korzystał z niej do wykładów. Prowadził je w oparciu o własne notatki, powstałe prawdopodobnie jeszcze w czasie jego studiów na KUL-u, a później uzupełniane własną lekturą i przemyśleniami<sup>48</sup>. Dopiero później ukazał się *Zarys etyki ogólnej* T. Ślipki (Kraków 1974), który zagadnienia filozoficzno-moralne zasadniczo ujmuje z punktu widzenia etyki tomistycznej, chociaż nie chodzi mu wyłącznie o wyłożenie składających się na tę etykę twierdzeń i wynikających stąd wniosków. To opracowanie, mające w następnych latach kolejne, uzupełnione wydania, stało się w wielu seminariach duchownych najczęściej używanym podręcznikiem do etyki.

Problematyka wykładów ks. Przybylskiego, zwłaszcza w późniejszych latach, jak to można było ustalić z jego byłymi studentami, nawiązuje do treści tego podręcznika. Są to następujące zagadnienia: 1) czyn ludzki i jego podziały, 2) cel życia ludzkiego i problem szczęścia, 3) źródła moralności czynów ludzkich, 4) spór o normę moralności, 5) prawo naturalne i prawo odwieczne (wieczne), 6) etyczne aspekty prawa ludzkiego, 7) podstawowa problematyka wartości moralnych, 8) problematyka sumienia, 9) cnoty moralne i wady, 10) odpowiedzialność moralna.

Drugi z wykładowców etyki, ks. Z. Pawlak, jako student słuchał wykładów z etyki Karola Wojtyły i dlatego w swoich wykładach z etyki nawiązywał do swojego mistrza z Lublina, powołując się na jego prace. Jako

pomocy dydaktycznych do wykładów (które również polecał studentom) używał: K. Wojtyły *Osoba i czyn* (Kraków 1968), *Elementarz etyczny* (Lublin 1983), *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1960), *Człowiek w polu odpowiedzialności* (Rzym – Lublin 1991); T. Stycznia *Zarys etyki* (Lublin 1974), *ABC etyki* (Lublin 1981), *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), *W drodze do etyki* (Lublin 1984); A. Szostka *Pogadanki z etyki* (Częstochowa 1983). W późniejszych latach korzystał także z P. Bortkiewicza *W polu doświadczenia moralności* (Poznań 1992), A. Siemianowskiego *Człowiek a świat wartości* (Gniezno 1993).

Wykłady ks. Z. Pawłaka obejmowały zasadniczo zagadnienia etyki ogólnej oraz wybrane zagadnienia z etyki szczegółowej aktualne zwłaszcza dziś. Były tutaj przedstawiane główne systemy myśli etycznej, zwłaszcza tzw. normatywne systemy etyki wobec preferowanych dzisiaj w pewnych kręgach kulturowych modeli etyk tzw. relatywistycznych propagujących liberalizm moralny, subiektywizm i konwencjonalizm w rozwiązywaniu problemów etycznych. W wykładach systematycznych były ukazywane podstawowe kategorie czynów ludzkich, dobro i zło moralne, fundamentalne zasady postępowania etycznego, zwłaszcza odpowiedzialności moralnej, problematyka wartości moralnych, koncepcje sprawności moralnych (cnót), sumienia, prawa oraz kryteriów etycznych. Z kolei w wykładach z etyki szczegółowej ks. Pawlak omawiał: problem aborcji, zapłodnienie *in vitro*, klonowanie i eutanazję. Jeśli czas pozwalał, to także niektóre zagadnienia etyki małżeńskiej i rodzinnej oraz etyki życia społecznego.

Ks. Pawlak w nauczaniu etyki zwracał szczególną uwagę na korzystanie z lektur przez studentów oraz na przeprowadzanie analizy wybranych tekstów klasyków etyki.

Wykłady prowadzone przez ks. Przybylskiego i ks. Pawłaka kończyły się egzaminami ustnymi w sesji zimowej i letniej według podanych wcześniej tematów obejmujących całość wyłożonego materiału. W razie potrzeby były też egzaminy poprawkowe; egzaminów komisyjnych z etyki raczej nie odnotowano.

#### **4. Działalność Koła Filozoficznego**

Nauczanie filozofii w seminarium wrocławskim wspierało i w jakimś stopniu uzupełniało przez swoją wieloletnią działalność Koło Filozoficzne, założone w listopadzie 1988 r. przez ks. prof. Z. Pawłaka<sup>49</sup>. Było ono kontynuacją nieformalnych spotkań filozoficznych podejmowanych we wrocławskim seminarium duchownym w końcu XIX i na początku XX wieku przez ówczesnych profesorów filozofii: ks. Idziego Radziszewskiego

(*Schola Aegidiana*)<sup>50</sup> i ks. Adama Jankowskiego (*Collegium Philosophicum*)<sup>51</sup>, a także prowadzonego przez niego przez kilka lat seminarium naukowego z filozofii<sup>52</sup>.

Do Koła Filozoficznego należeli formalni członkowie i jego sympatycy. Członkiem Koła mógł zostać każdy alumn seminarium, który zgłosił chęć uczestniczenia w nim. Zapisy odbywały się na początku każdego roku akademickiego. Spośród członków był wybierany Zarząd, składający się z prezesa, wiceprezesa i sekretarza. Prezesami Koła byli: Maciej Naraziński (1989–1991), Stanisław Klimaszewski (1991–1993), Remigiusz Karolak (1993–1996), Artur Niemira (1996–1997), Jarosław Horowski (1997–1999), Robert Maciejewski (1999–2002), Mateusz Kierzkowski (2002–2004), Cezary Garnuszek (2004–2005). Nad całością czuwał opiekun, którym do 2001 r. był ks. Z. Pawlak. Dokumentację działalności Koła prowadził i przechowywał sekretarz.

Koło Filozoficzne dawało możliwość przedyskutowania wielu zagadnień filozoficznych poza wykładami i w mniejszej grupie, zwłaszcza wobec braku wtedy ćwiczeń z filozofii. Stawiało ono sobie dwa cele: pierwszy – erudycyjny – dotyczący pogłębienia znajomości problematyki filozoficznej poprzez analizę i dyskusję nad tekstami klasyków filozofii, drugi – aktualizujący – zwracał uwagę alumnów na najbardziej aktualne problemy o charakterze filozoficznym. Już na spotkaniu założycielskim Koła ustalono, że będzie ono organizowało (przeciętnie co dwa miesiące) spotkania, prelekcje i dyskusje nie tylko dla formalnych członków Koła, ale również chętnych (sympatyków filozofii). Faktycznie w ciągu roku akademickiego Koło organizowało od pięciu do sześciu spotkań (z góry zaplanowanych tak co do terminu, jak i problematyki przez Zarząd Koła). Na spotkania przychodziło od piętnastu do dwudziestu alumnów przede wszystkim z kursów tzw. filozoficznych (I i II rok). Niekiedy bywało o wiele więcej uczestników (raz nawet 53 osoby). W dużej mierze zależało to od tzw. atrakcyjności poruszanych problemów, a także od tego, czy klerycy nie mieli akurat innych ważnych zajęć.

Na każdym spotkaniu Koła był referat wprowadzający w zagadnienie, przygotowany albo przez kogoś z członków Koła, albo zaproszonych gości, a najczęściej przez opiekuna Koła. Prelekcja była zawsze wprowadzeniem do dyskusji. Na dobór tematów wpływały różne okoliczności. Były to nieraz ważne wydarzenia, np. VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu (5–9 IX 1995), czy aktualność pojawiającej się problematyki filozoficznej, np. szokujące filozoficzne tezy postmodernizmu czy refleksja filozoficzna nad fenomenem twórczości Josteina Gaardera (*Świat Zofii*),

palący problem ochrony środowiska naturalnego czy choćby etyczne aspekty problemu transplantacji narządów. Były to również problemy, które spotykały się z wielkim zainteresowaniem słuchaczy, bez względu na to, kto był prelegentem. Członkowie Koła chętnie włączali się jako autorzy wygłaszanych prelekcji.

Nieraz spotkania Koła były poświęcone świeżo wydanym pozycjom naukowym, np. *Sławni wilnianie filozofowie* Jacka J. Jadackiego, czy ważnym dokumentom Kościoła, np. encyklice społecznej Jana Pawła II *Centesimus annus*. Niektóre dyskusje były burzliwe, np. po prelekcji poświęconej książce *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, pod red. B. Bejze. Pokłósiem tej interesującej dyskusji był artykuł na ten temat ks. Z. Pawlaka<sup>53</sup>.

Autorami referatów głoszonych na Kole Filozoficznym byli również goście, zwłaszcza profesorowie wykładający różne dyscypliny naukowe zarówno z seminarium wrocławskiego jak i spoza niego, np. ks. T. Przybylski o dziele Kartezjusza *Medytacje o pierwszej filozofii*, ks. J. Nowaczyk „Koncepcja Boga według Alfreda N. Whiteheada”, ks. Z. Pawłowski „Filozofia Paula Ricoeura”, ks. M. Gołębiewski „Myśl filozoficzna Abrahama J. Heschela”, ks. R.J. Weksler-Waszkinel (KUL) „Problem relacji nauka – wiara”.

Na spotkaniach Koła analizowano także teksty klasyków filozofii, np. *Ucztę Platona*, Arystotelesa wybrane fragmenty *Etyki nikomachejskiej* oraz dzieło *Zachęta do filozofii*; *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa* Boecjusza z Dacji, *Traktat o Pierwszej Zasadzie* Jana Dunsza Szkota czy Kartezjusza *Rozprawa o metodzie*.

Z proponowanych przez członków Koła tematów udało się opracować i przedstawić niektóre, np. człowiek i jego sytuacja kulturowa w końcu XX wieku, problem wolności we współczesnej kulturze, etyczne aspekty inżynierii genetycznej, zwłaszcza sprawa klonowania, współczesne ujęcia filozofii ciała, główne twierdzenia filozofii feministycznej.

Bardzo ważne w działalności Koła Filozoficznego były wyjazdy jego przedstawicieli na różne sympozja filozoficzne, a zwłaszcza na tzw. tygodnie filozoficzne do Lublina, nieraz nawet po kilka osób. Zawsze po takim wyjeździe uczestnicy przedstawiali na spotkaniu Koła sprawozdania, po których następowały dyskusje.

Ks. Z. Pawlak jako opiekun Koła wraz z jego członkami przygotowywał w seminarium wrocławskim okolicznościowe akademie, zwłaszcza z okazji uroczystości św. Tomasza, na których głoszony był stosowny referat, a alumni prezentowali teksty św. Tomasza, zazwyczaj w formie dysputy scholastycznej.

Z uczestników Koła Filozoficznego poszli na studia specjalistyczne z filozofii: Witold Dorsz (Uniwersytet Nawarra – Pampeluna w Hiszpanii), Andrzej Latoń (Instytut Katolicki w Paryżu), Maciej Naraziński (KUL), Marek Jurzyk (KUL), Paweł Żarkowski (KUL), Robert Maciejewski (KUL). Obecnie dwóch z nich wykłada filozofię: ks. dr Witold Dorsz głównie na Wydziale Teologicznym UMK Toruń oraz ks. dr Andrzej Latoń na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu.

\* \* \*

Znajomość problemów filozoficznych i różnych prób ich rozwiązań, jakie pojawiły się w dziejach myśli ludzkiej, poszerza umysłowość młodego człowieka, o wiele bogatsze staje się spojrzenie na świat tego, kto zna filozofię i jej historię. Różnorodność bowiem rozwiązań najbardziej ludzkich, egzystencjalnych problemów skłania do myślenia i szukania odpowiedzi, które najbardziej zbliżają się do prawdy, do obiektywnego stanu rzeczy.

Nauczanie filozofii we wrocławskim seminarium duchownym w ostatnich dziesiątkach lat XX wieku poprzez różnorodność wykładanych dyscyplin filozoficznych oraz wysiłek wykładowców dobrze przygotowywało alumnów do studium teologii. Spełniało bowiem trzy podstawowe zadania, jakie się stawia filozofii wobec teologii: 1) filozofia powinna dostarczyć teologii przede wszystkim aparatury pojęciowej (nie można sobie wyobrazić na przykład studium teologii dogmatycznej czy moralnej bez pojęć wypracowanych w refleksji filozoficznej); 2) filozofia w relacji do teologii ma służyć pomocą w uściśleniu, tłumaczeniu i porządkowaniu prawd teologicznych, a także czuwać nad poprawnością metodologiczną poznania teologicznego; 3) filozofia ma jako zadanie dostarczyć teologii podstawowych stwierdzeń dotyczących bytu w ogóle, a człowieka w szczególności, czyli ma dostarczyć teologii fundamentów w postaci naturalnej wiedzy, przede wszystkim o człowieku.

W porównaniu z dotychczasowym tradycyjnym nauczaniem filozofii w seminarium w omawianym okresie wzbogaciło się ono o dodatkowe ważne elementy. W tym czasie do *ratio studiorum* weszły cztery nowe przedmioty: wstęp do filozofii (od 1968 r.), ogólna metodologia nauk, współczesne kierunki filozofii i antropologia filozoficzna. Zmieniła się zdecydowanie treść merytoryczna wykładów takich dyscyplin filozoficznych, jak: filozofia Boga, teoria poznania, etyka. Wykłady zostały wzbogacone ćwiczeniami oraz obowiązkiem pogłębiania materiału przez własną lekturę wskazanych przez profesorów tekstów i opracowań. Ważną



rolę spełniło też Koło Filozoficzne, które propagowało kulturę filozoficzną, poszerzało wiedzę z zakresu filozofii, zapoznawało z nowymi nurtami i kierunkami filozoficznymi oraz pomagało w doskonaleniu własnego refleksyjnego, krytycznego myślenia.

Każdy z prezentowanych wyżej wrocławskich wykładowców, przygotowanych do swej posługi przez studia specjalistyczne, starał się wykonywać ją kompetentnie, odpowiedzialnie i sumiennie. Odczytując znaki czasu i zachowując wymogi *ratio studiorum*, wnosił własne cenne inwencje oraz inicjatywy do pełnionej przez siebie misji. Ta zaszczytna niewątpliwie, ale również odpowiedzialna i ofiarna posługa nauczycielska we wrocławskim seminarium była nieraz spełniana w niełatwych warunkach, na przykład łączenia jej z pracą duszpasterską i dojazdami z parafii.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 296–297.

<sup>2</sup> Zob. także B. Dembowski, *O nauczaniu historii filozofii w seminarium duchownym*, w: tenże, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 269–271.

<sup>3</sup> Polskie tłumaczenie tego listu znajduje się w „*Studia Philosophiae Christianae*” (SPhCh) 10(1974), nr 1, s. 255–265.

<sup>4</sup> Zob. G.-M. Garonne, *O nauczaniu filozofii w seminariach*, SPhCh 10(1974), nr 1, s. 258.

<sup>5</sup> Tamże, s. 259.

<sup>6</sup> Tamże, s. 261–264.

<sup>7</sup> Tamże, s. 262.

<sup>8</sup> Zob. W. Hanc, *Nauczanie teologii dogmatycznej we wrocławskim seminarium duchownym po II wojnie światowej*, „*Studia Włocławskie*” (SWł) 10(2007), s. 368–369.

<sup>9</sup> J. Nowaczyk, *Kalendarium życia księdza profesora Tadeusza Przybylskiego*, SWł 7(2004), s. 9–10.

<sup>10</sup> Więcej danych na temat życia i działalności ks. Przybylskiego zob. także: K. Rulka, *Zmarł ks. Tadeusz Przybylski*, „*Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika*” 90(2007), s. 373–378; Z. Pawlak, *Profesor filozofii i duszpasterz*, tamże, s. 464–470.

<sup>11</sup> *Życiorys księdza profesora Jana Nowaczyka*, SWł 9(2006), s. 11–12.

<sup>12</sup> Tamże, s. 15.

<sup>13</sup> Tamże, s. 21–25.

<sup>14</sup> Tamże, s. 15.

<sup>15</sup> Tamże, s. 25–28.

<sup>16</sup> Tamże, s. 20.

<sup>17</sup> W. Hanc, *Dorobek naukowy ostatniego ćwierćwiecza*, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 53.

<sup>18</sup> *Informator filozofii polskiej*, pod red. J. Jaśtala, Kraków 1995, s. 181.

<sup>19</sup> W. Hanc, *Dorobek naukowy...*, art. cyt., s. 53.

<sup>20</sup> SWł 4(2001), s. 441.

<sup>21</sup> W. Hanc, *Dorobek naukowy...*, art. cyt., s. 53.

<sup>22</sup> Z tego czasu zachowała się u ks. Pawlaka „Księga protokółów posiedzeń naukowego-dyskusyjnego klubu »Krag«”.

<sup>23</sup> W. H a n c, *Ks. Lucjan Andrzejczak duszpasterz i propagator kultu św. Józefa*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1(2003), s. 11–12.

<sup>24</sup> Z. R o g a l s k i, *Sprawozdanie z działalności Seminarium Duchownego we Włocławku w 1976/77 roku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” (KDWł) 60(1977), s. 169.

<sup>25</sup> W. H a n c, *Ks. Lucjan Andrzejczak...*, art. cyt., s. 12.

<sup>26</sup> Do dyscyplin filozoficznych w seminarium włocławskim zaliczano także pedagogikę i dydaktykę (na początku XX wieku), potem filozofię religii (religiologię, religioznawstwo), a do 1974 r. także psychologia była nauczana albo przede wszystkim w aspekcie filozoficznym, albo także filozoficznym jako tzw. psychologia racjonalna.

<sup>27</sup> Ustaleń dokonano na podstawie dokumentacji dotyczącej działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku: *Ratio studiorum* na poszczególne lata studiów (przechowywane w biurze rektorskim oraz bibliotece), rocznych sprawozdań z działalności drukowanych w „Kronice Diecezji Włocławskiej”, pisemnych i ustnych relacji zainteresowanych osób oraz wspomnień własnych autora.

<sup>28</sup> Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 151.

<sup>29</sup> Według relacji ustnej ks. prof. Jana Nowaczyka z 26 V 2008 r.

<sup>30</sup> B. D e m b o w s k i, *O nauczaniu historii filozofii...*, art. cyt., s. 269.

<sup>31</sup> Relacja pisemna ks. J. Nowaczyka z 23 V 2008 r.

<sup>32</sup> Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, dz. cyt., s. 158–159.

<sup>33</sup> Tamże, s. 157.

<sup>34</sup> *Życiorys księdza profesora Jana Nowaczyka*, art. cyt., s. 13.

<sup>35</sup> Relacja pisemna ks. J. Nowaczyka z 23 V 2008 r.

<sup>36</sup> W oparciu o wspomniane podręczniki i prowadzone rozmowy z ks. Andrzejczakiem.

<sup>37</sup> *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, dz. cyt., s. 160.

<sup>38</sup> Relacja pisemna ks. J. Nowaczyka z 23 V 2008 r.

<sup>39</sup> *Życiorys księdza profesora Jana Nowaczyka*, art. cyt., s. 14.

<sup>40</sup> *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, dz. cyt., s. 152.

<sup>41</sup> Relacja pisemna ks. J. Nowaczyka z 23 V 2008 r.

<sup>42</sup> W kleryckiej wypożyczalni podręczników było wówczas 10 egzemplarzy tego podręcznika.

<sup>43</sup> J. N o w a c z y k, *Kalendarium życia księdza profesora Tadeusza Przybylskiego*, poz. cyt., s. 10; własne wspomnienia autora artykułu.

<sup>44</sup> Z własnej wiedzy autora artykułu.

<sup>45</sup> B. B e j z e, *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 76–77.

<sup>46</sup> Zob. Z. P a w ł a k, *Mówić o Bogu współcześnie*, w: *Wobec Boga i moralności*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 258–262.

<sup>47</sup> Problem ateizmu był także wykładany osobno na VI roku studiów w ramach przedmiotu: wybrane zagadnienia ateizmu (1 godzina tygodniowo). Przedmiot ten wykładali kolejno: ks. Jan Nowaczyk, ks. Jerzy Kaźmierczak, ks. Zdzisław Pawlak, a w ostatnich latach XX wieku (do dziś) bp prof. Bronisław Dembowski.

<sup>48</sup> Relacja ustna ks. A. Ponińskiego z 14 V 2008 r.

<sup>49</sup> Więcej na temat powstania i działalności Koła Filozoficznego zob. *O kulturze filozoficznej w naszym seminarium, czyli wywiad z księdzem profesorem Zdzisławem Pawlakiem*, „Przedświt”. Czasopismo kleryków Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, 1998, nr 7(68), s. 4–9.

<sup>50</sup> P. K r e m e r, *Ś.p. ks. dr. Idzi Radziszewski*, KDWł 16(1922), s. 336.

<sup>51</sup> *Zamknięcie roku szkolnego [1919/20] w seminarium*, KDWł 14(1920), s. 203; W. G i s z t e r, *Życie umysłowe w seminarium [włocławskim]*, „Przedświt” (Włocławek) 3(1921), z. 2, s. 9; *Z seminarium włocławskiego*, „Przedświt” 3(1921), z. 3, s. 16; J.S., *Kronika seminarium włocławskiego*, „Przedświt” 4(1922), z. 2, s. 30.

<sup>52</sup> Propozycję wprowadzenia seminarium z filozofii zgłosił też na sesji księży profesorów w 1968 r. ks. Jan Nowaczyk, ale nie została ona podjęta.

<sup>53</sup> Z. P a w ł a k, *Mówić o Bogu współcześnie*, art. cyt., s. 258–263.

KS. ANTONI PONIŃSKI

### **FORMY INWIGILACJI SŁUŻBY BEZPIECZEŃSTWA WOBEC WŁOCŁAWSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W LATACH 1956–1989**

Nieczęsto zdarza się, żeby intuicje i doświadczenia swojego pokolenia można było skonfrontować z dokumentami, które w założeniu – miały na zawsze pozostać tajne. Tak jest w tym przypadku. Rozpoznane dotąd materiały dotyczące działań Służby Bezpieczeństwa, głównie z lat 1956–1969, wobec wrocławskiego seminarium duchownego dane mi jest po części zestawić z własnym doświadczeniem, gdyż ich zakres czasowy w pewnej mierze pokrywa się z latami mojego pobytu w tym seminarium. Intuicyjnie niemal wszyscy, a poprzez własne doświadczenie wielu z nas wiedziało, iż wstąpienie do seminarium w okresie PRL było jednocześnie wystawieniem się na działania jawne i niejawne władz jawnych i niejawnych zmierzające do zakwestionowania tego wyboru. Jednak wiedzieć lub przeczuwać a zobaczyć dokumentację tych działań to ogromna różnica.

#### **Program działań SB przeciwko seminarium wrocławskiemu**

Lista działań podejmowanych przez SB przeciwko samej instytucji seminarium jak i tym, którzy ją tworzyli, jest długa i zróżnicowana. Znajdujemy ją w „Planie perspektywicznych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Wrocławku”<sup>1</sup> z 7 III 1964 r. Podobny obowiązywał wcześniej, a także później i mimo przełomów politycznych niewiele zmieniło się w tym zakresie. Pod tym, co w dokumencie określono jako „praca operacyjna”<sup>2</sup>, kryło się:

- pozyskiwanie nowych źródeł informacji tak spośród alumnów, jak i kadry naukowej w WSD,
- wszechstronne rozeznawanie wszystkich kleryków poprzez posiadaną sieć tajnych współpracowników (t.w.),
- rozeznawanie, czy sieć księzowska innych jednostek powiatowych leżących na terenie diecezji wrocławskiej posiada dotarcie do seminarium (kleryków lub profesorów),

- ustalanie nowych form pracy wychowawczej i dydaktycznej, by tym samym móc stosować właściwie przeciwdziałania,
- ustalanie wszelkich antagonizmów istniejących w gronie samych profesorów, wśród kleryków oraz pomiędzy kadrą i alumnami,
- zmierzanie do zmniejszania się ilości powołań poprzez uprzednie ustalenie chętnych do wstępowania na I kurs,
- powodowanie wydalania z seminarium kleryków wszystkich kursów przez stosowanie kombinacji operacyjnych<sup>3</sup>,
- odwracanie uwagi kierownictwa seminarium od spraw naukowych i wychowawczych przez ujawnianie wykroczeń kleryckich,
- stosowanie przedsięwzięć operacyjnych mających za zadanie rozluźnienie dyscypliny w seminarium,
- ustalanie osób spośród aktywu kleryckiego kontaktujących się z profesorami i klerykami oraz rozeznanie świeckiego personelu pomocniczego w samym seminarium<sup>4</sup>.

Każde z tych zadań znalazło swoje potwierdzenie w zachowanych, chociaż niekompletnych, materiałach poświadczających działania SB wobec seminarium wrocławskiego.

### **Zbieranie informacji o kandydatach do seminarium**

Bezpieka nie czekała, aż dotrą do niej informacje o już przyjętych do seminarium kandydatach na księży. Już w okresie zdawania matur wysłano ze szczebla Wojewódzkiego Urzędu do spraw Bezpieczeństwa Publicznego w Bydgoszczy instrukcje do struktur powiatowych, aby poprzez agencję ustaliły osoby, które zamierzają wstąpić do seminarium duchownego we Wrocławku lub innych seminariów diecezjalnych czy zakonnych<sup>5</sup>. W kilkanaście dni później w kolejnej instrukcji (z 23 VI 1956) precyzowano cel i zakres zbieranych informacji, w tym także o dziewczętach mających zamiar wstąpić do zakonów. Przełożeni nakładający takie zadania funkcjonariuszom niższych szczebli mieli świadomość, że nie jest to praworządne, skoro przypominali, iż przy zbieraniu danych „należy mieć pewność, że przedsiębrane czynności operacyjne dają gwarancję całkowitej konspiracji”<sup>6</sup>.

Celem rozpoznawania kandydatów do seminariów i zakonów, przynajmniej w tym momencie, był przede wszystkim werbunek spośród nich chętnych do donoszenia Urzędowi Bezpieczeństwa. Zakładano bowiem, iż świeżo upieczeni maturzyści, jeszcze – jak to ujmowano w słownictwie ubeckim – nie tak „sfanatyzowani” jak już studiujący klerycy, będą bardziej podatni do zwerbowania<sup>7</sup>. Zaczynano od charakterystyki sporządza-

nej – chyba zwykle – przez organa MO z miejsca zamieszkania<sup>8</sup>. Funkcjonariuszy interesowała działalność społeczno-polityczna i zawodowa tak samego kandydata, jak i jego rodziców, ich stosunek do PRL, stopień ich „sfanatyzowania pod względem religijnym” (czytaj: ich pobożności), motywami zamiaru wstąpienia do seminarium czy zakonu. Chcieli też zawczasu poznać stronę moralną i skłonności kandydatów – czy używa alkoholu, lubi dziewczęta, jest materialistą itp.<sup>9</sup> Nie poprzestawali na analizie uzyskanych informacji ani też nie pozostawali bierni wobec planów wstąpienia do seminarium. Jak pisał w meldunku do swojego przełożonego w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych bydgoski naczelnik Wydziału IV, ppłk Henryk Dojerski: „w końcu I kwartału i na początku II [1969 r.] przeprowadzono rozmowy z dyrektorami szkół średnich na naszym terenie, jak też przesłano pisma do innych jednostek, z terenu których tradycyjnie rekrutują się kandydaci. Wskazano w nich, by dyrektorzy w drodze rozmów z samymi uczniami lub rodzicami doprowadzili do zmiany ich kierunków zainteresowań. W wyniku tych czynności w 7 wypadkach doprowadzono do rezygnacji ze studiów w WSD”<sup>10</sup>. Włocławski szef Służby Bezpieczeństwa ppłk Rożko w sierpniu tegoż roku chwalił się, że „w czasie ferii poczyniono szereg czynności operacyjnych zmierzających do przyhamowania naboru. Nie notuje się w tym roku napływu kandydatów z Wrześni, Pleszewa, Radziejowa, Torunia i Włocławka”<sup>11</sup>. Chyba jednak dość sceptycznie przyjęto jego osiągnięcia, skoro któryś z przełożonych dopisał z boku: „Konkretnie – co zrobiono...”.

W podsumowaniu działań SB z tegoż 1969 r. informowano: „Z pozytywnymi skutkami powyższego przedsięwzięcia spotkano się w Liceum Ogólnokształcącym im. Ziemi Kujawskiej we Włocławku w dwóch przypadkach oraz w Liceach Ogólnokształcących w Kowalu i Lubrańcu po jednym przypadku. W dniu 10.3.1969 r. [...] skierowano pisma do jednostek Sł. Bezp., z terenu których notuje się nabór kandydatów do tutaj seminarium, celem wykonania podobnych czynności. Jak nam wiadomo, w wyniku powyższego jednostka S. B. w Turku przeprowadziła rozmowę z kandydatem do tutaj WSD, w wyniku czego zrezygnował on z podjęcia nauki we wspomnianej uczelni. Podobnie postąpiła jednostka S. B. w Sieradzu, w wyniku czego spośród 5-ciu kandydatów do tutaj seminarium wybiera się 3-ch. W okresie ferii przeprowadzono dwie rozmowy operacyjne z kandydatami na kleryków: Miłkiem Tadeuszem z pow. Sieradz i S. J. zam. we Włocławku. [...] Celem tych rozmów było spowodowanie poniechania przez nich zamiaru kontynuowania dalszej nauki w tutaj WSD oraz zorientowanie się w możliwościach ich opera-

cyjnego wykorzystania. [...] Miłek Tadeusz będzie ją jednak kontynuował w tut. Seminarium”<sup>12</sup>.

Pasją tropienia młodzieży mogącej wstąpić do seminarium była u niektórych funkcjonariuszy tak silna, iż nie ograniczali się do maturzystów. Służba Bezpieczeństwa w Aleksandrowie Kujawskim, sformułowała listę trzech kandydatów<sup>13</sup>, z których jeden – obecnie ks. Daniel Augustyniak – został rozpoznany jako pewny kandydat już na rok przed maturą. Pomogła w tym rozmowa funkcjonariusza z dyrektorem miejscowego liceum, od którego dowiedział się też, że uczeń Augustyniak wziął łacinę jako dodatkowy język. Być może w tej pewności utwierdzały funkcjonariusza informacje, że uczeń ten jest aktywnym ministrantem, „dzień dnia przebywa w towarzystwie wikarego ks. Światły Piotra”. Ksiądz ten oraz mieszkające w pobliżu zakonnice odwiedzają dom Augustyniaków, a ojciec kandydata m.in. „bierze udział w każdej procesji Bożego Ciała prowadząc księdza pod rękę”<sup>14</sup>.

### **Działania wobec alumnów**

Z treści materiałów ilustrujących działalność Służby Bezpieczeństwa wobec alumnów wyłania się nieskrywane założenie, iż każdego z nich traktowano jako obiekt eksperymentów, na którym wypróbowywano swoje pomysły zmierzające bądź do uniemożliwienia zostania księdzem, bądź do posługiwania się nim w rozsadzaniu Kościoła. Widać to nie tylko z działań, ale z samego intelektualnego podejścia do zjawiska powołania do kapłaństwa. Nie trzeba być wierzącym, aby uznać, że ktoś może mieć duchowe, wewnętrzne motywy zaangażowanego życia religijnego i pragnienia służby bliźnim z tych motywów. Tymczasem w „Kwestionariuszu” wyprodukowanym w MSW w latach sześćdziesiątych XX wieku, dotyczącym osób wstępujących do seminariów, a wypełnianym przez funkcjonariuszy służb tajnych, motywy wyboru kapłaństwa według MSW sprowadzały się do: zainteresowań materialnych, nacisku rodziców bądź kleru, klerykalizmu alumna [?!] oraz innych, jak można domniemywać, pochodnych od wymienionych racji<sup>15</sup>.

W corocznych instrukcjach sporządzania list i charakterystyk nowo przyjętych alumnów, w 1969 r. pojawiło się dodatkowe polecenie: „Szczególnie zwrócić uwagę na sprawdzenie danych o rodzicach członkach PZPR”. Lecz jeszcze bardziej uderza następne zdanie: „Ponieważ te dane personalne kierowane są do instancji partyjnych, muszą przeto być prawdziwe”<sup>16</sup>. Władze partyjne nie przechodziły obojętnie wobec tego typu informacji. W dokumentacji dotyczącej jednego z alumnów seminarium

włocławskiego znajduje się „Notatka służbowa”, iż jego ojciec został skreślony przez Komitet Powiatowy z listy członków PZPR za wstąpienie syna do seminarium<sup>17</sup>.

Alumni przez cały czas byli obiektem zainteresowania Służby Bezpieczeństwa<sup>18</sup>. W „Planie operacyjnych przedsięwzięć” z 1961 roku zakładano, że praca operacyjna powinna prowadzić m.in. do pogłębiania istniejących sprzeczności pomiędzy kadrami profesorską a klerykami, rozbijania jedności między tymi grupami, sugerowania alumnom, że hamulcem wprowadzenia postępu do seminarium są ci wszyscy – alumni i profesorowie – którzy są wrogo ustosunkowani do PRL<sup>19</sup>.

Warunkami niezbędnymi do realizacji tych planów było z jednej strony rozeznanie sytuacji w seminarium i cech poszczególnych alumnów – w czym pierwszorzędną rolę mieli spełniać byli alumni oraz tajni współpracownicy – jak i próby dotarcia do alumnów bądź też tzw. „skompromitowania” ich przy pomocy tychże byłych kolegów, agentów oraz zwykłych przesyłek pocztowych.

Służbę Bezpieczeństwa interesowało wszystko – spis kleryków, lista profesorów i personelu administracyjnego, regulamin seminaryjny, program i rozkład zajęć, pomoce naukowe. Tu pierwszorzędną rolę mieli odgrywać tkwiący w seminarium informatorzy, a uzupełniającą – czy raczej weryfikującą – rozmowy z alumnami podczas ferii<sup>20</sup>. Szczególne zainteresowanie budzili ci alumni, którzy byli szczególnie cenieni przez władze seminaryjne i – perspektywicznie biorąc – mogli kiedyś pójść na studia, jak też ci, którzy mieli być przygotowywani do pracy duszpasterskiej wśród młodzieży i w środowiskach robotniczych<sup>21</sup>. Zbierano też informacje o tych, którzy mieli przejawiać wrogi stosunek do PRL<sup>22</sup>. Z jednymi próbowano rozmawiać, licząc na to, że może bądź to zasieje się w nich wątpliwości co do obranej drogi, a nawet spowoduje się zasadniczą zmianę decyzji<sup>23</sup>, z innymi z nadzieją na współpracę<sup>24</sup>, ale też w stosunku do szczególnie zaangażowanych w życie seminaryjne podejmowano działania, aby spowodować ich usunięcie z seminarium. Miały do tego służyć informacje uzyskiwane od byłych alumnów, przeważnie rozgoryczonych usunięciem z seminarium<sup>25</sup>. Innymi sposobami, które miały spowodować usunięcie alumnów przez władze seminaryjne były anonimy z parafii ich pochodzenia<sup>26</sup>, podsufanie przez agentów informacji ukazujących ich sytuację rodzinną<sup>27</sup>, podrzucanie przez nich materiałów pornograficznych<sup>28</sup>. Jeden z pomysłów SB zakładał stworzenie pozorów kontaktów kleryka właśnie... ze Służbą Bezpieczeństwa i przekazanie tej informacji jego proboszczowi, a ten, co zrozumiałe, przekazałby ją władzom seminarium<sup>29</sup>.

W kwietniu 1962 r. Wydział SB w Bydgoszczy zajmujący się seminarium włocławskim przeprowadził akcję wysyłania do alumnów egzemplarzy tygodnika „Nowa Wieś” z artykułem pt. *Powołanie*. W założeniach operacyjnych artykuł ten miał spowodować wystąpienia z seminarium<sup>30</sup>. Równocześnie do innej dziesiątki alumnów wysłano list spreparowany na podstawie doniesień t.w. „Zorza”, opisujący rzekome nadużycia moralne jednego z wykładowców. Według informacji SB siedmiu alumnów przekazało ten list rektorowi<sup>31</sup>. W lipcu tegoż roku Służba Bezpieczeństwa rozesłała do alumnów uważanych za krytykantów egzemplarze tzw. *Zielonego zeszytu*<sup>32</sup>, publikacji spreparowanej przez tajne służby, podobnie jak rzekome wspomnienia byłego księdza Leonarda Świderskiego *Oglądały oczy moje*, na potrzeby akcji prowadzonej przeciwko biskupowi kieleckiemu Czesławowi Kaczmarskiemu. Miało to zasiać podejrzliwość wobec hierarchii kościelnej.

Wysyłano też do alumnów opracowane przez funkcjonariuszy SB listy niby anonimowe, ale podpisane inicjałami wskazującymi na kogoś z byłych alumnów<sup>33</sup> bądź też przez treść sugerujące krąg osób, od których mogłyby pochodzić. Listy te, przygotowywane w Bydgoszczy, były przesyłane na przykład do Komend MO w Turku<sup>34</sup>, Sieradzu<sup>35</sup> z poleceniem, aby zostały wrzucone w tym mieście do różnych skrzynek pocztowych i o różnych godzinach. Były to listy nawiązujące do wydarzeń seminaryjnych, np. do usunięcia alumnów, a sugerujące, że nastąpiło to bez uzasadnienia i że podobny los może spotkać każdego. Planujący to pociągnięcie zakładali sobie, że takie listy, rozkolportowane wśród alumnów, spowodują „dalsze pogłębienie istniejącego już i tak niezadowolenia”<sup>36</sup>.

Przykładem działań szczególnych, w całej rozciągłości naruszających i elementarne zasady etyczne, i normy przyzwoitości wobec obywatela, i nawet niezbyt wzniosłe zasady praworządności perelowskiej, była w lutym 1961 roku podstępnie zorganizowana akcja przesłuchiwania najstarszych kleryków w związku z (kto wie czy nie sfingowaną?) próbą samobójczą w katedrze włocławskiej podczas nabożeństwa, na którym zwyczajowo byli wszyscy alumni. Jak wynika z akt SB, celem tych przesłuchań nie było wcale wyjaśnienie okoliczności zdarzenia, lecz zrealizowanie jednego z celów operacyjnych tajnych służb, jakim było zdobycie próbek ich pisma. Według planów operacji zależało na wykryciu autorów anonimów, które podobno wpłynęły z seminarium do MO, ale znając późniejsze kombinacje operacyjne SB nie można wykluczyć, iż chodziło o stworzenie zbioru autentycznych próbek pisma, które mogłyby służyć



do uwiarygodnienia fabrykowanych przez tajne służby pism<sup>37</sup>. Funkcjonariusze próbowali też wykorzystać te przesłuchania jako okazję do zbierania informacji o życiu seminaryjnym. Alumni nie tylko nie chcieli na te pytania odpowiadać, ale zaraz poinformowali o tym władze seminaryjne. W tej sprawie Kuria Diecezjalna złożyła ostry protest do MSW. Z takim samym ukrytym celem – zdobycia próbek pisma innych uczniów – wzywano ich w tym samym czasie na wojskową komisję lekarską<sup>38</sup>.

### **Działania wobec byłych uczniów**

Służba Bezpieczeństwa zwracała także uwagę na uczniów, którzy z różnych powodów opuszczali seminarium. Motywem zainteresowania, zwłaszcza wobec usuniętych przez władze seminaryjne, były możliwości wykorzystania ich do działalności destrukcyjnej wobec seminarium. Na podstawie akt można stwierdzić, że pewna ich część to skłaniający się do współpracy bądź już zwerbowani tajni współpracownicy SB.

Służby tajne zakładały, że byli uczniowie będą oddziaływali na tych, którzy pozostali, tak aby ci już dobrowolnie poszli w ich ślady<sup>39</sup>. Najbardziej jednak byli przydatni jako źródło informacji o swoim niedawnym środowisku<sup>40</sup>. Służbie Bezpieczeństwa zależało na ich oświadczeniach o rzekomych nieprawidłowościach finansowych w seminarium (organizowanie loterii, pobieranie opłat za powielanie skryptów)<sup>41</sup>, informacjach o tematyce wykładów, zwłaszcza dotyczących spraw światopoglądu marksistowskiego czy krytycznych wobec rzeczywistości politycznej PRL<sup>42</sup>, na dostarczaniu zachowanych skryptów<sup>43</sup>. Najbardziej jednak zależało SB na wszelkich informacjach o tych uczniach, wobec których można byłoby podjąć działania zmierzające do ich wyeliminowania z seminarium, jak i o tych, wobec których można byłoby podjąć działania werbunkowe<sup>44</sup>.

Kilkakrotnie funkcjonariusze esbecy wracali do pomysłu, aby któryś z byłych uczniów napisał list otwarty do prasy bądź artykuł, który w porozumieniu z Komitetem Wojewódzkim PZPR zostałby opublikowany w prasie. W publikacji tej miały być opisane stosunki panujące w seminarium. Początkowo (1961 r.) typowano do tego byłego ucznia H. O., który później, o ile wiadomo, pracował jako dziennikarz regionalny<sup>45</sup>. W kilka lat później próbowano namówić do tego innego ucznia, który co prawda ujawnił Służbie Bezpieczeństwa powody, dla których odszedł z seminarium, odmówił jednak napisania takiego tekstu<sup>46</sup>.

Jeden z byłych uczniów wrocławskich nie miał jednak oporów moralnych przed współpracą ze Służbą Bezpieczeństwa i przyjął dość szybko status tajnego współpracownika. Odszedł z seminarium po zakończeniu semestru zimowego w 1967 roku.

Odszedł, gdyż nie chciał zgodzić się z decyzją władz seminaryjnych wysyłających go na roczną przerwę w studiach. Wiele wskazuje na to, że jeszcze przed odejściem z seminarium miał jakieś powiązania z SB, a władze seminaryjne intuicyjnie wyczuwały jego dwuznaczność. Odszedł z seminarium w pierwszych dniach lutego, a już na początku kwietnia przyjmował zadania zlecone mu przez SB, a w maju nagrywał na sprzeczne życzenie przez SB kazanie biskupa w Bydgoszczy. W początkach czerwca otrzymał mieszkanie, a Służba Bezpieczeństwa przyznała mu pieniądze na zagospodarowanie. Kto pamięta, jak długa była w tamtych latach droga do własnego mieszkania w mieście wojewódzkim, nie ma wątpliwości, jak potężne siły stały za przydziałem mieszkania dla t.w. „Wiesiek”. Zachowane zapisy spotkań funkcjonariusza ze swoim agentem pokazują, z jaką pasją pełnił nową rolę. Dawał bardzo szczegółowe charakterystyki swoich kolegów, profesorów, pracowników świeckich seminarium<sup>47</sup>, doradzał, w jaki sposób sugerować władzom seminaryjnym domniemanie powiązań z... SB<sup>48</sup>, współredagował<sup>49</sup> listy do alumnów<sup>50</sup>, ojca duchownego seminarium<sup>51</sup>, biskupa pomocniczego<sup>52</sup> przygotowywane przez SB, a ukazujące językiem niby pełnym troski negatywne przykłady z życia seminaryjnego i kościelnego, a nawet pouczał SB, jakie braki popełniła w szkoleniu swoich agentów<sup>53</sup>.

### **SB wobec służby wojskowej alumnów**

Jednym ze sposobów wdrażania swoich pomysłów na utrudnianie przygotowania kandydatów do kapłaństwa Służba Bezpieczeństwa uczyniła powoływanie ich do służby wojskowej. Nie czyniła tego bezpośrednio, ale w ścisłym powiązaniu z władzami wojskowymi, pełniąc w tym związku rolę wiodącą. Początków pomysłu na wcielanie alumnów do służby wojskowej należy chyba upatrywać w reakcji na opór wobec prób kontrolowania seminariów, jakie podjęły w 1959 roku władze oświatowe i wyznaniowe, oraz w stosunku niektórych biskupów i przełożonych zakonnych wobec rzeczywistości socjalistycznej. Jesienią tego roku zorganizowano pierwszy masowy pobór alumnów do odbycia służby wojskowej, a najwięcej ich pochodziło z seminarium diecezji kieleckiej<sup>54</sup>. Również alumni seminarium wrocławskiego zostali w maju tego roku wezwani na wojskową komisję lekarską. I na tym etapie, jak na razie, wszystko się skończyło, gdyż wszyscy wezwani okazali się z powodu stanu zdrowia do służby wojskowej niezdolni. Wzbudziło to podejrzenia Służby Bezpieczeństwa wzmocnione doniesieniami na ten temat kończącego już swoją agentalną działalność w seminarium t.w. ps. „Słońce”. Sugerował on, że jedni mieli fikcyjne zaświadczenia o niezdolności do służby, inni tuż przed komisją, za poradą s. Cecylii, pielęgniarki seminaryjnej, brali kofeinę, co w połączeniu ze znajomościami siostry wśród członków komisji, dało taki końcowy efekt<sup>55</sup>. Prawdopodobnie taka sama sytuacja powtórzyła się w kolejnym roku, dlatego już wiosną 1961 r. Służba Bezpieczeństwa

planowała, w porozumieniu z szefostwem Pomorskiego Okręgu Wojskowego, ponowne przeprowadzenie komisji lekarskiej dla alumnów<sup>56</sup>. Dokumentacja dostępna w IPN nie potwierdza, czy doszło do ponownej komisji, ale za to informuje, że wczesną jesienią 1961 roku dwudziestu alumnów wrocławskich otrzymało wezwanie do wojska. W wyniku rozmów biskupa wrocławskiego Antoniego Pawłowskiego z przewodniczącym WRN w Bydgoszczy ostatecznie zgodzono się na anulowanie wezwań do wojska, ale pod pewnymi warunkami<sup>57</sup>. Przez następne cztery lata alumni wrocławscy jeszcze nie byli powoływani do odbycia służby. Co nie znaczy, iż zupełnie o nich zapomniano. W 1963 została wydana instrukcja Dyrektora Departamentu IV MSW pouczająca, żeby na listach poborowych sporządzanych przez Wydziały ds. Wyznań nie zamieszczać tych, którzy są tajnymi współpracownikami, oraz jaką rolę w ocenie służby alumnów i werbowaniu spośród nich tajnych współpracowników powinny pełnić Oddziały WSW<sup>58</sup>. Kolejne pismo tego samego dyrektora precyzowało, że w tym roku nie ze wszystkich seminariów zostaną wezwani alumni do odbycia służby, ale seminarium wrocławskie do nich nie należało.

Szef SB we Wrocławku w kilka dni później przesłał dwie listy – tych alumnów wrocławskich, którzy powinni pójść do wojska, i drugą, z pięcioma nazwiskami, tych, których „naszym zdaniem można by odroczyć od odbycia zasadniczej służby wojskowej”<sup>59</sup>. Na tej liście było przynajmniej dwóch tajnych współpracowników, a wśród nich wspomniany już t.w. „Wiesiek”... Niekiedy te odroczenia stawały się ewidentną porażką Służby Bezpieczeństwa, jak w przypadku alumna J. N., którego zwolnienie w 1967 roku z obowiązku służby wojskowej, na wniosek SB z Bydgoszczy zasugerowanej opinią t.w. „Muzyk”, iż jest to jeden z najzdolniejszych studentów<sup>60</sup>, ostatecznie zaakceptował naczelnik Departamentu IV MSW<sup>61</sup>. Po różnego rodzaju „podchodach”, w rok później, odpowiedzialni za werbunek alumnów funkcjonariusze stwierdzili w „Notatce służbowej”, iż jest zupełnie nieprzydatny pod kątem ewentualnej współpracy z SB, gdyż jest tak sklerykalizowany, że nie ma praktycznie szans, ani gwarancji, że będzie chciał współpracować<sup>62</sup>.

Od 1965 roku zaczął się coroczny pobór alumnów wrocławskich do odbycia zasadniczej służby wojskowej w jednostkach specjalnie przygotowanych dla tego rodzaju żołnierzy. Zmieniła się też w tym czasie strategia i taktyka wobec odbywających służbę. Jeżeli dotąd traktowana była jako represja za postawy biskupów i nastawiona na wyperswadowanie niemal siłą powrotu alumnów do seminarium, to teraz dostrzeżono w niej możliwości długofalowego oddziaływania na nich<sup>63</sup>. Służba Bezpieczeń-

stwa przygotowywała się do tych zadań starannie. Od wydziałów terenowych zajmujących się sprawami kościelnymi żądano informacji, w tym również pochodzących z kontroli korespondencji, jak alumni powoływani do wojska są przygotowywani przez seminaria do przetrwania tego okresu, jaki system kontaktowania się z nimi jest przygotowywany przez środowiska kościelne i jak sam fakt służby odbierany i oceniany jest w tych środowiskach<sup>64</sup>. Po kilku pierwszych latach masowego poboru alumnów, 12 I 1968 roku, MSW wydało dokument analizujący działania i postawę władz kościelnych, zwłaszcza seminaryjnych, wobec ich służby wojskowej<sup>65</sup>. Z kolei Wojskowa Służba Wewnętrzna ściągała od SB informacje na temat wcielonych od wojska alumnów<sup>66</sup>, a rewanżowała się informacjami bardzo szczegółowymi o postawach i poglądach w okresie służby zarówno całej grupy wrocławskiej, jak i poszczególnych alumnów<sup>67</sup> i ułatwiała funkcjonariuszom SB działania wobec alumnów w trakcie odbywania służby wojskowej<sup>68</sup>. O innych sposobach współdziałania świadczy na przykład fakt, że jeden z alumnów odbywających służbę wojskową przybył na spotkanie z funkcjonariuszem SB do Bydgoszczy z zalakowaną kopertą, jak można domyślać się, charakteryzującą jego gotowość do współpracy zadeklarowaną wobec funkcjonariusza WSW. Zarówno wtedy jak i miesiąc później, podczas kolejnej wizyty, szeroko opowiadał o sobie, o swojej rezygnacji z seminarium, ale także i kolegach<sup>69</sup>. A jak daleko sięgała gotowość WSW we współdziałaniu z SB, ilustruje pismo z Oddziału WSW w Olsztynie do Komendy SB w Bydgoszczy, ubolewające, iż w czteroosobowej grupie alumnów wrocławskich, którzy spotkali się z odwiedzającym ich w koszarach w Bartoszycach ówczesnym ojcem duchownym seminarium wrocławskiego, ks. Czesławem Lewandowskim, nie posiadali żadnego tajnego współpracownika i dlatego nie mogą przekazać treści prowadzonej z nim rozmowy<sup>70</sup>.

Najważniejszym jednak wkładem Wojskowych Służb Wewnętrznych we wspólną ze Służbą Bezpieczeństwa działalność wymierzoną już nie tylko przeciw poszczególnym alumnom, ale w swoich założeniach obliczoną na tajne rozpracowywanie duchowieństwa katolickiego, były opinie służbowe sporządzane na temat każdego alumna odbywającego służbę wojskową. Kto je sporządzał, można się tylko domyślać, skoro już od początku opatrzone były klauzulą poufności. Wszystkie poszlaki wskazują, że ich autorami byli oficerowie kontrwywiadu usytuowani przy każdej jednostce kłeryckiej. Wyżsi przełożeni wojskowi alumnów-żołnierzy – dowódca jednostki, jego zastępca ds. politycznych, dowódca kompanii i jego zastępca jedynie potwierdzali swoim podpisem, że zgadzają się

z treścią opinii. Z zachowanych opinii<sup>71</sup> można odtworzyć ich czytelny schemat – jakim alumn był po przybyciu do wojska, jak zmieniały się albo nie zmieniały jego poglądy na ustrój, jego przekonania moralne, praktyki religijne, jak dalece utożsamia się ze swoim statusem alumna, jakie mogą być prognozy co do stylu jego kapłaństwa („postępowy”, „dobry patriota”, lojalny wobec władz czy nastawiony wrogo). Opinie te kierowane były do Urzędu ds. Wyznań, a stamtąd do terenowych jego Wydziałów i – jak można domniemywać – również i do Służby Bezpieczeństwa. Oznaczało to, że na długo jeszcze przed rozpoczęciem posługi kapłańskiej i tajne służby, i administracja wyznaniowa dysponowały bardzo szczegółowymi danymi na temat przyszłych księży.

Służba Bezpieczeństwa nie zawieszala na czas służby wojskowej alumnów działań przeciwko nim. Obliczone one były, we współpracy z Wojskową Służbą Wewnętrzną, na możliwie wszechstronne rozpoznanie ich osobowości, cech charakteru, intensywności przekonań religijnych, a także ich „słabych” stron życia<sup>72</sup>. Funkcjonariusze SB przyjeżdżali do alumnów podczas służby wojskowej, zwłaszcza jeżeli mieli przesłanki, iż dany alumn zastanawia się nad swoją inną przyszłością<sup>73</sup>. Przechwytywane były ich listy do seminarium, do księży<sup>74</sup>. Istnieje też zapis o wysyłaniu listów przygotowanych przez SB do alumnów przebywających w wojsku<sup>75</sup>. Na podstawie danych zbieranych przez cały okres służby przygotowywano całościowe opracowania przekazywane Wydziałowi IV w Departamencie IV MSW, dotyczące przebiegu służby, zachowania alumnów, kontaktów z seminarium, troski biskupa o nich, jak i przyjęcia ich przez seminarium po odbyciu służby<sup>76</sup>. Również pod pretekstem formalnych działań Wojskowych Komend Rejonowych, po zakończeniu służby wzywano alumnów do stawienia się, każdego na oddzielną godzinę, w siedzibie Komend, gdzie czekał już na nich funkcjonariusz Służby Bezpieczeństwa<sup>77</sup>. „Notatka służbowa” po jednej z takich rozmów nie pozostawia złudzeń co do intencji i metod stosowanych przez SB. Wobec alumna, który nie chciał rozmawiać ani o seminarium, ani o swoich sprawach osobistych (choć, jak mu wypomniano, rozmawiał z funkcjonariuszem podczas odbywania służby) i dlatego został oceniony jako ktoś, kto nie daje nadziei, iż będzie lojalnym księdzem, postanowiono, aby – wykorzystując posiadane poufne informacje na jego temat – poprzez przedsięwzięcia operacyjne popsuć mu opinię u władz seminaryjnych<sup>78</sup>.

Całość wspólnych działań resortów spraw wewnętrznych i obrony narodowej była koordynowana na najwyższych szczeblach w „Planie pracy Wydziału I Departamentu IV MSW na lata 1972–1973”, w zakresie „dzia-

łań obliczonych na zahamowanie przyrostu ilościowego duchowieństwa”. Zakładano zarówno „wspólnie z Wydziałem IV przeprowadzenie badań, które wskazywałyby na źródła wysokiego napływu kandydatów do WSD i przedstawienie odpowiednich wniosków do Wydziału Administracyjnego KC PZPR i Urzędu ds. Wyznań”, jak i „zebranie doświadczeń operacyjnych z działań zmierzających do wyprowadzenia alumnów z seminariów”<sup>79</sup>.

### **Werbowanie tajnych współpracowników bezpieki spośród alumnów**

Pewnie wymarzoną ideą Służby Bezpieczeństwa byłby stan, w którym, w efekcie stosowania jej metod wszyscy alumni wycofali się przed przyjęciem święceń, a seminaria tym samym przestały istnieć. Skoro jednak zapewnienia, jakimi szermowali w rozmowach z alumnami, że szkoda marnować swoje życie dla zostania księdzem, że za dwadzieścia lat kościoły w Polsce i tak trzeba będzie przerabiać na sale widowiskowe<sup>80</sup>, nie dawały namacalnego rezultatu, i do bram seminarium pukali kolejni kandydaci, trzeba było przynajmniej ich rozpoznać. Specyfiką służb tajnych jest posiadanie informacji od swoich agentów usytuowanych wśród członków rozpracowywanej instytucji czy społeczności. Z zainstalowaniem ich w seminarium Służba Bezpieczeństwa od zawsze miała problem. W kwietniu 1952 r. miała tam dwóch informatorów, z których jeden, werbowany na materiałach kompromitujących, kategorycznie odmawiał współpracy, nie przychodził na spotkania i nie przekazał nic interesującego, a w lutym tegoż roku zrzekł się współpracy, drugi natomiast, z którym *nota bene* nawiązano kontakt następnego dnia po wycofaniu się pierwszego, w niedługim czasie został z seminarium usunięty<sup>81</sup>. Nie ukrywano, co jest przyczyną niepowodzeń i w czym myślą pokładać nadzieję: „Plany dalszych werbunków sieci w seminarium duchownym sprawiają nam pewną trudność, i to dlatego, że alumni są bardzo sfanatyzowani [czytaj – religijni, pobożni, kierujący się wiarą], na zewnątrz pojedynczo w ogóle nie wychodzą i chociażby werbunek dokonano, to dużej korzyści z informatora nie miałyby się, gdyż trudności w utrzymywaniu kontaktów uniemożliwiłyby wychowanie takiego informatora. Celowym natomiast jest wprowadzenie informatorów ze szkół średnich, którzy wyrażą chęć pójścia na studia do seminarium duchownego, gdyż takich informatorów można by było wychować, zanim by weszli do seminarium duchownego”<sup>82</sup>.

I rzeczywiście takie działania podejmowano. W 1956 r., kiedy to – jak raportowano – nie było „żadnej agencji rekrutującej się z alumnów”<sup>83</sup> seminariów wrocławskich (tzn. niższego i wyższego), powstał ramowy plan (datowany 6 VI) zwerbowania trzynastu kandydatów na taj-

nych współpracowników, którzy mieli w założeniach tworzyć sieć agencjonalną w Wyższym Seminarium Duchownym<sup>84</sup>, z których część z uczyła się jeszcze w niższym seminarium. Na początku października 1956 r. postawiono sobie jeszcze bardziej ambitny cel – zwerbowania 22 alumnów<sup>85</sup>.

Zachowała się dość dokładna dokumentacja zwerbowania absolwenta Niższego Seminarium Duchownego, który postanowił wstąpić do seminarium wyższego. Jak się okazuje jest to dokumentacja, jedyne spośród alumnów, który tego roku i na kilka lat stał się informatorem Służby Bezpieczeństwa<sup>86</sup>. W wakacje 1956 r. funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa nakłonili go do spotkania, podczas którego podał listę kolegów, którzy podobnie jak on, mieli podjąć studia seminaryjne. Opisał także, jak wyglądał sposób nauczania w niższym seminarium. Oprócz tego podpisał zobowiązanie, że będzie „dobrowolnie udzielać Urzędowi Bezpieczeństwa informacji odnośnie panującej sytuacji w Seminarium Duchownym we Włocławku”, a ponadto napisał: „pouczony zostałem o zachowaniu faktu współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa w tajemnicy i w związku z tym zobowiązuję się nie ujawnić mej współpracy z Urzędem Bezpieczeństwa przed rodziną, znajomymi i na spowiedzi św. [!!!] O ile nie zastosuję się do powyższego, a przede wszystkim, jeśli ujawnię fakt współpracy, pociągnięty zostanę do odpowiedzialności karnych, o czym z góry zostałem uprzedzony”<sup>87</sup>. Na zakończenie spotkania otrzymał 200 złotych. Po rozpoczęciu roku akademickiego udzielał funkcjonariuszom informacji o osobach i wydarzeniach seminaryjnych. Jednak sumienie nie dawało mu spokoju. Zdawało mu się też, że po przemianach Października 1956 r. funkcjonariusze, teraz już Służby a nie Urzędu Bezpieczeństwa, dadzą mu spokój, dlatego zaczął unikać spotkań z nimi. Dotarli do niego w następne wakacje. Oświadczył, że zrobili z niego agenta, a on nie chce donosić na kolegów i profesorów. Zdesperowany i gotowy stosownie do złożonego zobowiązania ponieść karę, ujawnił też, że o swoich związkach z Urzędem Bezpieczeństwa powiedział na spowiedzi, a spowiednik kazał mu całkowicie z tym zerwać. I tu pokazało się drugie dno każdego werbunku, w którym nie zawsze chodziło o unikalne informacje, lecz o sytuację uzależnienia od służb. Funkcjonariusze zagrozili mu, że teraz to od nich zależy, czy pozostanie w seminarium. Przypomnieli, że posiadają potwierdzenie otrzymanych od nich pieniędzy. Jeżeli więc będzie się stawał, to oni dostarczą do seminarium dowody jego współpracy z Urzędem<sup>88</sup>. I chociaż próbował zerwać tę współpracę, a nawet na jakiś czas to mu się udało, to późniejsze jego losy i zrodzone z tej pierwszej decyzji skutki były bezlitośnie wykorzystywane przez Służbę Bezpieczeństwa.

Pod koniec lat pięćdziesiątych XX wieku udało się Służbie Bezpieczeństwa zwerbować jeszcze dwóch alumnów. Nie zachowały się, a przynajmniej dotąd nie zostały odnalezione, dokumenty obrazujące sposób i motyw, jakie sprawiły, że zostali zarejestrowani jako tajni współpracownicy. Można tylko domniemywać, dlaczego Służba Bezpieczeństwa na nich zwróciła uwagę.

Pierwszy z nich, który nosił pseudonim „Słońce”, bardzo zdolny intelektualnie, był typowany już jako alumn na studia zagraniczne. A takimi kandydatami, rokującymi – jak to nazywano w żargonie bezpieczeniackim – „rost” w karierze, interesowano się szczególnie. Jeśli wierzyć raportom, przyjął dokładnie ich punkt widzenia – poprzez studia zagraniczne zrobić karierę kościelną i jednocześnie służyć im, wrogom Kościoła. Tak bardzo mu na tym zależało, że nie chciał iść na studia w Polsce, a jedynie zagraniczne. Jako agent był nadzwyczaj aktywny w przekazywaniu interesujących SB informacji. Nie ograniczał się tylko do seminarium, ale zdawał dokładne relacje z tego, co widział i czego zdołał się dowiedzieć podczas pobytów u swego proboszcza, który *nota bene* wspierał materialnie jego studia seminaryjne. Apogeum jego aktywności przypadło na okres, kiedy władze seminaryjne, czy dzięki intuicji pedagogicznej czy Opatrzności, na szczęście uznały, że nie nadaje się na przyszłego księdza. Im bliżej było jego usunięcia z seminarium (ok. 1960 r.), tym bardziej wredne były jego donosy i sposoby szkodzenia seminarium. To on był gotów do podrzucania kolegom materiałów pornograficznych...

Drugiego, ps. „Jakub”, SB też miała na oku kiedy jeszcze był w niższym seminarium. Ale dał się wciągnąć już jako alumn Wyższego Seminarium Duchownego, w okresie być może dla niego niełatwym – kiedy władze seminaryjne wysłały go na urlop. W jego rozpracowaniu SB korzystała z – być może nieświadomie udzielanych – informacji od jego proboszcza, nie kryjącego się z sympatiami dla władzy ludowej<sup>89</sup>. To właśnie wtedy, około 1958 roku, rozpoczęła się współpraca, która mimo przeróżnych faz – kilka lat studiów seminaryjnych, usunięcie z seminarium, studia uniwersyteckie, powrót – trwała, kto wie czy nie do końca systemu. Jego działalność była wysoko ceniona przez Służbę Bezpieczeństwa<sup>90</sup>. Ubolewano tylko, że zbyt rzadko – w zasadzie tylko w czasie ferii – mogą się z nim widywać<sup>91</sup>. Informował o wszystkim, co chcieli wiedzieć i o tym, co tylko on wiedział – o postawach profesorów, o ich wykładach, o poglądach politycznych swoich kolegów, relacjonował ich rozmowy, opisał wycieczkę seminaryjną statkiem...

Działania obliczone na pozyskanie alumnów do współpracy Służba Bezpieczeństwa, z różnym natężeniem, prowadziła bez przerwy i niemal do końca swojego istnienia. Najbardziej udokumentowane pod tym względem są lata sześćdziesiąte. Być może był to także okres szczególnej ofensywy w werbowaniu alumnów, motywowany z jednej strony zewnętrznymi działaniami przeciwko Kościołowi, takimi jak zamykanie uczelni seminaryjnych czy próby ich kontrolowania. Potrzebni zatem byli usadowieni wewnątrz agencji, którzy dostarczaliby informacji o skutkach tych przedsięwzięć, jak i o ewentualnych przeciwdziałaniach im. Drugim



motywem nasilonej wtedy akcji werbunkowej był chroniczny brak tajnych współpracowników na terenie seminarium. W 1960 było ich bowiem tylko dwóch, z czego jeden ciągle okazywał niechęć do współpracy. Podczas wakacji tego roku w SB powstała szczegółowa lista alumnów, z którymi miano przeprowadzić rozmowy werbunkowe. Wytypowano około dziesięciu spośród alumnów i czterech spośród mających dopiero wstąpić do seminarium. W praktyce okazało się, że zakładane terminy nie tylko pozyskania, ale i samych spotkań, nie zostały dotrzymane. Prawdopodobnie werbującym nawet nie udało się do niektórych alumnów zbliżyć. Ale najbardziej wymowną cechą tych działań było to, że na czternastu, których SB chciała zwerbować, ośmiu w krótkim czasie zostało z seminarium wydalonych, a z dwóch sami funkcjonariusze zrezygnowali. Jeden nie nadawał się, gdyż według nich był zbyt pobożny („fanatyk religijny”). Z tej ósemki dwóch dało się wciągnąć do współpracy, zresztą nie trwającej w seminarium dłużej niż kilka miesięcy. Ale też trzeba dodać, że trzech z nich podjęło współpracę już po święceniach...

Druga fala prób werbunku nastąpiła w 1961 r. Korzystając ze wskazań byłych alumnów, usuniętych wcześniej przez władze seminaryjne, SB wytypowała następną grupę. I znów w dużej mierze powtórzyła się sytuacja z poprzedniego roku. Do części nie mogli dotrzeć. Część, także tych, których SB udało się wciągnąć, usunięto z seminarium<sup>92</sup> i funkcjonariusze zastanawiali się, czy warto w ogóle dalej się nimi zajmować. Z kilku zrezygnowano, gdyż nie „odpowiadają wymogom na t.[ajnych] w.[spółpracowników] z powodu braku perspektyw z uwagi na ich mierne zdolności, słabe wyniki w nauce, a co za tym idzie, brak większego zaufania w gronie profesorów i alumnów”<sup>93</sup>.

Ale też właśnie wtedy zwerbowano, i to bez większych oporów z jego strony, alumna, którego współpracę ze Służbą Bezpieczeństwa zakończyło dopiero... jej rozwiązanie w 1990 r. Funkcjonariusz wciągający go do współpracy podczas wakacji 1961 roku zostawił niemal detaliczny opis przebiegu swoich działań i zachowania tego alumna. Już na drugim spotkaniu otrzymał od dopiero kandydata na tajnego współpracownika listę kolegów z jego rocznika, informację, jak wygląda system płacenia za utrzymanie w seminarium, kto z alumnów prowadzi powielarnię skryptów, kto z kolegów pojechał na obóz wędrowny itp. W sumie, informacje ani tajne, ani odkrywcze. Ale też nie ich treść, lecz fakt ich przekazania był istotny. Pod tym pierwszym meldunkiem funkcjonariusz napisał: „Informacji na piśmie udzielił bez oporu. Właśnie chodziło o zdobycie od niego danych dotyczących WSD, by stworzyć mu sytuację, w której będzie od nas uzależniony. To posunięcie gwarantuje zarazem tajemnicę przeprowadzonych z nim rozmów, a w przyszłości konkretnego werbunku, który zostanie przeprowadzony na następnym spotkaniu”<sup>94</sup>. Datę miesiąc późniejszą nosi własnoręcznie podpisane imieniem i nazwiskiem oraz osobiście wybranym

pseudonimem zobowiązanie: „Zobowiązuję się współpracować ze Służbą Bezpieczeństwa. Współpraca moja polegała będzie na tym, że informował będę ten Organ o wszelkich przejawach społecznie szkodliwej działalności tak ze strony Ks. Ks. Prof[esorów] jak i alumnów Seminarium Włocławskiego. Informacje przekazywał będę pisemnie i ustnie posługując się pseudonimem Neptun. Stawiane mi zadania wykonywał będę sumiennie i szczerze, dla dobra Polski Ludowej. Powyższe zachowam w ścisłej tajemnicy i nie zdradzę tego wobec członków rodziny, profesorów, biskupa, kolegów i wszelkich innych osób trzecich. O zachowaniu tajemnicy zostałem pouczony i zdaję sobie w zupełności sprawę z polegającego na mnie obowiązku”. Imię i nazwisko. „Neptun” dnia 5 IX 1961 r.

Traktował to zobowiązanie rzeczywiście poważnie. Sumiennie zdawał relacje z tego, co dzieje się w seminarium, dzięki niemu SB bez wysiłku, co nie znaczy, że nie starała się tego sprawdzać, miała charakterystyki przyszłych księży. Jego troska o „dobro Polski Ludowej” była każdorazowo, choć nie zawsze wysoko, wyceniana w złotych albo w słodyczach, papierosach, alkoholach, upominkach, kwiatach, kosztach przejazdu taksówkami. Dziеляcy z nim troskę o PRL funkcjonariusze też cenili swoją działalność, dlatego ojczyzna zwracała im każdy najmniejszy wydatek poczyniony na rzecz t.w. „Neptuna”<sup>95</sup>.

Nieustannie cierpiący na brak chętnych do współpracy i permanentnie poszukujący takowych w szeregach alumnów, we wrześniu 1963 zdołali jednego takiego pozyskać. Ale t.w. „Czech”, jak można domniemywać z zachowanych materiałów, podchodził do tego z pewnego rodzaju wyrachowaniem. I to wcale nie materialnym. Wydawało mu się, że w ten sposób, zyskawszy wdzięczność SB, po wystąpieniu z seminarium, przy ich pomocy zdoła i dostać się na wymarzoną uczelnię świecką, i otrzymać akademik. Czy taki warunek postawił przy wyrażeniu zgody na współpracę, czy też, jak zdają się świadczyć zachowane materiały, objawił go później, nie da się w tym miejscu przesądzić. W każdym bądź razie wracał do tej sprawy podczas spotkań ze swoim „opiekunem”. Na kolejne pytania, czy mógłby liczyć na pomoc SB w dostaniu się na studia świeckie, ten nie tylko unikał, jak sam relacjonuje, konkretnej odpowiedzi, ale za każdym razem starał się mu uzmysłowić jak wielki to będzie problem, gdy porzuci seminarium, a nie dostanie się na studia świeckie. Radził mu wprost, żeby pozostał w seminarium, gdzie nie ma trudności w nauce, a to, że zostanie księdzem, z pewnością ucieszy jego rodziców<sup>96</sup>. Oczywiście, wcale funkcjonariuszowi nie zależało na samopoczuciu rodziców, lecz dążył do wypełnienia obowiązujących w SB dyrektyw, żeby wszystkich alumnów noszących się z zamiarem wystąpienia z seminarium przekonywać do pozostania i podjęcia z SB współpracy<sup>97</sup>. T. w. „Czech” na razie został i kontynuował swoją tajną działalność.

To, co zachowało się odnośnie do jego współpracy, zadań, jakie mu stawiano, jest o tyle warte przytoczenia, że było reprezentatywne dla oczekiwań SB wobec tajnych współpracowników na terenie seminarium. Oto treść odnośnego pisma zastępcy naczelnika Wydziału IV w Bydgoszczy, mjr. Dojerskiego do zastępcy komendanta powiatowego MO Służby Bezpieczeństwa we Włocławku z 20 III 1964 r.<sup>98</sup>:

„Proszę uprzejmie o spowodowanie dania t.w. ps. «Czech» na kolejnym spotkaniu następujących zadań do wykonania:

- opracować kleryków I, II i III kursu (wg. wykazu) stosownie do punktu 11, 22, 23 kwestionariusza personalnego zteczki ewidencji operacyjnej oraz ich stosunku do PRL,
- wzajemne powiązania tych kleryków (tworzenie się grup koleżeńskich – kto z kim),
- jakie były w Seminarium odgłosy na temat porzucenia stanu duchownego przez ks. Postolskiego,
- czy ktoś z kolegów kursowych nosi się z zamiarem wystąpienia z WSD,
- jaka zaistniała sytuacja sprzyjałaby występowaniu alumnów z Seminarium,
- którzy klerycy ukrywają przed rektorem swoje wykroczenia wobec regulaminu i jakie (skłonności do alkoholu i dziewcząt),
- jak w Seminarium przedstawia się kwestia wysyłania i odbierania korespondencji przez kleryków, jak to się praktykuje,
- czy w czasie spacerów lub wyjść do miasta w ogóle byli obserwowani i przez kogo,
- jak alumni oceniają obecnie panujące warunki w WSD, z czego są najbardziej niezadowoleni (personalnie: kto z czego),
- jak się ocenia w gronie kleryków obecną sytuację na odcinku polityki państwokościół, co mówią o tym profesorowie,
- scharakteryzować szczegółowo kleryków: Marciniaka, Niedbacha, Michalskiego Zenona, Jarominiaka, Werbińskiego [Mieczysława] i Szygendę oraz profesorów: Barckiego, Józwiaka i Gisztera,
- szczegółowo opisać pracę charytatywną – z czym i do kogo chodzili, na czyje polecenie, skąd brano na ten cel fundusze,
- w ubiegłym roku kolportowano w Seminarium pocztówki świąteczne, kto się tym trudnił, gdzie je wyrabiano i po ile za nie płacono, czy sprzedawano też poza WSD,
- kto z profesorów trudnił się w Seminarium przygotowywaniem alumnów do pracy w duszpasterstwie stanowym (młodzieżowe i robotnicze), na czym to polegało,
- jak się układa współzycie z klerykami konwiktów oo. Marianów, ich wypowiedzi dot. stosunków wśród nich panujących, na ile uwagami takimi się dzielili.

Zadanie powyższe proszę omówić z t.w. w miarę możliwości szczegółowo i wyczerpująco. Jeżeli znajdzie sposobność odbycia z nim jeszcze jednego spotkania w terminie późniejszym, to prześlemy następne zadania po uprzednim zapoznaniu się z treścią doniesienia omawiającego opracowanie powyższego”.

Sądząc z zachowanych materiałów, przynajmniej część tych zadań wypełnił<sup>99</sup>. Czy to jednak rozczarowany niechęcią Służby Bezpieczeństwa do wsparcia go w dostaniu się na studia, czy też w ogóle zrozumiał, w co się wdał, „dnia 24.09.1966 r. odmówił kategorycznie współpracy”<sup>100</sup>. Zatem można było i tak...

Za sprzyjające do werbowania okoliczności Służba Bezpieczeństwa uważała okres odbywania służby wojskowej. Lecz zachowane materiały nie potwierdzają zbyt wielu sukcesów w tym okresie działań werbunkowych. Owszem, odnotowano werbunek jednego z alumnów odbywających służbę wojskową w Bartoszycach, który powrócił do seminarium już jako tajny współpracownik (nr rej. 6295/68) i zdołał przekazać nieco informacji z seminarium i z międzyseminaryjnego obozu wędrownego<sup>101</sup>, ale – o ile

wiadomo – nie dotrwał do święceń kapłańskich. Drugi natomiast, wspomniany już wcześniej jako niemal pewny kandydat i do wystąpienia z seminarium, i nie broniący się przed kontaktami z WSW i SB, mimo podchodów ze strony Służby Bezpieczeństwa i po powrocie do seminarium, i po wystąpieniu zeń, do współpracy został zwerbowany już jako człowiek świecki po kilku latach od wyjścia z seminarium<sup>102</sup>.

Gwoli prawdy trzeba też dodać, że niekiedy Służba Bezpieczeństwa zdobywała informacje z powodu naiwności alumna.

Na przykład Służba Bezpieczeństwa przechwyciła list wysłany przez jednego z alumnów do ówczesnego kapelana szpitala w Kaliszu, Czesława Lewandowskiego, obecnego biskupa seniora. Z listu wynikało, że alumn ten przeżywał jakieś problemy ze swoim powołaniem, ale też pomieścił w nim wiele informacji o życiu seminaryjnym<sup>103</sup>. Dla SB był to motyw podjęcia próby nawiązania z nim kontaktu. W dniu powrotu z ferii świątecznych funkcjonariusz pojechał do niego do domu, ale tam go już nie zastał. Zdążył jednak zabrać się tym samym pociągiem i odszukał kleryka. Przedstawił się jako funkcjonariusz SB, który na prośbę instytucji, do których zwrócili się w poszukiwaniu pracy wydaleniu ostatnio alumni (tu padły autentyczne nazwiska), zbierają opinię o nich. A że ci byli alumni na niego między innymi się powoływali, dlatego on przed wystawieniem o nich opinii prosi go o pomoc. Bez oporów scharakteryzował swoich niedawnych kolegów, potem rozmowa płynnie przeszła na wszystkie inne tematy seminaryjne i księżowskie. Relacja z rozmowy podróżnej zajęła prawie pięć stron maszynopisu, a zakończona została wnioskiem o objęcie inwigilacją ks. Lewandowskiego<sup>104</sup>.

Przetrzebione materiały Służby Bezpieczeństwa nie pozwalają jak dotąd odtworzyć w miarę pełnego obrazu działań werbunkowych wobec alumnów. Nie udało się znaleźć dokumentacji SB bezpośrednio dotyczącej tych spraw z niektórych lat. Ale warto zadumać się nad wymową faktu, iż ostatni chronologicznie, jak dotąd, udokumentowany przypadek zwerbowania alumna włocławskiego, i tak zresztą niedługo potem usuniętego z seminarium, nosi datę... 27 kwietnia 1989 roku<sup>105</sup>.

### **SB-owska „formacja” tajnych współpracowników**

Gdyby nawet najdokładniej odtworzyć działania Służby Bezpieczeństwa wobec seminarium, alumnów, to i tak centralnym problemem pozostaje kwestia tych osób, przy pomocy których były możliwe jej, nawet w gruncie rzeczy niezbyt doniosłe<sup>106</sup>, osiągnięcia w penetrowaniu społeczności seminaryjnej. Nie sposób ominąć pytania z gruntu moralnego, ale także historycznego, w jaki sposób dokonywała się przebudowa myślenia – o Kościele, kapłaństwie, uczciwości, prawdomówności; w jaki sposób dokonywała się, w gruncie rzeczy dramatyczna w swych skutkach, podmiana systemu wartości w tych wszystkich, którzy podjęli i podtrzy-

mywali tajną współpracę z funkcjonariuszami systemu – ludźmi, którzy ani urzędowo, ani prywatnie nie ukrywali swojej wrogości do religii, a Kościoła katolickiego w szczególności. Poza wszelkim wglądem pozostaje sfera ich sumienia. Ale dostępne pozostały te stronicie dokumentów SB, które odnoszą się do sfery „formacji” jej współpracowników-alumnów. Pamiętając, że zapisywali je ludzie nie uznający rzeczywistości wiary religijnej, warto mimo wszystko przyjrzeć się, jak „formowali” sumienia swoich agentów. W dwóch dostępnych opisach werbunków odległych od siebie o pięć lat występuje ten sam motyw początkowego uzasadniania niemal konieczności współpracy ze służbami tajnymi. W 1956 r. posługiwano się jeszcze motywem wdzięczności wobec władzy ludowej, dzięki której rodzina alumna otrzymała ziemię z reformy rolnej, a to z kolei pozwoliło mu zdobyć wykształcenie. Czując się obywatelem Polski Ludowej powinien władzy ludowej pomagać. Ona to dla ochrony całego społeczeństwa przed tymi, którzy przeciwstawiają się ustrojowi i państwu otaczającemu opieką wszystkich ludzi pracy, powołała organa bezpieczeństwa<sup>107</sup>. W pięć lat później racje współpracy brzmiały ciągle podobnie: „Wykazałem, że dzięki zmianom, jakie zaszły po wyzwoleniu w PRL, bracia kandydata zdobędą wykształcenie i zawód dlatego, że państwo pomaga jego rodzicom”<sup>108</sup>. Dalej podsuwano, na przemian, racje ideowe i materialne – współpracując z SB może dopomóc w usunięciu złych rzeczy, jakie się w seminarium dzieją i co do których i on ma zastrzeżenia. Ale współpraca i jemu może się opłacać – SB pomoże materialnie w czasie studiów, a po ich ukończeniu pomoże [!] otrzymać lepszą parafie<sup>109</sup>.

Kiedy u alumnów pojawiały się wątpliwości, czy współpraca jest moralnie uczciwa, stosowano dwie odmienne metody „przekonywania”. Jedną to szantaż – jeżeli nie będziesz współpracował, a wiemy, że zależy ci na zostaniu księdzem, to my spowodujemy, że zostaniesz usunięty z seminarium. Druga – bagatelizowanie wyrzutów sumienia i akcentowanie, być może po rozpoznaniu pragmatycznego nastawienia współpracownika, korzyści ze współpracy. Oto próbka rozwiązywania takich wątpliwości: „T.w. [Neptun] powiedział, że ma poważne obawy, czy ta współpraca nie zaszkodzi mu, aby mógł przyjąć święcenia. Tak często obecnie kierownictwo seminarium, a także bp Pawłowski, podkreślają, by klerycy posiadali czyste sumienia, więc to go zmusza do zastanowienia się nad sobą. Na powyższe odpowiedziałem mu żartem, że jeśli z nami będzie współpracował jeszcze trzy lata, to na pewno nie będzie o tym myślał. Siebie samego musi zawsze widzieć w dwóch osobach – jako kleryka i jako obywatela. Najważniejszą jednak sprawą jest to, by zachował głęboką tajem-

nicę i o fakcie tym nie wolno nigdy wspominać przy spowiedzi, wobec ojca duchownego i kierownictwa seminarium, że coś go łączy z władzą świecką. Jeśli do tego się zastosuje, na pewno sobie nie zaszkodzi. Nam zależy, by jako lojalny kleryk zachował się nienagannie wobec regulaminu, kolegów, profesorów i ks. dziekana, któremu podlega w czasie ferii, aby nie mieli zastrzeżeń, wówczas współpraca może nam przynieść korzyści i jemu także. [...] Gdy będzie wyjeżdżał do krewnych, niech zgłasza każdy wyjazd ks. dziekanowi, bo niewątpliwie będzie go sprawdzał<sup>110</sup>. Funkcjonariusz pouczał wprost, aby alumn-agent nie był szczery i nie ufał przełożonym seminaryjnym, gdyż oni nie lubią kleryków lojalnych wobec państwa. Powinien być jednak – z wyrachowania – alumnem posłusznym, skromnym, nie okazywać pewności siebie, uczyć się na ile można, dbać o dobrą opinię u przełożonych, ale „na wszystko mieć oczy otwarte i informować nas o tym, co dostrzeże się pozytywnego, a co jest szkodliwe i wrogie Polsce Ludowej. Taka postawa musi go cechować jako przyszłego kapłana. Zgodził się z moimi wywodami i oświadczył, że będzie tak postępował. [...] Wręczyłem t. w. 1000 złotych, za co bardzo dziękował<sup>111</sup>. Do potrzeby „wtórnej” formacji sumienia prowadzący agenta wracał niemal przy każdym spotkaniu: „wskazywałem mu, aby był bardzo ostrożny w wypowiedaniu się pod adresem kierownictwa i profesorów WSD, w otoczeniu kolegów, zachowywał się nienagannie, aby nie okazywał pewności siebie, co mogłoby wzbudzać jakiegokolwiek podejrzenia, że posiada poparcie władz z zewnątrz. Zachowanie jego musi wzbudzać jak największe zaufanie u profesorów, a także u kolegów. To gwarantuje wykonywanie naszych zadań. Bezwzględnie zachować konspirację i tajemnicę przy spowiedzi i w rozmowach z ojcem duchownym. Pod żadnym pozorem nie wolno okazać jakichkolwiek depresji moralnych i psychicznych. Zawsze powinien pamiętać o tym, że sprawa nauki zawodu przez niego nie może mieć nic wspólnego z kontaktami utrzymywanymi z naszą służbą, ponieważ współpraca jest kwestią obywatelską i patriotyczną<sup>112</sup>.

### **Inwigilacja kadry profesorskiej seminarium**

Służba Bezpieczeństwa podejmowała również różnorodne działania, których celem była kadra profesorska i pracownicy seminarium. Na podstawie obecnie dostępnej dokumentacji można uznać, że na tej płaszczyźnie miała jeszcze mniejsze efekty aniżeli wobec alumnów, chociaż stawiała sobie o wiele bardziej ambitne cele. Należały do nich: rozpoznanie i doprowadzenie do usunięcia profesorów i wychowawców mających największy wpływ na formację przyszłych kapłanów; rozpoznanie i wyelimi-

nowanie wykładowców, którzy podejmują w wykładach problematykę światopoglądową, zwłaszcza polemiczną wobec marksizmu i komunizmu; próby pozyskania do współpracy osób spośród kadry wykładowczej i administracyjnej.

W połowie lat pięćdziesiątych, być może po udanym eksperymencie z wymuszeniem przez delegację księży-patriotów usunięcia z Kurii kanclerza, a jednocześnie i wykładowcy seminaryjnego, ks. Adama Śniechowskiego<sup>113</sup>, przypisując sobie także, iż na ich wniosek skierowany do KW PZPR władze administracyjne w 1955 roku usunęły z zajmowanego stanowiska ojca duchownego, księdza Stanisława Tywonka, za jego wrogi stosunek do Polski Ludowej oraz oddziaływanie na postawę poszczególnych alumnów<sup>114</sup>, władze bezpieczeństwa snuły wizje zastąpienia niektórych wychowawców i profesorów seminaryjnych kapłanami posiadającymi ich aprobatę. Na takiej liście znalazł się m. in. rektor seminarium ks. Leon Andrzejewski, którego, jak uważano, miałby zastąpić ks. Jan Oświeciński. Na miejsce ks. Piotra Tomaszewskiego i ks. Stanisława Librowskiego, których też według nich należało usunąć, władze bezpieczeństwa nie wiedziały kogo zaproponować<sup>115</sup>. W kilka lat później usunięcie tego samego rektora postawiły władze administracyjne, realizujące program służb tajnych, jako jeden z warunków zwolnienia alumnów wrocławskich z odbywania służby wojskowej<sup>116</sup>. Innym z działań wymierzonych przeciw wykładowcom były anonimowe preparowane przez SB, przypisujące im niemoralne życie, i wysyłane do alumnów.

W oparciu o dane od informatorów, najczęściej pozostających poza seminarium, funkcjonariusze SB zbierali opinie o wykładach profesorów, tak Niższego jak i Wyższego Seminarium Duchownego. I tak, według tych źródeł z początku 1956 roku, ks. Henryk Wydrych [nauczyciel matematyki w Niższym Seminarium Duchownym], jeśli jest coś w książce na temat osiągnięć ZSRR, wówczas to opuszcza i mówi, że to propaganda; ks. Władysław Giszter [profesor filozofii] uczył, że błędne jest, iż filozofia materialistyczna odrzuca istnienie Boga, i w swoich wykładach wyśmiewał i ignorował dzieła Marksa i Stalina; ks. Marian Rzeszewski [profesor homiletyki i nauk społecznych], podobnie jak Wydrych, pomija osiągnięcia ZSRR; ks. Jan Adamecki [profesor liturgiki] nawoływał, aby klerycy trzymali się wskazówek swoich wykładowców – co oceniono jako zwalczanie postępu. To, jak uczą profesorowie, władze bezpieczeństwa poznawały po tym, co w swoich środowiskach rodzinnych mówią później alumni. A ci krytycznie, jak np. alumn Erwiński, wypowiadali się o komunistach, inny alumn rozповідаł, że produkty z Polski wywozi się po

zaniżonych cenach do Rosji, a jeszcze inni marzyli, aby państwa zachodnie stworzyły blok antykomunistyczny<sup>117</sup>. Dlatego wśród zadań, jakie sobie stawiała Służba Bezpieczeństwa wobec seminarium na rok 1959, było i takie: „celem zmniejszenia wpływów charystów na wychowywanie kleryków oraz przecięcia wpajania alumnom wrogości do PRL, należy dokumentować takie fakty, a z kolei kompromitować profesorów o wrogim obliczu i usuwać z zajmowanego stanowiska”<sup>118</sup>.

W sposób szczególny interesowano się postacią ks. Mariana Rzeszewskiego. W 1962 roku został objęty sprawą obserwacji operacyjnej kryptonim „Osa”<sup>119</sup>. Jak się wydaje, powodem tak szczególnego zainteresowania była frustracja aparatu bezpieczeństwa, którego funkcjonariuszom zdawało się, iż próby kontaktu z nim, jakie podjęli w 1955 roku, mogą uznać za pozyskanie go do współpracy. Tymczasem, chociaż nadano mu już nawet pseudonim „Radio”, ks. Rzeszewski nie tylko nie zamierzał z aparatem bezpieczeństwa współpracować, lecz robił wszystko, aby nie dać nawet możliwości kontaktu ze sobą. Tak też odczytano jego półroczną nieobecność we Włocławku, a nade wszystko fakt, iż o zabiegach służb wokół siebie poinformował biskupa. W pragmatyce aparatu bezpieczeństwa oznaczało to dekonspirację ich działań. W dodatku, według ich oceny opartej na doniesieniach tajnych współpracowników – alumnów: ps. „Jakub”, „ps. „Ktoś”, ps. „Neptun” – ks. Rzeszewski najczęściej z grona wykładowców seminaryjnych poruszał na wykładach sprawy światopoglądowe i polityczne. Dodatkowe informacje o profesorze Służba Bezpieczeństwa czerpała z kontrolowania jego korespondencji. Przez wszystkie te działania zmierzano do zebrania materiałów do wytoczenia mu sprawy karnej za działalność wrogą wobec ustroju państwa. A gdyby to się nie udało, planowano spowodować na drodze administracyjnej usunięcie go z grona wykładających w seminarium. Podobne plany i działania podejmowała Służba Bezpieczeństwa wobec innego profesora, któremu nadano kryptonim „Błękitny”<sup>120</sup>.

Największym jednak zmartwieniem Służby Bezpieczeństwa była niemożność zdobycia źródła informacji z kręgu wykładowców i pracowników seminarium. W kolejnych raportach powtarzano, że od dawna już „brak sieci w tym środowisku”<sup>121</sup>, „agentury spośród profesorów referat [KP MO] nie posiada”<sup>122</sup>, „w chwili obecnej [styczeń 1961 r.] w gronie profesorów nie posiadamy t. w.”<sup>123</sup>. Dlatego od 1960 roku w założeniach operacyjnych SB wobec seminarium pojawiły się nazwiska dwóch księży tam pracujących jako tzw. kandydatów do opracowania, czyli osoby, o których Służba Bezpieczeństwa zbiera informacje pod kątem znalezienia sposobu na przekonanie ich czy zmuszenie do współpracy ze sobą. Jeden to ks. Euzebiusz Modrzejewski, zajmujący się od 1953 r. stroną materialno-gospodarczą seminarium, czyli tzw. prokurator, a drugi to świeżo upieczony wykładowca biblistyki, ks. Franciszek Jóźwiak<sup>124</sup>. Kto znał i pamięta tych kapłanów, ich postawę, może potwierdzić, iż Służba Bezpieczeństwa wykazała w tych przypadkach kompletny brak intuicji



poznawczej. Potwierdziły to kolejne raporty SB, w których jeszcze przez jakiś czas powtarzano postulaty o konieczności „rozpracowania” ich<sup>125</sup>, ale z czasem przestano nawet o tym pisać. Podobnie chyba nie udała się próba wciągnięcia do współpracy kandydata z administracji seminarium, któremu nadano kryptonim „Prawnik”<sup>126</sup>. Nie zaprzestano jednak podobnych prób wobec innych profesorów. Wszyscy natomiast poddawani byli niemal nieustannej inwigilacji, również podczas wakacji. Świadczy o tym m.in. rękopis zatytułowany „Ramowy plan pracy po zagadnieniu kadry profesorskiej WSD we Włocławku”, zawierający uszczegółowienie powtarzanych od lat założeń SB w tej kwestii<sup>127</sup>, jak i charakterystyki wszystkich profesorów. Spośród 23 osób ze środowiska nauczającego w seminarium a ocenianych przez SB na przełomie roku 1965/66 tylko dwóch księży zyskało miano „pozytywnych”<sup>128</sup>. Jednym z nich był, jedyny obecnie znany, tajny współpracownik w tym środowisku, noszący pseudonim „Muzyk”, zwerbowany do współpracy w 1962 roku i dostarczający im dużo, choć w gruncie rzeczy płytkich, informacji, nie gardzący nieraz wręcz żenującym co do swej wymowy wynagrodzeniem, jak np. konserwa rybna. Po dziesięciu latach Służba Bezpieczeństwa sama ze współpracy z nim zrezygnowała<sup>129</sup>.

Próbowano także działaniami werbunkowymi objąć personel świecki pracujący w seminarium, ale znana dotąd dokumentacja milczy o jakichkolwiek sukcesach SB na tej płaszczyźnie<sup>130</sup>.

### Podśluchy

Pierwszym sygnałem o zamiarach zainstalowania jakichś urządzeń zarówno w gmachu seminarium, jak i w pomieszczeniach Kurii są pisma, jakie w kwietniu i maju 1956 r. wymieniały między sobą Wydział VI Wojewódzkiego Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego w Bydgoszczy i jeden z naczelników Departamentu VI w Komitecie ds. BP (taką nazwę nosiło od grudnia 1954 roku dawne Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego). Kopia pisma z Bydgoszczy, tak jak to było w zwyczaju tych służb, zawierała wolne miejsce na wpisanie odręczne, o jakie to urządzenia chodzi i gdzie mają być zainstalowane. Niemniej z reszty tekstu można się domyśleć, o co chodzi. Bydgoszcz uzyskała zgodę Komitetu na swój pomysł założenia podsłuchu, ale na przeszkodzie stanął brak planów budowy. Odpowiedź z Warszawy informuje, że i centrala nie posiada możliwości odtworzenia planów budynków kurii biskupiej i Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ale sugerowano, żeby dokonać tego przy pomocy Referatu Budownictwa przy Prezydium Powiatowej Rady

Narodowej albo przy pomocy... agentury<sup>131</sup>. Czy obydwie podpowiedzi zostały wykorzystane, nie wiadomo<sup>132</sup>. Sprawa powróciła w innej wersji w kilka lat później. W „Planie operacyjnych przedsięwzięć” w odniesieniu do Wyższego Seminarium Duchownego opracowanym przez oficerów zajmujących się sprawami Kościoła, zatwierdzonym w Komendzie Wojewódzkiej w Bydgoszczy 9 stycznia 1961 r., w jednym z punktów polecano, aby „prowadzić rozeznanie pomieszczeń kierownictwa seminarium pod kątem wykorzystania przy sprzyjających okolicznościach techniki operacyjnej”<sup>133</sup> z dopiskiem: „Wykonać wspólnie z Wydziałem «T»”. „Technika operacyjna” w jego wydaniu to m.in. instalowanie i eksploatacja podsłuchów i podglądów, tajne przeszukania pomieszczeń<sup>134</sup>. Potwierdzeniem materialnym, że plany te zostały zrealizowane są m.in. streszczenia rozmów prowadzonych z telefonu seminaryjnego w marcu 1964 roku<sup>135</sup>. Wiadomo też, że zostały zainstalowane podsłuchy w sąsiadującej z budynkami seminarium sufraganii zajmowanej przez bp. Kazimierza Majdańskiego<sup>136</sup>.

#### **Działania za pośrednictwem państwowych władz administracyjnych i finansowych**

W działaniach przeciwko seminarium Służba Bezpieczeństwa niekiedy posługiwała się władzami administracyjnymi bądź finansowymi. W lipcu 1961 władze oświatowe, w oparciu o świeżo uchwaloną ustawę, zamknęły, działające w gmachu dawnego Liceum im. Ks. Jana Długosza, Niższe Seminarium Duchowne, stanowiące naturalne w tamtych czasach zaplecze powołań kapłańskich. W tym samym budynku zresztą studiowali i mieszkali alumni dwóch pierwszych roczników Wyższego Seminarium Duchownego. Władzom różnych pionów było jeszcze mało. Z zachowanych dokumentów Służby Bezpieczeństwa wynika, iż we wrześniu 1964 roku planowano zabranie części pomieszczeń Wyższego Seminarium Duchownego przy ówczesnej ul. Seminaryjskiej. Decyzję taką podjęło w dniu 10 września tegoż roku Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy. Według tego dokumentu, o decyzji została powiadomiona Kuria Diecezjalna we Włocławku, która oświadczyła kategorycznie, że takiej decyzji nie wykona. Podjęto też działania odwoławcze do władz wyższych. Mimo tego przygotowania do eksmisji szły niemal błyskawicznie. Odwołania zostały załatwione negatywnie i na 20 września wyznaczono termin przejęcia części gmachu. Wspomniany dokument noszący tytuł „Plan zabezpieczenia czynności władz administracyjnych w związku z przejęciem części pomieszczeń po WSD we Włocławku przy

ul. Seminaryjskiej nr 3”<sup>137</sup> nosi datę 19 września i jest szczegółowym rozpisaniem, z naniesionymi odręcznym piśmem poprawkami, działań sił milicyjnych i służb tajnych. Jego lektura jest poruszająca. Zakładając opór i manifestacje zarówno ze strony mieszkańców seminarium, jak i włościan, przygotowano się jak do działań militarnych – przewidziano użycie przenośnych radiostacji, w znajdującej się naprzeciwko seminarium szkole miał być zainstalowany punkt obserwacyjny, samochody z przebranymi funkcjonariuszami, tajniacy wyłapujący najbardziej aktywnych przeciwników, odizolowanie dostępu do dzwonów kościelnych, areszt we Włocławku z 60 miejscami dla zatrzymanych, miejsca w więzieniu w Bydgoszczy. Kiedy i dlaczego zapadła decyzja o rezygnacji z tych działań, trudno w tej chwili powiedzieć. Faktem jest, że plan nie został zrealizowany<sup>138</sup>.

Chociaż przesłanki wrogości wobec Kościoła i jego instytucji czerpano ze źródeł ideologicznych, to nie tylko na tym polu rozgrywała się zasadnicza batalia. W scentralizowanym systemie władzy i gospodarki, w którym nie było miejsca na aktywność i dystrybucję dóbr materialnych poza kontrolą instytucji państwowych, każdą próbę inicjatywy własnej czy społecznej traktowano jako przejaw działalności antypaństwowej. Stąd też niechętnym okiem patrzono na działalność charytatywną Kościoła wymykającą się spod kontroli państwowej. Jeszcze bardziej niechętnie traktowano pomoc charytatywną świadczoną Kościołowi przez wiernych. Już w październiku 1951 roku w parafii Kikół aresztowano dwóch mężczyzn – Bronisława Wnuczka i Eugeniusza Subora – którzy na apel miejscowego proboszcza, ks. Feliksa Grzelki, podjęli się wśród wiernych zbiórki ziemniaków dla seminarium włocławskiego. Proboszcz, przynaglany przez zrozpaczone żony, udał się z interwencją do Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Lipnie. Parafian co prawda zwolniono po 48 godzinach, ale zostali ukarani administracyjnie za nielegalnie prowadzoną zbiórkę żywności<sup>139</sup>. Podobne nastawienie do tego rodzaju pomocy wiernych dla Seminarium trwało jeszcze przez długie lata. W wytycznych Służby Bezpieczeństwa z 1962 roku przypomniano, żeby organa służb tajnych informowały czynniki administracyjne o nielegalnym zbieraniu ziemniaków, jak i o wszelkiego rodzaju zbiórkach pieniężnych na rzecz seminarium<sup>140</sup>. Szukano na seminarium „haków” nawet tam, gdzie wszystko było pod kontrolą państwową. Jedno z zaleceń Służby Bezpieczeństwa z 1960 roku dotyczyło ustalenia, w jakich hurtowniach seminarium zaopatruje się w artykuły żywnościowe (trzeba pamiętać, że wtedy obowiązywa-

ły przydziały tych artykułów dla wszelkiego rodzaju stołówek). Służby tajne miały przeciwdziałać nadużyciom i kontrolować, czy przy zakupach dla seminarium wypełniane są wszystkie formalności<sup>141</sup>.

Bardzo wnikliwie tropiono wszelkiego rodzaju formy wsparcia finansowego seminarium ze strony diecezji. W planach operacyjnych na 1961 rok Służba Bezpieczeństwa do swoich priorytetów zaliczyła zebranie, głównie przez tajnych współpracowników, materiałów dotyczących wpływów pieniężnych przekazywanych z poszczególnych parafii dla seminarium. Bodźcem do tego była informacja, iż w tym czasie kwoty te zostały podwyższone. SB zainteresowała się także... loterią fantową przeprowadzoną w seminarium, opłatami, jakie alumni ponosili za powielanie skryptów<sup>142</sup>, a w roku 1962 produkcją kart świątecznych przez alumnów, a rozprowadzanych w Zduńskiej Woli<sup>143</sup>. Za działalność sprzeczną z prawem uznano w 1964 roku istnienie „Koła charytatywnego” w seminarium. Choć SB wiedziała, że zajmuje się ono zbieraniem i dystrybucją artykułów żywnościowych między najuboższych włocławian oraz opieką nad dziećmi zaniedbanymi, wydano polecenie, aby Prezydium Powiatowej Rady Narodowej we Włocławku zahamowało tę działalność jako nielegalną<sup>144</sup>. Formalnie biorąc motywem udokumentowania tej działalności było, podjęte wspólnie z Wydziałem ds. Wyznań, urzędowe poinformowanie Izby Kontroli Rachunkowej o tego rodzaju „nadużyciach finansowych” w celu dodatkowego opodatkowania przez nią seminarium. SB zakładała, że poprzez tajnych współpracowników i inne formy propagandy – zarówno na terenie seminarium jak i wśród księży – zaszczerpi w ten sposób podejrzenia co do wykorzystania pieniędzy i wzbudzi niechęć do kurii i do biskupa podwyższających wysokość świadczeń. O takim zakamufLOWANYM celu świadczy polecenie, aby wśród księży niechętnie płacących te należności jeszcze bardziej pogłębiać ten opór<sup>145</sup>. W tropieniu „nielegalnych” zbiórek na potrzeby seminarium i alumnów Służba Bezpieczeństwa dotarła do tzw. „Koła Mszalnego”, czyli grupy osób świeckich z terenu Włocławka wspomagających seminarium dobrowolnymi ofiarami<sup>146</sup>. Służba Bezpieczeństwa w Sępólnie Krajeńskim wytropiła, że dwie panie, Pelagia Rybka i Marta Klunder, członkinie „Koła Różańcowego”, w tygodniu między dniami święceń we Włocławku a prymicji sępoleńskiego krajana, ks. Konstantego Isbanera, zorganizowały zbiórkę pieniędzy prawdopodobnie na zwyczajowy prezent dla prymicjanta. Przy pomocy funkcjonariuszy mundurowych, jak napisano w bezpieczniackim języku, „przecięto dalszą zbiórkę”. Pani Rybka „dobrowolnie oddała” 210, a p. Klunder również dobrowolnie 100 złotych, które prze-

szły na skarb państwa. Ale mimo tej dobrowolności i tak postawiono je przed kolegiumm orzekającym<sup>147</sup>.

\* \* \*

Chociaż poruszona problematyka odnosiła się do wąskiego liczebnie i bardzo określonego środowiska, jest jednak bardzo różnorodna i wykraczająca daleko poza ramy ujęcia historycznego, ukazującego specyfikę wycinka życia publicznego lat PRL. W działaniach organów bezpieczeństwa i w reakcjach seminarium i władz kościelnych krzyżowały się także inne płaszczyzny działań instytucji i poszczególnych osób. Płaszczyzna prawna – naruszania podstawowych zasad konstytucyjnych takich jak wolność spełniania praktyk religijnych, naruszania podstawowych praw osoby ludzkiej, takich jak tajemnica korespondencji, uprzedniego klasyfikowania ze względu na dokonane wybory życiowe całych grup ludzi jako wrogów państwa i społeczeństwa, prób bezprawnego zagarnięcia mienia seminaryjnego, zmuszania szantażem do współpracy ze służbami tajnymi, pełnienia przez instytucje państwa funkcji dezintegracyjnych (fabrykowanie i rozsyłanie anonimów). Jedni byli w tym pomysłodawcami, planistami i egzekutorami tych działań. Inni – jak pracownicy administracji państwowej – mniej lub bardziej świadomymi wykonawcami. Wszyscy, z uwzględnieniem stopnia świadomości, odpowiedzialności i woli działania, stali się tym samym przedmiotem oceny moralnej.

Ale też zarysowane zagadnienie stawia dodatkowo przed badającym je i czytelnikiem problem oceny za płaszczyźnie religijnej. Odnosi się to w głównej mierze do tych, przeciwko którym podejmowane były działania organów bezpieczeństwa. Aczkolwiek bowiem ich decyzje bezpośrednio dotyczyły poziomu spraw doczesnych, to źródłem ich były – albo przynajmniej być powinny – wartości religijne. Czy mógł ktokolwiek – spośród alumnów, profesorów – nie wiedzieć, że staje przed działaniami instytucji całkowicie wprzęgniętej w walkę z religią w ogóle, a Kościołem katolickim w szczególności? Tym bardziej – czy ten, któremu proponowano sprzeniewierzenie się i Bogu i Kościołowi i sumieniu, mógł nie wiedzieć, o jaką stawkę chodzi?...

Ze względu na brak pełnej dokumentacji, niniejsza prezentacja jest mimo wszystko ograniczona, lecz ukazuje istotę działań organów bezpieczeństwa, a także zachowań tych, przeciwko którym były one wymierzone. To, co dzięki intuicji i zdrowemu rozsądkowi było oczywiste dla świadków tych wydarzeń, zyskało złowrogię potwierdzenie. Dokumentacja działań SB nie pozostawia złudzeń co do tego, czy Kościół w okre-

sie PRL był prześladowany. Świadczy też, iż zdecydowanej większości doświadczających tych działań należy się szacunek, zwłaszcza za jednoznaczny postawę odpowiedzialnych za formację alumnów. Z uznaniem można podsumować, iż mimo uporczywych działań werbunkowych, tylko nieliczni dali się zwieść. A o iluzoryczności „sukcesów” laicyzacyjnych tamtego okresu wobec seminarium wrocławskiego wyraziście świadczy zapis-skarga służb tajnych z połowy lat pięćdziesiątych: „Występ chóru kleryckiego w Lubaniu spowodował to, że nie odbyło się zebranie organizowane przez czynniki polityczne w celu zorganizowania spółdzielni produkcyjnej, ponieważ zebrani okoliczni chłopci udali się do kościoła”<sup>148</sup>.

Ale te same materiały pozwalają też niemal dotknąć tajemnicy nieprawości i z pokorą uznać odwieczną i katolicką prawdę o dalekosiężnych skutkach grzechu pierworodnego...

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> W cytowaniu dokumentów i tekstów służb tajnych zachowano stosowane w nich słownictwo, poprawiono natomiast bardzo często spotykane błędy ortograficzne, niektóre składniowe oraz interpunkcyjne, ponieważ zachowanie oryginalnej pisowni poważnie utrudniłoby czytelnikom zrozumienie treści.

<sup>2</sup> Pełna definicja terminu „praca operacyjna” to: „Całokształt tajnych, pozaprocesowych i pozaadministracyjnych działań funkcjonariuszy SB, prowadzonych przy wykorzystaniu określonych środków i metod oraz w odpowiednich formach, zmierzających do rozpoznania i zwalczania działalności uznanej za wrogą, jej przyczyn i uwarunkowań, jak również innych zjawisk społecznych niekorzystnych dla władzy komunistycznej, a także zdobywania wszelkich informacji niezbędnych do zabezpieczenia jej interesów”. – *Słowniczek podstawowych pojęć z języka operacyjnego UB/SB*, w: F. Musiał, *Podręcznik безпеki. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2007, s. 341.

<sup>3</sup> Kombinacja operacyjna: „Polegała na zastosowaniu złożonych i skoordynowanych przedsięwzięć operacyjnych zmierzających do oddziaływania na przeciwnika w taki sposób, by wprowadzić go w błąd lub wykorzystać jego błąd, zmuszając tym samym do zachowania prowadzącego do polepszenia sytuacji operacyjnej SB lub niedopuszczenia do jej pogorszenia”. – *Słowniczek...*, poz. cyt., s. 333.

<sup>4</sup> Archiwum IPN Bydgoszcz (AIPN By), Komenda Wojewódzka MO w Bydgoszczy. Wydział IV grupa I, Korespondencja dotycząca zagadnień operacyjnych WSD Wrocławek, sygn. 069/1274, t. 1, k. 79–80.

<sup>5</sup> Por. AIPN By, Komenda Wojewódzka MO w Bydgoszczy. Wydział IV grupa I, Teczka obiektowa dot. Kurii Wrocławskiej, sygn. 069/1273, t. 2, k. 314.

<sup>6</sup> Tamże, k. 316.

<sup>7</sup> Por. tamże, k. 315.

<sup>8</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 28, Informacja dot. pracy operacyjnej na odcinku WSD Wrocławek, Bydgoszcz, 18 VIII 1960 r.

<sup>9</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 2, k. 315–316.

<sup>10</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 205, Informacja dot. WSD Wrocławek za okres 28 X 1968 – 30 X 1969.

<sup>11</sup> Tamże, k. 174–175, Informacja na temat WSD, Włocławek, 27 VIII 1969.

<sup>12</sup> Tamże, k. 286–287, Pismo do Naczelnika Wydziału IV-go KWMO ds. Służby Bezpieczeństwa w Bydgoszczy, Włocławek, 4.09.1969 r. Dla pełnego obrazu tamtej sytuacji pragnę dodać, iż ks. Tadeusz Miłek w rozmowie ze mną 17 lipca 2008 r. oświadczył, iż żadnej takiej rozmowy nie było, a z Sieradza wstąpiło wtedy do seminariów czterech maturzystów.

<sup>13</sup> Pomyłono się tylko w jednym przypadku.

<sup>14</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 240, Pismo do Naczelnika Wydziału IV-go Komendy Wojewódzkiej M.O. Służby Bezpieczeństwa w Bydgoszczy, Aleksandrów Kuj., 7 VII 1967.

<sup>15</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 204.

<sup>16</sup> Tamże, t. 4, k. 188.

<sup>17</sup> Por. Archiwum IPN Poznań (AIPN Po), 0029/535, k. 19.

<sup>18</sup> Materiały dotyczące poszczególnych alumnów, zwłaszcza typowanych do podjęcia wobec nich działań werbunkowych, stanowiły podstawę do tworzenia już na tym etapie (1960 r.) teczek personalnych, w których gromadzono wszystko, co dotyczyło tych osób (por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 29, Informacja...). Z czasem, zgodnie z wytycznymi „Instrukcji” 002/63, dane były gromadzone w centralnej kartotece w Biurze „C” MSW.

<sup>19</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 17, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Bydgoszcz, 9 stycznia 1961 r.

<sup>20</sup> Por. tamże, k. 12–13, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Włocławku, Bydgoszcz, 25 V 1960 r.

<sup>21</sup> Por. tamże, k. 84, Plan perspektywicznych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Włocławku, Bydgoszcz, 7.03.1964 r.; tamże, t. 4, k. 154–157, Pismo Komendy Powiatowej MO we Włocławku do Naczelnika Wydziału IV-go ds. Bezpieczeństwa KW MO w Bydgoszczy.

<sup>22</sup> Por. tamże, k. 109, Informacja KW MO w Bydgoszczy dotycząca WSD we Włocławku – do Naczelnika Wydziału III MSW, Bydgoszcz, 23.01.1962 r.

<sup>23</sup> Por. tamże, k. 66, Plan czynności operacyjnych na okres ferii letnich 1962 roku po zagadnieniu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Bydgoszcz, 5 lipca 1962 r.

<sup>24</sup> Por. tamże, k. 6–6v, Plan rozmowy z klerikiem A. K., Włocławek, 24.8.1959 r.

<sup>25</sup> Por. tamże, k. 9–11, Plan przedsięwzięć w sprawie sytuacji we Włocławskim WSD (Warszawa 13 X 1959).

<sup>26</sup> Por. tamże, k. 109, Informacja...

<sup>27</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 45, Notatka służbowa opracowana na podstawie słów t.w. ps. „Ktoś” w czasie spotkania odbytego w dniu 9 stycznia 1962 r.; 069/1274, t. 1, k. 83, Plan...

<sup>28</sup> Por. tamże, t. 1, k. 9–11, Plan przedsięwzięć...; tamże, k. 109, Informacja...

<sup>29</sup> Por. tamże, k. 83, Plan perspektywicznych...

<sup>30</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 72. Jest to raport, w którym funkcjonariusz przedstawia, że wydał 25 złotych na zakup 10 egz. czasopisma, które ma być użyte do przedsięwzięć specjalnych w sprawie nr 1/60. Zachowała się też lista alumnów, do których wysłano to czasopismo, tamże, k. 80.

<sup>31</sup> Kopia listu, AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 77; O reakcji alumnów na ten list, AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 116–117, Informacja po zagadnieniu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Bydgoszcz, 7 czerwca 1962 r.

<sup>32</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 65, Plan...; tamże, k. 71, Plan pracy operacyjnej po zagadnieniu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku na III kwartał 1962 r.; tamże, k. 124, Informacja KW MO w Bydgoszczy po zagadnieniu WSD we Włocławku – do Naczelnika Wydziału I Dep. IV MSW.

<sup>33</sup> Por. tamże, k. 72, Plan pracy...

<sup>34</sup> Por. tamże, t. 2, k. 78.

<sup>35</sup> Por. tamże, k. 99.

<sup>36</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 66, Plan czynności...; por. tamże, k. 70, Plan pracy...; tamże, k. 109, Informacja...

<sup>37</sup> Por. tamże, k. 18, Plan operacyjnych...

<sup>38</sup> Por. tamże, k. 35, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Włocławku, Bydgoszcz, 22 lutego 1961 r.

<sup>39</sup> Por. tamże, k. 9–11, Plan przedsięwzięć...

<sup>40</sup> Por. tamże, k. 63, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu W.S.D., Włocławek, 4.07.1962 r.; tamże, k. 65, Plan czynności...

<sup>41</sup> Por. tamże, k. 34, Plan operacyjnych...

<sup>42</sup> Por. tamże, k. 59.

<sup>43</sup> Z ich usług korzystała nie tylko Służba Bezpieczeństwa. Usunięty w 1961 roku alumn O. miał otrzymywać wynagrodzenie od SB za przekazywane informacje o seminarium, a od Wydziału ds. Wyznań otrzymał 2000 złotych za dostarczone skrypty. Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 35, Plan operacyjnych...; tamże, t. 3, k. 189–190.

<sup>44</sup> Por. tamże, t. 1, k. 59.

<sup>45</sup> Por. tamże, t. 1, k. 35. Nie są mi znane wystąpienia prasowe tego typu na temat seminarium włocławskiego, ani tego typu teksty tego autora.

<sup>46</sup> Por. tamże, t. 1, k. 192.

<sup>47</sup> Por. tamże, t. 3, k. 92–97, 101–103, Notatki służbowe z odbytych spotkań z t.w. ps. „Wiesiek”; tamże, k. 108–110, 112–113, Doniesienia t.w. ps. „Wiesiek”.

<sup>48</sup> Por. tamże, k. 97–98.

<sup>49</sup> Por. tamże, k. 101.

<sup>50</sup> Por. tamże, k. 100, 105.

<sup>51</sup> Por. tamże, k. 107. W naiwności swojej uważał, iż władze seminaryjne zareagują na jego – podpisany przez siebie – donos i będą chciały zweryfikować fakty przez niego podane. Wspólnie z funkcjonariuszem prowadzącym ustalili, że na tę rozmowę z przedstawicielem czy to kurii czy seminarium otrzyma sprzęt do nagrywania rozmowy. Por. tamże, k. 117, Notatka z odbytego spotkania z t.w. ps. „Wiesiek”.

<sup>52</sup> Por. tamże, k. 106.

<sup>53</sup> Por. tamże, k. 114, Notatka z odbytego spotkania z t.w. ps. „Wiesiek”.

<sup>54</sup> Por. A. L e s i ń s k i, *Służba wojskowa kleryków w PRL 1959–1980*, Olsztyn 1995, s. 26–27, 32–33.

<sup>55</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 10–11, Plan przedsięwzięć...

<sup>56</sup> Por. tamże, t. 1, k. 37, Plan operacyjnych... Chociaż zatwierdzający ten plan sprawę nowej komisji odkładał na czas późniejszy, a w pierwszym rzędzie chciał wspólnego z WSW śledztwa w sprawie podawania środków powodujących obniżenie sprawności.

<sup>57</sup> O tej sprawie pisałem w artykule *Ingerencje władz PRL w działalność dydaktyczną Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Studia Włocławskie” 8(2005), s. 348–349. Okazało się, że w przypisie 43 dotyczącym tej kwestii wydrukowana została błędnie sygnatura materiałów archiwalnych IPN. Jest 069/1274, a powinno być 069/1273.

<sup>58</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 135–136.

<sup>59</sup> Tamże, k. 146.

<sup>60</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 19.

<sup>61</sup> Por. tamże, k. 22.

<sup>62</sup> Por. tamże, k. 158.

<sup>63</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 151, Pismo Naczelnika Wydziału IV MSW – do Naczelnika Wydziału IV KW MO w Bydgoszczy, Warszawa, 12 maja 1965 r.

<sup>64</sup> Por. tamże, k. 155, Pismo Naczelnika Wydziału IV MSW – do Naczelnika Wydziału IV KW MO w Bydgoszczy, Warszawa 18 sierpnia 1965 r.

<sup>65</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 100–103, Pismo MSW – do I Zastępcy Komendanta Wojewódzkiego MO do spraw bezpieczeństwa, Warszawa 12 I 1968 r.

<sup>66</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 161, 162. Zachowały się sporządzone przez włocławską SB na prośbę WSW charakterystyki alumnów, którzy podjęli służbę wojskową w 1967 roku. Niektóre bardzo szczegółowe, sięgające życia prywatnego i spraw rodzinnych, inne, jak np. dotyczące piszącego te słowa, całkowicie bałamutne, z błędnymi podstawowymi datami. Mimo wszystko są także pośrednim dowodem klarownych postaw,



skoro wszystkich, z którymi SB w pierwszym roku pobytu w seminarium próbowała przeprowadzać tzw. rozmowy operacyjne (Brodecki, Frankowski, Ogrodowczyk, Zieliński), określono jako fanatyków religijnych i niechętnie nastawionych do Służby Bezpieczeństwa. Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 72–83.

<sup>67</sup> Por. Informacja na temat alumna F. L., AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 192–194; tamże, k. 237–242, Informacja dot. poboru do wojska alumnów z WSD we Włocławku rok 1965 i 1966. Szef Wydziału IV KW MO w Bydgoszczy ppłk Dojerski napisał tam m. in.: „Pomiędzy Wydziałem IV KW MO w Bydgoszczy i jednostką powiatową we Włocławku, a odpowiednimi Oddziałami WSW istnieje współpraca, która polega na przesyłaniu nam przez WSW informacji odnośnie zachowania się, planów, poglądów itp. kandydatów na t.w. pozostających w wojsku. Wydział IV przesłał odpowiednim Oddziałom WSW charakterystyki alumnów. WSW za naszą inspiracją przeprowadziło rozmowy rozpoznawcze z 5 alumnami, które ukazały stosunek kleryków do organów politycznych, do służby wojskowej, plany po wyjściu z wojska itd. WSW przesyła także doraźne informacje o poczynaniach kleryków z WSD Włocławek. Materiały te zostały wykorzystane między innymi do powyższej informacji”, k. 241–242.

<sup>68</sup> Zachowały się materiały ilustrujące wymianę korespondencji WSW i SB w sprawie terminu spotkania funkcjonariusza SB z alumnem S. K. na terenie koszar. Por. AIPN Po, 0029/535, k. 25, 26.

<sup>69</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 84–85, Notatka służbowa z rozmowy z O. J., Bydgoszcz, 14 II 1967; tamże, k. 278–279, Notatka służbowa z rozmowy z ob. O. J., Bydgoszcz, 16 VIII 1967.

<sup>70</sup> Por. AIPN By 069/1274, t. 4, k. 173, Pismo Oddziału WSW w Olsztynie do zastępcy komendanta Komendy Wojewódzkiej MO do spraw bezpieczeństwa w Bydgoszczy, Olsztyn 6 maja 1969. Z tego pisma wynika również, iż to SB zapytywało o przebieg i treść spotkania. Można też z niego wyczytać, że ks. Lewandowski musiał czekać dwie godziny na spotkanie z alumnami.

<sup>71</sup> Por. AIPN By, Urząd do spraw Wyznań, 251/181, Współpraca [SB] z Urzędem ds. Wyznań, k. 340–345v.

<sup>72</sup> Tytułem przykładu można podać, iż we wspomnianych charakterystykach SB informowała WSW na przykład o tym, którzy z alumnów mogą być podatni na wciągnięcie ich podczas służby do działalności na płaszczyźnie kulturalno-politycznej, kto podobno nadal myśli o studiach świeckich, kto z kim utrzymuje kontakty. SB jasno przy tym deklarowała, że w ten sposób chcą wpłynąć na ich decyzję o wystąpieniu z seminarium.

<sup>73</sup> Por. AIPN By 069/1274, t. 4, k. 315, Notatka służbowa z rozmowy z klerykiem III kursu WSD Włocławek A.S.

<sup>74</sup> Por. AIPN By 069/1274, t. 3, k. 35–36, Informacja Komendy Powiatowej MO we Włocławku – do Naczelnika Wydziału IV-go ds. Bezpieczeństwa KW MO w Bydgoszczy. SB otrzymywała też informacje od tajnych współpracowników, którzy relacjonowali listy pisane do nich. Por. tamże, k. 32, Wyciąg z notatki służbowej z dn. 7.12.65 r. ze spotkania z t.w. „Muzyk”.

<sup>75</sup> Por. IPN By 069/1274, t. 3, k. 165, Pismo Komendy Wojewódzkiej MO do zastępcy Komendanta Miejskiej i Powiatowej MO ds. Służby Bezpieczeństwa we Włocławku, Bydgoszcz 31 stycznia 1969 r. Chociaż weryfikacja tego zapisu osłabia wartość zawartych tam danych, gdyż z czterech wymienionych tam adresatów jeden stanowczo twierdzi, iż nie dostał wtedy żadnego listu, a drugi... w ogóle nie był w wojsku, gdyż decyzję o wcieleniu cofnięto. Między czasem pójścia do wojska a terminem wysłania do niego listu minęły trzy miesiące, a on wciąż figurował jako odbywający służbę wojskową. Trzeci wymieniony w zapisie SB adresat nie żyje, z czwartym nie udało się skontaktować.

<sup>76</sup> Por. AIPN By 069/1274, t. 4, k. 52–55, Informacja dot. poboru do wojska alumnów WSD Włocławek, Bydgoszcz, 21 XI 1967 r.

<sup>77</sup> Por. tamże, k. 85, Pismo SB z Bydgoszczy do Komendanta WKR we Włocławku, luty 1968.

<sup>78</sup> Por. tamże, k. 315–315v, Notatka służbowa z rozmowy...

<sup>79</sup> *Plany pracy Departamentu IV MSW na lata 1972–1979*, Warszawa 2007, s. 23.

<sup>80</sup> O tego typu argumentacji świadczą alumni, do których dotarli funkcjonariusze SB jeszcze przed ich wstąpieniem do seminarium; o dokładnie tak brzmiącym „proroctwie” wypowiedzianym latem 1968 roku przez wysłannika Śląskiego Okręgu Wojskowego ppłk Geislera lub Glajnsnera, odpowiedzialnego w pionie politycznym wojska za jednostkę w Brzegu n. Odrą, mogą zaświadczyć osobiście.

<sup>81</sup> Por. AIPN By, Materiały dotyczące Kościoła, 069/1125, t. 1, k. 74–84, Pismo do Naczelnika Wydz. V Dep. V MBP, 12 kwietnia 1952 r.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Por. AIPN By, 069/1273, t. 3, k. 139, Ramowy plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu alumnów seminariów duchownych we Włocławku, Bydgoszcz, 6.6.1956 r.

<sup>84</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 3, k. 194v.

<sup>85</sup> Por. tamże, k. 144, Kwartalny plan pracy Sekcji I Wydziału VI na okres czwartego kwartału, Bydgoszcz, 2.10.56 r.

<sup>86</sup> Por. AIPN By, 080/92, k. 31.

<sup>87</sup> AIPN By, 0071/440, k. 6.

<sup>88</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 2, k. 323–324, Notatka służbowa z dokonanej analizy teczki personalnej i roboczej inf. ps. „Kwiatkowski” nr rej. 3130/56.

<sup>89</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 3, k. 146, Wytyczne i uwagi w nawiązaniu do planu kwartalnego Referatu VI-go z dnia 6.7.1956 r., Włocławek, 20.9.1956 r.

<sup>90</sup> Pod jednym z jego raportów oficer SB napisał: „Treść informacji pokrywa się z danymi od t.w. «Neptun», a zachowanie jego na terenie WSD jest zgodne z naszymi poleceniami”. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 145, Informacja t.w. ps. „Jakub” z 31 VIII 1962.

<sup>91</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 27, Informacja dot. pracy operacyjnej na odcinku WSD Włocławek, Bydgoszcz, 18 VIII 1960 r.

<sup>92</sup> Jeden z takich do samego końca wykonywał zlecone mu zadania: śledzenie wypowiedzi ks. prof. Rzeszewskiego, poznanie tarć wśród kleryków, zdobycie rękopisu jednego z alumnów, zdobycie informacji o mających zamiar wystąpić z seminarium, rozpoznanie, jaki jest stosunek alumnów jego rocznika do PRL. Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 44, Notatka służbowa opracowana na podstawie słów t.w. ps. „Ktoś” w czasie spotkania odbytego w dniu 9 stycznia 1962 r. Ale potrafił też, odpowiadając na pytanie funkcjonariusza co do sposobów kompromitowania kleryków najlepiej ocenianych przez władze seminarium poinstruować, że najlepszą i wypróbowaną formą jest anonim o ich zachowaniu się w czasie ferii. Tamże, k. 43.

<sup>93</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 52, Pismo Komendy MO woj. bydgoskiego – do Naczelnika Wydziału V Dep. III MSW, Bydgoszcz, 7 listopada 1961 r.

<sup>94</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 9, Doniesienie t.w. „Neptun” z 27 VII 1961 r.

<sup>95</sup> Por. AIPN By, 0071/691, Teczka personalna t.w. ps. „Neptun”, k. 52, 55. W „Raporcie” o zwrot wydatkowanych na agenta pieniędzy są np. takie pozycje jak kilogram śliwek za 5 i kilogram jabłek za 7 złotych.

<sup>96</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 190, Informacja t.w. ps. „Czech” z 4 I 1964 r.

<sup>97</sup> Por. tamże, t. 2, k. 71, Doniesienie t. w. ps. „Ktoś” z 27 III 1962 r.

<sup>98</sup> Tamże, k. 194v.

<sup>99</sup> Jak, to już inna sprawa, skoro na przykład o uhonorowanym tym tomem „Studiów”, wówczas alumnie, Kazimierzu Rulce, uważanym za prymusa, napisał, że „wyraża bezinteresowność w stosunku do przełożonych, wykładów [?!], a nauka idzie mu średnio”. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 189, Informacja t.w. ps. „Czech”.

<sup>100</sup> Zapis w kartotece ogólnoinformacyjnej b. WUSW Bydgoszcz/Toruń/Włocławek. Odpowiedź Naczelnik Delegatury IPN w Bydgoszczy. Pismo o sygn. WUBy-5534-15/07 z 04.06.2007 r.

<sup>101</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 4, k. 261–264, Informacja Komendy Powiatowej MO we Włocławku z 22.10.1968 r. – do Naczelnika Wydziału IV-go ds. Bezpieczeń-

stwa KW MO w Bydgoszczy; tamże, k. 284–285, Informacja dot. WSD we Włocławku – do Naczelnika Wydz. IV-go KW MO ds. Bezpieczeństwa w Bydgoszczy, Włocławek 3.09.1968 r.

<sup>102</sup> Por. AIPN Po, 0029/143, k. 49.

<sup>103</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 16–20.

<sup>104</sup> Por. tamże, k. 35–39, Notatka służbowa z przeprowadzonej rozmowy z alumnem [...] WSD we Włocławku [...] w dniu 5 stycznia 1962 r.

<sup>105</sup> Chociaż pisemne zobowiązanie do współpracy nosi datę o miesiąc wcześniejszą.

<sup>106</sup> Alumni byli przestrzegani, np. przez rektora Andrzejewskiego, że mogą być nagabywani przez czynniki świeckie do rozmów o seminarium lub że mogą otrzymywać wrogie anonimy. Prosił, aby o każdym takim przypadku informować go. Jak oceniała Służba Bezpieczeństwa, właśnie z powodu takiego nastawienia alumni odmawiali kontaktów z funkcjonariuszami. Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 123, Informacja KW MO w Bydgoszczy po zagadnieniu WSD...; tamże, t. 2, k. 115, Doniesienie t.w. ps. „Neptun” z 14 VII 1962 r.

<sup>107</sup> Por. AIPN By, 0071/440, k. 4.

<sup>108</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 2, k. 10, Doniesienie t.w. ps. „Neptun” z 27 VII 1961 r.

<sup>109</sup> Por. tamże.

<sup>110</sup> Tamże, k. 115–116, Doniesienie...

<sup>111</sup> Tamże, k. 164, Doniesienie t.w. ps. „Neptun” z 3 IX 1963 r.

<sup>112</sup> Tamże, k. 185, Doniesienie t.w. ps. „Neptun” z 30 grudnia 1963 r.

<sup>113</sup> Pisałem o tym w art. *Diecezja włocławska w „Zapiskach” Prymasa Wyszyńskiego z lat 1952–1953*, „Ateneum Kapłańskie” 142(2004), s. 58–59.

<sup>114</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 3, k. 166, Informacja dot. WSD Włocławek z 7 II 1956 r.

<sup>115</sup> Por. tamże, t. 2, k. 160, Wykaz profesorów, których należałoby usunąć z Seminarium Duchownego. Wcześniej na miejscu ks. Andrzejewskiego władze chciałyby widzieć ks. Kunkę, a na miejscu ks. Tywonka – ks. Piotra Sokołowskiego. Zob. tamże, t. 3, k. 28, Informacja dotycząca diecezji włocławskiej, Bydgoszcz, 29 VI 1954 r.

<sup>116</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 4, k. 143, Informacja, Bydgoszcz, 3 X 1961 r.

<sup>117</sup> Por. tamże, t. 2, k. 164–165.

<sup>118</sup> Tamże, t. 5, k. 31, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu kurii diecezji włocławskiej, Bydgoszcz, 13 marca 1959 r.

<sup>119</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 58–60, Raport o zgodę na założenie sprawy operacyjnej obserwacji, Bydgoszcz, 5 lutego 1962 r.

<sup>120</sup> Chodziło prawdopodobnie o ks. prof. Stanisława Olejnika.

<sup>121</sup> AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 5, k. 31, Plan operacyjnych przedsięwzięć... Odnosiło się to do stanu z 1959 r.

<sup>122</sup> Tamże, t. 1, k. 27, Informacja dot. pracy operacyjnej... Stan z sierpnia 1960 r.

<sup>123</sup> Tamże, k. 17, Plan operacyjnych przedsięwzięć...

<sup>124</sup> Por. tamże, k. 27, Informacja dot. pracy operacyjnej...

<sup>125</sup> Por. tamże, k. 12–13, Plan operacyjnych przedsięwzięć...; k. 53, 54, Pismo Komendy... z 7 listopada 1961 r.

<sup>126</sup> Por. tamże, k. 65, Plan czynności operacyjnych...

<sup>127</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 135–136.

<sup>128</sup> Por. tamże, k. 254–256, Aktualny stan wykładowców WSD we Włocławku oraz ich charakterystyka z uwzględnieniem rodzaju zajęć poza seminarium.

<sup>129</sup> Kartoteka pseudonimów WUSW Bydgoszcz. Odpowiedź Naczelnik Delegatury IPN w Bydgoszczy. Pismo o sygn. WUBy-5534-15/07 z 04.06.2007 r.

<sup>130</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 12–13, Plan operacyjnych przedsięwzięć po zagadnieniu WSD we Włocławku, Bydgoszcz 25 maja 1960 r.

<sup>131</sup> Por. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 2, k. 310, Pismo do Naczelnika Wydziału I-go Dep. VI-go Komitetu do Sprawy Bezp. Publ., Bydgoszcz, 18 IV 1956 r.; tamże, k. 311, Odpowiedź.

<sup>132</sup> Pośrednie potwierdzenie o istnieniu niedługo potem podsłuchu, przynajmniej w budynku Kurii, daje treść pisma Komendy w Bydgoszczy z 6 VI 1957 skierowanego do naczelnika miejscowego Wydz. „T”: „Proszę o dalsze kontynuowanie opracowania sprawy obiektowej krypt. «Duch» nr 22/56 na Kurię Włocławską. Szczególnie należy zwrócić uwagę na rozmowy księży kurialistów z osobami świeckimi oraz na rozmowy zamiejscowe. Nacz. Wydz. III, kpt. Detmer Jan”. AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 2, k. 317. W innych materiałach SB, pochodzących prawdopodobnie z ok. 1960 roku, znalazłem odręcznie zrobiony, dokładny plan pomieszczeń kurialnych z zaznaczeniem miejsc usytuowania telefonów. Por. Archiwum UOP, sygn. MF V-14-17B-3, k. 153.

<sup>133</sup> IPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 19, Plan operacyjnych przedsięwzięć...

<sup>134</sup> Por. F. M u s i a ł, *Podręcznik bezpieczeństwa*, dz. cyt., s. 44.

<sup>135</sup> Por. IPN Po, 0029/588, k. 9.

<sup>136</sup> O tej sprawie pisałem w artykule *Koniec operacji „Duch”, „Ład Boży”* (Włocławek) 1991 nr 6(24 III), s. 11–12.

<sup>137</sup> AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 3, k. 122–131.

<sup>138</sup> Ówczesny kanclerz Kurii Diecezjalnej, ks. Kazimierz Tartanus, nie pamięta, aby doszło do realnej próby zabrania gmachu, chociaż potwierdza, że dochodziły wieści o takich zamiarach.

<sup>139</sup> Por. AIPN By, Sprawozdania Wydziału V WUBP w Bydgoszczy (1951 rok), 036/28, k. 117.

<sup>140</sup> Por. AIPN By, Korespondencja..., 069/1274, t. 1, k. 109, Informacja dot. WSD...

<sup>141</sup> Por. tamże, k. 12–13, Plan operacyjnych przedsięwzięć...

<sup>142</sup> Por. tamże, k. 34, Plan operacyjnych...

<sup>143</sup> Por. tamże, k. 72, Plan pracy operacyjnej...

<sup>144</sup> Por. tamże, k. 86, Plan perspektywicznych...

<sup>145</sup> Por. tamże, k. 36–37, Plan operacyjnych...

<sup>146</sup> Por. tamże, k. 85, Plan perspektywicznych...

<sup>147</sup> Por. tamże, k. 194, Informacja Komendy Powiatowej MO w Sępólnie Krajeńskim – do Naczelnika Wydziału IV-go KW MO Służby Bezpieczeństwa w Bydgoszczy, Sępólno, 22 VI 1965 r.

<sup>148</sup> AIPN By, Teczka obiektowa..., 069/1273, t. 3, k. 166, Informacja dot. WSD Włocławek z 7 II 1956 r.

KS. PIOTR NITECKI

### Z WŁOCŁAWKA DO LUBLINA

#### Nominacja, konsekracja oraz ingres biskupa Stefana Wyszyńskiego

Charakterystycznym elementem najnowszych dziejów diecezji wrocławskiej jest jej związek z pozornie bardzo odległą diecezją lubelską. W XX wieku wielu wybitnych przedstawicieli Kościoła na Kujawach wspierało Kościół na Lubelszczyźnie, przede wszystkim, choć nie tylko, na płaszczyźnie naukowej. Gdy na początku XX wieku zrodziła się myśl o utworzeniu uniwersytetu katolickiego, biskup wrocławski Stanisław Zdzitowiecki proponował usytuowanie go właśnie we Wrocławku. I choć uniwersytet ostatecznie powstał w Lublinie, to jednak ogromny wkład w jego powstanie mieli uczeni kapłani właśnie z Wrocławka. Stąd wywodził się założyciel i pierwszy rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. Idzi Radziszewski, jego następca, ks. Antoni Szymański, między innymi profesorowie Henryk Insadowski, Józef Kruszyński i inni. Ważnym elementem owych związków między oboma tymi diecezjami było także w 1918 roku powołanie z Wrocławka na biskupa lubelskiego ks. Mariana Fulmana. Kontynuując zaś owe tradycje, tuż po zakończeniu II wojny światowej, powołany został jako jego następca ks. Stefan Wyszyński.

Obserwując drogę kapłańskiego życia księdza Wyszyńskiego i jego losy w okresie międzywojennym, podczas okupacji oraz w pierwszych miesiącach powojennych, trudno oprzeć się wrażeniu, iż w naturalny jakby sposób prowadziła go ona ku coraz to nowym stanowiskom w Kościele. Wykształcenie, pogłębiona duchowość, szerokie rozumienie spraw Kościoła i świata, doświadczenie duszpasterskie, społeczne i organizacyjne, dorobek naukowy i publicystyczny – wszystko to mogło skłaniać uważnych obserwatorów jego pracy i potrzeb Kościoła do tego, by widzieć w nim kandydata do biskupstwa.

W jednym z zachowanych świadectw z czasów jego pobytu podczas okupacji w Kozłowie, Krzysztof Znamierowski wspomina, jak podczas poobiedniego space-

ru w 1941 roku jego ojciec, prof. Czesław Znamierowski „powiedział do księdza Wyszyńskiego [...]: «Przecież ksiądz już dziś żyje *in odore sanctitatis*». Ksiądz uśmiechnął się zażenowany, zachnął się – «ale cóż Pan Profesor mówi...». «Tak, tak – mówił dalej ojciec – i przepowiadam księdzu, że nadejdzie po wojnie taki dzień, kiedy ksiądz znajdzie się w Watykanie, obejmując rządy Kościoła. Ja księdza tam widzę»<sup>1</sup>. Nic dziwnego zatem, iż już po nominacji biskupiej tenże prof. Znamierowski mógł napisać w liście gratulacyjnym z 4 kwietnia do biskupa Wyszyńskiego, że „już dawno, w Kozłowce, wiedziałem, że sakra biskupia przyjdzie na pewno, o czym nie raz Księdzu Profesorowi mówiłem. [...] Niemniej pozwalał sobie życzyć Księdzu, by z czasem przyszedł i kardynalski kapelusze»<sup>2</sup>.

Ksiądz Wyszyński też miał, jak się wydaje, jakąś świadomość swej przyszłości. Nie ujawniał on jej oczywiście przed swą nominacją biskupią. Po wielu latach, będąc we Włocławku, uchylił jednak rąbka tajemnicy, wspominając swą wizytę pod koniec okresu międzywojennego u ciężko chorego już wtedy swego wychowawcy, ks. Antoniego Bogdańskiego. „Na kilka dni przed śmiercią – mówił – odwiedziłem go w Skulsku, gdzie był proboszczem. Zaprosił mnie do siebie. Niemalże nie poznałem go. Rozmowa, którą wtedy przeprowadziliśmy, krótka i zwięzła, wstrząsnęła mnie do żywego. Czytał po prostu w moim przyszłym życiu. Wszystko, co mnie spotyka dziś, już wtedy mi przepowiedział. Skąd wiedział, to była jego tajemnica, bo jeszcze się na to absolutnie nie zanosilo, ani w myślach, ani w pragnieniach, ani w planach Kościoła Chrystusowego»<sup>3</sup>.

Zapewne, „nie zanosilo” się jeszcze wówczas na jego awans biskupi ze względu na zbyt młody wówczas wiek, obiektywnym faktem jest jednak to, iż jego popularność i wysoka ocena działalności nie tylko we własnej diecezji, próba mianowania go tuż przed wojną rektorem Seminarium Duchownego, znajomość z kard. Augustem Hlondem, w którego Radzie Społecznej uczestniczył, zwracała na niego w naturalny jakby sposób uwagę władz kościelnych. Może więc nie ma nic dziwnego w tym, iż kiedy w drugiej połowie 1945 roku prymas Hlond przystępował do odtworzenia zniszczonej w okresie wojny i okupacji administracji kościelnej w Polsce, przypomniał sobie także o osobie księdza Wyszyńskiego. Problem obsady diecezji polskich był wówczas jednym z najbardziej pilnych do rozwiązania, na 25 istniejących wówczas jednostek administracji kościelnej, aż 12 nie miało bowiem tuż po wojnie pełnoprawnych ordynariuszy, co w zasadniczy sposób utrudniało powojenną odbudowę Kościoła w Polsce. W takiej sytuacji kard. August Hlond, w oparciu o przyznane mu przez papieża specjalne uprawnienia, wobec nieobecności w Polsce nuncjusza, przesłał do Stolicy Apostolskiej pierwsze rekomendacje dla wybranych duchownych, którzy mieliby przejąć władzę w osieroconych stolicach biskupich.

Wśród nich znalazła się też propozycja nominacji biskupiej dla ks. Stefana Wyszyńskiego.

W wyniku tej inicjatywy kardynał Hlond otrzymał ze Stolicy Apostolskiej, a ściślej z Kongregacji do spraw Nadzwyczajnych zajmującej się wówczas nominacjami biskupimi, pismo z 4 marca 1946 r. informujące o mianowaniu przez papieża Piusa XII pierwszych po wojnie biskupów polskich, a wśród nich także nowego biskupa lubelskiego: „Beatissimus Pater promovit Rev.mum D. Stephanum Wyszyński e clero vladislavien-si ad Ecclesiam Cathedralem Lublinensem. Eadem Sanctitas Sua concedit dicto Electo Stephano Wyszyński indultum recipiendi consecrationem episcopalem necnon capiendae possessionis dioecesis Lublinensis priusquam ad eum Bullae Apostolicae pervenerint”<sup>4</sup>.

Po otrzymaniu oficjalnej informacji w tej sprawie obowiązkiem kard. Augusta Hlonda było powiadomienie nominata o powierzeniu mu funkcji biskupa lubelskiego oraz przyjęcie odeń zgody na objęcie tego urzędu. Celem zachowania dyskrecji, do której był zobowiązany, w piśmie z 20 marca 1946 r. do biskupa wrocławskiego Karola Radońskiego prosił o przyjazd do siebie księdza Wyszyńskiego, nie wyjawiając jednak zasadniczego celu planowanego spotkania. „Mam ważne dokumenty – pisał – które chciałbym osobiście wręczyć ks. Profesorowi Wyszyńskiemu, a które odnoszą się głównie do tematu opracowywanego ostatnio przezeń dla «Tygodnika Warszawskiego». Czy mógłby go Wasza Eksce-lencja zabrać ze sobą, przyjeżdżając do Poznania? W przeciwnym razie zależałoby mi na tym, by starał się osiągnąć mnie inną drogą”<sup>5</sup>.

W istocie, do spotkania tego doszło w Poznaniu 25 marca, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, do czego biskup nominat przywiązywał potem ogromną wagę. Dramatyzm owego spotkania opisał sam ówczesny nominat siedem lat po tym wydarzeniu: „Miałem wtedy ciężkie myśli, gdyż nie znałem celu jego wezwania, a uwaga mego Pasterza kazała mi spodziewać się wymówki z powodu artykułu *Problem Watykanu*, zamieszczonego ostatnio w «Tygodniku Warszawskim». [...] Rozmowa [...] okazała, że jest inna sprawa. Byłem zaskoczony. Prosiłem o czas do namysłu. Ksiądz Kardynał był z kolei zaskoczony moją prośbą. Podał mi kilka szczegółów ze swojego życia, gdy sam znalazł się w podobnej sytuacji. Usłyszałem wtedy słowa: «Ojcu Świętemu się nie odmawia». Nie miałem tyle pokory, by poddać się od razu; toteż uprosiłem zwłokę do jutra. Kardynał nie był z tego obrotu sprawy zadowolony. Ale jego wysoki takt osłonił trudność. Wieczерę spędziliśmy w nastroju «poważnym». Wróciłem do Sióstr Niepokalanek na Śródkę, gdzie nocowałem.

Prosiłem o światło. Otuchą było to, że «zwiastowanie» biskupstwa było w dniu Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. W kaplicy powstała myśl, że Matka Boża będzie mi tarczą. Rano, następnego dnia, zgłosiłem się do Domu Prymasowskiego i poddałem się. Pierwszy raz miałem wątpliwości, czy św. Paweł nie przechwalił *bonum opus* biskupstwa”<sup>6</sup>.

Tego samego dnia odbyła się wielce wymowna, wychylona w przyszłość, rozmowa kardynała Hlonda z jego ówczesnym kapelanem, ks. Bolesławem Filipiakiem (1901–1979), który ujawnił ją po latach, w piętnastą rocznicę prymasostwa Stefana Wyszyńskiego. Wspominając wieczorny spacer wokół zburzonej katedry poznańskiej, przy której rezydował ówczesny prymas Polski, ksiądz Filipiak pisał: „Ruiny murów nie przeszkadzały mu w snuciu myśli na przyszłość, podobnie jak wódz nie baczy na pobożowisko, ale toczy plany dalszej akcji. A więc mówi Prymas: «Był dziś nowy Biskup Lubelski – młody, inteligentny, dzielny. Jestem rad, że tę ważną stolicę obejmuje ks. Profesor Wyszyński». Ja [...] powiedziałem do Prymasa: «Teraz to ja już wiem, kto będzie przyszłym Prymasem». Reakcja była prędką, również błyskawiczna, po ludzku biorąc najzupełniej zrozumiała: «Księżę, ja jeszcze żyję». Eminencjo, tłumaczę się [...] to po najdłuższym życiu Waszej Eminencji. Poszliśmy dalej. Umysł mojego dostojnego towarzysza pracował dalej – ja szedłem, lekko speszony, obok niego, nic już więcej nie mówiłem, za to w pamięci zanotowałem cenę dla historii słowa Prymasa: «Ks. prof. Wyszyński! Niezła propozycja – doskonałe»”<sup>7</sup>.

Po wyrażeniu przez ks. Stefana Wyszyńskiego – najmłodszego wówczas, liczącego niespełna 45 lat biskupa polskiego – zgody na objęcie urzędu ordynariusza lubelskiego, kard. August Hlond powiadomił o tym akcie oficjalnie przez ministra Administracji Publicznej władze państwowe<sup>8</sup>, bp. Karola Radońskiego, dotychczasowego ordynariusza nowego biskupa, gratulując mu „zaszczytu, który przez ten wybór spotyka duchowieństwo diecezji wrocławskiej” i prosząc o pomoc, „by w przeciągu miesiąca maja mógł objąć rządy swego Kościoła”<sup>9</sup>, a także ks. Piotra Stopniaka, wikariusza kapitulnego diecezji lubelskiej, prosząc go o powiadomienie o nominacji kapituły katedralnej, rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, duchowieństwa i wiernych jego diecezji<sup>10</sup>. Oficjalnie przekazał następnie pismo nominatowi z informacją o wyniesieniu go do godności biskupiej i swymi życzeniami: „winszuję serdecznie Waszej Ekscelencji pełni kapłaństwa Chrystusowego, a zarazem wyrażam czułe życzenia, by dary Ducha Świętego zapewniły wzniosłej działalności biskupiej Waszej Ekscelencji w Lubelszczyźnie pomyślny rozwój i bogate rezultaty dla utwierdzenia Królestwa Bożego w duszach i życiu ludu”<sup>11</sup>.

Nominacja biskupia ks. Stefana Wyszyńskiego postawiła go w radykalnie nowej, niełatwej sytuacji osobistej i kościelnej. Nie można wykluczać, iż ks. Stefan Wyszyński, świadom swej roli w życiu diecezji, mógł



przeczuwać możliwość wyniesienia go do godności biskupiej, choć nic nie wskazuje na to, by o tę godność zabiegał czy też rozumiał swoją nominację w kategoriach kościelnej kariery. Nie mógł wprawdzie wykluczać, iż skoro po męczeńskiej śmierci biskupa Michała Kozala w Dachau, konieczna będzie nominacja nowego sufragana wrocławskiego, to i jego osoba może być tu brana pod uwagę. Wydaje się nawet, iż jeśli już miałby zostać biskupem, łatwiej byłoby mu przyjąć nominację na biskupa pomocniczego wprawdzie, ale jednak we Wrocławku, niż ordynariusza w innej diecezji. Perspektywa przeniesienia się do Lublina oznaczała dla niego bowiem rozstanie się z diecezją wrocławską, diecezją jego młodości i aktywnej działalności społecznej, publicystycznej i duszpasterskiej.

Przypuszczać można, iż ks. Stefan Wyszyński – choć sam o tym nie wiedział – mógł być wśród wskazanych Stolicy Apostolskiej przez przebywającego jeszcze na emigracji biskupa Radońskiego kandydatów na biskupa pomocniczego we Wrocławku. Jeżeli jednak z przedstawionego *terno* wybrany został ks. Franciszek Korszyński, to mogło to być wynikiem planów kardynała Hlonda widzącego księdza Wyszyńskiego raczej na urzędzie ordynariusza.

Nominacja ks. Stefana Wyszyńskiego na biskupstwo lubelskie była prawdopodobnie osobistą inicjatywą kard. Augusta Hlonda i nie wynikała ona raczej z sugestii biskupa Radońskiego, jako ordynariusza nominata. Mimo to jednak, w liście skierowanym do swego, byłego już ordynariusza, ks. Stefan Wyszyński nie bez pewnego wyczuwanego żalu z powodu konieczności odejścia z Wrocławka wyraził wdzięczność i przywiązanie do swej diecezji. „Mam głębokie poczucie wdzięczności – pisał – wobec Waszej Eksceleńcji i poczucie związku duchowego, silniejsze niż to wypowiada mój stosunek zewnętrzny. Całe pięć lat modliłem się wytrwale o szczęśliwy powrót Waszej Eksceleńcji do swej stolicy, a ze mną czynili to wszyscy, wśród których pracowałem. Miałem nadzieję, że pod Jego ręką będę mógł pracować nadal. Pan Bóg chce inaczej. Ale to, co wyrosło we mnie z mego rozumienia więzi hierarchicznej – zostaje nadal”<sup>12</sup>. Tęsknota za Wrocławkiem była chyba niemała, skoro jeszcze w 16 lat po tamtej swej nominacji, już jako prymas Polski, jakby z pewną nostalgią notował w swoich zapiskach: „gdyby bp Radoński chciał mnie mieć swoim pomocnikiem, to może zostałbym we Wrocławku, do którego tak bardzo się przywiązałem. Ciągle uważam się za *exsul patria*...”<sup>13</sup>.

Odejście ks. Stefana Wyszyńskiego z diecezji wrocławskiej oznaczało także konieczność nowej organizacji pracy na tych stanowiskach, które on sam dotąd zajmował. Szczególnie ważna i trudna była w tym czasie sytu-

acja w Seminarium Duchownym, które nadal cierpiało na brak kadry naukowej i dydaktycznej. Z nadzieją oczekiwano zatem przede wszystkim powrotu uwolnionych z Dachau i przebywających jeszcze we Francji przedwojennych profesorów, którzy ze względu na to, że przedstawiciele ambasady polskiej w Paryżu początkowo nie ułatwiali im powrotu, zajmowali się tam organizacją Polskiego Seminarium Duchownego<sup>14</sup>. „Otrzymałem powołanie – mówił wiele lat później Ksiądz Prymas – na stanowisko biskupa lubelskiego. Byłem jednak w poważnym kłopotcie. Nie miałem komu przekazać Seminarium. Poszedłem do biskupa Radońskiego i mówię: czas, żebym pojechał na rekolekcje przed konsekracją. Komu mam oddać Seminarium? Nie mam komu. Biskup, człowiek niesłychanie dobry, sam po powrocie obarczony licznymi kłopotami, odpowiedział: może ksiądz profesor jakoś to urządzi. Wróciłem i nie wiedziałem, jak to urządzić. Ale umówiłem się po cichu, w duszy, tak: Panie Boże, jeśli profesorowie nie przyjadą – a miałem wyjeżdżać na rekolekcje 3 maja – to wszystko jest pokusą. Zbuntuję się i zostanę, na rekolekcje nie pojedę”<sup>15</sup>. Ta umowa okazała się skuteczna, w przeddzień wyjazdu księdza Wyszyńskiego na planowane rekolekcje udało się powrócić do Włocławka – dopiero po roku od uwolnienia z obozu koncentracyjnego w Dachau – kilku profesorom: ks. Franciszkowi Korszyńskiemu, rektorowi Seminarium, ks. Leonowi Andrzejewskiemu i ks. Stefanowi Biskupskiemu<sup>16</sup>, którzy zasilili kadrę naukową i dzięki temu wyjazd biskupa nominata na rekolekcje okazał się możliwy, a i samo jego opuszczenie Włocławka nie zdezorganizowało aż tak bardzo pracy seminaryjnej. Ksiądz Korszyński w swoich wspomnieniach pisze, iż jego powrót do Włocławka, wieczorem 2 maja, zbiegł się w czasie ze spotkaniem pożegnalnym zorganizowanym dla księdza Wyszyńskiego przed jego wyjazdem nazajutrz na rekolekcje przed święceniami biskupimi. Nie wiedząc jeszcze wówczas o tym, że sam tego dnia mianowany został sufraganem włocławskim, zapisał, iż w owym fakcie powrotu wykładowców seminaryjnych niemal w ostatniej chwili przed wyjazdem księdza Wyszyńskiego na rekolekcje przed konsekracją, „ks. biskup nominat widział [...] specjalne zrządzenie Opatrzności, toteż ze spokojem w duszy mógł udać się teraz na swoją biskupią placówkę”<sup>17</sup>.

Od 3 maja ks. Wyszyński przeżywał na Jasnej Górze swe rekolekcje przed konsekracją. Był to dla niego niełatwy czas, zaś stan jego ducha dobrze oddaje dramatyczny ton obecny w jednym z prywatnych listów, pisanych podczas rekolekcji, w których wyznał: „jeszcze jestem w Ogrójcu. Jeszcze nie powiedziałem całkowicie – *non mea, sed Tua voluntas*. Brak mi jeszcze radości. A powinienem mieć radość i przyjmować mój ciężar

z radością. Jeszcze, widocznie, jestem do siebie bardzo przywiązany, skoro nie jest mi wszystko jedno, co za widowisko Kościół chce ze mnie zrobić. Jeszcze się bardzo boję niedzieli i tego wszystkiego, co potem przyjdzie. To prawda, że i Pan Jezus miał swoje ciężkie chwile. Tym pocieszam się. Ale moje wahania płyną stąd, że mam poczucie utracenia jakiejś wolności. Dalej, płyną i stąd, że bardzo ciężko mi być wyróżnionym i takim widocznym. Nie wiedziałem, że we mnie jest aż tyle próżności i pychy, że nie jest mi wszystko jedno, jak będę wyglądał. Przecież Pan Jezus też miał szatę szkarłatną i się nie smucił. A ja jestem strasznie smutny...”<sup>18</sup>.

Sakrę biskupią ks. Stefan Wyszyński przyjął w niedzielę, 12 maja 1946 roku – według dawnego kalendarza liturgicznego w święto Matki Boskiej Łaskawej – w Bazylice Jasnogórskiej<sup>19</sup>, w oparciu o wspomnianą wyżej zgodę Ojca Świętego, by przyjął święcenia bez czekania na bullę nominacyjną, którą przywiózł mu z Rzymu dopiero w pierwszych dniach sierpnia o. Edmund Elter (1887–1955), prowincjał jezuitów<sup>20</sup>. Na głównego konsekratora biskup nominat zaprosił kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski, a na współkonsekratorów biskupów: Karola Radońskiego, swego ordynariusza, oraz Stanisława Czajkę, wywodzącego się z diecezji wrocławskiej, biskupa pomocniczego w Częstochowie. Świadectwem tego aktu jest oficjalny dokument jego święceń podpisany przez biskupów konsekratorów:

„PRYMAS POLSKI

Anno Domini 1946 die vero 12 mensis Maii quae fuit Dominica III post Pascha, electum a Sanctitate Sua Pio Papa XII ad Ecclesiam Cathedralē Lublinensem, Reverendissimum Dominum Stephanum Wyszyński mandato pontificio ad normam iuris munitum, in Basilica Beatae Mariae Virginis Częstochoviensi, iuxta ritum Pontificalis Romani, in Episcopum unximus et consecravimus, assistentibus Nobis Excellentissimus ac Reverendissimus D.D. Carlo Radoński, Episcopo Vladislaviensi et Stanislao Czajka, Episcopo titulari Centuriensi.

Częstochoviae, die 12 mensis Maii a. D. 1946

+ August Cardinalis Hlond  
Archiepiscopus Gnesnensis et Varsaviensis

+ Carolus Radoński,  
Episcopus assistens

+ Stanislaus Czajka,  
Episcopus assistens,

Sac. Antonius Baraniak  
Notarius Consecratoris”<sup>21</sup>

W uroczystości na Jasnej Górze uczestniczyli bardzo liczni dotychczasowi przyjaciele i współpracownicy nowego biskupa, przede wszystkim

jego rodzice i rodzeństwo, rektor F. Korszyński, kilku profesorów i 30 alumnów z seminarium wrocławskiego<sup>22</sup>, przedstawiciele duchowieństwa i wiernych świeckich z Włocławka oraz wielu z tych, którzy korzystali z jego posługi duszpasterskiej podczas okupacji. Obecni byli także przedstawiciele jego nowego środowiska, oficjalna delegacja diecezji lubelskiej i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz duchowieństwo i świeccy z Lublina. Po konsekracji, podczas obiadu w refektarzu jasnogórskim kard. August Hlond, świadom znaczenia owej pierwszej powojennej konsekracji biskupiej w Polsce, ale i w duchu jakby pewnego proroctwa, podkreślił, iż biskup Wyszyński jako jeden z młodych biskupów i pierwszy z nich przejmując ster Kościoła w Polsce z rąk hierarchii, która ten ster dzierżyła między dwoma wojnami<sup>23</sup>.

Młody biskup szedł na ten nowy szlak z głęboką świadomością nadprzyrodzonej motywacji, ale chyba i z ciężkim sercem, być może świadom czekających go trudów oraz z poczuciem odpowiedzialności za powierzone mu zadania, co wyraził w liście pisanym w przeddzień swych święceń biskupich do najbliższej rodziny. „Będziecie w niedzielę – pisał – świadkami tego, co Kościół ze mną uczyni. Im więcej was to będzie wzruszało, pamiętajcie, ile mnie to kosztuje. Bo to jest właściwie cywilna śmierć. Nie można tego przeżyć na zimno. Trzeba całkowicie sobie umrzeć. A to nie łatwo. Biskupstwo ma w sobie coś z krzyża – dlatego Kościół wiesza biskupowi krzyż na ramionach. Na krzyżu trzeba umrzeć sobie – bo bez tego nie ma pełni kapłaństwa. Brać krzyż na siebie to nie łatwo – choćby był złoty i wysadzany kamieniami. Nie gorszcie się moimi szatami – Pan Jezus też chodził w szkarłatnych szatach. Módlcie się tylko o to, bym umiał tak godnie je nosić, jak to czynił Pan Jezus. Potrzeba mi waszej modlitwy do jednego: by, skorom się już poddał, bym to czynił z radością. By uległość moja była radosna. Tak ciężko zdobyć się na radość. Staram się o to”<sup>24</sup>.

Nazajutrz po konsekracji bp Stefan Wyszyński, po odprawieniu rannej Mszy świętej w kaplicy cudownego obrazu, powrócił jeszcze na krótko do Włocławka, by zakończyć prowadzone tam prace. Dnia 19 maja wziął udział w uroczystościach 150-lecia koronacji obrazu świętego Józefa w Kaliszu, którym przewodniczył kard. August Hlond, a od 22 do 24 maja uczestniczył po raz pierwszy w Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski na Jasnej Górze. Następnie udał się do Lublina, by po uroczystym ingresie do katedry lubelskiej rozpocząć nowy etap swego życia i podjąć posługę w diecezji, która nie była mu obca, w której stolicy przed laty studiował, i na której terenie ukrywał się podczas okupacji hitlerowskiej. Tę nową posługę w Kościele podejmował w wyjątkowo trudnej sytuacji

społecznej, politycznej i kościelnej<sup>25</sup>. Przychodził jako pasterz do diecezji lubelskiej, która wiele wycierpiała podczas dopiero co zakończonej wojny i wymagała ogromnego trudu odbudowy swych struktur, jak i odnowy religijno-moralnej zamieszkujących jej tereny wiernych. Specyfika diecezji w tym czasie polegała zaś na tym, iż Lubelszczyzna była w pewnym sensie terenem doświadczalnym dla nowej władzy, która właśnie tu, już od lipca 1944 r., jeszcze przed zakończeniem wojny, rozpoczynała swoją działalność pod szyldem utworzonego wcześniej w Moskwie Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego.

W takiej sytuacji bp Stefan Wyszyński inaugurował 26 maja 1946 roku, jako ósmy pasterz tej diecezji, swoją w niej posługę odbywając ingres do katedry lubelskiej<sup>26</sup>. W liście pasterskim skierowanym z tej okazji do wiernych<sup>27</sup> wyrażał związane z tym wydarzeniem nadzieje i kreślił zarys programu duszpasterskiego. Skoncentrował się w nim przede wszystkim na teologicznych podstawach posłannictwa Kościoła, zwłaszcza na prekursorskiej wówczas w teologii koncepcji ludu Bożego, nawiązującej do starożytnej myśli chrześcijańskiej, rozwijanej w pierwszej połowie XX wieku i usankcjonowanej później nauczaniem Vaticanum II, oraz na nadprzyrodzonych motywach pasterskiego posługiwania biskupa. „Widzę w was Lud święty Boży – witał się ze swoimi diecezjanami, proponując im – abyśmy poznali co nas wiąże i łączy, i czego mamy od siebie wzajemnie oczekiwać”. Nowy biskup lubelski swoje pierwsze orędzie oparł na prawdzie o Bożym powołaniu powierzonej mu wspólnoty wiernych. Podkreślał przede wszystkim to, iż źródłem ludzkiej egzystencji jest Bóg i On jest jedynym celem, do którego zmierza człowiek prowadzony przez Jezusa Chrystusa. Przypominał, że to On przez krzyż połączył doczesność z nadprzyrodzonością tworząc dzięki swej łasce lud Boży, czyli nową, silniejszą od wszelkich ziemskich potęg, społeczność ludzką. „Łaska – pisał biskup Wyszyński uzasadniając najgłębszy sens kościelnej wspólnoty – staje się naszą społeczną więzią nadprzyrodzoną i zaczynem wzrostu; miłość Boga i bliźniego – zasadą i metodą współżycia; wiara w Trójcę Świętą, w odkupienie ludzkości i Kościół Powszechny – kamieniem węgielnym nowego budowania; nadzieja – bramą niebios tej nowej społeczności. One nas wiążą, zespalają, udzielają mocy i pogody ducha”.

Argumentując i uzasadniając wobec wiernych podjęcie przez siebie posługi pasterskiej, nawiązał do ewangelicznych opisów posyłania Apostołów przez Zbawiciela, podkreślając, iż dzieło to realizowane jest przez wieki, stale, także na polskiej ziemi. Ukazał tym samym nadprzyrodzone, ale i historyczne korzenie owego liturgicznego obrzędu ingresu, wpi-

sując go w ciąg wydarzeń zbawczych zapoczątkowanych przez Jezusa Chrystusa. Nawiązując zaś do życzliwości, z jaką został przyjęty w Lublinie, pisał: „Radość powitania wysłańców Bożych płynie stąd, że Lud Boży widzi w nich nie tylko krew z krwi swojej, ale nadto wybrańców z wielkiej rodziny dzieci Bożych, łaską i miłością Bożą z Ludem Bożym spokrewnionych, obdarzonych mocą kapłaństwa Chrystusowego i wziętą z Kościoła władzą nauczania, rozgrzeszania, sprawowania świętej ofiary i uświęcania. Jesteśmy sobie bliscy nie tylko przez więzy języka, dziejów narodu, ale stokroć jeszcze bliżsi sobie przez spokrewnienie nadprzyrodzone, zjednoczenie w jednym Ciele Chrystusowym”.

Następnie przedstawił to, czego, pasterz i powierzony mu lud mają prawo wzajemnie od siebie oczekiwać. Za istotę owych wzajemnych więzów uznał wiarę i miłość, których „oczekuje dziś Lud Boży od każdego biskupa”. Odpowiadając natomiast na te oczekiwania deklarował: „macie prawo do mojej wiary i do mej miłości” oraz wskazywał na zobowiązanie wobec samego siebie: „Muszę dla was być najbardziej wierzącym, spośród was wszystkich”. Wyznał także swym diecezjanom, iż on także ma prawo do ich wiary i miłości. A wyprzedzając jakby swe przyszłe losy, nie bez związku zapewne z aktualną wówczas sytuacją społeczno-polityczną, zapewniał, iż ma świadomość swego obowiązku, by „walczyć za lud święty Boży”, ale i jego konsekwencji, gdy „w walce tej pierwsze ciosy ugodzą zawsze we mnie, jak być powinno. Moim obowiązkiem jest przyjąć te ciosy, by was przed nimi osłonić”.

Jak widać, biskup Wyszyński ingres do katedry lubelskiej sytuował w symbolicznym wymiarze znaku duchowego budowania Kościoła, które podejmował wraz z powierzoną mu wspólnotą wiernych. Radość początku po niedawnej, dramatycznej, przeszłości sprawiała zaś, iż uroczyste rozpoczęcie jego posługi biskupiej w Lublinie dokonywało się w atmosferze entuzjazmu i nadziei wiernych, było to bowiem jedno z tych wydarzeń tamtego okresu, które – mimo istniejących zagrożeń politycznych – świadczyło wyraźnie o rozpoczynającym się procesie normalizacji sytuacji po tragicznych przeżyciach wojny i okupacji.

Nowy biskup przybył do diecezji lubelskiej w sobotę 25 maja 1946 roku. Powitany został najpierw na granicy diecezji w parafii Gołąb, następnie przez Puławy, Końskowolę, Kurów, Markuszów przybył wśród licznych grup wiernych, gromadzących się na trasie przejazdu, do Garbowa, gdzie spędził noc. Na szosie, w pobliżu kościoła w Kurowie, jak wspominał potem ówczesny proboszcz tej parafii, powitali go także po hebrajsku, z Biblią w rękę, przedstawiciele miejscowego Kahalu żydowskiego, którym

przypomniął, że czcimy jednego Boga Stwórcę i Jego przykazania są nam wspólne<sup>28</sup>. Następnego dnia, 26 maja, po sprawowanej w kościele parafialnym w Garbowie porannej Mszy świętej udał się dalej, do Lublina, gdzie od spotkania z młodzieżą rozpoczęły się uroczystości ingresowe<sup>29</sup>. Przed Katolickim Uniwersytetem Lubelskim powitany został przez przedstawicieli władz państwowych, miejskich i uczelnianych, a następnie, wśród przyjmujących go z wielkim entuzjazmem i radością mieszkańców Lublina i przedstawicieli diecezji udał się ulicami miasta do katedry.

Witając go tam, ks. Piotr Stopniak, dotychczasowy wikariusz kapitulny, zdał sprawozdanie nie tylko ze swej pięciomiesięcznej posługi jako tymczasowego rządcy diecezji, ale również z minionych prawie siedmiu trudnych lat dziejów diecezji. Relacjonował dramatyczne losy biskupstwa czasu ostatniej wojny, mówił o zniszczonych i sprofanowanych kościołach, świętokradztwach, aresztowanych i zamęczonych biskupach i księżach, zniszczonym niższym i wyższym seminarium duchownym, rozproszonych klerykach, wypaczonych ludzkich sumieniach. Patrząc ku przyszłości zwracał także uwagę na wyzwania trudnych czasów, które nadchodziły. „Ucichła wprawdzie krwawa wojna – mówił – ale rozpętuje się wojna o duszę człowieka, by go sprowadzić na bezdroża niewiary i pustkowie atezmu, bezbożnictwa. Są to ataki na razie nieśmiałe, ale bardziej podstępne. Mówi się i pisze jeszcze o religii, ale bez Boga, ewentualnie o Bogu, ale bez religii. Chce się religii, ale bez świątyń, świątyń bez ołtarzy, ołtarzy bez kapłanów, kapłanów bez sakramentów. Apostołowie niewiary i sekciarstwa włączają się po diecezji, zaglądają do miasteczek, wsi i osobnych osiedli, wszczepiają niezgodę, rozdarcie religijne i waśń wzajemną”<sup>30</sup>.

Istotnym elementem uroczystości inauguracji posługi pasterskiej, zgodnie z tradycją Kościoła, było przyjęcie przez nowego ordynariusza homagium od przedstawicieli zgromadzonego duchowieństwa, zakonów i katolików świeckich oraz Msza święta odprawiona przez biskupa Wyszyńskiego w intencji diecezji. Nawiązując do ojcowskiego posłannictwa biskupa, swoje wygłoszone przy tej okazji przemówienie ingresowe<sup>31</sup> osnuł on wokół idei jedności samego Kościoła, o którą modlił się Jezus Chrystus w Wieczerniku (por. J 17, 21) i opartym na tej modlitwie chrześcijańskim posłannictwie jedności w świecie. „Wszystko bowiem wyszło z jedności Bożej, wszystko przez jedną miłość ojcowską powstało i wszystko z pomocą tej miłości ma wrócić do jedności”. Nie przypadkowo właśnie do tej teologicznej prawdy o potrzebie jedności Kościoła nawiązał biskup Wyszyński w zasadniczym dla swej diecezji i dla siebie momencie. Sytuacja, w jakiej obejmował on swoją posługę, wyraźnie zapowia-

dała już bowiem, iż tak zwany nowy porządek społeczny, który zaczynał obowiązywać wówczas w Polsce, zmierzać będzie do programowego rozbijania więzi społecznych w celu łatwiejszego podporządkowywania sobie przez nową władzę społeczności narodu i państwa. Już w pierwszym orędziu nowego biskupa lubelskiego jasno rysował się zatem ważny element jego programu duszpasterskiego wynikający z przesłania biblijnego, opartego na nim nauczania Kościoła, ale i wnikliwie rozeznaczonych aktualnych wyzwań społecznych. „Większą mądrością – mówił – choć niewątpliwie trudniejszą rzeczą, jest jednoczyć niż rozbijać. [...] Dla ratowania człowieka, kultury chrześcijańskiej, cywilizacji zagrożonej przez brutalne teorie i barbarzyńskie sposoby walki musimy wydobyć na światło dzienne to wszystko, co nas jednoczy i łączy”.

Kazanie biskupa Wyszyńskiego podczas inauguracji posługi w Lublinie, choć wynikające z zasadniczych, głęboko religijno-moralnych przesłanek, było zatem bardzo wyraźną polemiką z ideologią dominującą podczas dopiero co zakończonej wojny i okupacji, jak i tą, która została narzucona z zewnątrz w powojennej Polsce: „Gdy nam głoszą dziś rozdział w imię rasy czy klasy, w imię aliansów politycznych, w imię języka i narodu, w imię programów i partyj, wiemy jedno: chociaż podział jest konieczny, to jednak nie jest konieczny rozdział”. Ukazując zaś na tle tych wyzwań zasadnicze podstawy owej jedności, biskup Wyszyński zwracał uwagę przede wszystkim na naturę ludzką ukierunkowaną ku Bogu i ku drugiemu człowiekowi na fundamencie prawdy, miłości i dobra. Podkreślał także, iż owa naturalna skłonność człowieka do człowieka najpełniej realizuje się w społeczności rodzinnej, w związku z czym Kościół konsekwentnie stoi na straży jej nierozzerwalności. Trudno było nie dostrzec tu wyraźnego nawiązania do wprowadzonego już w tym czasie w Polsce nowego prawa dopuszczającego rozwody i świeckie kontrakty małżeńskie. Zwracając zaś uwagę na to, iż Kościół widzi w małżeństwie społeczność nierozzerwalną nie tylko w porządku prawa kanonicznego, ale także prawa przyrodzonego, biskup Wyszyński uczył: „Utrzymać tę nierozzerwalność, to znaczy odpowiadać w pełni przyrodzonym potrzebom człowieka, to znaczy umacniać więzy współżycia ludzi, to znaczy wyznaczać szlaki postępu ludzkości. Bo każdy postęp musi odpowiadać naturze ludzkiej. Rozbijanie rodziny będzie zawsze dążeniem wstecznym”.

Zwracał uwagę także na potrzebę jedności narodowej wspólnoty budowanej na podstawie nadprzyrodzonych wartości, w wyniku respektowania których rodzi się otwarcie na inne społeczności, ale przede wszystkim poczucie własnej godności i dumy z kultury ojczystej. „Nikogo nie ponie-



wieramy – mówił odważnie i jasno do słuchaczy doświadczających już wówczas nowych porządków geopolitycznych – z każdym narodem umiemy i chcemy żyć w przyjaźni. Ale przyjaźń w naszym pojęciu nie jest zdradą wobec rodzimych dóbr duchowych, nie jest czapkowaniem nikomu. Nie tylko od czasów Soboru Konstancjeńskiego, ale od czasów Mieszka i Chrobrego, uczyliśmy się tej dumy i godności, która nikogo nie poniewiera, staje w obronie ucisnionych, ale i siebie poniewierać i uciskać nie pozwoli”. Na tym fundamencie przyszedł prymas Polski przypomnieć jedną z fundamentalnych zasad katolickiej nauki społecznej o ważnej roli państwa koniecznego dla członków narodowej wspólnoty realizujących swą egzystencję w życiu publicznym i o konieczności zgodnej współpracy między państwem a Kościołem dla dobra obywateli. „Nic więc dziwnego – mówił w związku z tym – że Kościół zawsze gotów jest do współpracy z Państwem, które szanuje prawo Boże dla pełnego dobra powszechnego obywateli. Dowodem mądrości i dojrzałości jest umiejętność utrzymania tej jedności, jeśli to tylko od nas zależy”. Przypomnieć też, iż w poszanowaniu i realizacji tego prawa ogromną rolę odgrywają właściwie ukształtowane stosunki społeczne, w odniesieniu do których Kościół zawsze wypowiada się za bogactwem owych form życia publicznego ze względu na potrzeby każdego człowieka. W sytuacji zainicjowanej zaś już wówczas odgórnie przez władze atomizacji życia społecznego uczył, że „życie społeczne tym większą ma wartość, im lepiej szanuje te odrębności, im lepiej umie je harmonizować i zespolać. Mądrość polityczna polega nie na niszczeniu odrębności, tylko na ich uzgadnianiu dla wspólnego dobra. W imię tej prawdy, wyższą mądrością jest współpraca, niż walka klas”.

Wczytując się dzisiaj w tamto przemówienie biskupa Wyszyńskiego, zauważa się wyraźnie, iż przekraczało ono retorykę tego typu lokalnych wystąpień kościelnych. Było wystąpieniem programującym nie tyle i nie tylko pracę duszpasterską w tej diecezji, ale stanowiło już zarys programu o szerszym oddziaływaniu, który przyszło mu już wkrótce realizować. Była to polemika ze znanymi mu zasadami marksizmu, podjęta jednak nie na płaszczyźnie politycznej lecz teologicznej, w słusznym przekonaniu, że nowa, wprowadzana przemocą, bez szerokiej akceptacji społecznej, odgórnie zaprogramowana ideologia jest sprzeczna z autentycznym dobrem każdego człowieka. Rozumiejąc tamte realia życia społecznego i przypominając, iż zadaniem Kościoła, łączącego w sobie oba porządki: nadprzyrodzony i doczesny, jest budowanie i kształtowanie owego ducha jedności, biskup Wyszyński pytał jednak, czy zadanie to jest możliwe do spełnienia i czy nie jest aby tylko religijną utopią. Próbuje odpowiedzieć

na tak postawiony problem, odwołał się do obecności rzesz wiernych na trasie ingresu, w katedrze i wokół katedry, wśród których byli przedstawiciele władz państwowych i samorządowych, wojska, uczelni i rozmaitych organizacji społecznych, oraz do najgłębszej motywacji ich obecności podczas uroczystego objęcia przezeń posługi pasterskiej. Akcentował, iż przecież do obecności tam skłonił owe rzesze nie rozkaz czy tylko ciekawość, ale „jakaś niewypowiedziana tęsknota za czymś innym, czymś lepszym od codzienności. Was – mówił – przywiodła głęboka wiara i miłość. Nie do mej nieudolnej osoby! Gdy patrzę na was, najmilsi, wiem, że w katolickim narodzie polskim żyje wielka moc, moc wiary i miłości. One zdolne są gromadzić i jednoczyć naród tak, jak jesteśmy tu dziś zespoleni i zjednoczeni. Większą siłą jednoczącą jest wiara i miłość, niż rozkaz i przemoc”.

Nominacja, konsekracja oraz ingres do katedry lubelskiej otworzyły przed biskupem Wyszyńskim nowe perspektywy pracy i wyznaczały kolejne zadania w ramach pasterskiego posługiwania. Dwa i pół roku posługi w diecezji lubelskiej było też z kolei czasem pierwszego owocowania na szerszym forum zdobytych wcześniej we Włocławku doświadczeń. Był to jednocześnie kolejny etap przygotowywania się przezeń do podjęcia już wkrótce najważniejszych zadań w Kościele związanych z godnością prymasa Polski, które sprawował później w niezwykle trudnym okresie naszych narodowych dziejów z ogromnym zaangażowaniem, realizując swą wyjątkową posługę Kościołowi i Narodowi, jaką zleciła mu Opatrzność.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> *Niezwykły gość. Ksiądz Stefan Wyszyński u Aleksandra i Jadwigi Zamoyskich w Kozłowie*, Kozłówka 2000, s. 54.

<sup>2</sup> Tamże, s. 73.

<sup>3</sup> S. Wyszyński, *Sursum corda. Wybór przemówień*, Poznań – Warszawa 1974, s. 45.

<sup>4</sup> Tłum pol.: „Ojciec Święty powołał spośród duchowieństwa włocławskiego najczcigodniejszego ks. Stefana Wyszyńskiego [na biskupa] kościoła katedralnego lubelskiego. Jednocześnie Jego Świątobliwość wyraził zgodę na przyjęcie przezeń święceń biskupich i objęcie rządów w diecezji lubelskiej zanim nadejdzie bulla apostolska”. Pismo Kongregacji do spraw Nadzwyczajnych z 4 III 1946 r., podpisane przez jej sekretarza mons. Dominika Tardiniego, w: *Acta Hlondiana. Materiały do życia i działalności kardynała Augusta Hlonda, Prymasa Polski 1881–1948*, oprac. S. Kosiński, t. 6, cz. 15, Łąd 1965–1988, s. 67 (mps bez sygn. w Bibl. Wyższego Sem. Duch. Salezjanów w Łądzie).

<sup>5</sup> Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Teczka: Biskup Karol Radoński, sygn. 280e, k. 6, Pismo kard. A. Hlonda do bp. K. Radońskiego z 20 III 1946 r.

<sup>6</sup> S. Wyszyński, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953*, Warszawa – Ząbki 2007, s. 468–470.

<sup>7</sup> B. Filipiak, *Listy z Rzymu*, Rzym 1968, s. 256–257.

<sup>8</sup> Pismo kard. A. Hlonda do min. W. Kiernika z 25 III 1946, w: *Acta Hlondiana*, poz. cyt., t. 5, cz. 23, s. 252; P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 1, Warszawa 1993, s. 94.

<sup>9</sup> ADWl, Teczka: Biskup Karol Radoński, k. 7, Pismo kard. A. Hlonda do bp. K. Radońskiego z 29 III 1946.

<sup>10</sup> Pismo kard. A. Hlonda do ks. P. Stopniaka z 28 III 1946, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” (WDL) 1946, s. 134.

<sup>11</sup> Pismo kard. A. Hlonda do ks. S. Wyszyńskiego z 30 III 1946, w: P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński*, t. 1, dz. cyt., s. 95–96.

<sup>12</sup> ADWl, Teczka: Biskup Karol Radoński, k. 10, List ks. S. Wyszyńskiego do bp. K. Radońskiego z 19 IV 1946.

<sup>13</sup> S. Wyszyński, *Pro memoria*, zapis z 25 III 1962, mps.

<sup>14</sup> Por. F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1985, s. 271–284.

<sup>15</sup> S. Wyszyński, *Sursum corda*, dz. cyt., s. 48.

<sup>16</sup> Por. *Powrót księży z obozu koncentracyjnego w Dachau*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 1946, s. 71; F. Korszyński, *Jasne promienie*, dz. cyt., s. 277, 284.

<sup>17</sup> F. Korszyński, *Jasne promienie*, dz. cyt., s. 285.

<sup>18</sup> List ks. S. Wyszyńskiego do M. Okońskiej z 8 V 1946 (mps w zbiorach Inst. Prymasowskiego w Warszawie).

<sup>19</sup> Por. J. Berezowski, *Sakra w Częstochowie*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1952. Wspomnienia i relacje*, red. J. Ziółek, Lublin 1999, s. 103–104; *Konsekracja J.E. Ks. Biskupa St. Wyszyńskiego*, WDL 1946, nr 6, s. 203–205; P. R a i n a, dz. cyt., s. 96–97; M. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 236–238.

<sup>20</sup> Pismo bp. S. Wyszyńskiego do kard. A. Hlonda z 13 VIII 1946, w: Acta Hlondiana, poz. cyt., t. 6, cz. 23, s. 252.

<sup>21</sup> Tlum. pol.: „W Roku Pańskim 1946 w dniu 12 miesiąca maja, w trzecią niedzielę po Wielkanocy, w Bazylice Najświętszej Maryi Dziewicy Częstochowskiej, z polecenia papieskiego namaściliśmy i wyświęciliśmy według obrządku rzymskokatolickiego, wbranego przez Jego Świątobliwość papieża Piusa XII i zatwierdzonego zgodnie z normą prawa na Biskupa Lubelskiego Kościoła Katedralnego, najczcigodniejszego księdza Stefana Wyszyńskiego. W obrzędzie asystowali przewielebni księża biskupi: ks. Karol Radoński – biskup włocławski i ks. Stanisław Czajka – biskup tytularny Centuriensi. Częstochowa, 12 maja 1946”, w: Acta Hlondiana, poz. cyt., t. 6, cz. 15, s. 78.

<sup>22</sup> Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, s. 55 (rps w Bibl. Wyższego Semin. Duch. we Włocławku).

<sup>23</sup> Por. *Konsekracja...*, art. cyt., s. 204.

<sup>24</sup> List ks. S. Wyszyńskiego do najbliższej rodziny z 11 V 1946 (mps w zbiorach Inst. Prymasowskiego w Warszawie).

<sup>25</sup> Por. m.in. B. Pylak, *Stefan Wyszyński biskup lubelski*, Lublin 2000; S. Młynarczyk, *Ks. bp Stefan Wyszyński – biskup lubelski (26 maja 1946 – 30 stycznia 1949)*, WDL 1981, s. 128–161; P. G a c h, *Lubelskie posługiwanie Sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego*, WDL 2001, s. 1040–1044.

<sup>26</sup> Por. *Ingres J.E. Ks. Biskupa Dra St. Wyszyńskiego do katedry lubelskiej*, WDL 1946, s. 205–209; P. R a i n a, dz. cyt., s. 99–102; M. Romaniuk, dz. cyt., s. 239–241; J. Kowalczyk, *Soli Deo. Wspomnienie o Księdzu Stefanie Kardynale Wyszyńskim*, Lublin 2001, s. 12–15; M. Wójtowicz, *Biskup Lubelski*, w: *Czas nigdy go nie oddali. Wspomnienia o Stefanie Kardynale Wyszyńskim*, red. B. Piasecki, A. Rastawicka, Warszawa 1994, s. 78–79.

<sup>27</sup> *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paris 1975, s. 14–19.

<sup>28</sup> *Wspomnienia księży o biskupie Stefanie Wyszyńskim, ordynariuszu lubelskim*, WDL 1981, s. 192.

<sup>29</sup> Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku reprezentował na ingresie ks. prof. Stefan Biskupski – Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1, poz. cyt., s. 55.

<sup>30</sup> P. Stopniak, *Przemówienie powitalne [...] wikariusza kapitulnego*, WDL 1946, s. 209–213.

<sup>31</sup> S. Wyszyński, *Nie oczekujemy życia łatwego*. Podczas ingresu do katedry lubelskiej 26 V 1946, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 9–13.

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

## WŁOCŁAWSKI OKRES ŻYCIA BISKUPA KAZIMIERZA MAJDAŃSKIEGO

Źródeł na temat wrocławskiego okresu życia i pracy bpa Kazimierza Majdańskiego (1916–2007) jest wiele, zachowanych w różnych aktach. Są one jednak bardzo rozproszone po różnych teczkach parafialnych (akta wizytacyjne), a także w teczkach różnych dykasterii kurialnych, a nawet teczkach personalnych księży. Akta te, zgodnie z procedurami obowiązującymi w archiwach kościelnych, długo jeszcze nie będą dostępne dla badaczy. Najpełniejsze dane powinna zawierać jegoteczka personalna, która szczęśliwie zachowała się w archiwum wrocławskim, ale znajdujące się w niej akta personalne są bardzo niekompletne lub zostały w swoim czasie wybrakowane. Mimo to jest ona jednak podstawową dokumentacją jego działalności jako kapłana wrocławskiego i biskupa pomocniczego. Jego drukowane biogramy wnoszą niewiele w tym temacie<sup>1</sup>.

### Przed biskupstwem

Kazimierz Majdański urodził się 1 marca 1916 r. w miejscowości Małgów, parafii Lisków, po wysiedleniu rodziny Majdańskich z Kalisza. Jego rodzicami byli Józef i Rozalia z Mielczarków. Był trzynastym z kolei dzieckiem swych rodziców<sup>2</sup>. Został ochrzczony 4 marca 1916 r. w kościele parafialnym pw. Wszystkich Świętych w Liskowie. Nie wiemy, gdzie uczęszczał do szkoły powszechnej, może do Liskowa, gdzie istniał kompleks szkół założonych przez znanego działacza społecznika, ks. Wacława Blizińskiego. Po ukończeniu szkoły powszechnej wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, gdzie uczył się w latach 1930–1934 i zdobył maturę. W tym samym roku rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku<sup>3</sup>.

Naukę przerwała mu wojna, gdy był już na szóstym kursie. Mimo wojny i trwającej okupacji zgłosił się do seminarium wraz z siedmioma kolegami z roku, aby kontynuować naukę<sup>4</sup>. Początkowo studia odbywały się

normalnie, ale 7 listopada 1939 r. Niemcy aresztowali wszystkich księży z Włocławka oraz profesorów wraz z alumnami i zamknęli w więzieniu we Włocławku. Po dwumiesięcznym tam pobycie, 16 stycznia 1940 r. przewieziono ich do miejsca internowania w Łądzie nad Wartą<sup>5</sup>. Tam, mimo trudnych warunków, Kazimierz kontynuował wraz z kolegami naukę i ukończył rok szósty. Pełnił też wówczas obowiązki dziekana ogólnego alumnów. Po zakończeniu roku otrzymał pozytywną opinię władz seminaryjnych do święceń. Jednak upragnionych święceń nie otrzymał, bowiem biskup Michał Kozal podszedł do sprawy rygorystycznie. Stwierdził, że człowiek uwięziony nie może podejmować w pełni wolnej decyzji obowiązującej na całe życie. Dlatego nie udzielił kandydatom święceń kapłańskich<sup>6</sup>. Kleryk Kazimierz Majdański wraz z kolegami i duchowieństwem tam zgromadzonym został wywieziony z Łądy przez Szczeglin do Sachsenhausen, gdzie przybył 29 VIII 1940 r.<sup>7</sup>

Po interwencjach watykańskich Niemcy zebrali duchownych ze wszystkich obozów koncentracyjnych i zgromadzili ich w obozie koncentracyjnym w Dachau. Alumn Majdański przybył tam 14 grudnia 1940 r. i otrzymał numer obozowy 22829<sup>8</sup>. Był to czas tzw. przywilejów dla duchowieństwa w Dachau, które były przywilejami pozornymi, wykorzystywanymi przez Niemców do izolowania księży od więźniów świeckich. Faktycznie represje wobec więźniów wcale się nie zmniejszyły. Majdański należał do grupy wyjątkowo represjonowanej, bowiem 10 listopada 1942 r. Niemcy wybrali go na tzw. królika doświadczalnego w prowadzonych pseudomedycznych badaniach nad flegmoną<sup>9</sup>. Badania te przeżył tylko dzięki bezinteresownej pomocy uczciwego niemieckiego sanitariusza, który potajemnie w nocy wstrzykiwał mu lekarstwo ratujące życie.

Wyzwolony przez armię amerykańską, odzyskał wolność 29 kwietnia 1945 r. Ponieważ wyjazd do kraju nie był jeszcze możliwy, bo działania wojenne wciąż trwały, wyjechał wraz ze wszystkimi alumnami i profesorami do Francji, gdzie pod opieką Polonii francuskiej odbył rekonwalescencję i przygotował się do przyjęcia święceń kapłańskich. Na diakona wyświęcił go 8 lipca 1945 r. sufragan paryski Paulo Aloisio Touze. Święceń kapłańskich udzielił mu, wraz z pozostałymi kolegami, w Paryżu 29 lipca 1945 r. biskup ordynariusz Karol M. Radoński, który przybył z Anglii wizytować w imieniu Prymasa ośrodki polonijne. Na tableau pamiątkowym z okazji święceń neoprezbiterzy dołączyli znaczący napis: „In Polonia nati et educati, in Germania pro Ecclesia et Patria afflicti, in Galia sacerdotes Christi facti”.

Ks. Kazimierz Majdański był jednym z trzech neoprezbiterów (oprócz niego jeszcze Antoni Warmuz i Bolesław Kurzawa), których bp K.M. Radoński postanowił po święceniach pozostawić na studiach za granicą jako przyszłych kandydatów na profesorów. Pisał o tym do papieża Piusa XII w liście z dnia 18 sierpnia 1945 r. z Paryża, prosząc jednocześnie o pomoc w ich wykształceniu<sup>10</sup>. Ostatecznie ks. K. Majdański ukończył studia we Fryburgu w Szwajcarii, gdzie otrzymał doktorat z teologii moralnej 10 lutego 1949 r. na podstawie pracy pt. „Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d’après saint Thomas d’Aquin” (Znaczenie dóbr materialnych w życiu moralnym według św. Tomasza z Akwinu), napisaną u profesora Th. Demana OP. Natomiast dyplom znajdujący się w jego aktach personalnych jest datowany: 26 VI 1951 r. (od dwóch lat był już wtedy we Włocławku), a wynikało to zapewne z formalności prawnych, tzn. obowiązku dostarczenia przed otrzymaniem dyplomu drukowanego fragmentu pracy<sup>11</sup>. W czasie studiów pomoc materialną niosła mu zarówno diecezja (przyjmując do odprawienia intencje mszalne), jak i Polonia. We Fryburgu mieszkał w konwiktzie Salesianum, a częściowo tułał się po kapelaniach, np. w Belfaux. Odbył też w 1948 r. podróż do Rzymu, gdzie zamieszkiwał w Instytucie Polskim.

Na początku 1949 r. wrócił do kraju i został mianowany od 13 kwietnia 1949 r. wikariuszem przy katedrze we Włocławku. Funkcję tę pełnił do końca lipca tego roku<sup>12</sup>.

Od września 1949 r. wszedł do grona dydaktycznego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i przepracował tutaj 14 lat, pełniąc w nim różne funkcje. Jako profesor (w nominacji określony jako „profesor nadzwyczajny”) od 1 września 1949 r. przejął po ks. Antonim Borowskim wykłady z teologii moralnej (łącznie siedem godzin wykładowych tygodniowo). Po śmierci homiletyka ks. Władysława Mirskiego (zm. 30 III 1950) przez kilka lat (1950–1954) prowadził także wykłady dykcji i homiletyki; natomiast część wykładów teologii moralnej od 1953 r. przejął ks. Stanisław Olejnik. Działalność dydaktyczną w seminarium włocławskim prowadził do końca roku akademickiego 1962/63. Zrzekł się ich 3 września 1963 r. (kilka miesięcy po konsekracji biskupiej), a biskup włocławski Antoni Pawłowski to zaakceptował<sup>13</sup>.

Poza tym w seminarium włocławskim od 1 lipca 1952 r., z nominacji bpa Franciszka Korszyńskiego, pełnił obowiązki wicerektora. Z funkcji tej, na własne życzenie, został formalnie zwolniony 29 sierpnia 1957 r. Jednak już od końca 1956 r., ze względu na podjęcie czasochłonnych zajęć związanych ze wznowieniem „Ateneum Kapłańskiego”, został urlopowa-

ny z obowiązków wicerektora<sup>14</sup>, a zastępował go w tej funkcji zapewne ks. Wincenty Dudek.

Jako profesor seminarium wrocławskiego wszedł też do zespołu redakcyjnego wydawanego przez to seminarium wspomnianego wyżej czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. W latach 1949–1950 pełnił funkcję zastępcy redaktora naczelnego (ks. Stefana Biskupskiego). Gdy 16 listopada 1956 r. Rada Pedagogiczna (konferencja profesorów) Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku podjęła decyzję o wznowieniu „Ateneum Kapłańskiego”, został wybrany na jego redaktora naczelnego<sup>15</sup> i pełnił tę funkcję przez ponad 18 lat (do końca 1974 r.). Z czasem stało się to jego zasadnicze stanowisko. Wprowadził czasopismo na nowe tory, przyjmując jako zasadę wydawanie zeszytów tematycznych. Wśród podejmowanych tematów ważne miejsce zajęła problematyka małżeńska i rodzinna oraz zagadnienia poruszane na Soborze Watykańskim II<sup>16</sup>. Pozostał na stanowisku redaktora naczelnego, mimo iż od września 1963 r. nie należał już do grona profesorów seminarium wrocławskiego. Doprowadziło to z czasem do konfliktów z Konferencją Księżych Profesorów jako Radą Wydawniczą „Ateneum” (1971 r.), a następnie – z powodu niemożności skompletowania zespołu redakcyjnego – do rezygnacji bpa Majdańskiego z funkcji redaktora naczelnego.

Poza wyżej wymienionymi funkcjami obarczano go szeregiem innych dodatkowych obowiązków: od 15 września do 29 października 1949 r. był kapłanem domu nowicjackiego Sióstr Wspólnej Pracy przy ul. Leśnej, 21 października 1949 r. został mianowany (na trzy lata) zwyczajnym spowiednikiem Sióstr Wspólnej Pracy, był kapłanem tychże sióstr w domu generalnym przy ul. Orlej (28 X 1950 – 1 III 1951), 16 X 1951 r. został mianowany (na trzy lata) zwyczajnym spowiednikiem sióstr szarytek pracujących w Niższym Seminarium Duchownym. W 1957 r. bp A. Pawłowski zlecił mu w ramach Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej prowadzenie Ślubów Jasnogórskich i organizowanie wykładów duszpasterskich dla duchowieństwa<sup>17</sup>. Dnia 4 czerwca 1960 r. został mianowany egzaminatorem prosynodalnym na 10 lat, ale zrezygnował z tej funkcji 5 lutego 1963 r.

Od czasów kleryckich cieszył się znacznym uznaniem bpa Franciszka Korszyńskiego, który był ojcem duchownym prymasa S. Wyszyńskiego. Jego wsparcie zapewne pomogło mu zaznaczyć się w ogólnopolskiej działalności duszpasterskiej promowanej przez Episkopat Polski. Na wniosek Prymasa 7 marca 1958 r. Konferencja Episkopatu Polski powierzyła mu kierownictwo duszpasterstwa lekarzy i służby zdrowia na tere-

nie Polski. Został też stałym członkiem Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, Instytutu Prymasowskiego Ślubów Narodu na Jasnej Górze i Kolegium Wykonawczym tegoż instytutu<sup>18</sup>.

Ks. Majdański, jako ksiądz i profesor seminarium we Włocławku, był źle postrzegany przez władze komunistyczne. Planowano nawet aresztowanie go oraz jego brata Walentego Majdańskiego, znakomitego publicyście i pisarza, na którego władze szczególnie źle patrzyły. Z pomysłem aresztowania ks. Majdańskiego wystąpił w raporcie do dyrektora Departamentu VI, zajmującego się wtedy sprawami Kościoła, pod koniec stycznia 1956 roku niejaki M. Woch, podpisujący się jako starszy referent Sekcji I Wydziału I Departamentu VI Komitetu ds. Bezpieczeństwa Publicznego. Uczynił to po pobycie służbowym w Wydziale VI Wojewódzkiego Urzędu ds. BP w Bydgoszczy. Poddał on analizie przebieg śledztwa wobec ks. Stanisława Piotrowskiego, aresztowanego w dniu 26 czerwca 1955 r. Głównym zarzutem wobec ks. Piotrowskiego było opracowywanie i kolportowanie broszur jakoby zawierających wrogie treści wobec ustroju PRL i wobec ZSRR. W rzeczywistości były to materiały duszpasterskie, podejmujące sprawy wiary, pobożności osobistej, wskazujące środki duchowe do pogłębiania życia religijnego, rodzinnego, apostołskiego. Na podstawie danych ze śledztwa uznano, że ks. Piotrowski otrzymywał pewne materiały dla swoich opracowań od ks. Majdańskiego. Funkcjonariusz doszedł do wniosku, że aresztowanie ks. Kazimierza Majdańskiego przyniosłoby duże korzyści dla operacyjnego rozpracowania Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W dziesięć dni później, 8 lutego 1956 r., treść tego raportu z poczynionymi na marginesie uwagami dyrektora Departamentu VI przesłano do naczelnika Wydziału VI w Bydgoszczy. Uwzględniając wnioski i sugestie zwierzchników postanowiono wystąpić do Prokuratury Wojewódzkiej w Bydgoszczy celem uzyskania sankcji na przeprowadzenie rewizji i zatrzymanie ks. Kazimierza Majdańskiego na czas 48 godzin. Sam ks. Majdański już wcześniej był figurantem (tzn. osobą, przeciwko której SB zbierało materiały). Nadano mu wówczas kryptonim „Nudny” i podejrzewano go o kontakt z ojcem Józefem Marią Bocheńskim w Szwajcarii, który – według esbeków – pełnił tam funkcję „kierownika Ośrodka dla spraw dokumentacji w Polsce” (chodziło raczej o Ośrodek Studiów nad Komunizmem).

Ostatecznie do rewizji i aresztowania nie doszło, chociaż było już wszystko do tego przygotowane, precyzyjnie rozpisany plan całej akcji, np. że świadkami rewizji u ks. Majdańskiego będą ks. Henryk Leśniewski i alumn Eugeniusz Maciejewski, przygotowano nawet papier do pa-



kowania ksiązek, które miano zabrać z jego pokoju<sup>19</sup>. Jednak ostatecznie decyzja ta została anulowana chyba ze względu na fakt, że ks. Majdański był w latach 1939–1945 więziony przez Niemców.

### **Biskup pomocniczy wrocławski**

Ks. Kazimierz Majdański na mocy bulli z dnia 19 XI 1962 r. został mianowany przez papieża Jana XXIII biskupem tytularnym zorołeńskim (w Arabii) i biskupem pomocniczym biskupa wrocławskiego Antoniego Pawłowskiego<sup>20</sup>.

W tym czasie procedura nominacji biskupich była stosowana nieco inaczej w Polsce niż w całym Kościele. Od czasu zakończenia II wojny światowej biskupi od czasu do czasu składali prymasowi propozycje kandydatów na biskupów ordynariuszy. Tak na wszelki wypadek. Z tych kartek prymas układał *elenchus sub secreto*, który był brany pod uwagę przy powoływaniu biskupów, zwłaszcza jeśli zaszła konieczność dokonania szybkiej nominacji. Gdy chodziło o sufraganów, to *terno* układali ordynariusze, a prymas przeprowadzał *processum episcopalem*<sup>21</sup>. W *terno* przesłanym do Watykanu ks. Kazimierz Majdański był umieszczony na drugiej pozycji. Przeważała jednak opinia kard. Stefana Wyszyńskiego, który stwierdził, że wszyscy trzej kandydaci są ludźmi godnymi, jednak byłoby najbardziej korzystne, gdyby K. Majdański został włączony w prace episkopatu. I tak się stało. Kardynał S. Wyszyński wystarał się też dla swojego ucznia, aby jego krzyż biskupi został poświęcony osobiście przez papieża Jana XXIII, co stało się na ostatnim spotkaniu Prymasa z chorym już wówczas papieżem<sup>22</sup>.

Nominację Majdańskiego odnotowało „Słowo Powszechne” ze stycznia 1963 r.; zamieściło także opis święceń biskupich<sup>23</sup>. Także „Tygodnik Powszechny” zamieścił krótką wzmiankę o nominacie<sup>24</sup>. Po otrzymaniu pozytywnej opinii kapituły bazyliki katedralnej i dyspensy papieża Pawła VI, którą wykonał na mocy specjalnych uprawnień kard. S. Wyszyński, bp K. Majdański wszedł do kapituły bazyliki katedralnej na stanowisko prałata dziekana i został instalowany 24 stycznia 1963 r.

Święcenia biskupie odbyły się 24 III 1963 r. w katedrze we Wrocławku (w herbie swoim jako zawołanie umieścił znak graficzny wskazujący na Świętą Rodzinę oraz hasło: „Facere voluntatem Tuam”<sup>25</sup>). Konsekratorem był kardynał Stefan Wyszyński przy udziale ordynariusza wrocławskiego Antoniego Pawłowskiego oraz Wilhelma Pluty, ordynariusza z Gorzowa. Byli także obecni biskupi: Karol Wojtyła (jako wikariusz kapitulny archidiecezji krakowskiej), Jan Wosiński (administrator apostolski diecezji płoc-



kiej), Stefan Bareła i Stanisław Czajka (sufragani z Częstochowy), Tadeusz Etter (sufragan z Poznania), Jan Czerniak (sufragan z Gniezna), Bronisław Dąbrowski (sufragan z Warszawy)<sup>26</sup>. Z zaproszonych biskupów nie przybyli tylko abp Bolesław Kominek i bp Zdzisław Goliński<sup>27</sup>.

Biskup Kazimierz Majdański, cieszący się poparciem prymasa Wyszyńskiego, miał mniejsze uznanie u swego ordynariusza, który nie dał mu znaczących uprawnień w diecezji. Mianując go 1 kwietnia 1963 r. wikariuszem generalnym, udzielił mu następujących specjalnych upoważnień: 1) wydawanie pozwoleń na odprawianie Mszy świętej w porze wieczorowej, w myśl *motu proprio* Piusa XII z dnia 19 III 1957 r.; 2) przyjmowanie heretyków, schizmatyków i apostatów do Kościoła katolickiego w myśl kanonu 2314 § 2; 3) wydawanie pozwoleń na zawarcie małżeństwa tajnego według kan. 1104; 4) konsekrowanie miejsc świętych według kan. 1155; 5) wydawanie zaświadczeń co do autentyczności relikwii i świętych oraz orzekanie o stosowności ich kultu publicznego w razie utraty autentyku – kan. 1283, 1285<sup>28</sup>. Wydaje się, że drugi wikariusz generalny, ks. Kazi-

mierz Małcki, miał znacznie większą władzę, bo powierzono mu zmiany personalne, a zwłaszcza wszystkie zmiany księży wikariuszy. Po powołaniu w 1963 r. na drugiego sufragana bpa Jana Zaręby, bp A. Pawłowski 25 V 1964 r. zlecił biskupowi Majdańskiemu, na jego prośbę, sprawy zakonne łącznie z wizytacjami domów zakonnych, sprawy duszpasterstwa duchowieństwa, a więc rekolekcje kapłańskie, formację młodego duchowieństwa i przenoszenie upadłych księży do stanu świeckiego. Postawił go też w wyżej wymienionym piśmie na czele Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej Włocławskiej<sup>29</sup>. W 1964 r. został powołany na przewodniczącego komitetu obchodów 25-lecia rocznicy aresztowań duchowieństwa diecezji włocławskiej.

W związku z I Synodem Diecezji Włocławskiej, zwołanym przez bpa A. Pawłowskiego w 1967 r., biskup Majdański wszedł do Rady Głównej Synodu jako członek Komisji Duszpasterskiej<sup>30</sup>, do której oprócz niego należeli: ks. prał. Józef Olczyk, ks. kan. mgr Antoni Łassa – sekretarz, ks. prał. mgr Stanisław Piotrowski, ks. kan. Józef Malkiewicz, ks. dziekan Waław Liśkiewicz, ks. proboszcz Józef Sieradzan, ks. proboszcz mgr Stefan Batory FDP, ks. Kazimierz Chłopecki<sup>31</sup>.

Konferencja Episkopatu Polski mianowała bpa Kazimierza Majdańskiego, mimo jego oporu, krajowym duszpasterzem służby zdrowia (31 VIII 1963) oraz powołała go na członka komisji teologów moralistów Komisji Episkopatu Polski (1 III 1963). Trzeba zaznaczyć, że biskup Majdański należał do bardziej czynnych członków Episkopatu, co wyrażało się choćby częstym zabieraniem głosu na posiedzeniach plenarnych<sup>32</sup>.

Brał udział w pracach II i IV sesji Soboru Watykańskiego II. W dniu 29 października 1965 r. przemawiał w imieniu biskupów polskich na temat dyskryminacji godzącej w życie dzieci nienarodzonych. Jako przedstawiciel Episkopatu Polski uczestniczył w sympozjach biskupów europejskich oraz w innych międzynarodowych sympozjach i kongresach<sup>33</sup>.

Po tragicznej śmierci bpa A. Pawłowskiego, bp Majdański był pewien, że kapituła katedralna wybierze go na wikariusza kapitulnego. Niestety nie był zbyt dobrze postrzegany przez kapitułę. Uważano go za zbyt wyniosłego. Nie potrafimy jednak powiedzieć nic pewnego o przebiegu wyboru. Co prawda w aktach IPN-u zachowała się relacja pewnego tajnego współpracownika, który powtarzał pracownikowi SB zasłyszane od kogoś innego informacje na ten temat, ale nie można tego traktować poważnie. Jest natomiast zachowany w aktach prymasa Wyszyńskiego list bpa K. Majdańskiego, pełen goryczy, w którym stwierdza, że wybór na wikariusza kapitulnego bpa Jana Zaręby jest nieporozumieniem. Uważał się za lepszego kandydata na to stanowisko choćby z racji gruntowniejszego wykształcenia. Od tego czasu zapewne trwała między bpem Majdańskim a bpem Zarębą wzajemna niechęć, która nie przysparzała im chwały, a niosła wiele zgorszenia, rozbijając także jedność kapłańską. Porozumiewali się ze sobą głównie telegraficznie lub przy pomocy listów. Faktycznie bp Majdański prawie nie urzędował w Kurii, choć 17 stycznia 1970 r. bp Jan Zaręba mianował go swoim wikariuszem generalnym. Ale jako biskup pomocniczy solidnie odbywał wyznaczone mu wizytacje kanoniczne parafii („Kronika Diecezji Włocławskiej” odnotowała w sumie 246 takich wizytacji przez niego przeprowadzonych w latach 1963–1977). Zwracał wtedy szczególną uwagę na organizowanie i rozwijanie

w parafiach katechizacji młodzieży pozaszkolnej oraz duszpasterstwa małżeństw i rodzin<sup>34</sup>. Był chętnie słuchany przez wiernych, ze względu na duży talent oratorski, co prawda z tendencją do przesadnego jego eksponowania i patosu. Czasami brał udział w uroczystościach, których się nie dało uniknąć. Był znacznie bardziej czynny poza diecezją niż w swojej diecezji<sup>35</sup> i z upływem czasu jego więzy z diecezją macierzystą coraz bardziej się rozluźniały.

Pewnie dlatego od 3 października 1969 r. związał się z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie i uzyskał od kard. S. Wyszyńskiego zgodę na nauczanie na tamtejszej uczelni, mimo jego własnego zalecenia, aby biskupi nie nauczali w uczelni państwowej<sup>36</sup>. Zgoda ta została przedłużona 15 X 1973 r. na kolejny rok i na lata następne – 1973/74 i 1974/1975<sup>37</sup>. Potem już nie była potrzebna. Odtąd identyfikował się z uczelnią, poświęcając się wyłącznie nauce. Był tam dość czynny, organizując różne spotkania i konferencje, np. 20 stycznia 1971 r. w czasie specjalnego spotkania przedstawił władzom ATK projekt reformy programu studiów pastoralnych, na podstawie doświadczeń zdobytych podczas swojego dwumiesięcznego pobytu naukowego za granicą<sup>38</sup>. W styczniu tegoż roku wygłosił też prelekcję na temat strat Kościoła w czasie II wojny światowej. Był założycielem Instytutu Badań nad Rodziną w Łomiankach. Na ATK w 1972 r. uzyskał, na podstawie dotychczasowego dorobku naukowego, habilitację. W 1982 r. został profesorem nadzwyczajnym.

W lutym 1975 r. bp Majdański został mianowany przez papieża Pawła VI członkiem watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących. Następnie zaś organizował w Polsce Komisję Episkopatu dla Dialogu z Niewierzącymi i został jej przewodniczącym<sup>39</sup>. Pełnił też funkcję wiceprzewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Rodzin oraz wiceprzewodniczącego Komisji Episkopatu „Iustitia et Pax”<sup>40</sup>.

Jako biskup w dalszym ciągu był inwigilowany i represjonowany przez władze PRL. W latach siedemdziesiątych XX w. założono mu w budynku sufraganii, w czasie jej generalnego remontu, podsłuch we wszystkich pomieszczeniach za wyjątkiem kuchni<sup>41</sup>. Jako biskupowi pomocniczemu odmówiono mu początkowo zgody na wyjazd do Rzymu na Sobór Watykański II w 1964 r.<sup>42</sup> Był też przez władze wielokrotnie odrzucany, gdy wystawiano go jako kandydata na ordynariusza na różne stolice biskupie: w 1968 r. do Łodzi, w 1969 r. do Łomży, 1971 r. do Gdańska. Zmiana postawy władz państwowych w stosunku do niego nastąpiła dopiero po kilku latach. Według władz była ona spowodowana podjęciem przez niego pracy na ATK mimo niechęci do tego kard. Wyszyńskiego, zorga-

nizowaniem w 1970 r. pielgrzymki 220 księży i pięciu biskupów polskich do Dachau i zeznawaniem w procesie byłego lekarza niemieckiego Sturmbannführera SS dr. H. Schütza, szefa stacji doświadczalnej w Dachau<sup>43</sup>, a także pozytywnym potraktowaniem księży „patriotów”. Informował także, że życie w Dachau zawdzięczał niemieckiemu komuniście. Dlatego jego kandydatura na Lublin w 1975 r. została zaaprobowana pozytywnie, jednak ze wskazaniem na bpa Bolesława Pylaka<sup>44</sup>.

Formalne odejście bpa Majdańskiego z diecezji włocławskiej nastąpiło z chwilą jego nominacji na biskupa ordynariusza w Szczecinie, o czym zawiadomił bpa J. Zarębę sekretariat Prymasa Polski dnia 4 marca 1979 r. Informację tę zamieściła także prasa codzienna, np. „Życie Warszawy” z 5 III 1979 r. Z tej racji otrzymał zdawkowe gratulacje od ordynariusza włocławskiego Jana Zaręby, datowane 5 III 1979 r.<sup>45</sup> Ale wielu kapłanów diecezji włocławskiej w sposób spontaniczny wyraziło niekłamano radość z powodu wyniesienia bpa Majdańskiego do godności biskupa szczecińsko-kamieńskiego<sup>46</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. *Życiorys ks. biskupa Kazimierza Majdańskiego, II biskupa diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Prezbiterium”. Pismo urzędowe diecezji szczecińsko-kamieńskiej 7(1979), nr 5–6, s. 132–136; *Ksiądz biskup profesor dr hab. Kazimierz Majdański. Działalność ogólna, naukowo-badawcza i dydaktyczna*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 1(1991), s. 9–14; K. R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej. Leksykon biograficzny*, Kraków 1998, s. 84–86; *Facere voluntatem Tuam*. [Księga pamiątkowa poświęcona abpowi Kazimierzowi Majdańskiemu z okazji 50-lecia kapłaństwa], Szczecin [1995].

<sup>2</sup> *Kalendarium*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 29.

<sup>3</sup> Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), Akta personalne K. Majdańskiego, b. sygn., k. 1.

<sup>4</sup> W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008, s. 94.

<sup>5</sup> W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo – kult*, w: *Chrześcijananie*, red. B. Bejze, t. 12, Warszawa 1984, s. 65.

<sup>6</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>7</sup> *Priester im KZ Sachsenhausen. Der Gedenkstein für die inhaftierten katholischen Geistlichen*, Berlin 2007, s. 112.

<sup>8</sup> E. Weiler, *Die Geistlichen in Dachau*, Mödling 1971, s. 427.

<sup>9</sup> Zob. K. Majdański, *Ihr wurdet meine Zeugen sein... Meine Zeit im KZ*, Mittelbiberach 1995.

<sup>10</sup> AKDWł, Akta personalne bpa K. Radońskiego, sygn. 280d, List bpa K.M. Radońskiego do Piusa XII z 18 VIII 1945 r., s. 163–167. Dotychczas nie napotkano na żaden ślad odpowiedzi na to pismo.

<sup>11</sup> Potwierdzały tę tezę fakt wydania jego pracy doktorskiej w Vanves w 1951 r. Zob. *Kalendarium*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 48.

<sup>12</sup> Nominacja na wikariusza przy katedrze włocławskiej została formalnie odwołana przez bpa A. Pawłowskiego dopiero 5 marca 1957 r., z czego można się domyślać, że w odpowiednim czasie zapomniano odwołać go formalnie z tego stanowiska, co się czasem zdarzało. Od 1 sierpnia 1949 r. funkcje wikariuszy przy katedrze pełniło już dwóch innych kapłanów.

- <sup>13</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Pod datą 3 IX 1963 r.
- <sup>14</sup> Por. K. Majdański, *Piętnastolecie wznowionego „Ateneum Kapłańskiego”*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 78(1972), s. 233.
- <sup>15</sup> K. Majdański, *Piętnastolecie wznowionego „Ateneum Kapłańskiego”*, AK 78(1972), s. 230; *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Li-browskiego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 58(1989), s. 461.
- <sup>16</sup> Zob. K. Majdański, *Seminarium posoborowe*, AK 72(1969), s. 198–203; t e n ż e, *Piętnastolecie wznowionego „Ateneum Kapłańskiego”*, AK 78(1972), s. 227–254; F. J ó ź w i a k, *Redaktor „Ateneum Kapłańskiego”*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 68–72; J. B a g r o - w i c z, *Redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”*, w: tamże, s. 73–87.
- <sup>17</sup> Opieką nad młodymi kapłanami diecezji wrocławskiej i organizowaniem dla nich spo-tkań formacyjnych zajmował się ks. Majdański już na początku lat pięćdziesiątych XX w. – C. L e w a n d ó w s k i, *Wspomnienie o księdzu arcybiskupie Kazimierzu Majdańskim*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 155; S. P i o t r o w s k i, „*Jak gotyckie katedry*”, w: tamże, s. 177.
- <sup>18</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Pod datą 3 III 1958 r.
- <sup>19</sup> Informacje dotyczące samego planu aresztowania uzyskałem od ks. A. Ponińskiego, który powołuje się na akta IPN w Bydgoszczy sygn. 044/67.
- <sup>20</sup> Przedruk bulli w: „*Kronika Diecezji Wrocławskiej*” 46(1963), s. 113.
- <sup>21</sup> P. R a i n a, *Sprawa obsadzenia metropolii wrocławskiej 1974–1976. Eskapady władzy PRL*, Pelplin 2004, s. 72.
- <sup>22</sup> P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1962–1963*, Warszawa 2005, s. 130.
- <sup>23</sup> *Konsekracja biskupia we Wrocławku*, „*Słowo Powszechne*”, wyd. B, 16(1963), nr 73(27 III), s. 4.
- <sup>24</sup> „*Tygodnik Powszechny*” 1963, nr 5 (3 II), s. 7.
- <sup>25</sup> Herb został wykonany prawdopodobnie przez zaprzyjaźnionego z ks. Majdańskim gra-fika warszawskiego Benedykta Tofila.
- <sup>26</sup> *Opis konsekracji*, KDWI 46(1963), s. 116.
- <sup>27</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Pod datą 24 III 1963 r.: Lista zaproszo-nych gości.
- <sup>28</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Dekret z 1 IV 1963 r.
- <sup>29</sup> Tamże. Dekret z 25 V 1964 r.
- <sup>30</sup> Tamże. Dekret z 2 XII 1966 r.
- <sup>31</sup> Tamże. Dekret z 19 XII 1966 r.
- <sup>32</sup> P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1969–1970*, Warszawa 2003, s. 78, 171–172, 180, 188, 216, 270.
- <sup>33</sup> *Kalendarium*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 33.
- <sup>34</sup> Por. K. R u l k a, *Parafia Najświętszego Zbawiciela we Wrocławku*, Wrocław 2008, s. 59, 66.
- <sup>35</sup> P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1973*, Warszawa 2004, s. 3, 52, 61, 74.
- <sup>36</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Dekret Prymasa Polski z 29 IX 1969 r.
- <sup>37</sup> Tamże. Dekrety z dnia 15 X 1973 i 26 XI 1974 r.
- <sup>38</sup> „*Słowo Powszechne*” z 20 I 1971 r.
- <sup>39</sup> *Kalendarium*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 32.
- <sup>40</sup> „*Rocznik Diecezji Wrocławskiej*”. Rok 1978, s. [12].
- <sup>41</sup> Zob. A. P o n i ń s k i, *Koniec operacji „Duch”*, „*Ład Boży*” (Wrocław 1991, nr 6(24 III), s. 11–12.
- <sup>42</sup> P. R a i n a, *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1964–1965*, Warszawa 1996, s. 152.
- <sup>43</sup> *Kalendarium*, w: *Facere voluntatem Tuam*, dz. cyt., s. 33.
- <sup>44</sup> P. R a i n a, *Sprawa obsadzenia metropolii wrocławskiej 1974–1976*, dz. cyt., s. 67–68.
- <sup>45</sup> AKDWI, Akta pers. K. Majdańskiego, b. sygn. Pod datą 5 III 1979 r.
- <sup>46</sup> Zob. gratulacje przesłane bpowi Majdańskiemu ze środowiska wrocławskiego, „*Prez-biterium*” 7(1979), nr 5–6, s. 166–175.

KS. JACEK SZYMAŃSKI

**KSIĄDZ HENRYK KACZOROWSKI  
MORALISTA, REKTOR I WYCHOWAWCA**

Ks. Henryk Kaczorowski (1888–1942), obecnie błogosławiony w gronie męczenników II wojny światowej, swoje zainteresowania teologiczno-moralne zaczął rozwijać w czasie studiów specjalistycznych po zakończeniu wojny w 1918 roku na nowo utworzonym Katolickim Uniwersytecie w Lublinie. W 1922 roku, jako pierwszy student tegoż uniwersytetu uzyskał doktorat z teologii. Napisał rozprawę doktorską, której przedmiotem była rola uczuć w życiu człowieka według doktryny św. Tomasza z Akwinu. Promotorem był o. prof. Jacek Woroniecki.

**1. Profesor teologii moralnej we włocławskim seminarium**

Ks. Kaczorowski zapisał się w pamięci swoich słuchaczy – alumnów włocławskiego seminarium – jako profesor wymagający, ale pełen wyrozumiałości i miłości do swoich studentów. W tamtych czasach wykłady i egzaminy odbywały się po łacinie. Ks. rektor Henryk umiał dostrzec i docenić trud alumna włożony w przygotowanie poszczególnych tez i często – z pewnością na skutek nieporadności zdającego – przechodził z łaciny na polski. Podręcznikiem obowiązującym z teologii moralnej był naówczas *Manuale theologiae moralis*, autorstwa Prümmera, a dokładniej jego czwarta edycja wydana w 1928 roku we Fryburgu Szwajcarskim. Tenże podręcznik ks. Kaczorowski wprowadził jako obowiązujący w nauczaniu teologii moralnej w seminarium duchownym we Włocławku od roku akademickiego 1928/29. Podręcznik ten dzieli się na trzy tomy. Pierwszy to wstępne pojęcia i krótka historia teologii moralnej; drugi stanowi opracowanie trzech z czterech kardynalnych cnót moralnych, a także wad przeciwnych tym cnotom (cnota roztropności została omówiona w poprzednim tomie). Bardzo szeroko omawia autor podręcznika cnotę sprawiedliwości, została ona potraktowana w sposób wybitnie jurydyczny. I wreszcie trzeci tom traktuje kolej-

no o sakramentach w ogólności, sakramentaliach i szczegółowo o poszczególnych sakramentach.

Ksiądz Kaczorowski napisał recenzję tegoż podręcznika ma łamach „Ateneum Kapłańskiego”. Podkreśla między innymi jego walory, mianowicie: oparcie wykładu o układ cnót, głębokie uzasadnienie wywodów autora, który podbudowuje je rozważaniami filozoficznymi w oparciu o naukę św. Tomasza. Podręcznik Prümmera uwzględnia w pewnym zakresie historyczną stronę zagadnień, błędy i ważniejsze kwestie sporne. Dzieło to – jak zauważa ks. Kaczorowski – jest wyrazem nowego kierunku w teologii moralnej, który kładzie nacisk na pozytywną stronę działania moralnego i na wyłożenie zasad, a nie na rozstrzygnięcie kasusów. Autor podręcznika potrafi w kwestiach spornych formułować własne zdanie. Jeśli chodzi o trudności sumienia, to trzyma się stworzonego przez siebie systemu kompensacjonizmu, czyli racji dostatecznej. System ten nazywa się też systemem roztropności chrześcijańskiej. Polega on na tym, że im większe jest niebezpieczeństwo przekroczenia prawa, tym większej trzeba racji, żeby można iść za opinią faworyzującą wolność.

Ksiądz profesor Kaczorowski prowadził również seminaria naukowe z teologii moralnej. Pod jego kierunkiem napisano jedenaście prac. Oto tytuły kilku z nich: „Istota i formy dobroczynności chrześcijańskiej”, „Wpływ moralny prasy na życie społeczeństwa”, „Rola powagi w chrześcijańskim życiu religijnym”, „Kradzież w Polsce”<sup>1</sup>.

## **2. Publikacje ks. Kaczorowskiego i ich problematyka**

Pisarstwo księdza profesora rektora Kaczorowskiego to przede wszystkim recenzje naukowe książek krajowych i zagranicznych, a także artykuły (w sumie ok. 40 pozycji)<sup>2</sup>. Jego biografowie podkreślają, że brał on czynny udział w wielu sympozjach i konferencjach krajowych i zagranicznych. Świadczy to o szerokich zainteresowaniach ks. Kaczorowskiego, który pragnął z teologii moralnej uczynić dziedzinę wiedzy interesującą i dającą odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytania ludzkiej egzystencji. Przyjrzyjmy się pokrótce problematyce pisarskiej ks. Kaczorowskiego.

### **2.1. Kościół jako wspólnota miłości**

W swojej twórczości ks. Kaczorowski niemało miejsca poświęca zagadnieniom eklezjalnym, zwłaszcza miłości wiernych do Kościoła i obowiązkom z tego wypływającym. Jako punkt wyjścia swoich rozważań w tej kwestii ks. Kaczorowski bierze społeczną naturę człowieka, która zakłada pomoc innych ludzi na drodze do zbawienia każdego indywidu-



alnego człowieka. Bardzo mocno podkreśla pośredniczącą funkcję Kościoła na drodze do zbawienia<sup>3</sup>. Jako członek Kościoła człowiek zaciąga pewne obowiązki, które możemy ująć w jednym: „obowiązek współdziałania we wspólnym realizowaniu celu Kościoła tj. osiągnięciu zbawienia”<sup>4</sup>. Ks. Kaczorowski podkreśla tutaj zasadę świętego solidaryzmu, o który na sądzie ostatecznym zapyta Chrystus, odrzucając tych, co na potrzeby bliźnich byli obojętni. Oczywiście owa troska ma się dokonywać we właściwy sobie sposób: każdy odpowiednio do stanowiska, jakie w społeczności kościelnej zajmuje. Zauważamy bardzo szerokie i dojrzałe spojrzenie autora na Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa. Spojrzenie osadzone w kontekście współczesnej mu eklezjologii.

Ks. Kaczorowski pisząc o Kościele wiele miejsca poświęca zagadnieniu miłości, czci i wdzięczności wobec Kościoła i Ojca Świętego. Łacińskie słowa jakich używa, mianowicie: *pietas* i *devotio* nie mają dokładnego odpowiednika w języku polskim. Jako zasadniczy powód czci Kościoła i wdzięczności wobec niego, podaje ks. Kaczorowski jego funkcję matki i przewodniczki do zbawienia. Widzialna głowa Kościoła – Papież, jest godzien największej czci jako ziemski Chrystus.

Kolejnym obowiązkiem wiernych względem Kościoła jest miłość. Nazywa ją ks. Kaczorowski „ożywczym pierwiastkiem życia społecznego, który z panów i niewolników, obywateli i barbarzyńców, stworzył braci i równych”<sup>5</sup>. Szczególnym przejawem miłości wobec Kościoła jest duch pokuty. Autor nazywa go „instynktem chrześcijańskim”, który pobudza osoby pobożne do wynagrodzenia Bogu za swoich grzesznych bliźnich.

Następne obowiązki względem Kościoła to dążenie do doskonałości i świętości, gdyż „święci w Kościele to prawdziwe nadprzyrodzone pionochrony, odwracające sprawiedliwe kary Boże za występki świata”<sup>6</sup>.

Miłość względem Kościoła to konkretne akty, takie jak: modlitwa i posłuszeństwo, obrona wiary i praw Kościoła, a także wsparcie materialne swych pasterzy.

Ks. Kaczorowski postuluje konkretne sposoby wychowania do miłości Kościoła. Są nimi: poznanie Kościoła i wiara w jego boskie pochodzenie, miłość Boga i Jezusa Chrystusa, pokora umysłu i woli, gdyż pycha i nieuległy indywidualizm odpychają od Kościoła i wreszcie męstwo jako konieczny czynnik do śmiałego wyznawania obrony i wiary.

## **2.2. Wychowanie młodzieży do czystości i praktyk religijnych**

Ksiądz Henryk Kaczorowski jako wychowawca wiedział doskonale, że wychowanie winno obejmować całego człowieka i właściwie nie ma okre-

su w życiu, w którym człowiek nie jest formowany. Podstawą wychowania są wzorce, postaci na wskroś pozytywne. Jako wzór stawia ksiądz Kaczorowski postać św. Stanisława Kostki – patrona wrocławskiego seminarium. Na temat tego świętego snuje refleksje w dwusetną rocznicę jego kanonizacji, tj. 31 grudnia 1926 roku. Pierwszy obowiązek wychowawczy to wpajanie poczucia celowości życia, drugi następuje zaraz po nim. Jest nim wdrażanie dzieci do działania celowego czyli zmierzającego do wytkniętego z góry celu<sup>7</sup>. Dużą rolę ma tu do spełnienia cnota roztropności. Dzieci powinny od małości zaprawiać się w dochodzeniu do celów nie tylko tych bliższych, ale i tych dalszych. Muszą nauczyć się dobierać odpowiednie środki, podporządkowywać cele mniejsze większym i ważniejszym.

Bardzo ważną cnotą w procesie wychowawczym jest wytrwałość, która winna przejawiać się w postaci męstwa zdobywczego. Ks. Kaczorowski zachęcał do podejmowania trudu. Nie był zwolennikiem wychowania, w którym wszystko jest wychowankowi zapewnione. Warunki cieplarniane nie sprzyjają kształtowaniu w sobie cnoty męstwa.

Bardzo ważną funkcję w wychowaniu pełni świadectwo życia rodziców i ich współpraca z instytucjami Kościoła.

### **2.3. Krytyka neomaltuzjanizmu**

Ks. Kaczorowski podejmuje w swoich publikacjach bieżące problemy z zakresu teologii moralnej. Naówczas szerzącym się poglądem w społeczeństwach zachodnich, i nie tylko zachodnich, był neomaltuzjanizm. Nazwa pochodzi od nazwiska twórcy tego poglądu, Tomasza Roberta Malthusa (1766–1834). Sformułował on teorię, zwaną później maltuzjanizmem, głoszącą istnienie stałej dysproporcji pomiędzy tempem wzrostu liczby ludności a tempem wzrostu produkcji żywności. Malthus prześcigał sam siebie w wymyślaniu argumentów, za pomocą których mógłby ograniczyć szansę ludzi ubogich na przeżycie. Dlaczego – pytał Malthus – brakuje jedzenia ludziom? Ano dlatego, że jest ich za dużo, za dużo jest dzieci, które nie posiadają wielkiej wartości dla społeczeństwa, są dla niego ciężarem. Dlatego też Malthus wysuwa postulat wstrzemięźliwości seksualnej, pochwała wojny, choroby i epidemie. Na początku XX wieku postulaty Malthusa zostały uzupełnione hasłami wyzwolenia kobiet, legalizacją aborcji i eutanazji, promocją prostytutki i związków homoseksualnych. Ksiądz Kaczorowski występuje w swoich publikacjach przeciwko praktykom neomaltuzjańskim wyrażającym się w zwalczaniu przyrostu naturalnego, antykoncepcji, praktycznym egoizmie<sup>8</sup>. Daje praktyczne rady spowiednikom i duszpasterzom, w jaki sposób winni oni re-

agować na tego rodzaju zjawiska i tendencje. Wskazuje na celowość życia płciowego, jak również na to, że nie jest ono wyłączone spod prawa Bożego, wyrażonego w przykazaniach.

#### **2.4. Nauczanie teologii moralnej w seminariach duchownych w Polsce**

Ksiądz Kaczorowski badał stan nauczania teologii moralnej w polskich seminariach duchownych. W tym celu – na życzenie związku Zakładów Teologicznych – przeprowadził ankietę, zawierającą szereg pytań, którą rozesłał do księży profesorów seminariów duchownych i wydziałów teologicznych. Zagadnienia, które poruszała ankieta można pogrupować w kilka zagadnień: ilość i rozkład godzin i traktatów według kursów, nauki pokrewne i pomocnicze, podręczniki, metoda wykładu, ćwiczenia seminaryjne.

Wyniki powyższej ankiety zostały zaprezentowane przez ks. Kaczorowskiego podczas 6. Zjazdu Teologów Moralistów w Poznaniu w 1931 roku<sup>9</sup>. Najwięcej życzeń księży profesorowie wypowiedzieli w kierunku potrzeby pogłębienia filozoficznego i psychologicznego zasad moralnych. Podkreślano przerost materiału kanoniczno-kazuistycznego. Wskazano na konieczność związania nauczania teologii moralnej z życiem i jego przemianami. Moralista musi obserwować życie i jako obserwator powinien poznawać różne dziedziny życia ludzkiego. Podkreślano, że teologia moralna zanadto operuje tylko czystymi, podstawowymi zasadami, posługując się często przestarzałymi kazusami, nie zajmując się nowymi palącymi kwestiami.

Uczestnicy Zjazdu zwrócili uwagę na swoisty minimalizm w nauczaniu teologicznym i dwustopniowość nauki moralnej: dla ogółu wiernych i dla wybranych. W tym właśnie upatrywano przyczynę obniżenia życia chrześcijańskiego. Księża wykładowcy postawili również sprawę polskiego podręcznika i sprawę polskiego języka wykładowego. Postulowano, aby taki podręcznik był napisany nie tylko po polsku, ale również żeby był nasycony polskimi treściami, to znaczy dostosowany do ojczyстых potrzeb, uwzględniających psychikę narodu, jego przymioty i wady, warunki życia społecznego i państwowego, stosunki religijne...

Podsumowując. Ksiądz Henryk Kaczorowski to wszechstronnie przygotowany i wykształcony teolog moralista o szerokim spojrzeniu (świadczą o tym chociażby wyjazdy na zagraniczne sympozja). To profesor nie stroniący od tematów drażliwych i niewygodnych. Charakteryzuje go wierność moralnej nauce Kościoła, którą w sposób przystępny przybliżył poprzez swoją twórczość. To wykładowca, który dostrzega ułomności i braki dys-

cypliny teologicznej, którą wykłada. To profesor cieszący się uznaniem innych wykładowców, świadczy o tym chociażby omówiona wyżej ankieta, której przygotowanie mu zlecono.

### 3. Rektor i wychowawca alumnów

Ks. Kaczorowski został mianowany rektorem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w 1928 roku. Miał wtedy 40 lat. Funkcję tę pełnił do czerwca 1939 roku. W *Słowniku polskich teologów katolickich* napisano, że czas rektoratu był dla niego najcięższym okresem w życiu. Dlaczego? Ano może dlatego, że zdrowie miał słabe (wszak kilkakrotnie prosił usilnie ks. biskupa Radońskiego o zwolnienie z tegoż urzędu), może spotkał się z niezrozumieniem ze strony starszych konfratrów, którzy zazdrosnym okiem patrzyli na zaledwie czterdziestoletniego kapłana, któremu biskup polecił sprawować urząd rektora. Być może. Świadek tamtych dni – ksiądz arcybiskup Kazimierz Majdański – pisze, że kiedy biskup Radoński zwolnił księdza Kaczorowskiego z tego urzędu, ten powtarzał za św. Pawłem: *Gaudium meum et corona mea*. Mówił to ze łzami, a były to łzy radości<sup>10</sup>.

Jaki obraz rektora jawi się nam ze szczątkowych świadectw, z okrucichów jakie historia pozostawiła po nim? To przede wszystkim człowiek zwracający uwagę na integralną formację alumnów. Dostrzegł on, że nic nie można zrobić z alumnem, jeśli on nie otworzy się najpierw na łaskę powołania, na słowo Boże, na przełożonych. Aby uwypuklić te cechy u alumna, w swoich konferencjach używał bogatych przerośnięć i porównań, chociażby tych z szyszkami: otwartą i zamkniętą, które miały przedstawiać dwa typy alumnów: skrytego i otwartego. Możemy wnioskować, że ten błogosławiony wychowawca bardzo chciał poznać alumnów. Kleryku, kandydacie do kapłaństwa, daj się poznać! Owo poznanie jawi się jako coś wręcz nieodzownego w formacji seminaryjnej. Wiedział o tym dobrze błogosławiony rektor, bo nawet kiedy klerycy jechali na wakacje, był z nimi, dając im do ręki jakże praktyczną rzecz: książkę zatytułowaną *Wakacje alumna*, którą napisał i wydał w 1934 roku.

#### 3.1. Styl życia ks. rektora Kaczorowskiego

Świadkowie mówią o nim, że był spartańczykiem, prowadził spartański tryb życia. A więc surowy, skromny, bez wymagań dla siebie. Był szczupły, wysoki, poruszał się energicznie i szybko. Lubił wojsko i często nawiązywał do zwyczajów wojskowych. Lubił sprawność fizyczną i nie chciał wychowywać kleryków na statystów życia kapłańskiego. Popierał gry i za-

bawy pełne ruchu. Wspomniano, że lubił wojsko i nawiązywał do zwyczajów wojskowych, co nie znaczy, że był w wychowaniu zwolennikiem musztry wojskowej.

### 3.2. Model wychowania lansowany przez bł. Rektora

Czytając książkę ks. Kaczorowskiego *Wakacje alumna*, możemy wyłowić pewne elementy, na które ten święty rektor kładł nacisk w wychowaniu alumnów. Elementy charakterystyczne dla modelu wychowawczego. Mianowicie:

Bardzo mocny akcent położony na formację ludzką, na uwrażliwienie alumna na człowieczeństwo własne i innych, z którymi się spotyka nie tylko w czasie wakacji. Co by składało się na tę ludzką formację kandydata do kapłaństwa? Ano przede wszystkim wielka miłość do rodziców. W swoich konferencjach ks. Kaczorowski polecał alumnom częste pisanie do rodziców, korzystanie ze wzorów wyniesionych z domu rodzinnego. Mówił, że cnota miłości, która winna wzrastać w sercu alumna, powinna obejmować wszystkie „drogie mu krwią osoby”. Ks. rektor Kaczorowski uwrażliwiał alumnów, aby nie wynosili się ponad innych; polecał wręcz, aby w czasie wakacji pracowali razem z rodzicami i rodzeństwem w polu. Był żywym świadectwem tego, czego nauczał. Sam otaczał swoich rodziców czułością. Nie szczędził im, chociaż drogą listów, radości, dobrych nowin, które często wzruszały ich do łez. Nie zasmucał ich listami nawet wtedy, gdy pisał z miejsca cierpień, z Łądu i Dachau. Jako wychowawca dbał o ubranie, wyżywienie, wakacje kleryków. Miał piękny zwyczaj, że ilekroć dowiedział się o śmierci kogoś znajomego lub kogo z bliskich swych uczniów, odprawiał za niego, wcale nieproszony, mszę świętą<sup>11</sup>.

**F o r m a c j a p e r m a n e n t n a.** Alumnowi nie wolno nigdy zrezygnować z doskonalenia siebie, z odczytywania na nowo Bożego powołania. „Wakacje to czas dalszej i ciągłej pracy nad rozwojem i utrwaleniem swego powołania kapłańskiego. To cel górujący nad całym życiem młodzieńca, odkąd postanowił poświęcić się w szczególniejszy sposób służbie Bożej”. W tej formacji nie może przeszkodzić alumnowi swoboda wakacyjna. To właśnie ona jest zwierciadłem, w którym alumn może widzieć swoje cnoty, wady i zakorzenione albo przytłumione namiętności, upodobania i skłonności. Możemy wysnuć wniosek, że czas wakacji staje się czasem sprawdzianu dla alumna, rozległym polem do obserwacji i do wyprowadzenia z niej praktycznych wniosków co do kierunku dalszej pracy nad sobą<sup>12</sup>.

Obowiązkowość, solidność, planowanie. Ks. rektor Henryk Kaczorowski, jako zwolennik wojskowego porządku, proponował swoim alumnom przygotowanie, na czas wakacji, programu dnia, swoistego regulaminu, który winien być na tyle stały, aby nas umacniał, a zarazem na tyle giętki, aby dał się dostosować do koniecznych okoliczności, od nas niezależnych, jak np. przybycie gościa czy niepogoda<sup>13</sup>. Zauważmy przekonanie Księdza Rektora co do wychowawczej, formacyjnej roli regulaminu. Regulamin ma stać się własnym prawem alumna, zaakceptowanym i przyjętym w duchu zaufania. Kiedy przyglądamy się zaproponowanemu przez ks. Kaczorowskiego regulaminowi, zauważamy wielkie wyczucie Autora i znanstwo kleryckiej duszy nie stroniącej od towarzyskich herbat, rozmów czy poobiedniej drzemki pod kocem.

Element wyrzeczenia i ofiary w formacji ku kapłaństwu. Życie kapłańskie jest nie do pojęcia bez ofiary. Te słowa znajdujemy u Księdza Rektora. Swoim życiem i śmiercią potwierdził to przekonanie. Do końca pozostał wierny tym słowom. Alumnów swoich uwrażliwił na to, że w czasie wakacji mogą doświadczyć tego, co „Księdzu nie wolno”<sup>14</sup>. Może to być na przykład pospolita przyjemność, godziwa dla świeckich, ale niestosowna dla księdza, dla alumna. Wyrzeczenie i rezygnacja z czegoś hartują człowieka, uodparniają go na wiele przeciwności. Umiejętność rezygnowania z rzeczy małych uzdalnia nas do rezygnacji z czegoś większego. Zauważamy tutaj element formacji do celibatu. Ks. Kaczorowski podkreślał, że do życia w czystości, do ślubowania czystości alumn powinien zawnoczu się przygotować.

Kultura osobista alumna. Błogosławiony rektor bardzo zwracał uwagę na zachowanie i kulturę osobistą alumna. Nie szczędził własnych jakże cennych rad i wskazówek. Zależało mu na tym, aby alumn umiał się znaleźć w każdej sytuacji. Wymagał od swoich wychowanków znajomości form towarzyskich, a jako zasadę współżycia z innymi podawał maksymę: „Jak najmniej robić kłopotu swoją osobą, być skromnym w zachowaniu i wymaganiach osobistych”<sup>15</sup>. Z jednej strony spotykamy u ks. Kaczorowskiego to, co już było wspomniane, mianowicie swego rodzaju zaradność – dobrze pojmowaną – skromność, zorganizowanie, wrogość wobec bałaganiarstwa i niechlujstwa, z drugiej strony obca mu była zuchwałość, pewność siebie, zadufanie, skupianie uwagi na sobie i swoich upodobaniach czy gustach. Przestrzegając swoich alumnów przed taką postawą, mówił do nich wprost: „Niech Pan Bóg zachowa Kościół od takiego roztropnego sługi”<sup>16</sup>.

Wzory świętych. Bł. ks. Kaczorowski wiedział doskonale, że w procesie wychowawczym bardzo ważną rolę odgrywa autorytet samego wychowawcy. Autorytet zdobyty, wypracowany, nie tylko zaś wymagany czy egzekwowany, mocą samego autorytetu. Jako wzorce do naśladowania propagował znajomość postaci świętych: Stanisława Kostki czy Alojzego Gonzagi. Podkreślał, że w wychowaniu nie można zaniedbywać środków nadprzyrodzonych. Na łamach „Ateneum Kapłańskiego” pisał: „Ćwiczenie się w cnotach przyrodzonych własnym wysiłkiem trzeba łączyć z nadprzyrodzoną pomocą, jaką daje łaska Boża, zaszczipiająca w duszy młodzieży potrzebne jej cnoty”<sup>17</sup>.

Codziennie świadectwo życia rektora – wychowawcy. Owo świadectwo wydaje się, że najbardziej oddziaływało na wychowanków. Na pewno usłyszymy o tym jeszcze z ust świadków pośród nas obecnych. Chcę zwrócić uwagę na to, że był to kapłan pełen wiary, świadomy, że owoce pracy apostołskiej należą do Pana, że zbierać je będą inni. I tak właśnie formował swoich uczniów, do których zwykł mówić: „Wy będziecie ogrodnikami, będziecie siali, pielęgnowali kwiaty, ale nie dla siebie, tylko dla Pana”<sup>18</sup>. Pięciu beatyfikowanych męczenników pochodzi z grona jego uczniów<sup>19</sup>. To jednoznaczne świadectwo o całej postudze formowania przyszłych kapłanów w murach wrocławskiej *Almae matris*, prowadzonej przez księdza rektora Kaczorowskiego.

Na koniec odwołajmy się do zdania księdza rektora zapisanego na łamach „Ateneum”, zdania – jak się później okazało – proroczego. Pisał, że szczególną uwagę w procesie wychowania i kształcenia nie tylko uczniów, ale w ogóle młodzieży, trzeba zwrócić na męstwo w cierpieniu: „Zdolność moralna do cierpienia nie tylko wśród młodzieży, ale wśród starszych prawie zanikła. Młodzież musi być o tym przekonana, że cierpienia w tym życiu nie uniknie i musi nauczyć się patrzeć na cierpienie jako na czynnik nas leczący i doskonalący, a pochodzący z ręki Bożej”<sup>20</sup>.

Błogosławiony ksiądz rektor Henryk Kaczorowski, męczennik obozu Dachau, potrafił cierpienie wynieść do rangi moralnej sprawności w przekonaniu, że wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, co Go miłują. Ksiądz rektor Henryk Kaczorowski umiał miłować.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Na podstawie sprawozdań rocznych z działalności seminarium wrocławskiego publikowanych w „Kronice Diecezji Wrocławskiej” w latach 1929–1939.

<sup>2</sup> Zob. K. Rulka, Ks. Henryk Kaczorowski, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 6, Warszawa 1983, s. 15–17.

- <sup>3</sup> Zob. H. Kaczorowski, *O miłości Kościoła Ojca Św.*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 23(1929), z. 2, s. 140.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 141.
- <sup>5</sup> Tamże, s. 143.
- <sup>6</sup> Tamże.
- <sup>7</sup> H. Kaczorowski, *Św. Stanisław Kostka a nasze zadania wychowawcze*, AK 18(1926), z. 5, s. 491.
- <sup>8</sup> Tenże, *Duszpasterz i spowiednik wobec praktyki neomaltuzjanizmu*, AK 31(1933), z. 3, s. 280–281.
- <sup>9</sup> Por. *Pamiętnik Szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu 8 IV – 10 IV 1931 roku*, Kielce 1931, s. 222–228.
- <sup>10</sup> Por. K. Majdański, *Ks. Henryk Kaczorowski*, AK 68(1976), z. 3, s. 408.
- <sup>11</sup> S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji wrocławskiej*, Włocławek 1947, s. 57–58.
- <sup>12</sup> Por. H. Kaczorowski, *Wakacje alumna*, Włocławek 1934, s. 6.
- <sup>13</sup> Por. tamże, s. 10.
- <sup>14</sup> Por. tamże, s. 7.
- <sup>15</sup> Tamże, s. 18.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 19.
- <sup>17</sup> H. Kaczorowski, *Św. Stanisław Kostka...*, art. cyt., s. 493.
- <sup>18</sup> T. Kaczmarek, *Błogosławiony ksiądz Henryk Kaczorowski*, Włocławek 2001, s. 16.
- <sup>19</sup> Są nimi: ks. Edward Grzymała, ks. Józef Kurzawa, ks. Leon Nowakowski, alumn Tadeusz Dulny, alumn Bronisław Kostkowski.
- <sup>20</sup> H. Kaczorowski, *Św. Stanisław Kostka...*, art. cyt., s. 493.



PIOTR PAWŁOWSKI

**LUDWIK KRZYSZTOF MILLER  
REKTOR SZKOŁY KATEDRALNEJ WE WŁOCŁAWKU  
I PISARZ XVII WIEKU**

Ludwik Krzysztof Miller, przełożony (senior) wrocławskiej szkoły katedralnej, doktor filozofii, pisarz panegiryczny, a także poeta – to postać prawie nieznaną. Nie ma on biogramu w słownikach, encyklopediach czy innych informatorach poświęconych literaturze i dawnemu piśmiennictwu staropolskiemu. Nie notuje go ani „stary”, ani *Nowy Korbut*, ani najnowszy 5-tomowy przewodnik bio-bibliograficzny *Dawni pisarze polscy* (Warszawa 2000–2004), mający wspomniane wyżej przewodniki uaktualnić i zastąpić. W Internecie także nic nowego nie można znaleźć. Dawni, XIX-wieczni badacze, historycy literatury i bibliografowie: Bentkowski, Jocher, Finkel czy Estreicher nie poświęcają Millerowi osobnego miejsca i jeżeli już wspominają o jego twórczości, czynią to zazwyczaj przy okazji omawiania innych autorów.

Zapewne pierwszym, który poświęcił L.K. Millerowi osobne hasło, a raczej załączek takiego, był niezastąpiony i w wielu kwestiach niezawodny ks. Michał Hieronim Juszyński. W pierwszym tomie wydanego w 1820 r. *Dykcjonarza poetów polskich* podaje o Millerze te zdawkowe, acz cenne informacje: „MILLER Ludwik Krzysztof, Głogowczyk. Otrzymał wtory wieniec filozoficzny z rąk Pawła Herca r. 1638. *Celeusma triumphale*. W Krak. u Andrzeiowczyka 1637”<sup>1</sup>. Juszyński pomieścił Millera wśród poetów, nie umiejąc jednak przypisać mu żadnego poetyckiego utworu. Cytowane przez niego dzieło *Celeusma triumphale* jest bowiem panegirycznym poświęconym Akademii Krakowskiej.

Zasadne więc wydaje się, mimo szczupłości znalezionych dotąd faktów biograficznych, ukazać sylwetkę rektora wrocławskiej szkoły katedralnej w obecnym stanie badań; przedstawić i omówić, po raz pierwszy, całą odszukaną dotychczas jego twórczość, tym bardziej, że trudno spodziewać się dalszych znaczących odkryć dotyczących jego osoby.

## Dane biograficzne

Nie mamy bezpośrednich danych o pochodzeniu, dacie urodzenia i środowisku rodzinnym Krzysztofa Ludwika Millera. Musimy o nich wnioskować z przekazów pośrednich. Na podstawie dwu jego najwcześniejszych krakowskich dzieł, wydanych w 1637 i 1638 roku, na których określony jest jako „Glogouiensis”, można domniemywać, iż pochodził z Głogowa. Trudno jednak od razu stwierdzić czy chodzi tu o dolnośląski Głogów nad Odrą, czy o Głogówek na Śląsku opolskim. Oba miasta na początku XVII w. nosiły taką samą nazwę: Glogaw<sup>2</sup>. Sprawę przesądza kolejne dzieło głogowczyka, *Ode gratulatoria*, wydane około 1640 roku, gdzie zanotowany jest jako pochodzący *de Glogovia maiori*, a to już jednoznacznie wskazuje na obecny Głogów. Miasto to w przeszłości było ważnym grodem polskim za czasów Bolesława Chrobrego, następnie od 1491 r. stolicą Księstwa Głogowskiego, lennem czeskim, a od 1506 r. nawet własnością korony czeskiej. W 1526 r. dostało się ono pod panowanie Habsburgów, zachowując jednak długo wielonarodowy charakter. Było zamieszkałe przez Polaków, Niemców, Czechów i Żydów, wydając w swych dziejach kilku znanych uczonych różnych narodowości. Ludwik Krzysztof Miller, sądząc po nazwisku, był zapewne synem mieszczańskiej rodziny pochodzenia niemieckiego. Jednakże jego „ciągoty” w stronę Korony Polskiej (studia krakowskie, dalsza kariera we Włocławku, katolicka wiara) mogą sugerować pochodzenie z rodziny mieszanej, jakich w ówczesnym Głogowie nie brakowało. Szkoda, że nie znamy imion jego rodziców i nazwiska rodowego matki. Krzysztof Ludwik urodził się zapewne około 1610 r. lub wkrótce po tej dacie, skoro pierwsze ślady jego działalności publicznej i twórczości piśmienniczej przypadają na 1637 r. W roku tym ukończył już studia uniwersyteckie i otrzymał pierwszy stopień naukowy („wieniec”), jak podaje na stronie tytułowej wspomnianego wyżej panegiryku napisanego na cześć swej uczelni. Z powyższych faktów widać, że z Akademią Krakowską wiązał swą przyszłą karierę i że mógł mieć wówczas około 25 lat lub nieco więcej. Dalsze fakty z jego życia poznajemy wyłącznie ze stron tytułowych kolejnych odszukanych jego dzieł. Na wspomnianej wyżej odzie gratulacyjnej informuje on o swoim doktoracie z filozofii i profesurze na Akademii Krakowskiej.

Następne znane dzieła L.K. Millera należą już do włocławskiego okresu jego życia i dodają do jego danych biograficznych przede wszystkim informację o pełnieniu funkcji przełożonego szkoły katedralnej we Włocławku.

Nie znamy jednak źródeł archiwalnych dokumentujących przybycie Ludwika Krzysztofa Millera do Włocławka i objęcia przez niego stanowiska przełożonego szkoły katedralnej. Mógł go sprowadzić jeszcze bp Maciej Łubieński, przed swoim przeniesieniem na arcybiskupstwo gnieźnieńskie (nominację z rąk króla Władysława IV otrzymał wprawdzie 19 czerwca 1641 r., jednak zatwierdzenie papieskie nastąpiło dopiero 27 listopada tegoż roku, a objęcie rządów nawet 16 stycznia roku następnego). Mógł go sprowadzić nowy biskup kujawsko-pomorski Mikołaj Wojciech Gniewosz, wcześniej m.in. kanonik krakowski i kanclerz królowej Cecylii Renaty. Został on prekonizowany biskupem włocławskim 13 stycznia 1642 r., rezydował jednak głównie w należącym wówczas do diecezji kujawsko-pomorskiej Gdańsku i sprawy włocławskie zostawiał przeważnie w rękach ówczesnego prepozyta, Stefana Kazimierza Charbickiego<sup>3</sup>, wybranego *nota bene* po śmierci biskupa 15 października 1654 r. przez kapitułę na administratora diecezji.

Jakiś udział w ściągnięciu Millera do Włocławka mógł mieć Stefan Damalewicz<sup>4</sup>, uczony kanonik, historyk biskupstwa włocławskiego, protegowany bpa M. Łubieńskiego i ówczesny rektor miejscowego seminarium, który wydawał wszak wówczas w Krakowie u Franciszka Cezarego swe dzieła. W każdym bądź razie, tradycji i wymogom formalnym stało się zadość: Miller miał odpowiednie (a nawet większe od wymaganych) kwalifikacje i przybył z Akademii Krakowskiej, której włocławska szkoła katedralna od lat była filią.

Przybywszy do Włocławka, Ludwik K. Miller wszedł do zgromadzonego tu wówczas sporego środowiska intelektualnego i naukowego. Znamy z tych lat co najmniej 15 osób w różny sposób parających się piórem. Wspomniany już doktor filozofii i teologii Stefan Damalewicz napisał i wydał dwa duże dzieła historyczno-biograficzne: *Vitae Vladislaviensium episcoporum* (1642) oraz żywoty prepozytów, przełożonych kapituły włocławskiej (*Stephanoma*, Kraków 1643). Ówczesny biskup sufragan włocławski, Waclaw Paprocki<sup>5</sup>, wydał drukiem w Krakowie w 1642 r. dzieło o roli i znaczeniu biskupów sufraganów (*Apologeticon honestatis episcoporum titularium seu suffraganeorum*). W tymże roku został kanonikiem i oficjałem włocławskim ks. Piotr Mieszkowski<sup>6</sup>, znawca kultury klasycznej, autor kilku obszernych prac, w tym świeżo wydane dzieła ascetyczno-dydaktycznego *Comoedia spei* (Poznań 1641), w którym porusza m.in. temat edukacji<sup>7</sup>. Po śmierci bpa Paprockiego, P. Mieszkowski został w 1643 r. następnym biskupem sufraganem włocławskim.

Znany jest też niewielki druk okolicznościowy (wyd. w Krakowie u M. Filipowskiego w 1636 r.), napisany przez ucznia uniwersytetu krakowskiego, Stanisława Charbickiego – zapewne jakiegoś krewnego Charbickich upamiętnionych w XVII-wiecznych dziejach diecezji wrocławskiej – z okazji objęcia biskupstwa krakowskiego przez Jakuba Zadzika<sup>8</sup>, który w latach 1611–1619 był kanonikiem wrocławskim<sup>9</sup>, a na początku druku jest dedykacja dla ówczesnego biskupa wrocławskiego Macieja Łubieńskiego, jak się wyjaśnia, sprawcy tych powinszowań. Wspomniany już Stefan Kazimierz Charbicki, od 1637 r. kanonik wrocławski, a od roku następnego, pomimo młodego wieku (około 24 lata), prepozyt wrocławski, też napisał i wydał w 1636 r. krótki druk z okazji ingresu abpa J. Zadzika<sup>10</sup>.

Najszerzej jednak przedstawiciele ówczesnego kulturalnego wrocławskiego środowiska katedralnego ujawnili się w dodatkach dołączonych do żywotów biskupów wrocławskich Damalewicza. I tak wierszowaną pochwałą tej pracy dał kanonik wrocławski Gabriel Miłoszewski. Dłuższy wiersz łaciński, z wstawką w języku greckim, dołączył kanonik kruszwicki Bartłomiej Bleski, penitencjarz wrocławski, wcześniej w latach 1620–1628 rektor seminarium. Krótki akrostych napisał penitencjarz wrocławski Jan Chrzyciel Eborski. Dłuższą odę i anagram dodał kanonik kruszwicki i od 1642 r. następcą Damalewicza na stanowisku rektora seminarium, doktor filozofii Bartłomiej Burchart, zwany także Burkatowiczem.

Dwa krótkie poetyckie panegiryki napisane na pochwałę dzieła i jego autora zamieścił w „Żywotach” Damalewicza także Ludwik K. Miller. Jest to krótki utwór zatytułowany *Encomiasticon operis* i drugi zapisany jako *ΠΡΟΤΡΕΪΤΙΚΟΝ*. Autor podpisał się pod nimi jako „Philosophiae Doctor, Scholae Cathedr. Vlad. Senior”. Podpis ten jest chyba pierwszym uchwytnym śladem objęcia przez niego wrocławskiej szkoły katedralnej. Czy było to w 1642 r. (roku druku „Żywotów”), czy rok wcześniej – trudno obecnie dociec.

Zastanawia fakt, że w jednym z „wrocławskich” druków Millera (na stronie tytułowej *Arctophylaxa*, 1642) wśród jego tytułów naukowych znajduje się zagadkowe: „Academicae Coloniae”, co świadczyłoby o jakimś jego związku z uniwersytetem niemieckim w Kolonii.

Stanisław Chodyński przekopał zapewne wszystkie dokumenty źródłowe znajdujące się pod koniec XIX w. we Wrocławku, a więc pod wieloma względami bogatsze niż zachowane do dziś, i na ich podstawie dodał do danych biograficznych Millera informację, że oprócz pełnienia funkcji przełożonego szkoły katedralnej był on także sekretarzem konsystorza spełniającym obowiązki notariusza. Pod rokiem 1652 znalazł ponadto wiadomość, że na kapitule styczniowej Miller dostał *pro consolatione*

(odprawę) w wysokości 20 florenów; wywnioskował z tego, że wkrótce potem zapewne ustąpił, bo od Zielonych Świątek tegoż roku szkoła nie miała rektora<sup>11</sup>.

### **Włocławska szkoła katedralna w czasach Millera**

W czasach Millera włocławska szkoła katedralna, której początki sięgają zapewne końca XII w.<sup>12</sup>, mieściła się w dawnym domu wikariuszy katedralnych, przystosowanym do potrzeb szkolnych w 1576 r. przez bpa Stanisława Karnkowskiego. Musiał to być dość okazały budynek, skoro wiosną 1577 r. był w niej „zakwaterowany” liczny orszak króla Stefana Batorego, gdy ten zatrzymał się na dłuższy czas we Włocławku przed swoją wyprawą przeciw zbuntowanemu Gdańskowi. Współczesny Millerowi Damalewicz, który nazywa ją gimnazjum, podaje, że był to mурowany budynek z portykiem od frontu i mieściło się w nim wiele oddzielnych pokoi, co umożliwiała uczniom spokojną naukę<sup>13</sup>. Stał on na wprost kościoła Witalisa i naprzeciw domu prepozyta tegoż kościoła, a więc na początku dzisiejszej ulicy Cyganka. Z innych źródeł wiemy, że budynek posiadał okna zabezpieczone szybami, solidne piece i sprzęty (drewniane ławki). W szkole znajdował się obraz Najświętszej Maryi Panny, przed którym codziennie po ukończeniu nauki uczniowie śpiewali antyfonę *Maria, mater, gratiae mater misericordiae*.

Wiemy, że szkoła ta miała zwykle dwóch nauczycieli, dyrektora i pomocnika; czasami, gdy żaden z nich nie miał talentu do śpiewu, dodatkowo posiłkowano się kantorem. Utrzymywał ich ze swoich dochodów rektor. Uposażeniem rektora były w tych czasach przynależne mu dziesięciny z miasta Kowala oraz dwu wsi z parafii Wieniec (Kąty i Siedlimin), wypłacane zwykle przez kapitułę. Uczniami szkoły byli chłopcy (w dość różnym wieku), synowie okolicznej szlachty i bogatego mieszczaństwa, a szczególnie krewni miejscowych kanoników, będący często pod ich opieką. O liczbie uczniów można wnioskować z informacji z 1617 r., że „było [ich] wówczas zaledwie 30”; to „zaledwie” może sugerować, iż zwykle było ich więcej<sup>14</sup>. Nauczyciel szkoły chodził ubrany, jak podaje S. Chodyński, w sutannę, a w kościele używał komży, choć niekoniecznie był osobą duchowną. Często wręcz, po przyjęciu święceń, opuszczał szkołę. Podstawowe informacje o nauce w szkole, jej programie i udziale uczniów w obrzędach kościelnych znajdujemy w cytowanej pracy ks. Stanisława Chodyńskiego *Szkoła katedralna włocławska*, którą – co znamienne – wydał autor w 1900 r. ku uczczeniu Akademii Krakowskiej w pięćsetnym roku od jej wznowienia i poświęcił ją włocławskiej „*Filiae Almae Matris*”.

O Millerze jako przełożonym wrocławskiej szkoły katedralnej (prowadzenie przejął po Bartłomieju Burcharcie, sprawującym tę funkcję w latach 1634–1641<sup>15</sup>) nie zachowały się żadne szczegóły. Nie wiemy nawet, czy był on osobą duchowną. Przełożeni szkoły katedralnej nie musieli mieć święceń kapłańskich, głównym wymogiem było to, by mieli tytuł naukowy, minimum magistra, najlepiej uzyskany w Akademii Krakowskiej.

Nic także nie wiadomo o późniejszym życiu Millera poza Wrocławiem. Jeżeli opuścił miasto w 1652 r., to miał już zapewne ponad 40 lat i spore doświadczenie. Może więc inne fakty z jego życia wypłyną jeszcze w trakcie dalszych poszukiwań.

### Dzieła

Z siedmiu odszukanych i znanych dziś utworów Ludwika K. Millera cztery powstały we wrocławskim okresie jego życia. Dwa z nich są zapewne unikatami, zachowanymi tylko w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Wszystkie one mają ciekawe, acz sprawiające trudności w ich obecnym zrozumieniu tytuły. Spróbujmy jednak choć zasygnalizować, dać elementarną choćby analizę znaczeń i symboli zawartych w tych tytułach. Powiedzą nam one bowiem sporo o ich autorze, o jego wykształceniu, upodobaniach, a także „manierze” epoki, w której żył. Jest to tylko próba, gdyż całościowe i poprawne rozstrzygnięcie wszystkich ukrytych w nich treści i znaczeń wymaga wiedzy w zakresie klasyki i dogłębnych studiów interdyscyplinarnych.

Wrocławskim dziełom Ludwika K. Millera poświęcimy najwięcej miejsca, tym bardziej, że tylko te znamy z autopsji, a wcześniejsze krakowskie tylko z opisów bibliograficznych.

### Z okresu krakowskiego

Trzy pierwsze dzieła Millera są związane z Akademią Krakowską. Są to typowe dzieła okolicznościowe, panegiryki napisane ku chwale osób i instytucji, z którymi autor chciał wiązać swą dalszą karierę. Podajemy je niżej w porządku chronologicznym na podstawie danych z *Bibliografii Estreichera*<sup>16</sup>.

1. *Celeusma triumphale*. Ingenuae et honestae Juventuti, ob primam in artibus liberalibus et Philos. Lauream publice in D.D. Theologorum auditorio obtentam. A Ludovico Christophoro Millero Glogouiensi, eiusdem primae Laureae Candidato. Honoris et amoris ergò decantatum. Anno reparatae salutis 1637 Mense Apr. Die (2) Hora (14). Cracoviae, Typis Matthiae Andreouiensis [1637], 4°, 8 k. nlb.; Dedykacja: Christoph. Alex. et

Jacobo Hieron. Rozrażewski Comitibus. Po *Celeusma* następuje *Programma*, w którym uczczono wierszami następujące osoby: Ad. Bydłoniewicz, Joan. Garnuchowski, Joan. Lisowic, Joan. Roszowski, Stan. Zbiegniewicz, Math. Czastara, Marc. Walkowic, Mich. Zaleski, Pet. Wroblewski, Pet. Piersozkowic, Alb. Nowiejski, Christ. Surliniski, Alb. Skawieński, Simon Zimankowicz, Hyac. Cieszyński, Andr. Gargulowicz, Jak. Rachowiec, Mart. Wnorowski, Bartł. Jadamowski, Mart. Kochanovius, Alb. Wilkiewicz, Alb. Wolstinus.

Ten niewielki druk (broszura) jest okolicznościowym panegirkiem napisanym na chwałę Akademii Krakowskiej z okazji uzyskania stopnia naukowego. Został on wydany i wydrukowany w znanej krakowskiej oficynie Macieja Jędrzejowczyka (zm. 1638 r.), w końcowym okresie jej działalności. Jędrzejowczyk (Andrzejowczyk) był związany z Akademią Krakowską, stąd też drukował liczne prace promocyjne na stopnie akademickie i panegiryki sławiące zdobywców akademickich laurów<sup>17</sup>.

Zasadniczy tytuł: *Celeusma triumphale* oznacza szczególny rodzaj radosnej pieśni triumfalnej. Sam wyraz *celeusma* pochodzi z greki (*keleustês*) i oznacza rytmiczne uderzanie młotem w bęben przez szefa wiosłarzy (hortatora), który tym sposobem podaje rytm do wiosłowania. W szeroko pojętej kulturze muzycznej (i poezji) termin ten oznacza rodzaj radosnego rytmicznego śpiewu, w tym przypadku o charakterze panegirycznym, na cześć 22 osób, które zdobyły stopień akademicki.

Czy sama „celeusma” jest jakimś rodzajem (gatunkiem) literackim, trudno orzec. Próbując ustalić pochodzenie tej specyficznej, zasygnalizowanej w tytule, formy wypowiedzi natrafiono na podobnie nazwany utwór panegiryczny autorstwa niemieckiego poety, jezuita Jakoba Balde (1604–1668), zwanego obecnie „germańskim Horacym”. Jednak utwór ten (*Arion Scalidicus, sive celeusma triumphale*) wyszedł po raz pierwszy drukiem w 1651 r., a więc po dziełku L.K. Millera i ten nie mógł go znać.

2. *Aureus trionis Sarmatici tripos. Trium ornatissimorum Dnorum R. Dni Martini Niedzialkokowic Varsav: V.D. Jacobi Czerski, Varsau: V.D. Albreti Nowiejski dum secundam in Artibus & Philosophiae Daphnem susciperent inauguratione Licentiatuarae. In Nobilissimo Poloniarum Athenaeo Craciatum nuper favente & monstrante Neptuno Jagellonia-no felicissime a Ludovico Christophoro Millero Glogov: ejusdem secundae Laureae Candidato inventus. Anno a Deo in carne viso 1638 Mense April. die ... hora ... 1638; B. m. i drukarza; 8°, 12 s.*

Kolejne dziełko panegiryczne, wydane zapewne w Krakowie, z okazji uzyskania stopni akademickich przez trzy wymienione w tytule osoby. Także w tytule tego dziełka zawarta jest zagadkowa symbolika. Co

znaczy ów tytułowy „złoty trójnóg trójki Sarmatów”, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić. Słowo „Daphne” jest kalką greckiego „daphne” = wawrzyn; oznacza ono w tym przypadku wieniec laurowy przyznawany zwycięzcom i zdobywającym stopnie naukowe, jest wyraźnym nawiązaniem do mitologii greckiej. Trudno także domyślić się, co autor rozumie przez „Neptuna Jagiellońskiego”.

3. *Ode gratulatoria*, admodum reverendo Domino D. M. Adamo Hiacinto Draski, philosophiae doctori, Collegae majori, regio et Scho-naeno professori, ecclesiae collegiatae S. Annae canonico, praeceptoru suo faventissimo, dum primitias incruenti sacrificii divinae Maiestati offeret. A M. Lud. Chr. Millero, de Glogovia maiori, philosophiae in academia cracoviensi oblata. B. m. i r. [ok. 1640], folio, 1 k.

Ten jednokartkowy druk z odą gratulacyjną na cześć profesora filozofii Adama Hiacynta Draskiego jest bardzo ciekawym świadectwem istnienia na Akademii Krakowskiej Katedry Języka i Literatury Greckiej. Załączki studiów hellenistycznych sięgają tu wprawdzie początków XVII w., za sprawą takich postaci jak: Erazm Sykst, Stanisław Wenig, Sebastian L. Draski („graecus porta”), czy Maciej Woniejski, jednakże katedrę grecką ufundował dopiero w 1612 r. prof. Andrzej Schoneus (1552–1615)<sup>18</sup>, wspomniany także w tytule omawianego druku. Choć katedra ta nie odegrała większej roli, stanowiła przez wiele lat ostoję dla nielicznej grupy krakowskich hellenistów. Adam H. Draski (zm. 1648)<sup>19</sup>, któremu Ludwik K. Miller dedykował swoją odę, był po Zachariaszu Starnigielu, jej drugim profesorem. Wykładał on do 1640 r., a Ludwik Miller, jak widać, należał do najbliższego grona jego uczniów i przyjaciół. Co ciekawe, Andrzej Schoneus (Andreas Schön) pochodził z Głogowa, co może nie jest bez znaczenia w kontekście życiorysu Ludwika K. Millera, który przecież dumnie zaznaczył w tym druku, że pochodzi *de Glogovia maiori*.

### Z okresu wrocławskiego

Przyjrzyjmy się teraz wrocławskim utworom Ludwika K. Millera. Dwa pierwsze, jak wspomniano wyżej, zostały dołączone do historyczno-biograficznego dzieła Stefana Damalewicza, *Vitae Vladislaviensium episcoporum*, Kraków 1642. Są to krótkie pochwalne panegiryki napisane na cześć autora i jego dzieła, a znajdują się na s. 468 i 468–469.

1. *Encomiasticon operis* samym już tytułem jednoznacznie stwierdza swój cel. Wyraz *Encomiasticus* (gr. służący do pochwały, pochwalny) pochodzi wprost od greckiego słowa *encomiastes* – chwalcza, a więc także twórca panegiryków. Warto go w tym miejscu zaprezentować:



## ENCOMIASTICON OPERIS

*Partos labores, commoda publica  
Propter, vetustas nec rapiet die  
Longâ, malignus liuor ore  
Laedere nec poterit maligno.  
Viuit perennis Tullius integer  
Vitae, Maronis salsa volumina  
Viuunt nec unquam occumbis acer  
O Stagyrita decus sophorum.  
Grandem laborem pertulit ingenit,  
Dum forte pennam stringit in arduune  
Damaleuicz doctus Volumen,  
Posteritas suae quod stupescat.  
Lux ecce maior reddita posteris,  
Adiuncta maior lux Damaleuio,  
Effulsit haec lux nullo in aeuo  
Nubiferos patietur Austros.*

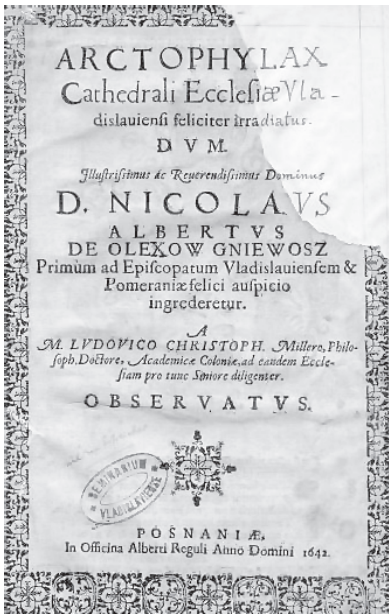
2. Drugi utwór został zatytułowany: ΠΙΠΟΤΡΕΠΤΙΚΟΝ.

„Protreptikon”, a właściwie „protreptikos”, gdyż właściwy zapis greckimi literami powinien wygądać tak: ΠΙΠΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ. Ten grecki wyraz oznaczający zachętę został tu użyty na wzór takich dzieł, jak zaginiona *Protreptikos* (Zachęta do filozofii) Arystotelesa bądź *Protreptikos pros Hellenas* (Zachęta dla Greków) Klemensa Aleksandryjskiego. Tytuł wiersza wyjaśnia, iż utwór ten ma być zachętą do zapoznania się z dziełem Damalewicza.

### ΠΙΠΟΤΡΕΠΤΙΚΟΝ

*Exsere celsa caput Vladslauia, necte coronas,  
Et lauro viridi tempora cinge viri,  
Qui summo postquam vouit sua corda Tananti,  
Euocat Aonios ad sacra templa choros,  
Intima diuini cognouit sensa Platonis,  
Non latet hunc, quiquid scripsit Aristoteles,  
Socraticos latices, Zenonis corrigit ausus,  
Veri in sedato pectore flagrat amor.  
Exprimit ingenio Phoebum, Musasque tuetur,  
Dulcibus expromit verba sacrata labris.  
Iam mihi Cecropidas non Graecia iactet Athenas,  
Viuus in hoc splendet Tullius eloquio.  
At tibi pro curis Damaleui magne quid optem,  
Quae Stephani nomen praemia signat, habe.*

Nie miejsce tu na propozycję przekładu tych krótkich acz bardzo treściwych utworów. Przytaczamy je, by unaocznic poziom ich nasycenia tematyką antyczną i mitologiczną. Od łatwo rozpoznawalnych osób: Tullius = Marcus Tullius Cicero (pol. Cynceron); Maronis (Maro) = Publius Vergilius Maro (pol. Wergiliusz); Stagyrita = Arystoteles. Trudniej jest już z takimi postaciami jak: „Cecropidas” = Cecropida, Cecropos, Kekrops – mityczny półczłowiek półwąż, syn Gai, król Attyki, który założył miasto Kekropię, późniejsze Ateny (od niego pochodzi nazwa Akropol), czy „Phoebum” = Febus, czyli Appolo czczony pod tą nazwą jako bóg słońca (gr. *phoibos* – „błyszczący”). Przysłowiowego konia z rzędem natomiast temu, co z biegu (*ad hoc*) upora się z takimi nazwami, jak: „Aonios” = Adonis? (Αδωνιφ), czy „Nubiferos patietur Austros”.



3. *Arctophylax* Cathedrali Ecclesiae Vladislaueniensis feliciter irradiatus, dum Illustrissimus ac Reuerendissimus Dominus D. Nicolaus Albertus de Oleksow Gnievosz, primum ad Episcopatum Vladislauensem & Pomeraniae felici auspicio ingrederetur. A M. Ludovico Christoph. Millero, Philosoph. Doctore, Academiae Coloniae, ad eandem Ecclesiam pro tunc Seniore, diligenter observatus. Posnaniae, in Officina Alberti Reguli Anno Domini 1642; Poznań 1642, Wojciech Regulus, 2°, k. 15 nlb.; na odwrocie str. tyt. stemmata na herb Rawicz, podpisana: Christoph. Charbicki Stud: Vladisl.

Dziełko to będące zapewne unikatem (nie rejestruje go Estreicher), zachowało się w zbiorach Biblioteki Wyższego Semi-

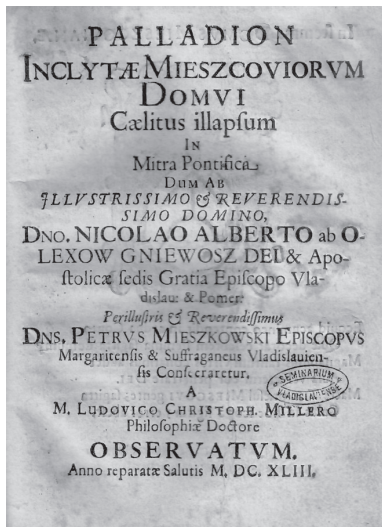
narium Duchownego we Włocławku w stanie nieznacznie uszkodzonym (sygn. XVII. F. 2139). Naprawił je i oprowił z dopiskiem na przedniej wyklejce: *Opus rarissimus*, zasłużony dla biblioteki ks. Stanisław Chodyński (1836–1919). On też pierwszy w swej pionierskiej pracy o włocławskiej szkole katedralnej podał jego opis<sup>20</sup>. Dziełko to jest poświęcone osobie bpa Mikołaja Wojciecha Gnievosza, w latach 1642–1654 ordynariusza diecezji kujawsko-pomorskiej. Wydane zaś zostało z okazji jego ingresu do katedry włocławskiej (prekonizowany 13 stycznia 1642 r.). Tajemniczy tytuł, a właściwie pierwszy jego wyraz wymaga wyjaśnienia. *Arctophy-*

lax (Arktofylaks) to termin astronomiczny. Tak jest nazywany z grecka gwiazdozbiór Wolarza (Boötes) – według jednej wersji poganiacz wołów, ale według innej strażnik niedźwiedzia (*árktos* – gr. „niedźwiedź”; *phylýkos* – gr. „straż”). Gwiazdozbiór ten z jego najjaśniejszą gwiazdą Arktur służył w dawnej żegludze jako punkt orientacyjny, przewodnik. Tym sposobem biskup został przyrównany do przewodnika. Pasuje to do symboliki Kościoła, przedstawianego jak łódź, okręt płynący po morzu. Do tej symboliki w zadziwiający sposób pasuje także zamieszczona na odwrocie strony tytułowej stemmata, to jest „wiersz na herb”. Stemmata (łac. *in stemma*) to specyficznie polski gatunek literacki, połączenie obrazu i słowa. Obrazem był graficzny wizerunek herbu, a słowem wiersz, łaciński lub polski, w sposób uczony, dowcipny lub tylko uniżony opisujący tenże herb. Herb był przeważnie godłem rodowym sponsora dzieła, lub, jak w tym przypadku, osoby której dzieło było dedykowane<sup>21</sup>. Rodowym herbem bpa Gniewosza, który ośmiowierszem łacińskim opisuje niejaki Krzysztof Charbicki, uczeń szkoły katedralnej, jest herb *Rawicz*, zwany w dawnej Polsce także Miedźwiada, Miedźwiada (tj. wiodąca niedźwiedzia). Przedstawia on bowiem dziewicę dosiadającą, jakby ujeżdżającą niedźwiedzia. Zapewne nieprzypadkowo koresponduje to z tytułem dzieła, a jest głęboko przemyślaną sprawą, błyskotliwym pomysłem. Samo dzieło przynosi, oprócz stosownych pochwał i gratulacji, sporo ciekawych wiadomości. Łączy w nim autor tematy współczesne, poparte przykładami historycznymi. Dotyka nie tylko zagadnień religijnych i moralnych, ale i zagadnień politycznych. Z autorów antycznych przywołuje i cytuje m.in.: Platona, Arystotelesa, Plutarcha, Tacyta, Swetoniusza, Ksenofonta, Cycerona, a nawet Pitagorasa. Powołuje się oczywiście także na Pismo Święte i na pisarzy wczesnochrześcijańskich: Ambrożego, Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy. Z współczesnych autorytetów przywołuje wielkiego flamandzkiego humanistę i wybitnego filologa Justusa Lipsiusa (1547–1606), o którym wspomina, że życzliwie opiekował się młodymi polskimi studentami, którzy przybywali do Lowanium, by słuchać jego wykładów. *Arctophylax* Millera zawiera także dużo treści moralno-politycznych, nie miejsce, by je tu choćby zasygnalizować. Już przy pobieżnym kontakcie widać, iż dziełko to bezwzględnie zasługuje na większą uwagę i pilne przywrócenie kulturze polskiej.

4. *Palladion* Inclytae Mieszcoviorum Domui Caelitus illapsum in Mitra Pontificia, dum ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino, Dno. Nicolao Alberto ab Olexow Gniewosz Dei & Apostolicae sedis Gratia Episcopo Vladislau: & Pomer: Perillustris et Reverendissimus Dns. Pe-

trus Mieszkowski Episcopus Margaritensis & Suffraganeus Vladislaiensis Consecraretur. A M. Ludovico Christoph. Millero, Philosophiae Doctore, observatum. Anno reparate Salutis M. DC. XLIII.; B. m. i drukarza [Kraków 1643, Walery Piątkowski?], 4°, 12 k. nlb.; na odwrocie str. tyt. stemmata na herb Odrowąż<sup>22</sup>.

Druk ten<sup>23</sup> powstał na konsekrację Piotra Mieszkowskiego (ok. 1594–1648), biskupa margaryteńskiego, sufragana włocławskiego, okazał się jednak „falstartem”. Według S. Chodyńskiego, bp Gniewosz, który wybrał Mieszkowskiego na swego sufragana,

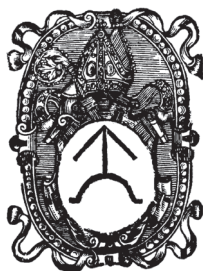


miał go konsekrować, zapewne w katedrze włocławskiej, jak zapisano w tytule okolicznościowej broszurki. Tymczasem w aktach kapituły (vol. 97), gdzie są zapisane czynności biskupie tego Mieszkowskiego, na samym ich wstępie podano, że święcił go Andrzej Szołdarski, biskup poznański, w asystencji Wojciecha Krosnowskiego, biskupa inflanckiego, i Jana Madalińskiego, sufragana gnieźnieńskiego i opata łódzkiego, 15 listopada 1643 r. w kolegiacie św. Jana w Warszawie. Miller zatem zapewne wcześniej przygotował i wydrukował swój panegiryk i położył na nim napis według pogłoski lub zamiaru,

który nie został zrealizowany<sup>24</sup>. Wypada dodać, że Piotr Mieszkowski, od 1642 r. kanonik i oficjał włocławski, został prekonizowany biskupem tytularnym Maraga i sufraganem kujawsko-pomorskim 13 kwietnia 1643 r., i zapewne krótko po tej dacie L. Miller napisał i wydał swoje dziełko.

Kluczem do zrozumienia symboliki zawartej w tytule tego dzieła jest „Palladion”, który według autora spłynął (zstąpił) z nieba (*caelitus illapsum*) na mitrę biskupią. Według mitologii jest to posążek zbrojnej w tarczę i włócznię bogini Pallas Ateny, świętość (talizman) gwarantująca bezpieczeństwo Troi. Wykradli ją Diomedes z Odyseuszem, co pozwoliło Grekom zdobyć Illion. Rzymianie wierzyli natomiast, iż uratował ją z Troi Eneasza i chroni ono odtąd Wieczne Miasto. W powyższym zastosowaniu, *palladium* oznacza świętość, tarczę, zabezpieczającą od niebezpieczeństw i wrogów, oraz zapewniającą pomyślność<sup>25</sup>. Ciekawy „wiersz na herb”: *In stemma Domus Mieszcovianae*, znajdujący się na odwrocie strony tytułowej uzupełnia i tak już bogatą symbolikę zawartą w „tytula-

cji” tego panegiryku. Napisał ją Miller do biskupiego herbu Odrowąż (Odrzywąs), przedstawiającego na czerwonym polu białą strzałę „przez wąs przewleczoną” i skierowaną dumnie w górę. Zaprezentujemy propozycję tłumaczenia tej próbki poezji Ludwika K. Millera<sup>26</sup>:



Na herb Domu Mieszkowskich

Czy ktoś ostrą lancą mierza w wyniosłą strzałę,  
Która jako herb zdobi sławny dom?

Tylko wielkoduszna cnota ośmiela

Usiłujących zgłębić sławne czyny i serce Boga.

Szczęść Boże Twemu, Protektorze,

domowi rodu Mieszkowskich

i w tym celu ta strzała jest wbita; bez żadnej wątpliwości.

Samo dzieło też zasługuje na uwagę, jest ono nie tylko zabytkiem dawnego piśmiennictwa panegirycznego, ale także popisem erudycji autora i ciekawą pamiątką historii ściśle związaną z katedrą włocławską. W dziele tym autor, podobnie jak w *Arctophylaxie*, przywołuje w swym wywodzie polityczno-moralizatorskim, autorów antycznych: Sokratesa, Senekę, Tacyta i pisarzy chrześcijańskich, np. Klemensa Aleksandryjskiego i Grzegorza z Nazjanzu. Robi różne aluzje i „wycieczki” w stronę takich postaci, jak choćby Juliusz Cezar. Są tu także cytaty z greki (wdrukowane czcionką grecką). Autor podaje także trochę szczegółów dotyczących biografii biskupa, m.in. informacje o rodzicach i przodkach. Odwołuje się także do historii Polski.

Kończąc ten przegląd twórczości Ludwika Krzysztofa Millera, warto kolejny raz podkreślić jego zainteresowania antykiem, szczególnie greckim, świadczą one o klasycznym wykształceniu autora. Jest to temat wart szczegółowych badań historycznych i filologicznych. Co znamienne, nawet tytuły pięciu spośród siedmiu znanych dziełek L.K. Millera, mają odniesienia do tematów astronomiczno-mitologicznych, czy w ogóle do kultury antycznej. Antyczne motywy mógł czerpać Miller także za pośrednictwem klasycyzujących autorów polskich. Na przykład swego *Arctophylaxa* mógł „podpatrzyć” u wybitnego humanisty, w latach 1538–1548 biskupa warmińskiego, Jana Dantyszka, który wzmiankuje o nim w obszernej pieśni weselnej napisanej w 1512 r. z okazji ślubu Zygmunta I z Barbarą Zapolyą, *Epithalamium in nuptis Sigismundi ac principis Barbarae*. W jej zakończeniu mówi poeta: „Omnes, Arctophylax tardo quos despicit axe...”, co nazbyt ogólnie, współczesna tłumaczka przekłada na polski jako: „Wy wszyscy, którym Gwiazda Północna przyświeca”<sup>27</sup>, traktu-

jąc nieprecyzyjnie Arctophylaxa, najjaśniejszą gwiazdę północnej hemisfery nieba jako Gwiazdę Polarną ( $\alpha$ UMi – alfa Małej Niedźwiedzicy). Wątpliwości wyjaśnia przecież Jan Kochanowski, który w swym naukowym poemacie *Fenomena* – to jest o zjawiskach dziejących się na niebie, także wspomina Arctophylaxa, ale w gwiazdozbiornie Boötis (pol. Wolarz), pisząc o nim:

#### „BOOTES

Woza wielkiego dyszel trzyma pochylony  
Arktofilaks, od inszych Bootes rzeczony.  
Wszytek jasny, lecz ogień pod plecionym sznurem  
Przed inszymi zacniejszy – zowią go Arkturem”.

Arktur to gwiazda  $\alpha$ Boo, pomarańczowy olbrzym położony prawie dokładnie na przedłużeniu ogona Wielkiej Niedźwiedzicy lub, jak chce Kochanowski – dyszla Wielkiego Wozu, zwana „strażnikiem niedźwiedzia”. Jest to druga co do jasności gwiazda na północnym niebie. Na tych przykładach erudycji antyczno-astronomicznej Ludwika K. Millera, poprzestańmy, by zasygnalizować zawiałości filologiczno-naukowe, z jakimi trzeba by się uporać, aby zrozumieć dziś wszystkie zawarte w jego utworach treści. Dość stwierdzić, że Ludwik K. Miller był ponadprzeciętnym znawcą kultury i literatury antycznej i potrafił twórczo wykorzystać ją w swych utworach.

Zastanawia brak wiadomości o jego dalszym życiu i twórczości. Może jednak ten temat znajdzie jeszcze swój dalszy ciąg, gdyż wielce tajemnicze wydaje się nagle „zamilknięcie” i „zniknięcie” jego osoby z uchwytnej historii i dziejów naszego piśmiennictwa. Obecnie, do jego „tytułów i zaszczytów”, doktor filozofii, senior wrocławskiej szkoły katedralnej i panegirysta, trzeba dodać także: poeta i greclist.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> M.H. Juszyński, *Dyksjonarz poetów polskich*, t. 1, Kraków 1820, s. 299.

<sup>2</sup> Por. dawne mapy Polski reprodukowane ostatnio choćby w atlasie wydanym przez Główny Urząd Geodezji i Kartografii, *Polonia. Atlas map z XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2005.

<sup>3</sup> Zob. P. Pawłowski, *Charbicki Stefan Kazimierz h. Jastrzębiec*, w: *Wrocławski słownik biograficzny*, t. 4, Wrocław 2006, s. 15–16.

<sup>4</sup> Zob. P. Pawłowski, *Wrocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*, „Studia Wrocławskie” 8(2005), s. 389–406; tenże, *Damalewicz Stefan*, w: *Wrocławski słownik biograficzny*, t. 1, Wrocław 2004, s. 43–45; E. Ozorowski, *Damalewicz Stefan*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 361–362.

<sup>5</sup> Zob. J. Mandziuk, *Paprocki Wacław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 298; P. Pawłowski, *Wacław Paprocki (?–1642)*, „Ex Cathedra” (Wrocław) 2006, nr 10(43), s. 6–8.

<sup>6</sup> Zob. P. Pawłowski, *Peregrynacja doskonała*, „Ład Boży” (dod. do „Przew. Katolickiego”) 2007, nr 30(29 VII), s. VII.

<sup>7</sup> Zob. S. Chodyński, *Biskupi sufragani wrocławscy*, Wrocław 1906, s. 55–58; E. Ozorowski, *Mieszkowski Piotr*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, Warszawa 1982, s. 110.

<sup>8</sup> *Felicissimo adventi illustrissimi & reverendissimi domini, D. Jacobi Zadzik, Dei & Apostolicae Sedis gratia episcopi Cracoviensis...*; dane wg Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 14, Kraków 1896, s. 144.

<sup>9</sup> Zob. P. Pawłowski, *Jakub Zadzik (1682–1642)*, „Ex Cathedra” 2006, nr 1(34), s. 12–13.

<sup>10</sup> Podajemy go w tym miejscu jako uzupełnienie do biogramu S.K. Charbickiego: *Iter honoris ab Illustrissimo et Reuerendissimo Domino Jacobo Zadzik, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopo Cracoviensis, Dvce Severiensi, academiae Crac: Cancellario; maximus et amplissimis virtutibus illustratum, et a Stephano Casimiro Charbicki, Iurisprud: stud. Dum faelicem in suam Episcopam faceret ingressum, demissae venerationis et observantiae ergñ monastratum*, Cracoviae in officina Andreae Petricouij. S.R.M. typogr. Anno Domini M. DC. XXXVI; w 4<sup>o</sup>, kart 8. (prozą) – dane wg Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 14, Kraków 1896, s. 144.

<sup>11</sup> S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, Wrocław 1900, s. 35. Ponadto z akt parafii św. Jana Chrzciciela we Wrocławku udało się wyłowić (dzięki uprzejmości dr. Piotra Bokoty) informację, że L.K. Miller był świadkiem ślubu Jana Nawrockiego z Anną – Archiwum Diecezjalne we Wrocławku, Akta parafii św. Jana Chrzciciela we Wrocławku, Księga zaślubin, wpis z dnia 7 stycznia 1652 r.

<sup>12</sup> O początkach i dziejach wrocławskiej szkoły przykatedralnej zob.: J. Karbowiak, *Szkoła katedralna kujawska w wiekach średnich*, „Kwartalnik Historyczny” 1898, s. 763–777; S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, dz. cyt.; M. Morawski, *Monografia Włocławka [Włocławia]*, Wrocław 1933, s. 308–312.

<sup>13</sup> S. Damałowicz, *Vitae Vladislaviensium Episcoporum*, Kraków 1642, s. 40.

<sup>14</sup> S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, dz. cyt., s. 75.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 34–35.

<sup>16</sup> Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 22, Kraków 1908, s. 390.

<sup>17</sup> *Drukarze dawnej Polski*, t. 1, cz. 2, vol. 1, Kraków 2000, s. 298; w drugim okresie swej działalności (1622–1638) Jędrzejowczyk opublikował 52 dysputy na stopnie akademickie i 29 panegiryków dla promowanych studentów.

<sup>18</sup> Zob. hasło: *Schoneus Andrzej*, w: *Dawni pisarze polscy*, t. 4, Warszawa 2003, s. 27–28.

<sup>19</sup> Zob. H. Barycz, *Barok*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 2, Wrocław 1970, s. 191.

<sup>20</sup> S. Chodyński, *Szkoła katedralna wrocławska*, dz. cyt., s. 35.

<sup>21</sup> Zob. P. Pawłowski, *Stemmata*, „Ład Boży” 2007, nr 1(6 I), s. VII.

<sup>22</sup> Zob. tamże.

<sup>23</sup> Ze zbiorów Biblioteki WSD we Wrocławku, sygn. XVII.Q.1757 (w klocek 1747–58).

<sup>24</sup> S. Chodyński, *Biskupi sufragani wrocławscy*, dz. cyt., s. 55–56

<sup>25</sup> Por. L. Czapiński, *Księga przysłów, sentencji i wyrazów łacińskich używanych przez pisarzy polskich*, Warszawa 1892, s. 365.

<sup>26</sup> Tłum. ks. K. Rulka; zob. P. Pawłowski, *Stemmata*, art. cyt.

<sup>27</sup> Zob. tłum. Anny Kamieńskiej, w: J. Dantyszek, *Pieśni*, Olsztyn 1987, s. 62, 63.

JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP

**„PAULINIANA”  
W ZBIORACH ARCHIWUM DIECEZJALNEGO  
WE WŁOCŁAWKU**

Ponadstuletnia przynależność Częstochowy, a tym samym klasztoru jasnogórskiego, do diecezji kujawsko-kaliskiej, tradycyjnie nazywanej kujawsko-pomorską lub po prostu włocławską, dała powód, że klasztor był przedmiotem zainteresowań wielu diecezjalnych historyków. Przed wszystkim przejęli pokaźne zbiory biblioteczne i archiwalne, których nie zdążył wyszabrować głośny „książkołap” Samuel Bogumił Linde, lub nie przejęli ich wszędobylscy żydzi, którzy frymarczyli klasztornymi skarbami na rynkach całej Polski. Z zawieruchy pokasacyjnej kilku klasztorów paulińskich na terenie diecezji włocławskiej skorzystało miejscowe Wyższe Seminarium Duchowne, które do czasu okupacji niemieckiej posiadało kilka cennych starych druków popaulińskich, ale jak mówił na wykładach ks. prof. Stanisław Librowski – w dużej mierze zniszczyli je Niemcy. Dzięki troskliwości włocławskich archiwistów kataklizm ognia i wody nie dotknął kilkunastu rękopisów paulińskich z byłych klasztorów w Wieluniu, Wieruszowie i Wielgomłynach. Na jednym z nich napisał ks. prałat Stanisław Chodyński, że kupił go od Żyda w Radomsku, który w karty z innego foliału zawijał masło. W sumie Archiwum Diecezjalne we Włocławku przejęło, lub poprawniej trzeba powiedzieć, uratowało od zniszczenia co najmniej 18 cennych paulińskich rękopisów.

O istnieniu wielu dokumentów i ksiąg proveniencji paulinów w zbiorach włocławskiego Archiwum Diecezjalnego można było sądzić ze studiów ks. Stanisława Chodyńskiego, a szczególnie z jego cennego opracowania o zakonie na łamach *Encyklopedii kościelnej*, redagowanej przez ks. Michała Nowodworskiego<sup>1</sup>. Dalsze wyjaśnienie o przepływie archiwaliów jasnogórskich przyniosła zachowana korespondencja między klasztorem jasnogórskim a historykami. Na uwagę zasługuje list rekomendacyjny ordynariusza włocławskiego bpa Aleksandra Bereśniewicza dany ks. Władysław-



wowi Górzyńskiemu, nauczycielowi religii w szkołach elementarnych w Częstochowie, by przeor klasztoru jasnógórskiego udostępnił mu na miejscu wgląd do zasobu archiwum i biblioteki. Zakres uprawnień poszerzył sobie kwerendzista tak dalece, że 14 lutego 1885 r. przejął z archiwum do podjętej rzekomo pracy 31 listów królewskich, nieokreślona liczbę różnych listów „jako materiał do historii”, różne przywileje do monografii Jasnej Góry, w tym listy królewskie, materiały dotyczące zakonu – w sumie kilkadziesiąt pozycji zapisanych w 9 punktach, bez dokładnej liczby i terminu zwrotu, choć pod „słowem kapłańskim” obiecywał je oddać<sup>2</sup>.

Niestety słowo kapłańskie okazało się puste. Upłynęło kilkanaście lat, w których ks. Górzyński opuścił Częstochowę, zamieszkał w Białotarsku k. Gostynina, a potem podjął studia w Rzymie, skąd przysłał do nowego przeora o. Euzebiusza Rejmana trzy kartki z pozdrowieniami, nie wspominając choćby słowem o podjętych, a nie zwróconych dokumentach. Ich brak i niesłowną deklarację dostrzegł po 16 latach archiwariusz klasztoru, o. Pius Przeździecki. Droga okrężną odnalazł niedosłzłego historyka, względnie poszukiwania akt dotarły do wiadomości ks. Stanisława Chodyńskiego, który listem z 29 czerwca 1901 r. powiadomił o. Rejmana, że materiały poszukiwane są u niego „w pace między innemi, a[le] nie mam obecnie czasu ich posegregowania – zatem proszę o cierpliwość”.

Nie zachowało się żadne potwierdzenie zwrotu owych dokumentów, a późniejszy przepływ akt z Jasnej Góry do Włocławka, nierzadko poprzez kleryków paulińskich studiujących w seminarium włocławskim, stał się praktyką niemal powszednią. Prośby o interesujące akta ze strony ks. regensa Chodyńskiego łączyły się również ze staraniami o. Rejmana, by wspomnieć przesłanie mu nieznanego bliżej rękopisu o dziejach obrazu jasnógórskiego. Wzbudził on niepokój Przeora co do jego kontrowersyjnej treści, wobec czego oczekiwał opinii historyka, czy można go publikować<sup>3</sup>. Pomijam tu większe i mniejsze okoliczności, które dotyczyły badań archiwalnych, pożyczania konkretnych tytułów książek lub spraw, o które prosił ks. Chodyński, jak wyszukiwanie głośnej *Historii cudownego obrazu* pióra Mikołaja Lanckorońskiego, czy informacje o polemice o. Wacława Nowakowskiego w sprawie zachowania się konfederatów barskich w czasie ich okupacji na Jasnej Górze. W listach wyrażał swoje zadowolenie z objęcia stanowiska kustosa archiwum przez o. Przeździeckiego, a w ostatnich zachowanych listach korzystał z pośrednictwa Jasnej Góry w przekazywaniu swoich opracowań krakowskiemu uczoneму, prof. Bolesławowi Ulanowskiemu<sup>4</sup>.

Operowanie aktami paulińskimi w badaniach ks. Chodyńskiego widoczne jest na wielu kartach jego większych lub mniejszych szkiców do-

tykających konwentów, rezydencji, a nawet kaplic i folwarków pozostających niegdyś w gestii zakonu. Rejestrujemy je skrupulatnie na łamach bibliografii zakonu, która niedawno ukazała się drukiem. Wynika z nich, że omawiane tu akta były pilnie analizowane przez wrocławskiego historyka, swoimi odkryciami dzielił się z podobnymi sobie badaczami, by wspomnieć tu relacje o paulinach przesyłane ks. Janowi Fijałkowi w czasie jego pracy nad dyplomatarium zakonu<sup>5</sup>.

\* \* \*

O zasobach „paulinianów” w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku dowiedziałem się najwięcej z wypowiedzi ks. prof. Stanisława Librowskiego podczas jego wykładów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Miałem to szczęście, że na pierwsze seminarium naukowe 7 października 1968 r. przyniósł łąciński kopiarz akt konwentu paulinów w Wieruszowie, który po krótkiej informacji, jakimi „paulinianami” archiwum wrocławskie dysponuje, oddał w moje ręce za małym rewersem i zobowiązaniem, abym w ciągu trzech lat napisał o nim pracę magisterską. Pierwsze pochylenie się nad kodeksem, liczącym 323 strony, budziło zachwyty, a potem przerażenie i lęk. Oprawiony w brunatną skórę, merytorycznie obejmował dokumentację konwentu za lata 1368–1787. Spisany starannym duktem pisma przez kilku anonimowych kopistów, według logicznego układu tematycznego dzielonego ozdobnymi kartami tytułowymi, zilustrowany krótkimi cynobrowymi regestami i komentarzami do poszczególnych partii akt, słowem imponujący materiał, który pół roku później odkrywał olbrzymi dorobek twórczy trzech znakomitych kopistów: Adriana Bartkowicza, Mikołaja Królika i Mikołaja Staszewskiego. Bliższa analiza kodeksu pokazała, że autorzy wpisów omawianej księgi stworzyli również imponujący zespół kopiarzowy, stawiający ich w kręgu europejskich mistrzów w dziale dokumentacji, jaką nie mogą się poszczycić inne wspólnoty kościelne<sup>6</sup>.

W miarę postępu badań i odkrywania pierwszych wartości merytorycznych, personalnych i artystycznych kodeksu, otwierał się ks. prof. Librowski na wartości kolejnych kodeksów paulińskich i jakiejś tajemniczej teczki na temat jasnogórskiej fortecy, którą zamierzał wydać w osobnym studium. Zapowiadał opracowanie szeregu repertoriów z akt inwentarzowych, a także regesty do samoistnych dokumentów, które rezerwował dla siebie. Na tym tle pojawiła się mała kontrowersja, gdy w trakcie wzajemnej pomocniczości badawczej pośredniczyłem w wypożyczeniu mu z Archiwum Jasnogórskiego księgi wizytacji arcybiskupów gnieźnieńskich

z lat 1779–1780. Po pewnym czasie oświadczył, że księgi nie odda, bo ona pasuje do zespołu archiwum wrocławskiego. O rekompensacie, choćby za kodeks wieruszowski, nie chciał słyszeć, a nawet na uporczywe obstawanie przy polubownym załatwieniu sprawy wskazał mi któregoś razu drzwi, którymi powinienem opuścić jego pokój. Kilkanaście lat później usprawiedliwił tę postawę w swojej autobiografii, nie czując nadal potrzeby naprawienia naszego zaufania<sup>7</sup>. Podtrzymywaliśmy jednak życzliwe stosunki, tym więcej, że nie bez jego wpływu zasiany bakcyl drażenia kultury paulińskiej w dziale kopiarzowym pozwolił na odkrycie wielu konkretnych nowości. Stało się bowiem, że po obronie magisterium 9 czerwca 1971 r. wyraziłem chęć opracowania kilkunastu kodeksów kopiarzowych, czym najwyraźniej ucieszyłem niełatwego Mistrza. Wiedziałem już o istnieniu blisko 40 kodeksów w archiwum na Jasnej Górze, przy cichej aprobacie prof. Librowskiego rozpoznawałem dalsze kodeksy w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku i na ich podstawie rosła kolejna dysertacja, uwieńczona tytułem doktora 6 czerwca 1974 r.

Wzajemne kontakty z Mistrzem utrwały się coraz bardziej, a nawet tak dalece, że po moim powrocie z „wygnania brdowskiego” do Krakowa w 1977 roku, otrzymałem zaproszenie od ks. prof. Bolesława Kumora, abym przejął schedę dydaktyczną i prowadzenie Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych po ks. Librowskim, odchodzącym na emeryturę. Byłem w rozterce. Dopiero co zagospodarowałem się w domu krakowskim, rozpocząłem zajęcia dydaktyczne w Paulińskim Instytucie Teologicznym, zgodziłem się redagować nowy periodyk, który zlecił mi generał zakonu Józef Płatek. Na tułaczce życie w warunkach lubelskich nie zdobyłem się, co przy najbliższym spotkaniu obu profesorom wyjaśniłem bez żalu.

W 1993 roku ks. Librowski powrócił na stałe zamieszkanie do seminarium wrocławskiego. Trzykrotnie odwiedzałem go w jego nowych wygodnych pokojach. Podczas jednej z wizyt, 9 kwietnia 1999 r., zaskoczył mnie pytaniem, na jakich zasadach rewindykowaliśmy akta paulińskie, które istotnie dzięki życzliwości biskupa wrocławskiego Bronisława Dembowskiego i ks. prof. Witolda Kujawskiego przewieźliśmy 19 września 1995 r. do Archiwum Jasnogórskiego. Polubownej umowy w tej sprawie nie wyjawiałem, na co zareagował przeproszeniem, że wspomnianą wielokrotnie teczkę o fortecy jasnogórskiej już opracował, jakkolwiek przekonał się, że tytuł naniesiony na niej nie odpowiadał wcale stanowi faktycznemu. Podpisał mi wtedy spontanicznie swój najnowszy tom *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego* z indeksami do tomów od 1 do 6.

Cenne wydawnictwo ks. Librowskiego, jakim jest *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku* (t. 1–7, Włocławek 1994–1999), stał się podstawą do szczegółowego rozpoznania włocławskich zasobów archiwalnych dotyczących paulinów. Odnotowano z nich 56 dokumentów, które poza pięcioma, noszą znamiona paulińskiej proveniencji, dotyczą zakonu paulinów i ich placówek. Odnotowano oprócz nich także te, które ubocznie dotyczą zagadnień zakonu, choćby przez fakt, że osoby występujące w aktach były związane z placówkami, w których pracowali paulini.

W opisie odnotowanych dokumentów przyjąłem zasadę streszczenia szeroko potraktowanych opisów. Ograniczyłem je do podania sygnatury archiwalnej, miejsca i daty wystawionego dokumentu, krótkiego regestu, not na temat materiału, na którym sporządzono opis, następnie rodzaju języka, formatu, proveniencji i zapisu w *Inwentarzu realnym*, stosując skrót: Libr. (Librowski) ze wskazaniem na odpowiedni tom i stronę. Oprócz tego posługiwać się będę innymi skrótami: AJG – Archiwum na Jasnej Górze, ASk – Archiwum na Skałce w Krakowie; Dok. – dokument; Prow. – proveniencja; Reg. – regest (w zasadzie tylko do pozycji ks. Librowskiego).

### **Wykaz rozpoznanych dokumentów o paulinach przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku według tamtejszych sygnatur**

**720.**

*Warszawa, 20 czerwca 1641*

*Władysław IV, król Polski, potwierdza statuty i przywileje cechu sukienników, wydane w Częstochowie 20 czerwca 1640 roku przez burmistrza i radę miasta.*

Dok. perg., jęz. łaciński, 780 x 599 mm, pieczęć królewska zawieszona na jedwabnym sznurku w blaszanym pudełku, wykruszona, stan zachowania pergaminu dość dobry.

Prow. niewiadoma.

Druk: *Monumenta historica dioecesis Wladislaviensis*, ed. Z. et S. Chodyńscy, fasc. 25, Wladislaviae 1912, s. 90, nr 850.

Reg. Libr., t. 2, s. 105–106.

**812.**

*Rzym, 12 grudnia 1693*

*Innocenty XII<sup>8</sup>, papież, udziela odpustów wszystkim odwiedzającym kościół konwentualny paulinów pw. św. Marcina Biskupa w mieście Oporowie.*

Dok. perg., jęz. łaciński, 385 x 129 mm, pieczęć lakowa nadawcy mocno zniszczona, stan zachowania dokumentu dobry.

Prow. prawdopodobnie jasnogórska.

Reg. Libr., t. 2, s. 154.

840.

Lepogława, 27 stycznia 1701

Kacper Malecić<sup>9</sup>, generał paulinów, promulguje pismo nuncjusza wiedeńskiego Jana Antoniego de Via<sup>10</sup> z dnia 12 I 1701 roku, w którym przekazuje dekret Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w sprawach zakonu paulińskiego, wydane w Rzymie 30 VIII 1700 roku.

Dok. papier., jęz. łaciński, dekret Kongregacji jęz. włoski, 167 x 248 mm, stan zachowania zły.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 168.

847.

Kraków, 11 sierpnia 1702

August II<sup>11</sup>, król Polski, w odpowiedzi na pismo prowincjała paulinów, o. Izydora Krasuskiego<sup>12</sup>, zapewnia go, że pragnie zabezpieczyć go przed wojskami szwedzkimi i w tym celu porozumie się z kasztelanem krakowskim i hetmanem wielkim koronnym Lubomirskim<sup>13</sup>.

Dok. papier. dwukartkowy, jęz. polski, 209 x 318 mm, pieczęć królewska lakowa, *in dorso* adres odbiorcy.

Druk: „Kron. Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 1918, s. 13–14.

Reg. Libr., t. 2, s. 171–172.

850.

Pisor (?), 14 grudnia 1702

Generalny Komisariat Wojenny Augusta II, króla Polski, ogłasza wojsku niemieckiemu, że miasto Kłobuck z przyległymi do niego wsiami, jako własność klasztoru jasnogórskiego, nie podlegają kontrybucjom wojennym.

Dok. papier., jęz. niemiecki, 202 x 335 mm, podpisany przez dowódcę komisarjatu, stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 2, s. 173.

852.

Rzeszów, 31 października 1703

Hieronim Augustyn Lubomirski, kasztelan krakowski i hetman wielki koronny, wysłał uniwersał do oficerów i podoficerów wojska królewskiego i zaciężnego, mocą którego zakazuje czynić jakiegokolwiek szkody w dobrach konwentu jasnogórskiego, mianowicie w mieście Kłobucku oraz okolicy.

Dok. papier., jęz. polski, 335 x 210 mm, podpis i dwie pieczęcie u dołu, pierwsza: lakowa Lubomirskich, druga papierowo-woskowa czterech rodzin. Stan zachowania dokumentu dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 174.

858.

Kraków, 15 marca 1706

*August II, król Polski, wydaje uniwersał do wszystkich dowódców wojskowych i żołnierzy, aby nikt nie ważył się naruszyć dóbr konwentu częstochowskiego.*

Dok. papier., jęz. polski, 330 x 210 mm, pieczęć koronna papierowo-woskowa, podpisy przez podkanclerzego kor. Jana Szembeka. Stan zachowania dok. dobry.

Prow. prawdopodobnie jasnogórska.

Reg. Libr., t. 2, s. 177.

859.

Częstochowa, 28 października 1706

*Stanisław Szembek<sup>14</sup>, arcybiskup gnieźnieński, zwraca się do władz wojskowych polskich i rosyjskich, żeby ułatwiły powrót z Krakowa do Częstochowy prowincjałowi paulinów o. Konstantemu Moszyńskiemu<sup>15</sup>.*

Dok. papier. złożony na dwoje, jęz. polski, 313 x 203 mm, pieczęć abpa Szembeka i jego podpis, stan zachowania dobry.

Prow. niewiadoma.

Reg. Libr., t. 2, s. 177–178.

885.

Rzym, 11 maja 1717

*Kongregacja Propagandy Wiary mianuje o. Konstantego Moszyńskiego prefektem misji paulinów w Polsce na przeciąg 7 lat, wyposażając go w odpowiednie uprawnienia.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński, podpisany przez kard. Józefa Sacripante-sa<sup>16</sup> i prefekta Karola Collicola<sup>17</sup>, dok. 885–887 na składce dwukartkowej 200 x 326 mm.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 189–190.

886.

[Rzym, 10 czerwca 1717]

*Klemens XI<sup>18</sup>, papież, udziela o. Konstantemu Moszyńskiemu, prefektowi Misji Paulinów w Królestwie Polskim, różnorakich władz natury prawno-moralnej, ujętych w 20 punktach, z ważnością na 7 lat.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 190.

887.

Rzym, 10 czerwca 1717

*Klemens XI, papież, zezwala o. Konstantemu Moszyńskiemu, prefektowi misji Paulinów w Królestwie Polskim, na przekazanie otrzymanych od*

*niego uprawnień innym 12 współbraciom, zaaprobowanym przez nuncjusza w Polsce.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński, podpisany przez kard. Acciaiolego<sup>19</sup> i Josepha Bartola<sup>20</sup>.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 190.

**891.**

*Rzym, 4 kwietnia 1718*

*Klemens XI, papież, udziela odpustu zupełnego członkom Bractwa Matki Boskiej Częstochowskiej i Znalezienia Krzyża Świętego każdego roku w dniu Narodzenia Najśw. Maryi Panny.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński, podpisany przez kard. Oliveriusa<sup>21</sup> i potwierdzony jego pieczęcią, dok. 891–892 drukowane na arkuszu 412 x 645 mm.

Reg. Libr., t. 2 s. 192.

**892.**

*Rzym, 4 kwietnia 1718*

*Klemens XI, papież, udziela pod wskazanymi warunkami, odpustu zupełnego tym zmarłym braciom i siostram Bractwa Matki Boskiej Częstochowskiej i Znalezienia Krzyża Świętego, które osoba żyjąca poleci Panu Bogu w czasie mszy św. odprawianej w kościele jasnogórskim przed ołtarzem tegoż bractwa w jakiś dzień pierwszego tygodnia listopada, a w pozostałych tygodniach tylko w jeden dzień wyznaczony przez ordynariusza.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński, podpisany przez kard. Oliveriusa i potwierdzony jego pieczęcią.

Reg., Libr., t. 2, s. 193.

**893.**

*Rzym, 27 kwietnia 1718*

*Klemens XI, papież, udziela pod określonymi warunkami odpustu zupełnego tym wszystkim, którzy w tygodniu wyznaczonym przez ordynariusza odwiedzą klasztor Jasnogórski i pomodlą się o pokój między narodami, wykorzenie herezji oraz błogostawieństwo dla Kościoła.*

Dok. papier. (kopia druk.), jęz. łaciński, podpisany przez kard. Oliveriusa i potwierdzony jego pieczęcią.

Reg. Libr., t. 2, s. 193.

**896.**

*Kraków, 27 lipca 1718*

*Kazimierz Łubieński<sup>22</sup>, biskup krakowski, wydaje list, nazwany edyktem publicznym, na wprowadzenie w święto Narodzenia Najśw. Maryi Panny (8 wrze-*

śnia 1718 r.) do kościoła jasnogórskiego w Częstochowie Bractwa Matki Boskiej Częstochowskiej i Znalezienia Krzyża Świętego.

Dok. papier., jęz. łaciński, 316 x 195 mm, podpisany przez kard. Oliveriusa i potwierdzony jego pieczęcią.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 194–195.

**921.**

Rzym, 19 sierpnia 1722

*Innocenty XIII*<sup>23</sup>, papież, udziela odpustu zupełnego tym wszystkim, którzy w Polsce, Austrii, Czechach i na Morawach nawiedzą jakikolwiek kościół paulinów w niedzielę po święcie ich patriarchy Pawła Pierwszego Pustelnika (10 stycznia), a w innych krajach w dniu 15 stycznia, oraz pomodlą się o pokój między narodami, wykorzenie herezji i wywyższenie Kościoła.

Dok. papier. druk. (Typographia Camerae Apostolicae), jęz. łaciński, 314 x 256 mm, podpisany przez kard. F. Oliveriusa, a potwierdzony przez Jana Ignacego Backę<sup>24</sup> opata Celi Campi, notariusza apostolskiego, i Mateusza Świtalskiego<sup>25</sup>, sekretarza prowincji polskiej paulinów, z jej pieczęcią papierowo-woskową, stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 207.

**989.**

Jasna Góra, 15 lipca 1737

*Stanisław Szoldrski*<sup>26</sup>, prowincjał paulinów w Polsce i na Śląsku, przedstawia biskupowi kujawskiemu Krzysztofowi A. Szembekowi<sup>27</sup> nowego przeora konwentu w Brdowie o. Rudolfa Ścisłowskiego<sup>28</sup> na proboszcza miejscowej parafii.

Dok. papier., jęz. łaciński, 383 x 240 mm, podpisany przez sekretarza o. Arseniusza Bukowskiego<sup>29</sup>, uwierzytelniony pieczęcią prowincji, stan dość dobry.

Prow. biskupów wrocławskich

Reg. Libr., t. 2, s. 239.

**1030.**

Rzym, 9 grudnia 1747

*Benedykt XIV*<sup>30</sup>, papież, na prośbę prokuratora generalnego paulinów, udziela wszystkim wiernym, którzy w jedną z dziewięciu kolejnych sobót po święcie Pawła Pierwszego Pustelnika (10 stycznia) wobec wystawionego Najśw. Sakramentu, w jakimkolwiek kościele tego zakonu, pomodlą się o zgodę między narodami, wykorzenie herezji oraz wywyższenie Kościoła, odpustu zupełnego; w pozostałe osiem sobót – po 7 lat i tyleż kwadragen. Czas pozyskiwania odpustów rozciąga się na 7 lat.

Dok. papier., jęz. łaciński, 327 x 202 mm, podpisany w imieniu kard. Passioneo<sup>31</sup> przez Jana Floriusa<sup>32</sup>, uwierzytelniony 13 sierpnia (1748 ?) przez Józefa Karola



Zbiska<sup>33</sup> biskupa tytularnego Veglien., prepozyta Posonium, stan zachowania dok. dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 2, s. 260–261.

**1037.**

Rzym, 22 listopada 1749

*Benedykt XIV, papież, obdarza wszystkie kościoły paulińskie posiadaniem ołtarza uprzywilejowanego, przy którym każdy kapłan może odprawić mszę za zmarłych, uzyskując dla nich odpust zupełny. Jeden taki ołtarz w danym kościele ma wyznaczyć miejscowy ordynariusz, a przywilej jest ważny na zawsze.*

Dok. papier. druk. (Typographia Camerae Apostolicae), jęz. łaciński, 347 x 465 mm, podpisał pref. kard. Fr. I. Portocarrero<sup>34</sup>, uwierzytelił sekretarz Kongregacji Odpustów i Relikwii, *in dorso*: promulgowany przez biskupa krakowskiego Andrzeja Stanisława Kostkę Załuskiego<sup>35</sup> (Kraków, 9 XI 1750) dla klasztoru paulińskiego w Pińczowie. Pod tekstem podpis aud. gen. M. Lipskiego<sup>36</sup>, pieczęć papierowo-woskowa biskupa, prawie zniszczona.

Prow. paulinów z Pińczowa.

Reg. Libr., t. 2, s. 264.

**1167.**

Włocławek, 20 października 1430

*Bogusław<sup>37</sup>, kanonik poznański i oficjał włocławski, poleca rektorom i wikariuszom w Piotrkowie i Brdowie doręczyć pozwy sądowe oskarżonym szlachciom Włodkowi z Lubsina i Stanisławowi z Radoszewic<sup>38</sup>, dziedzicom, wzywanych do stawienia się przed nim we Włocławku w dniu 27 października, z powództwa plebana Jakuba z Brdowa<sup>39</sup>.*

Dok. papier, jęz. łaciński, 221 x 69 mm, uwierzytelniony pieczęcią oficjała Bogusława.

Prow. Konsystorza Włocławskiego.

Reg. Libr., t. 3, s. 48–49.

**1197.**

Izbica, 6 kwietnia 1431

*Bogusław, oficjał włocławski, poleca wikariuszom kościołów parafialnych w Brdowie i Piotrkowie doręczyć pozwy sądowe: wójtowi Stanisławowi z Brdowa, dziedzicowi Szymonowi we wsi Polonisz i dziedzicowi Włodkowi ze wsi Lubsin, wzywanych do stawienia się przed nim we Włocławku dnia 18 kwietnia z powództwa plebana Jakuba z Brdowa.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 115 x 65 mm, pieczęć woskowa oficjała Bogusława wykruszona, *in dorso* trzy meldunki o doręczeniu pozwu plebanowi Adamowi w Piotrkowie, wikariuszowi Wacławowi w Brdowie i wikariuszowi Mikołajowi w Mąkoszynie<sup>40</sup>.

Prow. Konsystorza Włocławskiego.  
Reg. Libr., t. 3, s. 63–64.

**1286.**

*Włocławek, 10 stycznia 1620*

*Kontrakt między prałatami kościoła katedralnego włocławskiego a szlache-  
nym Andrzejem Chodowskim<sup>41</sup> z Oporowa, mocą którego kanonicy wypuścili  
Chodowskiemu wieś Bądkowo w dzierżawę na trzy lata.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 208 x 344 mm, pod tekstem dwie wyciśnięte pieczę-  
cie kapituły i A. Chodowskiego, stan zachowania dość dobry.

Prow. kapituły włocławskiej.

Reg. Libr., t. 3, s. 110–111.

**1297.**

*Bodzentyn, 10 września 1624*

*Marcin Szyszkowski<sup>42</sup>, biskup krakowski, powiadamia prowincjała pauli-  
nów Mikołaja Królika<sup>43</sup>, że pozwala odprawiać msze święte kapłanom świec-  
kim i zakonnym w kaplicy św. Filipa Nereusza i Anioła Stróża przy kościele kon-  
wentualnym w Częstochowie.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 323 x 205, podpisany przez bpa M. Szyszkowskiego  
i potwierdzony jego pieczęcią lakowo-papierową.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 116.

**1302.**

*Sopron, 27 listopada 1625*

*Carlo Caraffa<sup>44</sup>, biskup Aversy, nuncjusz papieża Urbana VIII w Wiedniu,  
na prośbę paulinów wyjmuje ich zakon spod władzy diecezjalnej (patriarchów,  
arcybiskupów i biskupów) obszaru swojej nuncjatury.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 432 x 283 mm, pieczęć z podpisem nuncjusza Caraf-  
fy, stan zachowania dość dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 118–119.

**1304.**

*Częstochowa, 6 kwietnia 1626*

*O. Kasper Biedrzychowski<sup>45</sup> i budowniczy Błażej Godyman (Goczan<sup>46</sup>),  
mieszczanin pińczowski zawierają w obecności prowincjała Mikołaja Królika  
oraz współbraci kontrakt na wystawienie kaplicy Anioła Stróża przy kościele ja-  
snogórskim. Maciej otrzyma potrzebny materiał budowlany i pomocników, a za  
prace otrzyma półczternasta (1350) złp.*

Dok. papier., jęz. polski, 201 x 317 mm, pod tekstem zawiera podpisy o pobraniu wszystkich rat; stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 119–120.

### 1307.

Rzym, 8 października 1626

*Urban VIII<sup>47</sup>, papież, na prośbę generała paulinów i przeorów w Polsce, popartą przez króla Zygmunta<sup>48</sup>, zezwala zarówno na Jasnej Górze, jak również w innych kościołach diecezjalnych i zakonnych erygować Bractwo Aniołów Stróżów oraz nadaje im odpusty na wzór posiadanych przez podobną konfraternię w Rzymie.*

Dok. perg., jęz. łaciński, 440 x 320 mm, stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 121.

### 1309.

Częstochowa, 18 lutego 1627

*O. Piotr Nigrycjusz<sup>49</sup>, prowincjał paulinów, oraz Jerzy Zimmerman<sup>50</sup> i jego towarzysz Tobiasz Schulz<sup>51</sup>, zawierają ugodę na zbudowanie form (stall) oraz ławek kapłańskich do kościoła wielkiego na Jasnej Górze. Majstrowie mają je wykończyć w ciągu 2 lat. Prowincjał daje materiał, pomocników i utrzymanie, wykonawcom zaś 3000 złp.*

Dok. papier., jęz. polski, 191 x 310 mm, podpisany przez prowincjała i pięciu współbraci oraz obu stolarzy, na s. 2 wykaz wypłaconych należności.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 122.

### 1310.

Warszawa, 5 czerwca lub lipca 1627

*Antoniusz Santa Croce<sup>52</sup>, arcybiskup Seleucji, nuncjusz w Królestwie Polskim, na prośbę prowincjała paulinów o. Kaspra Biedrzychowskiego, wystawia uwierzytelnioną kopię dokumentu swojego poprzednika dotyczącą zakonu z 5 czerwca 1627 r., mocą którego Jan Baptysta Lancellotti<sup>53</sup>, nuncjusz apostolski w Polsce zabrania patriarchom, arcybiskupom, biskupom, opatom i prepozytom wykonywać jurysdykcję nad paulinami na terytorium jego nuncjatury.*

Dok. pap., jęz. łaciński, 203 x 325 mm, pod tekstem pieczęć nuncjusza A. Santa Croce i podpis notariusza Pawła Roscius<sup>54</sup>, stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 122–123.

1314.

Warszawa, 30 marca 1629

*Cyprian Bardinus*<sup>55</sup>, audytor nuncjusza Antoniego [Santacroce] w Polsce, widząc brak zainteresowania biskupa krakowskiego (Szyszkowskiego) w sprawie zbudowania przez bernardynów własnej kaplicy lub domu obok klasztoru paulinów w Częstochowie, wypowiada w tej sprawie sprzeciw.

Dok. papier., jęz. łaciński, 197 x 320 mm, sporządzony przez notariusza apostołskiego Aleksandra Bernabernensa<sup>56</sup>, stan zachowania dość dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 124.

1315.

Rzym, 14 lipca 1629

*Urban VIII*, papież, powiadomiony przez paulinów z Częstochowy, że bernardyni już od 1626 roku usiłują wystawić swój klasztor w pobliżu Jasnej Góry, porozumiewszy się z kardynałami i z biskupem krakowskim, zabrania im tego.

Dok. perg., jęz. łaciński, 441 x 255 mm, podpisany przez M. A. Maralda<sup>57</sup>, a *in dorso* przez bpa M. Szyszkowskiego, stan dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 124–125.

1320.

Rzym, 14 września 1630

*Urban VIII*, papież, na prośbę królewicza Władysława<sup>58</sup> udziela odpustu zupełnego wiernym, którzy odwiedzą w pewne święta maryjne kościół klasztorny Najśw. Maryi Panny w Częstochowie i pomodlą się w intencji pokoju, usunięcia herezji i wywyższenia Kościoła.

Dok. perg., jęz. łaciński, 418 x 155 mm, pod tekstem pieczęć Kurii Rzymskiej (uszkodzona), stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 127.

1327.

Rzym, 5 grudnia 1631

*Urban VIII*, papież, na prośbę o. Mikołaja Staszewskiego<sup>59</sup> z klasztoru częstochowskiego w sprawie możliwości odprawiania mszy w godzinach popołudniowych dla przybywających pielgrzymów, pozwala je sprawować przez jedną godzinę.

Dok. perg., jęz. łaciński, 440 x 258 mm, pod tekstem podpis M. A. Maraldusa, *in dorso* zapiski o promulgacji tego aktu przez biskupa krakowskiego Piotra Gembickiego<sup>60</sup>; stan zachowania bardzo dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 130–131.

**1328.**

*Jasna Góra, 24 kwietnia 1632*

*O. Marcin Gruszkowicz<sup>61</sup>, prowincjał paulinów w Polsce, i snycerz Georg Zimmerman zawierają umowę na wykonanie dużego ołtarza do kościoła na Jasnej Górze. Zimmerman otrzymuje projekt dzieła, będzie je wykonywał w Krakowie. Umieści w nim 16 figur. Za pracę otrzyma 4 tys. złp, nie licząc żywności.*

Dok. papier., jęz. polski, 200 x 313 mm, pod tekstem podpisy obu kontrahentów, stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 131.

**1334.**

*Wielgomłynny, 8 lipca 1633*

*Remigiusz Koniecpolski<sup>62</sup>, biskup chełmski, za zgodą abpa Jana Wężyka<sup>63</sup>, konsekruje w kaplicy Kempanowskich kościoła konwentualnego w Wielgomłynach ołtarz pw. św. Marcina, Anioła Stróża i Katarzyny.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 300 x 193 mm, pod tekstem podpis i pieczęć bpa Koniecpolskiego, stan zachowania dobry.

Prow. wielgomłyńska.

Reg. Libr., t. 3, s. 135.

**1370.**

*Rzym, 7 sierpnia 1643*

*Urban VIII, papież, na prośbę generała paulinów, zatwierdza konstytucje zakonu i pozwala dokument ten ogłosić publicznie.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 198 x 328 mm, pod tekstem podpis G. Gualteriusa<sup>64</sup> jako uwierzytelnienie po śmierci papieża w dniu 29 VII 1644 r., stan zachowania niepokojący.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 154–155.

**1439.**

*Warszawa, 8 sierpnia 1652*

*Jan Christian Bischof<sup>65</sup>, rzeźbiarz i muzyk królewski z Warszawy, wystawia klasztorowi częstochowskiemu rachunek na sumę 4880 zł za wykonanie dwóch figur do ołtarza Najśw. Maryi Panny, ufundowanego przez kanclerza Jerzego Ossolińskiego<sup>66</sup>.*

Dok. papier., jęz. polski, 230 x 345 mm, pod tekstem podpisy Bischofa, żony Agnieszki oraz jego pieczęć, dok. poważnie zniszczony.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 189.

**1464.**

Rzym, 8 czerwca 1658

*Na prośbę paulinów konwentu jasnogórskiego, skierowaną do papieża (Aleksandra VII), Kongregacja ds. Rytów pozwala im odprawiać uroczystą nocną mszę dziękczynną 30 grudnia jako wyraz wdzięczności za zwycięskie zakończenie oblężenia szwedzkiego.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 203 x 271 mm, potwierdzony pieczęcią i podpisem bpa Juliusza, biskupa Sabiny<sup>67</sup>, kardynała prefekta Kongregacji Rytów; stan zachowania dok. dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 200–201.

**1483.**

Warszawa, 8 marca 1669

*Galeatius Marescotti<sup>68</sup>, arcybiskup Koryntu, nuncjusz apostolski papieża Klemensa IX<sup>69</sup> w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim, na prośbę paulinów, nadaje odpust 7 lat i tyleż kwadragen nawiedzającym kościół jasnogórski w Wielkanoc i święta Najśw. Maryi Panny oraz 11 miesięcy za uczestnictwo w odmawianiu Litanii Loretańskiej.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 360 x 188 mm, potwierdzony pieczęcią i podpisem V. Karola Sartenhuesa<sup>70</sup>, audytora generalnego, oraz Andrzeja Fietue<sup>71</sup>, kanclerza, stan zachowania dok. dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 211–212.

**1592.**

Kraków, 26 maja 1694

*Jan Małachowski<sup>72</sup>, biskup krakowski, pozwala Tobiaszowi Czechowiczowi<sup>73</sup>, prowincjałowi paulinów na Polskę, Śląsk i Pomorze udzielać aprobaty swoim spowiednikom, również od przypadków zastrzeżonych biskupom, przyjmować innowierców na łono Kościoła, celebrować w większe święta w pontyfikaliach oraz udzielać niższych i wyższych święceń własnym zakonnikom.*

Dok. papier., jęz. łaciński, 191 x 310 mm, pod tekstem pieczęć i podpis bpa Małachowskiego, stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 266.

**1629.**

Ludml (?), 11 czerwca 1706

*Adam Mikołaj z Granowa Sieniawski<sup>74</sup>, hrabia na Szklowie i Myszy, wojewoda bełski, hetman wielki koronny itd., surowo zabrania wszystkim dowódcom: zarówno wojsk polskich, jak też cudzoziemskiego zaciągu zabierać ludzi*

*służących obronie klasztoru i fortecy jasnogórskiej oraz przenosić do własnych jednostek.*

Dok. papier., jęz. polski, 202 x 319 mm, pieczęć papierowo-woskowa hetm. Sieniawskiego, stan zachowania dobry. *In dorso* dawne sygnatury i zapis: „Inhibicja Hetmana W. K., żeby z fortecy naszej żaden nie ważył się ludzi przyjmować i pod inszy znak zaciągać”.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 284–285.

**1632.**

*B.m.w., 3 kwietnia 1707*

*Józef Potocki<sup>75</sup>, wojewoda kijowski, hetman wielki koronny, wydaje ordynans do władz wojskowych, aby nie obciążały w jakikolwiek sposób dóbr kłobuckich paulinów, których uchwały sejmowe, jak też utrzymywanie własnym kosztem garnizonu jasnogórskiego zwalnia od wszelkich innych powinności względem wojska.*

Dok. papier., jęz. polski, 195 x 330 mm, pod tekstem podpis i pieczęć hetm. Potockiego, stan zachowania bardzo dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 286.

**1638.**

*Obóz pod Mirczem, 9 listopada 1708*

*Adam Mikołaj Sieniawski, wojewoda bełski, hetman wielki koronny, biorąc pod uwagę wydatki ojców częstochowskich na konserwację fortecy jasnogórskiej, zabrania jakimkolwiek wojskom popasać w ich dobrach, a tym bardziej zimować.*

Dok. papier., jęz. polski, 210 x 330 mm, podpis i papierowo-woskowa pieczęć hetmana Sieniawskiego, dok. poważnie zniszczony.

Prow. paulińska.

Reg., Libr., t. 3, s. 289.

**1683.**

*Jasna Góra, 9 października 1733*

*O. Stanisław Szoldrski, definitór i zakrystian, z woli i polecenia ojca wikariusza i przeora Jasnej Góry Częstochowskiej, zawiera kontrakt z Wacławem Berankiem<sup>76</sup> z Czech, magistrem konsztu snycerskiego, na wykonanie 4 posągów z kamienia Góry Chełmskiej do facjaty kaplicy przy kościele jasnogórskim, wysokości po 4 łokcie, za 120 talarów bitych.*

Dok. papier., jęz. polski, 207 x 337 mm, podpisy obu kontrahentów, snycerza po niemiecku, obok pokwitowania ratalne odbioru zapłaty od 28 X 1733 do 11 IV 1734; stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 3, s. 312.

1685.

Jasna Góra, 8 maja 1735

*O. Stanisław Szołdrski, definitor i zakrystian paulinów w Częstochowie, zawiera kontrakt z Janem Karolem Eberhardem<sup>77</sup>, organmistrzem, na zbudowanie dużych organów do wielkiego kościoła na Jasnej Górze za cenę 300 złp oraz stancję i wyżywienie dla dwóch osób.*

Dok. papier., jęz. polski, 204 x 194 mm, podpisy kontrahentów, Eberharda po niemiecku.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 3, s. 313.

2189.

Dębe, 11 czerwca 1708

*Jan Lututowicz<sup>78</sup>, kanonik i prokurator kapituły w Kaliszu, kuratus parafii Dembe, podczas grasującej w okolicy zarazy sporządza testament, w którym wymienia aktywa i pasywa swoje, parafii oraz kolegiaty, decyduje o nich i doradza egzekutorom. Zaznacza, że na Jasnej Górze (w Częstochowie) zabezpieczył na czas wojny domowej i ościennej wiele precjozów z Dębego i kolegiaty; z samego Dębe 240 wotów od łaskami słynącego obrazu Matki Bożej. W kolegiacie – liczne skarby kościelne i osób świeckich. Czyni nadto pobożne legaty w miejscowych klasztorach, wybiera egzekutorów testamentu, poleca pochować się w kościele dębskim.*

Dok. papier. czterokartkowy, jęz. polski, 212 x 342 mm, kopia uwierzytelniona (w Kaliszu) 8 lipca 1721 podpisem i pieczęcią przez protonotariusza apostolskiego Walentego Teofila Sitońskiego<sup>79</sup>, stan zachowania dobry.

Reg. Libr., t. 4, s. 245–246.

2232.

Częstochowa – Wrocław, 10 grudnia 1721 – 9 grudnia 1722

*Prowincjałowie paulinów w Polsce: Konstanty Moszyński i Brunon Janicki<sup>80</sup> zawierają z Włochem Adamem Horacym Casparinim<sup>81</sup> z Wrocławia dwa kolejne kontrakty na budowę nowych organów dla klasztoru na Jasnej Górze. Budowano je w ciągu 2 lat i kosztowały 1800 talarów.*

Dok. papier. dwukartkowy, jęz. włoski i łaciński, 204 x 329 mm, pod umową pieczęć klasztoru, Caspariniego i Boteliusa, stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 4, s. 267–268.

2255.

Jasna Góra, 2 maja 1735

*O. Stanisław Szołdrski, definitor i zakrystian klasztoru Paulinów w Częstochowie, za zgodą przełożonych zawiera kontrakt z Antonim Misiowskim<sup>82</sup>, malarzem z m. Pilicy, na wymalowanie facjaty kościoła Jasnej Góry Często-*



*chowskiej oraz wypisanie na niej dwóch dłuższych tekstów, wszystko według podanych wzorów. Termin wykonania 4 tygodnie. Wynagrodzenie w gotówce plus podwoda, wyżywienie i nocleg dla dwóch osób.*

Dok. papier. czterokartowy, jęz. polski, 207 x 326 mm, pod tekstem podpisy obu kontrahentów i rozliczenia w gotówce, stan zachowania dobry.

Prow. jasnogórska.

Reg. Libr., t. 4, s. 280.

## 2352.

*Rzejowice, 29 września 1761*

*Maciej Wilczyński<sup>83</sup>, kanonik kurzelowski, pleban parafii Rzejowice, oświadczył, że poprzednik aktualnego proboszcza parafii Niedospielin, Stanisława Klikowskiego<sup>84</sup>, paralyticus Kazimierz Zagórski<sup>85</sup>, sumę 100 talarów bi-tych otrzymaną od szlachcica Stefana Sułowskiego na remont własnego kościoła wypożyczył przed 1722 r. przeorowi paulinów w Wielgomłynach Pawłowi Brzuchowskiemu<sup>86</sup> i tak dla Niedospielina ona przepadła.*

Dok. papier., jęz. polski, 208 x 330 mm, pod tekstem podpis świadczącego Wilczyńskiego, dziekana radomskiego Jana Linowskiego i dwóch innych kapłanów.

Prow. parafii Niedospielin.

Reg. Libr., t. 5, s. 26.

## 2463.

*B.m.w., 15 sierpnia 1774*

*Ks. Grzegorz Warszawski<sup>87</sup> (z Uniejowa) i sławetny Kazimierz Zalewski<sup>88</sup> zegarmistrz z m. Brdowa zawierają kontrakt na zbudowanie wielkiego zegara dla kolegiaty uniejowskiej, złączonego z dzwonami. Pierwszy termin oddania ustalono na Boże Narodzenie za sumę 34 czerwonych złotych, później przedłużono go do 25 lipca 1775 i trzeci raz na rok 1776.*

Dok. pap., dwukartkowy, 206 x 322 mm, pod tekstem podpisy kontrahentów.

Prow. Kapituły Uniejowskiej.

Reg. Libr., t. 5, s. 87.

## 2481.

*Luboń, 9 października 1776*

*Melchior Skarbek Malczewski<sup>89</sup>, cześnik brzeski kujawski, właściciel wsi Oporów, Oporówek i innych, oraz szlachetnie urodzony Aleksander Żychliński<sup>90</sup> zawierają kontrakt, na mocy którego Malczewski oddaje Żychlińskiemu w roczną dzierżawę dobra Oporówek za sumę 7000 złp.*

Dok. papier., dwukartowy, język polski, 210 x 347 mm, pod tekstem podpisy kontrahentów i stan rozliczenia w gotówce, stan zachowania dość dobry.

Prow. rodziny Malczewskich.

Reg. Libr., t. 5, s. 97.

**2617.**

*Kłomnice, 20 czerwca 1788*

*Józef Wężyk<sup>91</sup>, miecznikowic sieradzki, i Antoni Szwabski<sup>92</sup> z Częstochowy, majster kunsztu złotniczego, zawierają umowę odnośnie do wykonania monstrancji z materiału dostarczonego przez fundatora, na wzór monstrancji Kłomnickiej do 10 sierpnia 1788 r.*

Dok. papier., język polski, 207 x 164 mm, podpis Szwabskiego krzyżykami, stan zachowania dobry.

Prow. parafii Niedośpielin ?

Reg. Libr., t. 5, s. 170.

**3031.**

*Jasna Góra, 7 grudnia 1967*

*Zakon Paulinów przyjmuje biskupa Jana Zarębę<sup>93</sup>, sufragana diecezji wrocławskiej do swojej konfraterni, dopuszczając go do uczestnictwa we wszystkich modlitwach, dobrych uczynkach i zasługach.*

Dok. papier., język polski, 539 x 440 mm, pod tekstem pieczęć zakonu i podpisy generała zakonu J. Tomzińskiego<sup>94</sup> oraz sekretarza gen. Honorata Marcinkiewicza<sup>95</sup>, stan zachowania dokumentu dobry.

Prow. bpa Jana Zaręby.

Reg. Libr., t. 6, s. 69.

**3035.**

*Rzym, 1 maja 1493*

*Aleksander VI<sup>96</sup>, papież, przesyła pozdrowienie i apostołskie błogosławieństwo przełożonym i braciom zakonu paulinów w Polsce oraz powiadamia, że na złożoną prośbę, wyjmuje ich spod jurysdykcji biskupów. Przy tej sposobności wymienia zainteresowane klasztory: Jasna Góra, Skalka, Beszowa, Pińczów, Wielgomłyny, Wieluń, Wieruszów, Oporów, Brdów, Głogówek i Uchanie.*

Dok. papier., język łaciński, 280 x 194 mm, kopia uwierzytelniona podpisem i pieczęcią papierowo-woskową przez o. Marcina Gruszkowicza, prowincjała na Polskę i Śląsk 18 lutego 1631 r.

Prow. paulińska.

Reg. Libr., t. 6, s. 71–72.

**3089.**

*Maria Thal, 22 listopada 1596*

*Szymon Brattulić<sup>97</sup> przełożony generalny paulinów powiadamia prowincjała polskiego Rocha z Sulmierzyc<sup>98</sup> (Sulimiriensi), że kapituła generalna zakonu, obradująca w klasztorze Thall w święto translacji św. Pawła I Pustelnika 1596 roku, uznała prawo polskich współbraci do wybierania swojego prowincjała.*

Dok. papier., język łaciński, 385 x 258 mm, stan zachowania dobry.  
Prow. paulińska.  
Reg. Libr., t. 6, s. 101–102.

**3139.**

*Tivoli, 27 lipca 1421*

*Marcin V<sup>99</sup>, papież, na prośbę przełożonego generalnego i członków zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika, zabrania współbraciom zakonu przechodzić do innych wspólnot, także do benedyktynów, chyba że za zgodą ordynariusza, a tym bardziej wałęsać się po świecie i złorzeczyć apostatom.*

Dok. papier., język łaciński, 203 x 318 mm, kop. z XVII w., na s. 2 tłumaczenie w języku niemieckim, stan zachowania dobry.

Reg. Libr., t. 6, s. 128.

**3200.**

*Jasna Góra, 6 lipca 1645*

*Jurga (Jerzy) Cymerman<sup>100</sup>, snycerz i mieszczanin krakowski, kwituje paulinom, w swoim i drugiego snycerza Tobiasza i pomocników imieniu, odbiór 800 zł za wykonanie do kościoła Jasnej Góry Częstochowskiej wielkich form czyli ław, wielkiego ołtarza, antwasu (miednicy czy lawaterza) i pulpitu.*

Dok. papier., dwukartkowy, język łaciński, 200 x 313 mm, kop. współczesna, pod tekstem podpisy odbiorców, stan zachowania dobry.

Prow. paulińska.

Reg., Libr. t. 6, s. 162.

**3248.**

*Jasna Góra, 1 października 1705*

*Summaria informatio de statu Conventus Clari Montis Częstochoviensis Ordinis s. Pauli Primi Eremitae circa [redd]itus et expensas ab anni Dni 1702di mense Maio [...] usque ad finem mensis Augusti anni 1705-ti, ex authenticis regestrorum libris conscientiose deducta, a patribus specialiter ad hoc negotium delegatis.*

Dok. papier., jednokartkowy, 783 x 321 mm, kop. współczesna, stan zachowania dość dobry. Na odwrocie zapiska: Exemplar informationis circa expensas Conventus transmissae Nuntio Apostolico ad requisitionem eiusdem...

Prow. jasnogórska.

Reg., Libr., t. 6, s. 188–189.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> S. Chodyński, *Paulini*, w: *Encyklopedia kościelna*, t. 18, Warszawa 1892, s. 409–519.

<sup>2</sup> List bpa A. Bereśniewicza i prowizoryczny rewers podjętych dokumentów opublikowałem w artykule: *Kontakty ks. Stanisława Chodyńskiego z Jasną Górą*, „*Studia Włocławskie*” 10(2007), s. 406–407.

<sup>3</sup> W wyżej wspomnianym studium przyjąłem, że tekst ów dotyczył głośnego później traktatu zw. *Translacio tabule* zachowanego w kopii z lat siedemdziesiątych XV w., opublikowany przez o. S. Szafracza w: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK) 1(1966), s. 1–146.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat zob. *Kontakty ks. S. Chodyńskiego...*, art. cyt., s. 409n.

<sup>5</sup> *Katalog rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie*, sygn. 4677–4715, oprac. J. Staszal, Wrocław 1995, s. 6.

<sup>6</sup> Kopiarz dokumentów konwentu Paulinów w Wieruszowie, 1368–1787, dawna sygn. ADW1 70/186, obecna AJG 3636.; praca wyd. drukiem o tym samym tytule – ABMK 26(1973), s. 199–261, 27(1973), s. 207–260.

<sup>7</sup> *Kalendarium życia, cierpień, działalności, twórczości i uznania księdza Stanisława Librowskiego*, ABMK 59(1990), s. 465.

<sup>8</sup> Innocenty XII (Antoni Pignatelli), powołany na stolicę papieską 12 VII 1691, zm. 27 IX 1700.

<sup>9</sup> Kacper Malecić vel Malechich, Chorwat z pochodzenia, generał zakonu w l. 1696–1701, autor wiekopomnego dzieła: *Quadripartitum regularium... de privilegiis particularibus Ord. S. Pauli Primi Eremitae*, Vienna 1708.

<sup>10</sup> Jan Antoni de Via (Davia), arcybiskup Bolonii i Rimini, podniesiony do godności kardynalskiej 23 V 1712, zmarł 11 I 1740 w wieku 79 lat. – *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, vol. 5, Patavii 1952, s. 27.

<sup>11</sup> August II (1670–1733), król Polski i elektor saski jako Fryderyk August, stronnik Rosji, zdetronizowany (1704/6), powrócił na tron przy wsparciu cara Piotra I, niepopularny w kraju, dążył do rozbiorów Polski.

<sup>12</sup> O. Izidor Krasuski (ok. 1663–1706), dr teologii, administrator Jasnej Góry, dwukrotnie przeor w Pińczowie (1689–1694), przeor konwentu jasnogórskiego (1694–1696), dwukrotnie prowincjał (1700–1706). obrońca klasztoru jasnogórskiego przed atakiem Szwedów w 1704 r., zasłużony administrator dóbr kłobuckich. – AJG 535, passim.

<sup>13</sup> Hieronim Augustyn Lubomirski (1647–1706), kasztelan krakowski, hetman wielki koronny, dwuznaczny stronnik Augusta II, jak też agresora zza Bałtyku – Szwedów. – J. W i m e r, *Lubomirski H. A.*, w: *Polski słownik biograficzny* (PSB), t. 28, s. 11–14.

<sup>14</sup> Stanisław Szembek (1650–1721), arcybiskup gnieźnieński, brat Michała, sufragana krakowskiego, współpracownik króla Augusta II i zwolennik Sasów, gorliwy pasterz i obrońca praw Kościoła.

<sup>15</sup> Konstanty Moszyński h. Łódzia (1670–1738) do paulinów wstąpił w 1688 r., dr teologii i jej profesor, przeor w Krakowie (1701–1706), trzykrotnie obierany prowincjałem i trzykrotnie przeorem Jasnej Góry, zasłużony dla prowincji i klasztoru jasnogórskiego w wielu dziedzinach, w 1729 nie przyjął nominacji na biskupa chełmskiego, jak również na generała zakonu, przyjął nominację na biskupa inflanckiego. Po konsekracji 22 VI 1733 r., z powodu trudnych warunków administracji diecezjalnej, większość czasu spędził na Jasnej Górze, zm. 9 IX 1738 r. – B. K u m o r, *Moszyński Konstanty*, w: PSB, t. 22, s. 127–128.

<sup>16</sup> Józef Sacripantes (zm. 4 I 1727), wieloletni pracownik Kurii Rzymskiej występujący w niej co najmniej od 1687 r., kard. tyt. S. Mariae Transpontinae (2 I 1696), później św. Praksedy i Wawrzyńca. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 5, s. 19.

<sup>17</sup> Karol Collicola (zm. 20 X 1730), pracownik Kamery Apostolskiej jako jej skarbnik, późniejszy kard. tyt. S. Mariae in Porticu. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 5, s. 38.

<sup>18</sup> Klemens XI (Giovanni Fancesco Albani), na stolicę papieską powołany 23 XI 1700, zm. 19 III 1721 r.

<sup>19</sup> Kard. Mikołaj Acciaiolus, najpierw pracownik Kurii Rzymskiej, po nominacji na kardynała 19 V 1670 przyjął wszystkie święcenia, otrzymał tytuł kościoła S. Maria i Via Lata, zm. 23 II 1719 r. w 89 roku życia. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 5, s. 5.

<sup>20</sup> Józef Bartol, postać niezidentyfikowana.

<sup>21</sup> Fabius Oliverius, prefekt Pałacu Apostolskiego, mianowany kard. tytularnym św. Wita i Modesta 23 IX 1715, zm. 9 II 1738 r. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 5, s. 29.

<sup>22</sup> Kazimierz Łubieński (1652–1719), w 1701 mianowany sufraganiem krakowskim, sakrę przyjął na Jasnej Górze, ordynariusz chełmski (1706–1710), a następnie krakowski (1710 – 11 V 1719). Walnie przyczynił się do koronacji obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej.

<sup>23</sup> Innocenty XIII (Michael Angelo de Conti), na stolicę papieską powołany 8 V 1721, zm. 7 III 1724 r.

<sup>24</sup> Ignacy Backa, opat Celi Campi, bliżej nie zidentyfikowany.

<sup>25</sup> Mateusz Świtalski (ok. 1685–1731), były przeor w Wielgomłynach, doradca prowincjała i sekretarz prowincji. Zmarł w Wielgomłynach. – ASK 102, s. 44–45.

<sup>26</sup> Stanisław Szołdrski (1667–1717), do paulinów wstąpił w 50. roku życia jako podczasy wschowski, profesję złożył 5 IX 1717 r., był przeorem domu nowicjackiego w Częstochowie, zakrystianem jasnogórskim, doradcą prowincjała i prowincjałem (1736–1739). – AJG 77, s. 121, 617.

<sup>27</sup> Krzysztof Antoni Szembek (1667–1748), najpierw biskup inflancki, później poznański, kujawsko-pomorski, arcybiskup gnieźnieński, prymas Polski w l. 1739 – 6 VII 1748.

<sup>28</sup> Rudolf Ścisłowski (1692–1744), wierszowianin, do paulinów wstąpił w 1709 r., był przeorem w Brdowie, zmarł na Jasnej Górze 6 V 1744 r. – ASK 102, poz. 683.

<sup>29</sup> Arseniusz Bukowski (1687–1761), do zakonu wstąpił w wieku 17 lat, pierwszą profesję złożył 31 VIII 1714 r., był sekretarzem prowincji, obowiązki prowincjała pełnił w l. 1753–1756.

<sup>30</sup> Benedykt XIV (Prosper Lambertini), na stolicę papieską wyniesiony 17 VIII 1740, zm. 3 V 1758 r.

<sup>31</sup> Dominik Pasioneus, arcybiskup Efezu i nuncjusz apostolski w Wiedniu, do godności kardynalskiej podniesiony 23 VII (lub VIII) 1738, pełnił m.in. obowiązki zastępcy prefekta Biblioteki Watykańskiej, zmarł 5 VII 1761 r. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 6, s. 8.

<sup>32</sup> Jan Florius, postać niezidentyfikowana.

<sup>33</sup> Józef Karol Zbisko (1710 – ok. 1773), zapewne Słowak z pochodzenia, urodził się w Bakabánya na terenie diecezji ostrzyhomskiej, dr teologii, biskup Tinien (Knin) w Dalmacji z nominacji ces. Marii Teresy 11 VIII 1755. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 6, s. 408.

<sup>34</sup> Ferdinandus Joachim Portocarrero, Hiszpan z pochodzenia, prefekt Kongregacji Odpustów i Relikwii, patriarcha antiocheński (1735), podniesiony do godności kardynalskiej 9 IX 1743 z tytułem kościoła S. Maria trans Tiberim, zm. 22 VI 1760 r. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 6, s. 12, 98.

<sup>35</sup> Andrzej Stanisław Kostka Załuski (1702–1774), najpierw biskup płocki, potem łucki, chełmiński, administrator diecezji pomezjańskiej, biskup krakowski (1746–16 XII 1758), założyciel Biblioteki Załuskich.

<sup>36</sup> Zapewne Mikołaj Lipski, kanonik krakowski i sandomierski, pleban w Kijach, prepozyt kielecki (1748–1754), audytor generalny krakowski (1724–155). – B. K u m o r, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 2, Kraków 1999, s. 83; t. 4, Kraków 2002, s. 84.

<sup>37</sup> Bogusław, kanonik poznański i oficjał włocławski. Wymienia go J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, t. 2, Poznań 1964, s. 227, 249.

<sup>38</sup> Postacie niezidentyfikowane.

<sup>39</sup> Jakub pleban w Brdowie, pojawia się po raz pierwszy w 1399 r. przy okazji wytyczenia granic parafii brdowskiej. Odbывał on jakieś studia, zapewne zagraniczne, a zastępował go inny najemny duchowny. On też niewątpliwie był ostatnim plebanem przed oddaniem kościoła i parafii paulinom. – J. M o z g a, *Dzieje konwentu paulinów w Brdowie*, „Studia Claromontana” 25(1984), s. 396, 397, 410.

<sup>40</sup> Żadna z tych postaci nie znajduje, poza omawianym dokumentem, potwierdzenia w znanych źródłach.

<sup>41</sup> Andrzej Chodowski z Oporowa, postać skądinąd nieznana.

<sup>42</sup> Marcin Szyszkowski (1554–1630), najpierw koadiutor i biskup łucki, potem płocki i biskup krakowski (17 X 1616 – 30 IV 1630).

<sup>43</sup> Mikołaj Królik (ok. 1585–1648), absolwent Akademii Krakowskiej, znakomity dokumentalista aktowy domu jasnogórskiego, którego był przeorem (1619–1621), wierszowskiego i pińczowskiego, w którym także był przeorem; wieloletni doradca prowincjała, wikariusz prowincji i prowincjał (1622–1623 ?), zwolennik odłączenia się polskiej prowincji od macierzystej na Węgrzech, za co spotkała go, jak również i innych zwolenników tej opcji surowa kara, zmarł w Pińczowie 22 VI 1648 r. – J. Z b u d n i e w e k, *Kopiarze dokumentów zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII wieku*, ABMK 35(1977), s. 173–174.

<sup>44</sup> Carlo Caraffa (zm. 1644), biskup Aversy, nuncjusz w Wiedniu (1621–1828). – *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 1326.

<sup>45</sup> Kasper Biedrzychowski (1598–1630), studiował w Rzymie, wikariusz prowincji, a następnie prowincjał paulinów (1629–1630), pisarz teologiczny, wielki jałmużnik i egzorcysta, autor kilku dzieł teologicznych. – J. Z b u d n i e w e k, *Biedrzykowski Kasper*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 134–135.

<sup>46</sup> Błażej Gocman vel Gottesman, kamieniarz i rzeźbiarz, pracował na usługach Jana Zamoyskiego w Zamościu, mieszkał także w Pińczowie, gdzie objął pracownię Santi Guccio, pozostawił wiele prac najczęściej prawdopodobnych (J. K o l w a l c z y k, *Gosman Błażej*, w: *Słownik artystów polskich*, t. 2, Wrocław 1975, s. 367–367). Szerzej o jego pracach na Jasnej Górze zob. M. W a r d z y Ń s k i, *Prace architektoniczne i kamieniarskie Błażeja Gocmana na Jasnej Górze w latach 1626–1631*, „*Studia Claromontana*” 23(2005), s. 621–639.

<sup>47</sup> Urban VIII (Maffeo Barberini) na stolicę papieską powołany 6 VIII 1623, zm. 29 VIII 1644 r.

<sup>48</sup> Zygmunt III (1566–1632), król Polski 1587–1632.

<sup>49</sup> Piotr Nigrycjusz vel Nigrycy (zm. 25 IV 1633), m.in. przeor na podkrakowskiej Skałce, następnie dwukrotny na Jasnej Górze, w Wieluniu (1630), dwukrotny prowincjał (1617–1628), zmarł na Jasnej Górze. Inicjator studium zakonnego w Krakowie, gorliwy duszpasterz. – AJG 77, s. 545–546, AJG 1584, s. 16–18, 62, 229.

<sup>50</sup> Jerzy Zimmerman snycerz, szerzej o nim i podjętych w tym dokumencie pracach zob. M. W a r d z y Ń s k i, *Wystrój prezbiterium bazyliki jasnogórskiej w XVII stuleciu*, „*Studia Claromontana*” 20(2002), s. 423–456.

<sup>51</sup> Tobiasz Szolc, zob. o nim uwagi w art. jak wyżej.

<sup>52</sup> Antonius Santa Croce vel Sanctacrucius (1599–1641), arcybiskup Seleucji, nuncjusz apostolski w Polsce (1627–1630). – *Acta Nunciaturae Polonae*, t. 23, ed. H. Litwin, Romae 1996 s. I–XIX.

<sup>53</sup> Giovanni Battista Lancellotti (1575–1655), prawnik z wykształcenia, biskup Noli (1615–1655), w latach 1622–1627 pełnił godność nuncjusza apostolskiego przy dworze Zygmunta III w Warszawie. – T. F i t y c h, *Struktura i funkcjonowanie nuncjatury Giovanniego Battisty Lancellottiego (1622–1627)*, Opole 2005.

<sup>54</sup> Paweł Roscius, osoba niezidentyfikowana.

<sup>55</sup> Cyprian Bardini z Vulteris, audytor nuncjusza Antoniego Santacroce (1630–1631), a także zastępca nuncjusza Honorata Viscontioiego (IV–X 1630). – *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 27, vol. 1, ed. S. Biliński, Romae 1992, s. VI, XXII, 13, 56.

<sup>56</sup> Aleksander Bernabernens, niezidentyfikowany.

<sup>57</sup> Marek Aurelius Maraldus, sekretarz brewiów w okresie pontyfikatu papieża Urbana VIII. – zob. *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. 24, vol. 1, s. 10–12.

<sup>58</sup> Władysław królewicz (1595–1648), syn Zygmunta III Wazy i Anny Habsburg, król Polski w l. 1632–1648.

<sup>59</sup> Mikołaj Staszewski (1595–1658), dr teologii, były notariusz publiczny diecezji poznańskiej, do paulinów wstąpił w 1621, oprócz drobnych funkcji o charakterze rozjemstwa ziemskiego, był prokuratorem gen. w Rzymie, gdzie otrzymał nominację na wikariusza gen. zakonu po śmierci gen. Marcina Gruszkowicza. Papież Urban VIII mianował go 19 IV 1640 r. generałem zakonu. Godność tę pełnił do roku 1644, choć w czerwcu 1644 r. polscy delegaci na kapitule prowincji wybrali go swoim prowincjałem. Po zrzeczeniu się godności generała osiadł w Rzymie, a następnie w Wiener Neustadt, gdzie zmarł 13 II 1658 r. Zakon zawdzięcza mu dokonanie reform ustawodawstwa, założenie nowicjatów, odzyskanie kilku domów na Węgrzech, w dziale utrwalania historii utworzenie wspaniałej dokumentacji kopiarzowej oraz obowiązek pisania akt prowincji i całej wspólnoty, którym narzucił własny styl. – J. Z b u d n i e w e k, *Staszewski Mikołaj*, w: PSB, t. 42, s. 527–530.

<sup>60</sup> Piotr Gembicki (1585–1657), najpierw biskup przemyski, a od 10 XI 1642 krakowski, sekretarz królewski, podkanclerzy (1635), a następnie kanclerz koronny (1638). W obawie szwedzkich ataków schronił się w Raciborzu, gdzie zmarł.

<sup>61</sup> Marcin Gruszkowicz (1600–1636), dr teologii, był przeorem na podkrakowskiej Skałce, przeorem Jasnej Góry (1629–1630), prowincjałem (1630–1632) i pierwszym polskim ge-

nerałem zakonu (1632–1636), gorliwy reformator prawodawstwa zakonu. – S. Szafrańiec, *O.M. Gruszkowicz*, „Vox Eremiti” 9(1950), nr 1, s. 2–10.

<sup>62</sup> Remigiusz Koniecpolski, biskup chełmski, opat komendatoryjny w Jędrzejowie, zm. 26 X 1640 r.

<sup>63</sup> Jan Wężyk ((1575–1638), najpierw biskup przemyski, potem poznański, a w l. 1627–1638 arcybiskup gnieźnieński.

<sup>64</sup> G. Gualterius, skądinąd nieznan.

<sup>65</sup> W dotychczasowej literaturze Jan Christian Bischof, jako rzeźbiarz srebrnych figur nie występuje. Znany jest natomiast Jan Christian Bierpfaff, którego szeroko omawia J. Gronka (*Ołtarz Jasnogórskiej Bogurodzicy. Treści ideowe oraz artystyczne kaplicy i retabulum*, Jasna Góra 1996, s. 187n), podając przy okazji imię jego żony Reginy.

<sup>66</sup> Jerzy Ossoliński (1595–1650), kanclerz wielki kor., fundator ołtarza hebanowego dla cudownego obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze.

<sup>67</sup> Juliusz Sabelius mianowany na trzy lata następcą kard. Capponiego w Bolonii, kard. tyt. S. Sabinae 11 I 1616, a potem S. Mariae trans Tiberim, zm. w 1644 r. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 4, s. 13, 49.

<sup>68</sup> Galeatius Marescottus, arcybiskup Koryntu, podniesiony do godności kardynała 1 I 1675 r., zm. 2 XI 1680 r. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 5, s. 9.

<sup>69</sup> Klemens IX (Giulio Rospigliosi), na stolicę św. Piotra powołany 27 VI 1667, zm. 9 XII 1669 r.

<sup>70</sup> Karol Sartenius, audytor generalny nuncjusza w Polsce, bliżej nierozpoznany.

<sup>71</sup> Andrzej Fietue, bliżej nierozpoznany.

<sup>72</sup> Jan Małachowski (1623–1699), najpierw biskup chełmiński, administrator apostolski diecezji pomezkańskiej i biskup krakowski (12 V 1681 – 20 VIII 1699), podkanclerzy koronny.

<sup>73</sup> Tobiasz Czechowicz (1642–1703), dr teologii i jej profesor, wikariusz prowincji, trzykrotny przeor Jasnej Góry (1671–1677, 1691–1694, 1700–1702) i pięciokrotnie obierany prowincjał (1689–1691, 1694–1700). Cieszył się umiejętnością dobrego administratora, odbudował zespół budynków klasztornych po pożarze w 1690 r., troskliwy opiekun ubogich. – S. Szafrańiec, „Vox Eremiti” 9(1958), nr 4, s. 43–45.

<sup>74</sup> Adam Mikołaj Sienawski, starosta lwowski (1684–1726), wojewoda bełski (1693–1710), hetman wielki kor. (1702–1706), zm. 1726. – *Urzednicy woj. bełskiego i ziemi chełmskiej XIV–XVII wieku. Spisy*, oprac. H. Gmiterek, R. Szczygieł, Kórnik 1992, s. 262.

<sup>75</sup> Józef Potocki (1673–1751), kasztelan krakowski, wojewoda kijowski, hetman wielki koronny (1706), stronnik Augusta II, a potem Stanisława Leszczyńskiego, od 1709 na wygnaniu na Węgrzech i w Turcji. Przyczynił się do zerwania dziesięciu sejmów.

<sup>76</sup> Wacław Beranek, rzeźbiarz-kamieniarz, miał pracownię kamieniarską w Pińczowie, wykonał m.in. kapitele dla kościoła na Skalce, nadto figurę św. Jana w Mianowicach, sześć ołtarzy w Młodzawach. – *Słownik artystów polskich*, t. 1, Ossolineum 1971, s. 134.

<sup>77</sup> Jan Karol Eberhardt, organmistrz, bliżej nierozpoznany.

<sup>78</sup> Ks. Jan Lututowicz, bliżej nierozpoznany.

<sup>79</sup> Ks. Walenty T. Sitoński, bliżej nieznan.

<sup>80</sup> Bruno Janicki (1677–1722), absolwent Akademii Praskiej, profesor teologii, prowincjał paulinów w Polsce (1719–1722).

<sup>81</sup> Adam H. Gasparini, organmistrz, szerzej o nim zob. W. Łyjak, *Adam Orazio Gasparini i jego jasnogórskie dzieła*, „Studia Claromontana” 20(2002), s. 141–192.

<sup>82</sup> Antoni Misiowski, malarz, skądinąd nie znany.

<sup>83</sup> Ks. Maciej Wilczyński, kanonik kurzelowski i pleban w Rzejowicach, skądinąd nieznan.

<sup>84</sup> Ks. Stanisław Klikowski, pleban par. w Niedospielinie, skądinąd nieznan.

<sup>85</sup> Ks. Kazimierz Zagórski, skądinąd nieznan.

<sup>86</sup> O. Paweł Brzuchowski (1700–1771), zdolny dyplomata w sprawach politycznych, zakryty jasnogórski i przeor wielgomłyński, zm. na Jasnej Górze. – *AJG* 77, s. 159, 701.

<sup>87</sup> Ks. Grzegorz Warszawski, bliżej nieznan.

<sup>88</sup> Kazimierz Zalewski, zegarmistrz z Brdowa, skądinąd nieznan.

<sup>89</sup> Melchior Skarbek Malczewski, cześnik brzeski kujawski, właściciel wsi Oporów, Oporówek i innych, skądinąd nieznany.

<sup>90</sup> Aleksander Żychliński, nie zna go K. G o r c z y c a, *Żychlin po Koninem*, Warszawa 1997.

<sup>91</sup> Józef Wężyk, miecznikowic sieradzki, bliżej nierozpoznany.

<sup>92</sup> Antoni Szwabski, złotnik częstochowski, wykonał kilka przedmiotów dla Jasnej Góry. Według rachunków występował w ostatnim kwartale XVIII w. – A. J a s k i e w i c z, *Złotnictwo wotywno regionu częstochowsko-wieluńskiego*, Częstochowa 1982, s. 100.

<sup>93</sup> Bp Jan Zaręba (1910–1986), ordynariusz diecezji wrocławskiej w l. 1969–1986.

<sup>94</sup> O. Jerzy Tomziński (1918–), przeor i proboszcz w Leśnej Podlaskiej (1951), kustosz bazyliki jasnogórskiej, przeor konwentu jasnogórskiego (1952–1957, 1990–1993), prokurator generalny w Rzymie (1957–1963), generał zakonu (1963–1975).

<sup>95</sup> O. Honorat Marcinkiewicz (1920–1994), utalentowany towarzysz młodzieży, mistrz nowicjatu i przeor w Leśniowie (1952–1957), sekretarz gen. (1957–1963), zasłużony archiwista konwentu jasnogórskiego, ofiara intryg komunistycznych w osobie Zbigniewa Falkowskiego z Łap, który podpalił sąsiadujące z archiwum pomieszczenia, a o. Marcinkiewicz w ogniu i dymie ratował dane mu w opiekę zbiory. – J. M o z g a, *Jasnogórski archiwista o. Honorat Marcinkiewicz nie żyje*, „Jasna Góra” 1994, nr 12, s. 22–23.

<sup>96</sup> Aleksander VI (Rodríguez Borgia), na stolicę papieską wyniesiony 26 VIII 1492, zm. 18 VIII 1503 r.

<sup>97</sup> Szymon Bratulić,istryjczyk, generał zakonu w l. 1593 – zm. 1611, biskup Sirmium w Chorwacji (1601), nominat na stolicę arcybiskupią w Zagrzebiu (13 IX 1604). Bardzo zasłużony dla wspólnoty paulińskiej: dbał o edukację kapłanów, wywalczył u jezuitów możliwość studiów młodych paulinów w ich kolegiach – jako rekompensatę za rabunek klasztoru s. Stefano Rotondo w Rzymie, organizator misji wśród innowierców, inicjował reformę prawodawstwa zakonu. – *Hierarchia Catholica...*, vol. 4, s. 317, 375; E. K i s b á n, *A magyar Pálosrend története*, t. 1, Budapest 1938, s. 206.

<sup>98</sup> O. Roch z Sulmierzyc (zm. 10 V 1609), przeor w Pińczowie (1590), w Brdowie i Wieluniu (1592, 1593, 1603), trzykrotnie obrany prowincjałem (1596, 1599, 1608/9). – AJG 77, s. 336–337, AJG 576, s. 375, AJG 1527, s. 1.

<sup>99</sup> Marcin V (Otto Colonna) na stolicę papieską powołany na soborze w Konstancji 11 XI 1417, zm. 20 II 1431 r.

<sup>100</sup> Jerzy Zimmerman, zob. uwagi o nim w dok. 1309.



AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM

**OCENA DZIAŁALNOŚCI SPOŁECZNO-RELIGIJNEJ  
SIÓSTR WSPÓLNEJ PRACY OD NIEPOKALANEJ MARYI  
W OKRESIE DRUGIEJ WOJNY ŚWIATOWEJ**

Najogólniej biorąc działalność społeczno-religijna oznacza zespół czynności na rzecz drugiego człowieka lub grupy ludzi, z tym że czynności te mają cel religijny, czyli mają prowadzić ludzi do Boga. Są to zatem czynności religijne i jednocześnie społeczne. Taki charakter posiadają m.in. prace prowadzone przez zgromadzenia zakonne.

Każda działalność zmierza do osiągnięcia pewnych celów. W zależności od tego, czy zostały uzyskane pożądane efekty, można mówić o skuteczności działania. Ważne jest zwłaszcza osiągnięcie skuteczności działania w warunkach szczególnie trudnych, wręcz ekstremalnych, a takie występowały w okresie II wojny światowej.

Celem niniejszego artykułu jest ocena działalności społeczno-religijnej członkiń Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, które powstało w diecezji wrocławskiej, tutaj ma główną siedzibę i znaczną liczbę placówek. Na ich działalność w czasie II wojny światowej<sup>1</sup> oraz jej ocenę możemy spojrzeć poprzez: 1) wypowiedzi samych sióstr o swojej pracy, 2) ocenę pracy sióstr przez inne osoby.

Artykuł został napisany głównie na podstawie ankiety przeprowadzonej przeze mnie w 1972 r., która posłużyła jako podstawa do mojej pracy magisterskiej pt. „Działalność społeczno-religijna sióstr zakonnych w czasie okupacji niemieckiej na przykładzie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy”, pisanej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (seminarium z socjologii religii i moralności). Zebrane wówczas relacje zachowały swe znaczenie głównie dlatego, że niektóre z ankietowanych osób niedługo potem zmarły i tylko te fragmentaryczne relacje pozostały jako świadectwo ich działalności w okresie drugiej wojny światowej. W miarę potrzeby uzupełniłam zebrane wtedy materiały o opublikowane później źródła i opracowania.

## 1. Ocena własnej pracy przez siostry

Siostry wskazują często na trudność w ocenie swojej działalności: „Trudno samej ocenić wyniki własnej pracy”<sup>2</sup>. Siostra Cherubina Sadowska pisze: „Gdy ktoś udziela się społecznie, to wyniki jego pracy są widoczne, a wyniki prostej pracy, jaką wykonywałam, nie są widoczne”<sup>3</sup>. Jednak siostra Stanisława Warych, wieloletnia przełożona<sup>4</sup>, uważa, że są podstawy do stwierdzenia: „Trudne nadzwyczaj warunki życiowe jeszcze bardziej zespoliły siostry w jednej miłości. Umiały one znieść wszystkie braki. Kochały się i wspólnie wspierały. To budowało innych i umacniało na trudne czasy okupacji. Pomimo biedy tak dużo mogliśmy robić innym: dorosłym, młodzieży, a przede wszystkim dzieckom”<sup>5</sup>.

Siostry bardzo sobie ceniły godność chrześcijanek i Polek. W podejmowanych pracach gotowe były znieść największe cierpienia i trudy, żeby tylko „Kościół zatriumfował”<sup>6</sup>, by „Pan Bóg dał wolną Ojczyznę”<sup>7</sup>. Na przykład te wywiezione przez Niemców do obozu pracy w Bojanowie z satysfakcją stwierdzają, że nie przyjęły propozycji Niemców, którzy nakłaniali je do wyrzeczenia się wiary i ślubów zakonnych za cenę zwolnienia z obozu<sup>8</sup>.

Siostry, same przejęte troską o sprawę Polski, starały się te same uczucia budzić w innych. Jedna z nich, Stanisława Warych, pisze: „Starałyśmy się zawsze i wszędzie przy każdej nadarzającej się okazji budzić w narodzie polskim ducha patriotycznego”<sup>9</sup>. Członkinie Zgromadzenia chętnie podejmowały każdy wysiłek dla tej sprawy. „Sił i mocy dodawała myśl, by dobro siać w imieniu Zgromadzenia [...] służyć bliźnim, Kościołowi i Ojczyźnie”<sup>10</sup>.

Powyższe stwierdzenia sióstr wskazują na motywy, jakimi kierowały się one w pracy. Pamiętały, że ich praca posiada nadprzyrodzony wymiar, że pracują dla Boga. Jako zakonnice chciały dochować wierności w wypełnianiu swoich obowiązków, także w sytuacji wojennej. Obowiązek należało spełnić sumiennie. Podobnym nastawieniem kierowały się siostry pozbawione kontaktu ze swoim zgromadzeniem, pracujące we własnym zakresie. Siostra Regina Antoniewska pisze: „Co do mojej pracy, którą podjęłam wówczas, uważam, że robiłam to po prostu dlatego, że jestem zakonnicą i dla Zgromadzenia musiałam coś z siebie dać, a nie mogłam z porozumieniem, więc samodzielnie się podjęłam”<sup>11</sup>.

Przytoczone przez siostry motywy: nadprzyrodzonej miłości Boga i bliźniego oraz miłości Ojczyzny budziły entuzjazm, gorliwość i zapał do pracy, czujność i otwartość na pojawiające się wciąż nowe sytuacje. Wyrażają to przekonanie w ten sposób: „Co tylko mogłam, zawsze z siebie

dałam”<sup>12</sup>; „więcej nie można było robić poza tym, co robiłyśmy”<sup>13</sup>; „Muszę podkreślić, że służyłyśmy całej okolicy i na co nas było stać, choć z lękiem i nieraz z narażeniem życia, dawałyśmy”<sup>14</sup>.

Wypowiadające się siostry twierdzą, że wyniki pracy niekiedy przekroczyły ich możliwości. Tłumaczą to nadzwyczajną pomocą niezjącego już Założyciela, bpa Wojciecha Owczarka, który według przekonania sióstr wypraszał u Boga łaski dla swojego Zgromadzenia<sup>15</sup>.

Siostry nie pracowały z nastawieniem, aby zasłużyć sobie na czyjąś wdzięczność lub zdobyć społeczne uznanie. Jednak świadomość, że z wyników ich pracy korzystali ludzie, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji, i następnie dziękowali siostronom, była źródłem satysfakcji i zachętą do podejmowania dalszych wysiłków. Siostry oświadczają często: „Nie było dla mnie nic trudnego, wszystkie trudności musiały być pokonane”<sup>16</sup>, „widziałyśmy nędzę, współczułyśmy, chcieliśmy pomagać, gdy się nie dało inaczej, pomagałyśmy modlitwą”<sup>17</sup>.

Siostry spieszyły z pomocą wszystkim, niezależnie od narodowości, wieku, pochodzenia i miały tę świadomość, że wysiłki ich nie były bez skutku. Piszą w swoich wspomnieniach: „Pomogłyśmy przetrwać więzienie księżom”<sup>18</sup>; „w wyniku pomocy ludzie nie ustali w pracy”<sup>19</sup>; „Uciekinierzy odżywieni w naszym domu mogli dalej uciekać”<sup>20</sup>; dziewczęta, które ukończyły kursy szycia, mogły pomóc rodzinie<sup>21</sup>. Siostry są też przekonane, że ich życie religijne przyczyniło się na przykład w mariawickim Lesznie do „ożywienia ruchu religijnego społeczeństwa”<sup>22</sup>. Podobnie również organizowane w Generalnej Guberni sztuki religijne z udziałem młodzieży, według mniemania sióstr, obok innych rezultatów spowodowały większą częstotliwość praktyk religijnych<sup>23</sup>.

W czasie okupacji trudno było zdobyć artykuły codziennego użytku, więc siostry dostrzegały znaczenie takich usług, jak dostarczanie ludziom papieru pakunkowego czy sznurka, by mogli wysłać paczki więźniom ze swoich rodzin. Odnosnie do innych rodzajów pomocy, jedna z sióstr uważa, że urządzane przez nią rozrywki w postaci „jasełek”, „mikołaja”, święconki, „pączka” przyczyniały się do psychicznego odprężenia i „podniesienia na duchu” dla tych, których załamywały cierpienia i trudności zorganizowane przez okupanta<sup>24</sup>. Siostry podkreślają znaczenie swej pracy nad dziećmi i młodzieżą w celu urobienia ich charakteru i postawy patriotycznej. Potwierdzenie znaczenia swych wysiłków widzą w powołaniach do zgromadzeń zakonnych. Wiele dziewcząt z miejscowości, w których siostry pracowały w czasie okupacji, wstąpiło do Zgromadzenia Wspólnej Pracy lub innych zgromadzeń po zakończeniu wojny.

Pomagając innym, siostry nie zapomniały o współsiostrach, które znajdowały się w cięższych warunkach materialnych. Z Łowicza na przykład przekazywano żywność do Warszawy oraz do Włocławka. Jedną z sióstr, która przebywała przez cały okres okupacji w Łowiczu, wspomina: „Siostram z naszego Zgromadzenia przez dostarczanie artykułów żywnościowych, zwłaszcza do Warszawy, przynosiłam ulgę w cierpieniu. [...] Siostram w Lesznie umożliwiłam prowadzenie kursu kroju, szycia i robót ręcznych przez dostarczenie im papieru rysunkowego i tworzywa sztucznego z Chodakowa”<sup>25</sup>. Siostry wspierały się także duchowo: „Humor i pogoda jednych ratował inne przed pesymizmem i brakiem nadziei na lepszą przyszłość Ojczyzny”<sup>26</sup>.

Członkinie Zgromadzenia wskazywały również na trudności w podjęciu pewnych prac. Chodzi tu zwłaszcza o siostry, które zmuszone były do pracy w hotelach i gospodarstwach niemieckich. Świadomość, że musiały obsługiwać Niemcom, którzy krzywdzili Polaków, wywoływała uczucie wewnętrznego buntu: „Ja mam dbać, by wrogom dobrze się w Polsce powodziło?”<sup>27</sup>. Dlatego chociaż zewnętrznie siostry wykonywały obowiązki narzucone przez Niemców, nie mogąc przeciwstawić się wrogom w otwarty sposób, szukały okazji do przyjścia z pomocą Polakom. Wykorzystywały cały swój spryt, aby zmylić Niemców.

Siostry uważają, że przez sumienną pracę ocaliły kilka domów Zgromadzenia, które w końcowych dniach wojny zorganizowały natychmiastową pomoc żywnościową dla polskiego wojska oraz ludności cywilnej powracającej z tułaczki. Jest to także dowód na to, że siostry traktowały pracę pod nadzorem Niemców jako tymczasową i myślały przede wszystkim o tym, jak pomóc polskiej ludności. W celu uniknięcia bezpośredniej zależności w swej pracy od Niemców, część sióstr przedostała się przez „zieloną granicę” do Generalnej Guberni, gdzie były większe możliwości dla rozwinięcia działalności społecznej.

\* \* \*

Przytoczone wypowiedzi sióstr oceniających własną pracę mają charakter pozytywny. Negatywnych ocen raczej się nie spotyka. Wielokrotnie zwracają one uwagę na obiektywną trudność, jaką stanowi zawsze ocena własnej pracy oraz bardziej podkreślają podejmowany wysiłek niż same wyniki pracy. Siostry szczególnie ceniły sobie te przypadki, kiedy przeciwstawiły się rozkazom Niemców, gdy wymagali czynu niezgodnego z wiarą, godnością zakonnic, miłością Ojczyzny. Narażały się przez to na groźby, usunięcie z pracy, pobyt w obozie, ale odczuwały we-

wewnętrzną satysfakcję ze swej zdecydowanej postawy. Oczywiście ratowały też w ten sposób poszczególne osoby przed represjami okupanta, ale nie zmieniły ogólnego postępowania Niemców wobec Polaków. Należy przypuszczać, że oprócz siostry, która przyznała, że nie udzieliła dostatecznej pomocy rannemu partyzantowi<sup>28</sup>, były przypadki, kiedy członkinie Zgromadzenia, działając pod wpływem strachu, odmówiły komuś swojej przysługi. Trudno stwierdzić na podstawie zebranego materiału, czy wszystkie siostry szczerze mogły uznać, że wykorzystały wszystkie okazje do niesienia pomocy, ponieważ w szeregu wspomnień sióstr brakuje oceny własnej działalności. Może wśród sióstr, które nie podjęły tego problemu, były takie, które zajęły mniej chlubną postawę. Jednak wiele wskazuje na to, że głosy sióstr, których zabrakło<sup>29</sup> w zebranych materiałach, byłyby zbliżone do wyżej omówionych wypowiedzi.

## **2. Opinie osób spoza Zgromadzenia**

Działalność Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy w okresie okupacji objęła dziedziny: zawodową, wychowawczą, społeczno-charytatywną i duszpasterską. W związku z tym świadectwa zewnętrzne o pracy sióstr podzielić można według tych dziedzin.

### **O pracy zawodowej sióstr**

Odbiorcami działalności zawodowej na terenach włączonych do Rzeszy byli – ze względu na uwarunkowania wojenne – przeważnie Niemcy. Oceniając wykonanie pracy przez siostry, stwierdzali oni: „Tak jak siostry zrobią, to nikt nie zrobi”<sup>30</sup>, „Siostry pracują uczciwie”<sup>31</sup>. O pozytywnym stosunku ze względu na dobrze wykonaną pracę świadczy też postępowanie Niemców względem sióstr. Niemka, przełożona oddziału w szpitalu, obserwując pracę siostry i widząc, że chętnie przedłużyła nawet czas pracy, aby wszystko jak najdokładniej wykonać, zastępowała ją niekiedy w pracy, by mogła pójść na Mszę świętą<sup>32</sup>. W innym przypadku, w Bojanowie, dyrektor obozu, Niemiec, docenił pracowitość jednej z sióstr i wysłał ją na dwutygodniowy urlop<sup>33</sup>. Dowodem na to, iż Niemcy byli zadowoleni z pracy sióstr w hotelach, był fakt, że ile razy Urząd Pracy chciał zatrudnić siostry gdzie indziej, Niemiec „szef” zawsze zabiegał o pozytywne załatwienie sprawy i zatrzymanie sióstr jako pracownic<sup>34</sup>. Niemcy mieli uznanie dla postawy sióstr jako zakonnice i chociaż chodziły „po świecku”, zwracali się do nich przez „Schwester” (siostrę).

Po zbombardowaniu szpitala w Łowiczu przez samoloty alianckie niemieccy urzędnicy przyjeżdżali po siostrę Eugenię Wolną zawożąc ją

do swoich rannych, bo jak mówili, tylko do zakonnic mieli zaufanie. Z wdzięczności za opiekę nad rannymi pomagali siostrą przy załatwianiu różnych spraw domowych w urzędach i udzielali innej pomocy<sup>35</sup>.

Pomimo wielu pochlebnych ocen wypowiedzianych pod adresem sióstr i zachowań świadczących o pewnym zaufaniu, Niemcy nie dowierzali siostrą w pełni. Świadczą o tym choćby następujące fakty: Kiedy Niemce mieszkającej w hotelu zginął brylant, posądziła ona o to w pierwszym rzędzie siostrą, chociaż kradzieży dopuściła się inna Niemka<sup>36</sup>. Innym razem Niemiec, który przez dłuższy czas był tolerancyjny w stosunku do siostry, na skutek oskarżenia o to, że pomagała Polakom, skierował ją do okopów<sup>37</sup>.

W Generalnej Guberni praca zawodowa sióstr stanowiła prawdziwą akcję społeczną dla miejscowej ludności oraz dla napływających wysiedleńców. Była po prostu „dobrodziejstwem dla ludzi mieszkających w prowizorycznych warunkach, pozbawionych najpotrzebniejszych rzeczy”<sup>38</sup>. O zapotrzebowaniu na wyroby ze skromnych warsztatów sióstr świadczyły liczne zamówienia. Były one dowodem pozytywnej oceny pracy sióstr. Swoją wdzięczność ludzie okazywali życzliwymi słowami, upominkami. Uznali obecność sióstr w swojej okolicy za bardzo potrzebną i dlatego, kiedy Zgromadzenie zwinęło placówki w Sobocie i Lesznie, ludzie żegnali siostrą delikatnymi wymówkami<sup>39</sup>.

## **O działalności wychowawczej**

O wychowawczym wpływie na młodzież świadczy hart ducha i postawa patriotyczna dziewcząt, które wzrastały pod opieką sióstr. Niektóre z nich pracowały później w konspiracji. Dziewczęta często – nie od razu, ale po pewnym czasie – zdały sobie sprawę z tego, co zawdzięczają swoim wychowawczyniom. Jedna z nich zabrana w „łapance” i wywieziona do Niemiec pisała do siostry, która wychowywała ją po zlikwidowaniu sierocińca w Bierzwiennej: „Zdawało mi się, że to, co siostry uczyły, nie będzie mi potrzebne, a dziś biorę te pouczenia jak z półki, które mi się codziennie przydają”<sup>40</sup>.

Także inna z wychowanek wspomina z uznaniem pracę sióstr w placówce Zgromadzenia w Warszawie: „Nasze siostry żyły wśród nas i razem z nami przez wszystkie dni bardziej złe niż dobre. To dzięki nim zapominałyśmy o pustym domu i stracie tych, których się kochało, i one też sprawiły, że miałyśmy Polskę, chociaż za bramą był okupant. To dzięki nim nauczyłyśmy się wiary w Boga i wiary w przetrwanie. [...] Kończąc chylę głowę przed tymi, które dały z siebie wszystko nie żądając w zamian niczego!”<sup>41</sup>.

W dowód uznania za pracę wychowawczą, s. Serafina Kowalska, zatrudniona przez Stołeczny Komitet Opieki Społecznej w Warszawie do prowadzenia świetlicy Rady Głównej Opiekuńczej przy ul. Kawęczyńskiej 69, otrzymała w 1945 r. zaświadczenie, w którym stwierdzono: „Wydajną pracą i nadzwyczajną zaradnością potrafiła s. Stanisława Kowalska postawić ognisko na takim poziomie, iż było ono punktem wzorcowym. Wyjątkowa umiejętność postępowania z dziećmi zyskiwała S. Kowalskiej ogólną sympatię wychowanek. Polecić ją możemy jako wybitną siłę wychowawczą i organizatorską”<sup>42</sup>. Na podobną opinię zasłużyły siostry: Leonia Łaguna, Bernadeta Sobierajska, Koleta Jakubowska i inne.

### **O działalności charytatywnej i społecznej**

W odpowiedzi na działalność charytatywną więźniowie, wysiedleni, biedni i chorzy z okresu okupacji, przy każdej okazji spotkania z siostrami starali się okazywać im wdzięczność za doznaną pomoc.

Więźniowie, którzy podczas okupacji przychodzili po posiłki do Domu Głównego, nie tylko wielokrotnie dziękowali za strawę, ale także dotychczas poznają siostry w przypadkowych spotkaniach, „witają z entuzjazmem, np. przy spotkaniu w Częstochowie, Poznaniu, Ciechocinku”<sup>43</sup>. Jedna z sióstr dzieli się następującym wspomnieniem: „Kiedy po 15 latach spotkałam znajomego pana z Kalisza i o «zupie» zapomniałam, on powiedział: «Jak ofiarnie zasłużyłyście się Kaliszowi i wszystkim tym, którzy korzystali z tej kuchni, co to było za dobrodziejstwo z waszej strony»”<sup>44</sup>. Siostry często, nie posiadając własnych środków na wyżywienie, korzystały z kuchni dla biednych. Było tam bardzo „nędzne” wyżywienie. Wysiedleni obserwując siostry i widząc, że jadły te same posiłki co oni, mieli dla sióstr jeszcze większe uznanie. Dzieci, którymi opiekowały się siostry w Warszawie, z trudem jadły zupę dla biednych. Kiedy siostrom udało się przywieźć z Łowicza większą ilość tłuszczu, dzieci zaraz zauważyły, że zupa jest smaczniejsza, i śpiewały na cześć siostry kucharki<sup>45</sup>. Chorzy w Gostyninie po otrzymaniu od sióstr upominków na święta Bożego Narodzenia przysłali listy dziękczynne, wyrażając wdzięczność za to, że ktoś o nich pamięta<sup>46</sup>. O uznaniu dla pracy sióstr na Kolonii Leszno zorganizowanej dla „uchodźców” świadczy dokument zawierający 68 podpisów, zebranych w dniu 7 lutego 1945 r. Uczestnicy schroniska napisali: „My niżej podpisani stwierdzamy jednoznacznie, iż Zarząd Sióstr na Kolonii-Leszno k. Błonia zasługuje na najwyższe uznanie. Pracę na Kolonii spełniały siostry z największym wysiłkiem i ofiarnością. Przerzekamy więc podporządkować się całkowicie ich wymaganiom i rozpo-

rządzeniom. Jednocześnie wszyscy usilnie Siostry prosimy o dalszą nad nami opiekę”<sup>47</sup>.

Akcją społeczną o doniosłym znaczeniu była pomoc świadczona matkom z małymi dziećmi. Kobiety te pragnęły w jakiś sposób wyrazić wdzięczność za pomoc udzieloną w krytycznej sytuacji. Jedna z sióstr wspomina: „Matki, którym pomagałam w czasie okupacji, dziękowały mi bardzo, kiedy spotkały mnie na ulicy, wołały: «to nasza karmicielka», wstyd mówić, klękały i dziękowały, szukały mnie, przyjeżdżały do Ciechocinka”<sup>48</sup>. W tym przypadku kobiety wyrażały swoje uczucia w sposób bardzo ekspresyjny, kiedy indziej podziękowania były bardziej dyskretne.

W niektórych pracach okoliczności tak się ułożyły, że współpracowały ze sobą siostry z wielu zgromadzeń, np. w obozie w Bojanowie. W opinii innych sióstr Siostry „Wspólnej Pracy” wyróżniały się usłużnością i ofiarnością”<sup>49</sup>.

### O pomocy w pracy duszpasterskiej

W związku z prześladowaniami Kościoła, eksterminacją duchowieństwa, utrudnieniami w sprawowaniu kultu religijnego szczególne znaczenie miała pomoc udzielona przez siostry księżom w ich pracy duszpasterskiej. Księża doceniali zarówno wówczas, jak i później tę pomoc. Wyrazem tego są słowa ks. Stanisława Masłowskiego, proboszcza w Zduńskiej Woli, który – wróciwszy do parafii po ucieczce przed frontem we wrześniu 1939 r. – dziękował siostrom za zajęcie się ludźmi, nazywając je «swoimi wikarymi»<sup>50</sup>. Kamilianin o. Antoni Sołtysiak, proboszcz i dziekan w Lipnie, wyrażając swoją wdzięczność za pracę siostry jako zakrystianki, powiedział: „Kiedy ganiłem, to ganiłem, a kiedy nie ganiłem, tzn. że chwaliłem”<sup>51</sup>. W Łowiczu siostra katechетка otrzymała od księdza w dowód uznania za przygotowanie dzieci do Komunii świętej książkę pt. *Dzieje papieży*<sup>52</sup>. Kapłani cenili pomoc sióstr w organizowaniu spowiedzi i Komunii świętej dla chorych w szpitalach. W Lipnie ksiądz powiedział siostrze, która zachęcała chorych do korzystania z sakramentów: „Niech siostra dalej apostołuje, bo siostra mi dużo ułatwia”<sup>53</sup>.

Siostry ukrywały kapłanów, którym udało się uniknąć aresztowania. Ocaleni kapłani swoją wdzięczność za tę pomoc kierowali do całego Zgromadzenia, nie tylko do sióstr, które im pomagały. Ks. Tywonek chcąc się odwdziżyć za doznaną wiele razy pomoc, zorganizował po wojnie dla całej grupy sióstr wycieczkę do Zakopanego<sup>54</sup>.



Siostry udzielały też schronienia kapłanom sprawującym duszpasterstwo w ukryciu przed Niemcami. We Włocławku z takiej pomocy korzystał m.in. ks. Antoni Kiszkurno, który wspominając o tych latach, kiedy to zdarzało się mu przeżyć także bezpośrednie zagrożenie utraty życia, m.in. stwierdził jednoznacznie: „Siostronom zawdzięczam wyprowadzenie z «opresji»”<sup>55</sup>.

Także kamilianin o. Józef Boratyn, który niemal przez całą wojnę w swej pracy duszpasterskiej we Włocławku korzystał ze wsparcia sióstr Wspólnej Pracy, napisał o tym krótko, ale z uznaniem: „Siostry spełniały na pewno sumiennie swoje obowiązki, Matka Walter była osobą wprost opatrnościową, o sercu szerokim”<sup>56</sup>.

Widząc wysiłki sióstr oraz trudności, jakie napotykały, księża spieszyli im z pomocą, np. gdy mieli większe możliwości w zdobyciu żywności, dzielili się nią z siostrami albo wyszukiwali miejsca o dogodniejszych warunkach dla rozwinięcia pracy. Tak na przykład ks. Stanisław Tywonek w porozumieniu z ks. Stanisławem Zelmanem, proboszczem w Sobocie, przyczynił się do założenia tam placówki Zgromadzenia.

Później ks. Zelman dał takie świadectwo: „Praca sióstr stanowiła pomoc dla parafii [...]. Uważam, że sama obecność sióstr mobilizuje część ludzi do lepszego życia. W Sobocie mobilizowała, bo życie duchowe sióstr stało wysoko”. Zastanawiając się jeszcze nad atmosferą panującą między siostrami, dodał: „Może to nie udałoby się w innych warunkach. Tam był duchowy polot, wyjątkowy duch. Szesnaście sióstr w dwóch pokojach, a ile było tam zdrowej radości”<sup>57</sup>.

Ksiądz proboszcz parafii Leszno był wdzięczny siostronom za pomoc w przyciągnięciu z powrotem do Kościoła ludzi, którzy przyłączyli się do mariawitów. Na skutek wspólnego wysiłku księdza wikariusza i sióstr zwiększyła się frekwencja osób w kościele oraz nastąpiło ożywienie życia sakramentalnego. Podczas gdy w 1942 r., przed przybyciem sióstr, w I piątek do kościoła przychodziły może dwie osoby, a w niedzielę dziesięć<sup>58</sup>, to kiedy siostry opuszczały Leszno, z okazji I piątku przystępowało do Komunii świętej około 100 osób<sup>59</sup>.

Wydatnej pomocy udzieliły siostry księżom osadzonym w obozie w Dachau poprzez wysyłanie paczek. Przesyłki te były w wielu przypadkach ratunkiem przed śmiercią głodową i podniesieniem na duchu w chwilach załamań. Wielu księży stwierdziło to po powrocie z obozu. Oto słowa jednego z nich przytoczone przez siostrę: „Paczka i kilka słów ciepłych, serdecznych, tchnących nadzieją, a pisanych po polsku wwały w moją zupełnie załamaną duszę nowe siły. Powiedziałem sobie: prze-

trwasz, już niedługo”<sup>60</sup>. Siostra Jadwiga Machnowska, która wysyłała do obozu w Dachau paczki i grypsy z zachętą do przetrwania swojemu wujowi, ks. Henrykowi Demrychowi, orioniście, usłyszała od niego po powrocie do Polski: „Po Bogu tylko tobie zawdzięczam przetrwanie. Gdyby nie twoje grypsy, nie przetrwałbym”<sup>61</sup>.

W imieniu wszystkich kapłanów podziękowanie za tę pomoc wyraził biskup sufragan wrocławski Franciszek Korszyński. Ocenił on ją jako przejaw „miłości bliźniego” i „miłości Kościoła”. Zwracając się do wszystkich, którzy organizowali pomoc dla księży w Dachau, w tym także do sióstr ze Zgromadzenia Wspólnej Pracy, pisze, że wszelkie te gesty dobroci i pomocy skłaniają go „do wyrażenia [...] szczerzej, gorącej i serdecznej wdzięczności za wielką wyświadczoną nam łaskę, za łaskę uratowania nas od straszliwej śmierci głodowej. Uczyniliście to z wielkim trudem, z wielką ofiarą, może nawet okupując życie nasze swoim cierpieniem, ale wiedzcie, że za to macie nasze wdzięczne serca [...] swą wspomniałością, ofiarnością uratowaliście Kościołowi około 700 kapłanów i kilku biskupów, wiedzcie, że przez to samo macie udział w naszych pracach apostołskich”<sup>62</sup>.

Kapłani wrocławscy mieli wiele uznania dla Sióstr Wspólnej Pracy zarówno w pierwszym okresie okupacji, kiedy matka Jadwiga Walter była „ostoją ruchu religijnego we Wrocławku”, jak również w czasie opuszczania ziem polskich przez Niemców. Tak pisze o tym bp Korszyński: „Ku wielkiej mojej radości dowiedziałem się też o ich pięknym zachowaniu się w stosunku do diecezji, kiedy bowiem ks. prałat Antoni Borowski, wikariusz generalny, nie miał gdzie urządzić biur kurii, gdyż gmach domu biskupiego był bardzo zniszczony przez hitlerowców, Siostry z Orlej zaofiarowały u siebie kilka sal na biura kurii. Uczyniły to zupełnie bezinteresownie. Przy tym chętnie udzielały schronienia księżom, którzy z różnych stron świata wracali do domu, a jeszcze nie mieli gdzie się zatrzymać”<sup>63</sup>.

W kilkanaście lat później, 7 października 1954 r., wyraził to w sposób wymowny, a jednocześnie rzewny sam ks. Antoni Borowski podczas kazania w katedrze wrocławskiej na pogrzebie matki Stanisławy Ambroziak, przełożonej Zgromadzenia drugiej połowy okresu okupacji<sup>64</sup>.

Dzięki zapobiegliwości s. Alojzy Kapuścińskiej w przedwojennym domu Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży we Wrocławku ocalało umeblowanie dla 100 osób. Dlatego zaraz po wojnie ks. Władysław Szafranski mógł otworzyć w nim internat dla młodzieży żeńskiej, który prowadziła s. Alojza. Ksiądz Szafranski ocenił ten czyn siostry jako „przysługę dla Kościoła wrocławskiego”<sup>65</sup>.

Ukazane wyżej relacje różnych osób o pracy siostr w czasie wojny świadczą o tym, że działalność siostr była odpowiedzią na potrzeby ludzi w okresie okupacji. Siostry nie zastanawiały się każdorazowo nad tym, jakie zadanie posiada Zgromadzenie, ale widząc palące potrzeby, starały się je zaspokoić. Wkładały w pracę swoje zdolności, umiejętności wcześniej zdobyte czy – gdy nie posiadały odpowiedniego przygotowania – po prostu zwykłe wycucie. Wszystko to dowodzi, że Zgromadzenie umiało się dostosować do nadzwyczaj trudnych warunków życia i pracy, jakie panowały w okresie II wojny światowej.

### PRZYPISY

<sup>1</sup> Zob. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w latach wojny 1939–1945*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 44(1982), s. 85–340.

<sup>2</sup> Relacja s. Kolety Jakubowskiej, Kalisz, 16 IV 1972.

<sup>3</sup> Rel. s. Cherubiny Sadowskiej, Włocławek, 9 IX 1972.

<sup>4</sup> W okresie okupacji była w różnym czasie przełożoną w następujących domach: w Zduńskiej Woli, Łowiczu, Warszawie i Lesznie. Najczęściej brała ona udział w organizowaniu tych placówek.

<sup>5</sup> Rel. s. Stanisławy Warych, Włocławek, 11 IX 1972.

<sup>6</sup> Rel. s. Ksawery Głogowskiej, Zakopane, 29 IV, 1972.

<sup>7</sup> Rel. s. Honoraty Czekalskiej, Łowicz, 1972.

<sup>8</sup> Rel. s. Gerardy Sroki, Michelin, 3 IX 1972.

<sup>9</sup> Rel. s. Stanisławy Warych, Włocławek, 11 IX 1972.

<sup>10</sup> Rel. s. Leonii Łaguny, Włocławek, 1972 r.

<sup>11</sup> Rel. s. Reginy Antoniewskiej, Włocławek, 26 VI 1972.

<sup>12</sup> Rel. s. Cherubiny Sadowskiej, Włocławek, 9 IX 1972.

<sup>13</sup> Rel. s. Honoraty Czekalskiej, Łowicz, 1972 r.

<sup>14</sup> Rel. s. Leonii Łaguny, Włocławek, 1972 r.

<sup>15</sup> Por. rel.: s. Teresy Grabkowskiej, Włocławek, 26 VI 1972; s. Anny Rybarczyk, Łowicz, 26 IV 1972; s. Róży Banaszek, Włocławek, 1972 r.; s. Józefy Kucińskiej, Sompolno, 8 IX 1972; s. Leonii Łaguny, Włocławek, 1972 r.; s. Serafiny Kowalskiej, Lubraniec, 1972 r.; s. Dominiki Chrostek, Zduńska Wola, 27 VIII 1972; s. Paschalisy Wyrwas, Lublin, 1972 r. i in.

<sup>16</sup> Rel. s. Janiny Kołaczek, Przedecz, 1972 r.

<sup>17</sup> Rel. s. Izydory Wojdy, Poznań, 29 IV 1972.

<sup>18</sup> Rel. s. Anny Pakulskiej, Włocławek, 27 IV 1972.

<sup>19</sup> Rel. s. Paschalisy Wyrwas, Lublin, 1972 r.

<sup>20</sup> Rel. s. Wincenty Warych, Zduńska Wola, 27 VIII 1972.

<sup>21</sup> „Siostry uczyły dziewczęta szycia i kroju – wyszło to dla nich na korzyść, co okazywały, że mogą rodzinie pomóc”. – Rel. s. Janiny Kołaczek, Przedecz, 1972 r.

<sup>22</sup> Rel. s. Stanisławy Warych, Włocławek, 11 IX 1972.

<sup>23</sup> Rel. s. Serafiny Kowalskiej, Lubraniec, 1972 r.

<sup>24</sup> Rel. s. Kolety Jakubowskiej, Kalisz, 16 IV 1972.

<sup>25</sup> Rel. s. Kolety Jakubowskiej, Kalisz, 16 IV 1972.

<sup>26</sup> Rel. s. Marii Malendowicz, Włocławek, 3 V 1972.

<sup>27</sup> Rel. s. Imeldy Dudzińskiej, Buczek, 19 VI 1972.

<sup>28</sup> Jedna z sióstr wspomina: „Nieprzyjęcie jednego rannego żołnierza z partyzantki do dziś dnia nie daje mi spokoju, mimo że odesłaliśmy go do szpitala do Błonia k. Leszna. Był to

okres prześladowań, obawiałam się poważniejszych przykrości dla Zgromadzenia ze strony okupanta”. – Relacja s. Stanisławy Warych, Włocławek, 11 IX 1972.

<sup>29</sup> Wiele siostr zmarło, niektóre odmówiły odpowiedzi, ponieważ wspomnienia przeżyć wojennych są dla nich zbyt bolesne.

<sup>30</sup> Rel. s. Cherubiny Sadowskiej, Włocławek, 9 IX 1972.

<sup>31</sup> Rel. s. Norberty Jasińskiej, Burzenin, 26 VI 1972.

<sup>32</sup> Rel. s. Klemensy Durmowicz, Włocławek, 6 IX 1972.

<sup>33</sup> Rel. s. Marii Malcer, Poznań, 1 IX 1972.

<sup>34</sup> Por. ASWP Włocławek, Spuścizna s. Antonii Halagiery, materiały historyczne: Domy filialne, zezn. 10.

<sup>35</sup> Rel. s. Eugenii Wolnej, Włocławek, 25 IV 1972; M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy...*, poz. cyt., s. 277.

<sup>36</sup> Rel. s. Matyldy Surmy, Babiak, 31 VIII 1972.

<sup>37</sup> Rel. s. Paschalisy Wyrwas, Lublin, 1972 r.

<sup>38</sup> Rel. ks. Stanisława Zelmana, Inowłódz, 25 X 1972.

<sup>39</sup> Rel. s. Leonii Łaguny, Włocławek, 1972 r.

<sup>40</sup> Rel. s. Zdzisławy Zachary, Kalisz, 28 VIII 1972.

<sup>41</sup> Wspomnienie Krystyny Kowalewskiej, Warszawa, 11 X 1980; cyt. za: M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy...*, poz. cyt., s. 325.

<sup>42</sup> Archiwum Sióstr Wspólnej Pracy we Włocławku (ASWP Włocławek), Akta, Zaświadczenie Stołecznego Komitetu Opieki Społecznej w Warszawie dla s. Serafiny Kowalskiej, 13 III 1945 r. Podobne stwierdzenia zawierają dwa zeznania osób, które wizytowały świetlicę.

<sup>43</sup> Rel. s. Kolety Jakubowskiej, Kalisz, 16 IV 1972.

<sup>44</sup> Rel. s. Kamili Sitkiewicz, Kłodawa, 24 IV 1972.

<sup>45</sup> Por. ASWP Włocławek, Spuścizna s. Antonii Halagiery, materiały historyczne: Domy filialne, zezn. 66.

<sup>46</sup> Por. rel. s. Wincenty Warych, Zduńska Wola, 27 VIII 1972.

<sup>47</sup> ASWP Włocławek, Zbiór dokumentów, list luźny z 7 II 1945; por. M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy...*, poz. cyt., s. 280.

<sup>48</sup> Rel. s. Alojzy Kapuścińskiej, Zduńska Wola, 26 VIII 1972.

<sup>49</sup> Rel. s. Hilarii Bojakowskiej, Gdańsk, 1967 r.; Włocławek, 3 V 1972.

<sup>50</sup> Rel. s. Stanisławy Warych, Włocławek, 11 IX 1972.

<sup>51</sup> Rel. s. Małgorzaty Majczak, Pyzdry, 29 VIII 1972.

<sup>52</sup> Rel. s. Kolety Jakubowskiej, Kalisz, 16 IV 1972.

<sup>53</sup> Rel. s. Klemensy Durmowicz, Włocławek, 6 IX 1972.

<sup>54</sup> Rel. s. Honoraty Czekalskiej, Łowicz, 1972.

<sup>55</sup> Rel. ks. Antoniego Kiszkurno, Łądek, 17 V 1981; cyt. za: M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy...*, poz. cyt., s. 269.

<sup>56</sup> List (odręczny) o. J. Boratyna, Zabrze, 9 VI 1972.

<sup>57</sup> Rel. ks. Stanisława Zelmana, Inowłódz, 25 X 1972.

<sup>58</sup> Stan podawany przez doktora Łaborskiego, który pracował w Lesznie podczas okupacji, przytoczony w rel. s. Marcjanny Krawczyk, Biabiak, 1972 r.

<sup>59</sup> Por. rel. s. Bernadety Sobierajskiej, Włocławek, 26 VI 1972.

<sup>60</sup> Rel. s. Jadwigi Machnowskiej, Zgierz, 11 IX 1972.

<sup>61</sup> Rel. s. Jadwigi Machnowskiej, Zgierz, 8 I 1981; cyt. za: M.L. Jędrzejczak, *Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy...*, poz. cyt., s. 272.

<sup>62</sup> F. Korzyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań 1957, s. 90.

<sup>63</sup> Tamże, s. 290.

<sup>64</sup> S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 38(1979), s. 361.

<sup>65</sup> Rel. ks. Władysława Szafrąńskiego, Włocławek, 6 IX 1972.

**Z DZIAŁALNOŚCI  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO  
WE WŁOCŁAWKU  
W LATACH 1945–1950**

Ważnym źródłem dla opracowania dziejów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku są roczne sprawozdania z jego działalności. Od dłuższego czasu są one publikowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej” (od 2006 r. „Miesięczniku Diecezji Włocławskiej – Kronice”). W latach bezpośrednio powojennych, mimo opracowywania takich sprawozdań nie były one ogłaszane drukiem. Brak też jakichkolwiek drukowanych sprawozdań z lat 1950–1956, kiedy „Kronika” nie mogła się ukazywać z powodu represji władz komunistycznych. Warto zatem uzupełnić tę lukę.

Poniżej publikowane roczne podsumowania pracy Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku z pierwszych pięciu lat powojennych (1945–1950) opierają się zasadniczo na pozostałych w maszynopisach sprawozdaniach<sup>1</sup>. Okazało się jednak, że przed publikacją trzeba było je poprawić, uwspółcześnić pisownię, pominąć dane personalne, których nie można jeszcze publikować, oraz w miarę potrzeby w znacznym stopniu uzupełnić. Uzupełnienia okazały się konieczne w tych sprawach, które wówczas wszystkim wydawały się oczywiste, a dziś już takimi nie są. Dokonano ich w oparciu o pozostające dotychczas w rękopisach księgi (wszystkie zapoczątkowane przez ks. Stefana Wyszyńskiego) zawierające informacje dotyczące działalności włocławskiego Wyższego Seminarium Duchownego: Kronikę<sup>2</sup>, Księgę protokołów z posiedzeń Rady Pedagogicznej<sup>3</sup>, Księgę ocen<sup>4</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że nawet w tych księgach, mających walor dokumentów, zdarzają się pomyłki, które mogą zdezinformować mało doświadczonego kwerendzistę.

**Rok akademicki 1945 (IV–X)**

Zanim seminarium włocławskie zaczęło pierwszy w powojennych dziejach rok akademicki, znaczna jego część, profesorów i alumnów, cierpiała jeszcze w niemieckim obozie koncentracyjnym w Dachau. Po wyzwoleniu 29 kwietnia 1945 r. alumni ci przebywali na rekonwalescencji w Paryżu i w miarę możliwości kontynuowali studia. Dziesięciu z nich 29 lipca otrzymało święcenia kapłań-

skie z rąk biskupa wrocławskiego Karola Radońskiego w Paryżu. Czterech z nich od razu zostało skierowanych na zagraniczne studia specjalistyczne: Bolesław Kurzawa, Kazimierz Majdański, Franciszek Olczyk i Antoni Warmuz, aby po ich zakończeniu mogli uzupełnić uszczuploną przez wojnę kadre profesorską.

Kilku alumnów wrocławskich kończyło jeszcze studia w innych seminariach polskich i przyjęło święcenia kapłańskie dołączając do grupy 29 kapłanów wrocławskich wyświęconych w czasie wojny poza diecezją wrocławską.

Rok akademicki 1945, pierwszy po wojnie, był skrócony, obejmował bowiem nie przepisanych statutem 30, lecz zaledwie około 20 tygodni wykładowych. Ze względu na niemożność kontynuowania seminarium we Wrocławku (zdeastrowany gmach, trudności aprowizacyjne) przeniesiono je – na zaproszenie proboszcza ks. Stanisława Tywonka – do pobliskiego Lubrańca i umieszczono w tamtejszej plebanii. Zjazd alumnów wyznaczono na 5 kwietnia, ale w tym dniu było zaledwie dwóch alumnów. Następni przybywali stopniowo w kolejnych dniach. Rok akademicki musiał się zatem rozpocząć z opóźnieniem, trzydniowymi rekolekcjami (7–10 kwietnia), które prowadził ks. Stefan Wyszyński, opierając rozważania na motywach liturgicznych. Po kilku tygodniach działalności w Lubrańcu, sytuacja we Wrocławku poprawiła się na tyle, że seminarium mogło być stopniowo przeniesione do Wrocławka: 11 maja alumni kursu I i II, 22 maja pozostałych kursów. Porządkowanie gmachu seminaryjnego i otoczenia trwało cały ten rok, a także lata następne.

Praca dydaktyczna trwała od 12 kwietnia do połowy października, bez tradycyjnych przerw, by dać alumnom możliwość przerobienia w przyspieszonym tempie całego roku studiów. Pierwszy semestr trwał do połowy lipca, potem odbyły się kolokwia, które zajęły dwa tygodnie, a następnie tydzień odpoczynku. Wykłady drugiego semestru rozpoczęły się 3 sierpnia, a zakończyły 22 września; na egzaminy wyznaczono dwa i pół tygodnia, ogłoszenie wyników nastąpiło 12 października, a 13 października alumni wyjechali na trzytygodniowe wakacje.

**Moderatorzy i profesorowie.** Funkcję p.o. rektora (reprezentowanie Seminarium na zewnątrz) Rada Pedagogiczna powierzyła ks. dr. Adamowi Jankowskiemu, natomiast organizację studiów oraz wychowanie i opiekę duchową nad alumniami – ks. dr. Stefanowi Wyszyńskiemu. Dnia 13 czerwca t.r. funkcję prefekta powierzono ks. mgr. Janowi Oświecińskiemu. Funkcję prokuratora (dyrektora ekonomicznego) pełnił ks. Stanisław Tywonek.

Do grona dydaktycznego udało się zgromadzić w kwietniu 1945 r. pięciu księży profesorów, potem przybył szósty – ks. Tadeusz Guzenda, a w czerwcu 1945 r. siódmy – ks. mgr. Jan Oświeciński. W końcu września wrócili do Wrocławka dwaj kolejni przedwojenni profesorowie seminarium wrocławskiego, którzy od początku następnego roku akademickiego objęli wykłady: ks. mgr. Bolesław Kunka, przedwojenny długoletni wicerektor, więzień Dachau, oraz ks. dr. Józef Kruszyński.

**N a u c z a n i e.** Poszczególni księża profesorowie wykładali w bieżącym roku akademickim następujące przedmioty:

- ks. dr Antoni Borowski – teologia moralna ogólna i szczegółowa oraz teologia pasterska (pastoralna),
- ks. dr Adam Jankowski – wszystkie przedmioty filozoficzne, poza logiką i historią filozofii,
- ks. dr Stefan Wyszyński – ekonomika, socjologia katolicka, socjologia stosowana, prawo kanoniczne, teologia ascetyczna i mistyczna, historia Kościoła (systemem ćwiczeń),
- ks. dr Władysław Mirski – dykcja, wymowa, homiletyka, pedagogika,
- ks. dr Józef Iwanicki – logika, historia filozofii, teologia fundamentalna i dogmatyczna,
- ks. mgr Jan Oświeciński (od 13 VI) – język grecki, łacina, liturgika, patrologia, historia Kościoła,
- ks. Tadeusz Guzenda – śpiew.

Z powodu braku profesora ze specjalistycznym wykształceniem biblijnym nie wykładano w tym roku tak ważnego dla kapłana przedmiotu, jakim jest Pismo Święte. Z tego samego powodu nie były wykładane: katechetyka, sztuka kościelna i medycyna pastoralna. Mimo to od uczniów wymagano znajomości tych przedmiotów, a więc musieli zapewne zdobywać wiedzę w tym zakresie przez samokształcenie. W księdze ocen wpisano nazwy 47 przedmiotów, które można uważać za figurujące w ówczesnym, a przejęte z przedwojennego *ratio studiorum*.

Sytuację grona dydaktycznego utrudniał fakt, że niemal wszyscy profesorowie, z wyjątkiem ks. Wyszyńskiego, mieli przydzielone dodatkowo placówki duszpasterskie.

**Stan liczbowy uczniów.** W dniu rozpoczęcia roku akademickiego seminarium liczyło 12 uczniów, których prowizorycznie podzielono na cztery kursy. Potem stopniowo przybywali następni, a w połowie roku przyjęto ponadto pięciu kleryków orionistów. W sumie w księdze ocen w tym roku zapisało 39 uczniów, podzielonych na pięć kursów: kurs V – 4 uczniów, kurs IV – 6, kurs III – 10, kurs II – 6, kurs I – 13.

**Ważniejsze wydarzenia.** W bieżącym roku akademickim ze względu na brak czasu starano się ograniczać świętowanie, ale najważniejsze uroczystości mimo to obchodzono. Na przykład 28 kwietnia 1945 r. na uroczystość odpustową w kościółku seminaryjnym św. Witalisa przyjechała z Lubrańca pełna asysta klerycka. Po powrocie seminarium do Włocławka uczniowie przez pewien czas dojeżdżali do Lubrańca z asystą, w której tamtejsi parafianie się rozmiłowali, a księża profesorowie – z kazaniem.

Ponieważ w czasie wojny Niemcy częściowo wywieźli, a częściowo zniszczyli księgozbiór seminaryjny, po wojnie seminarium było całkowicie pozbawione książek. Zaczęto je na nowo gromadzić najpierw we Włocławku, a potem także w Lubrańcu, przejmując przede wszystkim książki po zmarłych w czasie wojny proboszczach okolicznych parafii. Następnie zabrano je do Włocławka i tu utworzono pracownię naukową, która liczyła 800 tomów.

W lipcu wypadły najcięższe prace dla uczniów, ponieważ na te dni przypadły cztery wielkie transporty książek, stanowiących ocalałą część zbiorów bi-

bioteki seminaryjnej wywiezionych przez Niemców w czasie wojny do Poznania. Ich przejęciem i ekspedycją z Poznania zajmował się ks. Józef Iwanicki. Alumni bardzo się natrudzili przy transportowaniu, rozładowywaniu i składowaniu książek na podłogach w pozbawionych regałów magazynach bibliotecznych.

Dwóch z księży profesorów zostało zaszczyconych godnościami kościelnymi. Na mocy specjalnych uprawnień, otrzymanych od prymasa Polski Augusta Hlonda, wikariusz generalny diecezji wrocławskiej, ks. Antoni Borowski, mianował ks. Władysława Mirskiego oraz ks. Stefana Wyszyńskiego kanonikami gremialnymi bazyliki katedralnej wrocławskiej, a ich instalacja odbyła się 14 sierpnia 1945 r.

Wyniki egzaminów rocznych (z obecnością asystentów z grona profesorskiego), biorąc pod uwagę niezmiernie trudne warunki powojenne, nie były złe. W ich wyniku 28 kleryków zostało promowanych na następne kursy. Pozostali albo nie zdawali egzaminów, albo otrzymali tyle not niedostatecznych, że uniemożliwiało to ich choćby warunkowe (z zastrzeżeniem) promowanie na następny kurs. Całkowicie pozytywnie (bez żadnych zastrzeżeń – poprawek) ukończyło je 20 alumnów (ok. 71,4% sklasyfikowanych). Sesja profesorów postanowiła, że ośmiu alumnów, w tym siedmiu z kursu I, będzie musiało złożyć poprawki w terminie do 16 grudnia 1945 r.

Z powodu niemożności normalnego zakończenia studiów, a więc zdania rygorozum (wrócono do niego dopiero w latach pięćdziesiątych) i przedstawienia pracy na piśmie, alumni kończący studia nie otrzymali dyplomów.

Święcenia. Dnia 24 sierpnia 1945 r. w kościółku św. Witalisa odbyły się pierwsze po sześcioletniej przerwie święcenia niższe, których udzielił ks. prał. A. Borowski, na mocy upoważnienia prymasa Polski Augusta Hlonda. W katedrze łódzkiej z rąk bp. Włodzimierza Jasińskiego 22 września czterej alumni wrocławscy otrzymali święcenia subdiakonatu, a 30 września ci sami – święcenia diakonatu.

### **Rok akademicki 1945/46**

Rok akademicki 1945/46, drugi po wojnie, podobnie jak i poprzedni, był skrócony, obejmował bowiem tylko 25 tygodni wykładowych. Pierwszokursiści przybyli do seminarium 2 października i cały miesiąc byli wprowadzani w życie seminaryjne oraz uczyli się łaciny. Pozostali alumni zjechali się 3 listopada. Po trzydniowych rekolekcjach, pod kierunkiem ks. prof. Stefana Wyszyńskiego, 8 listopada odbyło się uroczyste rozpoczęcie roku.

Wykłady pierwszego semestru trwały od 9 listopada 1945 r. do 25 lutego 1946 r. (w tym trzytygodniowe ferie bożonarodzeniowe – od 21 grudnia do 15 stycznia), po czym w dniach od 26 lutego do 6 marca odbyły się egzaminy semestralne. Drugi semestr trwał od 7 marca do 30 czerwca (przerwa wielkanocna od 16 do 27 kwietnia), przy czym wykłady odbywały się do 11 czerwca, egzaminy zaś od 12 do 26 czerwca. Po dwudniowych rekolekcjach nastąpiło zakończenie roku.



**Moderatorzy i profesorowie.** Stanowiska moderatorów, jak i skład grona profesorskiego, ulegały w ciągu ubiegłego roku zmianom. Obowiązki rektora do 3 maja 1946 r. pełnił ks. dr Adam Jankowski. W tym dniu wrócił na stanowisko rektora, po siedmioletnim pobycie w więzieniach i obozach, a potem we Francji, ks. dr Franciszek Korszyński. Obowiązki prefekta seminarium do połowy maja 1946 r. pełnił ks. mgr Jan Oświeciński. Sprawami duchowymi alumnów kierował początkowo ks. dr S. Wyszyński, potem (od marca 1946 r.) ks. mgr Piotr Tomaszewski. Od połowy maja na wakujące stanowisko wicerektora został powołany ks. dr Leon Andrzejewski, a ks. mgr J. Oświeciński otrzymał nominację na inspektora Niższego Seminarium Duchownego. Prokuratorem (dyrektorem ekonomicznym) był ks. Stanisław Tywonek.

Grono profesorskie na początku roku akademickiego liczyło dziewięć osób (w stosunku do poprzedniego zwiększyło się o dwie osoby); na początku maja 1946 r. wrócili do Włocławka kolejni trzej profesorowie, a odszedł jeden, i w ten sposób grono profesorskie zwiększyło się do 11 osób.

**N a u c z a n i e.** Poszczególni profesorowie wykładali następujące przedmioty:

- ks. dr Józef Kruszyński – Pismo Święte,
- ks. dr Antoni Borowski – teologia moralna i pasterska,
- ks. dr Adam Jankowski – filozofia, z wyjątkiem historii filozofii i logiki,
- ks. mgr Bolesław Kunka – teologia fundamentalna i religiolgia,
- ks. dr Stefan Wyszyński – socjologia katolicka, socjologia stosowana, prawo kanoniczne (do kwietnia 1946 r.), Akcja Katolicka, kodeks zwyczajów towarzyskich, teologia ascetyczna i mistyczna (do marca 1946 r.),
- ks. dr Władysław Mirski – dykcja, wymowa, homiletyka, pedagogika,
- ks. dr Józef Iwanicki – logika, historia filozofii, teologia dogmatyczna (do początku maja 1946 r.),
- ks. dr Stefan Biskupski – prawo kanoniczne (od początku maja 1946 r.),
- ks. dr Leon Andrzejewski – teologia dogmatyczna (od początku maja 1946 r.),
- ks. mgr Piotr Tomaszewski – teologia ascetyczna i mistyczna, katechetyka (wszystkie od marca 1946 r.)
- ks. mgr Jan Oświeciński – język grecki, łacina, liturgika, patrologia, historia Kościoła,
- ks. Tadeusz Guzenda – śpiew kościelny.

Także w tym roku akademickim nie wykładano sztuki kościelnej i medycyny pasterskiej.

Chociaż uchwała Episkopatu Polski zaleciła prowadzenie w seminariach duchownych studiów sześcioletnich, w seminarium włocławskim przez kilka jeszcze lat ograniczano się do studiów pięcioletnich, głównie ze względu na wielki brak duchowieństwa w diecezji. Pięcioletnie studia seminaryjne starano się potem uzupełniać pięcioletnimi egzaminami wikariuszowskimi.

**Stan liczbowy alumnów.** Na początku roku było zapisanych 40 alumnów: na kursie V – 5 alumnów; na kursie IV – 9, w tym jeden z diecezji pińskiej i jeden kamilianin; na kursie III – 7; na kursie II – 13; na kursie I – 6. Poza tym dochodziło na wykłady na kurs III pięciu orionistów. Razem było

45 osób studiujących. W ciągu roku zostało usuniętych z seminarium dwóch alumnów, a jeden przebywał na urlopie zdrowotnym. Stąd stan alumnów przy końcu roku przedstawiał się następująco: zamieszkujących w seminarium – 37, w tym alumnów należących do diecezji włocławskiej – 35, dochodzących – 5, razem – 42.

**Ważniejsze wydarzenia.** W wigilię uroczystości Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, 7 grudnia 1945 r., powrócił do Włocławka biskup włocławski Karol Radoński, który spędził czas wojny za granicą. Seminarium 17 grudnia witało u siebie przybyłego Pasterza.

W połowie marca 1946 r. postanowiono wznowić wydawanie „Ateneum Kapłańskiego” i starania o to zlecono ks. Wyszyńskiemu. Po jego nominacji na biskupa lubelskiego, 27 maja 1946 r. na redaktora naczelnego wybrano ks. S. Biskupskiego, włączając jednocześnie do składu redakcji ks. Władysława Szafrąńskiego jako sekretarza. Jako administratora czasopisma powołano ks. Józefa Iwanickiego.

Nie udało się natomiast wznowić działalności innych przedwojennych instytucji związanych bezpośrednio z seminarium, prowadzonych przez jego profesorów: włocławskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Instytutu Wyższej Kultury Religijnej (zamiast tego ostatniego organizowano w latach bezpośrednio powojennych w adwencie i Wielkim Poście cykle wykładów dla inteligencji, gromadzących około 560 osób).

W bieżącym roku kolejni księża profesorowie zostali zaszczycony godnościami kościelnymi i postąpili w hierarchii kościelnej. Dnia 8 grudnia 1945 r. odbyła się w katedrze włocławskiej instalacja na prałatów kapituły włocławskiej księży profesorów: J. Kruszyńskiego, A. Borowskiego i A. Jankowskiego. W kwietniu 1946 r. ks. S. Wyszyński został mianowany biskupem ordynariuszem lubelskim. Konsekracja jego odbyła się na Jasnej Górze 12 maja 1946 r. Brało w niej udział kilku księży profesorów i 30 alumnów. Dnia 6 czerwca odbyła się instalacja na kanonika kapituły włocławskiej ks. prof. S. Biskupskiego. Tego samego dnia przyszła wiadomość o nominacji na biskupa sufragana diecezji włocławskiej rektora seminarium, ks. F. Korszyńskiego. Konsekracja jego odbyła się w bazylice włocławskiej 29 czerwca. Dokonał jej ordynariusz włocławski K. Radoński, współkonsekratorami byli: bp Stefan Wyszyński i bp Stanisław Czajka.

**Wyniki egzaminów** w tym roku nie były zadowalające. Siedmiu kleryków usiłujących zdać egzaminy poprawkowe z poprzedniego roku (wszystkie z przedmiotów filozoficznych) otrzymało oceny niedostateczne, wobec czego profesorowie zmuszeni byli dać im możliwość kolejnego zdawania poprawek, ostatecznie do 13 kwietnia 1946 r.

Egzaminy na zakończenie roku akademickiego 1945/46 też nie wypadły dobrze. Z ogólnej liczby 42 alumnów tylko 23 (ok. 55%) ukończyło je całkowicie pozytywnie bez żadnych zastrzeżeń (poprawek). Okazało się jednak, że 16 alumnów będzie musiało uzupełniać egzaminy lub składać poprawki (od jednej do trzech), głównie z przedmiotów filozoficznych. Najtrudniej szło alumnom z nauką psychologii racjonalnej i eksperymentalnej, bo egzamin z tego przedmiotu mu-

siało poprawiać aż sześciu alumnów. Sporą liczbę alumnów obarczono obowiązkiem pracy wakacyjnej nad przedmiotami, z których otrzymali wyniki ledwie dostateczne lub z których nie było egzaminu. W tej grupie znalazło się wielu mających trudności z opanowaniem języka łacińskiego. Dla trzech alumnów egzaminy końcowe stały się całkowicie niemożliwe do przebrnięcia.

**Ś w i ę c e n i a.** Wkrótce po rozpoczęciu roku, 11 listopada 1945 r., przybył – na zaproszenie wikariusza generalnego, ks. prał. A. Borowskiego – biskup sufragan poznański Walenty Dymek i udzielił święceń kapłańskich czterem alumnom: Waławowi Przyjaznemu, Szczepanowi Wojtasowi, Janowi Rogulskiemu i Zygmuntovi Grynagłowi. Alumni kursu V, z wyjątkiem Kazimierza Małeckiego, który był diakonem rocznym, otrzymali święcenia subdiakonu i diakonatu. Cztery z nich: Kazimierz Małeki, Józef Minet, Zenon Smogorzewski i Piotr Ciszewski otrzymali 30 czerwca 1946 r. święcenia kapłańskie. Inni alumni otrzymali kolejne święcenia na drodze do kapłaństwa.

### **Rok akademicki 1946/47**

Rok akademicki 1946/47 był pierwszym po wojnie rokiem normalnym, obejmującym przepisane przez regulamin 30 tygodni wykładowych. Zjazd alumnów po wakacjach letnich odbył się 9 września 1946 r. Po pięciodniowych rekolekcjach, odbytych pod kierunkiem o. Kazimierza Dąbrowskiego, jezuita, oraz po egzaminach poprawkowych, 15 września odbyło się uroczyste otwarcie roku, w czasie którego ks. wicerektor dr Leon Andrzejewski wygłosił referat inauguracyjny pt. „Powszechne pośrednictwo Najśw. Maryi Panny w nauce współczesnych teologów”.

Wykłady pierwszego semestru trwały od 16 września do 20 grudnia 1946 r., a ferie zimowe od 21 grudnia 1946 r. do 8 stycznia 1947 r. Egzaminy semestralne odbyły się po feriach Bożego Narodzenia, w dniach od 9 do 21 stycznia 1947 r. W drugim semestrze wykłady prowadzono do 20 maja (w tym ferie wielkanocne od 2 do 15 kwietnia). Trzytygodniowy okres egzaminów rocznych (od 22 maja do 11 czerwca) oraz trzydniowe rekolekcje zakończyły drugi semestr, a zarazem rok akademicki. Uroczyste zakończenie roku odbyło się 15 czerwca.

**Moderatorzy i profesorowie.** Rektorem Wyższego i Niższego Seminarium Duchownego był bp dr Franciszek Korszyński, wicerektorem Wyższego Seminarium Duchownego – ks. dr Leon Andrzejewski, inspektorem Niższego Seminarium Duchownego – ks. mgr Jan Oświeciński, ojcem duchownym obydwu zakładów – ks. mgr Piotr Tomaszewski, prokuratorem (dyrektorem ekonomicznym) – ks. Stanisław Tywonek.

Grono profesorskie powiększyło się o dwie osoby, m.in. ks. lic. Jana Adameckiego, przedwojennego profesora i bibliotekarza seminaryjnego, który powrócił do Włocławka w wakacje 1946 r. i podjął swoje dawne obowiązki. Liczyło zatem obecnie 13 profesorów (tylko o trzy osoby mniej niż w okresie bezpośrednio przedwojennym).

**N a u c z a n i e.** Poszczególni profesorowie wykładali następujące przedmioty: bp dr Franciszek Korszyński – teologia pasterska,

ks. dr Józef Kruszyński – Pismo Święte i język hebrajski,  
ks. dr Antoni Borowski – teologia moralna szczegółowa,  
ks. dr Adam Jankowski – filozofia, z wyjątkiem historii filozofii i logiki,  
ks. mgr Bolesław Kunka – teologia fundamentalna i religiologia,  
ks. dr Władysław Mirski – homiletyka i historia wymowy,  
ks. dr Józef Iwanicki – logika i historia filozofii,  
ks. dr Stefan Biskupski – prawo kanoniczne,  
ks. dr Leon Andrzejewski – teologia dogmatyczna,  
ks. lic. Jan Adamecki – teologia moralna ogólna i liturgia,  
ks. mgr Piotr Tomaszewski – ascetyka, pedagogika, katechetyka,  
ks. mgr Jan Oświeciński – język grecki, łacina, historia Kościoła,  
ks. Tadeusz Guzenda – śpiew kościelny.

Po odejściu z grona profesorskiego ks. S. Wyszyńskiego nie udało się znaleźć odpowiedniego wykładowcy dyscyplin socjologicznych (6 godzin tygodniowo) i dlatego przedmiot ten nie figuruje w tegorocznym planie zajęć. W dalszym ciągu nie udało się też zorganizować systematycznych wykładów z historii sztuki, dlatego ks. J. Kruszyński przeprowadził pod koniec roku cykl wykładów z zakresu historii sztuki kościelnej. Postanowiono wprowadzić fakultatywne lektoraty języków obcych nowożytnych: angielskiego, francuskiego, włoskiego i niemieckiego. W roku bieżącym udało się zorganizować jednak tylko naukę języka angielskiego (ks. A. Jankowski) i języka francuskiego (ks. J. Adamecki).

W bieżącym roku powrócono, poczynając od kursu III, do prowadzenia seminarium naukowych. Seminarium te były prowadzone z trzech przedmiotów. Na prowadzonym przez ks. J. Kruszyńskiego seminarium z Pisma Świętego, które liczyło dziewięciu członków, opracowywano temat: Problem cierpienia w Księdze Hioba; na prowadzonym przez ks. L. Andrzejewskiego seminarium z teologii dogmatycznej, liczącym cztery osoby, omawiano zagadnienie pewności i nieomyślności wiary; seminarium z prawa kanonicznego, liczące trzech członków, zajmowało się, pod kierunkiem ks. S. Biskupskiego, polskim prawodawstwem synodalnym.

Praca naukowa alumnów mogła się rozwijać także dzięki zorganizowaniu w czasie wakacji 1946 r. nowej pracowni naukowej w dwóch salkach na parterze gmachu kleryckiego. Ks. Adamecki rozpoczął porządkowanie księgozbioru głównego biblioteki, ale szło to bardzo powoli i z wielkimi trudnościami.

Stan liczbowy alumnów na poszczególnych kursach przedstawiał się następująco: kurs V – 8 alumnów, w tym jeden z diecezji pińskiej i jeden od kamilianów; kurs IV – 10; kurs III – 16, w tym dwaj kamilianie; kurs II – 6; kurs I – 13. Ponadto na mocy decyzji Rady Pedagogicznej z 12 III 1947 r. utworzono kurs wstępny dla kandydatów zgłaszających się w ciągu roku, którzy mieli uzupełniać wiadomości z języków klasycznych (greckiego i łacińskiego) oraz zdobywać podstawowe wiadomości z filozofii. Na kursie tym było czterech alumnów.

Razem stan liczbowy przy końcu roku wynosił 57 alumnów (dla porównania: przy końcu pierwszego roku powojennego było 32 alumnów, przy końcu drugiego – 42).

Z ważniejszych wydarzeń, które urozmaiciły alumnom znojną pracę kształcenia umysłów i serc, należy wymienić: akademię z okazji imienin biskupa ordynariusza Karola Radońskiego 4 listopada 1946 r.; uroczyste poświęcenie 8 grudnia 1946 r. seminarium wrocławskiego – zgodnie z życzeniem Episkopatu Polski skierowanym do wszystkich seminariów duchownych w Polsce – Niepokalanemu Sercu Maryi, połączone z akademią ku czci Niepokalanej, urządzoną przez Sodalicję Mariańską alumnów; akademię z okazji 8. rocznicy koronacji Ojca Świętego Piusa XII urządzoną 12 marca 1947 r.; nadzwyczaj okazałą akademię (23 marca) ku czci kapłanów i alumnów diecezji wrocławskiej pomordowanych w czasie wojny.

Dnia 3 października 1946 r. odbyła się w katedrze wrocławskiej instalacja na kanoników kapituły wrocławskiej dwóch kapłanów związanych z seminarium wrocławskim: ks. Jana Adameckiego, aktualnego profesora i bibliotekarza, oraz ks. Ignacego Rudzińskiego, byłego profesora i ojca duchownego.

Wyniki egzaminów w tym roku akademickim okazały się lepsze niż w poprzednim. Dobre wyniki końcowe uzyskali alumni ostatniego kursu: czterech – bardzo dobry, trzech – dobry, jeden – dostateczny, a warto dodać, że także w poprzednim roku egzaminy na zakończenie kursu IV wszyscy oni zdali pozytywnie, bez poprawek. Z ogólnej liczby 52 zdających egzaminy – ukończyło je pozytywnie, bez żadnych zastrzeżeń (poprawek) 38 alumnów (73%). Jednak 13 alumnów (ok. 25%) musiało składać poprawki (od jednej do dwóch), znowu głównie z przedmiotów filozoficznych. Nie otrzymał promocji jeden alumn z kursu I.

Święcenia kapłańskie otrzymali 15 czerwca 1947 r. wszyscy alumni ostatniego kursu: Stanisław Kilian, Ryszard Janecki, Stanisław Michalak, Stanisław Napierała, Stanisław Karliński, Stanisław Cieśla, Stanisław Piotrowicz, Eryk Kołodziej.

### **Rok akademicki 1947/48**

Powrót alumnów z wakacji letnich nastąpił 6 września 1947 r. Po egzaminach poprawkowych i po pięciodniowych rekolekcjach, odbytych pod kierownictwem jezuita o. Henryka Poczobuta, nastąpiło 14 września uroczyste rozpoczęcie roku akademickiego, na którym ks. prof. Oświeciński wygłosił prelekcję nt. „Nauczanie łaciny w seminariach duchownych”. Pierwszorzeczni przybyli 13 września, a trzydniowe rekolekcje odbyli przed uroczystością obłóczyn w dniach od 10 do 12 listopada.

Semestr pierwszy, obejmujący wykłady i egzaminy semestralne, trwał od 15 września 1947 r. do 17 stycznia 1948 r., semestr drugi od 18 stycznia do 9 czerwca. Rekolekcje końcowe odbyły się w dniach od 10 do 12 czerwca.

Moderatorzy i profesorowie. Grono moderatorów pozostało takie samo jak w roku ubiegłym, a grono profesorów zmieniło się w niewielkim zakresie. Zakończył wykładanie w seminarium ks. dr Józef Iwanicki, a wykłady po nim (logikę i historię filozofii) przejął nowo powołany do grona profesorskiego ks. dr Władysław Giszter, który jednocześnie objął funkcję

administratora „Ateneum Kapłańskiego”. Wykłady apologetyki i religiologii po ks. B. Kunce przejął ks. dr. Leon Andrzejewski. Zaangażowano dr. med. Kazimierza Cebertowicza (z Lubrańca), który podjął wykłady z medycyny pasterskiej (pastoralnej).

**N a u c z a n i e.** Nadal nie prowadzono wykładów z nauk społecznych. Przywrócono natomiast systematyczne wykłady ze sztuki kościelnej, choć z braku specjalisty z tej dziedziny zmuszony był je prowadzić ks. J. Kruszyński (biblista).

Wyłoniona z grona księży profesorów komisja opracowała program pięcioletniego kursu nauk filozoficznych i teologicznych. Program przewidywał 32 przedmioty, z ogólną liczbą 132 godziny tygodniowo; przeciętna liczba godzin wykładowych na kursie wynosi 26 godzin tygodniowo. Do *ratio studiorum* włączono następujące przedmioty: logika (4 godz. tyg.), ontologia (3), teodycea (2), kosmologia (2), psychologia (5), historia filozofii (3), etyka (3), propedeutyka filozofii (1), proseminarium filozoficzne (1), ekonomika (2), anatomia i biologia (2), łacina (5), grecki (3), hebrajski (2), śpiew (5), liturgika (7), sztuka kościelna (2), historia Kościoła (4), Pismo Święte (11), patrologia (2), apologetyka i religiologia (6), teologia moralna ogólna (2), teologia moralna szczegółowa (12), teologia dogmatyczna (12), teologia ascetyczna [i mistyczna] (2), teologia pasterska (4), homiletyka (4), prawo kanoniczne (8), socjologia (2), pedagogika (6), medycyna pasterska (2), seminarium teologiczne (3). W wykazie tym brak teorii poznania (prawdopodobnie włączonej do logiki), języków obcych nowożytnych oraz katechetyki, ale tę ostatnią włączono zapewne do pedagogiki (wskazuje na to liczba godzin). Teologię moralną szczegółową, którą dotychczas wykładano na dwóch kursach, łącznie w wymiarze 10 godzin wykładowych tygodniowo, rozszerzono na trzy kursy, w łącznym wymiarze 12 godzin tygodniowo. Na wniosek ks. T. Guzendy do zestawu egzaminów rocznych włączono śpiew.

Na kursach III i IV odbywały się seminaria naukowe: z Pisma Świętego, teologii dogmatycznej i prawa kanonicznego. Alumni kursu V przeprowadzili praktyczne lekcje religii w szkole powszechnej Sióstr Urszulanek. Niektórzy alumni kursu I i II uczęszczali na lekcje języka francuskiego, prowadzone przez ks. kan. Jana Adameckiego.

**S t a n l i c z b o w y a l u m n ó w.** Na wszystkich kursach było 66 uczniów, w tym na kursie V – 10 uczniów; na kursie IV – 16, w tym dwóch kamilianów, na kursie III – 6, na kursie II – 13, na kursie I – 21.

**W a ż n i e j s z e w y d a r z e n i a.** Dnia 21 października seminarium gościło biskupów z Łodzi: Michała Klepacza, ordynariusza, i Kazimierza Tomczaka, biskupa pomocniczego. W miesiąc później (21 listopada) gościł w seminarium biskup płocki Tadeusz Zakrzewski. Jak zwykle 4 listopada odchodzono uroczyste imieniny biskupa włocławskiego Karola Radońskiego. Sodalicja Mariańska przygotowała okazałą akademię na uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najsw. Maryi Panny (8 grudnia). Wieczornicę urządono na imieniny bp. Franciszka Korszyńskiego, 29 stycznia. Urządzono także akademię papieską w rocznicę koronacji Ojca Świętego Piusa XII. Bratnia Pomoc urządziła dwa wieczory rozrywkowe.

Ożywioną działalność rozwijały, pod kierunkiem księży profesorów, organizacje alumnów: Sodalicja Mariańska, Bratnia Pomoc i harcerstwo. Po referatach ks. dyr. Antoniego Cząstki, kierownika referatu trzeźwości przy ogólnopolskiej centrali „Caritas”, przywrócono do życia istniejące przed wojną Koło alumnów abstynentów.

Wyniki egzaminów w tym roku akademickim okazały się nieco gorsze niż w roku poprzednim. Z ogólnej liczby 63 sklasyfikowanych pozytywnie lub z zastrzeżeniami – 42 alumnów (66,6%) ukończyło je pozytywnie, bez żadnych zastrzeżeń (poprawek). Jednak 21 alumnów (33,4%) będzie musiało składać poprawki, jak zwykle głównie z przedmiotów filozoficznych. Znowu dobre wyniki końcowe uzyskali alumni ostatniego kursu: sześciu – bardzo dobry, trzech – dobry, a tylko jeden – dostateczny.

Zaproponowano wysłać na studia biblijne Henryka Leśniewskiego.

Święcenia kapłańskie otrzymało 13 czerwca 1948 r. dziesięciu diakonów: Andrzej Baziński, Edward Gołas, Antoni Gościmski, Tadeusz Kania, Juliusz Kłoniecki, Henryk Leśniewski, Władysław Stopczyk, Stanisław Szewczyk, Bolesław Trafalski, Józef Włodarczyk.

### **Rok akademicki 1948/49**

Powrót alumnów z wakacji letnich nastąpił 11 września, 13 września odbyły się egzaminy poprawkowe, następnie zaś alumni odprawili pięciodniowe rekolekcje pod kierunkiem o. Stefana Śliwińskiego, jezuitę. Alumni pierwszoroczni odprawili trzydniowe rekolekcje przed obłóczynami, które odbyły się w wigilię św. Stanisława Kostki. Uroczyste rozpoczęcie roku nastąpiło 18 września. Na uroczysty akt złożyło się sprawozdanie ks. profesora Piotra Tomaszewskiego ze zjazdu duszpasterskiego w Lublinie oraz odczytanie programu wykładów.

Semestr pierwszy, obejmujący wykłady i egzaminy semestralne, trwał od 20 września 1948 r. do 17 stycznia 1949 r. Semestr zaś drugi od 18 stycznia do 12 czerwca. Egzaminy roczne trwały od 15 maja do 8 czerwca, rekolekcje na zakończenie roku od 8 do 12 czerwca.

Moderatorzy i profesorowie. Z funkcji rektora zrezygnował w końcu ubiegłego roku akademickiego bp dr Franciszek Korszyński, a od wakacji nowym rektorem został ks. mgr Bolesław Kunka. Jako profesor objął wykłady religiologii, eklezjologii (część teologii fundamentalnej), teologii pasterskiej (po bp. F. Korszyńskim) i nauk społecznych. Pozostali profesorowie pozostali przy dotychczas przez siebie wykładanych przedmiotach.

Nauczanie. W celu uzupełnienia wykształcenia ogólnego alumnów, wracając do praktyki przedwojennej, postanowiono wprowadzić wykłady dodatkowe z astronomii, oceanografii i meteorologii, prowadzone przez ks. dr. Adama Jankowskiego w wymiarze pełnej godziny (60 minut) tygodniowo – w soboty od godz. 20 do 21. Prowadzono też fakultatywne nauczanie języków obcych nowożytnych: angielskiego, francuskiego i niemieckiego. Lekcje praktyczne religii odbywały się w szkole Sióstr Urszulanek.

Zostały wreszcie przywrócone wykłady z zagadnień społecznych, ale w wymiarze bardzo ograniczonym: z 6 godzin wykładowych tygodniowo zaraz po wojnie została tylko jedna godzina prelekcji z zagadnień wybranych na kursie V, i to prowadzonych przez niespecjalistę.

W celu podniesienia znajomości łaciny proponowano używanie na wszystkich wykładach łacińskich terminów i określeń, zobowiązanie kleryków do czytania Nowego Testamentu w języku łacińskim lub powiększenie liczby wykładów z języka łacińskiego.

Oprócz przedmiotów obowiązujących, wchodzących w całość studiów teologiczno-filozoficznych, były dawane lekcje języków nowożytnych francuskiego i angielskiego, na które alumni uczęszczali fakultatywnie.

Rada Pedagogiczna postanowiła o zorganizowaniu następujących pomocy naukowych dla kleryków: 1) wypożyczać za roczną odpłatą będące w posiadaniu biblioteki seminaryjnej podręczniki; 2) zachęcać do nabywania dostępnych w handlu księgarskim dzieł polskich mających związek w wykładanym materiałem; 3) wskazywać artykuły w czasopismach teologicznych i zobowiązywać do ich czytania; 4) formować komplety alumnów słabych z alumnem zdolniejszym jako korepetytorem.

Bratnia Pomoc alumnów weszła w posiadanie powielacza, dzięki czemu można było powielać skrypty. Jednak w niedługim czasie powielacz został zabrany przez władze państwowe i oddany dopiero w 1957 r.

Postanowiono, że na egzamin końcowy dla kursu V złożą się: 1) praca pisemna, 2) egzamin ustny z bieżącego materiału.

Seminarium naukowe były prowadzone (dla alumnów kursu III i IV) z następujących przedmiotów w zakresie podanej tematyki: 1) Pismo Święte: parable ewangeliczne; 2) teologia dogmatyczna: teoria ewolucji w świetle wiary i teologii; 3) prawo kanoniczne: polskie ustawodawstwo synodalne.

Kończący w bieżącym roku seminarium alumni są pierwszymi po wojnie alumnami, którzy przedstawili – z wyjątkiem (prawdopodobnie) Euzebiusza Modrzejewskiego – wymagane regulaminem, a opracowane przez siebie prace piśmienne:

Jan Baran: „Idea pokory według *Nasładowania* św. Tomasza a Kempis”,

Jan Ciszewski: „Zakony wyjęte i ich stosunek do ordynariusza diecezji na podstawie polskiego ustawodawstwa synodalnego”,

Zbysław Hetman: „Chrystus jako kapłan w ofierze krzyża według nauki św. Tomasza z Akwinu”,

Alfred Karch: „Idea ubóstwa według Pięcioksięgu Mojżesza”,

Jan Kolos: „Idea ubóstwa według Ewangelii”,

Tadeusz Krokocki: „Idea ubóstwa według Psalmów”,

Jan Matuszczak: „Prostota, czyli niezłożoność Boga”,

Henryk Miazin: „Wiara w życie przyszłe w świetle proroków mniejszych Amosa, Ozeasza i Jonasza”,

Jan Nagel: „Obowiązki wewnętrzne duchowieństwa na podstawie ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej i porozbiorowej”,



Szczepan Ostajewski: „Chrystus – Głową Ciała Mistycznego według św. Tomasza”,  
Piotr Podsiadły: „Idea ubóstwa według Dziejów Apostolskich”,  
Władysław Pogorzała: „Idea pokory w pierwszej i drugiej księdze *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*”,  
Jan Reniec: „Obowiązki proboszcza na podstawie ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej”,  
Jerzy Wolański: „Problem cierpienia na podstawie księgi Hioba”,  
Andrzej Żurański: „Idea ubóstwa według proroków Amosa, Izajasza, Habakuka i Zachariasza”.

**Stan liczbowy alumnów.** Na początku roku było ogółem 80 alumnów, przy końcu 72, ponieważ w ciągu roku 6 alumnów opuściło seminarium, dwóch zaś otrzymało święcenia kapłańskie. Liczba alumnów na poszczególnych kursach przy końcu roku przedstawiała się następująco: kurs V – 14 alumnów, w tym dwóch kamilianów; kurs IV – 10, w tym czterech orionistów; kurs III – 9; kurs II – 17, kurs I – 22.

**Ważniejsze wydarzenia.** Dni zwykłej pracy przeplatały wydarzenia radosne i smutne. Dnia 29 października księża profesorowie i alumni wzięli udział w nabożeństwie żałobnym, odprawionym przez biskupa włocławskiego K. Radońskiego za zmarłego prymasa Polski Augusta Hlonda. W dniu 7 listopada seminarium uczciło dzień imienin pasterza diecezji okolicznością akademią. W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Sodalicja Mariańska urządziła akademię ku czci Matki Bożej.

Do smutnych wydarzeń należy zaliczyć śmierć długoletniego profesora filozofii, śp. ks. prał. Adama Jankowskiego, który po sześciotygodniowej ciężkiej chorobie zakończył życie w szpitalu Świętej Rodziny w Łodzi. W dniu 16 maja w pogrzebie, który odbył się w Pabianicach, wzięli udział księża profesorowie i 27 alumnów.

**Wyniki egzaminów** w tym roku akademickim okazały się lepsze niż w roku poprzednim i najlepsze w tym pięcioleciu (1945–1950), chociaż wprowadzono dodatkowy egzamin końcowy z języka łacińskiego. Z ogólnej liczby 72 składających egzaminy nie zdał tylko jeden alumn z kursu I; egzaminy pozytywnie złożyło 59 alumnów (ok. 82% zdających), natomiast z zastrzeżeniem zostało promowanych na następne kursy – dwunastu (ok. 18% zdających). W tym roku akademickim zastrzeżenia otrzymali jedynie uczniowie kursów I i II, jak zwykle głównie z przedmiotów filozoficznych.

Na studia specjalistyczne z zakresu filozofii wytypowano Jana Matuszczaka, który jednak ich nie ukończył, ponieważ zachorował i zmarł w 1952 r.

Wszyscy uczniowie ostatniego kursu ukończyli seminarium i otrzymali święcenia kapłańskie, w tym dwaj: Modrzejewski Euzebiusz i Hetman Zbysław w dniu 20 lutego, natomiast 12 czerwca pozostałych czternastu: Jan Baran, Jan Ciszewski (kamilianin), Alfred Karch (kamilianin), Jan Kolos, Tadeusz Krokocki, Jan Matuszczak, Henryk Miazin, Jan Nagel, Szczepan Ostajewski, Piotr Podsiadły, Władysław Pogorzała, Jan Reniec, Jerzy Wolański, Andrzej Żurański.

## Rok akademicki 1949/50

Zjazd alumnów po wakacjach nastąpił 3 września. Alumni pierwszego kursu przybyli do Seminarium 10 września. Egzaminy poprawkowe odbyły się 5 września i tego samego dnia wieczorem rozpoczęły się pięciodniowe rekolekcje, które alumni odprawili pod kierunkiem o. Władysława W. Siwka TJ. Dnia 11 września odbyło się uroczyste otwarcie roku szkolnego, w czasie którego ks. dr Józef Kruszyński wygłosił wykład o najnowszych odkryciach biblijnych.

Wykłady w I semestrze rozpoczęły się 12 września i trwały do 18 grudnia. Ferie świąt Bożego Narodzenia trwały od 19 grudnia do 7 stycznia. Od 8 do 19 stycznia odbywały się egzaminy semestralne. Wykłady II semestru rozpoczęły się 20 stycznia, a skończyły się 13 maja. Ferie wielkanocne trwały od 1 do 17 kwietnia, egzaminy zaś roczne od 14 maja do 14 czerwca. Rekolekcje na zakończenie roku odprawili alumni w dniach od 15 do 17 czerwca.

**Moderatorzy i profesorowie.** W bieżącym roku funkcję ojca duchownego alumnów objął ks. dr Ignacy Rudziński. Grono profesorskie w ubiegłym roku zostało uszczuplone o dwie osoby: w maju 1949 r. zmarł ks. dr A. Jankowski, a w czerwcu ks. dr A. Borowski zrezygnował z dalszego nauczania. Przybyłe w bieżącym roku do grona profesorskiego trzy osoby: ks. dr Ignacy Rudziński, ks. dr Kazimierz Majdański i ks. dr Stanisław Librowski nie zdołały wypełnić powstałej luki. Ks. Rudziński przejął wykłady teologii pastoralnej oraz ascetycznej i mistycznej, ks. Majdański teologii moralnej szczegółowej i sakramentologii, a ks. Librowski historii Kościoła (zlecono mu też opiekę nad pracownią naukową i prowadzenie kroniki seminaryjnej). Jednak większość przedmiotów filozoficznych trzeba było przesunąć na II semestr, bo wtedy dopiero (w styczniu 1950 r.) wrócił po zagranicznych studiach filozoficznych ks. Antoni Warmuz.

**Nauczanie i wychowanie.** Ponieważ przedwojenny statut seminarium zaginał, w 1949 r. został opracowany przez rektora krótki tymczasowy statut, regulamin stypendium ufundowanego przez księży dekanatu lipnowskiego oraz kwestionariusz o kandydatach do seminarium, wysyłany do ich proboszczów i prefektów.

Usunięto z programu język hebrajski i ograniczono liczbę godzin przeznaczonych na język grecki. Zwiększono natomiast o 3 godziny tygodniowo lekturaty języka łacińskiego, a dla osiągnięcia lepszych wyników zamierzano uczyć go w dwóch grupach: początkujących i zaawansowanych, jednak z praktycznych względów okazało się to niewykonalne.

Oprócz zwykłych, przewidzianych programem wykładów, ks. J. Kruszyński przeprowadził cykl wykładów na temat współczesnych zagadnień biblijnych. Ponadto odbyły się odczyty zaproszonych gości: Kazimierza Rapacza pt. „Piękno Krakowa”, p. prof. Konrada Górskiego z Torunia o Jakubie Wujku i ks. prof. Józefa Szulety z Warszawy pt. „Cytologiczne podstawy dziedziczenia – tzw. nowa genetyka”.

Lekcje praktyczne religii odbywali alumni dwóch ostatnich kursów w szkole Sióstr Urszulanek i w Niższym Seminarium Duchownym. W sztuce kaznodziej-

skiej ćwiczyli się pod kierunkiem profesora homiletyki przez wygłaszanie kazań w refektarzu kleryckim.

Seminarium naukowe były prowadzone z następujących przedmiotów w zakresie podanej tematyki: 1) Pismo Święte (pięć osób): idea mesjańska u proroków Starego Testamentu; 2) teologia moralna (pięć osób): postawa chrześcijanina wobec dóbr materialnych według nauki św. Tomasza z Akwinu; 3) prawo kanoniczne (dwie osoby): polskie ustawodawstwo synodalne; 4) historia Kościoła (pięć osób): dzieje diecezji wrocławskiej.

Jako owoc pracy na seminariach naukowych przedstawili następujące prace piśmienne:

Jan Borowiec: „Potęga wymowy na podstawie ewangelicznych przypowieści”,  
Bogdan Czipicki: „Cześć Najświętszego Sakramentu w ustawodawstwie synodalnym Polski przedrozbiorowej”,

Andrzej Gola: „Rola polityczno-społeczna proroka Jeremiasza”,

Stanisław Jarnuszewski: „P. Jezus jako ojciec, Pasterz i król na tle ewangelii”,  
Henryk Kardas: „Bóstwo Jezusa Chrystusa na podstawie ewangelii”,

Jan Kosek: „Idea Mesjasza w Psalmie 21”,

Czesław Lewandowski: „Przywileje i urzędy Najśw. Maryi Panny według pism św. Bernarda”,

Jan Małuszyński: „Królestwo Boże według nauki Pisma św.”,

Franciszek Sapota: „Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa według czterech ewangelistów”,

Władysław Szczepanik: „Prorok Izajasz i jego idea mesjańska”.

Liczba alumnów na początku roku wynosiła 84. W ciągu roku opuścił Seminarium jeden alumn, dlatego przy końcu roku było 83 alumnów. Na poszczególnych kursach liczba alumnów przedstawiała się następująco: kurs V – 10, w tym czterech orionistów; kurs IV – 9; kurs III – 15; kurs II – 21; kurs I – 28.

Wydarzenia. Dnia 20 listopada 1949 r. odbyła się uroczysta akademie dla uczczenia 50-lecia ukończenia seminarium przez ks. inf. Józefa Kruszyńskiego. W lutym 1950 r. Bratnia Pomoc alumnów urządziła wieczór humoru w połączeniu z loterią fantową. Dnia 22 marca została urządzona akademie papieaska z referatem o roku świętym i z dyskusją nt. „Bóg a zło w świecie”. Pod koniec kwietnia została przeprowadzona wobec gremium profesorskiego i wobec alumnów dyskusja *in forma scholastica* o duchowości duszy.

Podobnie jak w roku ubiegłym, seminarium poniosło w bieżącym bolesną stratę przez śmierć jednego z księży profesorów. Dnia 30 marca 1950 r. zmarł w szpitalu we Wrocławiu ks. dr Władysław Mirski, wieloletni profesor homiletyki. W uroczystościach pogrzebowych w Koninie wzięła udział delegacja seminarium, w nabożeństwie zaś żałobnym w katedrze wrocławskiej całe seminarium *in gremio*.

Wyniki egzaminów w tym roku akademickim okazały się w miarę udane. Spośród 82 składających egzaminy okazały się one nie do przebrnięcia tylko dla dwóch alumnów z kursu I, których pozostawiono na tym samym kur-

sie. Pozytywnie złożyło egzaminy 61 alumnów (ok. 74,4% zdających), natomiast z zastrzeżeniem zostało promowanych na następne kursy – dziewiętnastu (ok. 23% zdających). W tym roku akademickim promocje z zastrzeżeniem spotyka się na wszystkich kursach.

**Ś w i ę c e n i a.** 18 czerwca 1950 r. z rąk biskupa ordynariusza Karola Radońskiego święcenia kapłańskie otrzymało sześciu diakonów diecezji włocławskiej: Bogdan Czipicki, Andrzej Gola, Jan Kosek, Czesław Lewandowski, Franciszek Sapota, Władysław Szczepanik; w tym samym czasie z rąk biskupa sufragana Franciszka Korszyńskiego w Zduńskiej Woli święcenia kapłańskie otrzymało czterech orionistów: Jan Borowiec, Stanisław Jarnuszewski, Henryk Kardas, Jan Małuszyński.

*Oprac. R. K.*

### **PRZYPISY**

<sup>1</sup> Przechowywane są one w biurze rektorskim oraz bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

<sup>2</sup> Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966 (rkps w Bibliotece Wyższ. Sem. Duch. we Włocławku).

<sup>3</sup> Księga protokołów z posiedzeń Rady Pedagogicznej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, [t. 1: 1945–1955] (rkps w biurze rektorskim Wyższ. Sem. Duch. we Włocławku).

<sup>4</sup> Księga ocen postępów naukowych alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, [t. 1–3] (rkps w biurze rektorskim Wyższ. Sem. Duch. we Włocławku).

**DWA NIEZNANE DOKUMENTY  
DOTYCZĄCE ARCYBRACTWA RÓŻAŃCA ŚWIĘTEGO  
PRZY KOŚCIELE FRANCISZKANÓW-REFORMATÓW  
WE WŁOCŁAWKU**

Wydał, wstępem i przypisami opatrzył  
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

**Wstęp**

Zakon Braci Mniejszych Ściślejszej Obserwacji Reformatorów tak surowo interpretował zakaz używania pieniędzy zawarty w regule dla I Zakonu (męskiego), napisanej przez św. Franciszka z Asyżu, że wykluczał w swej praktyce wszelkie agendy, które były związane z posługiwaniem się nimi. Tym m. in. należy także tłumaczyć zakaz zakładania przy kościołach reformatorów jakichkolwiek bractw. Znalazł się on już w najstarszym kodeksie ich ustawodawstwa partykularnego z 1623 r. i został utrzymany w Statutach Prowincji Wielkopolskiej z 1757 r. Jakkolwiek formalnie nigdy nie został uchylony, to w XIX stuleciu zaczęły powstawać przy świątyniach reformackich stowarzyszenia ludzi świeckich (dotąd istniał tylko III Zakon św. Franciszka). Podobnie było również w Prowincji Pruskiej pw. Wniebowzięcia NMP, która powstała w 1750 r. z wydzielenia 12 klasztorów (m. in. we Włocławku) z Prowincji Wielkopolskiej<sup>1</sup>.

Dzięki tej złagodzonej interpretacji ślubu ubóstwa powstało w 1861 r. Arcybractwo Różańca św. przy ich kościele we Włocławku<sup>2</sup>. Po 1864 r. było ono jedynym stowarzyszeniem katolików świeckich tolerowanym przez władze rządowe. Przetrwało, przynajmniej w niektórych swych praktykach, aż do końca lat siedemdziesiątych XX w.<sup>3</sup> Mało dotąd o nim wiedzieliśmy<sup>4</sup>, a perspektywa na wypełnienie tej luki wydawała się niewielka z powodu zaginięcia podczas II wojny światowej pełnej dokumentacji związanej z jego działalnością<sup>5</sup>. Tymczasem zupełnie niespodziewanie udało się w ciągu ostatnich lat natrafić na dwa bardzo wartościowe dokumenty, a mianowicie: *Ustawę dla Bractwa Różańca Świętego przy kościele XX. Reformatorów w Włocławku*, drukowanej tamże w drukarni Teodora Buchholtza [1861]<sup>6</sup>, oraz *Objaśnienia dotyczące się odmawiania Różańca Świętego oparte na dekretach Świętej Kongregacji Odpustów* [druk ok. 1879]<sup>7</sup>. Obydwa te druki okazały się egzemplarzami unikatowymi, nie notowanymi w jakichkolwiek bibliografiach<sup>8</sup>.

Zatem postulat ich ponownego wydania w tym miejscu nie wymaga uzasadnienia. O ile pierwszy z dokumentów posiada charakter kodeksu normującego życie członków arcybractwa, określa ich przywileje i obowiązki, to drugi jest instrukcją praktyczną, jak należy odmawiać różaniec. *Ustawa* była drukiem własnym interesującego nas arcybractwa, a *Objaśnienia* wydrukowano na użytek także innych tego rodzaju wspólnot. Obydwa druki, niezależnie od osób, do których należały, podają pełne składy zarządu arcybractwa. Na ile pozwalały źródła, podajemy o nich krótkie noty biograficzne. W ten sposób staną się przyczynkiem do przyszłego opracowania dziejów bractwa.

I tak na odwrocie karty tytułowej *Ustawy* umieszczono wpis: „W dowód przyjęcia do Arcybractwa Różańca Świętego dnia 4 kwietnia 1864 roku J. Panny Agnieszki Kwiatkowskiej<sup>9</sup> niniejszą Ustawę udzielamy i podpisami własnoręcznymi stwierdzamy

Promotor X. Eugeni Kempisty, Reformat<sup>10</sup>  
Przeor Bractwa Franciszek Zydlewski<sup>11</sup>.”

*Objaśnienia* natomiast są zarazem dowodem przyjęcia do arcybractwa Feliksy Golińskiej w dniu 4 VII 1886 r. Dwa odnalezione przy tejże okazji dowody wpłaty na światło „suchodzienne” z lat 1928 i 1929 są ostatnimi znanymi przekazami o jej życiu<sup>12</sup>.

W niniejszej edycji zmodernizowano pisownię stosownie do norm obecnie obowiązujących. Występujące w pierwodrukach różne formy skrótu, np. S., s., ś., ś-go podajemy w jednakowym zapisie: św. Tylko nazwy własne zaczynamy dużą literą. Kursywę pozostawiono tylko w przypadku cytowania tekstów obcych.

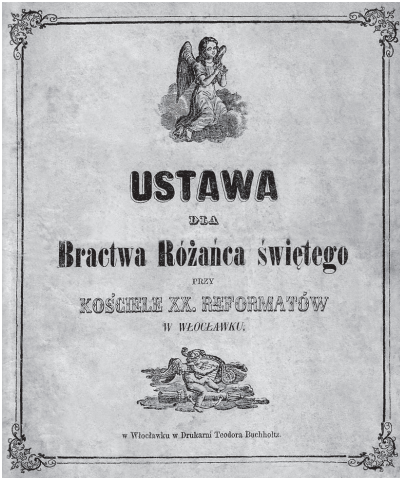
## 1.

### **Ustawa dla Bractwa Różańca Świętego przy kościele XX. Reformatów we Włocławku**

Wiadomość ogólna o obowiązkach i korzyściach z Bractwa Różańcowego „Którzy mnie objaśniają, żywot wieczny otrzymają”. Eccl. 24.

Uwaga I. Wszelkie bractwa, nie są z przykazania, lecz z rady; mówi uczony Nawarus lib. De Rosar., żadne więc nabożeństwa i posty brackie jako powinności dobrowolne, nikogo nie obligują, pod żadnym grzechem. Nie ma ten wyobrażenia dokładnego o bractwach, kto je być sędzi ciężarem sumienia i kto od nich, z tego powodu stroni, czyni na złość zdrowemu rozsądkowi. Żaden więc prawdziwie oświecony nie gardzi bractwy, chyba którego lenistwo, albo duch nierozumu opanował, bo chociażby kto do żadnego nie należał bractwa, nie przeto wolnym będzie od chwaleń Boga i starania około zbawienia.

II. Pełniący ustawy różańcowe, zyskuje okoliczności przyjazne, w modłach, Sakramentach, odpustach do wykonania tego, czego po nim wyciąga prawo miłości Boga i bliźnich. Nie pełniący, nie traci przynajmniej, tych owoców zasług i modłów, które nań się zlewają, przez tysiące serc i ust, po całym okręgu świata



wznoszących się w niebo, za los żywych i umarłych współbraci; bo podający imię swoje do tak zasłużonego, od lat 600 w Kościele Bożym towarzystwa, oprócz uczestnictwa, czyli obcowania Świętych, które nam wiara zaręcza, zyskuje zasługi i łaski szczególne: albowiem „Gdziekolwiek albo dwóch, trzech w Imię moje zgromadzonych będzie, jam jest między nimi”. Mat. Cap. 18.

III. Różaniec wzięty za zbiór nauki św. tajemnic, uczy nas wiary i zakonu Jezusa Chrystusa. Wzięty za pamiętnik przykładów, męki i śmierci Boga człowieka, prowadzi nas drogą cnót ewangelicznych, wzięty na za wzór czci boskiej i modlitwy ustnej

i wewnętrznej; zawiera w sobie prośbę najmocniejszą: bo nigdy Bogu prośby nasze nie są przyjemniejsze, jako kiedy są połączone, z wstawieniem się za nami Maryi. W Różańcu zaś (mówi Innocenty VIII w bulli Splendor) prace i zasługi Boga zbawienia, Ofiarujemy Ojcu niebieskiemu, przyczynę i zasługi Matki, przedstawiamy jej Synowi. W Imię więc Jezusa i Maryi, zapewnia nam Różaniec u Boga łaskę, a łaska zbawienie.

Oto cały plan wynalazku Św. Patriarchy Dominika, z woli i objawienia Matki Boskiej. Różaniec ten składa się z piętnastu paciery, wraz z rozmyśleniem tyleż przedniejszych tajemnic zbawienia; po każdym paciery przydaje się dziesięć Zdrowaś Maryja; dzieli się na trzy części, każda zawiera pięć Ojczy nasz 50 Zdrowaś Maryja na końcu raz Wierzę w Boga.

## O BOWIĄZKI

### I. Modlitwa różańcowa

Każdy wpisany, otrzyma w ten dzień odpust zupełny i hojną ręką ma wydzielone od Św. Apostolskiej Stolicy łaski, za odprawienie Różańca, N. Maryi P. i Najsłodszy Imienia Jezus. Od każdego zaś dobrej woli i pobożności zawisło, wybrać sobie czas i wymiar tej modlitwy, stosownie, jak najwyżsi Kościoła Św. pasterze, nadając te odpusty rzekli:

I. Każdego dnia, ilekroć część Różańca o N. Maryi P. kto sam przez się zmówi, lat 5 i 160 dni odpustu, nadał Sykstus IV. Aleksander VI podwoił, nadto 240 stwierdził Innocenty XI. Kto by zaś przez innego odprawił, 140 dni odpustu za każdy raz otrzyma. Klemens VIII tenże za część Różańca, za każdy raz lat 10 nadał.

II. Raz w dzień kto zmówi w kościele część Różańca, lat 50 Hadrian VI. Posilonym zaś Sakramentami za każdym na dzień zmówieniem, lat 60 odpustu Innocenty VIII co Aleksander VI podwoił. Tenże Innocenty, noszącym dla honoru Maryi paciorki, sto lat nadał przy akcie skruchy, za przydanie imion najświętszych, co Aleksander VI podwoił. Benedykt XIII mówiący na tychże paciorkach

Różaniec, za każde Pozdrowienie Anielskie, sto dni przydał. Raz w dzień kto zmówi cały Różaniec, sto dni odpustu utwierdził Leon X raz w dzień mówiącym Różaniec o Panu Jezusie lat 7 Klemens VIII.

III. Trzy razy w tydzień za cały Różaniec, z intencją spowiedzi lat 10 Leon X.

IV. Raz w tydzień mówiącym cały Różaniec częściami, w kościele lat 50. Klemens VII. Św. Pius V przydał lat 7. Klemens VIII lat 7. Innocenty VIII dał odpust zupełny, raz w życiu (podług obrania) drugi raz przy śmierci.

V. Raz w miesiąc, najmniej przez kwadrans, co dzień, nabożnym rozmyśleniem lub mówieniem Różańca o Panu Jezusie, zabawnym, przy spowiedzi i Komunii, odpust zupełny, Klemens X. Benedykt XIII.

VI. Za część Różańca N. M. P. w dzień Zmartwychwstania, Zwiastowania Wniebowzięcia, posilonym Sakramentami lat 10, w inne dni tajemnic różańcowych lat 7 od S. Piusa V.

VII. Za cały Różaniec, w dni Narodzenia, Oczyszczenia, Wniebowzięcia, posilonym Sakramentami. Odpustu lat 10 Sykstus IV; w dni Narodzenia, Zwiastowania i Wniebowzięcia lat 7. Co Aleksander VI podwoił.

VIII. Raz w rok odprowadzającym Różaniec cały, w dzień Zwiastowania posilonym Sakramentami, odpust zupełny od św. Piusa V.

IX. Nie wpisany do Arcybractwa, mówiącym część Różańca, lat 5 nadał Innocenty VIII.

X. Wpisany, a nie mówiącym Różańca; [Aleksander] VI w bulli Illius 1405<sup>13</sup> iunii<sup>14</sup> 13 łaskę uczynił, pozwalając jedną Mszę, a raz w rok odprowadzoną, uczestnictwa łask i zasług Arcybractwa i całego Kościoła św.

## II. Uczęszczanie do Św. Tajemnic, dla odpustów

I. Odpusty zupełne różańcowe, odwiedzającym kościół, pod kondycją, aby posileni Sakramentami modlili się na intencję całego Kościoła św. Na Nowy Rok, Trzy Króle, Niedzielę między ich oktawą, Gromnice [!], Zwiastowanie, Niedzielę kwietną, Niedzielę trzecią apryla<sup>15</sup>, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha ś., Boże Ciało, Nawiedzenie Elżbiety, Przemienienie Pańskie, Wniebowzięcie N. P., Narodzenie, Imię Maryi, Różańcową, Niepokalane Poczęcie, Ofiarowanie, Boże Narodzenie, w Niedzielę miesięczną pierwszą, prze sobót piętnaście w roku i w dzień patrona kościoła. Sammar. [!]<sup>16</sup> Ind<sup>17</sup>. Innocentii XI.

II. Odpusty zupełne przybywającym na procesję różańcowe w siedem świąt Matki N. pod kondycją modlenia się na intencję Kościoła św. , z żalem i przedsięwzięciem spowiedzi, jako to: Gromnice, Zwiastowanie, Nawiedzenie, Wniebowzięcie, Narodzenie, Niepokalane Poczęcie i Ofiarowanie, w inne zaś dni Sakramentami posilonym i modlącym się, jako wyżej, to jest: na Różańcową, Nowy Rok, w każdą pierwszą i drugą niedzielę miesiąca, Grzegorz XIII. Za procesję także Bożego Ciała odpust zupełny, posilonym Sakramentami lub przedsięwzięciem mającym spowiedzi.

III. Odpusty zupełne z jubileuszową do rozgrzeszenia mocą; trzema wprzód dniami: na Nowy Rok, Gromnice, Zwiastowanie, Wielkanoc, Nawiedzenie,



Wniebowzięcie, Narodzenie i Różańcową; po której przez siedem dni następnych, raz odpust zupełny, Leon X, Pius IV, Benedykt XIII.

IV. Odpusty zupełne przez uczestnictwo zasług zakonu; jako to: w dzień św. Dominika, fundatora Arcybractwa; w każde święto tegoż zakonu; patronek św. Maryi Magdaleny i Katarzyny, Panny M., na wszystkie niedziele Postu i Adwentu, na Trójcę Najświętszą i cztery anniwersarze<sup>18</sup> za dusze.

V. Odpusty zupełne przy śmierci: I. Za zmówienie Różańca przed śmiercią, nadał Hadrian VI. II. Przyjmującym Sakramenty św. Pius V. III. Wzywającym usty lub sercem Imion Najświętszych z wiarą, nadzieją, miłością i żalem, Paweł V. IV. Mówiącym antyfonę Salve Bądź pozdrowiona, Klemens VIII. V. Umierającym w bractwie, Innocenty VIII. Leon X.

VI. Absolucja różańcowa jeneralna przed śmiercią, z odpustem zupełnym. W której Innocenty XI przywraca niewinność na Chrzcie św. wziętą, w te słowa: restituens tibi stolam primam, quam in baptisate recepisti, etc.<sup>19</sup>

VII. Gromnicę różańcową trzymając przy śmierci, byleby chory raz przed śmiercią zmówił Różaniec, spowiedź lub żał z przedsięwzięciem teje spowiedzi czyniwszy, otrzyma odpust zupełny. Hadrian VI. Klemens VII.

VIII. Ołtarz uprzywilejowany z odpustem zupełnym, za dusze braci i sióstr, jest różańcowy dla XX. Świeckich w bractwie będących, z wyroku Grzegorza XIII. A dla kapłanów zakonnych wszystkie ołtarze ten przywilej, mają na wieczne czasy, od Benedykta XIII.

IX. Msza różańcowa uprzywilejowana Salve etc., którą kapłan zakonny lub świecki, na mocy pozwolenia, celebrować wraz z słuchającym, przy spowiedzi lub żalu za grzechy, za każdy raz dostępuje odpustów, cały Różaniec mówiącym pozwolonych, w miesiąc zaś raz przy spowiedzi. Odpust zupełny, Klemens X.

X. Odpustów stacji rzymskich za dusze zmarłych w kościołach brackich lub innych, pięć ołtarzy lub jeden odwiedzającym i po 5 pacierz przed każdym, na intencję Kościoła ś. z żalem za grzechy, mówiącym, pozwolili Klemens VII i Paweł III.

XI. Chorzy i słusznie zatrudnieni Sykstus V wszelkie im łaski i odpusty udzielił, jeśli w te dni z żalem i przedsięwzięciem spowiedzi, chorzy odmówią jedną część. Zatrudnieni cały Różaniec na intencję Kościoła św. Grzegorz XIII, uwalnia od procesji i odwiedzenia kościoła, słusznie zatrudnionych, byleby posileni Sakramentami zmówili Różaniec lub 7 psalmów pokutnych albo inne pacierze, dla odpustu.

XII. Nie wpisani w arcybractwo, mają od św. Piusa V za procesje miesięczne lat 7 odpustu i od Benedykta XIII dwa odpusty jubileuszowe na Różańcową i Nowy Rok; jako także odpusty, świąt zakonu, Bożego Ciała i patrona kościoła.

XIII. Odpusty niezupełne: w dzień Wszystkich SS. posilonym Sakramentami lat 7, Klemens VII. Za wotywy brackie światłe i żałobne lat 10, przytomnym na Salve w kościołach kazn.<sup>20</sup> dni 40, na litaniach w soboty dni 200, za procesje wszelkie, światłe i żałobne w czasie swym czynione. Dni 60, Innocenty XI. Lecz te odpusty należą do następującej klasy powinności brackich.

Obserwacja I. Innocenty XI wszelkie odpusty różańcowe uprzywilejował za dusze: w wydarzonych więc kilkakroć na dzień zupełnych odpustów, winien każ-

dy, jeden na siebie, inne ofiarować za zmarłych, których imiona i po śmierci zapisać w księgę Arcybractwa: dla suffragiów<sup>21</sup>, pozwolił Aleksander VI.

Obserwacja II. Klemens VIII r. 1763 9bra<sup>22</sup> 9 załatwił kondycje<sup>23</sup>, duszom pobożnym, częstych odpustów pragnącym, w ten sposób, ktokolwiek raz w tydzień zwykł się spowiadać, takowy, dzień po dniu wydarzonych, mocen jest dostąpić odpustów zupełnych, bez nowej spowiedzi, byleby dalsze pełnił kondycje i nie poczuwał się do winy śmiertelnej. Spowiedź i Komunia, może być byle w którym kościele, w wilią lub nazajutrz po uroczystości, nawiedzić tylko miejsce odpustu i tam się modlić na intencję Kościoła św. jest rzeczą konieczną. Co się tyczy Komunii odpustowej, Innocenty XI z wyroku św. Congr. Concil. 1679 febr. 12<sup>24</sup> zostawił rzecz całą w mocy spowiedników; od woli więc ich zależy, komu mają pozwolić, dzień po dniu przyjąć Komunię, dla wydarzonych codziennie odpustów. Ta reguła służy odpustom ordynaryjnym, nie zaś jubileuszowym.

### III. Uczynki miłosierne

I. Ojcowie św. dla zachęcenia do miłosierdzia nad bliźnim hojne wyświadczyli duchowe łaski: kto by więc bliźniego w niedostatku wspomógł, ratował w nieszczęściu, usłużył choremu, ubogiego w dom przyjął, niezgodnych pojednał, krzywdę darował, sto dni odpustu, Paweł V, 60 dni Klemens VIII.

II. Za czynki takóž duchowe, jako to: czynione ofiary na ołtarz, za powinności brackie na schadzkach modły publiczne w kościele, śpiewanie Różańca, wotywy, procesje, msze żałobne, usposobienie chorych do Sakramentów, asystencja kapłanom, odprowadzenie do grobu, oświecenie błądzących w wierze, nauczanie przykazań boskich i dalsze pobożności i miłości chrześcijańskiej czynki opustu dni 60, posilonym zaś Sakramentem lat 3, Klemens VIII.

### IV. Obowiązki Różańca Najświętszego Imienia Jezus

Dla uszanowania Imienia tego, strzec się złorzeczenia i mowy krzywdzącej Boga, religię i Pismo św., takóž przysięgi nielegalnej, słów uczciwość obrażających, z usilnością odradzenia tego innym. Kto bowiem z miłości chrześcijańskiej, odwiedzie bliźniego od słów bluźnierskich, krzywoprzysięstwa, odpustu 160 dni otrzyma od Piusa IV, kto Imię Jezus nabożnie wspomni, dni 30 odpustu. Kto na to wspomnienie głowę schyli, dni 20. Klemens VIII, za litanię o P. Jezusie dni 300.

#### Obowiązki wszystkich braci i sióstr Różańca Św. w Włocławku

Wszyscy bracia i siostry w Chrystusie, zapisani obecnie do arcybractwa i ci, którzy w przyszłości zapisani będą, składają ogólne zgromadzenie arcybractwa pod protekcją swej patronki Niepokalanie Poczętej Najświętszej Panny Maryi Różańcowej.

Obowiązkiem jest każdego brata i siostry oprócz dobrowolnie przyjętych przy zapisaniu się do Różańca Św. modlitw i powinności:

1° We wszystkie dni, w które Kościół św. obowiązuje pod grzechem do słuchania Mszy św. i nauk, znajdować się na nabożeństwie wielkim, to jest na sumie i niesporach, w którymkolwiek z kościołów tutejszego miasta – w święta zaś tajemnic różańcowych w kościele brackim.

2° Bracia i siostry, umiejąc śpiewać Różaniec, obowiązani są w niedziele i wszystkie święta uroczyste, a mianowicie w święta tajemnic różańcowych, zgromadzać się do śpiewu Różańca św. rano i wieczorem na cześć Boga i Niepokalanie Poczętej N. P. Maryi Różańcowej.

3° Wszyscy bracia i siostry obowiązani są od chwili przystąpienia do bractw, unikać wszelkich czynności zakazanych prawem bożym i przepisami Kościoła, które bliźnim zgorszenie, a bractwu, które powinno być wzorem dla wszystkich braci katolików, wstyd i poniżenie przynoszą; jakimi są: uczęszczanie w dni świąteczne na targi i jarmarki, przedaże i kupczenie, w czasie nabożeństw, uczęszczanie na wszelkie gorszące widowiska, włóczenie się po szynkach itp.

4° Wnosić regularnie co kwartał składki zwane „suchodzienne”<sup>25</sup>.

5° Zachować zgodę i miłość bliźniego.

6° Nieść posługę i pomoc w chorobie braciom i siostram.

7° Asystować ze światłem na pogrzebach braci i sióstr Różańca św.

8° We wszystkie święta uroczyste, a szczególnie w święta tajemnic Różańca św. dla nadania większej świętości, asystować ze światłem w liczbie i porządku, jak Brat starszy, do tego upoważniony, wskaże.

#### Zarząd Arcybractwa

Zarząd Arcybractwa pod przewodnictwem miejscowego przełożonego klasztoru składać się będzie:

1° Z ks. promotora i czterech protektorów, wybranych przez miejscowego przełożonego, znanych całemu, z przynajmniej znacznej liczbie bractwa, z pobożności, moralności i dobrych obyczajów oraz ze zdolności tu koniecznych do narad na posiedzeniach.

2° Z pięciu urzędników arcybractwa, wybieranych corocznie, przez ks. promotora i protektorów – z braci znanych z pobożności, rzetelności, prawości. Urzędnikami tymi będą: starszy brat, podskarbi, dwóch asesorów i bracki.

#### Obowiązki protektorów

Ponieważ protektorowie są pełnomocnikami całego stowarzyszenia, do nich więc należy, wspólnie z przełożonym miejscowym i promotorem, udzielanie zdrowych rad w celu ulepszeń potrzebnych w bractwie i czynienie wniosków na posiedzeniach.

Do nich należy na sesjach kwartalnych sprawdzenie ksiąg rachunkowych, jakimi są: kontrole przychodów i wydatków, inwentarz utensyliów<sup>26</sup> do bractwa należących, przeliczanie pieniędzy w kasie znajdujących się i porównywanie takowych z księgami rachunkowymi, szczególnie zaś przestrzegać mają, aby wydatki nie były większe od przychodu.

Do nich należy zasięganie wiadomości przez wybranych z pomiędzy braci i sióstr tak zwanych substytutów:

o prowadzeniu się braci i sióstr,

o chorych braciach i siostrach, w celu udzielenia najuboższym i zasługującym na to przez swe dobre prowadzenie choć szczupłego zasiłku,

oraz nawiedzanie takowych i dopilnowanie, aby który z braci lub sióstr bez św. Sakramentów nie umarł.

Wreszcie do protektorów, jako ludzi z wyższym wykształceniem należy wybór moralnych pism wpływających na poprawę obyczajów i prenumerata takowych, aby bracia i siostry umiejące czytać, w chwilach wolnych od zatrudnień i obowiązków mieli się czym zająć.

#### Obowiązki starszego brata

Do niego należy pamiętać o ołtarzu brackim i w tym celu w właściwym czasie o potrzebach takowego ołtarza, wnioski łącznie z innymi urzędnikami na posiedzeniach czynić.

W niedziele i święta przewodniczyć braciom w śpiewaniu Różańca św.

Dyrygować porządkiem na procesjach, tego jednak przestrzegając, aby modlącym się nie robić dystrykcji w modlitwie.

Przestrzegać ma nadużyć mogących się wkraść między braci i siostry i o takowych za pierwszym spostrzeżeniem donosić nie tylko na posiedzeniach, ale w każdym czasie.

Dopilnować, aby każdy wpływ zaraz do kasy był wniesiony i zapisany.

W żadne umowy z żadnymi interesantami nie wchodzić, gdyż to do samego ks. promotora należy.

W miłości braterskiej uchybiających ustawie niniejszej, raz i drugi upomnieć i nie poprawiających się, ks. promotorowi donieść; oraz uchybień kwalifikujących brata lub siostrę do wykreślenia, pod karą utraty urzędowania nie tolerować.

Klucza od kasy sobie powierzonego pilnie strzec.

W końcu brat starszy ma się stosować do szczegółowej instrukcji, która mu doręczoną zostanie.

#### Obowiązki podskarbiego

Podskarbi łącznie z starszym bratem ma mieć baczność na zachowanie porządku w bractwie na wszelkich obrzędach religijnych i być zawsze do pomocy starszemu.

Ma mieć dozór nad światłem i wszelkie rozporządzenia braciom tyjące się światła, wcześniej objawiać.

Pod rachunkiem razem z brackim światło braciom i siostronom rozdawać i takowe pod rachunkiem odbierać.

Klucza sobie powierzonego od skarby nikomu nie udzielać.

Wreszcie stosować ma się do szczególnej instrukcji, która mu doręczoną zostanie.

#### Obowiązki asesorów

Obydwaj asesorowie łącznie z starszym bratem i podskarbim, obowiązani są, chcących należeć do arcybractwa, księdzu promotorowi przedstawiać, pilnować, aby każdy wpływ pieniężny był do kasy natychmiast wniesiony i w księgach zapisany.

Czuwać mają, aby bracia i siostry tak w kościele, jak i za kościołem zachowali się tak, jak przyzwoitość i pobożność wymaga, a uchybiających skromności

oraz burzliwych w pożyciu domowym, na pierwszej sesji przedstawiać, gdyby zaś spostrzegli brata lub siostrę złej konduity, takich winni są niezwłocznie ks. promotorowi przedstawić.

Nadto: asesor pierwszy, a w nie bytności onego drugi, protokoły posiedzeń w księgę posiedzeń wpisywać, drugi zaś pism i książek udzielanych braciom lub siostram od zguby przestrzegać.

#### Obowiązki brackiego

Brackiego obowiązkiem jest: światło utrzymywać w porządku, lampy pod rachunkiem rozdawać i w tenże sam sposób odbierać, łącznie z podskarbiem braciom i siostram rozdawać, z grzecznością i uprzejmością onych przestrzegając o zachowanie porządku w obrzędzie religijnym, a po skończonym obrzędzie, w tym samym porządku, z tą samą uprzejmością i grzecznością odbierać i pod rachunkiem, w miejscu na to przeznaczonym składać.

Klucza od światła sobie powierzonych nikomu pod odpowiedzialnością nie udzielać.

Wreszcie do szczegółowej instrukcji, która mu udzieloną będzie, ma się stosować.

#### Wybór zarządu arcybractwa

Zgromadzeni na sesję bracia, przedstawiając do zarządu arcybractwa kandydatów, nie powinni uwodzić się ani osobistymi widokami, ani namowami, ani żadną względnością, mając na celu jedynie chwałę Boga i dobro ogółu arcybractwa, podawać będą tylko ludzi z pobożności, prawości i moralnego postępowania znanych, potrzebne usposobienie oraz czyste chęci do piastowania powierzyć im się mających urzędów posiadających.

Ponieważ protektorowie są stali, czyli dożywotni, przeto w wypadkach tylko, jakimi są śmierć i przeniesienie się w inne okolice, mają być przez przełożonego klasztoru i pozostałych na opróżnione miejsce wybrani, a protokół tej czynności do księgi posiedzeń zapisany.

Wybór urzędników arcybractwa, a mianowicie: starszego brata, podskarbiego, asesorów i brackiego odbywać się będzie co rok w dzień Zesłania Ducha Św. po niesporach, przez księdza promotora i protektorów, a protokół posiedzeń w księdze posiedzeń zapisany.

Poczym zgromadzonym braciom zaleconym będzie przez ks. promotora uszanowanie i posłuszeństwo dla zarządu arcybractwa.

#### Co do kontroli przychodów i wydatków

Kontrole przychodów i wydatków w czystości i porządku, bez żadnych skrobań i poprawek, mają być przez ks. promotora utrzymywane. Źródłem przychodów arcybractwa jest:

- 1° Składka roczna od braci i sióstr, zwane „suchodzielne”.
- 2° Opłata wpisu i światła.
- 3° Skarbona umieszczona przy kropielnicy w kruchcie.

#### 4° Dobrowolna ofiara.

A ponieważ przychody takowe nie mogą być stale oznaczone, zatem każdy wpływ, bezzwłocznie ma być w księdze kontroli przychodów przez ks. promotora zapisany oraz podpisem starszego i podskarbiego opatrzony.

#### Co do wydatków

Wydatki nie mogą być inne, jak tylko te, które na posiedzeniu przez zarząd co do ilości i jakości uchwalone i w księdze posiedzeń zapisane będą. Wszelkie zaś inne bez tych formalności, wcale przyjęte nie będą.

#### Kasa bracka

Kasa bracka, do której się wszelkie wpływy przelewają, umieszczoną jest raz na zawsze w klasztorze w celi księdza promotora.

Kasa ta opatrzona jest dwoma zamkami i kluczami, z których jeden w rękę ks. promotora, a drugi w rękę starszego brata z zastrzeżeniem, iż w razie potrzeby włożenia pieniędzy do kasy lub wzięcia takowych na asygnację, nie może ani ks. promotor, ani brat starszy drugiej osobie powierzać klucza, gdyż za wszelki brak w kasie, solidarnie odpowiedzialnymi się stają.

Skarbona będąca w kościele również opatrzona dwoma kłódkami, zostaje pod dozorem i kluczami ks. promotora i podskarbiego, nie może być otwierana, tylko w obecności członków zarządu zgromadzonych na sesję; wtenczas fundusz obliczony w księgach zaperceptowany<sup>27</sup> i do kasy włożony być ma. Podobnie rozumie się i o innych skarbonach, jeśli tych w przyszłości okazała się być potrzeba.

Księga inwentarza i składki suchodziennej, ma być w kasie zawsze.

#### O korzyściach i dobrodziejstwach z Bractwa Różańca św.

Bracia i siostry Różańca św., pomimo licznych łask i dobrodziejstw duchownych przez najwyższych pasterzy Kościoła św. nadanych, mają jeszcze tę korzyść:

1° Każdy z braci i sióstr, dostawać będzie do czytania z pism moralnych „Czytelnię Niedzielną”<sup>28</sup>, „Kmiotka”<sup>29</sup> i tym podobne, jakie zarząd arcybractwa nabędzie na własność onego, z religijnych zaś: „O naśladowaniu Chrystusa” Tomasza a Cempis<sup>30</sup> i inne<sup>31</sup>.

2° Ubodzy z bractwa, tak bracia jako i siostry zasłużeni w bractwie, a przede wszystkim znani z pobożności, trzeźwości i poczciwości, w razie ciężkich chorób lub innych nieprzewidzianych wypadków, jeżeli nie więcej, to przynajmniej sumę wniesioną przy wpisie, jako zasiłek pieniężny, z wspólnej kasy brackiej otrzymać będą mogli, nie wprzód jednak aż okoliczności jednające zasługę, przez jednego delegowanego z protektorów sprawdzone będą.

3° W razie śmierci asystę przy pogrzebie z całego arcybractwa bezpłatnie.

#### O składkach

Każden w szczególności brat i siostra należący i w album Różańca św. wpisany, opłacać będzie ratami lub całorocznie złotych polskich dwa; składki wnoszone będą z góry za kwartał po groszy piętnaście, w następujących terminach:

Za kwartał 1, w pierwszą niedzielę po dniu 1 stycznia.

„ 2, „ „ „ 1 kwietnia  
„ 3, „ „ „ 1 lipca  
„ 4, „ „ „ 1 października.

A tych terminów jak najakuratniej bracia i siostry pilnować będą.

### O kandydatach

Garnącym się w Imię Boże pod opiekę Niepokalanie Poczętej Najświętszej Panny Maryi Różańcowej, tak mężczyznom, jako i kobietom, przyjęcie i zapisanie się do Albumu Różańca św. tamowanym nie będzie, kto zostanie przedstawiony księdzu promotorowi i poręczony przez dwie lub trzy osoby z prawości, poczciwości, trzeźwości i pobożności znane, że kandydat lub kandydatka zasługuje na przyjęcie, słudzy jednak i czeladź rzemieślnicza, oprócz poręczenia, obowiązani są złożyć świadectwo konduity na piśmie uzyskane od swoich panów lub majstrów.

W takim razie ks. promotor naznaczy dzień, w którym po dopełnieniu spowiedzi i przyjęciu Komunii św., zapis zwykłym sposobem przed ołtarzem Matki Boskiej nastąpi, a nowo zapisany, z dobrej woli złoży ofiarę na światło, mniej jednak nie, jak każdy z członków wpisanych już opłacił:

1° Składki tak zwanej „suchodziennej” złotych polskich	2
2° Na światło .....	7
3° Wpisu .....	3

---

Razem złotych polskich 12

### O kwalifikujących się do wykreślenia z albumu Różańca Św.

Ktobykolwiek z braci i sióstr Różańca św. rozmyślnie uchybiał ustawie paragrafem pierwszym objętej ad 1 i 2, po trzykrotnym upomnieniu jako nie poprawiający się, wykreślonym zostanie ad 3 uchybiający brat lub siostra, to jest: prowadzący się niemoralnie, nie trzeźwo, brudzący się po szynkach, włóczący się po targach i jarmarkach w dni świąteczne, kupujący lub sprzedający, jakie wyroby w czasie wielkiego nabożeństwa, słowem: przestępujący prawo Boskie rozmyślnie – ma być od pierwszego razu z bractwa usunięty.

Kto by, czy to w kościele, czy poza kościołem bodaj najmniejszy grosz własnością bractwa będący sobie przywłaszczał, również od pierwszego razu ma być z listy arcybractwa wykreślony.

Kto by przez półtora roku zalegał w opłacie suchodziennego, taki utracą prawo do korzyści z dobrodziejstw bractwa, gdyby zaś to czynił winnie, w takim razie ma być wykreślony.

Kto by z braci i sióstr mieszał pokój, zgodę i miłość bratnią. Ma być za pierwszą razą przez ks. promotora upomniany, a gdy to skutku nie odniesie, ma być wykreślony.

Również wszyscy kłótniwi w pożyciu domowym przeklinający, a tym samym gorszący bliźnich, dwa razy mają być przez ks. promotora upomniani, trzeci raz wobec całego zarządu, poczem jako nie poprawiający się wykreśleni.

Kto by się znalazł taki, co by zasłużywszy na upomnienie, takowego w pokorze nie przyjął, a co więcej, gdyby się śmiał okazać hardym ks. promotorowi lub któremu z członków zarządu, taki niezwłocznie ma być wykreślonym.

W wypadku, gdyby kiedy, który brat lub siostra, za zbrodnię lub występki prawem karnym objęte, do odpowiedzialności sądowej być pociągany i jako przekonany, ukarany taki, lub taka raz na zawsze z bractwa ma być wykreślonym. Nadto, żaden z wykreślonych nie ma prawa żądania zwrotu wniesionych pieniędzy.

Na koniec: zabrania się raz na zawsze wszelkich konsulacji, jakie w innych stowarzyszeniach ze zgrozą spostrzegać się dają, które są zgorszeniem dla widzów, a bractwu wstręt i najgorszą opinię przynoszą.

N<sup>o</sup> 101. Biskup Kujawsko-Kaliski

Niniejszą Ustawę przyjmujemy i zatwierdzamy, która dla wszystkich członków Arcybractwa Różańca Świętego do kościoła Ks. Ks. Reformatów w mieście Włocławku wprowadzonego, ma być stale obowiązującą i którą wszyscy od daty wpisania się w toż Arcybractwo ściśle zachować mają.

W Włocławku, dnia 23 stycznia 1861 roku.

Ks. Marszewski, Biskup<sup>32</sup>.

Prowincjał Ks. Ks. Reformatów w Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Panny Maryi.

Na żądanie członków Arcybractwa Różańca Świętego, niniejszym zatwierdzam, wprowadzenie onegoż do naszego kościoła – z zastrzeżeniem, aby powyższa Ustawa potwierdzona przez Jaśnie Wielmożnego Biskupa, jak najściślej zachowaną była.

W Włocławku, dnia 6 maja 1861 roku

Ks. Juwenalis Wesołowski Ref., prowincjał<sup>33</sup>.

Ponieważ niniejsza Ustawa dla Arcybractwa Różańca Świętego wedle potrzeby ułożona, zyskała w zupełności zatwierdzenie Jaśnie Wielmożnego J. Księdza Biskupa Diecezji Kujawsko-Kaliskiej, a tym samym stała się obowiązującą dla wszystkich braci i sióstr od daty jej zatwierdzenia, to jest od dnia 23 stycznia r. b., przeto na dowód, że takowa w całej swej obszerności na posiedzeniu dzisiejszym zebranych braciom i siostrom głośno i zrozumiale odczytana została, zarząd arcybractwa z czterech protektorów, starszego brata i ks. promotora składający się, własnoręcznie swe podpisy domieszcza, wkładając w przyszłości na swych następców obowiązek, aby się do takowej ściśle stosowali.

W Włocławku, dnia 23 kwietnia 1861 roku

Protektorowie:

Ks. Romuald Szaniarski<sup>34</sup>, Ludwik Zaręba<sup>35</sup>,

Feliks Stecki<sup>36</sup>, Franciszek Przedpełski,

Starszy brat Franciszek Zydlewski<sup>37</sup>,

Ks. promotor Rumoldy<sup>38</sup> Makarewicz.



## 2.

### Objaśnienia dotyczące się odmawiania Różańca Świętego oparte na dekretach Świętej Kongregacji Odpustów

1. Różaniec każdy może mówić wpisany i nie wpisany w Bractwo Różańca Świętego cały lub częśćkę tylko, tak do noszenia na sobie, jak do rachowania podczas mówienia, wystarcza mieć częśćkę, zwaną także koronką, a składającą się z pięciu *Ojcze nasz* i pięćdziesiąt *Zdrowaś* itd.

2. Cały Różaniec składa się z piętnastu paciorków większych, na których odmawia się *Ojcze nasz* całe i ze sto i pięćdziesiąt paciorków (zwykle) mniejszych, na których odmawia się *Zdrowaś Maryja* także całe. Paciorki powinny być ułożone tak: najprzód ojczenaszowy jeden, a po nim zdrowaśkowych dziesięć; po tych znowu ojczenaszowy, a po nim zdrowaśkowych dziesięć i tak dalej na przemian powinny być wszystkie ponawlekane. Trzeba wiedzieć, że tylko piętnaście paciorków ojczenaszowych i te sto i pięćdziesiąt zdrowaśkowych stanowią Różaniec i bez nich nie byłoby Różańca, a zaś bez *Wierzę w Boga bez Chwała Ojcu* i bez innych modlitw albo pieśni może się zupełnie obyć, gdyż te nie należą do całości Różańca.

3. Podczas mówienia Różańca trzeba rozmyślać o tajemnicach życia, męki i śmierci Pana Jezusa i Najświętszej Maryi Panny, lecz nie ma potrzeby wzmianki zrobić o którejkolwiek z tych tajemnic po tych słowach pozdrowienia anielskiego: *Owoc żywota Twojego Jezus*, tak wyrzekła Św. Kongregacja Odpustów. Kto nie umie rozmyślać, wystarcza zmówienie Różańca bez rozmyślania tajemnic i o tym także wyrzekła też Św. Kongregacja dnia 1 lipca 1839 roku, z czego mogą korzystać słabowici, umiejący wprawdzie rozmyślać, lecz przez słabość niezdolnieni.

4. Za rozmyślanie wystarcza na początku zrobić wzmiankę o tej tajemnicy, na której cześć ma się zmówić jedno *Ojcze nasz* i jeden dziesiątek *Zdrowaś*, a więc niekoniecznie potrzeba tę tajemnicę mieć na myśli podczas odmawiania (Benedykt XIII, Konst. *Pretiosus* 26 Maj. 1727), chociaż to jest chwalebnie i pobożnie.

5. Wszystkich tajemnic, o których się, jak wyżej wzmianka robi, jest piętnaście, te dzielą się na trzy częśćki, czyli koronki, a w każdej częśćce jest po pięć tajemnic.

Odmawiać tak i w takiej kolei wzmiankę robić o tajemnicach:

Pierwsza częśćka. Tajemnice Radosne w poniedziałek i czwartek. Przeżegnawszy się w Imię Ojca itd. mówić:

Tajemnica pierwsza. Na pamiątkę Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie, że ma począć i porodzić Pana naszego Jezusa Chrystusa, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica druga. Na pamiątkę Odwiedzenia przez Najświętszą Maryję Panne Świętej Elżbiety, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica trzecia. Na pamiątkę Narodzenia Pana Jezusa z Najświętszej Maryi Panny, raz *Ojcze nasz*, dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica czwarta. Na pamiątkę Ofiarowania Pana Jezusa przez Najświętszą Maryję Panne w kościele jerozolimskim, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica piąta. Na pamiątkę Znalezienia przez Najświętszą Maryję Panne Pana Jezusa w kościele jerozolimskim między doktorami, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć *Zdrowaś* itd.

Druga część. Tajemnice bolesne, we wtorek i piątek.

Tajemnica pierwsza. Na pamiątkę krwawego pocenia się Pana Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica druga. Na pamiątkę Biczowania Pana Jezusa przez katów Żydowskich, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica trzecia. Na pamiątkę Ukoronowania Pana Jezusa w cierniową koronę, raz *Ojcze nasz*, dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica czwarta. Na pamiątkę Dźwigania Krzyża przez Pana Jezusa na Górę Kalwarii, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś*.

Tajemnica piąta. Na pamiątkę Ukrzyżowania, wiszenia i skonania na krzyżu Pana Jezusa, raz *Ojcze nasz* itd. i dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Trzecia część. Tajemnice chwalebne, w niedzielę, środę i sobotę.

Tajemnica pierwsza. Na pamiątkę Zmartwychwstania Pana Jezusa, raz *Ojcze nasz* itd. i dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica druga. Na pamiątkę Wniebowstąpienia Pana Jezusa, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica trzecia. Na pamiątkę Zesłania Ducha Świętego przez Pana Jezusa na Apostołów, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica czwarta. Na pamiątkę Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

Tajemnica piąta. Na pamiątkę Ukoronowania Najświętszej Maryi Panny na Królowę Aniołów, raz *Ojcze nasz* itd., dziesięć razy *Zdrowaś* itd.

6. Te tylko części i te tajemnice należą do całości i istoty Różańca, więcej nic. Można jest wszystkie od razu zmówić, albo każdą z osobna, w tym samym dniu, lub innych; z drugimi (za co więcej odpustów) lub osobno, w każdej porze dnia, gdziekolwiek i bez klęczenia nawet; można śpiewać, nawet w kościele. Można każdej tajemnicy zmówienie ofiarować na inną intencję; za siebie lub za drugich, za żywych lub umarłych, za Kościół, za kraj, za władze duchowne i cywilne, za oświecenie błądzących w wierze, nawrócenie grzeszników, utwierdzenie sprawiedliwych, na uproszenie oddalenia pokus, chorób, niezgód, suszy, ulewów i innych klęsk i nieszczęść, jako karę [pokutę] za grzechy; słowem, prosząc o każdą łaskę i pomoc w potrzebie lub w niebezpieczeństwie, można ofiarować cały lub część lub dziesiątek na ich uproszenie.

7. Kto jest wpisany do Bractwa Różańca Świętego, ma Różaniec lub część poświęconą przez kapłana upoważnionego do tego, odmawia cały Różaniec raz na tydzień; ma za to i za każdy dobry uczynek odpust, który może ofiarować albo tylko za siebie albo tylko za dusze zmarłe. Dobrze więc robi, gdy odnawia co dzień intencję dostąpienia odpustów, tak np.: *Chcę dostąpić wszystkich odpustów do jakich będzie sposobność*. Nie za wszystkie dobre uczynki są jednakowe odpusty, lecz o tym można się obszerniej dowiedzieć z książek mających za sobą powagę Kościoła. Dla pewniejszego pozyskiwania odpustów dobrze jest często, choćby co dzień obudzać żal za grzechy, tak np.: *Boże! z miłości ku Tobie żałuję za grzechy i postanawiam z nich poprawę*.

8. Kto wpisany w bractwo, a nie nosi Różańca lub nie odmawia, tylko nie nabywa prawa do łask osobliwszych i do odpustów, lecz nie popełnia nawet powszedniego grzechu.

9. Tajemnice można mieć tylko w myśli, niekoniecznie wymawiać i niekoniecznie te w te dni, które tu są wymienione; gdy się z drugimi mówi, lepiej jest dla porządku, według tego objaśnienia mówić, osobliwie z takimi, co się uczą Różaniec mówić.

Dobrze by było dla wpisujących się w bractwo (a nawet dla tych, którzy otrzymują Różaniec lub częśćkę z odpustami apostolskimi), ażeby im podawano takie objaśnienia, umieszcza się więc dla dogodności zarządu bractwem świadectwo wpisu, by wraz z nim mieli te objaśnienia.

Nr Księgi dochodów 60<sup>39</sup>, Suchodziennego 87, Arcybractwo Różańca Świętego przy kościele OO. Reformatów wydaje Siostrze *Feliksie Golińskiej* to pismo, jako dowód przyjęcia do Arcybractwa.

*Włocławek, dnia 4 miesiąca lipca roku 1886.*

Promotor: *Ks. Ksawery Sforski, Reformat*<sup>40</sup>

Brat Starszy: *Michał Piotrowski*<sup>41</sup>

Brat Podskarbi: *Michał Śniarowski*<sup>42</sup>

Brat Asesor I: *Jan Gulski*<sup>43</sup>

Brat Asesor II: *Łukasz Pietrzak*<sup>44</sup>

Brat Bracki: *A. Jakuboski*<sup>45</sup>

Pisarz Arcybractwa: [podpis nieczytelny]

[Pieczęć Arcybractwa]

Nr 1011

Approbatur

Vlad[islaviae], d. 31 Iuli 1879 a.

Ep[iscopus] Vlad[islaviensis] s[eu] Caliss[iensis]

+ Vinc[entius] Ep[iscopu]s[us]<sup>46</sup>

Secr[etarius] E[duardus] Paw[łowski]<sup>47</sup>.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> A.J. Szt e i n k e, *Kościół Świętego Antoniego i Klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990, s. 226, 230–231.

<sup>2</sup> Klasztor Braci Mniejszych Reformatów we Włocławku powstał w 1625 r. Od 1644 r. działa na obecnym miejscu przy pl. Wolności 6 – por. A.J. Szt e i n k e, *Kościół Wszystkich Świętych i Klasztor Franciszkanów-Reformatów we Włocławku 1625–1997*, Włocławek 1998.

<sup>3</sup> Autor z autopsji pamięta, że gdy jako dziecko przychodził w niedzielę do kościoła braci mniejszych we Włocławku, słyszał śpiew różańca przed sumą. Gdy natomiast na początku swego urzędowania prowincjańskiego (1978–1984) odwiedził tutejszy klasztor, na prośbę o gwardiana Jana Grabowskiego w pierwszą niedzielę października przewodniczył procesji różańcowej do pięciu ołtarzy. Nie udało się ustalić, w którym roku zaniechano tej praktyki, bo obecnie nie istnieje. – Ustna informacja o Mariusza Dębińskiego, gwardiana i proboszcza, z 1 VI 2008 r.

<sup>4</sup> A.J. Szt e i n k e, *Kościół Wszystkich Świętych...*, poz. cyt., s. 31, 47–48.

<sup>5</sup> Stało się to zapewne po definitywnym zamknięciu kościoła klasztornego dla ludności polskiej w dniu 19 XI 1941 r. – Por. A.J. Sztejnke, *Klasztor Braci Mniejszych we Włocławku podczas drugiej wojny światowej (1939–1945)*, w: *Śladami Świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFM Cap.*, Lublin 2007, s. 371–373.

<sup>6</sup> Druk ten zachował się w Bibliotece Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie pod sygn. Fr. 2417. Liczy 12 nienumerowanych stron formatu 19,3 x 16,4 cm. O jego istnieniu poinformował piszącego te słowa o. Andrzej Pabin OFM, dyrektor tejże Biblioteki, przesyłając 10 IV 2002 r. jego kserokopię. Stanowi ona podstawę niniejszego wydania. Serdecznie dziękuję Współbratu w Zakonie św. Franciszka za wspomnianą kopię. *Ustawa* pomnaża też mało znany dorobek drukarni T. Buchholtza we Włocławku – por. P. Pawłowski, *Buchholtz (Buchholz) Teodor Gustaw*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s. 31–33.

<sup>7</sup> Ten druk ulotny, kartkę dwustronnie zadrukowaną o rozmiarach: 33 x 20,5 cm, kilkakrotnie złożony, znalazłem przed około 10 laty w zakrystii kościoła franciszkańskiego we Włocławku w zniszczonej książeczce do nabożeństwa. Trafiła tu zapewne po śmierci właścicielki. W 2002 r. druk gruntownie został zakonserwowany przez p. O. Szymiczek w pracowni Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie. Dzięki temu można go w całości przedrukować. W *Objaśnieniach* umieszczono identyczną jak w *Ustawie* ornamentację roślinną, która pozwala na zaliczenie również tegoż druku do wytłoczonych przez drukarnię T. Buchholtza. Jeśli tak, to byłaby ostatnią znaną pozycją tejże oficyny. Dalsze badania powinny też wyjaśnić jego autorstwo. Wszystko wskazuje na o. Ksawerego Sforskiego, któremu przypisuje się wydanie broszury: *O sposobie odmawiania Różańca z rozważaniem tajemnic różańcowych* (egzemplarz nieznan), która mogła być kolejną edycją przywołanego druku ulotnego. – Por. A.J. Sztejnke, *Kościół Wszystkich Świętych...*, poz. cyt., s. 47.

<sup>8</sup> Nie notuje ich *Bibliografia polska* Estreicherów, ani J.R. Bar, *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej. (Bibliografia)*, nadb. z „*Studia Theologica Varsoviensia*”, Warszawa 1963–1969.

<sup>9</sup> Agnieszka Kwiatkowska, postać bliżej nie znana.

<sup>10</sup> Kempisty Grzegorz, w zakonie Eugeniusz (1828–1903) urodził się 13 X 1828 r. we wsi Rawy, parafii Gąsewo, w dekanacie Maków Maz. Dnia 16 V 1845 wstąpił w Siennicy k. Mińska Maz. do Pruskiej Prowincji Reformatorów pw. Wniebowzięcia NMP, w której po rocznej próbie, zwanej nowicjatem, złożył śluby czasowe, a potem ukończył naukę w zakresie szkoły średniej i odbył studia filozoficzno-teologiczne we Włocławku i Płocku (1850–1856). Dnia 15 II 1848 złożył profesję uroczystą, a 7 XII 1851 przyjął święcenia kapłańskie. Po ukończeniu studiów był lektorem gramatyki w Węgrowie (1856–1858), penitencjarzem kolegiaty i kapłanem więzienia w Pułtusk (1858–1859) oraz nauczycielem szkoły dla świeckich prowadzonej przez zakon w Żurominie (1859–1860). Te same obowiązki w l. 1860–1863 pełnił we Włocławku, gdzie w końcu został gwardianem (1863–1864). W lipcu 1864 przeniesiony do Żuromina na nauczyciela szkoły elementarnej. Gdy w listopadzie t. r. w ramach ogólnej kasaty zakonów Królestwa Polskiego przez rząd wywieziono zakonników do klasztoru etatowego we Włocławku, pozostał na miejscu i przez 20 lat był rektorem kościoła. W tym czasie sekularyzował się, przechodząc do duchowieństwa diecezji płockiej. Od 1884 był administratorem parafii Sobowo, gdzie odnowił kościół i wyposażył zakrystię. Prowadził częściowo zakonny tryb życia i gorliwie duszpasterzował. Zmarł 2 X 1903 r. w Sobowie. – R. Prejs, *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Poznań 2004, s. 339; W. B[o]rniński, *Jubileusz kapłański*, „Przegląd Katolicki”, 39(1901), s. 813–814; „Echa Płockie i Łomżyńskie”, 1903, nr 87, s. 2–3; „Gazeta Świąteczna”, 1901, nr 102, s. 3; Arch. Gen. OFM w Rzymie, sygn. C. 7, *Relationes Provinciarum Poloniae*, 1862, n. 104, 115–117; sygn. Sk/473, *Polonia Maior et Minor* (1815–1889), n. 451–463; Arch. Prow. Franc.-Reformatów w Krakowie, *Acta Conventus Vęgroviensis* (1760–1861), s. 231, 233; Akta kapituł i kongregacji Pruskiej Prowincji Reformatorów pw. Wniebowzięcia NMP (1852–1861); *Liber actorum in Conventu Vladislaviensi* (1760–1860), s. 290, 291, 301.

<sup>11</sup> Osoba bliżej nie znana.

<sup>12</sup> We wzmiankowanej książeczce do nabożeństwa odnaleziono równocześnie dowody przynależności do innych stowarzyszeń z okresu międzywojennego, m. in. do III Zakonu św. Fran-

ciszka, wystawione na nazwisko Felicji Chałaczkiwicz (Hałaczkiwicz). Należy wyjaśnić, czy świadczą o jakimś powiązaniu między tymi osobami, czy też znalazły się tu przypadkowo.

<sup>13</sup> Jeśli to był rzeczywiście Aleksander VI, to nie mógł wydać bulli w 1405 r. bo zmarł w 1403. Być może, chodzi o rok 1403.

<sup>14</sup> Czerwca.

<sup>15</sup> Kwietnia.

<sup>16</sup> Zapis błędny, powinno być: Summar[ium] – spis

<sup>17</sup> Ind[ulgentiarum] – odpustów

<sup>18</sup> Rocznice

<sup>19</sup> Przywracam ci szatę, którą przyjąłeś na chrzcie.

<sup>20</sup> Tzn. dominikańskich.

<sup>21</sup> Tu: modlitwy po śmierci.

<sup>22</sup> Listopada.

<sup>23</sup> Podał warunki.

<sup>24</sup> Tzn. decyzją Św. Kongregacji Soboru z 12 II 1679 r.

<sup>25</sup> Tzn. składane z okazji suchych dni.

<sup>26</sup> Rzeczy używanych.

<sup>27</sup> Z łac. przyjęty, zapisany.

<sup>28</sup> „Czytelnia Niedzielna” była tygodnikiem, który ukazywał się w latach 1856–1864 w Warszawie – por. *Bibliografia Polska XIX stulecia*, wyd. 2, Kraków 1962, s. 395.

<sup>29</sup> „Kmiotek”. Pismo tygodniowe obrazkowe, Warszawa 1860–1866 – por. tamże, s. 423.

<sup>30</sup> Poprawnie: a Kempis.

<sup>31</sup> Aktualnie w bibliotece klasztoru wrocławskiego zachowało się zaledwie kilka książek z księgozbioru arcybactwa, m. in. *Zbiór nabożeństwa ku czci Boga, Najświętszej Maryi Panny i Świętych Pańskich dla wygody wiernych Chrystusowych, a mianowicie w Arcybactwie Różańca Świętego zostających przez ks. Damiana Dzieszkowskiego Ś. T. D. Eksprovincjała Zakonu Kaznodziejskiego ułożony*, Warszawa 1863. Widać, że była często używana.

<sup>32</sup> Michał Marszewski był biskupem kujawsko-kaliskim w latach 1856–1867. – Zob. M. Wojtkowski, *Marszewski Michał Jan*, w: *Wrocławski słownik biograficzny*, t. 2, Wrocław 2005, s. 116–118.

<sup>33</sup> Wesołowski Wawrzyniec, w zakonie Juwenalis (1817–1893) urodził się 3 VII 1817 w Świdziebni k. Rypina. Dnia 7 V 1834 wstąpił do Pruskiej Prowincji Reformatorów pw. Wniebowzięcia NMP, w której po ukończeniu nowicjatu odbył studia filozoficzno-teologiczne we Włocławku i Płocku. Dnia 5 IX 1837 złożył profesję uroczystą, a 4 IX 1840 przyjął święcenia kapłańskie. Był lektorem filozofii w Żurominie (1846–1847) i we Włocławku (1847–1848) oraz kaznodzieją w Węgrowie (1848–1850). Potem uczył teologii w Płocku (1848–1854), a następnie został także gwardianem (1854–1858). W zarządzie prowincji sprawował urząd definitora (1855–1858), prowincjała (1858–1861) i kustosa (zastępcy prowincjała) (1861–1864). Kasata klasztorów w Królestwie Polskim przeprowadzona w listopadzie 1864 r. zastała go na urzędzie gwardiana w Płocku, skąd przybył wraz z innymi zakonnikami do klasztoru etatowego we Włocławku. W maju 1866 na mocy decyzji bp. M. Marszewskiego został wikariuszem parafii Sulejów, a w 1869 administratorem parafii Witów. W roku następnym sekularyzował się do diecezji kujawsko-kaliskiej. Zmarł 13 XII 1893 r. w Witowie. – R. Prejs, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., s. 363; A.J. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, Płock 1930, s. 537; Arch. Gen. OFM w Rzymie, sygn. C. 7, Relationes Provinciarum Poloniae, 1862, n. 101,114–116,118; sygn. Sk/473, Polonia Maior et Minor (1815–1889), n. 451–463; Arch. Prow. Franc.-Reformatów w Krakowie, Acta Conventus Węgroviensis (1760–1861), s. 227; Akta kapituł i kongregacji Pruskiej Prowincji Reformatorów pw. Wniebowzięcia NMP (1846–1855, 1858–1861); Liber actorum in Conventu Vladislaviensi (1760–1860), s. 271, 285.

<sup>34</sup> Nazwisko przekręcone, poprawnie: Szaniawski Franciszek, w zakonie Romuald (1803–1873) urodził się 3 IX 1803 w Janowie Podlaskim. Wychowywał się przy rodzicach w Białej Podlaskiej, gdzie ukończył 4 klasy szkoły. Dnia 9 II 1822 r. wstąpił w Węgrowie do Pruskiej Prowincji Reformatorów pw. Wniebowzięcia NMP, w której po roku złożył śluby czasowe, a już 24 V 1823 profesję uroczystą. W l. 1823–1825 odbył studia retoryki w Zarębach Kościelnych, filozofii i historii Kościoła we Włocławku (1825–1827), a teologii w Płocku (1827–1829). Świę-

cenia kapłańskie przyjął dnia 24 V 1827 r. Kolejno pracował we Włocławku jako kaznodzieja katedralny (1832–1834, 1836–1838) i gwardian (1840–1842), przełożony klasztoru w Pułtusk (1838–1840, 1842–1843), gwardian w Płocku (1843–1845), magister nowicjatu w Siennicy (1845–1846, 1848–1854) i gwardian w Białej Podlaskiej (1846–1847). W zarządzie prowincji trzykrotnie był definitorzem (1840–1843, 1849–1852, 1861–1864), prowincjałem (1852–1855) i kustoszem (1855–1858). W l. 1854–1866 mieszkał we Włocławku, pełniąc obowiązki prefekta studiów i szkoły elementarnej dla świeckich. Dnia 4 VII 1866 został mianowany kapelanem i spowiednikiem dominikanek w Piotrkowie, a od 31 VII t. r. także mariawitek. W 1869 wraz z zakonnicami przeniósł się do klasztoru pobernardyńskiego w Świętej Annie pod Przyrowem, gdzie zakończył życie 24 II 1873 r. – R. Prejs, *Słownik biograficzny...*, dz. cyt., s. 359; A.J. Sztejnke, *Kościół Wszystkich Świętych...*, poz. cyt., s. 56; Arch. Archid. w Łodzi, Zespół – Konsystorz Foralny Piotrkowski, sygn. 33, Akta dotyczące się list imiennych duchowieństwa [1866–1868], Lista osób duchowieństwa [...] w mieście Piotrkowie, s. 137; Curriculum vitae o. Romualda Szaniawskiego, s. 174–175; Akta Dekanatu Piotrkowskiego, sygn. 97, Piotrków, Romuald Szaniawski (1866); Arch. Gen. OFM w Rzymie, sygn. C. 7, Relations Provinciarum Poloniae, 1862, n. 100; sygn. Sk/473, Polonia Maior et Minor (1815–1889), n. 451–463; Arch. Prow. Franc.-Reformatów w Krakowie, Liber actorum in Conventu Vladislaviensi (1760–1860), s. 228, 242, 257, 267, 296–301.

<sup>35</sup> Osoba bliżej nie znana

<sup>36</sup> Osoba bliżej nie znana

<sup>37</sup> Osoba bliżej nie znana

<sup>38</sup> Imię zniekształcone, powinno być Romuald (w zakonie), ze chrztu Aleksander Makarewicz (1830–1863). Urodził się 28 I 1830 r. we wsi i parafii Błogostawieństwo w diecezji augustowskiej. Dnia 1 VII 1850 wstąpił do Pruskiej Prowincji Reformatów pw. Wniebowzięcia NMP, gdzie po roku złożył śluby czasowe, a następnie studiował gramatykę w Białej Podlaskiej (1851–1852) i w Węgrowie (1852–1853), historię Kościoła i wymowę w Żurominie (1853–1854), filozofię we Włocławku (1854–1856) oraz teologię w Płocku (1856–1859). Przeniesiony w 1859 do Włocławka pełnił do 1861 obowiązki kaznodziei i misjonarza ludowego, które kontynuował w Pułtusk (1861–1862). W połowie 1862 powierzono mu funkcję nauczyciela szkoły elementarnej dla świeckich prowadzonej przez zakon w Żurominie. Gdy w styczniu 1863 wybuchło powstanie, zgłosił się doń w charakterze kapelana. Zmarł 29 IV 1863 w szpitalu w Lipnie w wyniku ran odniesionych w potyczce w lasach w okolicy Sanktuarium Maryjnego w Skępem. Jego stróżowie bernardyni pochowali zmarłego na miejscowym cmentarzu. – P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, cz. 1, Sandomierz 1933, t. 2, s. 520–521, t. 3 s. 750; A.J. Sztejnke, *Zaangażowanie patriotyczne męskich zakonów franciszkańskich w XIX wieku na przykładzie reformatów*, w: *Dzieło Świętego Franciszka z Asyżu. Projekcja w kulturze i duchowości polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2004, s. 435, 444; Arch. Gen. OFM w Rzymie, sygn. C. 7, Relations Provinciarum Poloniae, 1862, n.105, 117, 118; sygn. SK/473, Polonia Maior et Minor (1815–1889) n. 451–463; Arch. Prow. Franc.-Reformatów w Krakowie, Liber actorum in Conventu Vladislaviensi (1760–1860), s. 295–296, 300–301; Monologium mortuorum Patrum et Fratrum Ordinis Minorum S. P. N. Francisci Reformatorum [...] conscriptum A. D. 1854; Protocollum Residentiae Pultoviensis (1852–1864), s. 93.

<sup>39</sup> Odręczne wpisy wyróżniono kursywą.

<sup>40</sup> A.J. Sztejnke, *Sforski (Sworski) Narcyz Marcelin, w zakonie Ksawery*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 155–156.

<sup>41</sup> Postać bliżej nie znana.

<sup>42</sup> Postać bliżej nie znana.

<sup>43</sup> Postać bliżej nie znana.

<sup>44</sup> Postać bliżej nie znana.

<sup>45</sup> Postać bliżej nie znana.

<sup>46</sup> Wincenty Teofil Chościak Popiel (1825–1912) biskup kujawsko-kaliski w l. 1875–1883, późniejszy arcybiskup warszawski. – Zob. W. Kujawski, *Popiel Chościak Wincenty Teofil*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 3, Włocławek 2005, s. 134–136.

<sup>47</sup> Ks. Edward Pawłowski (1844–1912), sekretarz konsystorza włocławskiego w latach 1872–1881. – Zob. *Ś.p. ks. Edward Pawłowski*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 6(1912), s. 119–121.

epoꝛ pabulo  
possidēda fido  
d. i. vitate eu  
Dom' vob



Et hui  
dñe f  
Et p  
deu. r  
catu  
r p m

SPRAWOZDANIA  
RECENZJE

hoc vnu de  
vt omis i te





**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI  
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO  
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU  
w roku akademickim 2007/2008**

W roku sprawozdawczym odbyły się trzy spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na tych spotkaniach.

**1) 24 X 2007 r.**

Spotkanie odbyło się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, a rozpoczęło się o godz. 16.30. Uczestniczyły w nim 22 osoby: bp Bronisław Dembowski, księża: Janusz Borucki, Piotr Głowacki, Krzysztof Graczyk, Bronisław Grulkowski, Wojciech Hanc, Dariusz Kaliński, Krzysztof Konecki, Lech Król, Roman Małeccki, Jan Nowaczyk, Antoni Nowak OFM, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Stefan Spsychalski, Jacek Szymański, Stanisław Waszczyński, Ireneusz Werbiński, Zbigniew Zaremski oraz osoby świeckie: Franciszek Dembowski, Zofia Dembowska i Sławomir Dembowski.

Prezes Towarzystwa ks. dr Jan Nowaczyk przywitał wszystkich, przypomniał o składaniu artykułów do jedenastego tomu „Studiów Włocławskich” oraz poinformował, że kolejne, nadzwyczajne, spotkanie Towarzystwa odbędzie się 21 listopada 2007 roku i będzie poświęcone osobie ks. prof. Stanisława Librowskiego.

Następnie zabrał głos ks. dr Roman Małeccki, prodziekan Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, specjalista w zakresie teologii ekumenicznej, który wygłosił **referat** pt. *Posługa Biskupa Rzymu w aktualnej sytuacji ekumenicznej. Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie*. Jego treść ujął w sześciu punktach: 1) biblijne podstawy zagadnienia, 2) historyczny rozwój nauki o prymacie, 3) natura i zakres władzy papieskiej, 4) problem władzy jurysdykcyjnej, 5) kwestia nieomyślności orzeczeń papieskich, 6) relacja papieża do episkopatu rozproszonego na świecie.

Dzisiejsze dyskusje wokół posługi Biskupa Rzymu, jego roli i miejsca w całym chrześcijaństwie, obejmują szeroki wachlarz problemów, które z konieczności nie mogą ograniczać się do samych kwestii teologicznych. Obok problemów teologicznych należy dołożyć jeszcze cały kompleks kwestii historycznych związanych z funkcjonowaniem papieżstwa w przeszłości oraz wziąć pod uwagę ogromny ładunek zarówno pozytywnych emocji, jak i negatywnych uprzedzeń czy przesądów – wówczas łatwiej dostrzec, że współczesne dyskusje wokół prymatu biskupa Rzymu są delikatnie mówiąc „trudne”.

Niewątpliwie akceptacja prymatu Biskupa Rzymu jest dla Kościoła katolickiego ważnym, ale nie jedynym wyznacznikiem jego tożsamości. Podobnie zresztą dla innych Kościołów, zarówno o prawosławnych czy zwłaszcza o protestanckich korzeniach, brak owej akceptacji prymatu także w jakimś stopniu określa ich tożsamość. Drugie tysiąclecie chrześcijaństwa zachodniego było świadkiem wielkich sporów wokół roli, znaczenia i zakresu władzy papieskiej.

Prymat papieski osiągnął swój szczyt podczas obrad Soboru Watykańskiego I. Wydawać by się mogło, że ogłoszone wtedy dogmaty o pełnej, bezpośredniej i powszechnej władzy jurysdykcyjnej papieża nad chrześcijaństwem oraz o nieomyślności papieskiej zamknęły na trwałe możliwość jakiegokolwiek dyskusji na ten temat. Dopiero Sobór Watykański II, a zwłaszcza włączenie się Kościoła katolickiego we współczesny ruch ekumeniczny nieco uchyliło owe „zamknięte drzwi” i spowodowało ponowne zainteresowanie rolą papieżstwa w służbie jedności całego chrześcijaństwa. Nowym impulsem do zakrojonej już na bardzo szeroką skalę teologicznej dyskusji nad prymatem papieskim stała się dopiero jednak wydana w 1995 r. encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint*. Dziesięć punktów tego dokumentu jest bezpośrednio poświęconych „posłudze jedności Biskupa Rzymu”. Po publikacji encykliki o jedności nastąpiło ponowne zainteresowanie się kwestią papieżstwa, jego roli w historii Kościoła, a przede wszystkim możliwością prowadzenia otwartego dialogu teologicznego w tej jakże delikatnej i drażliwej kwestii.

W kwestii prymatu Biskupa Rzymu teologia katolicka musi poważnie brać pod uwagę orzeczenia dogmatyczne Soboru Watykańskiego I oraz nauczanie Soboru Watykańskiego II. Jednocześnie musimy pamiętać, że dogmaty oraz całość nauczania kościelnego powinny być zawsze interpretowane z uwzględnieniem kontekstu, w jakim Kościół danej epoki i czasu żył, wyrażając w sposób uroczysty prawdy swojej wiary. Wierność Ewangelii z jednej strony, z drugiej zaś wewnętrzny dynamizm zmierza-

jący do wcielenia w życie ewangelicznego przesłania powinny rodzić w Kościele twórcze napięcie, zmierzające do autentycznego przeżywania przez wiernych jednej i tej samej zbawczej prawdy o Chrystusie żyjącym w swoim Kościele. Z tego też powodu teologia katolicka mówi o procesie ewolucji orzeczeń dogmatycznych.

Odnosząc powyższe rozważania do omawianej kwestii prymatu, można przywołać stanowisko J. Ratzingera, który wkrótce po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II widział potrzebę ponownego odczytania w nowym kontekście historyczno-kościelnym orzeczeń dogmatycznych poprzedniego Soboru dotyczących prymatu papieskiego. Podobne stanowisko wyrażał Y. Congar, mówiąc o potrzebie ponownej recepcji dogmatów Soboru Watykańskiego I, w tym zaś szczególnie tych odnoszących się do prymatu jurysdykcyjnego oraz nieomyłności Biskupa Rzymu. Ten postulat ponownego odczytania, jak i ponownej recepcji orzeczeń *Vaticanium I* jest dziś powszechnie przyjmowany we współczesnej ekumenicznie nastawionej teologii katolickiej. Proces ponownej recepcji czy nowego odczytania w dzisiejszym kontekście tamtych wypowiedzi soborowych nie podważa ważności i rangi samych definicji soborowych. Zasadniczy problem tkwi w ich interpretacji dzisiaj. Zjawisko recepcji orzeczeń dogmatycznych Kościoła nie może nigdy oznaczać automatycznej czy biernej akceptacji tych prawd. Jest raczej żywym procesem ich twórczej asymilacji i integracji z całością kościelnej tradycji.

Następnie prelegent przeszedł do omówienia zasad dogmatycznej hermeneutyki, w świetle których powinien być dzisiaj prowadzony dialog ekumeniczny na temat szeroko rozumianej posługi jedności Biskupa Rzymu. Rozważania te prelegent poparł w głównej mierze refleksjami W. Kaspera, obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Przedstawił cztery zasady hermeneutyczne, które powinny być uwzględniane przy dyskusjach na temat prymatu, są nimi: 1) interpretacja nauki o prymacie w szerokim kontekście eklezjologicznym, 2) interpretacja nauki o prymacie z całą tradycją kościelną, 3) postulat uwzględniania historycznego kontekstu ogłoszenia nauki o prymacie, 4) interpretacja nauki o prymacie w świetle Biblii. Uwzględnienie tych zasad hermeneutycznych w odniesieniu do prymatu papieskiego może we współczesnym dialogu ekumenicznym zachować wiążącą i niezmienną istotę posługiwania Piotrowego przy jednoczesnym otwarciu możliwości dalszych dyskusji ekumenicznych.

**Dyskusję** prowadził ks. dr Dariusz Kaliński, dyrektor oddziału Studium Teologii w Koninie, specjalista w zakresie teologii dogmatycznej.

Najpierw bp Bronisław Dembowski podkreślił, że Jan Paweł II postawił pytanie wszystkim nierzymskokatolikom, „jak rozumieją posługę Biskupa Rzymu?”. Na to pytanie odpowiedziało wiele kościołów chrześcijańskich. Podkreślił, że najbardziej otwarci są na dyskusję anglikanie. Dokument „Dar autorytetu”, gdzie jest mowa o potrzebie prymatu papieskiego, podkreśla podstawowy problem: natura i władza, czyli zakres. Analizując ten dokument jasno trzeba podkreślić, że prawosławni, protestanci i anglikanie nie przyjmują takiej posługi, jaką ma Biskup Rzymu. Toczy się dyskusja nad warunkową aprobatą prymatu Biskupa Rzymu, ale nie są skłonni przyjąć jego nieomyślności. Dyskusję trzeba prowadzić, ale musi ona być merytoryczna i oparta na źródłach.

Następnie głos zabrał ks. prof. Wojciech Hanc, który nawiązując do wygłoszonego referatu podkreślił potrzebę dodania do wymienionych przez prelegenta zasad hermeneutycznych jeszcze jednej, tj. prymat papieski w kontekście chrystologicznym. Po dodaniu takiej zasady można w sposób bardziej komplementarny rozważać prymat Biskupa Rzymu. Taka zasada pozwoli lepiej osadzić prymat papieża w Kościele. Papież będąc *servus servorum Dei*, swoją władzę w Kościele wiąże nie z władzą nad członkami Kościoła, ale taki tytuł daje podstawę rozpatrywania prymatu jako służby. I w toczącej się dyskusji o prymacie papieskim wyraźnie widoczna jest opcja przyjęcia takiego rozumowania. Anglikanie są skłonni przyjąć naukę o prymacie w kontekście służby, honoru, czci, a nie jurysdykcji. Podkreślają szczególnie honor i cześć w służbie miłości Kościoła. Prelegent odpowiadając na postawione pytania, podkreślił, że papież nie może dzielić, musi łączyć. Wiara jest kwestią historyczną. Wiemy o ciemnych kartach papiestwa i właśnie one przyczyniły się do takiego myślenia kościołów niechrześcijańskich. Papież Jan Paweł II wyraźnie podkreślił, że Kościół będąc grzeszny musi spróbować te grzechy odkupić. Papież ma być sługą wszystkich, a nie może pragnąć, aby jemu służono.

Prowadzący dyskusję ks. D. Kaliński podkreślił, że warto byłoby zwrócić uwagę na rozumienie pojęcia „kościóły siostrzane”, gdyż w literaturze są podkreślane różne treści i w ten sposób powstaje niezrozumienie tego pojęcia. Prelegent odpowiadając na to pytanie podkreślił, że Kościoły siostrzane to te, które mają tradycję wschodnią i są zjednoczone z nami. Nie można tego pojęcia transponować na inne kościoły. Eklezjologia próbuje znaleźć równowagę między lokalnym a powszechnym Kościołem. Tak rozumując należy powiedzieć, że Kościoły siostrzane to Kościoły lokalne, a nie Kościół prawosławny i Kościół rzymskokatolicki.

Następnie zabrał głos Ks. prof. J. Nowaczyk. Przytoczył on słowa Jana XXIII, który podkreślił, że w sprawach ekumenicznych nie możemy mówić o tym, co nas różni, ale o tym, co nas łączy. Nie możemy zrezygnować z tej dyskusji. Prelegent ustosunkowując się do tego stwierdzenia powiedział, że Jan XXIII był świadomy tych różnic, ale był otwarty na ekumenizm.

Po zakończonej dyskusji ks. dr Jan Nowaczyk, Prezes Towarzystwa Teologicznego, w ramach podsumowania zaznaczył, że temat prelekcji jest aktualny, o czym świadczy dyskusja i ilość zabranych głosów. Ponieważ nakreślony problem ciągle narasta, dlatego powinien stawać się przedmiotem dalszej pogłębionej refleksji.

## 2) 21 XI 2007 r.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16.30 w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Uczestniczyło w nim 15 księży: Janusz Borucki, Krzysztof Graczyk, Janusz Gręzlikowski, Wojciech Hanc, Tomasz Kaczmarek, Waldemar Karasiński, Lech Król, Krzysztof Konecki, Roman Małeckie, Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Jacek Szymański, Stanisław Waszczyński, Ireneusz Werbiński.

Spotkanie było swoistą wewnętrzną promocją dziesiątego tomu „Studiów Włocławskich”, który został poświęcony ks. prof. Stanisławowi Librowskiemu w 5. rocznicę jego śmierci. Ks. dr Jan Nowaczyk, prezes Towarzystwa, wręczył pisemne podziękowania tym, którzy sponsorowali ten tom „Studiów Włocławskich”, a są nimi księża: Krzysztof Graczyk, Wojciech Hanc, Tomasz Kaczmarek, Waldemar Karasiński, Leszek Król, Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Jacek Szymański, Ireneusz Werbiński.

**Referat**, który był pewnego rodzaju uzupełnieniem artykułów poświęconych ks. Librowskiemu w dziesiątym tomie „Studiów Włocławskich”, wygłosił ks. dyr. Kazimierz Rulka na temat: *Ważniejsze prace planowane, a niepodjęte lub nieukończone przez ks. Stanisława Librowskiego*. Prelegent podzielił planowane przez ks. Librowskiego prace na dwie części: 1) bibliografie i katalogi, 2) inne planowane publikacje.

Z planowanych zestawień bibliograficznych w spuściźnie ks. Librowskiego pozostały zdekompletowane materiały do następujących bibliografii: 1) bibliografia historii Kościoła w Polsce, 2) bibliografia archiwów, bibliotek i muzeów kościelnych w Polsce, 3) bibliografia historii diecezji włocławskiej, 4) bibliografia kościelna Kalisza. Najbardziej zaawansowane były prace nad bibliografią kościelną Kalisza, która zapew-

ne miała wejść jako część składowa bibliografii historii diecezji wrocławskiej. Sporządzenie bibliografii kościelnej Kalisza miało być też wstępem do opracowania kościelnej historii Kalisza. Mimo daleko posuniętych prac przygotowawczych bibliografia ta nie została ukończona i opublikowana, a potem uległa rozproszeniu. Tylko w zamysłach ks. Librowskiego pozostał także katalog jego osobistego księgozbioru, liczącego ok. 4600 woluminów.

Z innych planowanych przez ks. Librowskiego publikacji wymienić należy przede wszystkim wielką pracę poświęconą historiografii diecezji wrocławskiej, która miała być zapewne jego *opus vitae*. Opracował już nawet i opublikował szczegółowy jego plan, ale do pisania nigdy nie przystąpił.

W dużym stopniu wykonaną, ale nie zrealizowaną w pełni pracą było sporządzenie i opublikowanie *Inwentarza realnego dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku*, nad którym ks. Librowski pracował do ostatnich dni swego życia. Oprócz wydanych 18 tomów – dział I (t. 1–7) dokumenty samoistne; dział II: dokumenty w kopiariuszach – planował wydanie w dziale II jeszcze 19 tomów.

Dopiero po zakończeniu w całości *Inwentarza* ks. Librowski planował rozpoczęcie wydawania dzieła „Zbiór dokumentów historycznej diecezji wrocławskiej”, którego pierwszy tom miał objąć lata 900–1300.

Ks. Librowski od dawna planował opracowanie słownika biograficznego diecezji wrocławskiej w trzech tomach. Sporządził doń m.in. alfabetyczny wykaz duchowieństwa z lat 1800–1972, oraz biogramy niektórych biskupów i kapłanów.

Jeżeli chodzi o inne nieukończone publikacje dotyczące dziejów diecezji wrocławskiej, to szczególnie daje się dziś odczuć brak dalszych odcinków tych szczególnie ważnych zarówno z zakresu źródłoznawstwa – *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, jak i wydawnictwa źródeł – *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945*. Szczególnie tej ostatniej pozycji dziś już nikt nie potrafi ukończyć. Dobrze się stało, że ks. Wojciech Frączak w swojej pracy habilitacyjnej poświęconej dziejom diecezji wrocławskiej w okresie II wojny światowej ocalił wiele z tych materiałów dla historii.

Z planowanych przez ks. Librowskiego prac najważniejszymi wydają się być cztery: 1) inwentarz dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku, 2) słownik biograficzny diecezji wrocławskiej, 3) zbiór dokumentów diecezji wrocławskiej, 4) monografia diecezji wrocławskiej. Czy ktoś podejmie w tym zakresie dzieło ks. Librowskiego?

Po referacie wywiązała się spontanicznie przebiegająca **dyskusja**, w której zastanawiano się szczególnie nad możliwością opracowania monografii diecezji wrocławskiej na tysięczną rocznicę jej powstania.

### 3) 16 IV 2008 r.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 16.30 w auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Uczestniczyli w nim członkowie Towarzystwa, profesorowie, siostry zakonne, przedstawiciele Klubu Inteligencji Katolickiej oraz cała wspólnota seminaryjna. Na początku spotkania prezes Towarzystwa, ks. dr Jan Nowaczyk, powitał bpa Wiesława Meringa, ordynariusza diecezji wrocławskiej, bpa Bronisława Dembowskiego, bpa Czesława Lewandowskiego, ks. prof. Stanisława Kowalczyka, pracownika i wykładowcę KUL, który został zaproszony z referatem na to spotkanie, oraz wszystkich zgromadzonych w auli Kard. Stefana Wyszyńskiego. Następnie przedstawił bliżej osobę ks. Kowalczyka i dokonał wprowadzenia w zakres tematyki będącej przedmiotem referatu.

Ks. prof. Stanisław Kowalczyk w swoim referacie pt. *Filozofia tomistyczna a demokracja personalistyczna* dokonał najpierw analizy pojęcia „demokracja”. Mówi się, że demokracja to władza ludu. Jednakże samo pojęcie demokracji jest wieloznaczne. Tomasz z Akwinu, od którego wywodzi się system filozoficzny (i teologiczny) zwany tomizmem, uważany jest za oponenta demokracji, ale tzw. złej demokracji, która może stać się dyktaturą, tyranią. W rozprawie *De regno*, idąc za Arystotelesem, wyróżnia następujące ustroje: monarchia, republika, arystokracja, tyrania, oligarchia i demokracja. Według Tomasza najlepszym ustrojem jest monarchia, system dominujący w jego czasach. W średniowieczu na temat pochodzenia władzy powstały dwie teorie: desygnacji i transmisji. Według teorii desygnacji władcy (cesarze, królowie) otrzymywali władzę bezpośrednio od Boga. Według zaś teorii transmisji – Bóg jest ostatecznym źródłem wszelkiej władzy, lecz kierujący państwem monarcha ma ją tylko jako przedstawiciel narodu (naród mu ją przekazuje). Św. Tomasz odrzucił teorię desygnacji, która wyznawana była przez władców. Uważa on, że ostateczne źródło władzy to Bóg, a na ziemi – to naród w osobie króla czy innych władców. Według Akwinaty naturalnym źródłem władzy w państwie jest lud.

Ks. Kowalczyk w rozwinięciu tematu podkreślił, że współczesnych tomistów reprezentuje szczególnie Jakub Maritain, który z dorobku św. Tomasza przejął podstawowe zasady filozofii politycznej. Jego koncepcja

demokracji powstała jako alternatywa dla marksizmu i liberalizmu. Maritain uważa, że owe systemy rozmiągają się z prawdą o człowieku, zwłaszcza niewłaściwie wyjaśniają relację człowieka do społeczeństwa. Krytyczna ocena liberalnego indywidualizmu i marksistowskiego kolektywizmu skłoniła Maritaina do reinterpretacji relacji „człowiek jako jednostka do społeczności” w duchu personalizmu.

Następnie prelegent dokonał analizy pojęć „państwo” i „społeczność polityczna”. Ta ostatnia ma szerszy zakres niż pojęcie państwa, które jest jedynie jej częścią składową. Państwo to zespół instytucji i struktur, które są nieodzowne dla funkcjonowania kraju, ale mają charakter służebny wobec społeczności politycznej. Maritain uważał, że państwo jest narzędziem, instrumentem dla dobra narodu, to zaś dobro narodu nie może nigdy naruszać dobra ludzkiej osoby. Z dotychczas funkcjonujących ustrojów państwa: monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego Maritain jako właściwy model państwa przyjmuje demokrację. Celem takiego demokratycznego ustroju jest realizacja podstawowych wartości każdego człowieka jako osoby, takich jak: sprawiedliwości, wolności i równości. Opozycją takiej demokracji (Maritain nazywa ją demokracją personalistyczną) jest państwo totalitarne, oparte na despotycznie sprawowanej władzy, ignorującej godność człowieka, jego wolność i należne mu prawa.

Mówiąc o demokracji personalistycznej w ujęciu Maritaina, ks. Kowalczyk wskazał na następujące jej elementy: moralność, pluralizm, wspólnotowość i „chrześcijańskość”. Gdy Maritain mówi o „chrześcijańskości”, nie chodzi mu o powrót do średniowiecznego modelu państwa chrześcijańskiego, ale wskazuje na społeczne walory religii. Państwo nie może być neutralne aksjologicznie. Państwo ma mieć charakter etyczny, a nawet religijny.

W podsumowaniu referatu prelegent podkreślił, że tomizm przyjmuje demokrację personalistyczną, przeciwną demokracji liberalnej.

**W dyskusji** po zakończonym referacie najpierw zabrał głos ks. Jan Nowaczyk, który podkreślił, że należy rozróżniać pojęcia „wspólnota” i „społeczność”; są to pojęcia bliskie, ale nie wolno ich utożsamiać. Następnie bp Bronisław Dembowski dodał, że personalizm stawia jako naczelną wartość osobę, ale aby mogła się ona realizować, potrzebuje społeczności. Osoba z kolei współtworzy społeczność. Ks. prof. Stanisław Olejnik, nawiązując do koncepcji Maritaina, wskazał, że należy operować raczej pojęciem wartości moralne, a nie tylko dobro moralne.

Odpowiadając na te głosy, ks. Kowalczyk stwierdził, że od XIX wieku spotyka się rozróżnienie między „społecznością” a „społeczeństwem”.



Spółeczność to bardziej dzieło natury i ściślej wiąże się ze stroną biologiczną; społeczeństwo natomiast jest bardziej dziełem rozumu ludzkiego i ściślej wiąże się z właściwościami intelektualnymi i duchowymi człowieka, wspólnoty socjologicznej. Spółeczność to dzieło narodu, natomiast społeczeństwo to dzieło rozumu.

Ks. dr hab. Zdzisław Pawlak postawił pytanie: Jak wygląda koncepcja państwa i demokracji u Augustyna?

Prelegent odpowiedział, że jest już pewną tradycją łączenie tomizmu z augustynizmem. Rzeczywiście należy łączyć, a nie odrywać te dwa nurty filozoficzne. Augustyn w koncepcji państwa mówi nie tyle o ontologii, ale raczej o aksjologii. Według Augustyna ontologiczną podstawą państwa jest społeczna natura człowieka. Każdy człowiek jest ukierunkowany na życie społeczne. Nie może żyć w izolacji społecznej; korzysta z materialnej i duchowej pomocy innych ludzi, dzięki którym przezwycięża trudności i niebezpieczeństwa. Człowiek tworzy więc państwo. Augustyn różni *civitas Dei* (państwo Boże) i *civitas terrena* (państwo ziemskie). Państwo Boże to państwo dobra, państwo ziemskie to państwo zła. Dzieje świata to walka tych dwóch przeciwstawnych sobie potęg (dobra i zła). Św. Augustyn nie potępia państwa jako takiego. Wprost przeciwnie, uznaje państwo doczesne jako instytucję istniejącą z prawa naturalnego i woli Boga dla zapewnienia ludziom szczęścia jako celu życia. Warunkiem zaś jego osiągnięcia jest harmonijne życie społeczne. Jeżeli zaś chodzi o demokrację jako ustrój, to Augustyn uważa, że ten ustrój jest najlepszy, który służy dobru człowieka i realizacji jego ostatecznego celu.

Z kolei ks. dr Witold Dorsz postawił pytanie dotyczące relacji Kościoła do państwa i demokracji u Maritaina.

Ks. profesor Kowalczyk odpowiedział, że Maritain przyznaje, iż średniowieczny model powiązań państwa i Kościoła zdezaktualizował się ze względu na rosnący pluralizm religijny współczesnych społeczeństw. Laickość państwa interpretował on jako jego autonomię w realizacji właściwych mu zadań ekonomicznych, społecznych i politycznych. Tak rozumiane państwo świeckie nie może być jednak państwem laicyzującym, tym bardziej zaś ateizującym przy użyciu środków administracyjnych. Państwo neutralne światopoglądowo nie powinno być obojętne wobec wartości religijnych, ponieważ odgrywają one ważną rolę społeczno-integracyjną, kulturową i etyczną. Maritain charakteryzując relację: państwo – Kościół, akceptował autonomię obu tych społeczności. Mają one właściwe sobie sfery działania, cele i metody. Autonomia społeczności religijnej i społeczności politycznej wymaga rozgraniczenia sfery

ich działalności, ale nie może to być sztuczne separowanie lub wręcz antagonizowanie.

Biskup Wiesław Mering podziękował prelegentowi oraz wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób podjęli próbę zgłębienia podjętego zagadnienia. Powiedział, że wygłoszony referat jest jakby odzwierciedleniem naszej sytuacji, w jakiej się znajdujemy, zwłaszcza dotyka spraw, które są obecnie przedmiotem dyskusji narodowej. Dotyczy to Traktatu Lizbońskiego. Dobro wspólne, wartości moralne spowodowały, że zastanawiamy się na tym, jak dalece cofnęliśmy się, jak dalece odeszliśmy od tego, co nas łączy. To, co nas łączy, to prawo naturalne, które ujawnia się w Dekalogu. Ten wykład uświadamia każdemu z nas, że rozwój Europy poszedł w niepokojącym kierunku. Odcinając się od korzeni chrześcijańskich, zmierza ku pewnemu rodzajowi samobójstwa.

*ks. Krzysztof Graczyk*

## RECENZJA

### **Księgozbiory kościelne wśród bibliotek Sieradza<sup>1</sup>**

Opublikowana w końcu 2007 roku praca Zbigniewa Łuczaka, doktora nauk humanistycznych w zakresie bibliologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dyrektora Miejskiej Biblioteki Publicznej w Sieradzu, mieści się w obszarze naukowych badań z zakresu problematyki regionalnej. Autor podejmuje szczegółowy temat z historii regionu sieradzkiego, a mianowicie dzieje bibliotek w stolicy tego regionu – Sieradzu.

W chronologicznym układzie zostały omówione w pięciu rozdziałach historia i współczesność różnych bibliotek Sieradza: publicznych i prywatnych, organizacji społecznych, instytucji świeckich i duchownych, takich jak: szkoły, klasztory, kościoły, kapituła kolegiacka, więzienie, policja. Ostatni rozdział to zestawienie tabelaryczne wszystkich bibliotek sieradzkich w końcu XX wieku.

Funkcjonowanie przedstawionych bibliotek ukazane zostało na szerokim tle. Zostały one wpisane w dzieje miasta od średniowiecza, poprzez czasy nowożytne i niewoli narodowej, okres międzywojenny, drugiej wojny światowej i ostatnich blisko sześćdziesięciu lat historii najnowszej. Autor uwzględnił też rolę księgarń i prasy dla rozwoju bibliotek poprzez upowszechnianie czytelnictwa.

\* \* \*

Wśród licznych bibliotek sieradzkich poczesne miejsce zajmują dwie dawne biblioteki instytucji kościelnych: biblioteka klasztoru dominikanów (s. 22–42, 62–65) oraz biblioteka kapituły kolegiackiej (s. 42–47, 65–67).

Z nich dotychczas najlepiej rozpoznana jest biblioteka dominikanów, głównie za sprawą badań J.A. Kosińskiego<sup>2</sup>. Należy jednak zauważyć, że książki poddominikańskie zostały przewiezione do Włocławka nie w „październiku i listopadzie 1868 r.” – jak napisał autor, zasugerowawszy się zapewne informacją wydrukowaną przez ks. Stanisława Chodyńskiego w publikacji *Seminarium włocławskie*<sup>3</sup> – ale w końcu stycznia 1883 r. (w liczbie 1070 tomów). Ks. Stanisław Chodyński, opiekun biblioteki seminaryjnej, przyjmując je, stwierdził, że były one „wszystkie prawie podarte i przegniłe [...] zaledwie kilka z nich do biblioteki da się wybrać”<sup>4</sup>. Opinia ks. Chodyńskiego była chyba jednak zbyt pesymistyczna, skoro do dziś w księgozbiorze biblioteki seminaryjnej zachowały się: jeden rękopis oraz 277 starych druków (w tym 39 w dubletach). Należy jednak zauważyć, że około 70 z nich znalazło się już prawdopodobnie wcześniej w posiadaniu ks. Zenona i Stanisława Chodyńskich, wikariuszy sieradzkich w latach 1863–1866, i wraz nimi przybyło do Włocławka w 1866 r.<sup>5</sup>

Do sieradzkiej biblioteki dominikanów wszedł jako jego część składowa księgozbiór dominikanina o. Feliksa z Sieradza (1537–1602), z którego dotychczas zachowały się ogółem 52 woluminów, głównie w bibliotece seminaryjnej we Włocławku (s. 28–30).

Biblioteka dominikanów w pierwszej połowie XIX w. była częściowo wykorzystywana dla potrzeb szkoły powiatowej, usytuowanej w budynkach klasztornych, której personel nauczający wywodził się w znacznej części z zakonników (s. 67–69).

Niewiele natomiast wiemy o bibliotece kapituły kolegiackiej w Sieradzu, powstałej zapewne równocześnie z fundacją samej kapituły około 1430 r. Po przeniesieniu kapituły z podupadłego kościoła Trójcy Świętej do kościoła Wszystkich Świętych jej biblioteka ogarnęła zapewne także bibliotekę parafialną istniejącą przy tym kościele. Według danych z 1791 r. biblioteka kapitulna liczyła 350 pozycji. Dnia 19 czerwca 1819 r. Bogumił Samuel Linde zabrał z niej 147 książek, wśród których – jak pisze – „znalazły się niektóre edycje bardzo szacowne”. Reszta uległa stopniowemu rozproszeniu lub zniszczeniu. A ponieważ nie zachowały się do naszych czasów żadne inwentarze biblioteki kapitulnej, nic pewnego nie można powiedzieć o jej księgozbiorze. W bibliotece seminaryjnej we Włocławku znajduje się inkunabuł autorstwa Mikołaja z Błonia *Sermones de tempore, Viridarius nuncupati* (Strasburg 1494), z notą proveniencyjną świadczącą, że „Franciscus Siradianus”, prebendarz kościoła Świętej Trójcy, podarował go 23 VII 1572 r. kościołowi parafialnemu Wszystkich Świętych w Sieradzu. Nie można z tego jednak wyciągać wniosku, że pozostałe po grabieży Lindego książki z sieradzkiej biblioteki kolegiackiej trafiły do biblioteki seminaryjnej we Włocławku. Gdyby bowiem tak było, ks. Stanisław Chodyński nie omieszczałby tego odnotować.

Poza tym wzmiankowane są księgozbiory prywatne księży pracujących w Sieradzu, m.in. ks. Władysława Mikołajewskiego (1840–1929), ks. Aleksandra Brzezińskiego (1878–1941) – rozproszony lub zniszczony po jego śmierci, ks. Walerego Pogorzelskiego (1870–1941). Po zapewne okazałej bibliotece domowej ks. Mikołajewskiego zachowała się w Muzeum Okręgowym w Sieradzu zaledwie – jak podaje autor – jedna zabytkowa pozycja: podręcznik teologii moralnej wydany w 1712 r. Pozostałości te można uzupełnić tylko o dwie pozycje, także zabytkowe, niestety znacznie uszkodzone, przechowywane obecnie w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku. Są to bardzo cenne druki XVI-wieczne, pierwsze tłumaczenia Biblii na język polski: tzw. Biblia Leopoldy (Kraków, Mikołaj Szarffenberger, 1575; BSWł, sygnat.: XVI.F.4145) oraz tzw. Biblia Brzeska (Brześć 1563; sygnat.: XVI.F.4156). Zdaje się to świadczyć, że ks. Mikołajewski starał się chronić od całkowitego zniszczenia druki zabytkowe i gromadził je w swoim księgozbiorze.

Można także dodać, że w Sieradzu powiększyli znacznie swój księgozbiór księża Zenon i Stanisław Chodyńscy, którzy w latach 1863–1866 pracowali tam jako wikariusze w Sieradzu. Akurat wtedy nastąpiła kasata klasztorów przez władze moskiewskie. Księża Chodyńscy, nie wiedząc jeszcze wtedy, jaki będzie los pozostałych w tych klasztorach cennych bibliotek, przejmowali w miarę możliwości te książki do swojego księgozbioru, w 1866 r. przewieźli ze sobą do Włocławka i traktowali je jako swoje<sup>6</sup>. Dziś w bibliotece seminaryjnej ok. 100 pozycji mających pieczęć własnościową Chodyńskich, ma uprzednie znaki własnościowe różnych instytucji i osób związanych z Sieradzem, w tym ok. 70 pozycji ma proveniencyjny znak klasztoru dominikanów w Sieradzu<sup>7</sup> – nie licząc tych, o których wiadomo, że pochodzą stamtąd, chociaż nie mają wyraźnie zapisanej proveniencyj<sup>8</sup> – a wśród nich fragmenty zbiorów tamtejszych zakonników: Feliksa z Sieradza (1537–1602) – 12 poz., Piotra Dyrowskiego (notowanego w latach 1762–1792) – 11 poz., Angela Chrzyszczewskiego (występującego w latach 1799–1806) – 6 poz., a także po kilka lub pojedyncze książki innych zakonników; spotyka się też książki innych osób<sup>9</sup>. Poza tym z pobliskiej Warty jest w ich

księgozbiornie co najmniej 14 poz. oraz ze Złoczewa – 4 poz. Wiadomo też, że na przełomie kwietnia i maja 1866 r. Chodyńscy zabiegali o przejęcie jakichś ksiązek z Chocza (od reformatów)<sup>10</sup>. Wyjeżdżając z Sieradza księża Chodyńscy zabierali do Włocławka księgozbiór liczący około tysiąca woluminów<sup>11</sup>.

Z inspiracji proboszcza sieradzkiego, wspomnianego już ks. Mikołajewskiego, powstała w Sieradzu Polska Macierz Szkolna i zorganizowana przez nią biblioteka (s. 73–78), a z inspiracji ks. Brzezińskiego Chrześcijańskie Towarzystwo Zawodowe „Dźwignia” oraz prowadzona przez nie biblioteka publiczna, która przejęła księgozbiór biblioteki Polskiej Macierzy Szkolnej (s. 78–80).

W okresie przedwojennym powstała w Sieradzu biblioteka parafialna, licząca tuż przed II wojną światową ok. 4000 tomów, która w czasie wojny została całkowicie zniszczona przez Niemców. Biblioteka klasztorna sióstr urszulanek została w większości ukryta i służyła w tym czasie w ograniczonym zakresie niektórym mieszkańcom miasta.

Z kościelnych bibliotek z okresu powojennego należy wymienić Bibliotekę Zespołu Szkół Katolickich, działającą przy parafii bł. Urszuli Ledóchowskiej, liczącą ponad 3 tys. tomów (s. 228–229), a także Bibliotekę Zgromadzenia Sióstr Urszulanek, liczącą ponad 5 tys. tomów (s. 245–246).

R. K.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Omówienie na podstawie – Zbigniew Łuczak, *Dzieje bibliotek w Sieradzu od powstania miasta do końca XX wieku*, Sieradz: Miejska Biblioteka Publiczna, 2007. – 310 s.: il.; 24,2 cm.

<sup>2</sup> J.A. Kosiński: *Biblioteka dominikanów w Sieradzu*. Łódź – Wrocław 1960 (praca magist. w Bibl. Uniw. w Łodzi, rkp. 162); t e n ż e: *Biblioteka dominikanów w Sieradzu na przełomie XVI i XVII w.* „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego”. Nr 16: 1961, s. 13–14; t e n ż e: *Biblioteka konwentu dominikanów w Sieradzu na przełomie XVI i XVII w.*, w: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, t. 2, Warszawa 1975, s. 392–408; t e n ż e: *Bibliofilstwo o. Feliksa Gozdawy i dalsze dzieje biblioteki dominikańskiej w Sieradzu*, w: *Te Deum laudamus. 75 lat Sióstr Urszulanek w Sieradzu. Materiały z sesji naukowej*, Sieradz 1998, 22–23.

<sup>3</sup> S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1905, s. 286.

<sup>4</sup> Pismo z 29 i 31 I 1883 r. w Archiw. Bibl. Sem. Włocł. (teczka: Notatki i spisy ksiązek przekazanych do BSWł). Por. także – Archiwum Diecezji Włocławskiej, Akta Seminarium Duchownego we Włocławku, Liber actorum in Seminario Vladislav. 1883–1903, sygnat. A Sem 14, zapis nr 4, 36.

<sup>5</sup> K. Rułka: *Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Studia Włocławskie” 3(2000), s. 419.

<sup>6</sup> Świadczy o tym chociażby fakt, że książki noszące znaki proveniencyjne dominikanów sieradzkich notowane są w *Katalogu ksiązek Biblioteki Seminarium Włocławskiego*, vol. 1: *Pismo Święte*, pisany w 1880 r. (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.), zaznaczone są jako pochodzące z darowizny księży Chodyńskich (zob. np. nry: A 254, 270, a 44, a 299, 325, 387, 397, 407, 468; zasadnicza część księgozbioru dominikanów sieradzkich dotarła do biblioteki seminaryjnej we Włocławku dopiero w 1883 r. – zob. archiwum Bibl. Sem. Włocł.,teczka „Notatki i spisy ksiązek przekazanych do BSWł”, pismo z 29 I 1883 r.).

<sup>7</sup> Zapiski na trzech pozycjach pochodzących z klasztoru sieradzkiego (BSWł XVII.F.8761, 8793, dubl. obce XVII.F.74) sugerują, że w XVII w. dominikanie sieradzcy ważniejsze książki nabywali w Gdańsku, notując wyraźnie miejsce i rok zakupu oraz cenę ksiązek.

<sup>8</sup> Taką jest np. pozycja o sygnaturze BSWł XVII.F.8687, na której trzej członkowie klasztoru sieradzkiego – Piotr Dyrowski (przełożony), Jakub Pantolski (kantorek) i Alojzy Grajewski (profesor filozofii) – zapisali (po łacinie), iż 10 maja 1785 r. ok. godz. 9 widzieli dziwne zjawisko astronomiczne: na niebie ukazał się księżyc, a pod nim gwiazda niezwykle wielkości i jasności, ale po chwili i księżyc i gwiazda zniknęły.

<sup>9</sup> Np. Michała Muszyńskiego, kanonika sieradzkiego, zm. w XIX w. (6 poz.).

<sup>10</sup> Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, listy od rodziny i przyjaciół od 1865 r., list S. i Z. Chodyńskich z dn. 25 IV oraz 9 VII 1866 r.

<sup>11</sup> Bibl. Sem. Włocł., Zbiór Adama Chodyńskiego, listy od rodziny i przyjaciół od 1865 r., list S. i Z. Chodyńskich z dn. 4 IX 1866 r.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- DCE – Benedykt XVI, pap., Encyklika *Deus Caritas est*, 2006.
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis reintegratio*, 1964.
- DK – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
- DM – Jan Paweł II, pap., Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1963.
- DWR – Sobór Watykański II, Dekret o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965.
- DZ – Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 1965.
- FC – Jan Paweł II, pap., Adhortacja *Familiaris consortio*, 1981.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele *Lumen gentium*, 1965.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992.
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- VC – Jan Paweł II, pap., Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996.
- VS – Jan Paweł II, pap., Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.

## SPIS TREŚCI

KS. PIOTR GŁOWACKI Biblioteka [wiersz] .....	2
Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA ....	7
KS. WITOLD KUJAWSKI Ksiądz Dyrektor Kazimierz Rulka .....	9
Bibliografia podmiotowa księdza Kazimierza Rulki (wybór) .....	14
* * *	
KS. KRZYSZTOF KONECKI Święty Kazimierz Królewicz w tekstach Mszału rzymskiego Pawła VI i Liturgii godzin .....	37
STANISŁAW JANKOWSKI SDB Żydzi wobec pogan w świetle J 18, 28 .....	55
KS. WOJCIECH HANC Misje i jedność w kontekście dialogu Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego .....	68
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI Potrzeba urozmaicenia modelu homilii .....	90
KS. WALDEMAR KARASIŃSKI Przesłanie Jana Pawła II skierowane do dzieci podczas pielgrzymek do ojczyzny .....	98
KS. ARTUR NIEMIRA Soborowe zasady pedagogiki moralnej .....	111

KS. JERZY BAGROWICZ	
Społeczny wymiar odpowiedzialności Kościoła za dzieło edukacji religijnej .....	118
KS. TOMASZ KACZMAREK	
„Caritas” jako kryterium przynależności do Kościoła. Aspekty eklezjologii świętego Augustyna .....	132
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka .....	143
ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF	
Z historii kultu Świętej Rodziny w Kościele .....	154
KS. JANUSZ UMERLE	
Duchowość kapłana diecezjalnego według <i>Presbyterorum ordinis</i> .....	161
KS. LECH KRÓL	
Apostolski wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety .....	176
KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA	
Zarys duchowości arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego .....	190
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Wierność fundamentem prawidłowego funkcjonowania wspólnoty małżeńskiej .....	200
KS. JAN NOWACZYK	
Samotność w życiu ludzkim .....	212
STANISŁAW STANOWSKI	
Miejsce Kościoła w kulturze współczesnej według księdza Janusza Pasierba .....	233
BENIGNA KOPEĆ ZSNM	
Człowiek wobec śmierci w wybranych utworach doby sentymentalizmu i romantyzmu .....	240



## VLADISLAVIENSIA

- KS. JANUSZ BORUCKI  
Przygotowania, przebieg i uchwały Synodu Diecezji Włocławskiej  
z 1967 roku ..... 255
- KS. JÓZEF DEBIŃSKI  
Uposażenie diecezji włocławskiej i duchowieństwa diecezjalnego  
w II Rzeczypospolitej ..... 271
- KS. WITOLD KUJAWSKI  
Z dziejów parafii Lubanie ..... 291
- KS. HENRYK WITCZAK  
Z dziejów kościoła świętego Wojciecha  
w Koninie (Morzysławiu) ..... 304
- KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI  
Nauczanie prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium  
Duchownym we Włocławku w XX wieku ..... 316
- KS. ZDZISŁAW PAWLAK  
Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym  
we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku ..... 344
- KS. ANTONI PONIŃSKI  
Formy inwigilacji Służby Bezpieczeństwa wobec włocławskiego  
seminarium duchownego w latach 1956–1989 ..... 371
- KS. PIOTR NITECKI  
Z Włocławka do Lublina. Nominacja, konsekracja oraz ingres  
biskupa Stefana Wyszyńskiego ..... 405
- KS. WOJCIECH FRĄTCZAK  
Włocławski okres życia biskupa Kazimierza Majdańskiego ..... 420
- KS. JACEK SZYMAŃSKI  
Ksiądz Henryk Kaczorowski – moralista, rektor  
i wychowawca ..... 431

**PIOTR PAWŁOWSKI**

Ludwik Krzysztof Miller – rektor szkoły katedralnej  
we Włocławku i pisarz XVII wieku ..... 441

**JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP**

„Pauliniana” w zbiorach Archiwum Diecezjalnego  
we Włocławku ..... 456

**AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM**

Ocena działalności społeczno-religijnej Sióstr Wspólnej Pracy  
od Niepokalanej Maryi w okresie drugiej wojny światowej ..... 481

Z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku  
w latach 1945–1950. Oprac. R. K. .... 493

**Dwa nieznanne dokumenty dotyczące Arcybractwa**

Różańca Świętego przy kościele franciszkanów-reformatów  
we Włocławku. Wydał, wstępem i przypisami opatrzył  
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM ..... 509

**SPRAWOZDANIA – RECENZJE**

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego  
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku  
w roku 2007/2008 – *ks. Krzysztof Graczyk* ..... 529

Księgozbiory kościelne wśród bibliotek Sieradza – *R. K.* ..... 539

Wykaz skrótów ..... 542

## CONTENS

REV. PIOTR GŁOWACKI Library [poem] .....	2
Foreword of the Most Reverend WIESŁAW MERING, Bishop of Włocławek .....	7
REV. WITOLD KUJAWSKI Rev. Director Kazimierz Rulka .....	9
The selected bibliography of the Rev. Kazimierz Rulka .....	14
* * *	
REV. KRZYSZTOF KONECKI Saint Casimir, the Prince, in the liturgical texts of the pope Paul VI Roman Missal and the Liturgy of Hour .....	37
STANISŁAW JANKOWSKI SDB Jews against pagans in the light of John 18:28 .....	55
REV. WOJCIECH HANC Mission and unity in the context of the dialogue between the World Council of Churches and Roman-catholic Church .....	68
REV. HENRYK SŁAWIŃSKI The need of diversifying homily models .....	90
REV. WALDEMAR KARASIŃSKI The teaching of John Paul II of the children during his pilgrimages to the country .....	98

REV. ARTUR NIEMIRA	
The principles of moral pedagogy according to the Second Vatican Council .....	111
REV. JERZY BAGROWICZ	
Social dimension of the Church's responsibility for religious education .....	118
REV. TOMASZ KACZMAREK	
"Caritas" as a measure of belonging to the Church. Some aspects of Saint Augustine's ecclesiology .....	132
REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Conversion as a way towards spiritual growth of man .....	143
ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF	
From the history of the cult of Holy Family in Church .....	154
REV. JANUSZ UMERLE	
Spirituality of diocesan priest according to <i>Presbyterorum ordinis</i> .....	161
REV. LECH KRÓL	
Apostolic dimension of the spirituality of the Sisters of Saint Elisabeth .....	190
REV. WŁADYSŁAW PIECHOTA	
A sketch of bishop's Bronisław Dąbrowski spirituality .....	176
REV. KRZYSZTOF GRACZYK	
Faithfulness as a fundamental requirement for proper functioning of the matrimonial communion .....	200
REV. JAN NOWACZYK	
Loneliness in human life .....	212
STANISŁAW STANOWSKI	
The role of the Church in the contemporary culture according to the Rev. Janusz Pasierb .....	233

**BENIGNA KOPEĆ ZSNM**

Man in view of the problem of the death in the selected  
works of Sentimentalism and Romanticism ages ..... 240

**VLADISLAVIENSIA**

**REV. JANUSZ BORUCKI**

Preparations, process and legislations of the Diocesan Synod  
in Włocławek from 1967 ..... 255

**REV. JÓZEF DEBIŃSKI**

Diocese's of Włocławek and diocesan clergy endowment  
during the times of the Second Republic of Poland ..... 271

**REV. WITOLD KUJAWSKI**

From the history of the parish in Lubanie ..... 291

**REV. HENRYK WITCZAK**

From the history of Saint Adalbertus church in Konin  
(Morzysław) ..... 304

**REV. JANUSZ GREŻLIKOWSKI**

Canon Law teaching in the Diocesan Seminary in Włocławek  
in the 20<sup>th</sup> century ..... 316

**REV. ZDZISŁAW PAWLAK**

Philosophy teaching in the Diocesan Seminary in Włocławek  
during the last twenty five years of the 20<sup>th</sup> century ..... 344

**REV. ANTONI PONIŃSKI**

Intelligence methods of the Secret Police (SB) against the  
Diocesan Seminary in Włocławek in the years 1956–1989 ..... 371

**REV. PIOTR NITECKI**

From Włocławek to Lublin. Appointment, consecration  
and ingress of bishop Stefan Wyszyński ..... 405

**REV. WOJCIECH FRĄTCZAK**

Bishop's Kazimierz Majdański years in Włocławek ..... 420

REV. JACEK SZYMAŃSKI	
Rev. Henryk Kaczorowski – moralist, rector and educator .....	431
PIOTR PAWŁOWSKI	
Ludwik Krzysztof Miller – rector of the cathedral school in Włocławek and 17 <sup>th</sup> century writer .....	441
JANUSZ ZBUDNIEWEK ZP	
“Pauliniana” in the Diocesan Archive in Włocławek .....	456
AGNIESZKA JABŁONOWSKA ZSNM	
An attempt of evaluation of the social and religious activity of the Sisters of Common Works of the Immaculate Mary during the II World War .....	481
From the activity of the Diocesan Seminary in Włocławek during the years 1945–1950. Worked out by R. K. ....	493
Two unknown documents related to the Holy Rosary Confraternity activity acting in Franciscan church in Włocławek. Edition, foreword and footnotes by ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM .....	509

## REPORTS – REVIEWS

The reports of the activity of the Scientific Theological Association of the Seminary in Włocławek in the year 2007/2008 – <i>Rev. Krzysztof Graczyk</i> .....	529
Ecclesiastical book collections in libraries of the town Sieradz – <i>R. K.</i> .....	539
List of abridgements .....	542



