

WŁOCŁAWSKIE
STUDIA

T. 12



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 12



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2009

Zespół redakcyjny

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

Recenzenci tomu

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

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Projekt okładki

ks. Kazimierz Rulka

Fotografie

ks. Witold Kujawski
Piotr Pawłowski

Korekta

Iwona Tomczak

ISSN 1506-5316

Łamanie komputerowe

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

Nakład 400 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

A.M.D.G.

REVERENDISSIMO DOMINO

DOMINO THOMAE KACZMAREK

VICESIMUM QUINTUM ANNIVERSARIUM
COMMISSI MUNERIS POSTULATORIS
CAUSARUM BEATIFICATIONIS ET CANONIZATIONIS
POLONORUM DEI SERVORUM
CELEBRANTI,

QUI OFFICIA SACERDOTALIA
USQUE DILIGENTISSIME EXPLEBAT,
QUI ZELO APOSTOLICO REPLETUS
VERBUM DEI FIDELIBUS PRAEDICABAT,
QUI VIR DEVOTISSIMUS
ET MANDATORUM DEI OBSERVANTISSIMUS
FRATRIBUS SEDULO MINISTRABAT,
QUI VERITATI ENUCLEANDAE ET VINDICANDAE
TOTUM SE DEDIT,
QUI LABORES SUOS INDEFESSUS PERAGEBAT
ET IN HIS ACCURATISSIME EXERCENDIS
NEC VIRIBUS SUIS PARCEBAT NEC VALETUDINI,
QUI SACROSANCTAM MATREM ECCLESIAM
FILIALI AFFECTU ADAMAVIT,

AMICI ET COLLEGAE

EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT,
UT VALEAT VIGeatQUE IN MULTOS ANNOS
ET POLONIS DEI SERVIS IN ALTARIBUS COLENDIS
SCIENTIA ET EXPERIENTIA PROSPICIAT ET CONSULAT.

DATUM VLADISLAVIAE,
DIE VII MENSIS OCTOBRIS ANNO DOMINI MMIX

Słowo wstępne **Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa**

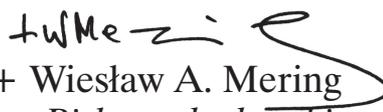
Z radością biorę do ręki kolejny tom „Studiów Włocławskich”, dedykowany księdzu prałatowi Tomaszowi Kaczmarkowi, profesorowi Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Od kilku lat mam okazję przypatrywać się i cieszyć pracą naukową, gorliwością duszpasterską, kompetencją Księdza Profesora, idącymi w parze z prostotą i głęboką duchowością. Może to właśnie umiłowanie świętych, co pięknie zaznaczył w swoim artykule o. Gabriel Bartoszewski OFM Cap, tak nauczyło księdza Tomasza kształtować własne życie kapłańskie?

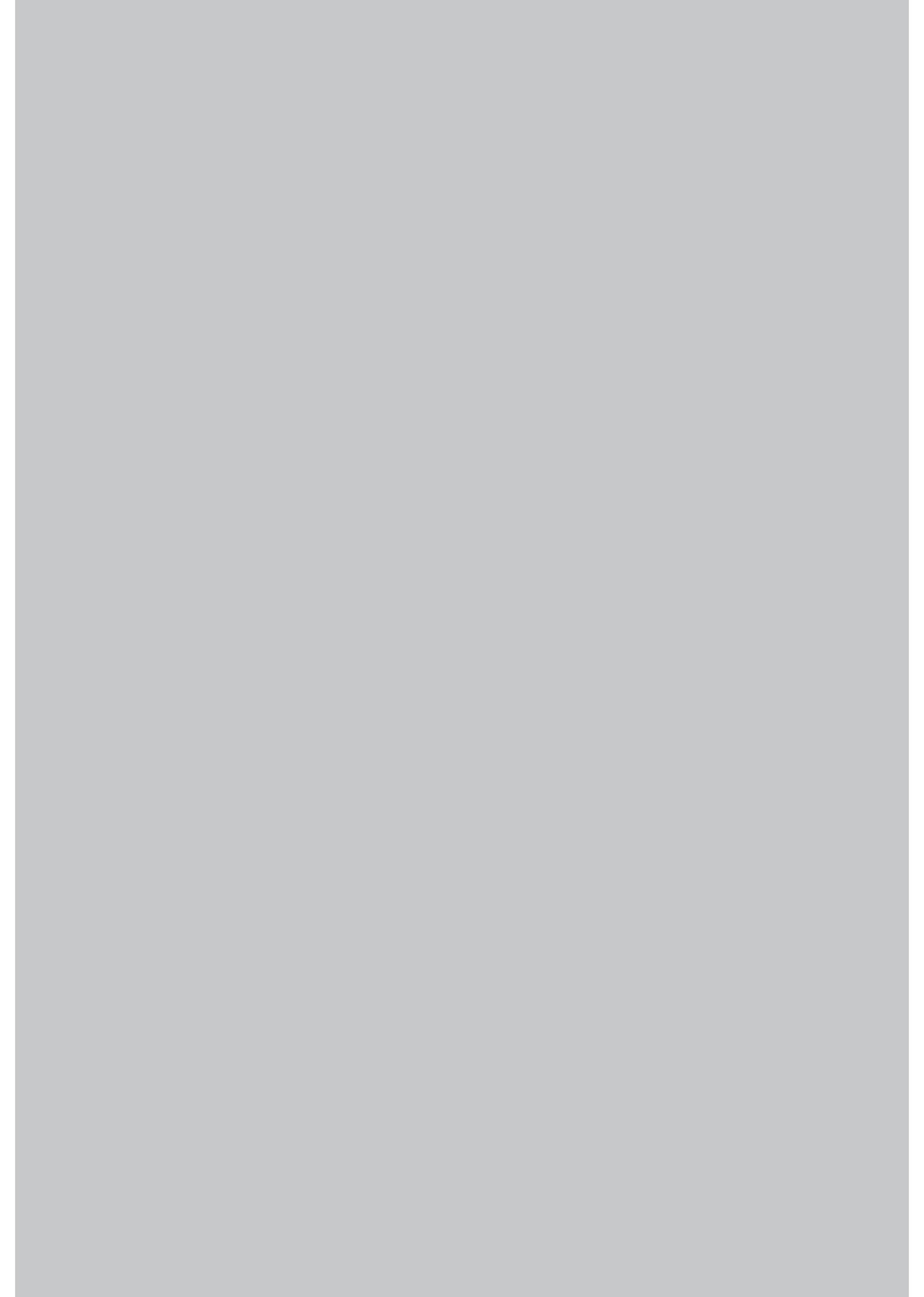
Ksiądz profesor Kaczmarek jest człowiekiem olbrzymich zasług dla Kościoła w Polsce; to Jego pasja i zaangażowanie przyczyniły się znacznie do beatyfikacji stu ośmiu męczenników za wiarę z czasów drugiej wojny światowej; to dzięki Jego trudowi i wysiłkom tak bardzo nabrał rozmachu proces beatyfikacyjny Sługi Bożego księdza Jerzego Popiełuszki.

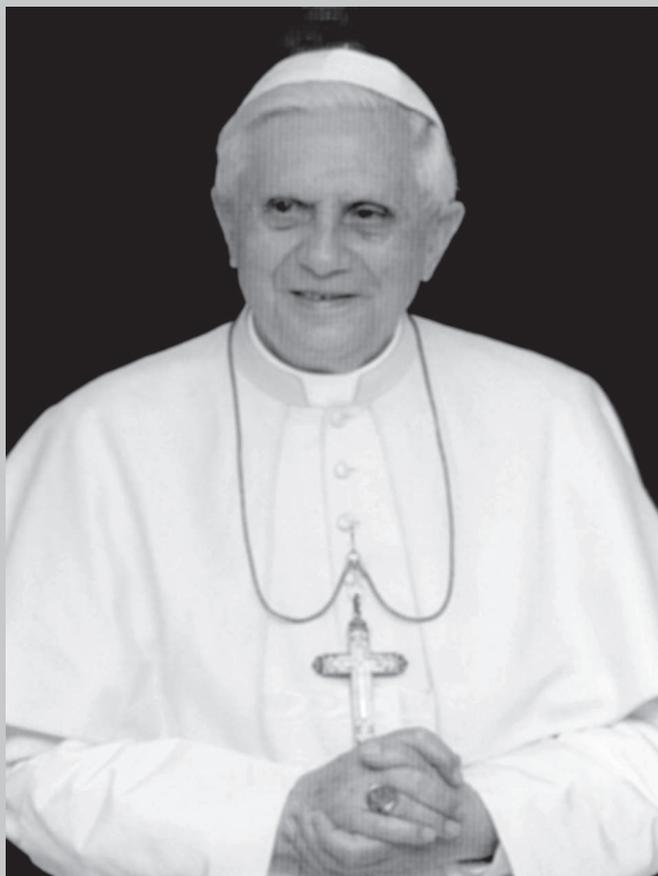
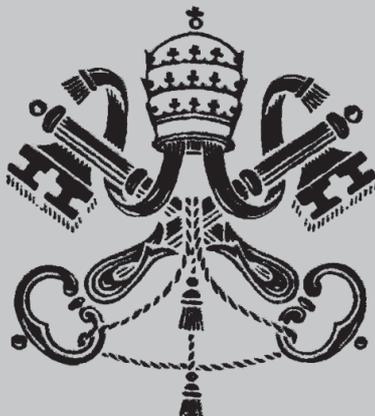
Piszę to wszystko w Roku Kapłańskim, kiedy zgodnie z wolą Ojca Świętego Benedykta XVI szukamy wzorców, przykładów i nowych możliwości pogłębienia duchowości kapłańskiej. Poprzez wyteżoną, „mrówczą” pracę i autentyczne zaangażowanie w problemy związane ze świętością, ksiądz Tomasz Kaczmarek podpowiada i ukazuje drogi duchowej formacji kapłana. Jako biskup diecezjalny jestem Mu za to wszystko bardzo wdzięczny.

Wraz z całym prezbiterium diecezji włocławskiej, z alumnami i rzeszą wiernych świeckich, dziękuję Księdzu Profesorowi, licząc na to, że wiele jeszcze lat z niesłabnącym zapałem będzie pełnił swą posługę w Kościele diecezjalnym, polskim i powszechnym. Niech Bóg w tym błogosławi.


+ Wiesław A. Mering
Biskup włocławski





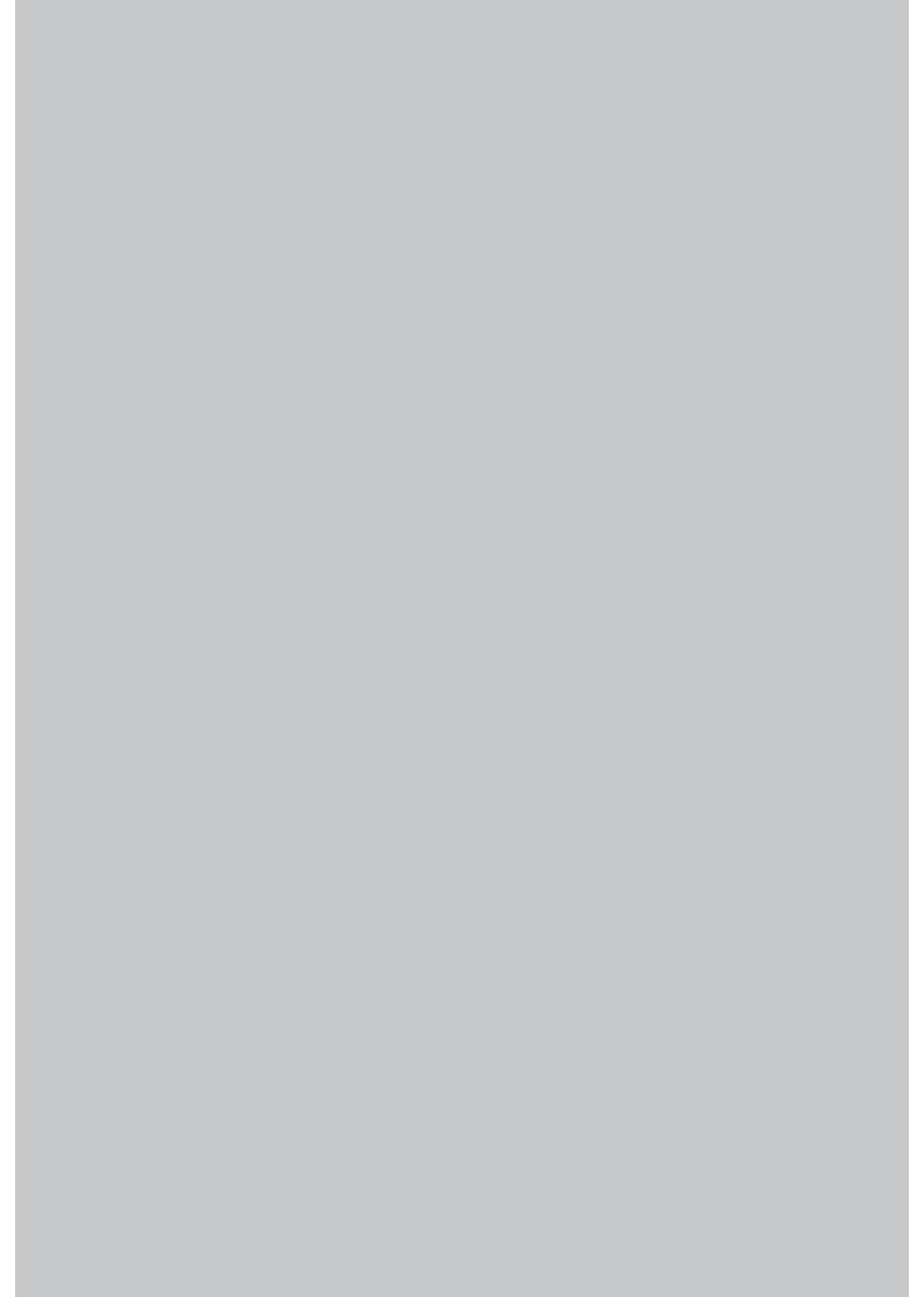


OJCIEC ŚWIĘTY BENEDYKT XVI

KSIĘDZU PRAŁATOWI TOMASZOWI KACZMARKOWI
Z OKAZJI DWUDZIESTOPIĘCIOLECIA OWOCNEJ PRACY
JAKO POSTULATORA W PROCESACH KANONIZACYJNYCH
UDZIELA APOSTOLSKIEGO BŁOGOSŁAWIENSTWA

WARSZAWA, DNIA 24 CZERWCA AD 2009


+ *Jożef Kowalczyk N. Ap.*
+ JOZEF KOWALCZYK
NUNCIUSZ APOSTOLSKI W POLSCE





PRYMAS POLSKI

Warszawa, dnia 3 lipca 2009 r.

N. 178/09/P/W.

Przewielebny Księżu Prałacie!

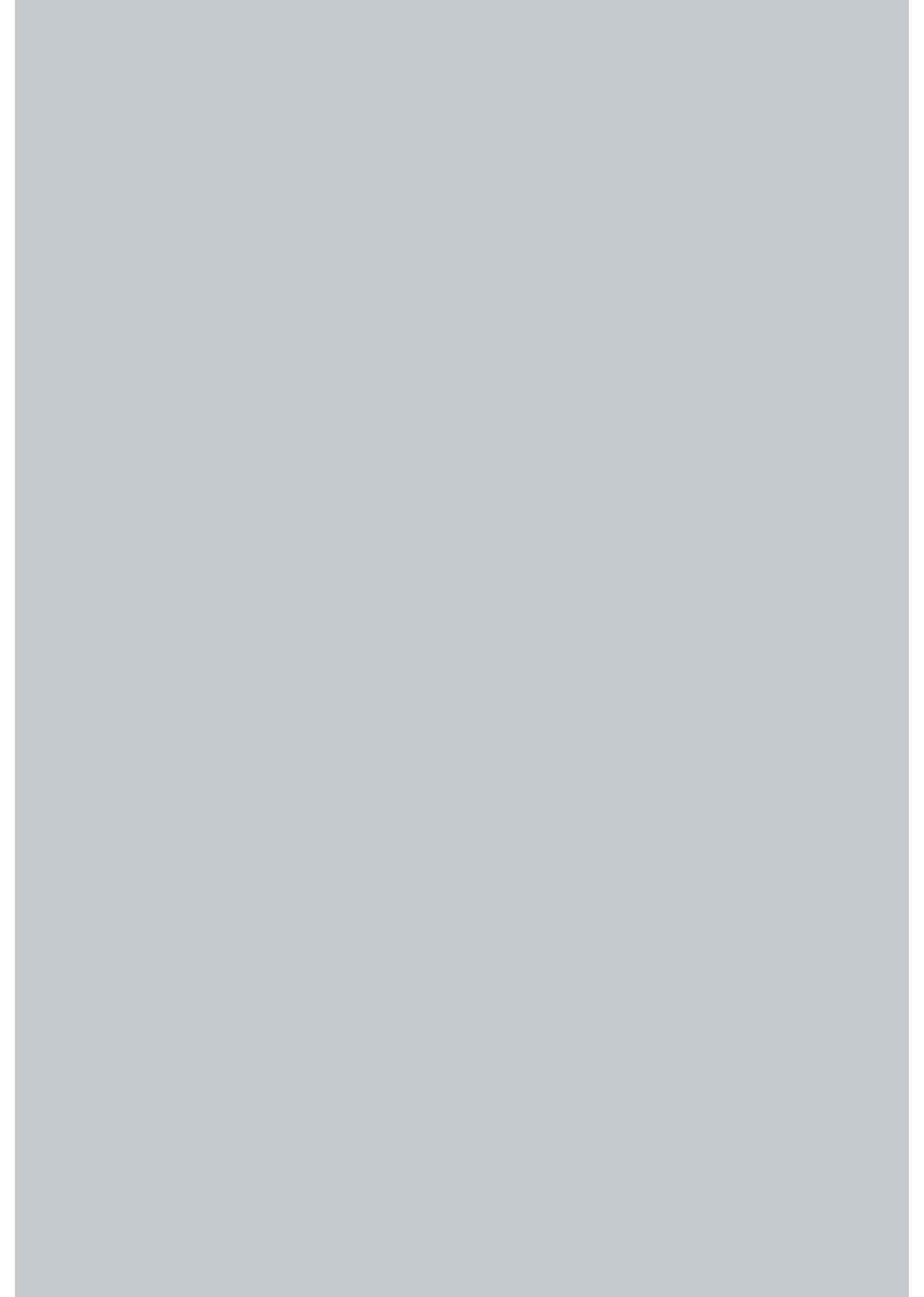
Dowiaduję się, że upływa już 25 lat Księdza pracy postulacyjnej w procesach naszych błogosławionych i świętych Rodaków. My, duchowni, umiemy docenić tę pracę, ale także sami wyniesieni na ołtarze cieszą się, że jako tacy uznani są przez Kościół i przysparzają chwały Bogu. Ksiądz Prałat może być pewien ich niebieskiej protekcji.

Niech Bóg wspiera w dalszych działaniach.

Szczęść Boże!

† Józef Kardynał Glemp
Prymas Polski

Przewielebny
**Ks. Prałat Tomasz KACZMAREK
WŁOCLAWEK**





KAZIMIERZ NYCZ
ARCYBISKUP
METROPOLITA WARSZAWSKI

Warszawa, 2009.06.29

Czcigodny Księżę Postulatorze,

Z okazji jubileuszu 25-lecia pracy postulatorskiej w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, pragnę wyrazić moją wdzięczność za niezwykłą posługę na rzecz Kościoła w Polsce między innymi w Archidiecezji Warszawskiej.

Owocem ofiarnej pracy Księdza Postulatora było przeprowadzenie procesu beatyfikacyjnego 108 męczenników drugiej wojny światowej, w tym pięciu kapłanów naszej Archidiecezji.

Szczególnie doniosłym dziełem jest przygotowanie *Positio super martyrio* w procesie Sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki Kapłana i Męczennika.

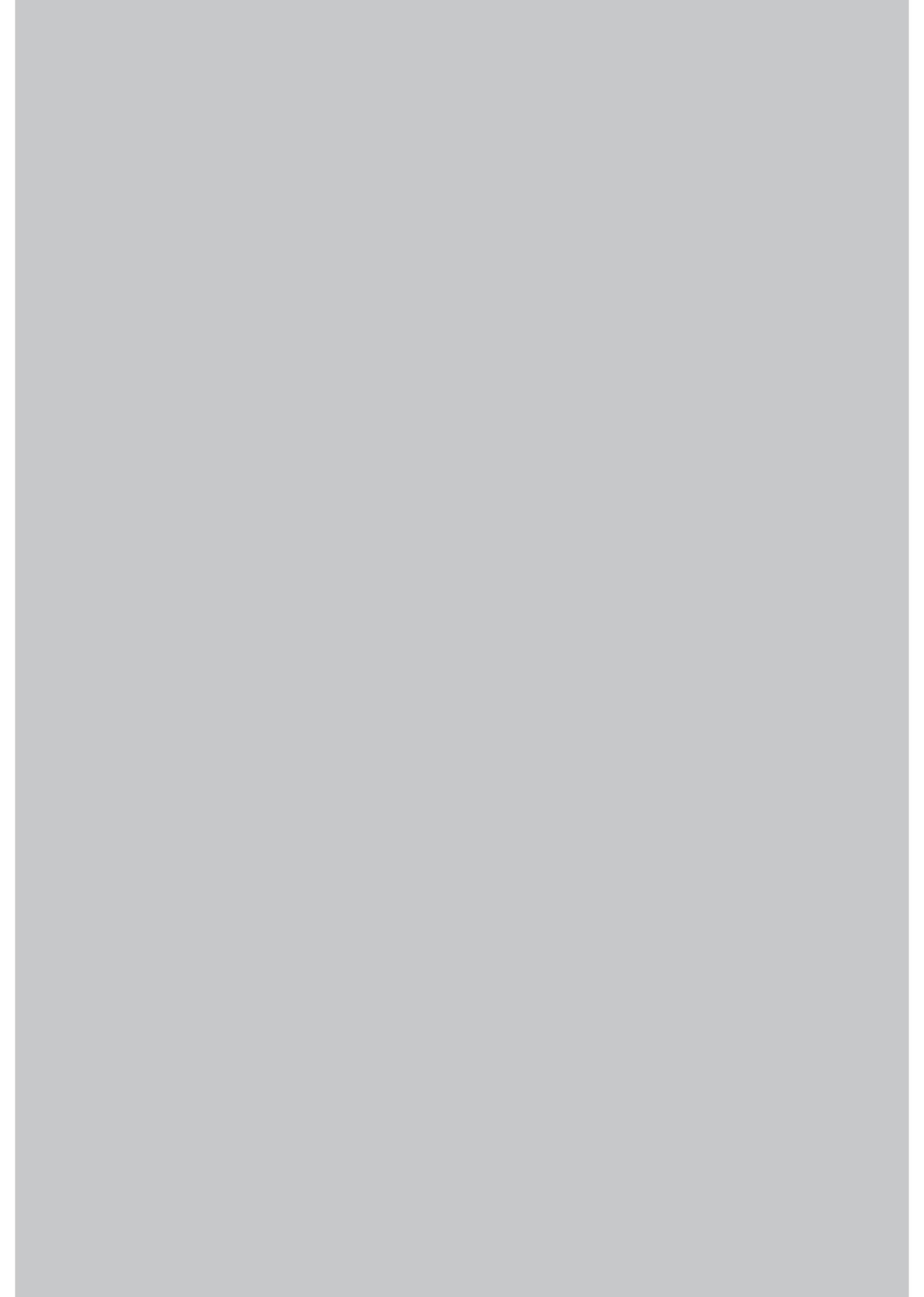
Pracę tę szczególnie doceniam wiedząc, że Ksiądz Doktor w pełni jest zaangażowany jako profesor Seminarium Włocławskiego a także na Wydziale Teologicznym w Toruniu.

Ofiarna praca Księdza Postulatora sprawiła, że żyjemy już nadzieją bliskiej beatyfikacji Księdza Jerzego, której owocami, jak Pan Bóg pozwoli wspólnie będziemy się radować.

Mając we wdzięcznej pamięci zasługi Czcigodnego Księdza Postulatora zachowuję go w modlitwnej pamięci i na dalszą posługę Kościołowi z serca błogosławię.

† Kazimierz Nycz
Arcybiskup Metropolita Warszawski

Przewielebny
Ksiądz dr Tomasz KACZMAREK
Postulator Spraw Beatyfikacyjnych
Ul. Karnkowskiego 3
87-800 WŁOCŁAWEK





ANDRZEJ F. DZIUBA
BISKUP ŁOWICKI

Łowicz, dnia 7 lipca 2009 r.

L.dz. 2202/2009

Przewielebny Księżu Prałacie,
Dostojny Jubilacie,

Szczególnym znakiem ewangelizacyjnej posługi Kościoła jest świadectwo świętości. Ona stanowi najdoskonalszy owoc dróg wiary, nadziei i miłości, które prowadzą ochrzczonych do szczególnego zjednoczenia z Bogiem. Te wspaniałe osoby ukazane przez Kościół w znaku beatyfikacji czy kanonizacji są wzorem życia i orędownikami u Bożego tronu.

Niezwykły wkład w posługę na rzecz spraw beatyfikacji i kanonizacji w Polsce ma Czcigodny Ksiądz Prałat. Jest to zwłaszcza dojrzały już owoc bardzo długiej pracy, którym jest beatyfikacja 108 męczenników II wojny światowej. Ta wytrwała praca przyniosła chwałę całemu Kościołowi w Polsce; ile ukazała świętych osób duchownych, siostr zakonnych i świeckich. Także diecezja łowicka uczestniczy w tym darze ciesząc się pięcioma błogosławionymi.

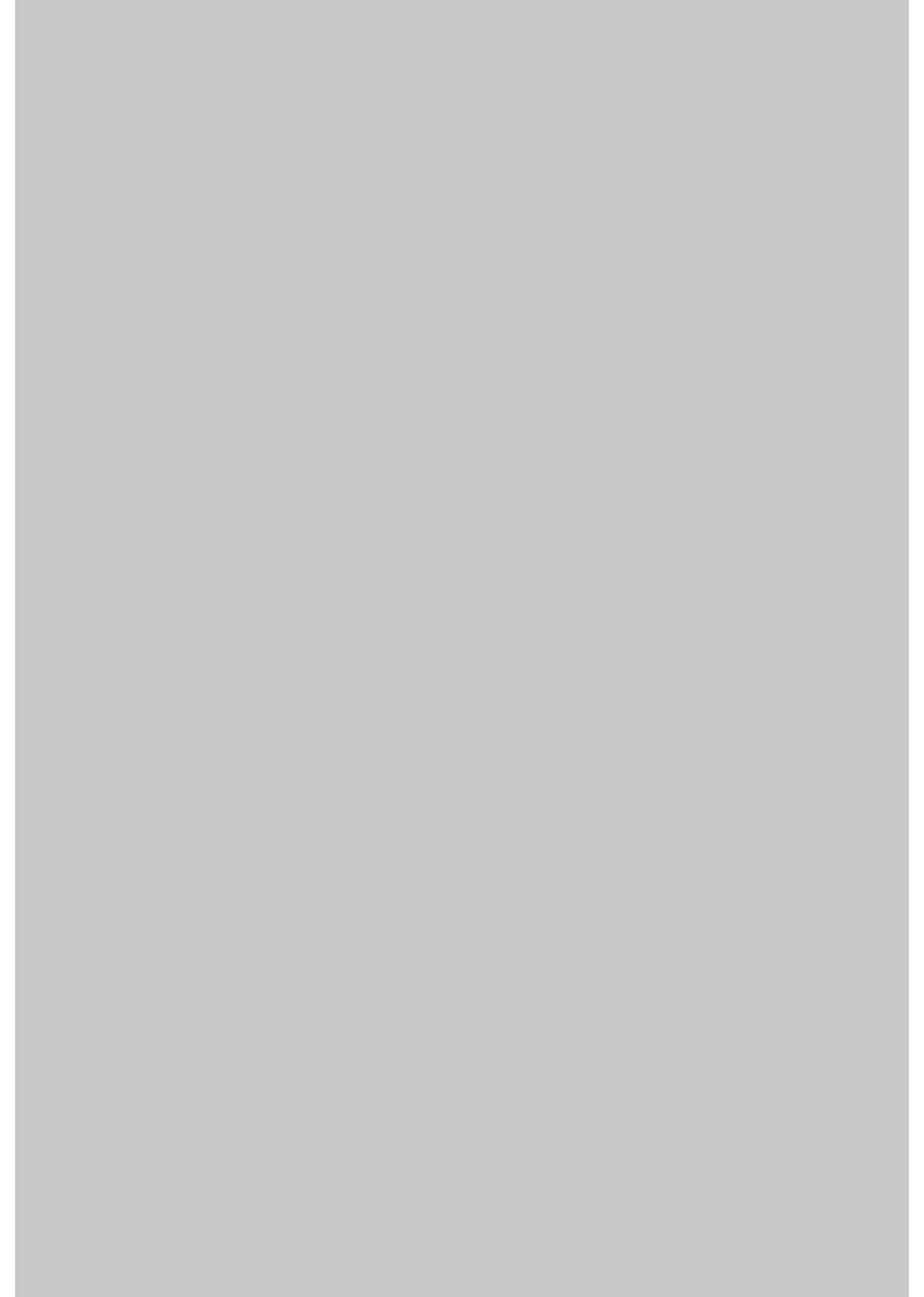
Obecnie, dzięki niezwykłemu zaangażowaniu Czcigodnego Księdza Profesora, z nadzieją oczekujemy na beatyfikację Sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki.

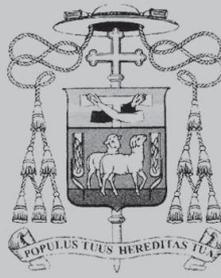
Na przeżywany jubileusz 25-lecia pracy jako Postulatora spraw Beatyfikacyjnych i Kanonizacyjnych proszę przyjąć szczere gratulacje i słowa wdzięczności. Niech wyniesieni do chwały ołtarzy będą najlepszymi orędownikami u Boga.

Łączę wyrazy czci i jedności w Panu

+ Andrzej F. Dziuba

Przewielebny
Ks. Prałat dr Tomasz Kaczmarek
Włocławek





Świętość czeka na siewców i żniwiarzy

Kolejny jubileusz daje o sobie znać. Ale ten ma wymowę szczególną, ponieważ nie dotyczy lat życia jako takiego. Nie ma też związku z jakąś godnością czy stanowiskiem. Ma natomiast umocowanie w pracy, która sama z siebie jest ukierunkowana na innych. Taką pracą jest misja postulatorów w sprawach kanonizacyjnych. Pracują oni bowiem nad wyniesieniem na ołtarze osób, którym za życia towarzyszy opinia świętości, przynajmniej w końcowych jego etapach. Po śmierci nadal jest ona żywa, a nawet wzrasta.

Nasz Jubilat, czyli Ks. Prałat Tomasz Kaczmarek z Diecezji Włocławskiej podjął się tego rodzaju zadania. Trzeba było przypomnieć, przynajmniej pewną grupę osób, które w czasie drugiej wojny światowej, w różnych okolicznościach oddały swoje życie, przelewając krew za wiarę w Boga, w tym wypadku wyrażającą się w wierności Jego przykazaniu miłości do Ojczyzny, do innego człowieka, albo nawet do pewnych wartości, jak wolność, niepodległość lub sprawiedliwość.

Trudne to było zadanie. Najpierw należało pozbierać dane dotyczące tychże osób, a potem czekała ciężka praca nawiązania kontaktów ze świadkami, przeprowadzenia z nimi szczerych i sumiennych rozmów, aby w tym wszystkim - stosownie do wymogów prawa kanonizacyjnego - odnaleźć właściwe dowody i je odpowiednio opracować, żeby kandydaci na ołtarze nie budzili jakichkolwiek wątpliwości.

Dodatkowy kłopot wpływał z tego faktu, że chodziło o kandydatów - męczenników. Niemal każdy z nich ginął w innych okolicznościach, liczni świadkowie odeszli już z tego świata. Trzeba więc było wypracować nową metodę w prowadzeniu procesu beatyfikacyjnego. I co najważniejsze, trzeba było znaleźć właściwych współpracowników, na miarę choćby o. Gabriela Bartoszewskiego, kapucyna.

Ksiądz Prałat sprostał tym wszystkim zadaniom. Pamiętam różne spotkania, poświęcone procesowi beatyfikacyjnemu. Byłem na początku tych prac w Rzymie. Ksiądz Prałat z konieczności często przyjeżdżał do Wiecznego Miasta, aby konsultować swoje prace z Kongregacją ds. Kanonizacji, aby szukać porad, ewentualnie nanosić korekty. Chodziło przecież o ponad stu kandydatów. W takich wypadkach odwiedzał również Kurię Generalną Zakonu Braci Mniejszych

Kapucynów, przy via Piemonte 80, gdzie mieszkałem i pracowałem. Zawsze był mocno zatroskany, pełen różnych pytań i propozycji. Należało przecież coś przełożyć na język włoski, coś uzupełnić. Podziwiałem już wtedy, podziwiałem podczas beatyfikacji i podziwiam nadal zapał i kompetencje naszego Księdza Postulatora; Postulatora, który w naszej przeszło tysiącletniej historii doprowadził największą liczbę kandydatów na ołtarze, czyli „dał” nam 108 błogosławionych i to w krótkim czasie.

Ojciec Święty Jan Paweł II z przejęciem, ale i radością przewodniczył Liturgii beatyfikacyjnej w Warszawie, dnia 13 czerwca 1999 roku. Wiek XX w dziejach Kościoła w Polsce zamykał się w dobrym stylu.

Kolejny raz spełniało się marzenie i pragnienie Sługi Bożego Jana Pawła II, aby ziemię zaludnić świętymi, a w glebę zasiać jak najwięcej ziaren świętości. Mógł więc ze spokojem patrzeć w przyszłość. Święci bowiem nie tylko szli, oni idą i będą szli przez polską ziemię.

Dobrze się stało, że Ojciec Święty mógł liczyć na współsiewców i współżniwiarzy. A wśród nich był i jest Ksiądz Prałat Dr Tomasz Kaczmarek, wypróbowany siewca i wytrwały żniwiarz. Z odwagą i poświęceniem potrafi w porę rzucać ziarna świętości w glebę i z szacunkiem wita i ukazuje przepiękne kłosa świętości.


+ Antoni P. Dydycz
Biskup drohiczyński

Drohiczyn, 28.VII.2009

Wicepostulatorzy
Spraw Beatyfikacji i Kanonizacji Sług Bożych
w procesie Błogosławionych 108 Męczenników
II Wojny Światowej Kościoła w Polsce

Czcigodny i Drogi Księżę Postulatorze,

Doszła do nas radosna wiadomość, że w bieżącym roku Ksiądz obchodzi jubileusz 25-lecia pracy jako Postulator procesów Beatyfikacji i Kanonizacji w Polsce. Przebywając w Sanktuarium Matki Bożej w Licheniu podczas dziękczynienia w 10-ą rocznicę Beatyfikacji naszych Męczenników, której dokonał Sł. Boży Jan Paweł II w dniu 13 czerwca 1999 r. w Warszawie n Placu J. Piłsudskiego, obejmowaliśmy naszą modlitwą również Twoją osobę.

Wspominaliśmy początki tego wielkiego dzieła i Twoje kompetentne wysiłki organizacyjne. Dzięki zaangażowaniu ówczesnego Biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego jak też Kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski i Przewodniczącego Konferencji Episkopatu, zdołaliśmy doprowadzić do rozpoczęcia procesu męczenników w dniu 26 stycznia 1992 r. w katedrze włocławskiej.

Potem nastąpiły liczne spotkania i konferencje podczas których były przekazywane nam Twoje światłe wskazówki dla prowadzenia procesów rogatoryjnych. Za tym szła obfita korespondencja z wicepostulatorami 18 diecezji, Ordynariatem Polowym i 22 Rodzin zakonnych. Owocem tych spotkań były przeprowadzone liczne procesy sług Bożych: główny we Włocławku i rogatoryjne w 17 diecezjach. Doświadczaliśmy Twojej aktywności i czuwania nad prowadzeniem procesów na terenie diecezji oraz nad zakończeniem procesu głównego w katedrze włocławskiej 26 stycznia 1994 r. W marcu 1994 r. przekazałeś akta Procesu w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie liczące około 96.000 stron.

Od października 1994 r. rozpocząłeś pracę nad procesem w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Okupiona ona była na jakiś czas opuszczeniem diecezji i wykładów w Seminarium we Włocławku oraz na Wydziale Teologicznym w Toruniu. Potem łączyła z się bardzo licznymi wyjazdami do Rzymu, co wymagało wiele ofiary i poświęcenia. Nie obyła się ona też bez niespodziewanych cierpień i uszczerbku na zdrowiu.

Przy naszej skromnej i często ułomnej pracy procesowej dla Kongregacji, nad wszystkimi 108 sprawami, osobiście musiałeś się pochylić, kompetentnie je przepracować oraz nadać im wymagany styl kanoniczny. Dokonałeś wielkiego dzieła opracowania czterotomowej dokumentacji „*Positio super martyrio*” naszych męczenników. Odpowiedzialny Relator Kongregacji, O. Ambrogio Eszer OP. przyjął ją z uznaniem i napisał bardzo pozytywne wprowadzenie. W konsekwencji 20 listopada 1998 r. odbył się Kongres teologów, podczas którego uznano męczeństwo wszystkich naszych Sług Bożych. Pozytywna ocena teologów została potwierdzona przez Komisję Kardynałów i Biskupów 16 lutego 1999 r. Dekret o męczeństwie w obecności Ojca Świętego ogłoszony 26 marca 1999 r. doprowadził do Beatyfikacji w której z radością i wdzięcznością razem z Tobą uczestniczyliśmy.

Nasz Drogi Ksiądz Postulator nie zakończył swej misji, ale wytrwale troszczy się o rozwój kultu Męczenników, który koncentruje się głównie w Sanktuarium Matki Bożej w Licheniu. Również tę ofiarną pracę bardzo doceniamy.

Z okazji 25-lecia pracy postulatorskiej, dla naszych Błogosławionych Męczenników i za wspomaganie nas wicepostulatorów, wraz z darem stałej modlitwy wyrażamy głęboką i serdeczną wdzięczność.

W tym miejscu pozwalamy sobie zacytować słowa pisane miłością przez naszą pisarkę Zofię Kossak: "Kult świętych to hołd złożony wysiłkowi ludzi wspartych Łaską, ich woli i pracy. Jak pszczoła przetwarza w sobie pył kwietny na miód, tak oni ukuli z Darów Ducha Świętego potęgę".

W imieniu wszystkich wicepostulatorów tych, którzy odeszli już do Pana i nas żyjących którzy razem z Księdzem Postulatorem chcemy szerzyć kult naszych Błogosławionych Męczenników wyrażamy braterską cześć, miłość i wdzięczność.

Licheń 13 czerwca 2009 roku
w dziesiątą rocznicę Beatyfikacji 108 Męczenników
II wojny światowej

O. Gabriel Bartoszewski OFM
br. Ludwik Gładkowski
O. Boydecki S. Brzech O.F.M.
L. Jan Nowicki SDB
Mertus Murawicki OFM
L. Jan Maciejak
O. Gwynor M. Bemtoski OFM Conv.
br. Jacek Borowski
br. Stanisław Maoyik
br. Wojciech Szwałba (Pioch)
br. Hipocentyl - Soudanien
S. Maria Beata Bienicki
S. M. Amata Kupka, SSND
S. M. Małgorzata Syka, S.M.F.N.P.
Ks. Henryk Wiedliński, S.D.C.
p. Elżbieta Chertyńska C.S.C.
X. Antonian Mukawenir

Przewielebny

Ks. Dr Tomasz KACZMAREK

Postulator Sprawy Beatyfikacji i Kanonizacji

108 Męczenników II wojny światowej

ul. Karnkowskiego 3

87-800 WŁOCŁAWEK



PARAFIA RZYMSKOKATOLICKA ŚW. STANISŁAWA KOSTKI

01 - 565 Warszawa ul. Hozjusza 2

www.popieluszko.net.pl

Tel. (+48 22) 839 47 28; Kancelaria: 839 45 72; Fax: 839 35 38

Warszawa, 22 lipca 2009 roku

Przewielebny
Ks. Dr Tomasz Kaczmarek
Postulator Procesu Beatyfikacyjnego
Sługi Bożego Ks. Jerzego Popiełuszki
Ul. Prymasa Karnkowskiego 3
87-800 Włocławek

Wielmożny Księżu Tomasz

Pragnę przesłać Księdzu najserdeczniejsze życzenia i pozdrowienia z okazji 25 lat posługi Księdza jako postulatora w procesach beatyfikacyjnych.

Poznaliśmy się jesienią 2002 roku, gdy Ksiądz Tomasz obejmował obowiązki postulatora generalnego w procesie beatyfikacyjnym Ks. Jerzego Popiełuszki.

Jako proboszcz parafii p. w. św. Stanisława Kostki na warszawskim Żoliborzu, parafii, w której przez ostatnie cztery lata Ks. Jerzy Popiełuszko pełnił swoją posługę duszpasterską, mam szczęście z bliska przyglądać się pracy Ks. Tomasza Kaczmarka.

Ksiądz Tomasz swoje zadania spełnia z wielkim oddaniem i – pozwolę sobie tak to określić – z miłością do Ks. Jerzego. Zawsze doświadczam wzruszenia, gdy z ogromnym przejęciem mówi o Jego życiu, posłudze i męczeńskiej śmierci.

Ks. Tomasz w swojej pracy znakomicie łączy racje rozumu z racjami ducha. Z jednej strony jest znakomitym badaczem, świetnym specjalistą, wszechstronnym znawcą zagadnień teologicznych, a z drugiej strony – do każdej sprawy odnosi się z sercem, wrażliwością i dobrocią.

Proces beatyfikacyjny Ks. Jerzego Popiełuszki wymaga wiele trudu. Ale jest to święty trud błogosławiony przez Pana. Dlatego dzień nominacji Ks. Tomasza Kaczmarka na postulatora procesu beatyfikacyjnego uważam za niezwykle ważny.

20 czerwca 2008 roku Ks. dr Tomasz Kaczmarek oficjalnie złożył „Positio super martyrio Servi Dei Georgii Popiełuszko” w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych do dyskusji teologicznej. Tom składa się z 1157 stron. To błogosławiony owoc wielkiego trudu i fachowości Ks. Tomasza, świadectwo Jego wielkiej siły wewnętrznej.

Księdza Tomasza cechuje Boży upór. Jest niezwykle skrupulatny. Z wielką powściągliwością i konsekwencją bada każdy szczegół. Jest otwarty wobec innych. Starannie rozważa różne racje. Z mądrością postępuje w trudnych sytuacjach.

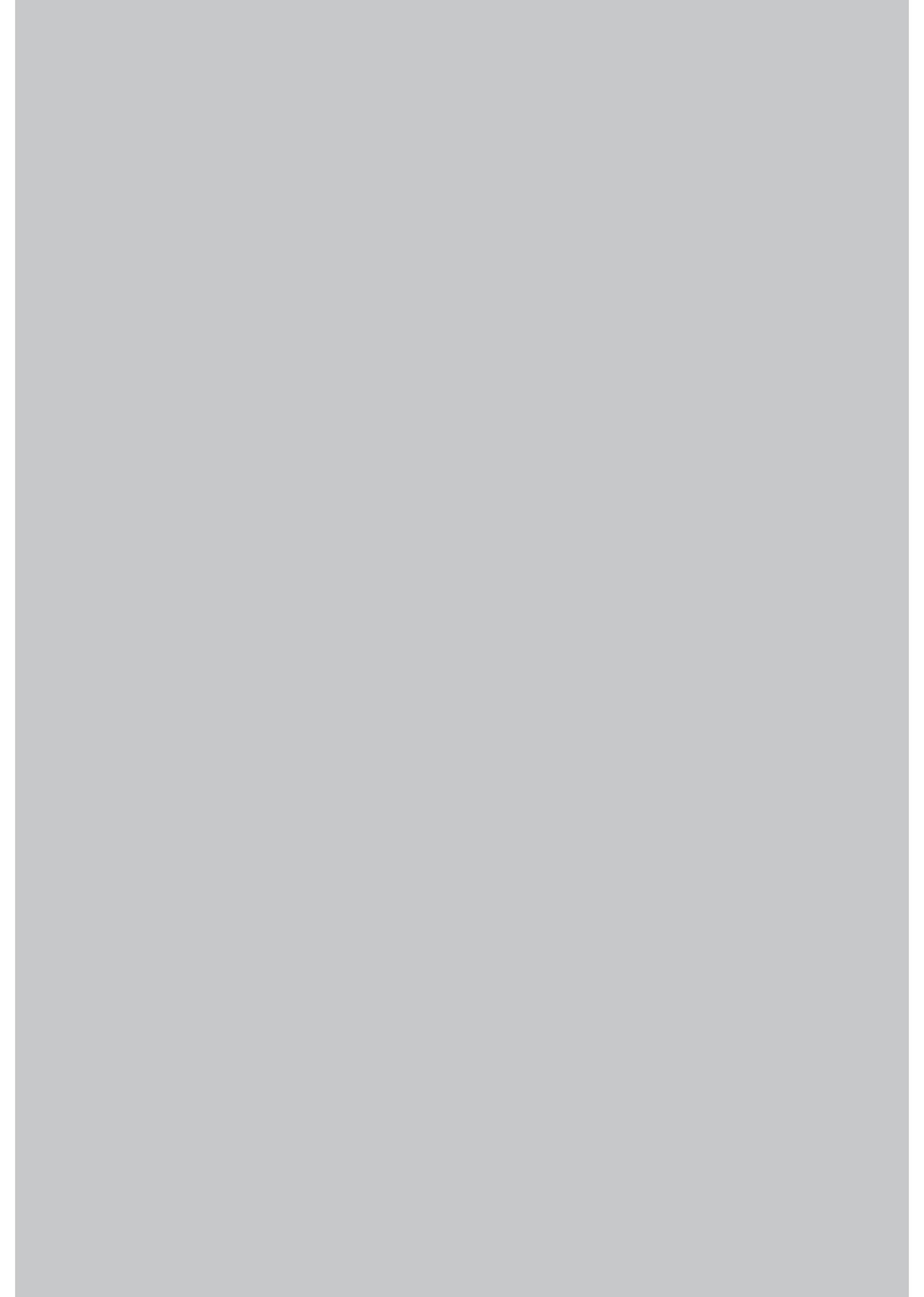
Ks. Tomasz dzieli się swoją refleksją i wiedzą w czasie wielu kazań, wywiadów i wykładów. Bardzo przekonująco przybliży wiernym prawdę o Ks. Jerzym Popiełuszce. Niezwykle doceniam ten duszpasterski wymiar Jego pracy jako postulatora.

Księżu Tomasz, bardzo gorąco dziękuję Ci za Twoją serdeczność, otwartość i niezłomność. Za to, że dzięki Twojemu trudowi proces beatyfikacyjny Ks. Jerzego Popiełuszki zmierza ku końcowi.

Muzi Boie
Ks. Pralato

Ks. Zygmunt Malacki
PROBOSZCZ

Parafii Św. Stanisława Kostki
01-565 Warszawa, ul. Hozjusza 2
t. 839-47-28, fax: 839-35-38



CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM
P. N. 1844

VLADISLAVIEN. ET ALLIARUM

BEATIFICATIONIS SEU DECLARATIONIS MARTYRII
SERVICIUM ET SERVARIUM DEI

ANTONII JULIANI NOWOWIEJSKI
ARCHIEPISCOPI

HENRICI KACZOROWSKI
et

ANICETI KOPLIŃSKI
SACERDOTUM

MARIAE ANNAE BIERNACKA
LAIICAE

Atque CENTUM TRES SOCIORUM
IN OCCASUM FIDELI UTI FERUNT, ANNIS 1939-1945 INTERFECTORUM

POSITIO
SUPER MARTYRIO

Vol. III, 1

ROMA
Tipografia CLETTA s.r.l.
Piazza di Porta Maggiore, 2
1997

KALENDARIUM ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI KS. TOMASZA KACZMARKA

- 6 I 1950 – dzień urodzin w miejscowości Sobótka, parafii Chełmno (rodzice: Władysław i Kazimiera; rodzeństwo: bracia Stanisław i Andrzej); pobyt w Chełmnie do 1956, tj. do przeprowadzenia się do Dąbia n. Nerem.
- 1964–1968 – nauka w Liceum Ogólnokształcącym w Kole, zakończona uzyskaniem matury.
- 14 IX 1968 – początek formacji w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
- 15 VI 1974 – święcenia kapłańskie przyjęte z rąk bp. Jana Zaręby.
- 1974–1976 – wikariat w Choczcu n. Prosną.
- 1976–1977 – wikariat w Izbicy Kujawskiej.
- 1977–1983 – studia w Rzymie w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” oraz uzupełniające w Papieskim Instytucie Archeologii; w 1981 licencjat, a w 1983 doktorat z teologii i nauk patrystycznych.
- I 1984 – podjęcie obowiązków kapelana biskupa ordynariusza, notariusza Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku z zakresu patrologii; w kolejnych latach doszło nauczanie języka łacińskiego i lektorat z języka włoskiego.
- IV 1984 – początek okresowych wyjazdów z konferencjami i wykładami do klasztoru kamedułek w Złoczewie; kontynuowane dotąd.
- IV 1984 – początek prac nad beatyfikacją sługi Bożego bp. Michała Kozala pod kierunkiem o. Michała Machejka OCD, relatora Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.
- XI 1984 – formalne włączenie do grona *cooperatores externi* w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.
- IX 1986 – ukończenie w Kongregacji zbiorowego opracowania (wraz z o. M. Machejkiem i adw. Giulio Dante) *Positio super martyrio* dla sprawy bp. Michała Kozala.

- XII 1987 – kapelan u nowego ordynariusza diecezji włocławskiej, bp. Henryka Muszyńskiego, wstępnie na trzy miesiące na wprowadzenie biskupa w sprawy diecezji, co przedłużyło się do lipca 1989.
- VII 1989 – przeprowadzenie się do gmachu seminarium duchownego; przejście funkcji dyrektora Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku.
- VIII 1989 – początek wyjazdów misyjnych na tereny Związku Radzieckiego.
- od 1989 – prowadzenie prac magisterskich, których w sumie do roku 2009 powstało 56, napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, Studium Teologii we Włocławku oraz na Wydziale Teologii UMK w Toruniu.
- IX 1990 – rozpoczęcie w charakterze postulatora prac procesowych beatyfikacyjnych sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka.
- VI 1991 – początek prac nad przygotowaniem procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej.
- X 1991 – nominacja na postulatora tegoż procesu; z czasem – postulatora generalnego.
- 26 I 1992 – w 49. rocznicę śmierci bł. Michała Kozala w bazylice katedralnej we Włocławku odbyła się uroczysta sesja publiczna otwierająca proces beatyfikacyjny Męczenników II wojny światowej; w kolejnych miesiącach nastąpiło zorganizowanie trybunałów rogatoryjnych w 17 diecezjach; nieprzerwane kierowanie pracami zespołów procesowych w całej Polsce.
- 29 IX 1992 – nominacja na dyrektora nowo utworzonego Studium Teologii we Włocławku i prowadzenie jego prac w charakterze dyrektora do lipca 1994.
- 26 I 1994 – zakończenie na uroczystej sesji w bazylice katedralnej we Włocławku diecezjalnego etapu prac procesowych Męczenników II wojny światowej; miesiąc później materiały procesowe zostały przewiezione do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.
- V 1994 – rozpoczęcie prac przy Kongregacji w charakterze postulatora przy Kongregacji oraz współpracownika zewnętrznego.
- 1995–1998 – opracowanie *Positio super martyrio* dla sprawy 108 Męczenników.
- 13 VI 1999 – udział w beatyfikacji Męczenników II wojny światowej w Warszawie.

IX 2001 – początek prac jako wykładowcy Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

X 2001 – objęcie posługi diecezjalnego egzorcysty.

X 2003 – nominacja wystawiona przez kard. Józefa Glempa, prymasa Polski, na postulatora przy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych dla sprawy sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki i jednocześnie rozpoczęcie prac nad przygotowaniem *Positio super martyrio*.

20 VI 2008 – złożenie w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych *Positio* do dyskusji teologicznej o męczeństwie za wiarę ks. Jerzego Popiełuszki.

„Główna wartość dzieła leży w tym, że ukazuje ono zastosowanie najwłaściwszej metody naukowej, łączonej harmonijnie z rygorystycznym przestrzeganiem linearności i przejrzystości przedstawianych problemów, co pozwala na bezstronne podprowadzenie lektora do konkluzji, jakie ma sam wyprowadzić. Oceniam przeto omawianą *P o s i t i o* jako ważny wkład, ubogacenie dorobku literatury z zakresu problematyki spraw kanonizacyjnych, która może być oparciem do redagowania innych *P o s i t i o n e s*, jak i do rozpraw z dziedziny Prawa kanonizacyjnego” (Rev. Prof. José Luis Gutiérrez).

„Bardzo bogaty dorobek naukowy o charakterze międzynarodowym, a w szczególności przedstawiana *P o s i t i o*, dają podstawę do uzasadnionego twierdzenia, iż ks. dr Tomasz Kaczmarek wniósł nieprzeciętny wkład naukowy ze strony polskiej teologii i kanonistyki do ogólnoświatowej literatury przedmiotu. Sam fakt, że omawiana praca została uznana jako oficjalny dokument Kongregacji, promuje nie tylko osobę autora, ale także naukę polską za granicą. [...]

P o s i t i o opracowana w języku włoskim nie przejdzie niezauważona w literaturze światowej i będzie stanowić doskonałe źródło na temat stosunków państwo – Kościół w okresie totalitaryzmu komunistycznego nie tylko dla historyków, ale także znawców prawa wyznaniowego.

Taką zresztą funkcję już spełniło czterotomowe opracowanie tegoż samego autora, przygotowane wcześniej w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w latach 1994–1998 (dotyczące 108 Męczenników za wiarę z Kościoła w Polsce z czasu II wojny), poświęcone problematyce konfrontacji narodowego socjalizmu III Rzeszy z kulturą chrześcijańską w Polsce” (ks. prof. dr. hab. Henryk Misztal).

Zakończenie zasadniczych prac procesowych umożliwiło wreszcie powrót do przerwanych prac nad przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej poświęconej eklezjalnemu wymiarowi męczeństwa chrześcijańskiego w nauczaniu św. Augustyna.

KS. TOMASZ KACZMAREK

W MIEJSCE BIOGRAFII

Zwyczajowo księgi jubileuszowe otwiera szkic biograficzny osób, którym są poświęcone. Tym razem jest to pogodne spojrzenie samego autora na niektóre fakty ze swego życia. Będzie tu chodziło o spojrzenie razem z czytelnikiem na okruchy dobra, jakie stały się udziałem autora, i nie tylko jego.

Początki

Dzień moich urodzin przypadł na 6 stycznia 1950 r., kiedy w liturgii Kościoła katolickiego obchodzona jest uroczystość Objawienia Pańskiego. Moją rodzinną parafią jest Chełmno, miejscowość przywołująca smutne wspomnienia z czasu II wojny światowej. Z dworu, z którego wyruszały do pobliskiego Lasu Rzuchowskiego samochody-komory gazowe załadowane skazańcami na zagładę, pozostawały w latach pięćdziesiątych XX wieku tylko ruiny. Na ścianach piwnicy były jeszcze wtedy widoczne plamy zmieszanej krwi ofiar – Żydów i Polaków. Ale chronologicznie pierwszym wydarzeniem, które utrwaliło mi się w pamięci, była śmierć Stalina, dlatego że w głośniku, nazywanym potocznie „kołchoźnikiem”, była niezwykle długo opłakiwana. Dziś widzę, że droga życia zaczynała mi się pod znakiem pamięci o dwóch ateistycznych, zbrodniczych systemach: hitleryzmie i stalinizmie, których męczenników przypało mi później ukazywać Kościołowi.

Zupełnie innego rodzaju wydarzeniem z dzieciństwa, które najmocniej zapisało się w pamięci, było bardzo głębokie przeżycie wieczorem 25 sierpnia 1959 r. na Jasnej Górze, przed ołtarzem Krzyża Świętego w bocznej nawie Kaplicy Cudownego Wizerunku, kiedy zapadła nieodwołalna decyzja: „Będę księdzem”. Była to tak bardzo osobista sprawa, że nie odsłaniałem jej nikomu, aż do czasu, gdy w rękę miałem świadectwo maturalne, choć i tak wielu się tego już wcześniej domyślało.

Czas seminarium

Od momentu zgłoszenia się do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, dokąd z nieukrywaną satysfakcją przywiózł mnie swoim

motocyklem ks. Mieczysław Piotrowski, wikariusz z Dąbia n. Nerem – od 1956 roku mojej nowej parafii – z niecierpliwością oczekiwałem dnia rozpoczęcia studiów. W wyznaczonym terminie na zjazd alumnów, 14 września 1968 r., pojawiłem się na furcie w seminarium możliwie jak najwcześniej. Przyjął mnie ksiądz wicerektor, którym był wtedy ks. Roman Andrzejewski, późniejszy biskup pomocniczy, dziś już nieżyjący. Z ujmującą dobrocią, która przerastała moje oczekiwania, poprowadził do swojego skromnie umeblowanego mieszkania „przy zegarze”, by tam przekazać kilka nieodzownych informacji. To wszystko było otoczone takim taktem pełnym serca, że byłem wprost zdumiony. Półgłosem wyrwały mi się wtedy słowa: „Mój Boże, ksiądz, a taki dobry człowiek!”

Okazuje się, że odkrycia przychodziły raz po raz, a dotyczyły przeróżnych realiów seminaryjnego życia, regulaminu, zwyczajów i ludzi. Zatrzymam się tylko przy naszych księżach profesorach, na których zawsze patrzyłem z dużym szacunkiem.

Każdy z nich był zupełnie inny i miał w moich oczach coś godnego uznania. Nie zmienił tego pewnego rodzaju zimny prysznic, jakim stał się egzamin z historii filozofii na zakończenie pierwszego roku, na który – idąc za zachętą wykładowcy – zgłosiłem się dwa dni przed czasem. Kiedy recytowałem z pamięci osławiony wówczas skrypt, słyszałem słowa aprobaty, połączone z gestami, których się nie da zapomnieć: „A, to inteligentny studencik”. Gdy jednak tenże „studencik” wpadł na pomysł, żeby zacząć dysputować wokół wyuczonego materiału, od razu usłyszał, że z tą inteligencją jest zupełnie inaczej. Nie pozostało nic innego, jak podjąć dalszy ciąg recytacji. Wtedy znów był „inteligentny studencik”. Niesmak, jaki pozostał z owego egzaminu z filozofii „przed czasem”, rozpląnął się później przy innych profesorach, np. ks. prof. Stanisławie Mazierskim czy ks. prof. Stanisławie Kowalczyku.

Przytoczę jeszcze jeden egzaminowy epizod. Na roku IV prowadził egzamin z teologii moralnej ks. prof. Stanisław Olejnik. Miał zwyczaj, że prosił na salę po dwie osoby: jedna odpowiadała, a druga w tym czasie przygotowywała się do odpowiedzi. Akurat kolega, który zdawał razem ze mną, nie był tego dnia w najlepszej formie. W trakcie odpowiadania popełnił tak niefrasobliwy błąd, że mnie poruszyło, ale nie miałem możliwości mu pomóc. Gdy ksiądz profesor mu przerwał i jeszcze raz podszedł do tematu od innej strony, i znów się powtórzyło to samo, byłem zaskoczony reakcją. Normalnie można było spodziewać się surowej reprimendy, a tu nic z tego. Ks. prof. Olejnik popatrzył na niego przez chwilę z jakimś autentycznym smutkiem na twarzy, a potem ściszone głosem powoli

powiedział: „Egzamin zakończony. Proszę już wyjść”. Więc wyszedł, a ja nabrałem do profesora jeszcze większego szacunku.

Wyczekiwany od tylu lat dzień święceń kapłańskich, 15 czerwca 1974 roku, nadszedł niespodziewanie szybko.

„Teraz pojedziesz uczyć się do Rzymu”

Po trzech latach, jakie błyskawicznie przeminęły na dwóch wikariatach (1974–1977), najpierw w Choczcu nad Prosną, a potem w Izbicy Kujawskiej, usłyszałem z ust biskupa ordynariusza Jana Zręby: „Teraz pojedziesz uczyć się do Rzymu”. Miałem udać się na pięcioletnie specjalistyczne studia do Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”. Po miesiącach udrek, żeby zdobyć paszport, a także włoską wizę pobytową, wreszcie we wrześniu 1977 roku było już wiadome, że mogę wyruszyć w kompletnie dla mnie nowy świat, a emocje powiększało jeszcze to, że jechałem bez fachowego przygotowania do przedmiotu, bez znajomości języków, a na dodatek bez pieniędzy na studia.

Zanim wsiadłem na Dworcu Gdańskim w Warszawie do pociągu w kierunku „Italia”, było oczywiście jeszcze spotkanie z biskupem Zarebą. Kiedy go zapytałem, co będzie z opłatą za studia, popatrzył na mnie, a potem poklepał mnie kordialnie po ramieniu i powiedział: „Bracie, bracie, pobłogosławię ci, to sobie poradzisz!” Po czym, po krótkiej modlitwie, udzielił błogosławieństwa. Ja przyjąłem słowa biskupa bardzo na serio i tak samo na serio westchnąłem do Pana Jezusa: „Panie Jezu, widzisz, skoro tak mówi Twój biskup, to wiem, że Ty za niego uzupełnisz, co potrzeba”. Mogę zaświadczyć, że od chwili wyruszenia pociągiem do Rzymu w dniu 20 września tegoż roku towarzyszyła mi nieprzerwanie odczuwana opieka z nieba. Nie znaczy to, że od tej pory moje życie nad Tybrem płynęło sielsko i anielsko. Było po prostu typowo dla Bożej pedagogii: Pan Bóg umacniał, udzielał pomocy bezpośrednio albo poprzez Jego ludzi, dokonywał cudów, gdy było to potrzebne, ale jednocześnie prowadził drogą zakosztowania krzyża wprost „do szpiku kości”, by nauczyć trochę mądrzejszego patrzenia na wszystko.

Rzym pozostaje niezwykłym miejscem, gdzie można było się wiele nauczyć. Tu umacniało się moje przekonanie, że studium dziedzin teologicznych jest wyrazem miłości Kościoła. Właśnie z tego czasu pochłaniania na wszelki możliwy sposób wiedzy z zakresu patrologii, a także z innych dziedzin (raz po raz zapisywałem się na wybrane wykłady na innych uczelniach rzymskich, jak w Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej czy „Biblicum”), wracają wspomnienia spotkań z wyjątkowymi postaciami,

chrześcijanami wielkiego pokroju. Do takich należał o. prof. Agostino Trapè OSA, niegdyś przez dwie kadencje przełożony generalny Zakonu Świętego Augustyna, ekspert Soboru Watykańskiego II, światowej sławy znawca św. Augustyna, jakby uosobienie dobroci i radości, który potrafił porywać dla tegoż Ojca Kościoła swoich słuchaczy. Był w tym gronie i o. prof. Jean Gribomont OSB, rozmiłowany w nauczaniu św. Hieronima, organizator prac nad wydaniem Neo-Wulgaty. Któregoś razu, gdy poszliśmy go odwiedzić w jego opactwie, zastaliśmy tego cenionego na świecie naukowca przy pucowaniu toalet klasztornych. W habicie podciągniętym dość wysoko na pasie, by go nie zmoczyć przy schylaniu, odezwał się do nas z rozbrajającym uśmiechem: „Jeżeli możecie, poczekajcie chwilę, zaraz skończę. Dziś jest tu moja kolejka”. Przy takich ludziach o zdumiewającej głębi wiedzy, którzy jednocześnie – jeden i drugi – zakończyli życie w opinii świętości, chrześcijaństwo i teologia nabierały imponujących walorów.

Ale Rzym to przede wszystkim szczególnie miejsce dla chrześcijaństwa, gdzie przy grobach Apostołów żyje „pamięć” Kościoła i żywo pulsuje jego powszechność, gdzie spotykają się uczniowie Chrystusa wszystkich ras, kolorów skóry, dzieląc tę samą wiarę mimo kompletnie odmiennych mentalności i kultur. W mieście Apostołów, tysiący świętych – najbardziej tworzących historię Kościoła w ciągu dwudziestu stuleci – w mieście nakładających się epok kultury, historia przepowiadania Ewangelii nabierała po prostu innego wymiaru.

Jakimż przeżyciem była możliwość spotkania z bliskim papieżem Pawłem VI, Janem Pawłem I, a potem naszego rodaka Jana Pawła II. W rzeczywistości sama tylko opowieść o studenckich czasach rzymskich wystarczyłaby na bardzo barwną księgę.

We Włocławku

Od września 1983 r. już pakowałem moją bibliotekę patrystyczną, by stopniowo przez kilka miesięcy przesłać jej zasadniczą część do Polski autobusami pielgrzymów, którzy mimo niebywałych trudności, z fantazją i entuzjazmem tłumnie przyjeżdżali na spotkania z Ojcem Świętym Janem Pawłem II. Miałem wielką nadzieję na niezwłoczne wykorzystywanie jej w Polsce. Biskup ordynariusz miał jednak inną wizję. Polecił mi przyjechać w styczniu 1984 roku bezpośrednio z lotniska do domu biskupów włocławskich, tam zamieszkać i przejąć od zaraz funkcję swojego kapelana, notariusza Kurii, zajęcia w seminarium duchownym i to wszystko, co na bieżąco niesło życie przy boku biskupa.

Już wiosną 1984 roku biskup Zaręba, któremu zależało na ożywieniu prowadzonego procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego bp. Michała Kozala, polecił mi, bym się nim zajął, pod kierunkiem relatora Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, o. Michała Machejka OCD. Jesienią tegoż roku włączono mnie do grupy zaprzysiężonych *cooperatores externi* (współpracownicy zewnętrzni) Kongregacji. Tak oto 25 lat temu zaczęła się wielka przygoda ze świętością kanonizowaną: w przyspieszonym tempie należało się teraz nauczyć podstaw prawa kanonizacyjnego, a jednocześnie przystępować bezpośrednio do pracy.

Biskup Jan Zaręba nie doczekał jednak beatyfikacji biskupa Michała. Odszedł do Pana wczesnym rankiem 22 listopada 1986 r., w sobotę przed niedzielą Chrystusa Króla. W przeddzień wieczorem, gdy wróciłem do domu później na kolację, po zakończeniu sesji Teologicznego Towarzystwa Naukowego w seminarium, przyszedł jeszcze do mnie porozmawiać, a osiem godzin później pochylałem się już nad stygnącym ciałem biskupa moich święceń, zdanego teraz tylko na łaskę innych. Kilka dni później złożono go w krypcie bazyliki katedralnej, gdzie przy wejściu widnieje wymowny napis: *Olim antistites, nunc ossa et cineres* (niegdyś przewodzący innym, teraz kości i popioły).

Gdy diecezję wrocławską objął w grudniu 1987 r. nowy biskup, Henryk Muszyński, pozostałem nadal kapelanem, ale nieco w innym stylu. Według umowy miałem nim być jeszcze tylko trzy miesiące, do czasu wprowadzenia nowego biskupa w diecezję, a faktycznie przedłużyło się to do półtora roku. W lipcu 1989 r. przeprowadziłem się do gmachu seminarium i tam zamieszkałem na stałe.

Studium Teologii

Przy seminarium wrocławskim funkcjonował Instytut Wyższej Kultury Religijnej (IWKR) dla świeckich, założony w 1938 r., który jednak w powojennych czasach komunistycznych nie mógł wznowić swojej działalności. Erygował go ponownie bp Jan Zaręba 19 września 1983 r. i powierzył kierowanie nim ks. Wojciechowi Hancowi. Od sierpnia 1989 r. mnie przypadło przejąć kierownictwo Instytutu. Było wprost radością prowadzenie zajęć dla dwudziestokilkuosobowej grupy słuchaczy, którzy mieli już zakończone inne studia, zdobyli różne zawody, a teraz sięgali do teologii dla pogłębienia swego życia wiary. Sytuacja jednak zmieniła się już po roku.

W następstwie przemian ustroju politycznego, jakie nastąpiły w Polsce po 1989 r., w 1990 r. do programów szkolnych powróciło w pełnym wymiarze nauczanie religii. Brakowało jednak przygotowanych kateche-

tów. Okazało się, że działający w tym czasie IWKR, o trzyletnim cyklu zajęć, był faktycznie jedynym ośrodkiem w diecezji, który zajmował się względnie systematyczną formacją teologiczną laikatu, nie dając jednak właściwego przygotowania pedagogicznego i katechetycznego. Mimo to w diecezji włocławskiej przyjęła się praktyka, że jego absolwenci mieli podstawę do ubiegania się o misję kanoniczną do nauczania religii w zakresie szkoły podstawowej lub pracy w duszpasterskich punktach poradnictwa rodzinnego. Trudno przeto się dziwić, że osoby, którym w 1990 r. powierzono nauczanie religii – choć w większości były jeszcze do tego nieprzygotowane merytorycznie – zaczęły się zgłaszać do naszego Instytutu. A w dniu 13 października 1990 r., w trakcie prowadzenia zajęć w ramach programu czwartego semestru IWKR-u, wkroczyła niespodziewanie na salę ponad 60-osobowa grupa nowo zaangażowanych w szkołach nauczycieli religii, z żądaniem przyjęcia ich w nadzwyczajnym trybie na zajęcia. Przyszli bezpośrednio ze spotkania zorganizowanego dla nich przez Wydział Katechetyczny Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. W sumie na zajęcia w roku 1990/91 zapisało się 120 osób, co stawiało nas wobec zupełnie nowych zadań, choćby i od strony rozwiązania problemów lokalowych.

Ale były też niepokojące pytania o ideowość masowo przyjmowanych katechetów, a teraz naszych studentów. Zdarzyło się raz, że pośród osób składających papiery o przyjęcie na IWKR znalazł się były funkcjonariusz UB, który utrwalił się w mojej pamięci trzynaście lat wcześniej z bardzo upokarzających rozmów w przeciągu kilku miesięcy w urzędzie paszportowym, przed otrzymaniem paszportu na studia zagraniczne. Po rozpoznaniu już nigdy się nie pokazał.

Po trzech pierwszych semestrach zajęć z tą wielką falą kandydatów na katechetów w dzienniku zajęć na IWKR, pod datą 25 stycznia 1992 r., zamieściłem adnotację: „Ideowość, zainteresowanie sprawą Kościoła – niskie. Frekwencja na zajęciach średnio nie przekraczała 60%. W ostatnim dniu zajęć, kiedy ostatnie dwie godziny wykładowe poświęcone były na program formacji duchowej i uroczyste zakończenie pierwszego roku pracy, wzięło udział tylko 48 osób”.

Dla mnie było oczywiste, że przygotowanie katechetów, nauczycieli wiary, stanowiło wprost palące wyzwanie. Nowa sytuacja w realiach diecezji domagała się jak najpilniejszego przekształcenia IWKR-u w instytucję o charakterze w pełni formacyjnym i pełnoprawnym akademickim, dającym także możliwość uzyskania przez absolwentów stopnia magisterskiego. Trzeba powiedzieć, że sprzyjającą okolicznością ku temu było przyjęcie

do diecezji od 1992 r. nowego biskupa, Bronisława Dembowskiego, który wtedy jeszcze pełnił funkcję dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego (Sekcja Św. Jana Chrzciciela) w Warszawie. Zaraz po nim tę funkcję przejął ks. prof. Ludwik Królik, który w tym czasie był moim wicepostulatorem dla procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej z archidiecezji warszawskiej. To wszystko w sumie bardzo sprzyjało utworzeniu Studium Teologii, jako zamiejscowego instytutu przy PWTW. Teraz trzeba było niezwłocznie przekształcić profil zajęć, poszerzyć kadrę wykładowców oraz znaleźć miejsce i fundusze na prowadzenie dzieła. Tego nie można było odkładać na korzystniejszy czas.

Wypracowanie szczegółowego programu organizacji zajęć pełnego, sześcioletniego cyklu, aprobaty Wydziału Teologicznego, a następnie zatwierdzenie ze strony Kongregacji Studiów i Seminariów oraz aprobaty Ministerstwa Edukacji i Szkolnictwa Wyższego – wszystko to udało się przeprowadzić w ciągu niespełna roku. Studium Teologii funkcjonowało już od pierwszego semestru roku akademickiego 1992/93.

Nikt się nie łudził, że dzieło osiągnęło doskonałą postać. Ta młoda instytucja pozostawała jeszcze w fazie rozwijania się i ciągłego tworzenia, mierząc się na bieżąco z problemami i trudnościami przeróżnej natury. Na dodatek lata 1993 i 1994 zaznaczyły się we Włocławku tym, że wobec instytucji i obiektów kościelnych nasiliły się akty wandalizmu ze strony „nieznanych sprawców”, wobec których organa bezpieczeństwa miasta zupełnie nie okazywały zainteresowania, by ich wykryć. Tego również doświadczało Studium Teologii: jedynie w październiku 1993 r. trzykrotnie porozbijano nam w salach wykładowych w domu przy ul. Gdańskiej 6 duże szyby okienne.

W 1993 roku powstały w diecezjach w Polsce jeszcze dwa podobne ośrodki. Na polecenie Papieskiego Wydziału Teologicznego i jednocześnie Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie, oparły się one na modelu wypracowanym we Włocławku, co dla mnie – oczywiście – nie było powodem do zmartwienia.

Dwa pierwsze lata funkcjonowania Studium dawały tytuł do pewnego rodzaju poczucia satysfakcji z dokonania słusznego początku, a także pozwalały żywić uzasadnione przekonanie, że dzieło już się nie załamie i będzie rozwijać się pod kierunkiem nowej dyrekcji, co nastąpiło, kiedy jesienią 1994 roku musiałem się przenieść na dwa lata do Rzymu, do pracy przy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych nad procesem Męczenników II wojny światowej. Tych dwóch dzieł dalej już nie dało się prowadzić w odpowiedzialny sposób jednocześnie.

Najlepszą wizytówką Studium Teologii są jego absolwenci, cenieni w szkołach jako nauczyciele i wychowawcy. Do dziś 820 absolwentów uzyskało stopień magistra ze specjalnością katechetyczną czy poradnictwa rodzinnego. Ci ludzie włączyli się ofiarnie w życie tak diecezji wrocławskiej, jak i sąsiednich. Trud zatem nie był daremny.

Męczennicy przywołani przez bł. Michała Kozala

Choć ta sprawa jest dla mnie najważniejsza, podjęcie jej w osobnym artykule o. Gabriela Bartoszewskiego OFM^{Cap} skłania mnie do dotknięcia jej tylko w dużym skrócie, ograniczając się jedynie do kilku uwag.

Bł. Michał Kozal w dekrecie beatyfikacyjnym otrzymał zaszczytny tytuł „Mistrza Męczenników”. Czas pokazał, że faktycznie przywołał on do beatyfikacji duże grono tych, którym przewodził w składaniu świadectwa. Tak rozpoczął się proces beatyfikacyjny Męczenników II wojny światowej, jaki w Polsce nie miał precedensu. Tym razem zorganizowanie prac i opracowanie metody studium o męczeństwie pozostawało w moich rękach. O zakresie prac mogą już coś powiedzieć same liczby. Po długich konsultacjach z diecezjami i zgromadzeniami zakonnymi, w sumie przedmiotem uwagi było ponad trzysta osób, które poniosły śmierć z rąk hitlerowskiego prześladowcy. Z nich tylko 108 zostało przedstawionych na końcu do beatyfikacji. W trakcie prac procesowych przyjęto zeznania zaprzysiężone 779 świadków, 221 zeznań „biegłych” historyków i archiwistów, członków komisji historycznych. Pośród materiałów dowodowych rozpatrzono 695 dokumentów dotyczących samego męczeństwa, nie wspominając już o tysiącach innych dokumentów pobocznych dla sprawy. Bezpośrednio w pracach nad dziełem było zaangażowanych ponad 600 osób z całej Polski i zagranicy. Te wszystkie prace udało się przeprowadzić w Polsce w przeciągu zaledwie dwóch lat, a ich owocem były 94 tomy usystematyzowanych materiałów w tzw. *Copia publica*, jako baza do dalszego studium w Kongregacji nad męczeństwem naszych rodaków.

Tam, gdzie podejmowane są dzieła dla chwały Bożej, tam zawsze zaznacza swoją obecność ten, którego Boże słowo określa jako „zabójcę od początku” i „ojca kłamstwa” (J 8, 44). W tym dziele też pojawiały się raz po raz niewytłumaczalne przeszkody, eksplozje zła, przeciwności, dziwne zaciemnienia, nieporozumienia. Nie miejsce i nie czas, żeby te sprawy ujawniać w detalach. Z radością natomiast mogę dziś powiedzieć, chociaż też bardzo oględnie, o czymś zupełnie przeciwnym: w dniu rozpoczęcia procesu na uroczystej sesji publicznej w bazylice katedralnej, 26 stycznia 1992 r. – była to 49. rocznica śmierci bł. Michała Kozala – po zakończo-

nych ceremoniach doświadczyłem wewnętrznego potwierdzenia ze strony samego Błogosławionego Biskupa, że rozpoczyna się bardzo ważne dzieło dla chwały Bożej. A z taką pewnością i Bożym błogosławieństwem inaczej podejmuje się nawet najbardziej trudne wyzwania.

Od 2003 roku doszedł mi na prośbę prymasa Polski kard. Józefa Glempa jeszcze jeden męczennik – sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko, tym razem męczennik ateistycznego systemu komunistycznego. Doświadczenia poprzedniego procesu bardzo się teraz przydały przy pracy nad *Positio super martyrio* w nowych realiach Kongregacji.

Na co podzielić podarowany czas?

Niejednokrotnie z różnych stron słyszałem pouczenia: „Powinieneś się zająć więcej nauką, a nie tracić czasu na inne sprawy”. Czyżby? Przecież te „inne sprawy” – a wspomnę tylko o dwóch – w różnych sektorach życia Kościoła nie tylko nie blokują autentycznych poszukiwań teologicznych, ale tworzą bardzo przydatne ramy dla nich i do tego, co jest bardzo potrzebne dla budowania chrześcijańskiej cywilizacji miłości. Dlatego nigdy nie było mi żal ani sił, ani czasu czy środków materialnych, kiedy od roku 1989 w czasie wakacji albo przerw świątecznych, bez robienia rozgłosu, wyruszałem na wyprawy misyjne na wschód. Ich sens niech opowiedzą przynajmniej dwa fakty.

To było w sierpniu 1989 roku (20 lat temu). Wtedy jeszcze wszechwładnie panował Związek Sowiecki, a wszelkie przejawy religijności były nie tylko surowo zakazane, ale i bardzo dotkliwie karane, zwłaszcza wobec młodszych ludzi. W ukryciu przed agentami wszechobecnej milicji politycznej KGB, z dwoma miejscowymi osobami pojechałem pewnego dnia przez knieje i pustkowia do bardzo odległej wioski w rejonie witebskim. W największej chacie czekało już wielu ludzi. Po sakramencie pokuty, sakramencie chorych i po Mszy świętej trudno się było rozstać. Byłem zdumiony, gdy odkryłem, że jest tam aż cała grupa ludzi powyżej 90 lat. Jak dali radę tu przeżyć? Jedna z takich staruszek z wielkim wzruszeniem powiedziała mi łamiącym się głosem: „Ojcze, jacy my dziś szczęśliwi! Dziś Pan Bóg spełnił nasze modlitwy! Tyle lat się modliliśmy, żeby dał nam jeszcze przed śmiercią spotkać kapłana, by pojednać się z Bogiem. Teraz już możemy spokojnie umierać. Nic nam już więcej nie potrzeba[...]”.

A kiedy po trzech tygodniach wracałem do Polski, przyszła na pożegnanie duża gromada ludzi. Spoglądali na mnie w milczeniu, a w oczach mieli łzy. Wreszcie dyrektorka kołchozu, Rosjanka, podeszła bliżej i na kolanach zaczęła prosić przejętym głosem, po rosyjsku: „Przyślijcie nam

kapłanów, bo my tu żyjemy nie jak ludzie, ale jak świnie”. Ci bardzo udręczeni ludzie dobrze rozumieli, jak straszna następuje degradacja człowieczeństwa i kultury, kiedy usunie się z życia Dekalog, gdy nie będzie dostępu do łaski odnawiającej człowieka, gdy braknie mocy miłości strzegącej przed nienawiścią i pychą.

Tak samo nie żał mi poświęcenia wiele czasu w latach 1990–1994, kiedy pomagałem w przeniesieniu na polski grunt dzieła prowadzonego przez włoskie zgromadzenie zakonne Sług Miłości, nazywanego od założyciela „guanellianami” (ks. Luigi Guanella). Gdy miałem okazję poznać bliżej charyzmat tej wspólnoty, uderzał mnie sposób patrzenia na dotkniętych upośledzeniem fizycznym i psychicznym, włącznie z najcięższymi stanami. Oni szli z miłością ku tym, którymi inni się brzydzili. Nazywają ich *buoni figli*, tj. „dobre, kochane dzieci”, dlatego że są kochane przez Boga oraz przeznaczone tak samo do pełni życia i piękna po zmartwychwstaniu. Choć przelożonym tego zgromadzenia brakło w pewnej chwili odwagi do otworzenia we Włocławku-Michelinie pierwszego domu, to jednak dzieło nieco później i tak w Polsce ruszyło – w Skawinie k. Krakowa. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wycofano się z planu zorganizowania domu we Włocławku, przede wszystkim pod wpływem bieżących, bardzo gorzkich doświadczeń z Nigerii, gdzie bezlitośnie wykorzystano ich inwestycje, wielki nakład finansowy, a potem okazało się, że trzeba dzieło zamykać.

Epilog

Jest on epilogiem tylko w sensie zakończenia tekstu, a nie dzieła. Jesteśmy przecież „w drodze” do ostatniego dnia życia na ziemi.

Spoglądając wstecz na dobre dzieła, jakich Pan pozwolił dokonać, chyba najwłaściwszym będzie otwierać wciąż na nowo Księgę Psalmów na wersecie: „Nie nam, Panie, nie nam, ale imieniu Twojemu daj chwałę” (Ps 115, 1).

WYKAZ PUBLIKACJI KS. TOMASZA KACZMARKA

Skróty:

AK – „Ateneum Kapłańskie”

SWł – „Studia Włocławskie” 1998–

VP – „Vox Patrum” 1982–

Opracowania przygotowane w watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (o charakterze źródeł prawa kanonizacyjnego)

1. Positio super martyrio Michaelis Kozal, Roma 1986, 495 s. (współaut.).

2. Positio super martyrio Antonii Juliani Nowowiejski episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka laicae et CIII Sociorum: vol. 1: Introductio generalis, Roma 1997, 260 s.; vol. 2: Disquisitiones de vita, virtutibus, martyrio et fama martyrii, Roma 1997, 917 s.; vol. 3: Summaria de CVII Servis Dei, Roma 1996, 2238 s.

3. Positio super martyrio Servi Dei Georgii Popiełuszko in odium fidei, uti fertur, interfecti, Roma 2008, 1270 s.

Książki

4. Sacramentum Christi nell'insegnamento di s. Cipriano, Roma 1983, 78 s.

5. Sługa Boży Biskup Michał Kozal, Włocławek 1987, 48 s.

6. Beato Michał Kozal, Arzignano 1988, 40 s.

7. Męczennicy za wiarę 1939–1945, Warszawa 1996, 488 s. (red. i współaut.).

8. Męczennicy za wiarę 1939–1945. Słudzy Boży z diecezji włocławskiej, Warszawa 1998, 158 s.

9. Męczennicy za wiarę 1939–1945. Ks. Henryk Hlebowicz, Warszawa 1998, 62 s.

10. Die Märtyrer für den Glauben 1939–1945, Olsztyn 1999, 46 s.
11. Luci nelle tenebre. I 108 martiri della Chiesa in Polonia 1939–1945, Warszawa 1999, 134 s. (współaut.: F. Peloso).
12. Światła w ciemności. Męczennicy 1939–1945, Włocławek 2000, 150 s.
13. Sanktuarium licheńskie i Męczennicy, Warszawa 2001, 198 s.
14. Bp Michał Kozal „Mistrz Męczenników”, Włocławek 2001, 128 s.

Artykuły

15. Moc znaku krzyża. Uwagi z teologii III w., VP 4(1984), z. 6–7, s. 160–170.
16. La cattedrale di Włocławek, w: Repertorio delle cattedrali gotiche, vol. 2, Milano 1986, s. 715–722.
17. „Tajemnica kielicha Pańskiego” wg Listu 63 św. Cypriana, w: Pokarm nieśmiertelności, Katowice 1987, s. 144–156.
18. X Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie, VP 7(1987), z. 12–13, s. 514–517.
19. Biskup Michał Kozal – sylwetka duchowa, AK (1987), z. 472, s. 513–524.
20. Próby ratowania bpa Kozala przez Stolicę Apostolską, AK (1987), z. 472, s. 538–544.
21. Świat rzymski w ocenie św. Cypriana, w: Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w., Lublin 1988, s. 63–70.
22. Perykopa Dz 6, 1–6 w interpretacji patrystycznej, VP 9(1989), z. 17, s. 599–604.
23. Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego, VP 10(1990), z. 18, s. 82–88.
24. Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw I–II w., VP 10(1990), z. 19, s. 589–597.
25. Ideały życia pustelniczego w IV w., w: Wczesnochrześcijańska asceza, Lublin 1993, s. 59–71.
26. Proces kanonizacyjny męczenników, którym przewodzi bł. Michał Kozal, w: Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II, Lublin 1993, s. 174–182.

27. Refleksje nad sensem dziejów świata w nauczaniu św. Augustyna, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 90–95.
28. Proces zabójców duszpasterzy z Osięcin 6–11 VI 1940. Sprawcy i motywacje, „*Saeculum Christianum*” 2(1995), s. 181–192.
29. Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek – przesłanie o świętości, „*Kronika Diecezji Włocławskiej*” 80(1997), s. 400–410.
30. Św. Józef w nauczaniu Ojców Kościoła. Idee przewodnie, *SWł* 1(1998), s. 61–70.
31. Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana, *SWł* 2(1999), s. 125–131.
32. Z czym Kościół w Polsce wchodzi w Trzecie Tysiąclecie? Przesłanie męczenników z okresu II wojny światowej, w: *Te Deum laudamus. Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, Katowice 1999, s. 293–310.
33. „*Descendit ad inferos*”. Prawda zbawcza przekazywana w szacie języka starożytnego, *SWł* 3(2000), s. 111–122.
34. Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, Kraków 2000, s. 39–54.
35. Nazizm hitlerowski jako „prześladowca wiary”, *AK* (2000), z. 548, s. 29–43.
36. Obraz świadectw 108 błogosławionych męczenników, *AK* (2000), z. 548, s. 44–58.
37. Bibliografia 108 błogosławionych męczenników, *AK* (2000), z. 549, s. 258–277.
38. Nowowiejski Antonio Giuliano, vescovo; Kaczorowski Enrico e Koplinski Adalberto (Aniceto), sacerdoti; Biernacka Marianna, laica e 104 compagni martiri, beati, w: *Biblioteca Sanctorum, seconda appendice*, Roma 2000, s. 1010–1026.
39. Tematyka cierpienia w nauczaniu Ojców Kościoła, *AK* (2001), z. 555–556, s. 227–247.
40. Tajemnica wcielenia w nauczaniu Leona Wielkiego, *VP* 20(2001), z. 38–39, 323–331.
41. Chrystus i męczennik według świadectw patrystycznych z trzech pierwszych wieków, *SWł* 4(2001), s. 144–153.
42. Przesłanie Błogosławionych Męczenników z okresu II wojny, w: *Świadectwo wiary aż po męczeństwo w zakonach franciszkańskich*, Kraków 2001, s. 77–94.

43. Symbolika chrzcielna w nauczaniu Kościoła starożytnego, SWł 5(2002), s. 137–149.

44. Nowi męczennicy, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Włocławek 2002, s. 129–147.

45. Zło o charakterze osobowym – Szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła, SWł 6(2003), s. 241–254.

46. Fenomen życia pustelniczego w Kościele starożytnym, w: Edukacja – Kultura – Teologia. Studia ofiarowane ks. prof. Jerzemu Bagrowiczowi, Toruń 2003, s. 786–804.

47. *Ecclesia sponsa Christi* w nauczaniu św. Cypriana, w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci bp. Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, Włocławek 2003, s. 426–434.

48. Organizacja i działalność Studium Teologii we Włocławku w latach 1992–1994, w: Studium Teologii we Włocławku 1992–2002, Włocławek 2003, s. 101–114.

49. Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek – przesłanie duchowe, w: SWł 7(2004), s. 385–396.

50. Pytania chrześcijan drugiego stulecia o człowieka, „Teologia i Człowiek” 3(2004), s. 19–37.

51. Jan Paweł II wobec świadectwa ks. Jerzego Popiełuszki, AK (2004), z. 574, s. 494–507.

52. Świadkowie wiary dwudziestego stulecia przywołani przez Jana Pawła II, w: Jan Paweł II apostoł prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, Włocławek 2005, s. 157–169.

53. Duch egzegezy patrystycznej, „Teologia i Człowiek” 5(2005), s. 79–98.

54. Symbol Apostolski jako formuła wiary Kościoła, w: Ekumenizm – teologia – kultura. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin, Włocławek 2006, s. 359–373.

55. Wyznania wiary starożytnego Kościoła, SWł 9(2006), s. 93–107.

56. Świadkowie wiary i dzieło budowy cywilizacji chrześcijańskiej. 108 bł. Męczenników z czasu II wojny światowej, w: Władysław Goral – błogosławiony biskup i męczennik (1898–1945), red. C. Taracha, Lublin 2006, s. 213–232.

57. Przesłanie soteriologiczne w Kościele okresu poapostolskiego, „Teologia i Człowiek” 7–8(2006), s. 107–122.

58. Sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko (Płock 19 X 2006), „Miesięcznik Pasterski Płocki” (2006), nr 10, s. 455–459.

59. Godność człowieka w Chrystusie i droga jej dopełnienia według świętego Ireneusza, „Teologia Patrystyczna” 3(2006), s. 129–142.

60. Na służbie miłości Kościoła. Uwagi o posłudze pasterskiej św. Augustyna, w: Śladami świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFM Cap, Lublin 2007, s. 321–332.

61. Świętość kanonizowana, AK (2007), z. 591, s. 227–240.

62. Wkład ks. Stanisława Librowskiego w proces beatyfikacyjny bp. Michała Kozala, SWł 10(2007), s. 85–95.

63. Św. Augustyn – «Sermo de disciplina christiana», VP 52(2008), s. 373–383.

64. Jan Paweł II i promocja męczeństwa chrześcijańskiego (materiał na sympozjum Włocławek 7 X 2008), w: Jan Paweł II orędownik prawdy i nadziei, red. M. Włosiński, Włocławek 2008, s. 93–102.

65. «Caritas» jako kryterium przynależności do Kościoła. Aspekty eklezjologii św. Augustyna, SWł 11(2008), s. 132–142.

66. Błogosławiony Michał Kozal, biskup męczennik, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 93(2009), s. 687–719.

67. Sługa Boży Ksiądz Jerzy Popiełuszko – duchowa wielkość, SWł 12(2009), s. 81–91.

Prace translatorskie

na jęz. włoski:

68. W. Frątczak, Biskup Michał Kozal: życie, męczeństwo, kult (Vescovo Michele Kozal: vita, martirio, fama di santità), Roma 1985, 130 s.

69. La dimensione ecumenica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana alla luce dei dialoghi dottrinali – Riassunto, w: W. Hanc, Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne, Włocławek 2003, s. 889–898; 959–967.

z jęz. włoskiego na jęz. polski:

70. Documenti di Santa Sede riguardo alla beatificazione di Michał Kozal vescovo e martire, AK (1987), z. 473, s. 53–62, 67–70.

71. E. Pierini, *Mille anni del pensiero cristiano*, vol. 1, Roma 1988, s. 186–253.

Inne publikacje

72 „Ku beatyfikacji Męczenników”, *Biuletyn Postulacji sprawy beatyfikacji 108 Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny*, z. 1–7, Włocławek 1998–1999.

73. Redakcja i współautorstwo biuletynu: „Sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko 1947–1984. XXV Rocznica męczeńskiej śmierci” (dwumiesięcznik wydawany od 25 marca 2009), Warszawa 2009–

74. Redakcja i współautorstwo serii wydawniczej *Męczennicy 1939–1945*, Włocławek 2000–2001 (wydane 72 zeszyty, w przygotowaniu 36 kolejnych).

75. Redakcja i autorstwo 15 zeszytów serii wydawniczej *Męczennicy 1939–1945*, Włocławek 2001: z. 22. Ks. Piotr Dańkowski; z. 33. Bp Leon Wetmański; z. 45. Ks. Roman Sitko; z. 48. Ks. Michał Oziębłowski; z. 50. Ks. Michał Woźniak; z. 51. Al. Tadeusz Dulny; z. 52. Ks. Edward Grzymała; z. 53. Ks. Henryk Hlebowicz; z. 54. Ks. Dominik Jędrzejewski; z. 55. Ks. Henryk Kaczorowski; z. 56. Al. Bronisław Kostkowski; z. 57. Ks. Józef Kurzawa; z. 58. Ks. Wincenty Matuszewski; z. 59. Ks. Leon Nowakowski; z. 60. Ks. Józef Straszewski.

76. Dulny Tadeusz, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 4, Włocławek 2006, s. 27–29.

77. Kostkowski Bronisław Jerzy, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 4, Włocławek 2006, s. 63–64.

O. GABRIEL BARTOSZEWSKI OFMCap

KAPŁAN, KTÓRY UMIŁOWAŁ ŚWIĘTYCH

W 25. rocznicę posługi ks. dr. Tomasza Kaczmarka jako postulatora procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych w Polsce

Kapłan ze swej natury powołany jest, by uświęcał innych i sam dążył do świętości. Tak poucza Sobór Watykański II, a także Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*. W życiu niektórych kapłanów jawią się jeszcze różne inne charyzmaty, które ubogacają ich kapłaństwo. Rzadziej spotykaną cechą jest „miłość do świętych” wyrażająca się niekiedy w heroicznej pracy nad procesami beatyfikacyjnymi i promocji kandydatów do chwały ołtarzy. Jednym z bliskich mi kapłanów jest ks. dr Tomasz Kaczmarek, który z racji jubileuszu 25-lecia pracy postulatorskiej zasługuje na szczególną uwagę.

Druga połowa października 1984 roku. W Rzymie wspaniała, ciepła aura. Z Polski nadchodzą smutne wieści o losie ks. Jerzego Popiełuszki. Został porwany. Nieznany jest jego los. Niedzielne popołudnie, odwiedziny u bliskich znajomych. Przychodzę do domu zakonnego Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, pracujących w Collegio Americano przy via Umiltà 30. Tam spotykam młodego kapłana. Nawiązuje się miła rozmowa. Siostry wiedzą, że ja jestem wicepostulatorem sprawy beatyfikacji ojca Honorata Koźmińskiego, ich założyciela, i pracuję nad postępowaniem jego procesu. Okazuje się, że spotkany kapłan, ks. Tomasz Kaczmarek z Włocławka, również przebywa w Rzymie i wspólnie z o. Michałem Machejkiem OCD, relatorem w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, pracuje dla świętych.

1. Proces beatyfikacyjny biskupa Michała Kozala

Proces tego biskupa, ofiary nazizmu w obozie koncentracyjnym w Dachau, został rozpoczęty we Włocławku w 1964 r. i prowadzony był drogą cnót. Prace nad skompletowaniem akt procesu trwały aż do 1982 r. Po kanonizacji bł. Maksymiliana Marii Kolbe jako męczennika, której dokonał papież

Jan Paweł II w dniu 14 X 1982 r., otworzyła się droga do podjęcia procesów o męczeństwie innych ofiar nazizmu niemieckiego. Dlatego staraniem polskiego relatora, o. Michała Machejka, proces biskupa Michała Kozala został przekwalifikowany przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych na drogę męczeństwa. Na zlecenie Kongregacji, celem uzupełnienia materiału dowodowego pod kątem męczeństwa, w 1986 r. w diecezji wrocławskiej w przeciągu trzech miesięcy został przeprowadzony dodatkowy proces informacyjny o męczeństwie. W tym czasie do prac w Kongregacji włączono ks. dr. Tomasa Kaczmarka. Dzięki jego wysiłkom, pod kontrolą o. Michała Machejka, sprawa zaczęła się posuwać w przyspieszonym rytmie. Już w sierpniu 1986 r. było gotowe *Positio super martyrio*, co stanowiło podstawę do dyskusji merytorycznej nad sprawą męczeństwa. *Positio* przygotowali o. Michał Machejek, ks. dr Tomasz Kaczmarek i adwokat p. Giulio Dante. Pozwoliło to na skierowanie sprawy do wnikliwej dyskusji teologicznej nad męczeństwem jeszcze w tym samym roku. Wyniki dyskusji komisji konsultorów teologów i kolejnej komisji kardynałów i biskupów wypadły bardzo pomyślnie. Stwierdzono oczywiste męczeństwo biskupa Michała. Ogłoszenie dekretu o męczeństwie za wiarę nastąpiło w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II w dniu 8 maja 1987 r. W Dekrecie stwierdzono, że biskup Michał Kozal był nie tylko sam męczennikiem, ale też może być wzorem męczenników.

Ks. Tomasz po powrocie do diecezji zajmował się przygotowaniem beatyfikacji biskupa Michała. Odbyła się ona podczas trzeciej wizyty apostołskiej Jana Pawła II do Polski, w Warszawie na Placu Defilad 14 czerwca 1987 r. Wśród uczestników uroczystości był obecny ks. Tomasz Kaczmarek, który z radością i satysfakcją współpracownika w procesie beatyfikacyjnym słuchał słów papieża Jana Pawła II: „Dzisiaj z radością i uniesieniem dopisujemy do nich jeszcze jedno imię i nazwisko: biskup Michał Kozal, powołany, w przededniu ostatniej wojny i straszliwej okupacji, do posługi biskupiej w Kościele wrocławskim. Potem więziony i zesłany do obozu koncentracyjnego w Dachau. Jeden z tysięcy! Tam umęczony – odszedł w opinii świętości. Dziś tu, w Warszawie, wyniesiony do chwały ołtarzy jako męczennik. [...] Niech będzie jednym jeszcze patronem naszych trudnych czasów, pełnych napięcia, nieprzyjaźni i konfliktów. Niech będzie wobec współczesnych i przyszłych pokoleń świadkiem tego, jak wielka jest moc łaski Pana naszego Jezusa Chrystusa – Tego, który «do końca umiłował»”.

2. Starania o beatyfikację innych męczenników drugiej wojny światowej

Drogę do beatyfikacji innych ofiar nazizmu otworzyło dochodzenie o męczeńskiej śmierci bp. Michała Kozala. W 1986 r. podczas dyskusji

nad jego męczeństwem dwóch konsultorów Kongregacji, niezależnie od siebie, wysunęło myśl, by przy przyszłej kanonizacji biskupa Michała dołączyć towarzyszy męczenników, którzy ponieśli śmierć w podobnych okolicznościach. Znalazło to odbicie w dekrecie o męczeństwie, gdzie zostało powiedziane: *Episcopus Michael Kozal non solum ipse fuit martyr sed verum martyrum magister*. Nie tylko był męczennikiem, ale „prawdziwym mistrzem Męczenników”.

Myśl o beatyfikacji towarzyszy męczenników, wysunięta przez konsultorów Kongregacji, dzięki inicjatywie kapłanów wrocławskich, a zwłaszcza ks. Tomasza Kaczmarka, podjął biskup wrocławski Henryk Muszyński. W dniu 8 kwietnia 1988 r. skierował pismo do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, zapytując o możliwość prowadzenia takiego procesu i prosząc o kompetentne wskazówki w tej kwestii. Prefekt Kongregacji kard. Pietro Palazzini udzielił odpowiedzi pismem z dnia 11 maja 1998 r. Wskazał, że z punktu widzenia Kongregacji istnieje możliwość przeprowadzenia procesu beatyfikacyjnego towarzyszy męczenników przez trybunał diecezjalny we Wrocławku, ale po uzyskaniu zgody kompetentnych biskupów diecezjalnych. Należy wybrać te osoby, które chociaż w różnych miejscach i okolicznościach, zostały zamordowane przez tego samego prześladowcę, tzn. przez nazistów hitlerowskich, z nienawiści do wiary katolickiej. O każdym kandydacie do chwały ołtarzy należy przeprowadzić osobny proces o męczeństwie, by po zebraniu materiału dowodowego, można było stwierdzić *constat de martyrio*. Następnie wszyscy ci słudzy Boży powinni być beatyfikowani, by później podczas kanonizacji mogli być dołączeni jako towarzysze bł. Michała Kozala. Do ich kanonizacji nie może dojść, jeżeli nie udowodni się cudu, otrzymanego za przyczyną wzywanych wszystkich męczenników. Prefekt Kongregacji zachęcił bp. H. Muszyńskiego, by w tej sprawie podjął dialog z innymi biskupami. O ile oni wyrażą zgodę, będzie można podjąć prace nad zorganizowaniem procesu, oczywiście po otrzymaniu wszystkich wymaganych upoważnień Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Po konsultacjach z Kongregacją Spraw Kanonizacyjnych, skryształowała się ostateczna formuła procesu. Miał on obejmować – obok męczenników z obozu koncentracyjnego z Dachau, skupionych wokół biskupa Kozala – również heroicznym wyznawców, którzy ponieśli śmierć z rąk nazistów hitlerowskich w innych miejscach, dlatego że opowiedzieli się za wiernością Bożemu prawu.

Formuła ta została przyjęta przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 1 grudnia 1989 r. Po bliższym rozeznaniu problemu, Konferencja

Biskupów Diecezjalnych w dniu 28 lutego 1991 r. przekazała zorganizowanie i przeprowadzenie procesu biskupowi włocławskiemu. Decyzja ta została umotywowana faktem, że błogosławiony bp M. Kozal pochodził z diecezji włocławskiej, której również przypadło w udziale szczególnie przemówić świadectwem męczenników.

Udział ks. dr. Tomasza Kaczmarka w procesie biskupa Kozala i dotychczasowe zainteresowanie nowym procesem spowodowały, że dnia 16 maja 1991 r. biskup włocławski Henryk Muszyński mianował go postulatorem nowego procesu. W tym momencie stanęło przed nim doniosłe zadanie stworzenia koncepcji procesu i jego zorganizowanie. Tego rodzaju zespołowy proces był precedensem w dotychczasowej praktyce kanonizacyjnej.

Z inicjatywy księdza postulatora, Kuria Diecezjalna Włocławska skierowała pismo do wszystkich kurii diecezjalnych w Polsce, sugerując wyszukanie po 5 kandydatów, którzy ponieśli śmierć w czasie II wojny światowej i cieszą się sławą męczeństwa. Rozpoczął się więc proces poszukiwania kandydatów. W pierwszej wersji mieli to być niemal sami kapłani diecezjalni. W wyniku spotkań koncepcja ta została poszerzona.

Dnia 3 października 1991 r. we Włocławku, pod przewodnictwem postulatora ks. dr. T. Kaczmarka, odbyło się pierwsze spotkanie delegatów. Wzięło w nim udział 11 przedstawicieli diecezji, dwóch zakonów i jednego zgromadzenia męskiego. Podczas tego spotkania zgłoszono: trzech biskupów, 43 kapłanów diecezjalnych, sześciu kapłanów zakonnych, jednego alumna diecezjalnego, jednego kleryka zakonnego, jednego brata zakonnego i jedną osobę świecką – razem 53 osoby. Brakowało przedstawicielek zgromadzeń żeńskich oraz osób świeckich. Dnia 19 listopada 1991 r. we Włocławku odbyło się kolejne spotkanie 33 wicepostulatorów formalnie już mianowanych przez ks. Tomasza Kaczmarka, postulatora. Ich liczba z czasem powiększyła się i doszła do 41. Podczas tego spotkania postulator poinformował, że zgłoszono mu 60 kandydatów z 12 diecezji, 14 zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz siedem osób świeckich. Postanowiono, by poszukiwać nowych kandydatów spośród sióstr zakonnych i osób świeckich. Zadanie to zlecono o. Gabrielowi Bartoszewskiemu OFM Cap, by nagłośnił sprawę poprzez środki masowego przekazu i kontakty z władzami zakonów zgromadzeń męskich i żeńskich. Chodziło o to, by grupa męczenników obejmowała wszystkie stany ludu Bożego.

2.1. Rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego

W trakcie dalszych przygotowań do procesu wyłoniono grono 92 osób. Biskup włocławski Henryk Muszyński przedłożył Kongregacji Spraw

Kanonizacyjnych listę osób, przygotowaną przez ks. postulatora Tomasza Kaczmarka, wraz z odpowiednim pismem. Dykasterium to, po zbadaniu sprawy, wydało reskrypt z dnia 16 stycznia 1992 r., zezwalając na prowadzenie procesu pod następującym tytułem: *Vladislavien. et Aliarum. Canonizationis. Nonaginta Duorum Sociorum Episcoporum, Sacerdotum, Religiosorum et Virorum Laicorum in odium fidei, uti fertur, interfectorum.*

Kongregacja osobnym pismem z dnia 17 stycznia 1992 r. zaleciła biskupowi wrocławskiemu, by o rozpoczętym procesie poinformował kompetentnych biskupów diecezji położonych poza Polską, tj. na terenie Niemiec, Austrii, Białorusi i Ukrainy.

Nihil obstat wymagane przez normy Kongregacji z 7 lutego 1983 r. przy prowadzeniu procesów diecezjalnych, Kongregacja wydała w nieco późniejszym czasie, tj. dnia 10 marca 1992 r.

2.2. Proces główny we Wrocławku i procesy rogatoryjne w innych diecezjach

Uroczysta publiczna sesja rozpoczynająca proces o życiu i męczeństwie odbyła się w katedrze wrocławskiej 26 stycznia 1992 r. Przewodniczył jej upoważniony do prowadzenia procesu biskup Henryk Muszyński, ordynariusz wrocławski. W uroczystości tej uczestniczył prymas Polski kard. Józef Glemp, jak też wielu biskupów, wicepostulatorów, kapłanów, sióstr zakonnych i wiernych świeckich. Było to wydarzenie wielkiej wagi. Podczas sesji został zaprzysiężony trybunał, mianowany wcześniej przez biskupa wrocławskiego. Przysięgę *de munere fideliter adimplendo* złożyli: postulator ks. Tomasz Kaczmarek i wszyscy mianowani przez niego wicepostulatorzy. Po sesji została odprawiona msza koncelebrowana pod przewodnictwem Księdza Prymasa, a homilię wygłosił biskup Kazimierz Majdański, ordynariusz szczecińsko-kamieński, świadek życia i śmierci w obozie koncentracyjnym w Dachau wielu kandydatów do chwały ołtarzy.

Ksiądz postulator wraz z wicepostulatorami od początku zdawali sobie sprawę, że niemożliwą jest rzeczą, by jeden trybunał wrocławski w krótkim czasie był w stanie przeprowadzić proces o 92 kandydatach do chwały ołtarzy. Postanowiono więc, by zgodnie z praktyką sądową, w zainteresowanych diecezjach powołać trybunały rogatoryjne, czyli pomocnicze.

Na księdza postulatora spadła poważna praca, by w tej sprawie przygotować stosowne pisma. Dnia 25 lutego 1992 r. trybunał wrocławski wystosował pisma do zainteresowanych biskupów 13 diecezji z prośbą o przeprowadzenie dochodzenia o męczeństwie wyznaczonych im osób,

tak z własnych diecezji, jak też zakonów czy zgromadzeń zakonnych, o ile będzie zachodziła taka potrzeba.

W następstwie reorganizacji diecezji w Polsce dokonanej w 1992 r. biskup H. Muszyński został przeniesiony na stolicę arcybiskupią w Gnieźnie. Jego następca, bp Bronisław Dembowski, pismem z dnia 20 kwietnia 1992 r. potwierdził na urządzie członków trybunału beatyfikacyjnego i ks. dr. Tomasza Kaczmarka jako postulatora.

W trakcie prowadzenia procesu głównego we Włocławku i rogatoryjnych w poszczególnych diecezjach niektórzy biskupi lub przełożeni zakonni zgłaszali nowych kandydatów, co postulatorowi przysparzało pracy. Na wniosek bp. Bronisława Dembowskiego, Kongregacja reskryptem z 10 lipca 1992 r. zezwoliła na dołączenie do procesu 22 nowych kandydatów. W późniejszym czasie jeszcze dwukrotnie występowano o dołączenie nowych kandydatów. W konsekwencji trzeba było powiększyć liczbę trybunałów rogatoryjnych do 17, gdyż dochodzenie diecezjalne obejmowało 118 sług i służebnic Bożych. Jednak podczas prac trybunałów okazało się, że w stosunku do niektórych kandydatów nie zdołano zebrać wystarczającego materiału świadczącego o ich męczeństwie. Spowodowało to zawieszenie dalszego prowadzenia procesu wobec 20 kandydatów.

Trybunał włocławski przeprowadził proces o 17 sługach Bożych, natomiast 17 trybunałów rogatoryjnych innych diecezji przeprowadziło 81 procesów. Były to następujące diecezje: białostocka, częstochowska, drohiczyńska, gdańska, gnieźnieńska, katowicka, kielecka, krakowska, lubelska, łomżyńska, olsztyńska, płocka, poznańska, przemyska, radomska, sandomierska, warszawska. W tej ostatniej w dwóch turach przeprowadzono 20 procesów.

Swego rodzaju rekordem był czas pracy trybunału głównego i trybunałów rogatoryjnych, która zamknęła się w dwóch latach. Zgromadzone akta procesowe wraz z tłumaczeniami na język włoski liczyły około 96 000 stron. Dotyczyły one m.in. zaprzysiężonych zeznań 779 świadków męczeństwa, zaprzysiężonych zeznań 221 biegłych historyków, archiwistów i z innych pomocniczych dziedzin, 695 dokumentów bezpośrednich dotyczących męczeństwa, kilkudziesięciu wotów na piśmie cenzorów teologów, pomijając już inne dokumentacje. Zgromadzony we Włocławku materiał musiał zostać usystematyzowany, czego dokonał sam ksiądz postulator.

Uroczysta sesja zakończenia dochodzenia diecezjalnego, po zebraniu wszystkich procesów rogatoryjnych z diecezji, odbyła się w katedrze włocławskiej 26 stycznia 1994 r. Sprawne przeprowadzenie tego procesu i jego

zakończenie to wielka zasługa aktywności postulatora, ks. dr. Tomasza Kaczmarka.

2.3. Prace nad procesem w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych

W marcu 1994 r. akta procesu 98 męczenników II wojny światowej, obejmujące 16 worków poczty dyplomatycznej, przewieziono do Rzymu. Urzędowo zostały przekazane Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych przez ks. Tomasza Kaczmarka, postulatora, i o. Gabriela Bartoszewskiego OFM Cap w dniu 3 marca 1994 r. Na pisemny wniosek księdza postulatora, dnia 22 marca 1994 r. w Kongregacji dokonano urzędowego otwarcia procesu. Przygotowanie kopii publicznej nasunęło szereg problemów. Ponieważ niektóre sądy biskupie nie miały doświadczenia w prowadzeniu procesów beatyfikacyjnych, nadesłane akta rogatoryjne wymagały dodatkowego przejrzenia i uporządkowania. Ksiądz postulator wraz zebranymi współpracownikami dodatkowo musiał wykonać tę poważną pracę.

Podczas gdy trwały prace nad przygotowaniem kopii publicznej, bp Bronisław Dembowski, zainspirowany przez księdza postulatora, wystąpił do Kongregacji z prośbą o ustalenie definitywnego tytułu sprawy. Kongregacja przyjęła sugestie biskupa włocławskiego i wydała dekret z dnia 18 maja 1994 r., ustalając taki tytuł procesu: *Vladislavien. et Aliarum. Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum et Servarum Dei. Antonii Juliani Nowowiejski, archiepiscopi, Henrici Kaczorowski et Anicet Kopliński, sacerdotum, Mariae Annae Biernacka laicae atque nonaginta quattuor sociorum in odium fidei, uti fertur, interfectorum*. Wymienione cztery osoby reprezentują poszczególne grupy męczenników. Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski – biskupów, ks. Henryk Kaczorowski – kapłanów diecezjalnych, o. Anicet Kopliński – osoby zakonne, Marianna Biernacka – osoby świeckie.

W czerwcu 1994 r. ksiądz postulator generalny otrzymał z Kongregacji kopię publiczną procesu, liczącą 82 tomy. Dekret ważności procesu został wydany 11 listopada 1994 r. Po dołączeniu wyżej wymienionych opóźnionych procesów kopia publiczna liczyła 93 tomy.

Sprawa procesu Męczenników II wojny światowej, dekretem Kongregacji z dnia 18 listopada 1994 r., została powierzona relatorowi generalnemu Kongregacji o. Ambrogio Eszer OP, wybitnemu specjalście i znawcy problemów Europy Środkowej oraz II wojny światowej, bardzo życzliwemu dla polskich spraw. Należy przyznać, że tak pomyślny rozwój procedury procesu zawdzięczamy życzliwości wielu osób w Kongregacji, ale nade wszystko umiejętnym staraniom księdza postulatora Tomasza

Kaczmarka. Po przeprowadzeniu wszystkich spraw formalnych ksiądz postulator, przy współpracy wicepostulatorów, rozpoczął przygotowanie pozycji o męczeństwie.

W czasie prac nad procesem w Kongregacji, na wniosek kard. Józefa Glempa, Kongregacja dekretem z dnia 4 stycznia 1995 r. wyraziła zgodę na przeprowadzenie dodatkowego procesu siedmiu kandydatów z Zakonu Franciszkanów Konwentualnych i jednego z Zakonu Braci Mniejszych, których proces rogatoryjny został przeprowadzony w Kurii Metropolitalnej Warszawskiej. W tym czasie został też wznowiony proces rogatoryjny ks. Józefa Jankowskiego, pallotylna, zawieszony wcześniej w toku dochodzenia diecezjalnego w Warszawie. Okoliczność ta znów przyniosła księdzu postulatorowi sporo dodatkowej pracy.

Ks. T. Kaczmarek w latach 1994–1996 przebywał w Rzymie, by pracować nad przygotowaniem *Positio super martyrio*. Czas ten jednak przerywany był okresowymi przyjazdami do Włocławka, by prowadzić wykłady w seminarium diecezjalnym i na Studium Teologii. Wicepostulatorzy poszczególnych sług Bożych na etapie rzymskim również współpracowali z postulatorem. Trzeba jednak przyznać, że jakość tej pracy była bardzo różna, często wymagająca gruntownej korekty, zwłaszcza gdy chodzi o udowodnienie męczeństwa. W każdym przypadku ksiądz postulator musiał osobiście – po konsultacji z relatorem o. Eszerem – przepracować i zredagować całość materiału. Była to ogromna, wymagająca niesamowitego poświęcenia praca, z której mało kto zdaje sobie sprawę.

W ciągu trzech lat żmudnej pracy zostały przygotowane i wydrukowane cztery woluminy o ogólnej objętości 3232 stron.

Vol. I (liczący 232 stron) obejmuje prezentację całości procesu, opracowaną przez o. prof. Ambrogio Eszera OP, relatora generalnego, który z urzędu prowadził sprawę i niniejszym opracowaniem przyjął za nią pełną odpowiedzialność. Kolejna część to wszystkie dekryty wydane przez Kongregację, o których była mowa wcześniej. Następnie mamy wprowadzenie dokonane przez postulatora generalnego, który podaje krótką historię procesu oraz prezentuje poszczególne sylwetki. W dalszej części znajdujemy charakterystykę Kościoła w Polsce w okresie międzywojennym. Zasadniczą część tego woluminu stanowi prezentacja prześladowcy, tj. nazizmu hitlerowskiego. Zostały przytoczone bardzo ważne i mocne dokumenty świadczące, że nazizm ze swej istoty był ateistyczny i ukierunkowany na walkę z Bogiem, Kościołem i duchowieństwem. Ostatnia część zawiera opinię cenzorów teologów o pismach 22 sług Bożych, którzy pozostawili po sobie spuściznę pisarską.

Vol. II (917 stron) zawiera syntetyczne opracowanie o życiu, cnotach, męczeństwie i sławie męczeńskiej każdego ze sług Bożych. Studium to poprzedzone jest syntetycznym życiorysem. Następnie w oparciu o zebrany materiał procesowy przedstawione są cnoty sługi Bożego. W toku tego procesu zwraca się szczególną uwagę na cnoty, jako dalsze przygotowanie do męczeństwa. Następnie omówione jest męczeństwo, a więc: męczeństwo materialne, czyli fakt poniesienia śmierci i jej okoliczności; męczeństwo formalne ze strony prześladowcy, czyli działanie z nienawiści do wiary, i męczeństwo formalne ze strony ofiary, czyli fakt przyjęcia śmierci z miłości do Boga. W ostatniej części jest przedstawiona sława męczeństwa, tzn. że sługa Boży od chwili śmierci już wśród więźniów, jak też innych wiernych, cieszył się szacunkiem i sławą męczeństwa, czyli że dokonał życia jako człowiek mężny i święty. Według tego schematu przedstawiony jest każdy kandydat do chwały ołtarzy.

Vol. III (w dwóch częściach, w sumie 2278 stron) zawiera *Testimonia et Documenta*, czyli zeznania świadków i dokumenty pisane, świadczące o męczeństwie i sławie męczeństwa sług Bożych. Są to materiały zebrane w toku procesu diecezjalnego, opracowane według metody naukowej używanej w Kongregacji.

Z powyższego wynika, że każdy i każda ze sług Bożych ma swoją dokumentację dowodową i syntetyczne opracowanie, tzn. dochodzenie o życiu, męczeństwie i sławie męczeństwa.

Dokumentacja procesu została oceniona i przyjęta przez relatora o. prof. Ambrogio Eszera OP, który w swej relacji napisał: „Po dokładnym przestudiowaniu wszystkich akt i źródeł niniejszej sprawy jesteśmy przekonani, że nie ma konieczności prowadzenia dalszych poszukiwań archiwalnych. Jesteśmy przekonani, że przedstawiony materiał jest więcej niż wystarczający, aby konsultorzy teologowie mogli uznać męczeństwo sług Bożych Antoniego Juliana Nowowiejskiego arcybiskupa, Henryka Kaczorowskiego i Aniceta Koplńskiego kapłanów, Marianny Biernackiej świeckiej i 103 Towarzyszy”. Słowa te świadczą o wielkim uznaniu dla kompetencji postulatora ks. Tomasza Kaczmarka.

Wymieniona pozycja o męczeństwie 107 męczenników w styczniu 1998 r. została złożona w Kongregacji. Dnia 20 listopada 1998 r. odbył się kongres teologów konsultorów pod przewodnictwem generalnego promotora wiary, celem przedyskutowania męczeństwa sług Bożych. Wynik dyskusji członków kongresu był jednomyślny: wszyscy obecni (9), w tajnym głosowaniu opowiedzieli się za uznaniem męczeństwa naszych sług Bożych. Żaden z przedstawionych sług Bożych nie został zakwestio-

nowany przez konsultorów teologów. Fakt ten również bardzo pozytywnie świadczy o kompetencjach księdza postulatora.

W tym miejscu wypada dodać wyjaśnienie. W ostatnim roku prac nad procesem, Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych przyjęła prośbę biskupa tarnowskiego Wiktora Skworca i zezwoliła na przeprowadzenie osobnego procesu o słudze Bożym ks. Romanie Sitko, byłym rektorze seminarium, zamordowanym w obozie koncentracyjnym w Dachau. Pozycja o jego męczeństwie została również przedstawiona w dniu 20 listopada 1998 r. i przyjęta pozytywnie. Podczas kongresu teologów został on dołączony do grona 107 męczenników. Stąd ostateczna liczba męczenników II wojny światowej wynosi 108.

Dnia 16 lutego 1999 r. odbyło się posiedzenie Kongregacji Kardynałów i Biskupów, których zadaniem było ponowne przedyskutowanie i ocena męczeństwa naszych sług Bożych. Również i ta Komisja jednomyślnie potwierdziła męczeństwo wszystkich przedstawionych sług Bożych.

Dekret o męczeństwie 108 Męczenników II wojny światowej został ogłoszony w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 26 marca 1999 r.

2.4. Beatyfikacja

Uroczystej beatyfikacji dokonał Ojciec Święty Jan Paweł II podczas piątej pielgrzymki do Ojczyzny, w Warszawie na pl. Piłsudskiego, w czasie Mszy świętej sprawowanej 13 czerwca 1999 r. Prośbę o wyniesienie do chwały ołtarzy przedstawił prymas Polski kard. Józef Glemp. Biskup włocławski dokonał przedstawienia sług Bożych. Między innymi powiedział: „Grono 108 sług i służebnic Bożych, męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny, którzy złożyli heroiczne świadectwo wierności Bogu w czasie prześladowania za wiarę ze strony ateistycznego nazizmu hitlerowskiego, to 3 biskupów, 52 kapłanów diecezjalnych, 26 kapłanów zakonnych, 3 alumnów seminariów duchownych, 7 braci zakonnych, 8 sióstr zakonnych i 9 wiernych świeckich. Tworzą oni cztery grupy – stany Kościoła: pasterze, duchowieństwo świeckie, rodziny zakonne oraz świeccy. [...] 108 sług i służebnic Bożych ukazuje obraz Kościoła w Polsce, który w czasie prześladowania za wiarę składał świadectwo wierności Bogu i Jego prawu, łącząc ofiarę swojego życia z ofiarą Zbawiciela”.

Następnie Ojciec Święty wypowiedział formułę beatyfikacji 108 Męczenników II wojny światowej, obejmującą również osoby sług Bożych Reginy Protmann i Edmunda Bojanowskiego. Przysługuje im odtąd tytuł błogosławionych, a ich wspomnienie w liturgii zostało wyznaczone na dzień 12 czerwca.

W homilii Ojciec Święty powiedział między innymi: „Dziś właśnie świętujemy to zwycięstwo, świętujemy zwycięstwo tych, którzy w naszym stuleciu oddali życie dla Chrystusa, oddali życie doczesne, aby posiąść je na wieki w Jego chwale. Jest to zwycięstwo szczególne, bo dzielą je duchowni i świeccy, młodzi i starzy, ludzie różnego pochodzenia i stanu. [...] Gdy bowiem dokonujemy tego uroczystego aktu, niejako odżywa w nas wiara, że bez względu na okoliczności we wszystkim możemy odnieść pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował (por. Rz 8, 37). Błogosławieni męczennicy wołają do naszych serc: uwierzcie, że Bóg jest miłością! Uwierzcie na dobre i na złe! Obudźcie w sobie nadzieję! Niech ta nadzieja wyda w was owoc wierności Bogu we wszelkiej próbie”.

Beatyfikacja otworzyła drogę do publicznego kultu Kościoła oddawanego nowym błogosławionym Męczennikom. Najwyższą jego formą jest liturgia mszalna o Męczennikach i liturgia godzin. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dekretem z dnia 10 czerwca 1999 r. zatwierdziła specjalną kolektę mszalną o 108 Męczennikach w wersji łacińskiej i polskiej, jak również drugie czytanie w liturgii godzin.

2.5. Szerzenie kultu błogosławionych męczenników

Ksiądz postulator nie zakończył swojej misji na doprowadzeniu 108 męczenników II wojny światowej do beatyfikacji. Podjął dzieło rozszerzania kultu męczenników. Przede wszystkim dzięki jego staraniom w sanktuarium w Licheniu powstała kaplica męczenników. Ksiądz kustosz Eugeniusz Makulski okazał wielką wspaniałomyślność i własnym kosztem wybudował i wyposażył tę kaplicę. W głównym ołtarzu umieszczony został obraz beatyfikacyjny. Ponadto każdy z męczenników ma swoją podobiznę. Co roku w sobotę po 13 czerwca ks. Kaczmarek wspólnie z wicepostulatorami organizuje mszę dziękczynną. Bazylika licheńska stała się centralnym miejscem kultu naszych męczenników. Ksiądz postulator ukochał tę wspaniałą rodzinę męczenników i wytrwale stara się popularyzować ich życie, cnoty, a zwłaszcza męczeństwo. Posiada na swym koncie liczne publikacje. Wszystkie te dokonania zasługują na szczególne wyrazy szacunku i uznania.

3. Proces beatyfikacyjny ks. Jerzego Popiełuszki

W trzy lata po zakończeniu procesu i beatyfikacji 108 męczenników, ks. dr Tomasz Kaczmarek otrzymał misję postulatora w procesie ks. Jerzego Popiełuszki, którego opinia publiczna jak najszybciej chciała widzieć w chwale ołtarzy. Od chwili podania do publicznej wiadomości, że ksiądz Jerzy Popiełuszko został zamordowany, dla wielu ludzi stało się

oczywiste, że jest męczennikiem. Już 5 listopada 1984 r. grupa personelu ze szpitala ginekologicznego (lekarze, pielęgniarki, personel administracyjny) w Warszawie, gdzie ks. Jerzy był kapłanem, wystąpiła do prymasa Polski Józefa Glempa z prośbą o beatyfikację (złożono 178 podpisów). Natomiast 19 listopada 1984 r. biskup Zbigniew Kraszewski, sufragan warszawski, i 12 kapłanów diecezjalnych wystąpili do Księdza Prymasa z prośbą o beatyfikację. Wreszcie 28 listopada 1984 r. studenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego złożyli u Księdza Prymasa prośbę opatrzoną 456 podpisami. Opinia publiczna wytrwale domagała się rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego ks. Jerzego.

Należy zauważyć, że już podczas prac nad procesem męczenników II wojny światowej w Rzymie ks. Tomasz interesował się osobą ks. Jerzego Popiełuszki. W *pro memoria* dla Księdza Prymasa z 25 listopada 1994 r. napisał: „Rozmawiałem z kilkoma osobami w Kongregacji o ewentualnym procesie beatyfikacyjnym *per viam martyrii* ks. Jerzego Popiełuszki. Zdanie jest następujące: osoba ks. Jerzego i przesłanie, jakie niesie ze sobą, przemawiają, by sprawą się zająć. Ponieważ jednak na tę sprawę nakładają się ciągle jeszcze różne kwestie polityczne, proces karny zabójców, nie byłoby rzeczą pożyteczną rozpoczynanie procesu w sposób oficjalny już w tej chwili”. Te światłe uwagi pomogły Księdzu Prymasowi postępować powoli i roztropnie, aż do roku 1995.

Po niemal jedenastu latach od śmierci ks. Popiełuszki, 24 czerwca 1995 roku, prymas Józef Glemp jako arcybiskup warszawski powołał komisję do spraw przygotowania jego procesu beatyfikacyjnego. Po załatwieniu wszystkich formalności wstępnych, 8 lutego 1997 r. w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie odbyła się pierwsza publiczna sesja rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego ks. Jerzego Popiełuszki. Podczas tej sesji Ksiądz Prymas powołał trybunał beatyfikacyjny i dokonał jego zaprzysiężenia. Prace trybunału trwały cztery lata. Dnia 8 lutego 2001 r. w kościele św. Stanisława Kostki odbyła się ostatnia publiczna sesja zakończenia procesu diecezjalnego. Ksiądz Prymas i członkowie trybunału podpisali dokumenty, które zostały przesłane do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Postulatorem procesu został mianowany ks. dr Zbigniew Kiernikowski, rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie. Dnia 3 maja 2001 roku, w obecności prefekta Kongregacji kardynała Jose Saraiva Martins, dokonano otwarcia akt procesu. Telewizja polska przekazała migawkę z czynności złamania pieczęci na teczkach przesłanych z archidiecezji warszawskiej. W tym samym roku 14 grudnia Kongregacja wydała dekret zatwierdzający ważność procesu diecezjalnego. Relatorem w dniu 1 lutego 2002 r.

został mianowany ks. Hieronim Fokciński. W związku z tym wyłoniła się kwestia, kto opracuje *Positio super martyrio*, gdyż sam postulator nie był w stanie tego dokonać. I tutaj z początkiem 2002 r. w procesie ks. Jerzego jawi się osoba ks. dr. Tomasza Kaczmarka, początkowo jako planowanego współpracownika zewnętrznego.

W tym samym roku ksiądz postulator Zbigniew Kiernikowski został mianowany biskupem siedleckim. Pismem z 2 września 2002 r. zrzekł się prowadzenia procesu ks. Jerzego. Idąc za sugestią piszącego te słowa, kard. Józef Glemp 8 września 2002 r. za zgodą biskupa włocławskiego, mianował nowym postulatorem ks. dr. Tomasza Kaczmarka. Biskup Bronisław Dembowski pismem z dnia 10 września wyraził swą radość: „Z wielką radością przyjąłem decyzję Księdza Prymasa, mianującą Księdza dr. Tomasza Kaczmarka, kapłana mojej diecezji, postulatorem w procesie Sługi Bożego Ks. Jerzego Popiełuszki. [...] Odczytuję to osobiście jako znak Bożej Opatrzności: oto Kapłan z miasta, gdzie dopełniła się męczeńska droga Księdza Jerzego, ma teraz służyć sprawie jego wyniesienia do chwały ołtarzy. Cieszę się, że moja diecezja może choć w ten sposób pomóc sprawie, za którą oddał swoje życie ksiądz Jerzy”.

Nowy postulator niezwykle energicznie zabrał się do pracy. W piśmie do Księdza Prymasa z Rzymu 27 marca 2003 r. napisał: „Zdecydowałem się przygotować *Positio* samemu, nie tyle, by zaoszczędzić bardzo dużych kosztów, ale po prostu dlatego, że akurat nie ma w zasięgu nikogo, kto mógłby to zrobić. Nikt z aktualnego zespołu specjalistów w Kongregacji tego się nie podejmie, gdyż zbyt dużo materiału procesowego jest tylko w języku polskim, a poza tym, samo wejście w bardzo złożoną problematykę ostatnich dziesięcioleci pochłonęłoby im bardzo dużo czasu. Tak przeto sam wyruszyłem na tę drogę, podobnie jak to było w przypadku beatyfikacji 108 naszych Męczenników. Dodam tu jeszcze, że w tym co jest możliwe z zakresu materiałów pomocniczych niezwykle ofiarnie wspiera mnie o. Gabriel Bartoszewski. Aktualnie jest już wydrukowana robocza wersja *Summarium* – zestaw materiału dowodowego, zgromadzonego w Procesie, liczący ponad 600 str. Poza tym, mam już przygotowane do druku ok. 2/3 części dotyczącej życia i duchowości”.

W kolejnym *pro memoria* dla prymasa Polski kard. Józefa Glempa dnia 25 maja 2004 r. napisał: „Opracowanie *Positio super martyrio* o Słudze Bożym ks. Jerzym Popiełuszcze – czym się sam zajmuję – posuwa się mimo wszystko systematycznie do przodu. Największym utrudnieniem jest to, że w tym samym czasie mam w pełnym wymiarze zajęcia na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu oraz Studium Teologii dla świeckich we Włoc-

ławku, a do tego dochodzi przygotowanie rozprawy habilitacyjnej i inne jeszcze zajęcia duszpasterskie w diecezji, jak np. posługa egzorcysty”.

Jak z tego widać, dzięki kompetencji i zaangażowaniu księdza postulatora prace nad *Positio* posuwały się energicznie. Tworzeniu tego wielkiego dzieła, wymagającego dużego wysiłku, towarzyszyły też ciężkie doświadczenia. W dniu 4 listopada 2004 r. ksiądz postulator doznał ciężkiego ataku serca. Szczęśliwym trafem współbraciom kapłanom błyskawicznie udało się go przewieźć do Bydgoszczy do szpitala, gdzie niezwłocznie znalazł się na stole operacyjnym. W tych krytycznych momentach, jak sam wyznał, towarzyszyła mu opieka księdza Jerzego, co uznał za łaskę i wyszczególnił w *Positio super martyrio*: „4 listopada 2004. Tomasz Kaczmarek, Postulator sprawy beatyfikacji Śl. Bożego. Opieka i ocalenie w bardzo niebezpiecznym zagrożeniu życia po zawale serca” (s. 382). Lekarska pomoc okazała się skuteczna. Rekonwalescencja wymagała jednak zwolnienia tempa pracy i zabrała ileś miesięcy cennego czasu. Dzięki Bogu zdrowie wróciło i ksiądz postulator mógł podjąć dalszą pracę w seminarium, na Wydziale Teologicznym i nad procesem księdza Jerzego. Jak wiadomo, postulator sprawy beatyfikacyjnej powinien mieszkać na stałe w Wiecznym Mieście. Dla księdza Kaczmarka Kongregacja okazała się na tyle tolerancyjna, że w miarę potrzeby mógł dojeżdżać do Rzymu. Dlatego praca ta łączyła się z licznymi wyjazdami.

Praca nad procesem księdza Popiełuszki okazała się wyjątkowo trudna ze względu na specyfikę męczeństwa i kontekst polityczny. Relator procesu ks. Hieronim Fokciński w 2005 roku zaczął zgłaszać zastrzeżenia co do metody pracy postulatora, jak też drukarni „Res nova”, którą on wybrał. Wymiana myśli dotyczyła też meritum sprawy, głównie przy udowadnianiu męczeństwa materialnego i formalnego. Relator przygotował szereg krytycznych uwag pod adresem pracy ks. Kaczmarka. W dyskusję włączył się sekretarz Kongregacji abp Edward Nowak. W liście do Księdza Prymasa z 20 maja 2005 r. wysunął nawet hipotezę zmiany postulatora procesu ks. Jerzego Popiełuszki. Jednak Ksiądz Prymas sugestii tej nie przyjął do wiadomości. Podobną postawę przyjął nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk. Te utarczki, jakkolwiek okazały się nieuzasadnione, wiele kosztowały ks. Tomasza i były ciężkim doświadczeniem. Po wielu dyskusjach z relatorem, ostatecznie zdołano dojść do porozumienia, by pracę nad dokończeniem *Positio* posuwać naprzód.

Niestety rok ten dla postulatora nie kończył się szczęśliwie. W październiku 2005 r. za sprawą prok. Andrzeja Witkowskiego z Instytutu Pamięci Narodowej oraz wąskiej grupy dziennikarzy z nim związanych zajmujących się historią PRL, w programach telewizji Polsat oraz w ty-

godniku „Wprost” podniesiono i szeroko nagłośniono publikacje, gdzie obok ujawnienia niektórych mniej znanych aspektów inwigilowania księdza Jerzego przez aparat bezpieczeństwa, rozpoczęto lansowanie odmiennej wersji zabójstwa i daty śmierci sługi Bożego, niż wynikało to z ustaleń procesowych i szerokich studiów nad sprawą.

Wobec tych zarzutów, stosowna komisja IPN w dniu 4 listopada 2005 r. wydała obszernie i dogłębne wyjaśnienie. Z kolei bogaty materiał przekazano prokuraturze w Toruniu celem wyjaśnienia, czy nie wszcząć na nowo procesu karnego zabójców sługi Bożego. Po zbadaniu sprawy prokuratura nie znalazła podstaw, by wszcząć nowe dochodzenie. W sprawie zabrał też głos prezes Instytutu Pamięci Narodowej, Janusz Kurtyka, który na prośbę Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, w piśmie z dnia 24 kwietnia 2006 r. stwierdził: „Prokuratorzy IPN uważają ustalenia poczynione w toku «procesu toruńskiego» dotyczące miejsca i czasu śmierci ks. Jerzego Popiełuszki za niepodważalne, gdyż w toku śledztwa prowadzonego przez IPN nie zebrano dowodów, w oparciu o które można byłoby ustalenia te kwestionować. Sprawa uprowadzenia i zabójstwa w dniu 19 października 1984 r. zakończona wyrokiem skazującym trzech bezpośrednich wykonawców tej zbrodni i ich przełożonego posiada walor «powagi rzeczy osądzonej», gdyż żaden uprawniony podmiot nie zainicjował postępowania przed Sądem Najwyższym, który byłby uprawniony do wzruszenia prawomocnego wyroku”.

Nagłośniona sprawa innej daty śmierci sługi Bożego księdzu postulatorowi zabrała ponad pół roku na opracowanie dla Kongregacji dodatku wyjaśniającego całą kwestię. Wszystko to przesunęło w czasie zakończenie prac nad *Positio super martyrio*.

W lutym 2007 r. wyłoniła się jeszcze nowa kwestia przeprowadzenia w Instytucie Pamięci Narodowej dodatkowej kwerendy odnośnie do księdza Jerzego. Podczas prowadzenia procesu na szczeblu diecezjalnym przebadano materiały źródłowe przechowywane w dawnym Urzędzie Ochrony Państwa i dołączono je do akt procesu. Nowa kwerenda była uzasadniona, gdyż IPN pozyskał nowe materiały dotąd nieznanne. Z upoważnienia kard. Józefa Glempa kwerendę przeprowadzili o. Gabriel Bartoszewski OFMCap i ks. dr Andrzej Gałka. Zebrany materiał ksiądz postulator opracował w formie kolejnego aneksu. Jego treść zaczął kwestionować relator Kongregacji. Zarzut dotyczył okoliczności, że badania powinna przeprowadzić komisja historyczna, a nie – jak to on nazwał – „osoba prywatna” mając na myśli swoją osobę. Na to ksiądz postulator odpowiedział: „Obiekcje zgłaszane przez relatora co do wiarygodności przeprowadzonej kwerendy uzupełniającej, a zwłaszcza pod adresem o. Gabriela odnośnie jego kompetencji, są – żeby powiedzieć

najłagodniej – dziwne. Oto okazuje się, że ceniony w kraju znawca prawa kanonicznego, pracownik Nuncjatury Apostolskiej i Sekretariatu Prymasa Polski, który uczestniczył w procesie jako promotor sprawiedliwości, zdaniem naszego relatora nie ma prawa wiarygodnie analizować dokumentów z problematyki tak dobrze mu znanej. Poza tym, w kwerendzie przecież uczestniczył oficjalnie ks. dr Andrzej Gałka, który w procesie był członkiem Komisji historycznej, a ostatnio jest członkiem Kościelnej Komisji Historycznej z ramienia Konferencji Episkopatu Polski dla badań w IPN”. Prace nad opracowaniem wyników kwerendy kosztowały księdza Tomasza wiele czasu na opracowanie zebranego materiału, kilkakrotnych wyjazdów do Rzymu na dyskusję z relatorem. W liście do abp. Kazimierza Nycza, nowego metropolity warszawskiego, ksiądz postulator napisał: „W styczniu br. wypłynęła jeszcze kwestia uzupełniających badań w archiwach IPN, ponieważ zasoby tych archiwów są ciągle poszerzane o nowe materiały. Aktualnie dobiega już końca opracowanie oceny i podsumowanie tych ostatnich poszukiwań, które będą ujęte w *Appendix IV B*. Całość *Positio* liczy ponad 1200 stron formatu A-4. Jest już gotowa redakcja techniczna”.

Obok innych jeszcze informacji na temat wydatków na druk *Positio* w piśmie tym znajdujemy ciekawą notatkę świadczącą o ofiarnej i bezinteresownej pracy postulatora. „Za moje prace w przeciągu czterech lat nad sprawą nie wystawiłem nikomu żadnego rachunku i tego nie mam zamiaru uczynić. Natomiast inną kwestią są koszty związane z moimi wyjazdami do Rzymu w ramach tych prac”.

Po długich dyskusjach ostatecznie relator sprawy, ks. Hieronim Fokciński, zaaprobował przygotowaną przez księdza postulatora *Positio super martyrio* i 25 maja 2008 r. napisał wymagane wprowadzenie. Jego zakończenie brzmi następująco: „Po przestudiowaniu wszystkich akt tej Spawy, niezależnie od uwag, które poczyniłem, chociaż nie dotyczą one istoty męczeństwa Sługi Bożego, stwierdzam że zaprezentowany materiał w *Positio* jest wystarczający, aby Przewielebni Konsultorzy Teologowie i później Najczcigodniejsi Ojcowie Kardynałowie, powołani by ją ocenić, znajdą wszystkie pożyteczne i istotne dane, aby sformułować osąd o męczeństwie Sługi Bożego, gorliwego i wyjątkowego kapłana Jerzego Popiełuszko”.

Dnia 20 czerwca 2008 r. ksiądz postulator miał szczęście oficjalnie złożyć w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych do dyskusji teologicznej *Positio super martyrio Servi Dei Georgii Popiełuszko*, składające się z dwóch odrębnych części.

Pierwsza część pt. *Informatio* zawiera: Wprowadzenie, s. 1–15; Cz. I, Życie i działalność Sługi Bożego, s. 16–158; Cz. II, Profil duchowy, s. 167–198,

Cz. III, Męczeństwo materialne, s. 201–256; Cz. IV, Męczeństwo formalne, s. 265–317; Cz. V, Sława męczeństwa, s. 323–350; Cz. VI, Świadeństwo męczeństwa i jego przesłanie, s. 352–368; Dodatki. Wykaz łask, s. 369–385; Bibliografia Sługi Bożego, s. 385–407; Wyjaśnienia dotyczące okoliczności śmierci, s. 413–424; Relacje uzupełniające, s. 424–438.

Na drugą część pt. *Summarium* składają się: Zeznania świadków, s. 14–432; Relacja Komisji historycznej, s. 433–453; Pisma Sługi Bożego, s. 456–600; Rozmowy z zabójcami, s. 601–661; Teologiczna ocena pism, s. 663–678; Deklaracja o braku kultu publicznego, s. 679. Z tego wyliczenia widać, jak wielki jest wkład Postulatora w opracowanie tej dokumentacji o życiu i męczeństwie sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki.

Podczas kongresu teologów konsultorów w Kongregacji w dniu 20 stycznia 2009 r. *Positio* została oceniona bardzo pozytywnie, co świadczy o wysokich kwalifikacjach postulatora ks. dr. Tomasza Kaczmarka. Pełną satysfakcję przyniósł wynik głosowania na temat męczeństwa. Na 9 obecnych członków Kongresu wszyscy jednogłośnie stwierdzili, że ksiądz Jerzy Popiełuszko poniósł śmierć męczeńską za wiarę. Taki przypadek, jak twierdzą doświadczeni pracownicy Kongregacji, zdarza się raczej rzadko. A relator ks. H. Fokciński dodał, że w jego kilkunastoletniej pracy jest to pierwszy przypadek.

* * *

Ojciec Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo Millennio ineunte* pisze: „Trzeba stwierdzić, że perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości” (nr 30). Obiektywna świętość Kościoła konkretyzuje się, wyraża i przejawia w świętych, których Kościół zrodził jako Matka. Święci – podkreśla Jan Paweł II – stali się światłem dla świata i dla ludzi im współczesnych, stali się „odbiciem blasku Boga”. Jeżeli świętość objawia się w Kościele lokalnym, obowiązkiem pasterza i jego współpracowników jest ukazanie jej blasku. Dokonuje się to poprzez pracę duszpasterską, a przede wszystkim poprzez prowadzone procesy beatyfikacyjne. Praca ta wymaga wiele wysiłku postulatora i jego współpracowników. Jeżeli nie podejmie się wysiłków, świętość przez kolejne pokolenia ludzi może być zapomniana. Rodzi się tu porównanie z ewangelicznym chorym, leżącym przy sadzawce Betsaida i 38 lat czekającym na uzdrowienie. Na pytanie Jezusa czy chce być uzdrowiony, odpowiedział: „Panie, nie mam człowieka, aby mnie wprowadził do sadzawki, gdy nastąpi poruszenie wody” (J 5, 7).

Postulatora w procesie beatyfikacyjnym można porównać do ewangelicznego człowieka, który cichą, ofiarną pracą przybliży kandydata do

tej ewangelicznej „sadzawki”, czyli do wyniesienia go do chwały ołtarzy. Jednym z zasłużonych kapłanów w Polsce jest właśnie ks. dr Tomasz Kaczmarek, który umiłował świętych i poświęca im swoje kapłańskie życie. Kościół w Polsce, a szczególnie archidiecezja warszawska, mają mu wiele do zawdzięczenia. Jest przecież jednym z postulatorów polskich, który najwięcej sług Bożych doprowadził do beatyfikacji. Ta jego wytrwała praca, ukazując świętość biskupów, kapłanów zakonników i zakonnice oraz osób świeckich, przyniosła chwałę całemu Kościołowi w Polsce.

WYKAZ WICEPOSTULATORÓW WSPÓŁPRACOWNIKÓW W OPRACOWANIU SPRAW POSZCZEGÓLNYCH SŁUG BOŻYCH

(Cyfry rzymskie przy nazwiskach poszczególnych błogosławionych oznaczają kolejność akt procesowych w *Positio super martyrio*)

1. Ks. dr Tadeusz KRAHEL – archidiecezja białostocka
ks. Mieczysław Bohatkiewicz (I)
ks. Władysław Maćkowiak (II)
ks. Stanisław Pyrtek (III)
2. Ks. prof. dr hab. Jan ZWIĄZEK – archidiecezja częstochowska
ks. Maksymilian Binkiewicz (IV)
ks. Ludwik Gietyngier (V)
3. Ks. dr Stanisław ULACZYK – diecezja drohiczyńska
ks. Antoni Beszta-Borowski (VI)
4. Ks. dr. Ernest KLEINERT (zm. 1996) – archidiecezja gdańska
5. Ks. dr Ryszard KASYNA (od 1996)
ks. Marian Górecki (VII)
ks. Bronisław Komorowski (VIII)
ks. Franciszek Rogaczewski (IX)
6. Ks. dr Ludwik GŁADYSZEWSKI – archidiecezja gnieźnieńska
ks. Jan Nepomucen Chrzan (X)
ks. Franciszek Dachtera (XI)
ks. Władysław Demski (XII)
ks. Stanisław Kubski (XIII)
ks. Władysław Mączkowski (XIV)
ks. Marian Skrzypczak (XV)
ks. Aleksy Sobaszek (XVI)
ks. Antoni Świadek (XVII)
7. Ks. dr Bolesław KAWCZYŃSKI – diecezja kaliska
Franciszek Stryjas (XVIII)

8. Ks. dr Jerzy MYSZOR – archidiecezja katowicka
ks. Józef Czempiel (XIX)
ks. Emil Szramek (XX)
9. Ks. dr Jan KUŚMIERZ – diecezja kielecka
ks. Józef Pawłowski (XXI)
10. Ks. dr Jan MACHNIAK – archidiecezja krakowska
ks. Piotr Dańkowski (XXII)
11. Ks. dr Zbigniew STARNAWSKI (zm. 1994) – archidiecezja lubelska
12. Ks. mgr Józef MACIĄG (od 1994)
bp Władysław Goral (XXIII)
ks. Kazimierz Gostyński (XXIV)
ks. Stanisław Mysakowski (XXV)
ks. Zygmunt Pisarski (XXVI)
Stanisław Starowieyski (XXVII)
ks. Antoni Zawistowski (XXVIII)
13. Ks. dr Ireneusz BORAWSKI – diecezja łomżyńska
ks. Adam Bargielski (XXIX)
Marianna Biernacka (XXX)
ks. Michał Piaszczyński (XXXI)
14. Ks. prof. dr hab. Wojciech GÓRALSKI – diecezja płocka
abp Antoni Julian Nowowiejski (XXXII)
bp Leon Wetmański (XXXIII)
15. Ks. dr Roman GINTROWICZ – archidiecezja poznańska
ks. Marian Konopiński (XXXIV)
ks. Józef Kut (XXXV)
ks. Włodzimierz Laskowski (XXXVI)
ks. Narcyz Putz (XXXVII)
Natalia Tułasiewicz (XXXVIII)
16. Ks. dr Stanisław MAKAREWICZ – diecezja radomska
ks. Kazimierz Grelewski (XXXIX)
ks. Stefan Grelewski (XL)
ks. Franciszek Roślaniec (XLI)
ks. Bolesław Strzelecki (XLII)
ks. Kazimierz Sykulski (XLIII)
17. Ks. mgr Zygmunt GIL – diecezja sandomierska
ks. Antoni Rewera (XLIV)
18. Ks. dr Stanisław SOJKA – diecezja Tarnów
ks. Roman Sitko (osobna numeracja)
19. Ks. prof. dr hab. Ludwik KRÓLIK (zm. 1999) – archidiecezja Warszawa
20. Ks. mgr Andrzej ŁAGUNA
ks. Roman Archutowski (XLV)

- ks. Edward Detkens (XLVI)
 ks. Michał Oziębłowski (XLVII)
 ks. Zygmunt Sajna (XLVIII)
 ks. Michał Woźniak (XLIX)
21. Ks. kmdr ppor. dr Zbigniew JAWORSKI – ordynariat polowy WP
 ks. Władysław Miegoń (LX)
22. O. Zygmunt MAZUR OP (zm. 2000) – dominikanie
23. O. Maurycy Lucjan NIEDZIELA OP
 o. Michał Czartoryski (LXI)
24. S. mgr Justyna DOMBEK – dominikanki
 s. Julia Rodzińska (LXII)
25. O. dr Bogdan BRZUSZEK, OFM – franciszkanie
 o. Krystyn Wojciech Gondek (LXIII)
 br. Marcin Jan Oprządek (LXIV)
 o. Narcyz Jan Turchan (LXV)
 br. Bruno Jan Zembol (LXVI)
26. O. dr Gabriel BARTOSZEWSKI, OFM Cap – kapucyni
 br. Fidelis Hieronim Chojnacki (LXVII)
 br. Symforian Feliks Ducki (LXVIII)
 o. Anicet Adalbert Kopliński (LXIX)
 o. Henryk Józef Krzysztofik (LXX)
 o. Florian Józef Stępniański (LXXI)
 s. Teresa Mieczysława Kowalska (LXXIV)
27. O. dr hab. Honorat GIL, OCD – karmelici bosci
 o. Alfons Maria Mazurek (LXXII)
28. O. mgr Tadeusz POPIELA, O. Carm. – karmelici
 o. Paweł Hilary Januszewski (LXXIII)
29. Ks. dr Jan BUKOWICZ, MIC – marianie
 ks. Jerzy Kaszyra (LXXV)
 ks. Antoni Leszczewicz (LXXVI)
30. Ks. Walerian MOROZ, CSMA (zm. 2005) – michalici
31. Ks. mgr Piotr PRUSAKIEWICZ, CSMA
 ks. Władysław Błądziński (LXXVII)
 ks. Wojciech Nierychłowski (LXXVIII)
32. O. dr Kazimierz LUBOWICKI, OMI – misjonarze oblaci M.N.
 o. Józef Cebula (LXXIX)
33. S. mgr Janina MARTYNUSKA – niepokalanki
 s. Ewa Bogumiła Noiszewska (LXXX)
 s. Marta Kazimiera Wołowska (LXXXI)
34. Ks. dr Bolesław MAJDAK, FDP – orioniści
 ks. Franciszek Drzewiecki (LXXXII)

35. Ks. mgr Henryk KIETLIŃSKI, SAC – pallotyni
ks. Józef Jankowski (LXXXIII)
ks. Józef Stanek (LXXXIV)
36. Ks. dr Jan KRAWIEC, SDB – Ks. Salezjanie (Kraków)
ks. Józef Kowalski (LXXXV)
37. Ks. mgr Władysław NOWAK, SDB – salezjanie (Wrocław)
Czesław Józwiak (LXXXVI)
Edward Kaźmierski (LXXXVII)
Franciszek Kęsy (LXXXVIII)
Edward Klinik (XXXIX)
Jarogniew Wojciechowski (XC)
38. Br. Zbigniew SREBRZYŃSKI, CFCI – bracia Serca Jezusowego
br. Józef Zapłata (XCI)
39. S. Agata MAZUR (zm. 2007) – służebniczki (Stara Wieś)
40. S. dr Małgorzata SYSKA
s. Katarzyna Celestyna Faron (XCII)
41. S. mgr Amata KUPKA, SSND – siostry szkolne de Notre Dame
s. Maria Antonina Kratochwil (XCIII)
42. S. mgr Zofia RZESZUT, OSU – urszulanki Unii Rzymskiej
s. Klemensa Staszewska (XCIV)
43. O. dr Józef ARLIK SVD (zm. 1996) – werbiści
44. O. lic. Stanisław PIOTROWSKI, SVD
br. Grzegorz Bolesław Frąckowiak (XCV)
o. Stanisław Kubista (XCVI)
o. Alojzy Liguda (XCVII)
o. Ludwik Mzyk (XCVIII)
45. S. mgr Maria Beata BIENIEK, CR – zmartwychwstanki
s. Alicja Kotowska (XCIX)
46. O. dr Grzegorz BARTOSIK, OFMConv – franciszkanie (konwentualni)
o. Antonin Jan Eugeniusz Bajewski (C)
o. Pius Ludwik Bartosik (CI)
o. Innocenty Józef Guz (CII)
o. Achilles Józef Puchała (CIII)
o. Herman Karol Stępień (CIV)
br. Tymoteusz Stanisław Trojanowski (CV)
br. Bonifacy Piotr Żukowski (CVI)
47. O. dr hab. Wiesław MURAWIEC, OFM – franciszkanie (bernardyni)
o. Anastazy Jakub Pankiewicz (CVII).



KS. WOJCIECH HANC

SŁOWO BOŻE W DIALOGU PRAWOSŁAWNO-LUTERAŃSKIM

Żaden teolog, a tym bardziej ekumenista, nie może przechodzić obojętnie wobec doktrynalnych ustaleń dialogowych, zwłaszcza w fundamentalnych kwestiach, na których wspiera się chrześcijańskie dążenie do „wspólnego bycia i życia w Chrystusie”. Dlatego w niniejszych refleksjach pragnę przybliżyć wspólne stanowisko w centralnym temacie, jakim jest słowo Boże, o którym w „Orędziu końcowym XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów – *Słowo Boże w historii*” (2009) m.in. czytamy: „W domu Słowa Bożego spotykamy też braci i siostry z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych, którzy pomimo istniejących wciąż podziałów wraz z nami czczą i miłują słowo Boże, początek i źródło pierwotnej i rzeczywistej, choć jeszcze niepełnej jedności”¹.

Wspólna akceptacja słowa Bożego objawionego na kartach „Świętych Pism i Świętej Tradycji” stanowi *conditio sine qua non* wspólnych ekumenicznych wysiłków, w tym także naszych sióstr i braci przynależących do innych niż katolickie wyznań. Dlatego warto choćby przykładowo przybliżyć punkt patrzenia na słowo Boże w dwustronnym dialogu ekumenicznym prowadzonym przez Kościół prawosławny² ze Światową Federacją Luterańską (ŚFL). Jest to dialog – można by powiedzieć – prowadzony przez dwie przeciwstawne tradycje wyznaniowe: prawosławie i luteranizm, a jednak wiele mówiące także katolickim teologom.

Dla łatwiejszego wnikania w dialogowe uzgodnienia należy przypomnieć, iż w ujęciu prawosławia źródłem wiary jest objawienie Boże, przez które rozumie się Pismo Święte i Tradycję. Objawienie zostało dane Kościołowi, który zachowuje je i przekazuje swoim wiernym. Przy czym Pisma Świętego i Tradycji nie uważa się za przeciwstawne źródła wiary, lecz stanowią one jedno, chociaż nie są tożsame. Pismo Święte wchodzi w skład Świętej Tradycji pojmowanej jako całość objawionego przekazu, zajmując w niej i wobec niej miejsce nadrzędne³.

W ujęciu zaś doktryny luterkańskiej, a przede wszystkim według luterkańskich Ksiąg Wyznaniowych⁴, słowo Boże „to miejsce, w którym i przez które Bóg dokonuje zbawienia”, to „wielka tajemnica zbawiającej życzliwości Boga, który wychodzi naprzeciw człowieka w sposób najbardziej do niego dostosowany”; przenikając i otwierając jego serce i umysł ofiarowuje zbawienne pouczenia i łaskę, a wraz z nimi pociechę, usprawiedliwienie i odrodzenie. Słowo Boże zawiera wewnętrzny dynamizm, który sam Duch Święty ukrył w pisany i przepowiadany Bożym słowie „czyniąc z niego najważniejszy, niezawodny i konieczny instrument zbawienia”⁵.

Po powyższym wprowadzeniu, wchodząc w kontekst dialogowy, trzeba powiedzieć, że pierwsze rozmowy pomiędzy Patriarchatem Ekumenicznym Konstantynopola a ŚFL odbyły się w 1967 r., kiedy to postanowiono rozpocząć dialog teologiczny. Jednak dopiero w roku 1981 doszło do pierwszego oficjalnego posiedzenia Wspólnej Komisji prawosławno-luterkańskiej. Owocem pracy tej Komisji do roku 2006 jest dziesięć wspólnych uzgodnień, zaś pośród kwestii odnoszących się do objawienia Bożego, Pisma Świętego i Tradycji oraz kanonu i biblijnego natchnienia, należy wymienić trzy dokumenty: z Allentown/PA, USA (1985), z Krety (Prawosławna Akademia – 1987) oraz Bad Segeberg (1989)⁶.

Pierwszy dokument (z Allentown) wydaje się być programowym, otwierającym dalsze perspektywy dialogowe w kwestii Bożego słowa zawartego w objawieniu. To właśnie tam stwierdzono, że Pismo Święte są natchnionym i autentycznym wyrazem Bożego objawienia oraz doświadczeń Kościoła w jego początkach. Z kolei owe doświadczenia wynikające z życia w Chrystusie, nacechowanego wiarą, miłością i posłuszeństwem Ludu Bożego, oddającego cześć Bogu wyrażaną w nabożeństwach, ma swoje odniesienie i zdomowienie w Piśmie. Biblia jest żywą księgą objawienia, znajdującą swe potwierdzenie w przepowiadaniu (kerygmie), w dogmacie i życiu Kościoła. A ponieważ pod nadzorem Ducha Świętego dogmaty kościelne nie mogą nie być zgodne z Pismem Świętym, stąd sam dogmat jest wolny od zmian, gdyż jest świadectwem potwierdzającym samo Boże objawienie i jego prawdziwość. Przeto objawienie docierające do nas poprzez Pismo Święte i Tradycję, dzięki Duchowi Świętemu, jest w Kościele ciągle żywe⁷.

1. Pismo Święte i Tradycja

Wyżej zarysowane ogólne stwierdzenia dotyczące słowa Bożego zawartego w objawieniu, a znajdujące się w Dokumencie z Allentown, stara się nie tylko dość szczegółowo przybliżyć, ale głębiej wniknąć w problem Wspólna Deklaracja prawosławno-luterkańska wypracowana w Prawo-

sławnej Akademii na Krecie w 1987 r. Analizując jej zawartość treściową, należy najpierw zwrócić uwagę na solidną teologiczną podbudowę owych refleksji, opartą na historiozbowczej perspektywie. Wyraźnie o tym mówią dwa pierwsze akapity, według których: 1) objawienie zbawczego działania Boga w Starym i Nowym Testamencie, które dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa, zostało przekazane światu poprzez działanie Ducha Świętego. I właśnie owe zbawcze dzieła Boże, dokonywane przez Syna w Duchu Świętym, składają się na istotę zbawczego charakteru Ewangelii. 2) Słowo Boże obwieszczane prorokom, zostało nam objawione poprzez inkarnację, życie, nauczanie i misterium paschalne Jezusa Chrystusa (mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie) oraz poprzez zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy. Dzięki temu Chrystus spowodował i zagwarantował jedność Testamentom, ciągłość raz na zawsze przekazanego daru swego Ciała i swej Krwi dla zbawienia każdego z nas, jak również zagwarantował swoją trwałą pośród nas obecność. Dlatego zbawczy charakter Ewangelii, o czym zaświadcza Pisma Święte, nie stanowi jedynie mówienia o Bogu lub przez Boga, lecz jest hipostatycznym Słowem Bożym, które stało się człowiekiem. Stąd Ewangelią zbawienia, która poprzez działanie Ducha Świętego będzie nam przez Kościół przekazywana aż do końca wieków, jest Święta Tradycja. W takim właśnie kontekście należy szukać odpowiedzi na pytanie o Świętą Tradycję⁸.

Wnikając w treść Dokumentu z Krety, należy – jak się wydaje – zwrócić uwagę na kilka aspektów związanych z Tradycją. I tak, powołując się na Maksyma Wyznawcę, dialogujące ze sobą strony usiłują najpierw przybliżyć samo pojęcie Świętej Tradycji, będącej autentycznym wyrazem objawienia urzeczywistniającego się w żywym doświadczeniu Kościoła będącego „Ciałem Boga, który stał się człowiekiem”. To właśnie Kościół, wraz z jego sakramentami i całym bogactwem duchowego życia, przekazuje dalej Ewangelię zbawienia. Stąd też apostołska wiara Kościoła jest nie tylko proklamacją, lecz sama jest „wcieloną” wiarą w Kościele⁹. Z kolei Ewangelia zbawienia (*euangélion*) to treść Świętej Tradycji, „co zostało potwierdzone, zaświadczone i przekazane w Piśmie Świętym, w życiu świętych wszystkich czasów oraz w soborowej Tradycji kościelnej”¹⁰.

Autentycznym wyrazem objawienia jest przeto: 1) Biblia obejmująca Stary i Nowy Testament – wspólna dla obydwu wyznań, chociaż 10 ksiąg Starego Testamentu ma różną moc wiążącą¹¹, czym w przyszłości obydwie dialogujące strony zobowiązały się zająć. W obydwu Testamentach Bogiem objawiającym się jest Trójjedyny, który w pełni dokonał tego w Nowym Testamencie. Stary Testament zawiera w sobie bezwarunkową obietnicę

zbawienia, zaś Nowy Testament jest tego spełnieniem w Chrystusie przez Ducha Świętego. Testamenty razem zaś wzięte ujawniają z jednej strony Boży wyrok co do grzechu popełnionego wewnątrz i na zewnątrz Bożego Ludu. Z drugiej strony są objawieniem zbawczej łaski zawartej w Chrystusie. A ponieważ Pismo Święte jest dziełem Ducha Świętego, dlatego stanowi kryterium dla prawidłowego rozumienia samego Jezusa Chrystusa w życiu i nauczaniu jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła¹². Tak więc prawdziwy sens Pisma może być objawiony jedynie przez Ducha Świętego w żywym doświadczeniu zbawienia spełniającego się przez chrześcijańskie życie w Kościele. I właśnie takie, tzn. katolickie doświadczenie zbawcze w Kościele jest zarazem jedynym autentycznym wyrazem dla prawdziwego zrozumienia Bożego Słowa zawartego w Piśmie Świętym, a wykraczającego poza wszelki werbalizm. Pozostaje ono po prostu zakryte przed wszelkim stworzeniem, a zwłaszcza przed grzesznym człowiekiem (*palaiós ánthropos*)¹³.

2) W odniesieniu do Świętej Tradycji dokument dialogowy stwierdza, że jako trwające działanie Ducha w Kościele, znajduje ona wyraz w całym jego życiu, a więc w postanowieniach soborów ekumenicznych i lokalnych synodów, w nauce świętych Ojców czy tekstach i rytuałach liturgicznych, szczególnie ważnych i wiążących znamieniem wyciśniętym przez różnorodność działania Ducha Świętego. Jednakże nie każdy synod, który zapewnia o swojej ortodoksyjności, nie każda nauka kościelnego autora, jak i nie wszystkie rytuały liturgiczne są wyrazem Świętej Tradycji, bowiem są one takimi wówczas, gdy zostały przyjęte przez cały Kościół. Zresztą problem kryteriów, na podstawie których stwierdza się, czy jest to tylko tradycja czysto ludzka, tzn. bez obecności Ducha Świętego, czy chodzi o Tradycję Świętą występującą w tradycjach kościelnych, jest problemem bardzo ważnym i wymagającym dalszych studiów¹⁴.

Ważne jest jednak w powyższej kwestii następujące ustalenie z powołaniem się na *Commonitorium* św. Wincentego z Lerynu oraz traktat „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego. Według św. Wincentego „kościelne rozstrzygnięcia, które zostały przyjęte przez Kościół powszechny jako prawdziwe sformułowania zgodne z intencją Pism Świętych, mogą być uważane za autentyczne kryteria dla wiary i stwierdzeń Kościoła”. Nauczycielskie wypowiedzi Kościoła, które uznają Trójcę Świętą i Boże dzieła dokonane w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, są wytycznymi dla obrony prawdy przed fałszem. Poprzez proklamację, wyznawanie (wiary) i życie w Chrystusie Kościół przekazuje dalej misterium Bożego objawienia. Nauczycielskie bowiem wypowiedzi Kościoła są osadzone w całym jego

życiu duchowym, będąc jednocześnie przez nie kształtowane. Zapewnił o tym św. Bazyli Wielki w odniesieniu do Pisma Świętego i Świętej Tradycji: „mają one obydwie jednakową moc w spojrzeniu na pobożną wiarę”. Trzeba tu jednak – idąc za dokumentem dialogowym – dodać, iż św. Bazyli w innym miejscu, chociaż w tym samym dziele „O Duchu Świętym”, miał w tej kwestii, powołując się na niektórych Ojców, inne zdanie¹⁵.

W każdym razie wyniki dialogu prowadzonego pomiędzy prawosławnymi i luteranami przedstawiono w „Deklaracji z Krety” następująco: a) Funkcja Pisma Świętego polega na tym, by być w służbie autentyczności żywego doświadczenia Kościoła, gdyż „Święta Tradycja chroniona jest przed wszelkimi próbami zafałszowania prawdziwej wiary, a nie na tym, aby podważać autorytet Kościoła, Ciała Chrystusowego”; b) W odniesieniu do relacji pomiędzy Pismem Świętym i Tradycją postrzegano od wieków wielką różnicę pomiędzy prawosławną i luterzańską nauką. Dlatego prawosławni z zadowoleniem przyjmują zapewnienie teologów luterzańskich, iż intencją zwrotu *sola Scriptura* było zawsze wskazywanie na Boże objawienie oraz zbawcze działanie Boga w Chrystusie, czynione mocą Ducha Świętego, a tym samym wskazanie na Świętą Tradycję Kościoła uwydatnioną w niniejszym dokumencie. Pojęcie *sola Scriptura* zwraca się przeciwko ludzkim tradycjom, zaciemniającym autentyczność nauki Kościoła¹⁶. c) Wreszcie wskazywanie na Pismo Święte oznacza wskazywanie na zbawczą Ewangelię, a tym samym na Świętą Tradycję, czyli na życie Kościoła. Chodzi o to, by Pismo stało się kryterium autentyczności Świętej Tradycji oraz o podkreślenie jedności i katolickości Kościoła, radośnie przeżywanej wspólnie chwalby Boga Trójjedynego¹⁷.

2. Kanon i natchnienie Pisma Świętego

Podczas piątego plenarnego posiedzenia Wspólnej Komisji prawosławno-luterńskiej w Bad Segeberg (1989) przedyskutowano zagadnienie: „Kanon i natchnienie Pisma Świętego”, czego podstawą była praca w podkomisji obradującej w Wenecji (1988), w wyniku której można było w Bad Segeberg wypracować jako owoc prowadzonego dialogu Deklarację na temat kanonu i biblijnego natchnienia.

Analizowany dokument, najdłuższy z dotychczasowych, stanowi nie tylko kontynuację dwu poprzednich faz dialogowych związanych ze Słowem Bożym zakotwiczonym w objawieniu, lecz jednocześnie powrót do zapowiedzianych badań i refleksji w kwestiach różniących dotąd obydwie strony. Chodziło także i o to, by podobnie jak w dialogu prawosławno-starokatolickim czy prawosławno-anglikańskim, wyłowić momenty wspólne, a przede wszystkim

ujmować trudne kwestie w ireniczno-historiozbawczej perspektywie, o czym można się przekonać czytając całość opracowanego dokumentu.

Wprowadzeniem do niniejszych dwu ważnych kwestii dotyczących Słowa Bożego, a mianowicie: przekazywanego przez Biblię tematu kanonu i problemu natchnienia, jest zestawienie tekstów biblijnych będące m.in. podstawą i uzasadnieniem dla podejmowanych zagadnień. Stwierdzono przeto nasamprzód, iż „Pismo Święte to wielki skarb Kościoła służący za normę dla jego wiary i życia”. Już Stary Testament zaświadcza o samoobjawieniu się Boga Trójjedynego przez proroków (Hbr 1, 1), zawiera Boże słowa i gesty oraz obietnicę mającego nadejść Zbawcy świata. Z kolei Nowy Testament zaświadcza o posłanym przez Ojca na świat Jego Synu, który stał się człowiekiem zrodzonym z Dziewicy Maryi (Łk 1, 30–31; Ga 4, 4), wzbudzonym z martwych mocą Ducha Świętego (Rz 1, 3). W ten sposób została przez Trójjedynego Boga otworzona dla wszystkich narodów brama wiecznego zbawienia, którą jest Kościół – Ciało Chrystusa, zebrany spośród Żydów i pogan, przyjmujący hebrajskie Pisma, które św. Paweł nazywał „Starym Przymierzem” lub „Starym Testamentem” (2 Kor 3, 14) albo „Pismem Świętym” (Rz 1, 2). Tenże Kościół ustalił później kanon Ksiąg Świętych Nowego Testamentu, zaś Stary i Nowy Testament objęły łącznie całość Pisma Świętego – Biblię Kościoła¹⁸.

2.1. Biblijny kanon

Biblią Jezusa Chrystusa i Jego apostołów było Pismo Święte Izraela (por. Łk 4, 16.21). Zawierało ono Prawo i Proroków oraz obejmowało inne Pisma, pośród których uprzywilejowane miejsce stanowiły Psalmi. Był to trwały a zarazem wspólny dla Kościoła rdzeń kanonu Starego Testamentu. Dokument wspomina tu także o różnych zwyczajach Kościołów lokalnych, czego przykładem może być Sobór *Quinisextum* z lat 691/692 sankcjonujący m.in. krótki i średni kanon oraz kanon obejmujący wszystkie Pisma tak Starego jak i Nowego Testamentu. Otóż objawienie się Boga w Pismach Świętych Starego Testamentu było skoncentrowaniem się na przyjściu Chrystusa, który dla naszego zbawienia został ukrzyżowany i powstał z martwych. Jednak zbawcze dzieło Trójjedynego Boga, zgodnie z Jego ekonomią, zostało zakończone przez wylanie Ducha Świętego w czasie Pięćdziesiątnicy oraz w czasie zgromadzenia się Kościoła oczekującego na spełnienie się obietnicy. Przy czym sama Tradycja o Panu, który stał się człowiekiem, i apostołskie orędzie zostały powiązane z Pismami Świętymi Izraela jako ich dopełnienie i spełnienie (Hbr 10–11; 2 Kor 3, 3–18). Stąd te nowe Pisma jako zapis ustnego przekazu apostołskiego – stały się Nowym Testamentem¹⁹. Nie dziwi

przeto, że ten początek nowotestamentowego kanonu sięgający czasów apostołskich ciągle powraca²⁰, i w tym kontekście pojawia się stwierdzenie, że „uznanie Pism Świętych Starego i Nowego Testamentu – chrześcijańskiej Biblii – jest jedną z ważniejszych decyzji Kościoła na jego drodze od Pięćdziesiątnicy aż do ostatecznego sądu”. Obydwa więc Kościoły – prawosławny i luterański – wyrażają przekonanie o wspólnej wierze i wspólnym nauczaniu, iż Kościół był kierowany przez Ducha Świętego przy podejmowaniu tej decyzji²¹. I chociaż „wczesny Kościół” także rozpoznał w Piśmie Świętym proroczą obietnicę i pierwotne posłannictwo apostołskie, którym ten Kościół żył, uznając normatywny autorytet tych Pism, to jednak o ich kanoniczności zadecydował ostatecznie Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego. Właśnie ten konsens pozostaje dla nas do dziś ważny, niezależnie od współczesnych wyników badań historycznych, do jakich mogą one dojść w ocenie autorstwa poszczególnych Pism²². Stąd też odnośnie do zakresu nowotestamentowego kanonu nie ma pomiędzy dialogującymi stronami żadnych różnic, bowiem obejmuje on tak w Kościele prawosławnym jak i luterańskim 27 Pism²³. Podobnie jest w kwestii zakresu pism starotestamentowych, obejmujących 39 ksiąg kanonicznych i 10 *anagignoskomena*, zwanych deuterokanonicznymi, które odpowiadają luterańskim apokryfom²⁴.

W każdym razie wspólne Pismo Święte używane w liturgii i katechezie, a zwłaszcza Ewangelia będąca kulminacyjnym momentem pośród szeregu tekstów biblijnych, prowadzi ku Chrystusowi, realizatorowi wszystkich Bożych obietnic, który stanowi centrum Pisma oraz klucz do jego zrozumienia²⁵. Tłumaczenie zaś tego samego Pisma Świętego na liczne języki jest wyrazem życia jednego Kościoła w wielu językach i kulturach, w czym ujawnia się jednocześnie fakt, iż kanon Pisma Świętego stanowi z jednej strony szczególnie owoc życia Kościoła, z drugiej – wyjątkowy dla Kościoła dar²⁶.

2.2. Natchnienie Pisma Świętego

Dokument z Bad Segeberg, powołując się na 2 Tm 3, 16n oraz 2 P 1, 20n, zwraca uwagę na rolę, jaką pełni w kwestii natchnienia Boży Duch. Po prostu „mówienie o natchnieniu oznacza mówienie o Duchu Świętym”. Stąd chrześcijanie przyjmujący Pismo jako natchnione, wskazują równocześnie na drogę, jaką wybrał Bóg, by działać pośród swego ludu. Przeto „Pismo Święte jest jednym ze środków, przez który Duch Święty dając świadectwo prawdzie, inspiruje i podtrzymuje wiarę chrześcijan”²⁷.

Zagadnienie inspiracji ksiąg Pisma Świętego prowadzi nas ponownie, według dialogujących stron, do działania Ducha Świętego przy ich powstaniu, a więc do natchnienia autorów biblijnych, wskazując uprzedzająco

na działanie tegoż Ducha w Kościele, uczącego rozumieć Pisma i prowadzącego wierzących do wyznaczonego im celu²⁸. Otóż według świadectwa apostołów i nauczania Ojców celem tym jest – zgodnie z Rz 8, 30 i J 3, 2 – udział w chwale Boga, ku czemu wiedzie całe Boże objawienie poprzez szczególne prowadzenie ku ocalającemu prawdziwemu życiu. Pismo Święte jako natchnione przez Boga i kanoniczne świadectwo objawienia, mimo że samo przekracza wszelkie możliwości pojęcia i wyrażenia go, to jednak jako Słowo Boże stanowi jego poświadczenie. Przeto natchnienie jest oddziaływaniem Ducha Świętego na autorów Pisma Świętego, by poświadczali objawienie, mówiąc bez błędów o Bogu, Jego drogach i zbawczych środkach. A ponieważ autorzy biblijni opisują nam Boże drogi wraz z dokonanym dziełem stworzenia i prowadzeniem swojego ludu, zaświadcza o Bożej wspaniałości zakrytej przed oczyma niewiernych. A więc natchnienie wynika z doświadczenia objawienia o Bożych niezwykłych dziełach dokonanych mocą Ducha Świętego. Bóg objawia swoją chwałę prorokom tak Starego jak i Nowego Testamentu oraz apostołom (por. Ef 2, 20; 3, 5), przy czym trzeba być przekonanym, iż uwielbienia nie można oddzielać od krzyża i cierpienia, i to zarówno w odniesieniu do Chrystusa (J 12, 23n. 32), jak i naśladowających Go (Ga 2, 19). Właśnie uwielbienie jest przemianą i odnowieniem całego człowieka (Rz 12, 2). To ono dało moc autorom Pisma Świętego do głoszenia Bożego Słowa i do jego spisywania²⁹.

W ujęciu dialogowego dokumentu: prorocy, apostołowie i święci, doświadczający owych wspaniałych dzieł Boga, dając o tym świadectwo w Piśmie Świętym, prawdziwie to głosili, ukazując zarazem drogi zjednoczenia się z Bogiem³⁰. Dlatego teologowie prawosławni i luterańscy są zgodni, iż nie można stosować żadnego podobieństwa ani analogii bytowej (*analogia entis*) pomiędzy Bogiem a stworzeniem, chociaż to, co zostało stworzone, jest od Boga zależne. Dlatego św. Grzegorz Teolog w *Oratio theologica* napisał: „Nie jest możliwe, by Boga wyrazić, a jeszcze bardziej niemożliwe jest, by Go pojąć”³¹.

Wszyscy doświadczający wspaniałości Bożych dzieł, których samych w sobie ani słowami, ani myślami wyrazić nie można, są mimo wszystko natchnieni do stosowania wyrażen i myśli będących w powszechnym użyciu, by innych doprowadzić do podobnego doświadczenia, o czym mówi nam św. Paweł: „ponieważ jesteście dziećmi, Bóg zesłał Ducha swojego Syna do naszych serc, który woła: Abba, kochany Ojczy!” (Ga 4, 6). Dlatego „przyjście do serc Ducha jest normalną formą inspiracji wiernych”. Duch Święty czyni to poprzez przepowiadanie, pouczenie i życie tych, którzy już są natchnieni (Rz 10, 13–15; 1 Kor 4, 16; 11, 1)³².

Analizowane tu Oświadczenie Wspólnej Komisji Teologicznej prawosławno-luterańskiej zwraca nadto uwagę na epokę starotestamentową, przygotowującą drogę dla przyjęcia Wcielonego Słowa Bożego przez Tradycję prorocką, której reprezentantami byli: św. Jan Chrzciciel, Maryja – Matka Boża oraz inni wierni mający swoje miejsce we wczesnej gminie chrześcijańskiej. Chrystus objawił się im sam jako ten, który z natury ciejszy się taką samą chwałą jak Jego Ojciec, co szczególnie się uwidoczniło w objawieniu owej chwały podczas chrztu i podczas przemienienia oraz w ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i przy Pięćdziesiątnicy, dzięki której Kościół stał się Ciałem Chrystusa, będąc doprowadzonym do pełnej prawdy (por. 1 Kor 6, 19; J 17, 24)³³.

Dokument z Bad Segeberg stwierdza także, iż wyrażenia oraz myśli autorów biblijnych o Bogu są natchnione, gdyż stanowią bezbłędny drogowskaz prowadzący do wspólnoty Boga z ludźmi. Przy czym wspomniani autorzy nie otrzymali żadnych natchnień co do prawd dotyczących się stworzenia, z wyjątkiem tego, że Bóg stworzył świat z niczego (*ex nihilo*) według swej woli. Także ludzkie słowa Chrystusa są drogowskazem ku zieloności gloryfikacji, co nie równa się samej gloryfikacji, gdyż Boga tak jak się objawił w chwale, nie można ani sobie wyobrazić, ani wyrazić. Dlatego Pismo Święte nie może być zamiennikiem w miejsce badań naukowych³⁴.

Należy także zauważyć, iż według autorów „Oświadczenia z Bad Segeberg” autentycznymi wykładawcami Pisma Świętego są ludzie, którzy doświadczyli takiego samego objawienia i natchnienia w Ciele Chrystusa, jak owi biblijni pisarze. Toteż dla autentycznego rozumienia Biblii jest konieczne, by każdy, kto ją czyta lub jej słucha, był przez Ducha Świętego natchniony. Prawosławni przeto są przekonani, że takiemu autentycznemu wykładowi służyli Ojcowie Kościoła, co znalazło swój szczególny wyraz w decyzjach soborów ekumenicznych, na co w zasadzie zgadzają się luteranie. Luterańskie Pisma Wyznaniowe (*Die Bekenntnisschriften*) zapewniają, że nikt nie może wierzyć w Chrystusa w oparciu o własny rozum czy zdolności poznawcze, lecz mocą Ducha Świętego powołującego, gromadzącego i oświecającego wierzących poprzez Ewangelię. Podobnie zresztą jak to czyni cały Kościół podczas swego ziemskiego pielgrzymowania, kiedy powołuje, gromadzi i oświeca, utrzymując go przy Jezusie w jednej prawdziwej wierze – jak to stwierdza Marcin Luter w *Małym katechizmie*.

* * *

Podsumowując treściowy wymiar analizowanego dialogu mającego swe odbicie w trzech wyżej wymienionych dokumentach uzgodnionych,

a także teologiczną refleksję na kanwie ważnych oświadczeń i stwierdzeń dla przekazywania słowa Bożego zawartego w objawieniu, należy przede wszystkim podkreślić:

1) Poczwórnny charakter dialogowych wypowiedzi: trynitarny, chrystologiczny, pneumatologiczny i eklezjalny. Przy czym wiodącą perspektywą, którą strony prowadzące dialog miały na uwadze, jest historiozbawcze spojrzenie, to znaczy, że wizja Bożego słowa objawionego nam przez Ojca, posyłającego na świat swojego Syna, zostaje ukoronowana przez pentekostalne tchnienie Ducha Świętego, pozwalającego owo słowo Boga przeżywać i realizować w życiu Kościoła.

2) Zwrócono uwagę na fakt, iż dynamizm Bożego słowa dochodzi do nas poprzez słowa i zbawcze czyny Boga uwydatnione w pismach Starego i Nowego Testamentu oraz Świętej Tradycji, co zawdzięczamy nieustannie trwającemu działaniu Ducha Świętego w Kościele. Przecież Pismo Święte jest dziełem Ducha Świętego, stanowiąc kryterium właściwego patrzenia na wcielone Słowo Boga w egzystencji i nauczaniu jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. W sformułowaniu „katolickie doświadczenie zbawcze w Kościele” chodzi o wymiar jakościowy, a nie ilościowy, akcentujący zgodność nauki Kościoła lokalnego z całością, czyli z Kościołem powszechnym, co odnosi się do wypowiedzi Kościoła prawosławnego³⁵. Natomiast w ujęciu protestanckim pośród różnych eksplikacji, wydaje się tu być istotne odniesienie do samej koncepcji Kościoła, który powstaje wtedy, kiedy ochrzczeni wspólnie wołają do Boga „Ojczy” (Rz 8, 15; Ga 4, 6), przez co nazywać się mogą braćmi i siostrami³⁶.

3) W analizowanym dialogu ma miejsce doprecyzowanie pojęciowe, a co za tym idzie przedstawienie w eklezjalnym kontekście „Świętej Tradycji”, będącej „autentycznym wyrazem objawienia urzeczywistniającego się w żywym doświadczeniu Kościoła będącego «Ciałem Boga, który stał się człowiekiem»” (Dokument z Krety). Treścią Świętej Tradycji jest po prostu Ewangelia, której zbawczy charakter zawiera się w Piśmie Świętym, w życiu świętych wszystkich czasów, jak również w soborowej Tradycji kościelnej. Obejmuje ona swoim zakresem także synody lokalne, naukę świętych Ojców, teksty i rytuały liturgiczne, które objął swoim tchnieniem Święty Duch, a cały Kościół za takie je uznał.

4) Szczególnie cennym osiągnięciem dialogu jest wyjaśnienie zawarte w „Oświadczeniu z Krety” odnoszące się do luterańskiej zasady *sola Scriptura*, jakby z góry zakładającej przeciwstawienie się „Świętej Tradycji”. Teologowie prawosławni przyjęli z satysfakcją stanowisko teologów

luteranśkich, którzy wyjaśnili, iż zwrot *sola Scriptura* od samego początku wskazywał na Boże objawienie oraz zbawcze dzieła Boga w Chrystusie, czynione mocą Ducha Świętego, czyli „*ipso facto* wskazujące na Świętą Tradycję Kościoła”.

5) Na uwagę zasługuje także wspólne stanowisko wyrażone w dokumencie z Bad Segeberg odnośnie do „biblijnego kanonu”, który obejmuje 27 pism Nowego Testamentu oraz 39 ksiąg kanonicznych Starego Przymierza i 10 *anagignoskomena*, czyli ksiąg deuterokanonicznych, czego odpowiednikiem u luteran są apokryfy. Bliżej jednak w owo rozróżnienie oraz jego naturę dialogujące strony nie wnikały.

Przedstawiony wyżej dialog prowadzony przez dwa duże Kościoły o odmiennym profilu i różnym kontekście kulturowo-społecznym wskazuje przede wszystkim na zatroskanie o autentyczny wyraz ważnych treści pozwalających ustalić w ramach wspólnych i rozbieżnych poglądów nie tylko istotne kwestie terminologiczne, lecz przede wszystkim pokazać owe wspólne chrześcijańskie wartości, jakie Bóg poprzez swoje Słowo, czyli *per verba et gesta* zostawił i ciągle urzeczywistnia w Kościele przez Chrystusa w Duchu Świętym. W świetle omawianych tematów związanych z przekazem Bożego słowa zawartego w objawieniu, czymś oczywistym staje się autorytet Świętych Pism, autorytet Tradycji oraz ich eklezjalny kontekst, wskazujący zarazem na ich autorytet w Kościele.

Wymienionych rzeczywistości w świetle dialogowych ujęć, jakie Kościół prawosławny prowadzi z innymi chrześcijanami³⁷, w tym także z luteranami, nie można sobie przeciwstawiać, zaś pewne kontrowersyjne dotąd stanowiska wcale nie muszą doznawać dalszej polaryzacji, lecz wzajemnie się dopełniają, wyjaśniają i pogłębiają we wspólnej drodze ku jedności Chrystusowego Kościoła w jego głównej podstawie, jaką jest słowo Boga.

PRZYPISY

¹ Orędzie końcowe XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów – *Słowo Boże w historii*”, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika” 92(2009), nr 3, s. 272.

² Pod pojęciem Kościoła prawosławnego należy rozumieć tę część Kościoła wschodniego, która podczas sporów chrystologicznych IV–V wieku pozostała wierna odnośnym uchwałom soborów ekumenicznych. Chodzi tu o tę część Kościoła wschodniego, w której przez stulecia dominujące znaczenie posiada Patriarchat Konstantynopolski. W konsekwencji wszystkie istniejące dziś Kościoły autokefaliczne (samodzielne i niezależne) i autonomiczne (wstępem do autokefalii jest autonomia oznaczająca, że dany Kościół jest jeszcze związany z Kościołem macierzystym) sprawują ryt bizantyjski (choć w różnych językach) i trzymają się bizantyjskiego porządku kościelnego. – K. K a r s k i, *Od Edynburga do Porto Alegre. 100 lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 154.

³ J. T o f i l u k, *Wyznanie prawosławne*, w: *Porównanie wyznań*, Warszawa 2002, s. 18–19.

⁴ To znaczy: Wyznania Augsburskiego, Apologii, Artykułów Szmalkaldzkich, Małego i Dużego Katechizmu M. Lutra oraz Formuły Zgody (Epitome i *Solida Declaratio*). Powyższe teksty, będąc istotnymi przekąźnikami Słowa Bożego, powstały w latach 1530–1580. – Zob. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko Biała 1999.

⁵ S.C. Napiórkowski, *Zbawcze funkcje Słowa Bożego według Ksiąg Symbolicznych luteranizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 85(1975), z. 401, s. 330.

⁶ Krótką historię tych dialogów zob. D. Papandreu, *Historische Eileitung*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 2, Paderborn 1992 (odtąd skrót: DwÜ 2); tutaj por. DwÜ 2, s. 258–260; K. KarSKI, *Symbolika*, Warszawa 2003, s. 51–52; t e n ż e, *Od Edynburga do Porto Alegre*, dz. cyt., s. 167.

⁷ DwÜ 2, s. 261, n. (5).

⁸ DwÜ 2, tamże, s. 263, n. 1–2.

⁹ Dokument z Krety powołuje się tu na Hbr 11, 1 oraz na wyrażenie *enypostatos pistis* zawarte w *Questiones 25* Maksyma Wyznawcy; PG 90, 336 D; DwÜ 2, s. 263, n. 3.

¹⁰ DwÜ 2, tamże, n. 4.

¹¹ Chodzi tu o następujące księgi: Judyty, 1 Ezdrasza, 1–3 Machabejskie, Tobiasza, Jezusa Syracha, Mądrość Salomona, Barucha i List Jeremiasza. DwÜ 2, tamże, s. 263, n. 5.

¹² DwÜ 2, tamże, s. 263–264, n. 6.

¹³ Tamże, s. 264, n. 7.

¹⁴ Tamże, n. 8.

¹⁵ Tamże, n. 9.

¹⁶ Tamże, s. 264–265, n. 10–11.

¹⁷ Tamże, s. 265, n. 12.

¹⁸ DwÜ 2, s. 266, n. 1.

¹⁹ Tamże,

²⁰ Zob. tamże, s. 267, n. 4

²¹ Tamże, n. 5.

²² Tamże, n. 6.

²³ Zob. tamże, s. 268, n. 8.

²⁴ Zob. tamże, s. 267–268, n. 7 oraz dialog prawosławno-anglikański: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 1, Paderborn 1983; (odtąd skrót: DwÜ 1), tutaj DwÜ 1, s. 82, n. 8.

²⁵ DwÜ 2, s. 268, n. 9.

²⁶ Por. tamże, n. 10.

²⁷ Tamże, n. 11.

²⁸ Tamże, s. 268–269, n. 12.

²⁹ Tamże, s. 269, n. 13.

³⁰ Dokument powołuje się tu na św. Pawła cytującego Iz 40, 13, który pisze o znajomości zamysłu Chrystusa (1 Kor 2, 15nn). Zob. DwÜ 2, s. 269, n. 14.

³¹ Cyt. za: Deklaracja z Bad Segeberg, DwÜ 2, s. 269, n. 14. Powyższe stwierdzenia są dla obu dialogujących stron oczywiste, gdyż prawosławni przyjmują apofatyczny sposób mówienia o Bogu, zaś luteranie, a zwłaszcza kalwini, odrzucają katolicki pogląd co do poznawalności Boga, w tym przede wszystkim stosowanie analogii. Zdaniem np. K. Bartha *analogia entis* jest wynalazkiem diabła.

³² DwÜ 2, s. 269, n. 15.

³³ Por. tamże, s. 269–270, n. 16–17.

³⁴ Por. tamże, s. 270, n. 18.

³⁵ Por. H. Paprocki, *Katolickość III. Doktryna Kościoła prawosławnego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1204.

³⁶ R. P r a c k i, *Katolickość IV. Doktryna protestancka*, w: *Encyklopedia katolicka*, tamże, kol. 1204–1205.

³⁷ Chodzi tu także o dialog prawosławno-starokatolicki, prawosławno-anglikański oraz prawosławno-rzymskokatolicki, które to dialogi zasługiwałyby na odrębne ich omówienie.

KS. TOMASZ KACZMAREK

SŁUGA BOŻY KS. JERZY POPIEŁUSZKO – DUCHOWA WIELKOŚĆ

Postać ks. Jerzego Popiełuszki (1947–1984)¹ może być ukazywana w różnych aspektach, czego wyrazem są liczne publikacje i studia jemu poświęcone. Ten kapłan męczennik tym bardziej teraz przyciąga uwagę, gdy dobiega już końca jego proces beatyfikacyjny. Autor niniejszego artykułu, uczestniczący od 2003 r. bezpośrednio w tych pracach jako postulador przy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, proponuje rozważenie jeszcze jednego aspektu: Jak Kościół patrzy na księdza Popiełuskę i gdzie tkwi racja jego duchowej wielkości, która zadecydowała o tym, że ten zewnętrznie niepozorny duchowny jest dziś poprzez postępowanie beatyfikacyjne oficjalnie wprowadzony na drogę ku największej nobilitacji w Kościele katolickim. Kościół katolicki ma inną gradację wielkości, niż jest to przyjmowane ogólnie w życiu codziennym. O niej nie decydują pełnione funkcje, zajmowane pozycje, tytuły, ale duchowa wielkość, heroizm miłości, który wydaje owoce w postaci wielkich dzieł za życia, składających się na budowanie cywilizacji miłości, a faktycznie przynoszący owoce jeszcze bardziej po śmierci. W naszym przypadku rzecz dotyczy kogoś, kto miał zaledwie 37 lat, kiedy brutalnie przerwano jego życie, i niecałe 12 lat pracy duszpasterskiej, przy czym przez ostatnie cztery lata – ze względu na stan zdrowia – nie posiadał nawet statusu wikariusza parafii, czyli nawet najniższego stopnia w gradacji funkcji kościelnych.

Fenomen pamięci o księdzu Jerzym

Niezależnie od tego, czy ktoś podziela ideały ks. Jerzego Popiełuszki czy też nie, musi stwierdzić fakt istnienia w niezwykłym wymiarze fenomenu pamięci o nim. Zapisy w księdze pielgrzymów w parafii św. Stanisława w Warszawie na Żoliborzu dowodzą, że przy jego grobie było już ponad 17 milionów osób z Polski, a ponad 300 tys. osób z zagranicy. Do tego dochodzą liczne wizyty głów państw, dyplomatów. Napisano o nim już sto

kilkanaście książek, dziesiątki broszur i niemal 700 artykułów w różnych czasopiśmiech polskich i zagranicznych. Jego imieniem zostały nazwane 44 ulice i place w Polsce i na świecie; postawiono mu 48 pomników w kraju, a 15 za granicą. Takie dane mówią przynajmniej o tym, że był kimś, kto dla świata coś znaczy. Sam Jan Paweł II w latach 1984–1999 aż dwudziestokrotnie w swoich oficjalnych wypowiedziach nawiązywał do jego dzieła i męczeństwa, włączając kilkakrotnie jego wypowiedzi do swoich przemówień².

Ukazanie dzieła ks. Jerzego Popiełuszki

Początki działalności duszpasterskiej księdza Popiełuszki nie zapowiadały niczego nadzwyczajnego, co mogłoby stać się udziałem jego życia³. Postrzegano go na ogół jako chorowitego wikariusza o filigranowej sylwetce, ale o widocznej dobroci w oczach. Było w nim coś z figlarnego młodego człowieka, a jednocześnie coś z wielkiej wrażliwości na drugiego człowieka i głębokiej prawości charakteru, czym od razu zdobywał sympatię i zaufanie ludzi. Należałoby zaznaczyć, że bardzo dobrze odnajdował się w duszpasterstwie służby zdrowia i wśród studentów, zwłaszcza medycyny. Może ułatwiało mu kontakt z tym środowiskiem to, że sam doświadczał na sobie aż nadto, czym jest choroba i czym jest wrażliwość „dobrego Samarytanina” na cierpiącego, bezradnego człowieka, zdanego tylko na innych. Fakty mówią same za siebie. Na pierwszym spotkaniu w ośrodku duszpasterskim przy kościele św. Anny miał zaledwie kilka pielęgniarek. Po roku były już setki osób z całego środowiska medycznego⁴.

Od czasu strajków w 1980 r. datują się jego kontakty ze światem robotniczym, „Hutą Warszawa”, ideałami „Solidarności”. O swoim pierwszym spotkaniu w Hucie wspomina:

„Tego dnia i tej Mszy św. nie zapomnę do końca życia. Szedłem z ogromną tremą. Już sama sytuacja była zupełnie nowa. Co zastanę? Jak mnie przyjmą? [...] I wtedy przy bramie przeżyłem pierwsze wielkie zdumienie. Gęsty szpaler ludzi uśmiechniętych i spłakanych jednocześnie. I oklaski. Myślałem, że ktoś ważny idzie za mną. Ale to były oklaski na powitanie pierwszego w historii tego zakładu księdza przekraczającego jego bramę. Tak sobie wtedy pomyślałem – oklaski dla Kościoła, który przez trzydzieści parę lat wytrwale pukał do fabrycznych bram.

Niepotrzebne były moje obawy – wszystko było przygotowane: ołtarz na środku placu fabrycznego, i krzyż, który potem został wkopany przy wejściu, przetrwał ciężkie dni i stoi do dzisiaj otoczony ciągle świeżymi kwiatami. [...] Przedtem była jeszcze spowiedź. Siedziałem na krześle, ple-

cami opierając się o jakieś żelastwa, a te twarde chłopy w usmarowanych kombinezonach klękali na asfalcie zrudziałym od smarów i rdzy”⁵.

Wprawdzie nigdy nie miał nominacji na kapelana „Solidarności”, ale ci ludzie przyjęli go jako swojego kapłana, gdyż on im pomógł spojrzeć na chrześcijaństwo i na moc wyzwalającą Ewangelii. On ich rozumiał sercem. Gdy pośród związkowców zetknął się z ludźmi głębokiej wiary, którzy starali się autentycznie przenosić treści ewangeliczne do życia społecznego i politycznego, odkrył wtedy, że szczytne ideały „Solidarności” mają wymiar głęboko chrześcijański i wyznaczają jedną z dróg Kościoła. Dlatego tak żywo je podjął.

W czasie stanu wojennego ujawniły się nim w nowych wymiarach pokłady dobra, mądrości chrześcijańskiej, miłości, i to do tego stopnia, że z punktu oceny w kategoriach chrześcijańskich można było o nim mówić wprost jako o darze Bożej Opatrzności na czas udręczenia i upokorzenia narodu.

W powszechnym odbiorze ks. Popiełuszko utrwalił się w pamięci poprzez „msze za ojczyznę”, które mimo surowych restrykcji stanu wojennego gromadziły nawet do 20 tysięcy uczestników. Dzieło jego jednak nie ograniczało się tylko do tych nietypowych spotkań modlitewnych w kościele św. Stanisława Kostki na Żoliborzu. On po prostu był jako kapłan z ludźmi i ich problemami na co dzień. Dzięki swojej silnej, autentycznej duchowości, zupełnie nieświadomie stawał się punktem odniesienia, tworzył nowy klimat. Żeby ująć to na inny jeszcze sposób, ludzie przy nim nie mogli nie stawać się inni. On inspirował – w czym też bardzo żywo uczestniczył – do organizowania szerokiej sieci pomocy dla rodzin osób internowanych, dla chorych, dla dzieci w szpitalach. Nie należały do rzadkości przypadki, kiedy oddawał własną odzież czy buty, gdy widział osoby w skrajnych potrzebach. Niejednokrotnie w taki sposób obdarowani, już po śmierci księdza Jerzego, traktowali otrzymane od niego osobiste rzeczy jako relikwie, zachowywane teraz z pietyzmem.

Ramy niniejszego wystąpienia nie dają możliwości pogłębionej analizy wspomnianego wyżej fenomenu „mszy za ojczyznę”, które były wyrazem najgłębszego zatroskania duszpasterskiego o losy kraju, i głoszonych wtedy homilii – katechez z zakresu obecności chrześcijańskiej w życiu codziennym. Nie sposób było w tym nie dostrzec, z jak wielką miłością i zatroskaniem otaczał wszystko, co stanowi ojczyznę, jej chrześcijańskie dziedzictwo kultury, patriotyzm. Utwierdzała go w tym postawa Papieża, który „z miłością ucałował ziemię ojczystą, jak ręce ukochanej matki”⁶. Chciałbym tu jedynie zwrócić uwagę na znamienny szczegół. Nie kto inny jak właśnie ksiądz Jerzy po raz pierwszy publicznie w Warszawie sformułował wołanie o dialog spo-

łeczny, by wiarygodni przedstawiciele całego narodu w imię dobra ojczyzny zasiedli przy jednym stole, i w dialogu, cierpliwie i szacunkiem wobec siebie, szukali rozwiązania wszystkich bolesnych spraw. Te słowa padły w jego ostatniej z wygłoszonych homilii na Mszy za ojczyznę, 26 sierpnia 1984 r., półtora miesiąca przed jego śmiercią⁷. Jego nauczanie przygotowało transformacje społeczne w Polsce, które dokonały się w kolejnym dziesięcioleciu. Ich skutek dalszy był taki, że po raz pierwszy w historii Europy nowożytnej obalony został cały system polityczny bez krwawej rewolucji.

Bardzo głębokie życie religijne owocowało specyficzną dla niego mądrością chrześcijańskich wyborów, mocą świadectwa, siłą zbliżania ludzi do Boga, otwierania ludzi na nadzieję zwycięstwa dobra. W czasach przygnębienia, zniewolenia, upokorzenia ludzi przez nędzę materialną i moralną jego głos i obecność stawały się jakby uzdrawiającym balsamem, znakiem nadziei, że istnieje niezawodne źródło odnowy, odmiany – Chrystus i Jego Ewangelia, i że w Chrystusie wszystkiego można dokonać. Kiedy system polityczny na zakamufłowany sposób niszczył chrześcijańską kulturę w narodzie, wolność, niezależność, on podejmował odważnie głos o godności człowieka i podmiotowości narodu. Gdy brutalnie tłumiono szlachetne zrywy społeczne przemocą, on nauczał, że zło można pokonać tylko miłością. Wtedy ten, kto błędził, nie zostanie poniżony, a zwycięzca fizyczny nie wyjdzie z tego poraniony duchowo. Uratowany będzie człowiek.

Przy nim ludzie nabierali przekonania, że cywilizacja miłości jest w zasięgu dłoni, choć to kosztuje dużo. Ks. Jerzy potrafił przekonać o tym, że aby zbudować ludzki świat, pełen piękna i pogody, gdzie w pełni może zaznaczyć się człowieczeństwo, szlachetna twórczość, nieodzowne są trzy warunki: odwaga szukania prawdy, wierność sumieniu, ofiara miłości. Do tych ideałów inspirował i pociągał własną osobą.

W oparciu o nauczanie Prymasa Tysiąclecia i Jana Pawła II

Prymas Tysiąclecia i Jan Paweł II stanowili dla księdza Jerzego zawsze najwyższy autorytet moralny, wzór zachowań i bezpieczny punkt odniesienia w bardzo złożonych kwestiach społecznych, co wielokrotnie zaznaczał w swoich wypowiedziach. Ich nauczanie, a zwłaszcza Papieża, dawało mu także literalne sformułowanie wielu delikatnych wtedy kwestii, usuniętych przez cenzurę państwową z języka publicznego. Do takich tematów należała m.in. idea dialogu społecznego, bez którego nie ma cywilizacji. W dniu 27 marca 1983 r. przytaczał słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Salwadorze:

„Przeciwko dialogowi jest zaplanowane taktyczne kłamstwo, które nadużywa człowieka, używa fałszywych form propagandowych, rozjątrza

agresywność. Dialog staje się bezowocny, kiedy strony kierują się ideologiami, które są przeciwne godności ludzkiej, które w walce widzą główny motor historii, w sile źródło prawa, a w podziale na przyjaciół i nieprzyjaciół ABC polityki. Dialog nie jest chwytem taktycznym, ale szczerym wysiłkiem, by dać odpowiedź i doprowadzić do zgody pośród strapienia, bólu i zmęczenia tak wielu ludzi spragnionych pokoju”⁸.

Takie sformułowania pozwalały mu jednoznacznie nazywać polskie realia po imieniu.

Sięganie do słów papieskich, by publicznie mówić o newralgicznych kwestiach kraju, irytowało władze komunistyczne, czemu dawano wyraz podczas uciążliwych przesłuchań organizowanych przez prokuraturę wojewódzką w Warszawie w odstępach co dwa tygodnie, zaczynając od stycznia 1984 r. Według obowiązującego wówczas kodeksu karnego, tego rodzaju wypowiedzi – a właściwie przytaczanie słów kard. Wyszyńskiego i Jana Pawła II – były kwalifikowane jako przestępstwo „nadużywania wolności słowa”. Wobec takich zarzutów ks. Popiełuszko miał tylko taką odpowiedź: „Panowie, powinniście aresztować Ojca Świętego. Bo w przypadku Kardynała, to już niemożliwe”, bowiem ten od trzech lat już nie żył⁹.

Jeden z ideologów stanu wojennego, ówczesny rzecznik prasowy Jerzy Urban, takie nauczanie oceniał jednak jako „seanse nienawiści”: „Ks. Popiełuszko, [...] natchniony polityczny fanatyk, Savonarola antykomunizmu, [...] ubrany w liturgiczne szaty nie mówi niczego, co byłoby nowe, lub ciekawe dla kogokolwiek. Urok wieców, jakie urządza, jest całkiem odmiennej natury. Zaspokaja on czysto emocjonalne potrzeby swoich słuchaczy i wyznawców politycznych. W kościele księdza Popiełuszki urządzone są seanse nienawiści. [...]”

Uczucie nienawiści politycznej do komunistów, do władzy, do wszystkiego, co jest powojenną Polską, przynieszone jest na tę salę przez bywalców, a pod dyrygencją księdza Popiełuszki przestaje być wewnętrznym robakiem drążącym człowieka. Polityczne uczucia doznają publicznego wyładowania w tłumie podobnie czujących. Ks. Jerzy Popiełuszko jest więc organizatorem sesji politycznej wściekłej. [...]

Upiory jednak, które ten żoliborski magik polityczny wypuszcza spod ornatu same pozdychają”¹⁰.

Reakcja systemu

Było sprawą łatwą do przewidzenia, że system – zgodnie ze swą logiką – będzie reagował przemocą na nauczanie bardzo niewygodnego duszpafterza. Wyrafinowane ataki na autentycznych duchowych liderów chrześ-

cijańskich nie są zresztą w historii nowością. Gdy w imperium rzymskim instytucje państwowe godziły w chrześcijan, podawano z reguły argument, że represje podejmowane są dla ratowania ładu społecznego, dobra państwa, dla którego ich postępowanie miało być rzekomym zagrożeniem. W języku totalitaryzmów XX wieku ujmuje się to w nieco innej formie: „za mieszanie się do polityki”, „za niepodzielanie jedynie słusznej wizji”. Chrześcijanie mimo to przez wieki wciąż powtarzali: „Należy bardziej słuchać Boga niż ludzi”. Dlatego, że Boże prawo jest największą gwarancją autentycznego dobra człowieka, ładu społecznego, dobra państwa.

Na bardzo podobnej płaszczyźnie rysowało się zderzenie dzieła księdza Jerzego z ówczesnym systemem polityczno-społecznym na polskiej ziemi. „Szkodliwość” jego rządzący za czasów PRL widzieli w tym, że przez wyjątkowy autorytet i oddziaływanie na rzesze bardzo skutecznie niwelował działanie ideologiczno-praktyczne systemu. Ludzie przy nim zaczęli być wrażliwi na prawdę, na prawdziwe dobro, na źródło pokoju, na godność człowieka, godność i podmiotowość narodu, i co było tym bardziej niepokojące – przy nim wyzbywano się paralizującego strachu. I choć nie miał absolutnie celów politycznych, jego sposób ukazania Ewangelii wyzwalającej, inspirującej do dobra, prawdy w życiu, zaczął być postrzegany w kategorii „śmiertelnego wroga” systemu.

Niezwykły nakład środków, mobilizacja setek osób z różnych agend systemu ówczesnej władzy, włącznie z sądownictwem, jakie przeciw niemu zastosowano, wymownie świadczą o stopniu odczuwania owego „zagrożenia”. Sądono, że przez wyeliminowanie fizyczne uciszy się jego głos. Władza totalitarna nie znała jednak tajemnicy chrześcijaństwa, owocowania ofiary miłości. Z poczuciem bezradności przyszło jej stanąć po raz kolejny wobec faktu, że męczennicy przemawiają po śmierci z jeszcze większą mocą.

Należy tu od razu powiedzieć jasno: dzieło ks. Jerzego było drogą misji ówczesnego Kościoła w konkretnych realiach na polskiej ziemi. Tak to określił Jan Paweł II w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego w Warszawie w dniu 8 czerwca 1991 r. Podejmując refleksję nad drogą przełomu społeczno-politycznego, jaki dokonał się w Polsce, co rozszerzyło się niezwłocznie i na cały rejon, Papież zarysował wizję misji Kościoła akurat w tych uwarunkowaniach: „Zgodnie ze swoim posłannictwem ewangelizacji, Kościół stanął w obronie praw każdego człowieka i całej społeczności ludzkiej, praw opartych o wspólną wszystkim naturę ludzką i prawo naturalne, praw, które potwierdził Chrystus w Ewangelii”¹¹.

To był wyraz samoświadomości misji ówczesnego Kościoła, w którą wpisywała się również troska o zabezpieczenie praw w każdym narodzie

i społeczeństwie. Jan Paweł II przypomniał wtedy, że tej właśnie sprawie i takiej drodze Kościoła służył ksiądz Jerzy Popiełuszko, podobnie jak Prymas Tysiąclecia i liczni inni bohaterowie miłości w Europie ostatnich dziesięcioleci¹². Inną jest już sprawą, że totalitarny system ateistyczny patrzył na to zupełnie inaczej.

Petycje o beatyfikację

Beatyfikacja czy kanonizacja zmierza do ukazania Kościołowi powszechnemu, że dzieło danego człowieka jest autentyczne i ważne dla chrześcijaństwa, a przesłanie – aktualne.

Liczne prośby z różnych środowisk o podjęcie w stosownym czasie starań o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego ks. Jerzego Popiełuszki zaczęły napływać do prymasa Polski kard. Józefa Glempa już od listopada 1984 r. Jedną z pierwszych takich petycji pochodziła od personelu medycznego z Warszawy, podpisało się pod nią 178 osób. Podobną prośbę przedstawił bp Z. Kraszewski wraz z liczną grupą kapłanów z archidiecezji warszawskiej, a także w grudniu 1984 r. ośrodek akademicki KUL (podpisało ją 470 osób). Liczne prośby napływały ze środowisk duszpasterstwa pracy różnych sektorów: w marcu 1985 r. ze Świdnika – 3128 osób; potem z innych miast: z Rzeszowa, Gliwic, Świnoujścia, Krakowa, Łodzi. Z „Huty Warszawa” w 1990 r. pod podobnym postulatem podpisało się 851 osób. Płynęły ponadto liczne petycje z zagranicy. Szczególniejszą formę przybrały głosy z Ameryki. W diecezji Detroit powstał komitet promocji sprawy, rozesłano formularze z propozycją prośby do Ojca Świętego o beatyfikację. Odpowiedź nadeszła jeszcze w 1985 r. z 17 krajów ze wszystkich kontynentów z petycjami 13 940 osób – razem 561 stron tekstów¹³.

Szczególnym znakiem i argumentem są bardzo liczne łaski, które zaczęły płynąć dosłownie od dnia śmierci. W archiwum postulacji procesu beatyfikacyjnego przy parafii św. Stanisława Kostki na Żoliborzu jest odnotowane 169 zgłoszeń łask uproszonych za wstawiennictwem księdza Jerzego oraz 31 przypadków uzdrowień potwierdzonych dokumentacją. We Francji, w Lourdes zgromadzono informacje o 40 przypadkach łask¹⁴. Do powyższych należy jeszcze dołączyć kilkadziesiąt przedstawionych przypadków, jakie wypłynęły w trakcie zeznań procesowych.

Proces beatyfikacyjny

Proces prowadzi archidiecezja warszawska z tej racji, że do niej należał ksiądz Popiełuszko. Uroczyste otwarcie postępowania procesowego dokonało się 8 lutego 1997 r. Od tej pory temu kapłanowi, który oddał życie za

wiarę, przysługuje zaszczytny tytuł sługi Bożego. Etap prac procesowych w diecezji zakończył się po czterech latach, w lutym 2001 r. Zebrany materiał obejmował zaprzysiężone zeznania kilkudziesięciu świadków, materiały zgromadzone przez komisję historyczną i to wszystko, co było nieodzowne dla naświetlenia całości sprawy, czym zajmowała się postulacja procesu. Ten materiał, liczący w sumie kilka tysięcy stron tekstów i dokumentów, jeszcze w lutym 2001 r. przekazany został do Rzymu, do dalszych prac.

Prace w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych zostały podjęte niezwłocznie. Najpierw chodziło o usystematyzowanie przekazanych materiałów, a potem o wstępną ocenę całości pod kątem zgodności z wymogami prawa kanonizacyjnego. Wreszcie przystąpiono do bardzo gruntownego, metodycznego opracowania do dyskusji nad męczeństwem księdza Jerzego.

Kiedy akta przekazywane są do Rzymu, biskup prowadzący proces desygnuje postulatora przy Kongregacji, który go reprezentuje wobec Kongregacji i współpracuje z tą instytucją, by prace posuwały się możliwie jak najsprawniej. Jeszcze w roku 2001 takim postulatorem został ks. prof. Zbigniew Kiernikowski, wówczas rektor Papieskiego Instytutu Polskiego w Rzymie, a który następnego roku został biskupem siedleckim. W takiej sytuacji trzeba było myśleć o nowym postulatorze. Jesienią 2002 r. Ksiądz Prymas zlecił tę funkcję piszącemu te słowa.

Aby można było podjąć na forum Kongregacji merytoryczną dyskusję od strony prawno-kanonicznej, teologicznej i historycznej sprawy, o której mówi bardzo obszerny materiał zestawiony we wielu tomach – w przypadku księdza Jerzego liczy on 13 tomów – potrzebne jest najpierw specjalistyczne, metodyczne opracowanie całości. W języku prawa kanonizacyjnego takie opracowanie nosi nazwę *Positio super martyrio* (przedłożenie o męczeństwie), które faktycznie oparte jest nie tylko na materiale procesowym, ale na wnikliwym studium wielu innych dziedzin wiążących się z daną sprawą. Liczy ono 1170 stron druku. Ten materiał był już przedmiotem wnikliwego studium nad męczeństwem w rozumieniu prawno-kanonicznym, prowadzonego najpierw przez zespół powołanych do tego konsultorów Kongregacji, specjalistów z zakresu tej problematyki, a następnie – skoro poprzednia dyskusja wypadła pozytywnie – w drugiej instancji przez Kolegium Kardynałów i Biskupów związanych z Kongregacją. Jeżeli wnioski i tu będą pozytywne, prefekt Kongregacji przedstawia sprawę Ojcu Świętemu. To on podejmie decyzję o beatyfikacji. Kongregacja nie rozstrzyga, czy ktoś powinien być beatyfikowany, czy nie, a jedynie przygotowuje potrzebny do takich decyzji materiał.

Dlaczego ta postać jest tak ważna?

Dzieło ks. Jerzego Popiełuszki, dopełnione ofiarą męczeńskiej śmierci, ze strony chrześcijańskiej postrzegane było nieprzerwanie jednoznacznie jako świadectwo szczególnej rangi, przemawiające wielką mocą miłości, która owocuje wzrastaniem dobra i tworzeniem nowej cywilizacji. Stosownym będzie tu przytoczyć słowa ks. prof. Józefa Tischnera, wypowiedziane na kilka dni po „wstrząsającym sumieniem pogrzebie męczennika”: „Co się właściwie stało? – Stał się cud. Prawdziwy cud polega na tym, że ze zła, które zostało zamierzone, nie powstaje zło, ale wielkie niezamierzone dobro. Sprawdza się Ewangelia. Wyobraźmy sobie to konkretnie. Oto dzieje się coś złego: zniszczenie, zabójstwo, śmierć. Jakaś mroczna siła, która – jak pisał kiedyś Goethe – «ciągle mówi: Nie», nawiedza ludzki rodzaj. Siła ta nie umie już niczego tworzyć, umie jedynie niszczyć. I niszczy. Widać jak niszczy. Ale oto nagle, gdy zniszczenie ma już dojść do szczytu i przemienić się w katastrofę, dzieje się coś niezwykłego i zamiast katastrofy mamy coś wręcz przeciwnego – narodziny, tworzenie. Krew męczenników staje się posiewem wyznawców. I tak się właściwie stało. Przebudził się naród. Stał się naród. Znów czystym dźwiękiem zabrzmiało nad naszymi uszami słowo Ojczyzna. Niby wszystko to już kiedyś było, a przecież jakby nie było. Stało się to, co naprawdę jest. Polska – wielki zbiorowy obowiązek. I to właśnie jest ten cud”¹⁵.

Jan Paweł II, najwyższy autorytet moralny, tak samo wysoko ocenia rangę tego świadectwa w swoich licznych wypowiedziach i gestach¹⁶. Spośród wypowiedzi papieskich należałoby zasygnalizować przynajmniej fragment z homilii wygłoszonej we Włocławku 7 VI 1991. Podejmując motyw korzeni autentycznej kultury Europy, Papież przypomniał, że największy wkład w budowę cywilizacji mają męczennicy, tak samo pierwszych stuleci jak współcześni. W takich właśnie kategoriach widzi śmierć księdza Jerzego Popiełuszki. Przez ofiarę z życia ma on również wielki udział w tworzeniu tej kultury, gdyż z jego śmierci wyrasta dobro „jak z Krzyża Zmartwychwstanie”¹⁷.

Kościół tak bardzo ceni męczenników ze względu na szczególność ich świadectwa, które ma największą moc oddziaływania moralnego, wykraczającego poza logikę ludzkiego przekonywania o Bogu. „Za przelaniem krwi męczenników idzie zaraz posiew wzrostu Kościoła” – pisze św. Augustyn¹⁸. Rozwijając tę myśl, można powiedzieć, że ich wkład do dzieła tworzenia cywilizacji chrześcijańskiej jest tak wielki, gdyż ofiara heroicznej miłości uprasza u Boga wielkie dobro, za czym idzie odsuwanie z życia zła. Za sprawą męczenników na świat przenika więcej Bożego światła,

a tym samym „ciemności świata” się rozpraszają, zło traci moc działania. Przez ich ofiarę miłości inni otwierają się na Boga, następują niepojęte nawrócenia, powiększają się szeregi tych, którzy otworzyli się na moc łaski, a ona wyzwala, uszlachetnia, inspiruje do poszukiwania wielkiego dobra, piękna. Przez to odmienia się styl życia, tworzony jest nowy duch cywilizacji opartej na miłości. Ten posiew dobra przekłada się na wszystkie wymiary życia, włącznie z politycznym i gospodarczym. W tej perspektywie męczennicy mają największy wkład do kultury.

W miejsce epilogu

Dla świata dzielającego wartości chrześcijańskie dzieło ks. Jerzego Popiełuszki jest przypomnieniem, że zbudowanie cywilizacji miłości jest czymś realnym, choć jest sprawą, która kosztuje bardzo dużo. Konieczne jest tu bowiem spełnienie trzech niełatwych warunków. Są nimi: zdecydowane i wytrwałe wejście na drogę prawdy, dochowanie wierności sumieniu oraz ofiara miłości. Domaga się tego ludzka natura poraniona złem.

Ks. Jerzy potrafił z nową mocą i autentyzmem przypomnieć ewangeliczną prawdę i przekonać swoich słuchaczy do tego, że zło można pokonać tylko dobrem. To przesłanie potwierdził on najważniejszym argumentem, jaki może mieć człowiek w życiu, tj. oddaniem życia za wiarygodność swojego nauczania.

Niezwykłym umocnieniem takiego wyboru i podjęcia z miłością krzyża są liczne łaski i cuda, jakie ks. Jerzy uprasza u Boga.

Jego znaczenie dostrzegają powszechnie ludzie dobrej woli również poza krajem, świat polityki. Wyrazem tego są liczne wizyty u jego grobu przywódców państw, dyplomatów, ludzi kultury.

Wymownym gestem była również uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 października 2004 r., w dwudziestą rocznicę śmierci ks. Jerzego Popiełuszki, podjęta jednomyślnie przez Wysoką Izbę:

„Sejm Rzeczypospolitej Polskiej składa hołd osobie świętej pamięci księdza Jerzego Popiełuszki w dwudziestą rocznicę Jego męczeńskiej śmierci.

Odważnie bronił ideałów prawdy, wolności i sprawiedliwości. Odebrali mu życie funkcjonariusze aparatu bezpieczeństwa komunistycznego państwa otumanieni propagandą kłamstwa i nienawiści. Jego śmierć była jednym z ostatnich – w długim łańcuchu powojennej historii – aktów terroru państwowego wobec własnych obywateli.

Charyzmatyczny kapelan Solidarności, kapłan, który dochował wierności swojemu powołaniu i za to zapłacił najwyższą cenę, staje przed

nami jako symbol wszystkiego, co w człowieku największe i najświętsze, czego musimy bronić zawsze i wszędzie, jeżeli chcemy żyć w wolnym i sprawiedliwym państwie.

Jego hasło «zło dobrem zwyciężaj» było, jest i będzie dla nas drogowskazem.

Składamy Mu cześć za Jego życie, które złożył w ofierze, abyśmy my mogli żyć godnie”.

Ksiądz Jerzy Popiełuszko faktycznie stał się postacią, obok której już nie można przechodzić obojętnie także w wymiarach życia ogólnonarodowego.

PRZYPISY

¹ Opracowanie źródłowe dotyczące całokształtu życia, męczeństwa i sławy świętości sługi Bożego, przygotowane z ramienia Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych do dyskusji prawno-kanonicznej o męczeństwie za wiarę: *Positio super martyrio Servi Dei Georgii Popiełuszko, Sacerdotis diocesani, in odium Fidei, uti fertur, interfecti († 1984)*, oprac. T. Kaczmarek, Roma 2008.

² Zob. T. K a c z m a r e k, *Jan Paweł II wobec świadectwa ks. Jerzego Popiełuszki*, „Ate-neum Kapłańskie” 143(2004), z. 3(574), s. 499n.

³ Życie i działalność ks. Popiełuszki w literaturze polskojęzycznej najbardziej wyczerpująco ukazują trzy opracowania, wzajemnie się uzupełniające: P. N i t e c k i, *Znak zwycięstwa. Ks. Jerzy Popiełuszko 1947–1984*, wyd. 3, Warszawa 1998; M. K i n d z i u k, *Świadek prawdy. Życie i śmierć księdza Jerzego Popiełuszki*, Częstochowa 2004; E. C z a c z k o w s k a, T. W i ś c i c k i, *Ksiądz Jerzy Popiełuszko*, Warszawa 2004.

⁴ Zob. List wyjaśniający ks. Popiełuszki z 14 grudnia 1983 r., kierowany do bp. W. Mi-ziołka, w: P. R a i n a, *Ks. Jerzy Popiełuszko męczennik za wiarę i ojczyznę*, t. 1, Londyn 1986, s. 137–139.

⁵ Wypowiedź w: A. P o n i Ń s k i, *Kapelan robotników*, „Ład Boży” (Włocławek) 1983, nr 9(1 V), s. 3.

⁶ *Ofiara spełniona. Msze święte za ojczyznę odprawiane w kościele św. Stanisława Kostki w latach 1982–1984*, Warszawa 2004, s. 184.

⁷ Tamże, s. 354.

⁸ Tamże, s. 151.

⁹ Wypowiedź ze zbiorów Postulacji Procesu Beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki; *Copia publica*, t. 4, s. 112.

¹⁰ [J. U r b a n] J a n R e m, *Seanse nienawiści*, „Tu i teraz” (Warszawa) 1984, nr 38(19 IX), s. 2.

¹¹ OsRomPol 1991, nr specj. (1–9 VI), s. 99.

¹² Tamże.

¹³ Dane z Archiwum Postulacji Procesu Beatyfikacyjnego ks. Jerzego Popiełuszki: Prośby o proces beatyfikacyjny.

¹⁴ Tamże: Łaski i cuda.

¹⁵ *Męczennik prawdy i nadziei*, oprac. A. Lewek, Warszawa 1986, s. 72–73.

¹⁶ Zob. T. K a c z m a r e k, *Jan Paweł II wobec świadectwa ks. Jerzego Popiełuszki*, art. cyt., s. 494–507.

¹⁷ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 14/1, 1991, s. 1553–1555.

¹⁸ A u g u s t y n, *Sermo* 22, 4.

KS. JÓZEF W. SKORODIUK

CECHY OSOBOWE BISKUPA IGNACEGO ŚWIRSKIEGO

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie: kim był Ignacy Świrski (1885–1968)¹, biskup siedlecki w latach 1946–1968, jako człowiek, chrześcijanin, jako prezbiter i biskup?

Ramy artykułu nie pozwalają na ukazanie w pełni jego cech osobowych. Dlatego prezentowane przemyślenia należy traktować jedynie jako szkic do portretu duchowego².

1. Temperament

Słowo „temperament” oznacza w psychologii układ cech psychicznych wynikających z dziedziczności. Praktycznie cechy te są prawie niezmiennie lub słabo zmienne³. Teoretyczne rozróżnienie temperamentów spotyka się z trudnością ich praktycznej weryfikacji, nie ma bowiem ludzi o czystych temperamentach. Konkretnie osoby mają jednocześnie cechy kilku temperamentów. Przykładem tego jest również biskup Ignacy Świrski.

Jeden z przyjaciół biskupa Ignacego, bp A. Mościcki, określa go jako człowieka spokojnego, o reakcjach przemyślanych, który wszelkie sprawy rozważa dogłębnie, jednocześnie jest pogodny w usposobieniu, z pewną dozą emocjonalności, głęboko intelektualny, wnikliwy wobec różnych przeżyć.

Pewne jego cechy wskazują na to, że Świrski był melancholikiem według skali Hipokratesa. Ze względu zaś na pewną „poetyczność”, przypominającą uniesienia św. Franciszka z Asyżu, można też mówić o cyklotymii z typologii Kretschmera⁴ – usposobieniu skłonny do okresowych zróżnicowanych wahań psychicznych i duchowych, przejawiających się w radości lub smutku⁵.

Biskup Ignacy był delikatny, zrównoważony, dokładny, punktualny i systematyczny zarówno w korespondencji, jak i w sprawach administracyjnych. Był zawsze czynny. Zwolennik ascezy i walki aż do zwycięstwa

nad sobą; pisał na ten temat: „Zwycięstwo nad sobą samym – to jedyny sposób uratowania siebie i swojej godności ludzkiej. Cóż może być większego niż panowanie nad sobą i co może być gorszego nad utratę tego panowania?”⁶.

W usposobieniu biskupa można też dostrzec prostotę i pokorę. Gdy jeden z księży wikariuszy przybył do niego w późnej porze i usprawiedliwił się z tego powodu, wówczas usłyszał od biskupa: „Jestem od tego, by wam pomóc”. Biskup nie przytłaczał swoją wielkością – stwierdzał ów kapłan⁷ – każdy miał do niego dostęp. Był też człowiekiem pełnym łagodności i dobroci, i takie usposobienie zalecał duszpasterzom: „Wszelkie zmuszanie, nawet upominanie umiarkowane nie da rezultatów, a sprawie może zaszkodzić bardzo. [...] Łagodnością i cichością Ksiądz Proboszcz więcej zdziała, niż ciskaniem piorunów”⁸.

Jeśli biskup był rygorystą, to tylko wobec siebie. Dla innych był wyrozumiały⁹. Świadczy o tym korespondencja prywatna, listy do tych księży, którzy zeszli z właściwej drogi. Suspendował w ostateczności, przedtem tłumaczył, upominał po ojcowsku. Liczył zawsze na dobrą wolę człowieka.

Mówiąc o temperamencie biskupa Świrskiego, jego usposobienie należałoby określić jako melancholiczne, intrawersyjne, coś pośredniego między pasjonatem i flegmatykiem. Można również dostrzec u niego szereg cech choleryka, np. aktywność, impulsywność, bezkompromisowość.

2. Dynamizmy uczuciowe

Joseph Nuttin w pracy *Struktura osobowości* określa uczuciowość jako stopień emocjonalnej pobudliwości wobec sytuacji dotyczących stosunków między ludźmi¹⁰. Do ważniejszych uczuć należą: miłość, przyjaźń, radość, smutek, nienawiść. W dojrzałej osobowości występuje równowaga uczuć, co na wzór Chrystusa, zgodnie z Ewangelią, pozwala na odpowiednie przeżywanie zdarzeń¹¹.

Biskup Świrski był osobą o dość intensywnym życiu emocjonalnym. Co nie przeszkadzało mu być typem głęboko intelektualnym¹², ale jego pełne człowieczeństwo wyrażało się niejednokrotnie w szerokiej gamie uczuć. Dzięki nim właśnie biskup Ignacy był dla wszystkich bliski.

Zarówno w listach pasterskich, przedstawiając jakiś problem, np. pijaństwo czy miłosierdzie, jak również w akcie oddania diecezji Matce Bożej, przytacza nie tylko racje rozumowe, ale też wykazuje dużo zaangażowania uczuciowego. Oddziałuje na tę sferę odbiorców poprzez wyliczanie pewnych szczegółów z dużym ładunkiem emocjonalnym. Na przykład we wspomnianym akcie oddania czytamy: „Wszystko cokolwiek na tę

Diecezję się składa – ziemię i ludzi, kościoły i domy, pasterzy i wiernych, przyjaciół i wrogów, wszystko to oddajemy dziś w Twoją możliwą opiekę i władanie”¹³.

Biskup Ignacy często dawał do zrozumienia, że chrześcijaństwo powinno być radosne. Mówiąc o zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁴, wskazywał na motywy radości, jaką ono niesie ze sobą: zwycięstwo Chrystusa nad naszymi nieprzyjaciółmi, triumf prawdy i życia, największy dowód Jego bóstwa, a zwłaszcza nadzieja naszego zmartwychwstania.

Hymnem radości i wdzięczności był cały list pasterski z 7 kwietnia 1966 r., w którym czytamy: „Radość i wdzięczność są ściśle ze sobą związane. Wdzięczność ma to do siebie, że rozpromienia nasze oblicze i wywołuje uśmiech radości. [...] W stosunku do Pana Boga mamy największy obowiązek wdzięczności, ponieważ zawdzięczamy Mu wszystko – i co mamy i czym jesteśmy [...]. W każdym położeniu dziękujcie”¹⁵.

Autor tego listu łączy niejako uczucia duchowe z wrażliwością na piękno pory roku: „Święto Zmartwychwstania Pańskiego niesie ze sobą radość podobną do tej, jaką niesie wiosna – ta ciepła, słoneczna wiosna po ciężkiej zimie. Mówi nam ona o budzącym się nowym życiu, o zmartwychwstaniu przyrody i wlewa do naszej duszy nadzieję i radość”¹⁶.

Obok radości biskup Świrski znał uczucie smutku. Smucił się, gdy na przykład widział, że księża nie wykazują zapału duszpasterskiego. Smucił się, gdy kard. Stefan Wyszyński został aresztowany. Wówczas stawiał pytanie – czy ks. Prymas szczęśliwie wybrnie z tej sytuacji?¹⁷ Smucił się też, gdy dowiadywał się o osobistych problemach księży, np. alkoholizmie¹⁸. Wydaje się, że dość dobrze ten rodzaj uczuć Biskupa oddaje fragment listu pasterskiego: „Stwierdzam, że życie z każdym niemal miesiącem robi się coraz trudniejsze, a przyszłość zapowiada się coraz gorzej. Ale staram się nie upadać na duchu, nie poddawać się depresji i wszystkie ciosy znosić spokojnie”¹⁹. Owo wyznanie dowodzi, że bp Świrski mimo trudności nie załamuje się.

W psychologii często podkreśla się, że najważniejszym uczuciem jest miłość. Biskup Ignacy kochał wszystkich i wszystko, co jest godne miłości. Kochał ludzi, zwłaszcza biednych. Kochał niewierzących i prześladowanych.

Pisał wprawdzie w liście pasterskim o miłosierdziu²⁰, że „Miłość to nie tylko uczucie, ani współczucie, to jest przede wszystkim ofiara, z mienia swego albo z pracy swojej. I wielkością tej ofiary mierzymy wielkość miłości”. Nie można jednak mówić o miłości z wykluczeniem uczucia.

Biskup Świrski nie żywił do nikogo gniewu czy też nienawiści, co zdają się potwierdzać słowa testamentu: „Nie miałem w życiu swym wrogów”²¹.

Należy podkreślić, że bp Ignacy przejawiał bogactwo życia uczuciowego. Doznawał różnych uczuć i manifestował je. Manifestacja ta jednak była bardzo umiarkowana, a nawet oszczędna. Świadczenie²² wyrażają przekonanie, że biskup liczne momenty przeżywał uczuciowo, ale nad przeżyciami swoimi panował. Całą osobowość pod względem emocjonalnym cechował naturalny ład. Życie uczuciowe było podporządkowane wyższym władzom.

3. Inteligencja

Psychologia z inteligencją łączy myślenie, pojęcia i idee²³. Inteligencja umożliwia też zastosowanie w życiu posiadanej wiedzy i próbuje znaleźć wyjście z każdej sytuacji.

Według francuskiego psychologa Alfreda Bineta do najbardziej istotnych cech procesów myślowych należą: 1) tendencja do obierania i utrzymywania pewnego kierunku bez rozpraszania i zbaczania z obranej drogi; 2) zdolność dobierania środków do celów; 3) zdolność do krytycznej oceny własnych działań i niezadowolenie z częściowych rozwiązań, które w rzeczywistości nie rozwiązują problemu²⁴. Wymienione elementy są bardzo przydatne w życiu wewnętrznym, szczególnie tych jednostek, które powołane są do specjalnych zadań.

Biskup Świrski pod względem intelektualnym miał pewne predyspozycje wrodzone. Atmosfera domu²⁵ sprzyjała wykształceniu i rozwojowi odziedziczonych zadatków intelektualnych.

Ignacy już od pierwszych lat szkolnych należał do najzdolniejszych, takim też był jako student. Dzięki zdolnościom po dwuletnim pobycie w seminarium został wysłany na studia do Rzymu. Jeden z jego studentów, późniejszy biskup A. Mościcki, stwierdza, że ks. Świrski miał wszechstronne zainteresowania intelektualne i wybitne zdolności. W Rzymie obok filozofii i teologii studiował języki obce.

To wszystko wskazuje na szerokie horyzonty myśli. Z wykształcenia filozof i teolog, przejawiał różnorodne zainteresowania, również w zakresie biologii czy nauk społecznych, o czym może świadczyć jego artykuł *Eugenika a moralność*²⁶.

Biskup Świrski miał dobry zmysł obserwacji i umiejętność wyciągania wniosków. Przejawem inteligencji bpa Świrskiego była zdolność do polemiki, której przykładem może być obrona przed zarzutami jednego z cenzorów pod adresem zmarłego w opinii świętości bp. Zygmunta Łozińskiego²⁷.

Ks. Świrski doskonale rozumiał różnicę między celem i środkami wiodącymi do niego. Stwierdza m.in., że życie ascetyczne nie jest celem

samo w sobie, ale środkiem w dążeniu do doskonałości. Jako środek ma być do celu dostosowane i celowi podporządkowane²⁸.

Umiał krytycznie spojrzeć na siebie i swoją działalność. Kiedy został profesorem – jak zwierzał się podczas złotego jubileuszu kapłaństwa – głęboko odczuwał pewne braki w tej roli. Jako biskup w początkowym okresie swego pasterzowania udawał się do jednego z kościołów siedleckich, aby posłuchać kazań głoszonych podczas rekolekcji parafialnych. Rekolekcjonista był nieco speszony obecnością takiego słuchacza. Biskup w rozmowie z nim wyjaśnił: ja mogę poprowadzić wykład z katedry profesorskiej, ale nie umiem głosić kazań do ludu i dlatego przychodzę na rekolekcje, aby się nauczyć. Biskup Ignacy nie zawsze był zadowolony z przeprowadzonych akcji. W liście do jednego z księży profesorów przyznaje rację co do pewnych zarzutów pod własnym adresem.

4. Postawy

Postawę określamy jako „względnie trwałe ustosunkowanie się, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji (intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych) wobec określonego przedmiotu”²⁹. Nas interesują postawy duchowe i to szczególnie w aspekcie eklezjalnym. Wiek XX, w którym zasadniczo żył i pracował biskup Świrski, wymagał w duszpasterstwie specyficznych postaw. Sobór Watykański II ze względu na skuteczność pasterskiego posługiwania we współczesnym świecie zaleca przede wszystkim postawę otwartą, wspólnotową i służebną.

Postawa otwarta oznacza praktyczną umiejętność wyjścia na spotkanie ze współczesnym człowiekiem, z jego potrzebami i problemami. Postawa apostołowa jest czymś zasadniczym dla tych, którzy są następcami Apostołów.

Biskup Ignacy był otwarty na Boga i na człowieka. Wierzył w człowieka i rozumiał jego potrzeby. Te ostatnie były mu szczególnie bliskie. O tym świadczy akcja charytatywna, której przez całe życie był oddany. Zorganizował w Siedlcach przy katedrze kuchnię dla ubogich i troszczył się o jej stan materialny. Tenże biskup miał otwarte serce również dla kapłanów. Przyjmował do pracy na Podlasiu także tych księży, którzy z różnych powodów opuszczali swoje diecezje czy zgromadzenia zakonne. Troszczył się o księży schorowanych i niezdolnych do pracy. Zabiegał o mieszkania dla nich, co nie było łatwe ze względu na brak domu dla księży emerytów. Miłość do dzieci, młodzieży i starszych, nawet niewierzących, też świadczy o jego otwartej postawie. Był prawdziwym ojcem dla wszystkich.

Biskup działa we wspólnocie Kościoła powszechnego i lokalnego. Biskup Ignacy był bliski każdemu, chętnie się spotykał ze wspólnotami parafialnymi, przemawiał do nich; był bliski również kapłanom. W liście do bp. M. Klepacza pisał tak: „Okazuje się, że biskup to nie jest wszystko. Biskup wtedy coś znaczy, gdy ma do dyspozycji odpowiednie siły”³⁰. Troszczył się o jedność duchowieństwa. W tej jedności widział siłę Kościoła w Polsce.

Kościół obecnej doby domaga się od wszystkich w sposób szczególnie postawy służebnej. Biskupi zaś, jak uczy Sobór Watykański II, mają tu, jak i na innych odcinkach, być wzorem. O postawie służebnej biskupa Świrskiego świadczą wymownie następujące słowa: „Jeżeli mnie kto nienawidzi, przyczynę tego zawsze upatruję w sobie. [...] Nikt przecież bez podstawy, bez racji, nie będzie mnie nienawidził. W każdym bądź razie muszę zawsze się zastanowić, czy nie dałem powodu do tej nienawiści [...]. My ten szacunek musimy zdobyć miłością, dobrocią, ofiarnością [...]. Czyż nie musimy być sługami sług Bożych? Ojcami ubogich, pocieszycielami strapionych?”³¹.

Przytoczone wypowiedzi i stwierdzenia określające postawę biskupa Ignacego były konsekwencją tego, co powiedział w dniu objęcia rządów biskupich na Podlasiu: „Razem z tą wielką godnością spada też na mnie wielki ciężar, bo rządzić w pojęciu chrześcijańskim oznacza być sługą wszystkich i sługą najniższym”³².

5. Charakter moralny

Według ks. Józefa Pastuszki charakter jest „czynną postawą człowieka wobec życia”³³, jest siłą stałego konsekwentnego postępowania, ale nastawionego w kierunku realizacji dobra moralnego. Charakter wytwarza wielką i niezłomną siłę moralną, wprowadzając ład wewnętrzny, zgodę między umysłem, wolą i uczuciami, panowanie nad zmiennością popędów, nastrojów i namiętności. Jest to siła, która tworzy w człowieku kręgosłup moralny, nadaje człowiekowi godność i wartość ludzką, która się wyraża w stałości postępowania, w obowiązkowości, odpowiedzialności i wierności złożonym przyrzeczeniom. Człowiek z charakterem żyje według przyjętych zasad i pragnie pomnażać dobre czyny³⁴.

Charakter tworzy się przez wychowanie temperamentu³⁵. Do ogólnych zalet prawdziwego charakteru zalicza się: 1) trwałość – dzięki niej można liczyć na kogoś, przewidywać jego reakcje, zachowanie się w danych okolicznościach; 2) jednolitość – wszystkie cechy są zgrane ze sobą jako niezbędne dla siebie, zgodnie z zasadą: *bonum ex integra causa*; 3) silna

wola – charakter człowieka zależy od właściwości jego woli, a wola decyduje o motywach działania; silna wola jest podstawą trwałego charakteru. Kształtuje się ona poprzez ascezę życiową.

Biskup Ignacy należał do ludzi, na których zawsze można było liczyć. Weźmy dla przykładu jego postawę wobec potrzeb biednego człowieka. To nie były jakieś przebłyski jego dobrego nastroju względem najbardziej potrzebujących. Nędza moralna i materialna człowieka interesowała go przez całe życie. Widział ją przecież i przeżywał jako student w Rzymie, reagował na nią w sposób konkretny jako profesor w Wilnie i jako biskup w Siedlcach.

Podobnie można by analizować pod tym kątem jego sprawiedliwość, wyrozumiałość, życzliwość czy też inne zalety charakteru. Jako profesor podkreślał w wykładach, że sprawiedliwość jest podstawą moralności. Wspomniane zalety charakteru wykazywał zarówno wobec studentów³⁶, jak i kapłanów. W relacji do tych ostatnich wykazywał doskonałe powiązanie sprawiedliwości z odpowiednim taktem³⁷. W korespondencji z kapłanami zawsze wyrażał swoją szczerą, ojcowską miłość, i to niezależnie od tego, czy treść listu była przyjemna, czy też nie.

Odznaczał się również pracowitością. Pasterzował na Podlasiu w niełatwych warunkach powojennych – to wszystko niewątpliwie wymagało silnej woli. A przecież zawsze wywiązywał się ze swoich zadań. Całość życia wskazuje, ile musiał pokonywać trudności, by sprostać swemu powołaniu i apostołskiemu misji. Sam powiedział: „muszę pracować sumiennie według własnych sił i tam, gdzie mnie Bóg postawi”³⁸. Tak mógł powiedzieć człowiek o „żelaznej woli”³⁹.

W charakterze moralnym bardzo ważną rolę spełnia roztropność. Według św. Tomasza istnieją trzy zasadnicze akty roztropności: *concilium* – rozważanie, szukanie rady; *iudicium* – osąd, ocena sytuacji; *praecipere* – nakaz działania, oznaczenie sposobu wykonania⁴⁰. Patrząc na życie biskupa, łatwo w nim dostrzec przejawy roztropności. Gdy w 1942 roku, podczas jego nieobecności w seminarium, Niemcy aresztowali profesorów i alumnów, ks. Świrski zastanawiał się, czy zgodnie z chrześcijańskim prawem miłości oddać się w ręce wrogów, by z kolegami dzielić wspólny los. Radził się w tej sprawie przyjaciół, a po modlitwie doszedł do przekonania, że roztropniej będzie się ukryć. Świadkowie (m.in. S. Świrska) stwierdzają, że chętnie zasięgał opinii w sprawach, na których się nie znał. Podejmując określone decyzje, zawsze wydawał je po namyśle (bp A. Mościcki), nad niektórymi sprawami musiał się dłużej zastanowić (S. Świrska).

Był pasterzem mężnym. Jego męstwa nie należy rozpatrywać tylko w kategoriach osobistej cechy, ale jako wartość w służbie Kościoła. Mężnie występował w obronie swoich księży. Nie zgadzał się na zarzuty przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej w Warszawie pod adresem m.in. ks. A. Szklarskiego, ks. prof. J. Kobylińskiego i ks. J. Jakubika⁴¹. Kiedy ks. W. Pietkuna skazano na rok więzienia za poruszony w kazaniu temat życia nienarodzonych, biskup Świrski wystosował odpowiednie pismo do ministra sprawiedliwości, prezesa Rady Ministrów, ministra spraw wewnętrznych, Sądu Wojewódzkiego w Białymstoku i do Episkopatu. W tym memoriale formalnie uzasadnił swoje zdanie, zarzucając bezpodstawność wyroku. Kiedy nie pozwalano na budowę nowych świątyń, apelował do wiernych, aby mężnie domagali się swoich praw.

W charakterze biskupa można dostrzec zgodność między odwagą a pokorą, którą – w jej szerszym znaczeniu – zalicza m.in. Bernhard Häring do sprawności kardynalnych⁴². W jednym z listów czytamy o biskupie Ignacym: „Nigdy nie występował w sposób arbitralny”⁴³. Z kontekstu można wnioskować, że autorka w tych słowach chciała wyrazić zarówno prostotę, jak i pokorę biskupa. Zawsze skromny w mniemaniu o sobie, broni się przed pochwałami i podkreślaniem jego zasług: „Pozwoli Wasza Eminencja sprostować te wszystkie pochwały, jakie Wasza Eminencja z okazji tej rocznicy (50-lecie kapłaństwa) – rzucił ze szczytu kościoła leśniańskiego w wielotysięczne tłumy, one wcale nie przysługują mojej małej i biednej osobie i niestety nie odpowiadają prawdzie”⁴⁴.

Kard. Stefan Wyszyński na pogrzebie biskupa Świrskiego stwierdził: „Cechowała go chrześcijańska prostota i pokora. Jej obraz widzimy na tej posadzce”⁴⁵. Trumna ze zwłokami zgodnie z testamentem spoczywała bezpośrednio na posadzce kościoła.

Dalej mówił Prymas: „Szczególnie jednak pasuje mi do tej postaci miano: «Homo Dei» – człowiek Boży. On żył Bogiem, był pełen Boga. Wszystkie kategorie jego myślenia i działania były przejawianiem Boga. Odznaczał się dziecięcą wiarą, nie miał wątpliwości w wierze”⁴⁶.

Głębię i żywotność wiary bp. Świrskiego wyrażają jego wypowiedzi. W dniu Bożego Narodzenia powiedział tak: „Wielkość wiary polega na tym, że daje ona pierwszeństwo Słowu Bożemu, nie zaś naszym zmysłom. [...] W Bożym Narodzeniu odbiera swój triumf i wiara nasza [...]. Widzimy słabe dziecko – poznajemy Boga Wszechmogącego”⁴⁷. Wiara musi mieć pokrycie w życiu: „Będzie to również wypróbowanie naszej wiary świętej – pisze w liście pasterskim⁴⁸ – i wysondowanie jej głębokości, aby się przekonać, czy rzeczywiście stanęliśmy tak wysoko, aby w ubogim,

wyciągającym ku nam swe ręce drżące, widzieć nie kogo innego, tylko samego Chrystusa”.

Biskup Świrski nieraz podkreślał, że wiara pomaga też człowiekowi odpowiednio wykorzystywać czas: „Jeżeli zwiększymy nasze wysiłki w służbie wiary – czas będzie pracował dla nas – w przeciwnym razie będzie przeciwko nam. Niech dla nas pobudką będzie ta wielka prawda, że żyjemy, pracujemy i walczymy nie dla ziemi, lecz dla nieba, dla wiecznego zbawienia”⁴⁹.

Nadzieja pozwala przeżyć każdą chorobę, nieszczęście. Przedmiotem nadziei nadprzyrodzonej jest „obietnica Boża – życie wieczne”⁵⁰. Pielęgnowanie nadziei – uczy dalej biskup – polega na tym, „aby nigdy sprzed oczu nie tracić nadziei – w najtrudniejszych chwilach życia, a więc nie rozpaczać o zbawieniu – tylko starać się warunki spełniać”. Biskup pisze m.in.: „uważam, że największym naszym błędem jest przejmowanie się tym i szukanie wyjścia z sytuacji beznadziejnej. Będzie co ma być”⁵¹.

Biskup Świrski praktykował również w wysokim stopniu miłość chrześcijańską. Podkreślamy tu szczególnie miłość bliźniego, która zasadniczo wypływa z miłości Boga. W liście do młodzieży tak pisał: „Szczęście człowiekowi daje nie używanie dobra i przyjemności tego świata, lecz miłość prawdziwa i głęboka. Ta dopiero czyni człowieka szczęśliwym i wesołym, i zadowolonym, mimo licznych cierpień, które niekiedy mogą jej towarzyszyć i najczęściej idą z nią w parze”⁵².

Jak bardzo to zagadnienie interesowało ks. biskupa, świadczy fakt, że na 62 listy i orędzia pasterskie wystosowane w latach 1946–1968, aż 21 listów było poświęconych miłości bliźniego i godności człowieka⁵³. Prymas Tysiąclecia w przemówieniu żałobnym mówił o nim: „posiadał szczególną wrażliwość na człowieka. Nikogo nie gasił, każdego chciał zrozumieć i każdemu pomóc nawet wtedy, gdy ktoś po ludzku mówiąc, na pomoc nie zasługiwał”. Taką postawą łatwo pozyskał serca diecezjan zgodnie z psychologicznym prawem, które pięknie oddaje sformułowanie św. Jana od Krzyża: „Połóż serce, a znajdziesz serce”.

Biskup Ignacy był dla wszystkich dobrym, przystępnym, rozumiejącym i przebaczącym ojcem⁵⁴. Kardynał Wyszyński mówiąc o nim jako o biskupie, pasterzu i ojcu, stwierdził, że „w Biskupie Ignacym O j c i e c przesłania Pasterza”⁵⁵.

Szczególnym przedmiotem miłości i troski Biskupa byli biedni. Sam żył w ubóstwie i doskonale rozumiał ubogich, bolał nad ich losem. Najbliżsi⁵⁶ z jego domu biskupiego wyznali, że pasterz wszystko by oddał biednym. Księża opowiadali, że trzeba było wprost pilnować, aby nie rozdał wszystkiego. Wśród obdarowanych byli i tacy, którzy nadużywali dobroci bisku-

pa. Zapewne wiedział o tym on sam, ale już takim był i dzięki temu mógł napisać w swoim testamencie: „nie miałem nigdy zamiaru kogokolwiek skrzywdzić lub dotknąć świadomie, nie przypominam sobie, żebym pod tym względem kiedykolwiek zawinił”.

Biskup Czesław Falkowski tak scharakteryzował Świrskiego: „przede wszystkim był to na wskroś szlachetny, dobry człowiek i świątobliwy kapłan, bardzo pokorny. Posiadał serce miłosierne, wrażliwe na biedę ludzką. [...] Biedni, nędzarze stanowili Jego najbliższą «rodzinę», którą osobiście nawiedzał, wydatnie wspierał materialnie i krzepił duchowo”⁵⁷.

O biskupie Ignacym można powiedzieć: był to pasterz dobry. Był dobry dla każdego człowieka. „Cechą charakterystyczną śp. Pasterza była dobroć” – pisze o nim s. Symeona⁵⁸. Ten człowiek każdego umiał wytłumaczyć zgodnie z Ewangelią, w każdym dostrzec coś dobrego. „Nadmiar jego dobroci – powiedział prymas Wyszyński⁵⁹ – można chyba porównać z metodą działania Ojca Niebieskiego, który przymyka oczy na niejedną słabość ludzką”.

Życzliwość dla innych była przejawem jego otwartego serca. W swoim ostatnim liście pasterskim⁶⁰ do diecezjan pisze: „Z mojego życzliwego serca nie wykluczam nikogo. Pragnę moimi życzeniami objąć wszystkich – starych i młodych, wielkich i małych, wierzących i niewierzących, dobrych i złych, ludzi dla mnie życzliwych i nieżyczliwych. Jak wszystkim bez wyjątku życzę, tak każdemu życzę wszystkiego najlepszego”.

Należy jeszcze podkreślić niezwykłą pracowitość, gorliwość pasterską, dynamikę i aktywność oraz stanowczość. Tę ostatnią cechę mogą ilustrować m.in. następujące słowa: „Robią na mnie presję ze wszech stron, ja jednak nie mam zamiaru ustąpić”⁶¹. Chodziło o ingerencje władz komunistycznych w nominacje proboszczowskie.

Był obiektywny w swoich postawach i ocenach, litościwy, skromny i pełen prostoty. Dzięki tym zaletom zdobył powszechną sympatię. Ludzie, którzy spotykali się z biskupem Świrskim⁶², stwierdzają, że był lubiany zarówno przez wychowanków, jak i przez profesorów w Wilnie, że pozostawił po sobie pamięć chwalebna jako człowiek niezwykły, nieprzeciętny, oryginalny. Można znaleźć szereg listów pełnych wdzięczności i najlepszych wspomnień pod adresem biskupa.

6. Świętość zwieńczeniem rozwoju osobowego

Sobór Watykański II określa świętość jako doskonałe zjednoczenie z Chrystusem⁶³. Ks. prof. Świrski pisze natomiast: „Świętość albo doskonałość uzależniona jest od dwóch czynników: łaski Bożej i dobrowolnego współdziałania z nią samego człowieka”⁶⁴. Łaskę otrzymujemy po raz pierwszy

na chrzcie. „Chrzest święty – pisze biskup Ignacy – zmywając grzech pierworodny i wszystkie inne grzechy, przywraca nam niewinność pierwotną, czyli świętość pierwszego człowieka przed jego upadkiem, a zatem Chrzest święty czyni człowieka dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba”⁶⁵.

Ówczesny pasterz Podlasia gorąco zalecał świętość kapłanom. Już w 1937 roku w Wilnie stwierdził w jednym z referatów: „najskuteczniejszą dziś bronią w ręku kapłana w walce z bezbożnictwem – to jego osobista świętość”⁶⁶. Wspominaliśmy wyżej, jak biskup Ignacy troszczył się o właściwą formację alumnów seminarium i odpowiedni poziom duchowy kapłanów, proponował różne środki uświęcenia.

Podsumowując wszystkie zalety charakteru biskupa, zwłaszcza podstawowe cnoty, jak również uwzględniając jego postawy i uporządkowane życie emocjonalne, możemy powiedzieć, że był on świętym pasterzem. Może czas pokaże, czy będziemy go czcili na ołtarzach. Był to jednak człowiek o nieprzeciętnych cechach osobowych. W niektórych okolicznościach nie zawsze był należycie zrozumiany. Kierując się wolą Najwyższego i dobrem człowieka w skali Bożej hierarchii wartości, był niekiedy trudny do interpretacji w płaszczyźnie ludzkich ocen. Stąd też słusznie ktoś stwierdza, że trudno go było naśladować.

Oto kilka wypowiedzi świadczących o tym, że przeszedł przez życie w opinii świętości.

Biskup M. Klepacz, pełniąc obowiązki przewodniczącego Episkopatu Polski, podając prymasowi Wyszyńskiemu przebywającemu w Komańczy charakterystykę biskupów ordynariuszy, pisze o biskupie Świrskim: „osobiście święty człowiek”⁶⁷.

„My wszystkie czujemy się bardzo smutne i osierocone, bo straciłyśmy dobrego i świętego Ojca”⁶⁸.

„Dziś, gdy wkrótce minie już rok od śmierci, wspominamy Go z rozrzewnieniem, modlimy się za Niego i do Niego”⁶⁹.

Siostra Józefa powiedziała, że niejednokrotnie w sytuacjach krytycznych zwracała się o pomoc do zmarłego biskupa Ignacego – i tę pomoc odczuła.

„Odczuwało się w nim świętość; każdego umiał zrozumieć” (wypowiedź s. Kaliksty, albertynki).

* * *

Historia życia i działalności biskupa Świrskiego dowodzi, jak charakter człowieka, jego sylwetka duchowa kształtuje się w zależności od środowiska, epoki i panujących stosunków.

Wychowany w licznej rodzinie, otrzymał tam najlepsze wartości, które pielęgnował i rozwijał. Studia w Rzymie dały mu nie tylko bogatą wiedzę teoretyczną, ale też uwrażliwiły na problemy człowieka.

Ks. Świrski będąc profesorem dał się poznać jako człowiek wybitnych zdolności, wielkiej pracowitości i wrażliwego serca. Cenił naukę i jednocześnie pełnił funkcje na różnych stanowiskach. Miał szacunek dla człowieka, każdemu chciał pomóc. Jako kapłan odznaczał się gorliwością, szukał chwały Bożej i zbawienia ludzi. Bronił się przed zaszczytami. Godność biskupią przyjął jako podporządkowanie się woli Bożej.

Mówiąc o cechach osobowych biskupa Świrskiego dochodzimy do przekonania, że ten człowiek otrzymał od Boga szereg wrodzonych dyspozycji, takich jak usposobienie, dynamizmy uczuciowe, inteligencja, przydatnych dla rozwoju życia duchowego; do niektórych natomiast, takich jak postawy, cechy charakteru moralnego, doszedł przez współpracę z łaską Bożą. Biskup nie zmarnował talentów, owszem, rozwinął je, pomnożył i przy współpracy z Bogiem doszedł do szczególnej doskonałości.

Można bez przesady powiedzieć, że jego duchowość cechowała żywa wiara, niezachwiana nadzieja i prawdziwa miłość, a od strony formalnej – głębia zarówno w podejściu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, jak i do wszystkich ludzkich spraw.

PRZYPISY

¹ Ignacy Świrski urodził się 20 IX 1885 r. w Ellern na Łotwie. W 1905 r. wstąpił do Seminarium Duchownego Archidiecezji Mohylońskiej w Petersburgu, a po dwóch latach wyjechał na dalsze studia w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W 1910 r. uzyskał doktorat z filozofii, a w 1914 r. stopień doktora teologii. Świecenia kapłańskie otrzymał 28 X 1913 r. Po powrocie do diecezji, w 1914 r. mianowano go profesorem teologii moralnej w seminarium mohylońskim. Od 1917 r. pracował jako wykładowca dogmatyki spekulatywnej Akademii Duchownej w Petersburgu i wykładowca etyki na Wyższych Kursach Żeńskich im. Bestużewa. Po zamknięciu Akademii w 1918 r. przez krótki czas był dyrektorem polskiego gimnazjum w Dyneburgu. Wiosną 1919 r. został kapłanem polowego szpitala. Następnie był proboszczem mińskiego garnizonu, proboszczem 9. dywizji piechoty i dziekanem 4. dywizji Wojska Polskiego. We wrześniu 1921 r. został mianowany profesorem teologii moralnej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Wkrótce został dziekanem Wydziału Teologicznego. Czynnie angażował się w duszpasterstwo akademickie. W 1939 r. po zamknięciu Uniwersytetu pracował w wileńskim seminarium duchownym. W 1945 r. Wilno zostało oddane Litwie, gmach seminarijny przejęły władze komunistyczne, a profesorowie Wydziału Teologicznego przenieśli się do Białegostoku. Tu w maju tegoż roku ks. I. Świrski został rektorem seminarium duchownego, a w 1946 r. papież Pius XII mianował go biskupem siedleckim czyli podlaskim. Konsekracja biskupia odbyła się 30 VI 1946 r. W czasie swego pontyfikatu przygotował diecezję siedlecką do uroczystości milenijnych, a wcześniej w 1963 r. doprowadził do koronacji Obrazu Matki Bożej Leśniańskiej. Zmarł 25 marca 1968 r. – Por. A. Skreczko, *Ks. Ignacy Świrski – wychowawca i profesor (okres wileński i białostocki)* w: *Biskup Ignacy Świrski 1885–1968 osoba i dzieło*, red. B. Błoński, Siedlce 2008,

s. 30; J. Skorodiuk, *Historia życia biskupa I. Świrskiego*, w: *Chrześcijananie*, red. B. Bejze, t. 17, Warszawa 1986, s. 13–22.

² Podstawą merytoryczną tego opracowania jest moja praca licencjacka pt. „Życie wewnętrzne biskupa Ignacego Świrskiego w aspekcie psychologicznym i teologicznym”, Warszawa 1975 (mps).

³ J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, Wrocław 1963, s. 287.

⁴ L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, s. 47.

⁵ J. Dajczak, *Typologia katechetów*, w: *Rozważania duszpastersko-katechetyczne*, Poznań 1967, s. 57.

⁶ List pasterski z 26 XII 1964 r., „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” (WDP) 1965, s. 43.

⁷ Ks. Jan P. powiedział o tym 26 VII 1974 r.

⁸ Archiwum Diecezjalne Siedleckie (ADS), Korespondencja prywatna bp. I. Świrskiego, List do ks. M. B., 29 XII 1967 r.

⁹ Według A. Hryniewicz.

¹⁰ J. Nuttin, *Struktura osobowości*, Warszawa 1968, s. 204.

¹¹ J. Majowski, *Formacja kleru w wychowaniu i samowychowaniu seminaryjnym*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 70(1967), z. 348–349, s. 128.

¹² Według m.in. bp. A. Mościckiego.

¹³ ADS, Akta ogólne, Akt oddania Diecezji Siedleckiej Matce Bożej, 22 III 1962 r.

¹⁴ ADS, Akta ogólne, List pasterski z 7 IV 1957 r.

¹⁵ ADS, Akta ogólne, List pasterski z 7 IV 1966 r.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Archiwum Diecezjalne Łomżyńskie (ADŁ), List do bp. C. Falkowskiego, 25 XII 1956 r.

¹⁸ ADS, Koresp. pryw. bp. Świrskiego, List pasterski z 11 IX 1967 r. o suspensie.

¹⁹ ADŁ, List do bp. C. Falkowskiego, 23 IV 1956 r.

²⁰ List z 25 IX 1967 r., WDP 1968, s. 28–29.

²¹ *Testament biskupa Ignacego Świrskiego*, WDP 1968, s. 227.

²² M.in. bp. A. Mościcki i S. Świrska.

²³ K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa 1967, s. 120.

²⁴ E.R. Hilgard, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1972, s. 595.

²⁵ Jak stwierdzają A. Hryniewicz i S. Świrska, matka Ignacego była niezwykle mądrą, myślącą kobietą.

²⁶ AK 32(1933), s. 433–450.

²⁷ ADS, mps bez daty.

²⁸ Zob. I. Świrski, *Poglądy teologów rosyjskich na ascezę*, w: *Pamiętnik V-iej Pińskiej Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej*, Pińsk [1936], s. 92–110.

²⁹ W. Prężyńska, *Skala postaw religijnych*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968), z. 4, s. 77.

³⁰ Archiwum Kurii Biskupiej Łódzkiej (AKBŁ), Akta bp. M. Klepacza, T. 3 – Zastępstwo ks. Prymasa, przewodniczącego Episkopatu, List z 19 IX 1956 r.

³¹ ADS, Koresp. pryw. bp. I. Świrskiego, List do ks. J. K. z 9 XII 1967 r.

³² List pasterski z 4 VII 1946 r., WDP 1946, s. 43.

³³ J. Pastuszka, *Charakter człowieka*, Lublin 1959, s. 31.

³⁴ S. Kunowski, *Wdrożenie do pracy nad własnym charakterem jako naczelne zadanie wychowania w rodzinie*, „Homo Dei” 1960, nr 3, s. 410.

³⁵ Tamże, s. 411.

³⁶ Stwierdzenie bp. A. Mościckiego.

³⁷ ADS, List do ks. M. B. z 14 I 1961 r.

³⁸ Według S. Świrskiej.

³⁹ E. Barbasiwicz, *Śmierć i pogrzeb śp. J. E. biskupa podlaskiego dr Ignacego Świrskiego*, WDP 1968, s. 236.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–III, 47, 5.8.

⁴¹ ADS, Sprawozdanie z rozmowy z przewodniczącym Wojewódzkiej Rady Narodowej, 1953, rkps.

- ⁴² B. H ä r i n g, *Nauka Chrystusa, teologia moralna*, t. 3, Poznań 1963, s. 22.
- ⁴³ ADS, Akta ogólne, List s. Symeony do bp. W. Skomorochy, Tarnów 26 II 1969 r.
- ⁴⁴ ADS, Przemówienie bp. Świrskiego podczas uroczystości w Leśnej, 18 VIII 1963 r., s. 3, mps.
- ⁴⁵ *Przemówienie żałobne J. Em. Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski. Biskup – jak zbiornik ożywczej wody*, WDP 1968, s. 232.
- ⁴⁶ Tamże.
- ⁴⁷ ADS, Kazanie bez daty, s. 11.
- ⁴⁸ List z 8 IX 1949 r., WDP 1949, s. 80.
- ⁴⁹ ADS, Akta ogólne, List pasterski z 27 XII 1965 r., s. 6.
- ⁵⁰ ADS, Konferencja bp. Świrskiego do sióstr, 28 II 1954 r., rkps.,
- ⁵¹ ADŁ, List do bp. C. Falkowskiego, 18 XII 1960 r.
- ⁵² List pasterski z 1 XI 1967 r., WDP 1968, s. 30.
- ⁵³ Z. M ł y n a r s k i, *Śp. Ksiądz Biskup Ignacy Świrski*, „Gość Niedzielny” 38(1969), nr 17, s. 100.
- ⁵⁴ Tamże.
- ⁵⁵ *Przemówienie żałobne...*, poz. cyt., s. 232.
- ⁵⁶ M.in. siostra Józefa Lesiuk.
- ⁵⁷ List z 31 XII 1968 r., cyt. za: Z. M ł y n a r s k i, *Śp. Ksiądz Biskup Ignacy Świrski*, art. cyt.
- ⁵⁸ ADS, Akta ogólne, List s. Symeony do bp. W. Skomorochy, Tarnów 26 II 1969 r.
- ⁵⁹ *Przemówienie żałobne...*, poz. cyt., s. 232.
- ⁶⁰ List pasterski z 27 XII 1967 r., WDP 1968, s. 72.
- ⁶¹ ADŁ, List do bp. C. Falkowskiego, 16 XII 1954 r.
- ⁶² Do nich należy autor niniejszego opracowania, który z autopsji lat 1957–1968 potwierdza szereg danych dotyczących cech osobowych bp. I. Świrskiego.
- ⁶³ KK, 50.
- ⁶⁴ I. Ś w i r s k i, *Poglądy teologów rosyjskich na ascezę*, art. cyt., s. 1.
- ⁶⁵ List pasterski z 15 II 1966 r., WDP 1966, s. 109.
- ⁶⁶ „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie”, 1939, nr 15–16, s. 242.
- ⁶⁷ AKBŁ, Akta bp. M. Klepacza, T. 3 – Zastępstwo ks. Prymasa, Przewodniczący Episkopatu, Biskupi, Zakony, List z Warszawy, 28 I 1956 r.
- ⁶⁸ ADŁ, List s. F. Bartoszek do bp. C. Falkowskiego, 2 IV 1968 r.
- ⁶⁹ ADS, Akta ogólne, List s. Symeony do bp. W. Skomorochy, Tarnów 26 II 1969 r.

KS. LECH KRÓL

CNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIE W ŻYCIU DUCHOWYM BŁ. MARII LUIZY MERKERT

Rozwój duchowy z natury swojej zmierza do świętości życia, która według Soboru Watykańskiego II „ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych” (KK 39). Owocami zaś łaski są między innymi cnoty chrześcijańskie, które wyrażają zgodność życia z wolą Bożą. Ponieważ są one duchową sprawnością do permanentnego czynienia dobra, dlatego wyrażają poziom osiągniętej doskonałości chrześcijańskiej¹.

W historii polskiej duchowości bł. Maria Luiza Merkert (1817–1872), współzałożycielka zgromadzenia zakonnego, które przeszło kilka przekształceń – zrzeszenie zwane Szarymi Siostrami (1842), Stowarzyszenie Szarych Sióstr pw. św. Teresy Turyńskiej (1850), Kongregacja Sióstr św. Elżbiety (1859), wreszcie Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety (1968) – jest tego przykładem i wzorem. Zrealizowany przez nią charyzmat opieki nad chorymi i ubogimi świadczy o jej głębokiej duchowości, która wyraziła się w bogactwie cnót chrześcijańskich.

Wśród nich na pierwszym miejscu sytuuje się cnota pokory, następnie cnoty pobożności, miłości miłosiernej, ofiarności i sumienności oraz cnota męstwa. One zatem będą przedmiotem niniejszej refleksji.

1. Pokora

Cnota pokory chrześcijańskiej była istotną postawą w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkert. Pokora bowiem uzdalnia do poznawania siebie w całym obiektywizmie, co przekłada się na postawy codziennego życia. Jej źródłem jest prawda i właściwe ustosunkowanie się do Boga, do siebie i do wszystkich ludzi².

Postawa pokory bł. Marii Luizy kształtowała się najpierw w chrześcijańskich uwarunkowaniach domu rodzinnego. Szczególną rolę spełniła w tej formacji jej matka, która po przedwczesnej śmierci męża, jako nie-

wiasta pokorna, otwarta na Boga i wrażliwa na potrzebujących, w takim też duchu wychowywała swoje córki³.

Klimat religijny domu oraz ówczesne uwarunkowania społeczne skłaniały młodą dziewczynę do pokornego przekonania o całkowitej zależności od Boga. Taka postawa otwierała ją na Niego i na działanie Jego Opatrzności. Im bardziej wzrastała w pokorze, tym więcej uczyła się gorącej miłości do Boga i do każdego człowieka. Pozwalało jej to coraz wyraźniej dostrzegać ówczesne potrzeby społeczne i podejmować działalność charytatywną w celu zaradzenia im⁴.

Jednym z przejawów pokory Marii Luizy było podjęcie wspólnego życia i wspólnej pracy pod przewodnictwem Klary Wolf. Zgodnie ze statutami zakonnymi wyraziła gotowość bezwzględnego posłuszeństwa względem przełożonych. Kierując się duchem pokory, nie sprzeciwiała się im nawet w drobnych rzeczach ani nie oczekiwała wyjaśnienia motywów ich działania i podejmowanych decyzji⁵.

Cnota pokory bł. Marii Luizy była szczególnie dostrzegalna w przeciwnościach i bolesnych upokorzeniach, które towarzyszyły jej życiu. Doznała ich już w pierwszym etapie działalności Szarych Sióstr. Ówczesne ruchy antyreligijne i wolnomularskie inspirowały wystąpienia przeciw nim. Im więcej czyniły one dobra, tym bardziej nasilały się ataki na nie, aby je najpierw zniechęcić, a potem zmusić do rezygnacji z podjętego dzieła. Te bolesne doświadczenia jeszcze bardziej pogłębiały u Marii Merkert postawę zaufania względem Boga i Jego Opatrzności.

Nasilające się upokorzenia przygotowywały Marię Luizę na kolejne bolesne wydarzenia. Była ona świadoma ludzkiej złośliwości, ale bardziej bolała ją postawa niektórych osób duchownych, od których doznawała upokorzeń. Kierując się pokorą i duchem ewangelicznej miłości, przebaczała im, pierwsza dążyła do pojednania oraz okazywała, że nie nosi w sobie urazy. Tak było między innymi w relacji do ks. Ferdynanda Neumanna, dziekana nyskiego. Była przekonana, że taką postawą pokona opory i zmieni jego nastawienie do swej osoby i do podejmowanego dzieła, i tak rzeczywiście się stało. Nieprzychylny prezbiter stał się w końcu przyjacielem, a nieco później nawetkuratorem Kongregacji.

Maria Merkert wspomina też o doznawanej nienawiści i poniewieranej dobrej opinii w korespondencji z Magistratem Nysy. Nie miało to jednak charakteru skargi, a jedynie troski, aby takie nastawienie nie paraliżowało jej działalności samarytańskiej, a chorzy i ubodzy nie byli przez to pozbawiani pomocy⁶.

Wśród doświadczeń bł. Maria Luiza jawiła się jako osoba pokorna, zrównoważona, energiczna i pełna pogody ducha oraz cierpliwa i łagodna. W trudnych sytuacjach znosiła zło z wewnętrznym spokojem i cieszyła się, kiedy innym sprawiała radość. Wśród sióstr stawała w duchu prawdy, co wyrażało się szczerością postawy. Nie ukrywała osobistych słabości charakteru, ale przyznawała się do nieopanowania, do braku cierpliwości i spokoju, a także innych słabości. Pokora uzdalniała ją do urzeczywistniania pracy charytatywnej z ogromnym poświęceniem. Z pokorą prosiła innych o modlitwę za siebie, za podejmowane dzieło i okazywała wdzięczność za świadczoną pomoc. Wyrażała ją przede wszystkim Bogu, który wspierał ją w widoczny dla niej sposób. Z takim samym usposobieniem odnosiła się do ludzi, zwłaszcza do dobrodziejów wspierających dzieła miłosierdzia⁷.

Pisała: „Wdzięczność, jaką winniśmy Bogu, najlepiej zadokumentujemy przez wierne wypełnianie obowiązków, przez cichość i pokorę”⁸. Jej praktykę polecała Kongregacji jako obowiązek, sama zaś podejmowała ją w formie prostoty i skromności. Przy zakładaniu nowych domów zakonnych wyraźnie zaznaczała: „Nasze wymagania są bardzo skromne”⁹. Kiedy indziej napisała: „Osiągnięcia dodają nam odwagi, usposabiają do radosnego podejmowania trudu powołania [...], ale w pokorze serca musimy przyznać, że jesteśmy sługami z daru łaski udzielonej nam przez Boga”¹⁰.

Cnota pokory była podstawą życia duchowego bł. Marii Luizy. Wraz z nią wzrastały inne cnoty, wyrażające się w relacji do Boga i do ludzi, szczególnie zaś w posługiwaniu potrzebującym.

2. Pobożność

W cnocie pobożności wyraża się właściwa postawa człowieka wobec Boga, a także wobec drugiego człowieka, samego siebie i świata¹¹. Jest ona formowana przez całe życie człowieka.

U Marii Luizy kształtowanie tej cnoty rozpoczęło się w domu rodzinnym i w środowisku parafialnym. Wzorce wypracowane w dzieciństwie i okresie młodości znalazły odzwierciedlenie w późniejszym jej życiu. Przejawiło się to m.in. w poświęceniu pierwszej wspólnoty zakonnej, w której założeniu uczestniczyła, Sercu Jezusa. Maria Luiza zachęcała siostry, aby uczyły się „od Boskiego Serca, [...] znosić słabość drugich”¹².

Modlitwę Maria Luiza uważała za formę więzi z Bogiem. Była przekonana, że przez nią wyprasza się Jego łaskawość i ona jest koniecznym środkiem rozwoju życia duchowego.

W komunii z Bogiem tkwi źródło twórczego dynamizmu Marii Luizy, a jej wnętrze ożywiał duch miłości drugiego człowieka. Uległa głosowi Boga, który odczytała jako Jego powołanie, poddała się Jego woli, poświęcając się pielęgnacji ludzi chorych i biednych¹³.

W okresie kształtowania się mającego pełnić te zadania zgromadzenia zakonnego, kiedy nie miało ono jeszcze własnych konstytucji, zachowywała jako najistotniejszą zasadę postępowania modlitwę za ludzi chorych i biednych. Traktowała ją jako istotny warunek ewangelicznej służby samarytańskiej. Pierwsze statuty zrzeszenia, zachowane jedynie we fragmentach (w dodatku do rytuału zakonnego z 1860 r.) polecają, aby nowicjuszki nauczono rozmyślania i małego oficjum do Matki Bożej. W dodatku zaś do statutów z 1859 r. poleca się częstą sakramentalną pokutę i Komunię, rozmyślanie i adorację Najśw. Sakramentu oraz zachęca do uświęcania codziennej pracy poprzez modlitwę.

Do rozwoju powołania do pielęgnacji ludzi chorych i biednych, jako charyzmatu Kongregacji, zmierzała też działalność jej kuratora, ks. Franciszka Fischera. W tym celu Maria Luiza Merkert wraz z Klarą Wolf zostały przez niego skierowane do sióstr boromeuszek w Pradze – dla zapoznania się z metodą pielęgnowania chorych i odbycia nowicjatu. W ramach formacji poznawały zasady życia zakonnego i w nich się ćwiczyły. Jednak wkrótce Maria Luiza zrozumiała, że idąc taką drogą musiałyby zrezygnować z tej działalności, którą rozpoznała jako wyraz woli Bożej. Dlatego opuściła nowicjat i zdecydowała się stanowczo i konsekwentnie realizować, razem z Klarą Wolf, odczytany wcześniej charyzmat¹⁴.

Duchowość bł. Marii Luizy charakteryzowała się nastawieniem modlitewnym, które przekazała Kongregacji. Zachęcała usilnie przełożone do praktykowania modlitwy w swoich wspólnotach zakonnych. Wszystko, co składało się na codzienność, odnosiła zawsze do Boga. Dobra modlitwa, w jej ujęciu, jest środkiem przeobrażającym *status quo* życia chrześcijańskiego. Uczyła, że „tylko przy pomocy wytrwałej modlitwy można pokonać złe nawyki i zdobyć pokój serca”¹⁵.

Dewizą życia Marii Merkert stały się słowa wypowiedziane przez Klarę Wolf: „Czynimy wszystko nie dla zapłaty, [...] lecz z miłości ku Bogu”¹⁶. Jawił się On w doświadczeniu duchowym Marii Luizy jako dobry Ojciec. Modlitwa zaś wprowadzała ją w Jego wewnętrzny świat. W takim też duchu pisała o początkach dzieła: „Z głęboką wiarą i żywą ufnością w troskach, cierpieniu i radości – widziałyśmy kochającą rękę Boga”¹⁷. Im bardziej doświadczała miłości Bożej, tym głębiej ją poznawała i coraz pełniej odpowiadała na nią swoim życiem. Miłość Boża inspirowała ją

do podejmowania z wielkim poświęceniem największych nawet trudów. W takim usposobieniu pisała przed śmiercią: „Wszystkie troski, prace, trudy, cierpienia i radości pragniemy oddać Panu”¹⁸.

W świetle wiary zyskała jasne rozeznanie, że pielęgnacja chorych jest dla niej charyzmatem danym przez Boga. W jednym z listów wyznała: „Uczyniliśmy tylko to, co uważaliśmy za właściwe przed Bogiem i własnym sumieniem”¹⁹. Była przekonana, że Bóg najlepiej wszystkim kieruje. Nic więc dziwnego, że pozwalała Mu kierować sobą, ponieważ wierzyła, że otacza ją troskliwą miłością.

Takie doświadczenie, przechodzące w całkowitą pewność, rodziło dojrzałą nadzieję, że Bóg jest zawsze po jej stronie i Sam ją najlepiej poprowadzi. Źródłem jej nadziei była dobroć Boga, jakiej doświadczała w codziennym życiu. W takim widzeniu Opatrzności Bożej wszelkie przeciwności i prześladowania jedynie oczyszczały i umacniały wiarę, z której rodziła się miłość służebna. W każdym, nawet bolesnym doświadczeniu dochodziła ona do głosu, razem z odwagą i duchowym spokojem. Siostry zaś zachęcała do realizowania takiej postawy: „Czyńmy co w naszej mocy, Bóg resztę uzupełni”²⁰. Spełniając wszystko z miłości do Niego była przekonana, że Jego Opatrzność wspomaga ją w urzeczywistnieniu otrzymanego powołania. Z ufnością w Jego pomoc realizowała je wśród biednych i opuszczonych chorych. Do takiej też postawy wychowując siostry zachęcała je do okazywania Mu całkowitego zaufania. W ostatniej kurendzie, w 1872 roku, pisała: „Zawsze widziałyśmy z wierzącym sercem i z żywą ufnością kochającą rękę Bożą, która prowadzi i kieruje naszymi losami. Złożmy nasz przyszły los w ręce Ojca”²¹.

Kierując rozwijającą się Kongregacją, zabiegała o ścisłą łączność z Kościołem. Z jego nauki czerpała treść dla kształtującego się charyzmatu, a z jego duchowych sił wewnętrzne umocnienie, niezbędne dla jego realizacji. Miłość do Kościoła uzdalniała ją do niezrażania się wszelkimi uprzedzeniami, niechęciami i wewnętrznymi zranieniami. Ona przyczyniła się do jej ostatecznego zwycięstwa i pozwoliła urzeczywistnić główny zamiar. Stolica Apostolska bowiem pozytywnie odniosła się do prośby Marii Luizy, a papież pochwalił nową Kongregację i polecił ją wszystkim wiernym²².

Pobożność Luizy była tak oczywista, że wszystkim, którzy się z nią spotkali, od razu rzucała się w oczy. Dostrzegali ją zarówno duchowni jak i osoby świeckie, prywatne czy reprezentujące ówczesne instytucje.

3. Miłość miłosierna

Przedmiotem działalności bł. Marii Luizy była troska o ubogich chorych i o biednych. Przepędzała ją zaś głęboka miłość ewangeliczna, która

przybrała formę miłosierdzia chrześcijańskiego²³. Stąd posługę samarytańską Maria Luiza uważała za cel swojego życia i powstałego z jej udziałem zgromadzenia zakonnego.

3.1. Posługa ubogim chorym

Bł. Maria Luiza ideę posługiwania ubogim chorym przejęła od Klary Wolf, która po śmierci rodziców zamieszkała w Nysie, podejmując bezpłatną pielęgnację chorych i opiekę nad nimi. Ta idea nałożyła się u Marii Luizy na wrodzoną dyspozycję do realizowania dzieł dobroczynnych i aktów miłosierdzia. Z pewnością zetknięcie się z Klarą Wolf zdynamizowało jej naturalne predyspozycje. W ramach Kongregacji Szarych Sióstr św. Elżbiety podjęła samarytańską posługę, aby „wszystkim poświęcić swe siły, którzy sobie tego życzą”²⁴. Było to na tyle znaczące i znane, że dość powszechnie nazywano ją „Śląską Samarytanką”²⁵.

Posługa samarytańska Merkert wyrażała się najpierw w gotowości do służenia ludziom chorym i biednym. Wynikała zaś z miłości Bożej przekładającej się na miłość do potrzebujących. Ona uwrażliwiała ją na działanie łaski Bożej i kształtowała umiejętność widzenia człowieka w jego uwarunkowaniach materialnych i duchowych. Działalność dobroczynna Marii Luizy i Szarych Sióstr budziła podziw społeczeństwa, które było takiej posługi pozbawione, bowiem władze pruskie likwidując w 1810 r. zakony zlikwidowały tym samym różnorodną posługę charytatywną. Odtąd nikt nie opiekował się potrzebującymi. Działalność bł. Marii Luizy gwarantowała chorym właściwe warunki higieniczne, wprowadzała atmosferę zaufania i zapewniała całodobowe czuwanie. Jej zaś źródłem była motywacja nadprzyrodzona, czyli duch zdrowej chrześcijańskiej pobożności. Opieką objęła obłożnie chorych, ubogich i nędzarzy posuniętych w latach, którzy ani nie zarabiali na życie, ani też nie otrzymywali zapomogi społecznej. Maria Luiza organizowała dla nich środki codziennego utrzymania. Przygotowywała im posiłki, które wydawano przy furcie zakonnej. Biednym dawano też ubrania, lekarstwa, bieliznę i zapomogę. Wszystkim udzielano wsparcia duchowego²⁶.

Główną inspiracją posługiwania Marii Luizy była miłość Boża. Kierując się nią, widziała w ludziach chorych i biednych członki Mistycznego Ciała Chrystusa. Dlatego wybrano ją na przełożoną generalną, bo jak pisał ks. Robert Urban: „Spomiędzy sióstr nie potrafiłbym w ogóle wysunąć innej, która by lepiej nadawała się na stanowisko Przełożonej Generalnej nad Marię Merkert. Jest przepelniona wielką miłością do biednych i chorych”²⁷.

3.2. Opieka nad ubogimi

Maria Luiza z pielęgnacją chorych łączyła też działalność charytatywną względem ludzi bardzo biednych. Świadczenia o nyskiej samarytance ukazują ją jako człowieka nadzwyczaj wrażliwego na potrzeby i biedę człowieka. Była nie tylko współczującą zakonnica, ale pełniła konkretne i odważne dzieła miłosierdzia. Wydaje się, że naśladowała w tym św. Elżbietę Węgierską, którą obrała za patronkę Kongregacji. Tę wrażliwość wyraża między innymi takie świadectwo: „Nie zaczynała jeść zupy ze swego talerza, dopóki nie przekonała się, że ta lub owa chora otrzymała już swoją porcję”²⁸. Obdarowywała ubogich, mimo że siostry same były biedne. Ilekroć otrzymywała pomoc materialną, dzieliła się z bardziej potrzebującymi. Osobiście dokonywała też zakupu żywności i przekazywała głodnym i ubogim wdowom. Służyła im z taką serdecznością, że otrzymujący pomoc nazywali ją „kochaną Matką wszystkich”. Wraz z siostrami przygotowywała każdego wieczoru aprowizację i zanosila biednym. Opiekowała się także zubożałymi rodzinami mieszczańskimi. Troszczyła się, aby odzież, jaką im przekazywano, była w dobrym stanie. Mówiła: „Wstydzić musiałybyśmy się, gdyby Zbawiciel stanął przed nami w starym ubraniu lub koszuli, które od nas otrzymał”²⁹.

Zabiegała także o dobrą jakość przygotowywanych potraw. Uważała, że „dla biednych, którzy przychodzą w miejsce Boga, jedzenie musi być dobre i smaczne”³⁰. Cieszyła się, kiedy miała możliwość obdarowywania ich smaczną strawą. Poza posiłkami i pielęgnacją chorych wspomagała ich zasiłkami pieniężnymi, a dla ubogich zmarłych przekazywała ubrania pośmiertne. Bł. Maria Luiza i Szare Siostry dzieliły się nawet osobistym skromnym mieniem, przez co zyskiwały jeszcze więcej uznania. Ludzie zaś Kościoła przekonywali się coraz bardziej, że działalność sióstr koresponduje z jego duchem i jego nauczaniem.

Tak urzeczywistniana postawa Marii Luizy wyrastała z wiary, przez którą widziała w ludziach potrzebujących samego Chrystusa. Dlatego realizowała Jego zasadę: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Dlatego do chorych i cierpiących oraz do ubogich odnosiła się z wielkim szacunkiem³¹. Widząc w nich cierpiące członki Mistycznego Ciała Chrystusa, godne należytą miłości i czci, poświęcała się im z całą ofiarnością i sumiennością.

4. Ofiarność i sumiennosc

Działalność bł. Marii Luizy była odpowiedzią na społeczne wyzwania XIX wieku. Był to trudny wymiar pracy społecznej, która domagała się

poświęcenia w stopniu heroicznym, ofiarności i sumienności. Realizowanie charyzmatu służby chorym i ubogim wymagało wyrzeczenia, samozaparcia i rezygnacji nawet z tego, co było potrzebne do zaspokojenia godziwych potrzeb. Tę postawę dostrzegali świadkowie życia bł. Marii Luizy Merkert. Była znana zarówno mieszkańcom Nysy, jak i władzom administracyjnym, które tak oceniły postawę Szarych Sióstr: „Z podziwu godnym zaparciem, i tylko Bogu całkowicie wiadomym wysiłkiem, każdego dnia i każdej godziny w cichej ofierze, samarytanki te wyrzekły się [...] ponęt i wspaniałości tego świata”³². Realizacja charyzmatu wymagała od bł. Marii Luizy rozdawania dóbr, o które sama zabiegała i je gromadziła. Im więcej ich zgromadziła, tym więcej rozdawała potrzebującym. Dlatego podejmowała kwestę, aby miała czym ich wspierać. Liczba zaś potrzebujących była nieproporcjonalnie duża w stosunku do gromadzonych zasobów. Powodowało to, że siostry ograniczały niekiedy do minimum własne potrzeby. Stąd też cnota ofiarności przejawiała się w sposobie życia ubogiego i bardzo skromnego, co korespondowało z duchowością św. Franciszka z Asyżu. Ich codzienność na wskroś przenikał duch wyrzeczenia na rzecz ubogich i chorych. Nie szukając nigdy siebie, spalały się w podejmowanej posłudze jak całopalna ofiara. Jak zaznaczył ks. Fischer, ich codzienna praca miała charakter „wzruszającej [...] ofiarności”³³. Tę cnotę dostrzegł też biskup wrocławski Melchior von Diepenbrock, kiedy zapoznał się z niezwykłą pracą sióstr. Odpowiadając na list ks. Fischera, pisał: „Z zadowoleniem dowiedziałem się o błogosławionej działalności tzw. Miłosiernych Sióstr, o ich pełnym poświęceniu oddaniu się na służbę cierpiącej ludzkości”³⁴. Posługa pełna poświęcenia i ofiary przyczyniła się do szybkiego rozwoju Kongregacji. Rosnące społeczne zaufanie do Marii Luizy i Szarych Sióstr oraz do urzeczywistnianego dzieła miało swoje uzasadnienie w ich zaangażowaniu³⁵.

Cnota ofiarnego poświęcania się miała swoje źródło w nauce Jezusa, który stwierdza, że wszystko, co czyni się ludziom, czyni się Jemu samemu (por. Mt 25, 40). Nie była to zatem praca efekciarska, na zewnątrz, dla szukania taniego poklasku. Nie nastawiała się na wartości przemijające ani na wypracowywanie zysków, ale wyrastała z bogatej duchowości. Bł. Maria Luiza dostrzegała w ludziach Chrystusa, dlatego poświęcała osobiste mienie i otrzymane talenty na ofiarne posługiwanie potrzebującym. Taką postawę wyraziła, wraz z Franciszką Werner, w liście do nyskiego Magistratu: „Jesteśmy mocno zdecydowane ze zdwojonym nawet zapalem poświęcić siły nasze cierpiącej nędzy oraz wszystkim tym, którzy o naszą pomoc prosić będą”³⁶. Ofiarną ich gorliwość dostrzegano nie tylko w ekstremalnych warunkach, ale w zwykłych okolicznościach życia społecznego.

I wtedy Szare Siostry oddawały się nieznużenie wspieraniu potrzebujących, szczególnie zaś biednym chorym, a tym samym zdobywały coraz większe uznanie społeczne³⁷.

Bł. Maria Luiza angażowała się także na innych polach działalności. Szare Siostry pracowały z poświęceniem jako pielęgniarki w szpitalach, były opiekunkami ubogich i dzieci w żłobkach. Posługi te realizowały z gorliwością, z pełną miłością oraz ewangelicznym oddaniem. Troszczyły się o wszystkie wymiary potrzeb człowieka, zarówno materialne jak i duchowe. Na przykład Magistrat Miasta Głubczyc, w którym podejmowały posługę w czasie epidemii cholery, był przekonany, że takie poświęcenie i profesjonalizm przyczyniły się do jej skutecznego opanowania.

Urzeczywistniany z ofiarnością charyzmat niwelował wszelkiego rodzaju uprzedzenia, jakie okazywała uprzednio miejscowa społeczność. Realizowany bez względu na różnice wyznania i religii, charakteryzował się wymiarem wybitnie ekumenicznym, co w tamtych uwarunkowaniach było czymś wyjątkowym i szczególnym³⁸.

W obliczu zbliżającej się śmierci bł. Maria Luiza mówiła z pokorą o ofiarności w podejmowanych przedsięwzięciach. Zwierzała się z trudności, z jakimi musiała się borykać w urzeczywistnianiu wielorakich oczekiwań społecznych. Zmniejszanie rozwijającej się biedy wymagało ogromnego zaangażowania i poświęcenia. W tym celu rezygnowała z siostrami, dla dobra potrzebujących, z przynależnych im praw.

Tę postawę sumiennego i profesjonalnego wypełniania posługi samarytańskiej dostrzegali świadkowie posługiwania Marii Luizy, co odnotowano między innymi w kronice berlińskiej. Były też o tym przekonane władze miejskie Nysy czy proboszcz z Głubczyc. Zauważano nieskazitelny tryb życia, a także wielką troskliwość i zachowanie kompetencji medycznej. Wszystkie zaś świadectwa akcentują, w wykonywanych obowiązkach, zarówno ich obowiązkowość jak i sumiennosc³⁹.

Maria Luiza wychowywała też siostry do takiego spełniania obowiązków względem Boga, wspólnoty zakonnej, chorych i biednych. Przestrzegała przed niedbałością i brakiem miłości. W ostatniej zaś kurendzie w 1872 roku prosiła Kongregację, aby była wspólnotą współczującą i sumienną w wypełnianych obowiązkach⁴⁰.

5. Męstwo

Maria Luiza Merkert charyzmat Zgromadzenia realizowała z uporem i konsekwencją. Niejednokrotnie znosiła z tego tytułu wiele przykrych doświadczeń i cierpień. Ze względu na powiększającą się ilość biednych

i głodnych zrezygnowała z pierwotnego zamiaru zarabiania własną pracą na ich potrzeby. Z konieczności podjęła się kwestowania i szukała ofiarodawców dla urzeczywistnienia dzieła na wielką skalę⁴¹.

Pewną przeszkodą w jego realizacji była na początku niezyczliwość, a nawet wrogość wielu ludzi. Wyrażało się to w pomówieniach, donosach, złośliwych i oszczerczych artykułach w lokalnej prasie. To zaś doprowadzało do wielokrotnego przesłuchania policyjnego, a więc łączyło się z utrapieniami i zadawało różne cierpienia duchowe. Doświadczenia te wymagały dużej odporności psychicznej i niewyobrażalnej odwagi w ich przeżywaniu i pokonywaniu. Usposobienie duchowe Marii Luizy uzdalniało ją do ewangelicznego ich znoszenia i rozwiązywania. Wrodzone zaś zdolności i wytrwała postawa kształtowały w ich procesie cnotę chrześcijańskiego męstwa⁴².

Następne bolesne wydarzenia wiązały się z pobytem w klasztorze sióstr boromeuszek w latach 1846–1849, w Pradze. Był to okres głębokich upokorzeń, a mała wspólnota Szarych Sióstr została rozproszona. Dokonało się to przy udziale miejscowych kapłanów, których – jako prostolinijna niewiasta – darzyła dużym zaufaniem. Ich krytyczna opinia stała się podstawą krzywdzących ataków i ogromnego zła. Mimo to jej idea nie uległa ani zniszczeniu, ani deformacji. Z heroicznym wprost męstwem znosiła wszystkie nasilające się ataki Złego. Były one na tyle perfidne, że chyba nikt by się nie dziwił, gdyby się załamała pod ich ciężarem.

Ataki nasiliły się po wystąpieniu Marii Merkert z nowicjatu. W pisemnej informacji mówi ona wprost o okrutnych prześladowaniach wspólnoty, jakie się wtedy pojawiły. Zmierzały one do zakwestionowania jej dobrego imienia i ewangelicznych zamiarów względem chorych i biednych. W tym celu posługiwano się nowymi oszczerstwami i bardziej złośliwymi podejrzeniami. Jak zwykle, i w tej akcji miały swój udział osoby świeckie i duchowne, traktujący jej postawę jako opozycję wobec sióstr boromeuszek. Ile musiała mieć siły ducha i jakiejś szczególnej mocy Bożej oraz wyjątkowego męstwa, aby dźwigać i znosić ze spokojem ducha krzyż takich doświadczeń. Zrozumienia nie znalazła nawet wśród księży, którzy uważając ją za apostatkę, odmawiali udzielania sakramentu pojednania i Komunii. Tragizm jej przeżyć jest nie do opisanego, zwłaszcza, kiedy uwzględni się jej subtelność i delikatność oraz postawę niemalże dziecięcego i bezwzględniego zaufania do ludzi Kościoła. W takiej sytuacji z większą wyrazistością jawi się męstwo, z jakim znosiła udręki codziennego życia⁴³.

Chociaż wrogości i niechęci doprowadziły do czasowego rozwiązania Szarych Sióstr, to jednak Maria Luiza nie zrezygnowała z pierwotnego

zamiaru służenia potrzebującym. W dalszym ciągu zachowywała ducha chrześcijańskiej ofiarności i cnotę męstwa. Trzeźwo zaś myślący obywatele miasta, szczególnie lekarze, przyczynili się w końcu do wznowienia tej działalności, ale pod patronatem miejscowego magistratu⁴⁴.

W duchu męstwa podejmowała dalej każdą pracę dla potrzebujących, nawet gdyby wymagała ona ofiary z życia. Do nyskiego Magistratu pisała: „Nie odstrasza nas nawet myśl, że pierwszy chory, który zażąda naszej pomocy, mógłby nam przynieść śmierć”⁴⁵. Mimo utraty wielu sił duchowych i psychicznego wyeksploatowania, nie załamała się. Była nawet przekonana, że taka jest wola Boża. Wśród nawałnicy bolesnych wydarzeń kształtowała się jej mądrość życiowa i dojrzałość duchowa.

W trudnościach szukała z męstwem skutecznej pomocy u władz administracyjnych. W sytuacjach koniecznych prosiła nawet o właściwe przedstawienie jej spraw władzy duchownej. Jedyłą motywacją była tylko troska o swe ludzkie siły, aby nie były nadaremnie zużywane w walce z trudnościami i przeciwnościami. Pragnęła je zużywać jedynie w pracy dla chorych i biednych⁴⁶.

Kolejne wydarzenia wykazały, że przewidywania Marii Luizy były zasadne. Podjęte na nowo dzieła spotkały się z kolejną wrogością. Od strony ludzkiej niewyobrażalna była fala tych szykan i oszczerstw, z którymi się zmierzyła i je pokonywała. Nie zajęłaby takiej postawy, gdyby nie jej dojrzała duchowość charakteryzująca się stanowczością, odwagą i trwałym męstwem. Duch tego męstwa sprawił, że stanęła na wysokości otrzymanego powołania, które realizowała z wytrwałością. Ponieważ była przekonana, że taka jest wola Boga, dlatego zabiegała o legalizację założonej instytucji u władz państwowych i kościelnych. W tym celu zwróciła się do ordynariusza wrocławskiego, a później do samego papieża.

Świadkowie jej posługiwania ubogim i cierpiącym mówią o różnych nadzwyczajnych aktach miłosierdzia. Kiedy na przykład wracała z kościoła, podarowała bosej kobiecie buty, które zdjęła z własnych nóg. Dzieliła się też ostatnią żywnością, jaka była w klasztorze. Kiedy indziej dała ostatnie dwadzieścia srebrnych groszy czy jedyny podwójny dukat, wielkiej wartości, bardzo biednej rodzinie. Należy zatem mówić o jej wielkim męstwie urzeczywistnianym w wymiarze życia i posługiwania, nie tylko w nadzwyczajnych okolicznościach, ale w całym życiu⁴⁷.

* * *

Bł. Maria Luiza Merkert praktykowała cnoty chrześcijańskie w stopniu heroicznym i w ich duchu kształtowała formujące się Zgromadzenie. Będąc

niewiastą pokorną i pobożną, charakteryzowała się niezwykłą wyobraźnią miłosierdzia. Realizowane w jej duchu dzieła charytatywne spełniała nie tylko ofiarnie i sumiennie, ale wprost z heroicznym męstwem. Całe jej życie, przeniknięte duchem tych cnót, było oddane biednym i chorym. Dostrzegając w cierpiących członkach Mistycznego Ciała samego Chrystusa, świadczyła im posługę samarytańską.

Jej duchowość pozostaje nadal wzorem do naśladowania w obecnych uwarunkowaniach społecznych. Pozostaje taką nie tylko dla Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety, ale także dla wszystkich ochrzczonych. Jej postawa duchowa uczy, jak miłować ludzi najsłabszych, szczególnie biednych, chorych i bezbronnych, a tych ciągle przybywa w społecznościach XXI wieku. Potrzebna jest zatem ta sama opieka, choć w nowych kształtach, jaką był. Maria Luiza Merkert urzeczywistniała w XIX wieku. W jej bowiem życiu miłość ewangeliczna względem potrzebujących przybrała konkretną troskę o wielorakie dobro „ze względu na osoby, które należą do wspólnoty”⁴⁸.

Realizacja takiego dobra domaga się, także w obecnych czasach, respektowania postaw zgodnych z treścią cnót chrześcijańskich. One bowiem uzdalniają do skutecznego angażowania się w pracy dla dobra ludzi potrzebujących.

PRZYPISY

¹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 123–125; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 460–461; S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 73–75.

² S. Urbański, *Pokora*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 647.

³ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, Wrocław 1982, s. 189–190; M.G. Cebula, *Maria Merkert (1817–1872)*, Nysa 2006, s. 7–8; tenże, *Historia Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety. Zagadnienia wybrane 1842–2002*, Nysa 2002, s. 46.

⁴ Por. M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 11–12, 15; C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża Maria Merkert*, Nysa 1992, s. 85–86; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 15–17.

⁵ Por. M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 17–24; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 22–23; *Zbiór przekazów naświetlających życie i działalność Marii Merkert, założycielki i pierwszej Matki Generalnej Zgromadzenia Szarych Sióstr św. Elżbiety 1817–1872*, red. E. Frankiewicz, Wrocław 1982, w: E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., nr 27.

⁶ Por. M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 32–33; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 29–32; 204–205; *Zbiór przekazów...*, nr 41, 72.

⁷ Por. C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 85; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 63–71 i 210; *Zbiór przekazów...*, nr 121, 123, 136, 201, 203, 245.

⁸ Por. *Zbiór przekazów...*, nr 94; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 206.

⁹ *Zbiór przekazów...*, nr 116; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 180.

¹⁰ M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 28–29, 32; tenże, *Historia...*, dz. cyt., s. 15 i 46; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 76 i 91; *Zbiór przekazów...*, nr 136 i 210.

¹¹ M. Chmielewski, *Pobożność*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 641.

¹² *Zbiór przekazów...*, nr 210; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 201.

¹³ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 19, 185; 202; *Zbiór przekazów...*, nr 9, 12, 106b; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 35; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 85–86.

¹⁴ Por. M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 15–16; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 20–26, 202–203; *Zbiór przekazów...*, nr 46, 49, 106a, 106b, 201.

¹⁵ *Zbiór przekazów...*, nr 240; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 203.

¹⁶ *Zbiór przekazów...*, nr 9, por. nr 193, 210; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 9–10; 28.

¹⁷ M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 30; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 203 i 212; *Zbiór przekazów...*, nr 279.

¹⁸ M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 12; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 25–26; *Zbiór przekazów...*, nr 41–97.

²⁰ M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 30; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 74 i 86; *Zbiór przekazów...*, nr 210, 257, 272.

²¹ *Zbiór przekazów...*, nr 210; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 185, 213; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 30–31.

²² Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 29–40; 86–88; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 25; tenże, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 13–15.

²³ Zob. B. Ferdek, *Miłosierdzie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 519–521.

²⁴ E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 176, por. *Zbiór przekazów...*, nr 27, 41.

²⁵ Por. M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 15.

²⁶ Por. *Zbiór przekazów...*, nr 20; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 176–177.

²⁷ *Zbiór przekazów...*, nr 105, por. nr 27, 59, 76; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 179; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 19–21; tenże, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 46.

²⁸ E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 194; por. *Zbiór przekazów...*, nr 41; 276; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 79, nr 12; M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 16–18.

²⁹ E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 195, por. s. 205–206; *Zbiór przekazów...*, nr 273; 279.

³⁰ *Zbiór przekazów...*, nr 279; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 195; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 74.

³¹ M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 28; C. Kudelka, M. Cebula, *Śłużebnica Boża...*, dz. cyt., s. 74; M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 15; *Zbiór przekazów...*, nr 279.

³² *Zbiór przekazów...*, nr 67; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 197.

³³ *Zbiór przekazów...*, nr 7; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 196; *Zbiór przekazów...*, nr 85, 95.

³⁴ E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 196; por. *Zbiór przekazów...*, nr 44.

³⁵ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 197–199; *Zbiór przekazów...*, nr 82, 84, 92.

³⁶ E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 78, 197; *Zbiór przekazów...*, nr 72; C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 75–76.

³⁷ Por. *Zbiór przekazów...*, nr 82–83, 85, 88–89, 92–94, 121.

³⁸ Por. C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 71–72; M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 16–19; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 75–77; *Zbiór przekazów...*, nr 98, 101.

³⁹ Por. *Zbiór przekazów...*, nr 27, 74; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 79, 196–199.

⁴⁰ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 22–23, 78–80; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 37; C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 73–74, 77.

⁴¹ Por. A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, Warszawa 1955, s. 203; E. Frankiewicz, dz. cyt., s. 23, 68; *Zbiór przekazów...*, nr 3; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 11–12.

⁴² Por. C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 76–77; *Zbiór przekazów...*, nr 41, 49, 63, 64, 79, 94.

⁴³ Por. C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 89; M. Cebula, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 16; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 227–229; *Zbiór przekazów...*, nr 41, 25, 26, 72.

⁴⁴ Por. M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 13–15; E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 229.

⁴⁵ *Zbiór przekazów...*, nr 72; por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 327; M. Cebula, *Maria Merkert...*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 326–327; C. Kudelka, M. Cebula, *Służebnica Boża...*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁷ Por. E. Frankiewicz, *Matka Maria Merkert*, dz. cyt., s. 230; *Zbiór przekazów...*, nr 33, 275, 279.

⁴⁸ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Kraków 2009, n. 7.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

NADMIERNA POBUDLIWOŚĆ SEKSUALNA Studium prawne zagadnienia

Popęd seksualny ze swej natury podporządkowany jest woli człowieka. Choć jest on wielką siłą, to jednak nie determinuje człowieka. Osoba może go używać wedle swego uznania i nim dowolnie dysponować¹. Jest to istotna różnica pomiędzy popędem seksualnym człowieka a instynktem seksualnym u zwierząt.

Popęd seksualny u człowieka ze swej natury zwraca się w kierunku drugiego człowieka. Wyrasta w jego obrębie i ma tendencje przechodzenia w miłość. Jeśli jednak ogranicza się on tylko do samych doznań seksualnych w oderwaniu od miłości, wówczas ulega spłyceniu i wypaczeniu².

Takim wypaczeniem jest chorobliwe uzależnienie od seksu, nadmierna pobudliwość seksualna. Ten nazbyt silny popęd płciowy (hiperlibidemia) w odniesieniu do kobiet jest określany jako nimfomania, natomiast w odniesieniu do mężczyzn jako satyryzm. Dotknięci tego rodzaju nieprawidłowością odczuwają wzmożoną chęć podejmowania wciąż nowych kontaktów intymnych i chorobliwą aktywność seksualną³.

W tym artykule zwrócę uwagę na destrukcyjny wpływ tych zaburzeń na małżeństwo; prowadzi on bowiem do naruszenia podstawowych przymiotów małżeństwa, a wyraża się w: 1) braku zachowania jedności i nierozzerwalności małżeństwa, 2) niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, 3) wykluczeniu dobra wiary. W każdym z tych punktów najpierw przedstawię, na czym polega dany przymiot małżeństwa, a następnie ukazę jego naruszenie z powodu nadmiernej pobudliwości seksualnej, będącej cechą osobowości zaburzonej⁴.

1. Naruszenie jedności i nierozzerwalności małżeństwa

Przymiot jedności małżeństwa związany jest z prawem natury i wynika choćby z tego faktu, że rodzi się w przybliżeniu tylu chłopców, co i dziewcząt. Stąd można wnioskować, iż sam Bóg zatroszczył się o to, by

normalną postacią małżeństwa był związek jednego mężczyzny z jedną kobietą. Można udowodnić na podstawie faktów, że monogamia prawie u wszystkich ludów była normalną postacią małżeństwa, uznawaną stale za regułę. Spotyka się co prawda również z faktami wielożeństwa, nawet na kartach Starego Testamentu, ale należy to traktować jako wyjątek od ogólnie przyjmowanej reguły⁵.

Pojęcie małżeństwa łączy się ściśle z jego monogamicznym charakterem. Osoba w małżeństwie może całkowicie zaangażować się jedynie w związku jednego mężczyzny z jedną kobietą, a więc wykluczającym wielożeństwo, czyli poligamię. Nauka katolicka, wbrew teoriom ewolucjonistycznym, stwierdza i udowadnia, że małżeństwo monogamiczne jest jak najbardziej zgodne z naturą ludzką.

Zaburzenie, jakim jest hiperlibidemia, wyklucza monogamię i kładzie przede wszystkim nacisk na częstość i różnorodność kontaktów seksualnych stając się niekiedy obsesją, której celem jest poszukiwanie coraz to nowych partnerów⁶.

Współczesnemu człowiekowi o wiele trudniej przychodzi zrozumieć sens drugiego istotnego przymiotu małżeństwa, jakim jest nierozzerwalność. Ten ważny przymiot małżeństwa może być rozpatrywany w dwóch aspektach: w świetle prawa naturalnego oraz w świetle Objawienia⁷.

Rozpatrując nierozzerwalność małżeństwa z punktu widzenia prawa naturalnego, pod uwagę bierze się to wszystko, co na ten temat może powiedzieć tzw. zdrowy rozsądek, zwłaszcza na podstawie obserwacji życia ludzkiego. W tym aspekcie małżeństwo jest przede wszystkim instytucją o charakterze społecznym, stanowi bowiem fundament rodziny. Z tej racji cele społeczne nie tylko nie mogą być pominięte, ale muszą być brane pod uwagę na pierwszym miejscu. To zaś każe z kolei mówić o pewnym podporządkowaniu celów indywidualnych, osobistych małżonków celom społecznym, mającym na uwadze dobro wspólne⁸.

Nierozzerwalności małżeństwa domaga się także wychowanie potomstwa. Proces wychowawczy to sprawa wszechstronnego przygotowania człowieka do samodzielnego życia. Musi się on dokonywać w sprzyjających okolicznościach. Powszechnie stwierdza się, że normalnym środowiskiem wychowawczym jest rodzina⁹. Każde dziecko pragnie mieć własnych rodziców i w bezpośrednim kontakcie z nimi przeżywać swoją młodość. Dzieci dorosłe, które założyły już własne rodziny, pragną w dalszym ciągu mieć wspólny dom rodzinny, do którego na ogół chętnie powracają¹⁰.

Wobec powyższego dziecko posiada prawo do własnych rodziców, złączonych ze sobą małżeństwem. Jeśli w niektórych sytuacjach staje

się to praktycznie niemożliwe, stwarza się warunki zbliżone do środowiska naturalnej rodziny. Mając na uwadze przedstawione fakty, trzeba zdecydowanie stwierdzić, że postulują one pośrednio nierozzerwalność małżeństwa. Wypełnienie bowiem zadań rodzicielskich w stosunku do dzieci wymaga często kilkudziesięciu lat. „Rozrywanie małżeństwa” przed wypełnieniem zadań rodzicielskich powoduje ogromne szkody społeczne, mające swe źródło w wychowywaniu dzieci poza naturalnym środowiskiem rodzinnym¹¹.

Rozpatrując aspekt nierozzerwalności małżeństwa w świetle Objawienia odwołujemy się głównie do Nowego Testamentu, a więc prawa ewangelicznego ogłoszonego przez Chrystusa. Zmieniło ono prawo Mojżeszowe i nawiązało do pierwotnego planu Bożego, ujawnionego w momencie stworzenia pierwszej pary ludzkiej. Wypowiedzi Chrystusa na temat nierozzerwalności małżeństwa zapisali wszyscy trzej synoptycy oraz św. Paweł w swoich listach. Jedynie relacja św. Mateusza nastrocza pewne trudności interpretacyjne, z powodu wzmianki o oddaleniu żony z powodu nierządu (Mt 5, 32; 19, 9). Mając na uwadze jedność Objawienia, nie wolno relacji podanej przez Mateusza interpretować inaczej jak tylko w ten sposób, by mieściła się w ramach tego, co jasno podają inni natchnieni autorzy¹².

Niezależnie od sposobu interpretacji, należy stwierdzić, że cała tradycja chrześcijańska, zwłaszcza zachodnia, jest całkowicie zgodna co do tego, że św. Mateusz nie miał na myśli wyjątku dopuszczającego możliwość rozwodu. Taka interpretacja byłaby przede wszystkim niezgodna z wyraźnymi tekstami przytoczonymi przez św. Marka, Łukasza i Pawła. Sobór trydencki urzędowo przypieczętował to powszechne przekonanie Kościoła¹³.

Stąd płynie wniosek, że małżeństwo jest związkiem nierozzerwalnym powodującym zaistnienie węzła małżeńskiego, który stanowi przeszkodę wpływającą z prawa Bożego, nie pozwalającą zawrzeć ważnie nowego małżeństwa. Jedynie śmierć może rozwiązać taki węzeł.

Kościół katolicki w swoim prawie potwierdza stale, iż „z mocy prawa Bożego małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozerwane ani przez wolę zainteresowanych stron, czyli «wewnętrznie», ani przez jakąkolwiek władzę doczesną, czyli «zewnątrznie»”¹⁴. Można więc mówić o podwójnej nierozzerwalności: wewnętrznej i zewnętrznej. Pierwsza polega na tym, że małżeństwo powołane do istnienia obustronną zgodą nupturientów nie może być własną powagą rozwiązane przez tych, którzy zadecydowali o jego zaistnieniu. Tak więc, chociaż strony sprawiają zaistnienie małżeństwa, jednak nie mogą doprowadzić do jego rozwiązania. Nierozzerwalność

zewnątrzna polega zaś na tym, że małżeństwo nie może być rozwiązane powagą władzy kierującej społecznością¹⁵.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że nimfomania i satyryzm burzą jedność małżeństwa dlatego, iż skupiają się na osobach trzecich, nie związanych z małżeństwem, rodziną. Zakłócają naturalny tryb rozwoju rodziny, między innymi realizację miłości dwojga małżonków, zrodzenie potomstwa i wychowanie go we właściwym, to jest rodzinnym środowisku. Osoba dotknięta zaburzeniem nimfomanii nie jest w stanie dochować miłości wyłącznej przyrzeczonej w czasie zawierania sakramentu małżeństwa, będzie dążyć do samorealizacji, nie zważając na dobro małżeństwa. Poprzez takie zachowanie nie będzie w stanie powstrzymać się od szukania samorealizacji, a tym samym będzie łamać przysięgę małżeńską. To wszystko będzie powodem załamania się relacji mąż – żona, rodzice – dzieci. W przypadku nadmiernej pobudliwości seksualnej akcentuje się na pierwszym miejscu niezdolność do zawiazania trwałego przymierza małżeńskiego, z racji niemożności spełnienia istotnego obowiązku – wierności małżeńskiej. Przed ślubem może wydawać się małżonkom dotkniętym hiperlibidemią, iż – pomimo znajomości swojej przeszłości – są zdolni do dochowania wierności, np. z powodu zakochania. Jednak w krótkim okresie po ślubie dochodzi z ich strony do zdrady. Niekiedy osób płci przeciwnej w ich życiu jest kilka, nieraz kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt. O hiperlibidemii nie można mówić natomiast w sytuacji, kiedy co prawda po ślubie szybko dochodzi do zdrady, jednak jest to związek tylko z jednym partnerem. Może to być skutkiem braku miłości, nieprzemyślanej decyzji, nacisku ze strony rodziny czy zaburzonej sfery emocjonalnej¹⁶.

2. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich

Z dociekań nad podstawowymi formami niezdolności do zawarcia małżeństwa wynika, iż w zakres zdolności konsensualnej wchodzi również rozeznanie oceniające (*discretio iudicii*). Kontrahent bowiem powinien być zdolny do oceny wartości małżeństwa¹⁷. Do tego uwarunkowania odniósł się ustawodawca kościelny w kan. 1095 n. 2 Kodeksu prawa kanonicznego, w myśl którego niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków przekazywanych i przyjmowanych w małżeństwie¹⁸.

W tym kontekście można zapytać: jaką treść należy łączyć z pojęciem „rozeznanie oceniające” (*discretio iudicii*)? W. Góralski – nawiązując do orzeczeń Roty Rzymskiej w tej materii – twierdzi, że *defectus discretionis*

iudicii zachodzi wówczas, gdy brak jest bądź wystarczającego poznania intelektualnego przedmiotu zgody małżeńskiej, bądź wystarczającej i proporcjonalnej do instytucji małżeństwa krytycznej oceny istotnych praw i obowiązków małżeńskich, bądź wreszcie wolności wewnętrznej, tj. wolności od jakiegokolwiek przymusu wewnętrznego¹⁹. Oznacza to, że ten termin jurydyczny obejmuje trzy elementy²⁰: poznanie intelektualne przedmiotu zgody małżeńskiej; ocenę krytyczną przedmiotu zgody małżeńskiej, inaczej właściwy sąd o zawierającym małżeństwie; wolność wewnętrzną umożliwiającą dokonanie swobodnego wyboru.

W doktrynie kanonicznej używane jest również inne określenie tej zdolności – „dojrzałość oceniająca” (*maturitas iudicii*). Zdaniem niektórych autorów, należy je pojmować jako dojrzałość stron kontraktu zarówno w sferze intelektualnej jak i wolitywnej, umożliwiającą im wzajemne oddanie i przyjęcie²¹. Ten termin jednak z punktu prawnego należy uznać za nieadekwatny. Pojęcie *maturitas iudicii* nie jest określeniem prawnym, lecz przede wszystkim psychologicznym. Ponadto zdaje się ono sugerować, iż *discretio iudicii* domaga się od kontrahentów posiadania pełnego stopnia rozwoju²².

Tymczasem tutaj chodzi o poważny brak owego rozeznania, bowiem nie każdy brak rozeznania zagraża wolności i odpowiedzialności osoby ludzkiej²³. W tym przypadku ważne jest proporcjonalne jego odniesienie do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych²⁴. Innymi słowy, kontrahenci do ważności małżeństwa powinni posiadać rozeznanie nie maksymalne, lecz minimalne. Dopiero niespełnienie tego wymogu uniemożliwia w konsekwencji ukonstytuowanie węzła małżeńskiego. Toteż zdaniem W. Góralskiego brak *discretio iudicii* będzie poważny, gdy będzie nieproporcjonalny (*in minus*) w stosunku do przedmiotu konsensu małżeńskiego²⁵. A zatem zarówno niezdolność wynikająca z braku wystarczającego używania rozumu, jak również niezdolność wpływająca z poważnego braku rozeznania oceniającego należy uznać za formy konsensualnej niezdolności podmiotowej do zawarcia małżeństwa. Chcąc przedstawić zagadnienie kryteriów w odniesieniu do tego tytułu prawnego, trzeba zapytać o kluczowe komponenty kan. 1095 n. 3 KPK. Należałoby zaliczyć do nich następujące elementy: niezdolni (*non valent*), przyczyny natury psychicznej (*causae naturae psychicae*), istotne obowiązki małżeńskie (*obligationes matrimonii essentielles*)²⁶.

Audytorzy Roty Rzymskiej wypracowali kryteria jeszcze bardziej szczegółowe. W myśl ich opinii, w celu uzyskania pewności moralnej należy wziąć pod uwagę następujące wyznaczniki:

- czy niezdatność podmiotu jest prawdziwą niezdolnością natury psychicznej,
- czy istnieje przyczynowość pomiędzy przyczyną a efektem,
- czy niezdolność wystąpiła w momencie wyrażenia zgody małżeńskiej,
- czy przyczyna natury psychicznej tak wpłynęła na kontrahenta, iż uczyniła go niezdolnym do podjęcia istotnych praw i obowiązków małżeńskich²⁷.

Z treści wyroków judykatury rotalnej w odniesieniu do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wynika, iż opinie audytorów w tej kwestii są podobne jak w odniesieniu do braku rozeznania oceniającego. Zwracają oni mianowicie uwagę, iż wypracowanie wyczerpującego wykazu istotnych praw i obowiązków małżeńskich jest zadaniem niełatwym²⁸. A. Stankiewicz jest zdania, że niezwykła różnorodność konfiguracji tego zjawiska jurydycznego sprawia, iż należałoby raczej mówić o wielości form specyficznych niezdolności, aniżeli o jednej jej postaci²⁹. Stąd też audytorzy rotalni wskazują jedynie na zakres ich występowania, tzn. na trzy dobra augustyńskie (*bonum fidei, bonum sacramenti, bonum prolis*) oraz dobro małżonków (*bonum coniugum*)³⁰, określając je w każdej rozstrzyganej sprawie³¹.

Podjmując próbę transpozycji kryteriów prawnych w stosunku do hiperlibidemii, należy podkreślić, że powoduje ona brak rozeznania istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, a powodem jest to, że osoba dotknięta tym zaburzeniem będzie dążyć do zrealizowania swojego nieumiarkowanego popędu seksualnego, nie zważając na to, że pozostała osoba w małżeństwie będzie cierpieć i ponosić upokorzenia. Hiperlibidemia prowadzi do wielkiego egocentryzmu, a zatem u osoby nią dotkniętej nie może być mowy o dobru małżonka i ocenie właściwej rzeczywistości małżeńskiej – bycia jednością. Człowiek dotknięty zaburzeniem nadmiernego popędu seksualnego nie jest zdolny prawdziwie kochać, być wiernym i tworzyć wspólnotę całego życia. Osoba taka jest egoistą i pojmuje małżeństwo tylko jako okazję zaspokojenia swojego popędu seksualnego. Niezdolność rozeznania istotnych praw i obowiązków małżeńskich uniemożliwia także zawiązanie prawdziwej wspólnoty życia oraz należytej realizacji obowiązku wychowania potomstwa³².

3. Wykluczenie dobra wiary

Wykluczenie dobra wiary, czyli wykluczenie pozytywnym aktem woli wyłącznego prawa małżonka do aktów mających za cel zrodzenie potom-

stwa, z zastrzeżeniem sobie prawa do współżycia z osobą trzecią, czyni umowę małżeńską nieważną. W szczególności nieważne jest małżeństwo pozornie zawarte, ze względu na wykluczenie dobra wiary, gdy strona do zgody małżeńskiej dołączyła jakieś zastrzeżenie, które sprzeciwia się obowiązkowi dochowania wiary, albo wyraziła wolę zawarcia małżeństwa pod warunkiem, że nie będzie spełniała obowiązku niewspółżycia z innymi, albo umówiła się przed ślubem, że będzie utrzymywała seksualne kontakty z osobą trzecią na małżeński sposób, albo zastrzegła sobie łamanie wiary małżeńskiej³³.

Małżeństwo jest jedynym w swoim rodzaju związkiem ludzkim, domagającym się zaangażowania całoosobowego³⁴. Jeśli bowiem człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie³⁵. Nauka Kościoła katolickiego wyraźnie podkreśla: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa”³⁶. Tymczasem hiperlibidemia zaburza ten stan, skupia się na zaspokajaniu potrzeb własnych kosztem bliskich.

Małżeńska komunია ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, które umożliwia całoosobowe oddanie się w prawdzie przymierzu miłości małżeńskiej, czyli poprzez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są³⁷. Natomiast hiperlibidemia wyklucza także powyższe, traktując współmałżonka jako tego, który zaspokaja jedynie potrzeby materialne, co jest wyrazem przedmiotowego traktowania partnera.

Małżeństwo ma samo z siebie cele pierwotne, przyznane mu przez samego Boga: „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarowanego różnymi dobrami i celami”³⁸. Kościół hierarchię celów małżeństwa określa następująco³⁹: rodzenie i wychowanie potomstwa – *procreatio*; wzajemna pomoc – *mutuum adiutorium*; uśmierzenie pożądliwości – *remedium concupiscentiae*. Odróżnia przy tym cel pierwszorzędny małżeństwa (*procreatio*) od celów drugorzędnych (*mutuum adiutorium* oraz *remedium concupiscentiae*)⁴⁰.

Małżeństwo ma zatem służyć przede wszystkim istnieniu rodzaju ludzkiego, następnie współżyciu mężczyzny i kobiety, a wreszcie prawidłowemu skierowaniu pożądliwości. Uporządkowane w ten sposób cele

małżeństwa przeciwstawiają się wszelkiej subiektywistycznej interpretacji popędu seksualnego, a przez to samo domagają się od człowieka, jako osoby, obiektywizmu w myśleniu na tematy seksualne, nade wszystko zaś w postępowaniu. Obiektywizm taki jest fundamentem moralności małżeńskiej. Realizacja w małżeństwie wymienionych celów dokonuje się na zasadzie normy personalistycznej.

Tradycyjna nauka o celach małżeństwa (ich hierarchii) została w konstytucji *Gaudium et spes* jak też w encyklice *Humanae vitae* potwierdzona, a zarazem pogłębiona od strony życia wewnętrznego małżonków, czyli od strony małżeńskiej i rodzicielskiej duchowości⁴¹. Miłość, jako nadrzędna moc, którą mężczyzna i kobieta otrzymują od Boga wraz ze swoistą „konsekracją” sakramentu małżeństwa, niesie z sobą prawidłową koordynację celów, według których w tradycyjnym nauczaniu Kościoła kształtuje się moralny ład życia małżeńskiego⁴².

Osoba z zaburzeniami psychoseksualnymi nie jest w stanie podjąć obowiązku dobra sakramentu. Pociąg seksualny do innych osób jest tak silny, iż nierozzerwalność małżeństwa schodzi na plan dalszy.

Satyryzm wyklucza realizację dobra potomstwa. W niektórych przypadkach potomstwo zostaje wykluczone, o wiele częściej pozbawione jest ojca, który zupełnie nie interesuje się jego wychowaniem. Staje się ojcem dzieci różnych kobiet, których również nie traktuje jako partnerkę swego życia⁴³. Mężczyzna z objawami satyryzmu przejawia skłonność do poniżania żony.

Natomiast w przypadku małżeństwa nimfomanki mąż jest na uboczu, jest jakby człowiekiem obcym, niedostrzegalnym. Można stwierdzić, iż w większości przypadków nimfomania uniemożliwia realizację wszystkich istotnych obowiązków małżeńskich, z wyjątkiem zrodzenia potomstwa. Nimfomania wyklucza dobro wiary, dlatego iż nie jest możliwe prawidłowe osiągnięcie celów osobistych i społecznych, bo dobro wiary rozumie się jako wzajemną wierność i miłość małżonków, prowadzącą do jedności małżeńskiej, a to stanowi właśnie podstawę celów społecznych i osobistych, czyli szczęścia przeżywanego wspólnie przez męża i żonę⁴⁴.

* * *

Dokonując analizy medyczno-prawnej hiperlibidemii, należy stwierdzić, że zaburzenie to zaczyna się w momencie, kiedy człowiek przedkłada własne dążenia nad dobro wspólne. Człowiek, który zapomina o drugim człowieku i o tym, że jest powołany do tworzenia wspólnoty opartej na dobru wspólnym, niszczy wszystko. Powodem tego jest nadmierne dąże-

nie do samorealizacji. Brak dojrzałości psychologicznej i osobowościowej staje się przyczyną złego pojmowania praw i obowiązków, jakie przynależą człowiekowi z prawa naturalnego. Człowiek zapatrzony w siebie nie jest w stanie podjąć próby dzielenia się sobą z osobą, której przyrzeka miłość, wierność i uczciwość.

Problem hiperlibidemii – dzisiaj występujący coraz częściej – wpływa negatywnie na prawidłowe kształtowanie się wspólnoty małżeńskiej. Po pewnym czasie osoba dotknięta tym zaburzeniem zarzuca prawa i obowiązki wynikające z faktu zawarcia małżeństwa, realizując samego siebie. Nie jest w stanie powstrzymać swego popędu seksualnego i dąży do jego zaspokojenia; kiedy więc współmałżonek odmawia współżycia, poszukuje upustu swego popędu seksualnego z innymi osobami. Osoba dotknięta hiperlibidemią powoli porzuca swój obowiązek wypełniania dobra małżonków, dobra dzieci i rzuca się w wir własnych doznań. Burzy harmonię, jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Niszczy to, co ustanowił Stwórca – miłość, rodzinę, potomstwo i jego przyszłość. Jest złem niedopuszczalnym nie tylko z powodu nierespektowania nauk Kościoła, ale także z punktu widzenia medycznego i czysto ludzkiego, ponieważ jednostka traci to, co dla jej rozwoju i wzrostu najważniejsze – miłość, a co za tym idzie stworzenie rodziny, która jest pełnią człowieczeństwa i samospełnienia.

Procesy kościelne, w których nieopanowany popęd seksualny osoby stał się główną przyczyną orzeczenia nieważności małżeństwa, nie należą do rzadkości i skłaniają do szeregu wniosków⁴⁵. Prowadzi do tak zaburzonej sfery psychoseksualnej najczęściej patologiczna rodzina, niekiedy patologiczne wychowanie. Nieopanowany popęd seksualny uwidacznia się już od wczesnej młodości. Małżeństwo jest dla takiej osoby w pewnym sensie przygodą, a nie trwałym związkiem na całe życie. Tego podejścia nie zmienia nawet fakt urodzenia dziecka. W dalszym ciągu taka osoba kieruje się impulsami, nastrojami, zachciankami⁴⁶.

PRZYPISY

¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42.

² Tamże, s. 48.

³ W. Soborski, *Nimfomania*, w: *Słownik psychologiczny*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1985, s. 169.

⁴ Według Cleckleya charakterystycznymi cechami osobowości zaburzonej jest trwała niezdolność do nawiązania głębokiej więzi uczuciowej; bezosobowy stosunek do życia seksualnego; brak poczucia winy, wstydu i odpowiedzialności; nieumiejętność odraczania w zaspokajaniu potrzeb; autodestrukcyjny sposób życia; brak wglądu w przyczyny własnych niepowodzeń;

szybkie zniechęcanie się i wycofywanie z podjętych działań; niezdolność planowania odległych celów i przewidywania skutków własnego postępowania; niezdolność wyciągania wniosków praktycznych z dotychczasowych doświadczeń; zmienność i nietrwałość dążeń; szybkie zrażanie się niepowodzeniami; brak wglądu w przyczyny własnych niepowodzeń. – J. J a r o s z y ń s k i, *Zespoły zaburzeń psychicznych*, w: *Psychiatria*, red. A. Bilikiewicz, S. Strzyżewski, t. 1, Warszawa 1992, s. 338.

⁵ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 5, Poznań 1965, s. 239n.

⁶ P. G a j d a, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 49.

⁷ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, dz. cyt., s. 240.

⁸ E. S u j a k, *Małżeństwo, miłość, rodzina*, Kraków 1978, s. 461.

⁹ Por. J. J a r o s z y ń s k i, *Zespoły zaburzeń...*, art. cyt., s. 42n. Nimfomanka nie jest w stanie podjąć dobra potomstwa w aspekcie jego wychowania. Często dziecko zrodzone w trakcie trwania małżeństwa oddaje na wychowanie swojej matce, czasem zajmuje się nim mąż. Kolejny mężczyzna w jej życiu zawsze stawiany jest wyżej aniżeli dobro własnego dziecka, które bywa zaniedbane, opuszczone, głodne. Sądy cywilne, które również uwzględniają dobro potomstwa, niekiedy pozbawiają nimfomankę praw rodzicielskich lub prawa te ograniczają.

¹⁰ E. S u j a k, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 461.

¹¹ A. W i e l o w i e y s k i, *Przed nami małżeństwo*, Kraków 1971, s. 122.

¹² L. M o ń k o, *Nauka Kościoła o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2000, s. 59. Spośród ewangelistów jedynie Łukasz przytacza słowa Chrystusa bez określonego kontekstu: „Każdy, kto oddał swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę popełnia cudzołóstwo” (Łk 16, 18). W tych słowach zawarte jest stanowcze stwierdzenie nierozzerwalności małżeństwa, nie dopuszczające żadnych wyjątków. Pozostali synoptycy (Mateusz i Marek) podają nie tylko słowa Chrystusa, ale równocześnie zaznaczają kontekst, w którym zostały wypowiedziane. Mateusz odnotowuje aż dwie okazje tych wypowiedzi: Kazanie na Górze oraz dyskusję z faryzeuszami na temat nierozzerwalności małżeństwa, Marek zaś wiąże słowa Chrystusa tylko ze wspomnianą dyskusją. – *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, Warszawa 1980, s. 34n.

¹³ R. K a r p i ń s k i, *Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5, 32 i 19, 9*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18(1965), s. 77–78.

¹⁴ KPK, kan. 1141.

¹⁵ R. K a r p i ń s k i, *Nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 79.

¹⁶ S. P a ń d z i o r, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 282.

¹⁷ E. D i a z P e n t a d o, *El impedimento del edad en le derecho españo*, „Revista Española de Derecho Canonico” 45(1988), s. 656–657.

¹⁸ G. D z i e r ż o n, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 185.

¹⁹ W. G ó r a l s k i, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 KPK)*, w: W. G ó r a l s k i, G. D z i e r ż o n, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 157.

²⁰ W. G ó r a l s k i, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 39.

²¹ Zob. S. P a ń d z i o r, *Przyczyny psychiczne...*, dz. cyt., s. 285. We wszystkich przypadkach, zwłaszcza w dalszej perspektywie czasu, zauważa się, iż mąż nimfomanki nie jest darzony uczuciem. Uczucie żony skierowane jest bowiem na innego mężczyznę czy mężczyzn. Z tego powodu często odmawia mu współżycia. Postrzegany jest przez nią nie jako partner, ale jako ten, kto ma zapewnić byt materialny rodzinie, zwłaszcza iż jest ojcem ich dziecka. Ponieważ nimfomanka wiele czasu przebywa poza domem, obca jest dla niej również troska o codzienne potrzeby męża. Nie jest w stanie realizować istotnego obowiązku wzajemnej pomocy.

²² G. D z i e r ż o n, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 187.

²³ W. G ó r a l s k i, *Poważny brak rozeznania...*, dz. cyt., s. 160–164.

²⁴ Tamże, s. 166–168.

²⁵ Tamże, s. 170.

- ²⁶ G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 187.
- ²⁷ Zob. Dec. c. Doran z 20 I 1994, „Romanae Rotae Decisiones” (RRD) 86(1994), s. 32.
- ²⁸ Dec. c. Defilippi z 5 III 1996, RRD 88(1996), s. 187.
- ²⁹ Dec. c. Stankiewicz z 9 III 1995, RRD 87(1995), s. 182.
- ³⁰ Zob. Dec. c. Stankiewicz z 20 IV 1989, RRD 81(1989), s. 282–283.
- ³¹ Dec. c. Palestro z 29 IV 1992, RRD 84(1992), s. 207–208.
- ³² Por. Dec. c. Doran z 6 VII 1989 r., n. 6.
- ³³ P. Gajda, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 48.
- ³⁴ Por. FC, n. 13.
- ³⁵ Por. FC, n. 11.
- ³⁶ KDK, n. 48.
- ³⁷ Por. FC, n. 19.
- ³⁸ KDK, n. 48a.
- ³⁹ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 3718.
- ⁴⁰ P. Gajda, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 49.
- ⁴¹ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986, s. 391.
- ⁴² J. Salij, *Korzenie filozoficzno-moralne trwałości i nietrwałości małżeństwa*, „W drodze” 12(1984), nr 10, s. 36.
- ⁴³ S. Paździor, *Przyczyny psychiczne...*, dz. cyt., s. 282.
- ⁴⁴ Tamże, s. 286.
- ⁴⁵ M. Braun-Gałkowska, *Rozwój miłości w małżeństwie*, w: *Jak być szczęśliwym w małżeństwie*, Kraków 1997, s. 110.
- ⁴⁶ Tamże, s. 284.

KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI

WPLYW FORMALNEGO AKTU WYSTĄPIENIA Z KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO NA ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA KOŚCIELNEGO

W związku ze zdarzającymi się przypadkami formalnego wystąpienia wiernych ze wspólnoty Kościoła katolickiego¹ nasuwa się pytanie, jaki jest wpływ tego aktu na zawarcie przez nich małżeństwa kościelnego? Czy osoba, która wystąpiła z Kościoła formalnym aktem, może zawrzeć małżeństwo kościelne? Podjęte opracowanie ma dać odpowiedź na tak postawione pytania, a jednocześnie jest próbą ukazania niektórych kwestii związanych z przestępstwem apostazji oraz wstępowaniem w związki małżeńskie osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego, a który to akt jest szczególną formą apostazji.

1. Apostazja w obowiązujących normach prawa kanonicznego

Obecnie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego apostazją nazywa „całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, dokonane przez osobę ochrzczoneą czy też do Kościoła katolickiego przyjętą”². Istotnym elementem apostazji jest więc całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, tak że apostacie nie może przysługiwać miano chrześcijanina. Stąd obecne prawo kanoniczne mówi jedynie o apostazji *a fide*³. Apostazja „powstaje nie tylko przez porzucenie wiary chrześcijańskiej, ale także przez zaprzeczenie prawdom istotnym dla tej religii, np. odrzucenie objawienia Bożego, zaprzeczenie istnieniu Boga lub Bóstwu Chrystusa”⁴.

Tak rozumiana apostazja *a fide* polega na zewnętrznym i jednocześnie wewnętrznym odstąpieniu od wiary. Stąd popełnienie przestępstwa apostazji nie dokonuje się wyłącznie aktem wewnętrznym, ale również wymaga ono aktu zewnętrznego, czyli formalnej deklaracji słowem, piśmem lub czynem. Naruszenie wewnętrzne, które dotykałoby tylko świata myśli i pragnień, nie ukazując się na forum zewnętrznym, nie może być potraktowane jako przestępstwo⁵. Przestępstwa apostazji nie stanowi więc

indyferentyzm religijny. „Nie może też być uważany za apostatę chrześcijanin, który nie wypełnia praktyk religijnych albo w stosunku do wiary jest całkowicie obojętny czy ją zaniedbuje. [...] Również tylko zewnętrzne porzucenie wiary z jednoczesnym jej utrzymaniem w zakresie wewnętrznym nie konstytuuje przestępstwa apostazji, chociaż w zakresie zewnętrznym należy sądzić, że sprawca jest apostatą”⁶.

Kanoniczne prawo karne wskazuje, iż do zaistnienia przestępstwa apostazji oprócz skutku, jakim jest obiektywne odstępstwo od wiary chrześcijańskiej, wymagana jest duża wina sprawcy. Popełnienie apostazji wymaga jednocześnie poczytalności, a więc musi to być działanie wolne i świadome, a popełniający to przestępstwo powinien działać z winą umyślną. Jeżeli było niezawinione, to trudno wtedy mówić o porzuceniu wiary chrześcijańskiej, czyli apostazji⁷. Możemy powiedzieć, iż akt wystąpienia z Kościoła jest skuteczny wówczas, gdy deklaracji zewnętrznej towarzyszy wewnętrzne przekonanie i pragnienie zerwania kościelnej wspólnoty wiary, sakramentów i władzy pasterskiej.

Zgodnie z kan. 1364 § 1 KPK odstępcą od wiary, heretyk lub schizmatyk podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa (*latae sententiae*). Praktyczne skutki zastosowania ekskomuniki *latae sententiae*, gdy przestępstwo jest tajne w przypadku apostaty to: „zakaz udziału posługiwania w sprawowaniu Ofiary eucharystycznej lub w jakichkolwiek innych obrzędach kultu, sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów oraz przyjmowania sakramentów, sprawowania kościelnych urzędów lub posług albo jakiegokolwiek innego zadania, bądź wykonywania aktów rządzenia”⁸. Jeżeli ekskomunika została wymierzona lub deklarowana, a więc mamy do czynienia z publicznym przestępstwem apostazji, to ekskomunikowany „powinien być usunięty albo czynność liturgiczna powinna być przerwana, chyba że przeszkadza temu poważna przyczyna; nieważnie podejmuje akty rządzenia, nie może korzystać z przywilejów wcześniej mu udzielonych; nie może ważnie otrzymać w Kościele godności, urzędu lub innego zadania; dochody z tytułu godności, urzędu, jakiegokolwiek zadania i posiadanej ewentualnie w Kościele pensji nie stanowią jego własności”⁹. Nadto kto publicznie odstąpił od wiary katolickiej lub wspólnoty z Kościołem, mocą samego prawa zostaje usunięty z urzędu kościelnego¹⁰.

Pojęcie apostazji nie jest tożsame z wystąpieniem z Kościoła katolickiego formalnym aktem, pociąga jednak za sobą te same sankcje karne co przestępstwo apostazji¹¹. Przy apostazji nie ma jednak wymogu przyjęcia oświadczenia woli przez kompetentną władzę kościelną. Wymóg taki pojawia się natomiast przy formalnym akcie wystąpienia z Kościoła katolickiego.

Wyraźnie mówi o tym komunikat Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 III 2006 r., który wyjaśnia pojęcie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego (*actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*), podając jednocześnie wymogi takiego aktu: 1) wewnętrzną intencję odejścia z Kościoła katolickiego, 2) zewnętrzne wyrażenie i zrealizowanie takiej intencji, 3) przyjęcie decyzji wystąpienia z Kościoła przez kompetentną władzę kościelną. Tylko wspólne zaistnienie tych trzech okoliczności powoduje skutek prawny w postaci rzeczywistego zaistnienia formalnego aktu. Tak rozumiane działanie musi być dokonane przez prawnie zdolną do tego osobę w sposób osobisty, świadomy i wolny oraz ujawniony przez zainteresowanego w formie pisemnej wobec władzy kościelnej (własnego proboszcza lub ordynariusza)¹². Komunikat zobowiązuje nadto tego, przed kim został taki akt złożony, do zadbania o odnotowanie tegoż w sposób wyraźny w księdze ochrzczonych¹³.

Mając powyższe na uwadze, powstaje pytanie, jak wygląda przynależność do Kościoła katolickiego osób, które zdecydowały się wystąpić z niego formalnym aktem? Według niektórych autorów „wystąpienie z Kościoła katolickiego formalnym aktem nie może oznaczać nic innego, jak tylko nową, specyficzną formę zerwania pełnej wspólnoty z tymże Kościołem. Nie jest bowiem możliwe wyłączenie z Kościoła w sensie obiektywnym, ze względu na nieodwracalne, ontologiczne skutki przyjęcia sakramentu chrztu. Stąd zamiast terminu «wystąpienie z Kościoła katolickiego» bardziej adekwatnym byłby inny – «zerwanie aktem formalnym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim»¹⁴.

2. Formalny akt wystąpienia z Kościoła i zasady postępowania

Omówienie wystąpienia ze wspólnoty Kościoła formalnym aktem oraz procedurę postępowania w takim przypadku podaje instrukcja Konferencji Episkopatu Polski *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*¹⁵, uwzględniając stanowisko Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych.

Określone oświadczenie woli – w myśl powyższego dokumentu – tylko wtedy może być uznane za akt formalnego wystąpienia z Kościoła, gdy towarzyszy mu wewnętrzna wola katolika składającego oświadczenie, odpowiednio (tzn. w sposób nie budzący wątpliwości) wyrażona na zewnątrz, z zachowaniem wymagań przewidzianych przez prawo¹⁶. Aktu odstępstwa, który wywołuje skutki kanoniczne, może dokonać tylko osoba pełnoletnia (kan. 98 § 1 i 2 KPK), zdolna do czynności prawnych, w sposób świadomy i wolny (kan. 124–126 KPK), w formie pisemnej, w obecności proboszcza

swego kanonicznego miejsca zamieszkania (stałego lub tymczasowego) i dwóch pełnoletnich świadków. Zaleca się, by – jeśli to możliwe – przynajmniej jednym ze świadków odstępcy był ktoś z rodziców lub chrzestnych, którzy towarzyszyli mu kiedyś w przyjęciu do Kościoła¹⁷.

Kanoniczna skuteczność takiego formalnego aktu wystąpienia z Kościoła uzależniona jest od osobistego złożenia własnoręcznie podpisanego pisma, w którym odstępcą wyraźnie przedstawia swoją wolę opuszczenia Kościoła. Oświadczenie powinno zawierać dane personalne odstępcy i świadków, motywację oraz dokładne dane dotyczące daty i parafii chrztu wraz z załączeniem świadectwa chrztu. W piśmie powinna być również zawarta informacja o tym, iż odstępcą dokonuje tego aktu dobrowolnie i ze świadomością konsekwencji, jakie ów akt pociąga za sobą. Nie wywołuje skutków kanonicznych oświadczenie złożone przed urzędnikiem cywilnym lub przesłane do parafii drogą pocztową lub elektroniczną¹⁸.

Zasady postępowania... określają szczegółowo postawę i zachowanie duszpasterzy w tego typu sytuacjach. Gdy proboszcz otrzyma wiadomość o zamiarze wystąpienia z Kościoła swojego parafianina, powinien w osobistej, pełnej troski i życzliwości rozmowie duszpasterskiej rozeznaczyć przyczyny odejścia od wspólnoty Kościoła oraz z miłością i roztropnością podjąć wysiłki, by odwieść wiernego od tego zamiaru. Dlatego z zasady akt formalnego wystąpienia nie powinien być dokonywany w tym samym dniu, w którym osoba chcąc wystąpić z Kościoła zgłasza swój zamiar duszpasterzowi, ale dopiero po upływie czasu, jaki proboszcz roztropnie pozostawi do namysłu zainteresowanemu¹⁹. Proboszcz ma również obowiązek poinformować o kanonicznych skutkach karnych formalnego aktu wystąpienia z Kościoła, a więc przede wszystkim o karze ekskomuniki *latae sententiae*, którą zaciąga odstępcą²⁰, a której skutkami są: niemożność sprawowania i przyjmowania sakramentów oraz sprawowania sakramentaliów; zakaz udziału ministerialnego w obrzędach kultu; zakaz wykonywania funkcji w Kościele, takich m.in. jak chrzestnego, świadka bierzmowania, świadka zawarcia małżeństwa, przynależności do publicznych stowarzyszeń, ruchów i organizacji kościelnych i katolickich oraz pozbawienie pogrzebu kościelnego, a także niepodleganiu kanonicznej formie małżeńskiej²¹. Nadto proboszcz ma obowiązek wyjaśnić zainteresowanemu, że chrzest jest wydarzeniem, którego nie da się wymazać z życia człowieka, dlatego wykreślenie z parafialnej księgi chrztu jest niemożliwe²².

Po poczynionych wyjaśnieniach i rozmowie duszpasterskiej, a także po zbadaniu dokumentów tożsamości odstępcy i świadków oraz zweryfikowaniu, czy oświadczenie o odstępcy zawiera wszystkie wymagane dane i informacje, proboszcz potwierdza dokument swoim podpisem i pieczęcią parafialną, umieszczając datę. Uwierzytelnioną kopię tego dokumentu proboszcz ma obowiązek przesłać do kurii biskupiej. Ta, jeśli nie stwierdzi nowych okoliczności, poleca proboszczowi parafii chrztu odstępcy (także w przypadku, gdy odstępcy miało miejsce w parafii chrztu) dokonanie stosownego wpisu do parafialnej księgi ochrzczonych. Jeżeli odstępcą przyjął chrzest w parafii, która należy do innej diecezji, wówczas kuria biskupa przesyła informację o wystąpieniu z Kościoła do kurii biskupiej chrztu odstępcy. Proboszcz parafii zamieszkania

odstępca ma obowiązek także dokonać odpowiedniego wpisu w kartotece parafialnej. Należy zadbać, aby analogiczny wpis został umieszczony także w duplikatach ksiąg metrykalnych. Dokumentację całej sprawy, zwłaszcza oryginał oświadczenia odstępcy, należy zachować w archiwum parafii, w której dokonany został formalny akt wystąpienia z Kościoła²³.

Treść wpisu w parafialnej księdze ochrzczonych na marginesie aktu chrztu odstępcy powinna mieć taką formę: „Dnia... w parafii... formalnym aktem wystąpił(a) z Kościoła katolickiego”. Adnotacja ta musi być zawsze umieszczana na świadectwie chrztu, ilekroć będzie wypisywane, gdyż jest (z taką adnotacją) jedynym dokumentem potwierdzającym formalny akt wystąpienia z Kościoła²⁴.

Gdy do kurii biskupiej lub parafii wpłynie informacja z zagranicy o wystąpieniu z Kościoła dokonany wobec urzędnika cywilnego, nie odnotowuje się tego faktu w księdze ochrzczonych. Zawiadomienie takie należy jednak zachować w archiwum parafii, a przy okazji osobistej rozmowy duszpasterza z osobą, której sprawa dotyczy, należy podjąć tę kwestię, z zachowaniem wszystkich wymogów dokumentu Konferencji Episkopatu²⁵. Gdy odstępczo od Kościoła dokonało się przed ogłoszeniem omawianego dokumentu i w księdze ochrzczonych znajduje się adnotacja o wystąpieniu z Kościoła tych, którzy zgłosili to wobec urzędnika cywilnego, należy to traktować z należytą rozważą. Jeśli z wiedzy na temat danej osoby wynika, że pomimo złożonej deklaracji nie miała ona rzeczywistej woli wystąpienia z Kościoła, duszpasterz powinien się zwrócić do kurii biskupiej z wnioskiem o anulowanie adnotacji w księdze ochrzczonych. Jeśli sprawa wyniknie przy okazji pogrzebu, można udzielić katolickiego pogrzebu w formie uznanej przez proboszcza, o ile praktyka życia zmarłej osoby pozwala sądzić, iż nie miała ona woli zrywania ze wspólnotą Kościoła, lub przed śmiercią dała oznaki pokuty i nawrócenia²⁶.

Ordynariusz miejsca – w myśl dokumentu – może zadeklarować zaciągniętą karę ekskomuniki, z zachowaniem odpowiednich, wyżej przytoczonych, przepisów prawa kanonicznego (kan. 1364; 1342; 1717–1728 KPK)²⁷.

W przypadku niebezpieczeństwa śmierci grożącemu odstępcy zakaz przyjmowania sakramentów ulega zawieszeniu. Znajdujący się w takiej sytuacji podlegający karze ekskomuniki może otrzymać sakramentalne rozgrzeszenie, przyjąć namaszczenie chorych oraz przystąpić do Komunii²⁸, jeżeli o to dobrowolnie poprosi i okaże postawę nawrócenia.

Mimo formalnego wystąpienia z Kościoła, sakrament chrztu jest nieodwracalny i nadal tworzy nienaruszalną więź danej osoby z Chrystusem. Wraz z przyjęciem chrztu człowiek zostaje niezniszczalnym charakterem wszczepiony we wspólnotę Kościoła, w której posiada należne prawa i podejmuje odpowiednie obowiązki²⁹. Jednocześnie należy pamiętać, iż w pełni do społeczności Kościoła należą ci, którzy w całości przyjmują przepisy Kościoła wraz z wszystkimi ustanowionym w nim środkami zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty³⁰.

Ponieważ sakrament chrztu tworzy trwałą więź ontologiczną z Chrystusem i Kościołem, która nie może zostać umniejszona z powodu jakiegokolwiek aktu lub faktu odstąpienia, istnieje możliwość powrotu odstępcy do wspólnoty wiary i Kościoła. Akt taki nazywany jest abiuracją. Oznacza on „zewnątrzne i zgodne z przepisami prawa wyrzeczenie się błędów w dziedzinie wiary przez tego chrześcijanina, który pragnie być przyjęty do wspólnoty Kościoła”³¹. Kanoniczne prawo karne mówi, iż należy wtedy zastosować przepisy kan. 1354–1357 KPK regulujące kwestie ustania i zwolnienia z kar kościelnych³². Przy ich aplikowaniu należy jednak dokonać rozróżnienia na apostatę, którego kara (ekskomunika *latae sententiae*) nie została jeszcze deklarowana³³, i na apostatę, którego kara została już deklarowana³⁴. Zwolnienie w zakresie zewnętrznym powinno być udzielone na piśmie, chyba że co innego zaleca poważna przyczyna³⁵. Należy również wystrzegać się, „by prośba o zwolnienie lub samo zwolnienie nie były rozgłaszane, chyba że i o ile jest to potrzebne dla ochrony dobrego imienia winnego lub konieczne do naprawienia zgorzenia”³⁶. Ta ostatnia kwestia ma zastosowanie przede wszystkim przy apostazji tajnej, nie zaś publicznej. Ordynariusz miejsca, wzięwszy pod uwagę wszystkie okoliczności miejsca i czasu, decyduje o charakterze i publicznym wymiarze obrzędu abiuracji od ekskomuniki deklarowanej za przestępstwo apostazji. Z dokonanego przyjęcia do wspólnoty Kościoła katolickiego sporządza się protokół w księgach parafialnych³⁷.

Zasady postępowania... w nawiązaniu do powyższych norm prawnych wskazują, iż w sytuacji, kiedy odstępcą pragnie powrócić do wspólnoty Kościoła, powinien zgłosić się do swojego księdza proboszcza. Po odbyciu stosownego przygotowania, może być ponownie przyjęty do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Sprawę taką duszpasterz powinien jednak przedstawić kurii biskupiej. Wtedy ordynariusz może uwolnić z ciężającej na odstępcy kary ekskomuniki, z zachowaniem przepisu kan. 1357 KPK, który zobowiązuje do nałożenia odstępcy pokuty oraz naprawienia przez niego zgorzenia i wyrównania wyrządzonej szkody³⁸. Po uwolnieniu z kary kościelnej należy dokonać stosownej adnotacji w księgach metrykalnych. Powracający do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim powinien złożyć wyznanie wiary według zatwierdzonego obrzędu (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s. 193–203)³⁹. Jeżeli odstępcą w czasie, w którym znajdował się poza wspólnotą Kościoła katolickiego, zawarł małżeństwo w jakiegokolwiek formie, sprawę duszpasterz powinien przedłożyć kurii biskupiej celem ustalenia jego stanu kanonicznego⁴⁰.

3. Skutki prawne formalnego aktu wystąpienia z Kościoła w prawie małżeńskim

Najpierw należy odpowiedzieć na pytanie: w jakiej formie osoba, która wystąpiła formalnym aktem z Kościoła katolickiego, może zawrzeć związek małżeński? Obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego postanawia, że formę kanoniczną należy zachować wówczas, gdy przynajmniej jedna ze stron została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta i nie odstąpiła od niego formalnym aktem⁴¹. A zatem aktualnie obowiązująca norma prawna zwalnia osoby, które formalnym aktem wystąpiły z Kościoła katolickiego, od formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa⁴². Jeżeli osoby te pragną zawrzeć małżeństwo z osobami nieochrzczonymi lub ochrzczonymi akatolikami, to mogą zawrzeć ważne małżeństwo poza Kościołem katolickim i nie zachodzi tutaj przeszkoda różnej religii. Gdyby doszło do zawarcia małżeństwa pomiędzy osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, a drugim odstępca, nieochrzczonym lub ochrzczonym akatolikiem, nie jest wymagana forma katolicka. Stąd „takie małżeństwo zawiera się w dowolnej formie, nawet przepisanej prawem świeckim. Akatolicy ochrzczeni, należący do jakiejś wspólnoty chrześcijańskiej, zazwyczaj uznają za obowiązujący i ważny tylko związek małżeński religijny, a więc zawarty wobec urzędowego przedstawiciela swojego wyznania. Osoby nieochrzczone są zobowiązane do zawierania małżeństwa w formie przewidzianej przez prawo świeckie”⁴³.

Inaczej sytuacja wygląda w przypadku, kiedy osoba, która odstąpiła formalnym aktem od Kościoła katolickiego, pragnie zawrzeć małżeństwo z osobą w pełni należącą do Kościoła katolickiego. Wtedy podlega ona przepisom zawartym w kan. 1071 § 1 n. 4 i 5 oraz kan. 1124 KPK, a więc musi otrzymać zgodę ordynariusza na zawarcie małżeństwa, gdyż przez akt wystąpienia znalazła się poza wspólnotą Kościoła⁴⁴. Małżeństwo, które – po uzyskaniu zgody od ordynariusza miejsca – zostanie zawarte, będzie małżeństwem mieszanym w sensie szerokim, co również jest skutkiem prawnym formalnego aktu wystąpienia z Kościoła i wymaga spełnienia przy jego zawieraniu wymaganych prawem warunków i gwarancji. Należy tutaj pamiętać, że w przypadku osoby, która odstąpiła od Kościoła i wiary i pragnie zawrzeć małżeństwo z osobą należącą do Kościoła katolickiego, istnieje większe niebezpieczeństwo niż w przypadku małżeństwa strony katolickiej z osobą wierzącą należącą do braci odłączonych. Regulacja prawna w tej materii nie jest dopracowana do końca, dlatego przy rozwiązywaniu problemów związanych z zawarciem małżeństwa strony katolickiej z osobą, która odstąpiła od Kościoła formalnym aktem, należy

każdorzazowo korzystać z nakazów zdrowego rozsądku oraz uwzględniać konkretne okoliczności⁴⁵. Jednocześnie należy zawsze pamiętać, że sprawy dotyczące zawierania małżeństw mieszanych wymagają ogromnej delikatności i taktu⁴⁶.

Aby lepiej zrozumieć problem małżeństw mieszanych, gdy jedna ze stron zawierających małżeństwo wystąpiła z Kościoła formalnym aktem, należy najpierw doprecyzować samo określenie „małżeństwa mieszanego” w prawie kanonicznym. Według kan. 1124 jest nim małżeństwo między osobami ochrzczone, z których jedna została ochrzczone w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim. Podobnymi do nich (w znaczeniu szerokim) z uwagi na wymogi są: małżeństwa katolików z osobą nieochrzczone (kan. 1086) – zachodzi wówczas przeszkoda różnej religii – oraz małżeństwo z osobą, która porzuciła wiarę katolicką (kan. 1071 § 1, 4 i § 2)⁴⁷. Ze względów praktycznych *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 1986 r. do małżeństw mieszanych i im podobnych zalicza: małżeństwo katolika z nieochrzczone, z niekatolikami ochrzczone, z niepraktykującymi oraz z osobami, które formalnym aktem odstąpiły z Kościoła katolickiego⁴⁸.

Jak powiedziano wyżej, skutkiem prawnym formalnego wystąpienia z Kościoła katolickiego są pewne wymagania, które osoba pragnąca zawrzeć małżeństwo musi spełnić, gdyż wystąpienie z Kościoła pociąga za sobą pewne ograniczenia w stosunku do formy zawarcia małżeństwa kanonicznego. Niezbędnym warunkiem jest prośba skierowana do biskupa ordynariusza (przez proboszcza albo przez stronę lub strony zawierające małżeństwo). Przede wszystkim kompetentnym do wystąpienia o takie pozwolenie jest duszpasterz strony katolickiej oraz ten, na terenie którego zamieszkuje osoba, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego. Prośbę o zezwolenie adresuje się więc do ordynariusza miejsca jednej ze stron. Prośba taka powinna zawierać dane personalne nupturientów, słuszny i racjonalny powód uzyskania zezwolenia, powód, dla którego jedna ze stron wystąpiła formalnym aktem z Kościoła katolickiego, oraz krótką charakterystykę religijności oraz światopoglądu obydwu stron⁴⁹.

Zadaniem duszpasterza jest przeprowadzić rozmowę z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła, zorientować się, jakie wartości moralne, religijne i światopoglądowe posiada, wyjaśniając zasady nauki katolickiej dotyczące jedności, nierozzerwalności i celów małżeństwa,

a także powinien ukazać znaczenie jedności duchowej we wspólnocie małżeńskiej⁵⁰. Gdyby duszpasterz stwierdził istnienie przeszkód małżeńskich między nupturientami, powinien w osobnej prośbie zwrócić się do biskupa ordynariusza o dyspensę. By jednak prosić o zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego strony katolickiej z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, muszą zostać spełnione określone w prawie warunki. Otóż według kan. 1125 KPK, aby ordynariusz miejsca mógł udzielić pozwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego, musi usprawiedliwiać to słuszną i rozumną przyczyną. Nadto muszą być spełnione następujące warunki: 1) strona katolicka oświadcza, że zrobi wszystko by odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, składa przyrzeczenie, że dzieci zrodzone z tego małżeństwa zostaną ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; 2) strona, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, powinna zostać powiadomiona o przyrzeczeniach strony katolickiej, musi być zorientowana w treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej, jak również sama musi złożyć przyrzeczenie, iż nie będzie stwarzała przeszkód w katolickim wychowaniu potomstwa oraz w praktykowaniu wiary przez stronę katolicką; 3) obydwie strony muszą zostać poinformowane o celach i przymiotach małżeństwa, które nie mogą zostać wykluczone przez żadną ze stron⁵¹.

Jednym z istotnych warunków uzyskania zezwolenia na zawarcie małżeństwa strony katolickiej z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, jest konieczność, a wręcz obowiązek złożenia rąkomi przez obie strony, czyli oświadczenia i przyrzeczenia, że zostaną dochowane zobowiązania o trwaniu i obronie wiary, jak również wychowanie potomstwa zrodzonego z tego małżeństwa w wierze katolickiej. Nupturienti innych wyznań chrześcijańskich nie są zobowiązani do złożenia rąkomi i oświadczeń. Zostają tylko powiadomieni przez duszpasterza o złożeniu rąkomi przez stronę katolicką i muszą przyjąć ją do wiadomości⁵². Wspomniane rąkomi polegają na tym, że strona katolicka wyraża gotowość odsunięcia od siebie niebezpieczeństwa utraty wiary wskutek zawarcia małżeństwa z osobą, która odstąpiła od Kościoła formalnym aktem. Przyrzeczenie dotyczy uczynienia wszystkiego, aby wspólne potomstwo zostało ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim⁵³. Natomiast odstępcą od wiary musi się zobowiązać, że nie będzie przeszkadzał współmałżonkowi w wypełnianiu praktyk religijnych oraz w ochrzczeniu i wychowaniu ich wspólnych dzieci w Kościele katolickim⁵⁴. Obydwie strony podpisują dokument w trzech egzemplarzach. Jeden z nich załącza się do protokołu kanonicznego badania narzeczonych, drugi wysyła do kurii biskupiej wraz

z prośbą o zezwolenie na zawarcie małżeństwa, trzeci natomiast przekazuje się stronie katolickiej⁵⁵.

„Ordynariusz miejsca, udzielając zezwolenia na zawarcie małżeństwa katolika z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, bierze pod uwagę ogólne normy dotyczące udzielania zezwoleń, stosując analogię prawną. Należy przy tym pamiętać o podstawowej zasadzie, że dla udzielenia zezwolenia musi istnieć racja proporcjonalna do prawa, które czegoś zabrania. Gdy w praktyce istnieje wątpliwość, co do wystarczalności przytoczonych racji (*sufficientia causa*), zgodnie z normą kan. 90 § 2 KPK, ordynariusz może ważnie i godziwie udzielać zezwolenia⁵⁶. Wątpliwość taka może dotyczyć jedynie wystarczalności racji, a nie jej istnienia, ponieważ gdy racja w ogóle nie istnieje, nie wolno zgodzić się na małżeństwo. Wystarczającą racją jest przykładowo dobro duchowe wiernych, szczególnie gdy odmowa zezwolenia naraża stronę katolicką na jeszcze poważniejsze niebezpieczeństwo duchowe, jak życie w nieważnym małżeństwie lub konkubinacie”⁵⁷.

Ten sam ordynariusz, który jest upoważniony do udzielenia wspomnianego zezwolenia, może w poszczególnych wypadkach również dyspensować od formy kanonicznej, ale tylko w stosunku do małżeństw mieszanych po zasięgnięciu rady ordynariusza miejsca zawarcia małżeństwa, z zachowaniem – i to do ważności – jakiejś publicznej formy zawarcia małżeństwa⁵⁸. Takim małżeństwem, aczkolwiek wyjątkowym, jest małżeństwo strony katolickiej z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego. Dyspensy od formy kanonicznej ordynariusz może udzielić w wypadkach uzasadnionych, które nie pozwalają zachować formy kanonicznej. Taka dyspensa jest uważana za rzecz wyjątkową i dlatego ordynariusz może jej udzielić jedynie w wypadkach, w których zachowanie formy kanonicznej jest moralnie niemożliwe, np. gdy u jednej bądź drugiej strony występują opory związane z formą kanoniczną, uwarunkowane przesłankami obiektywnymi lub subiektywnymi. W takim przypadku dyspensa udzielana przez ordynariusza usankcjonowana jest jednak publiczną formą zawarcia małżeństwa, którą strony wybiorą⁵⁹. Może to być wspólnota religijna, do której przynależy osoba, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, a gdy osoba ta nie przynależy do żadnej wspólnoty religijnej, to jeśli zachodzą warunki pozwalające na udzielenie dyspensy od formy kanonicznej, strony są zobowiązane do wybrania jednej z publicznych form zawarcia związku małżeńskiego w Urzędzie Stanu Cywilnego. Wybór ten jest dokonywany przed kompetentnym duszpasterzem, który jest zobowiązany podać tę decyzję w prośbie o dyspensę i ma obowiązek czuwać nad dokonaniem

zapisu o zawarciu związku małżeńskiego w parafialnej księdze małżeństw. Strony po oświadczeniu, że dokonały wyboru cywilnej formy i udzieleniu dyspensy przez ordynariusza powinny mieć świadomość, że małżeństwo zawarte w ten sposób jest ważne w obliczu Kościoła, jest sakramentalne i nierozzerwalne, niezależnie od tego, czy strony będą chciały w późniejszym czasie dopełnić ceremonii religijnych, czy też nie. Należy też pamiętać, że w przypadku zawierania małżeństwa przez stronę katolicką z osobą, która formalnym aktem wystąpiła z Kościoła katolickiego, jak to już wspomniano, forma kanoniczna jest wymagana do ważności małżeństwa⁶⁰.

Opinie kanonistów na temat udzielenia przez ordynariusza miejsca dyspensy od formy kanonicznej w przypadku interesującego nas małżeństwa są raczej jednoznacznie negatywne. Odpowiadając na pytanie, czy w przypadku małżeństwa katolika z osobą, która odstąpiła od Kościoła katolickiego, ordynariusz miejsca może oprócz zezwolenia udzielić również dyspensy od formy kanonicznej, wydaje się, że „merytorycznie uzasadniona jest tylko jedna odpowiedź – odpowiedź negatywna. W przypadku bowiem osób ochrzczonych niewierzących, a także u braci odłączonych, Kościół, udzielając takiej dyspensy, pokazuje swój szacunek dla wolności sumienia urobionego w dobrej wierze. W omawianej jednak sytuacji mamy do czynienia ze świadomym odstępstwem. Ponadto kanony traktujące o odstępach formalnym aktem nic nie mówią o możliwości dyspensowania ich od katolickiej formy małżeństwa, tak jak jest to przy małżeństwach mieszanych”⁶¹.

PRZYPISY

¹ Zob. W. Góralski, *Formalny akt odstąpienia do Kościoła katolickiego w świetle listu okólnego Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych z dnia 13 marca 2006 roku*, „Prawo Kanoniczne” 51(2008), nr 3–4, s. 15–28; P. Stęczkowski, *Wystąpienie z Kościoła katolickiego aktem formalnym w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 r.*, „Annales Canonici” 2(2006), s. 181–191; J. Gręźlikowski, *Formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania i konsekwencje prawne*, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika” (MDWł-K) 92(2009), nr 5, s. 569–570.

² Kan. 751 KPK; por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 20–21.

³ Zob. kan. 1364 § 1 KPK.

⁴ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 21.

⁵ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 123.

⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 21.

⁷ Zob. tamże, s. 22; por. P. Sadowski, *Apostazja i abiuracja – zagadnienie odstępstwa i powrotu do wiary i Kościoła*, „Studia Diecezji Radomskiej” 8(2007), s. 252.

⁸ Kan. 1331 § 1 KPK.

⁹ Kan. 1331 § 2 KPK.

- ¹⁰ Zob. kan. 1336 KPK.
- ¹¹ Zob. Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego w świetle prawa kanonicznego*, w: *Sędzia i paster*, Katowice 2007, s. 113.
- ¹² Zob. Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Komunikat z dnia 13 marca 2006 r.*, MDWł-K 89(2006), nr 4, s. 231–233.
- ¹³ Zob. P. S a d o w s k i, *Apostazja i abjuracja...*, art. cyt., s. 253.
- ¹⁴ Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 113.
- ¹⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, MDWł-K 91(2008), nr 10, s. 870–876.
- ¹⁶ Tamże, n. 4, s. 871.
- ¹⁷ Tamże, n. 5–6, s. 871–872.
- ¹⁸ Tamże, n. 6–7, s. 872.
- ¹⁹ Tamże, n. 8, s. 872.
- ²⁰ Zob. kan. 1364 § 1 KPK.
- ²¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania...*, poz. cyt., n. 9–10, s. 873.
- ²² Tamże, n. 11, s. 873.
- ²³ Tamże, n. 12, s. 873–874.
- ²⁴ Zob. kan. 535 § 2 KPK; zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania...*, poz. cyt., n. 14–15, s. 874.
- ²⁵ Tamże, n. 16, s. 874.
- ²⁶ Zob. kan. 1184 § 1 KPK; Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania...*, poz. cyt., n. 17, s. 874–785.
- ²⁷ Tamże, n. 13, s. 874; por. J. S y r y j c z y k, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 20–21; tenże, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 261–264.
- ²⁸ Zob. kan. 1352 § 1 KPK.
- ²⁹ KKK 1213 i 1270; por. kan. 96 i 849 KPK.
- ³⁰ KKK, 815 i 837.
- ³¹ P. P a ł k a, *Abjuracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 17; zob. szerzej na ten temat P. S a d o w s k i, *Apostazja i abjuracja...*, art. cyt., s. 254–257.
- ³² J. S y r y j c z y k, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 291–308.
- ³³ W tym przypadku zwolnić apostatę z ekskomuniki może Biskup Rzymski; ordynariusz miejsca względem podwładnych oraz tych, którzy przebywają na jego terytorium oraz każdy biskup w akcie sakramentalnej spowiedzi (kan. 1355 § 2), kanonik penitencjarz (kan. 508 § 1); każdy kapłan, chociażby nie posiadał uprawnień do spowiadania, ale tylko względem penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci (kan. 976), a także spowiednik, jeśli penitentowi trudno jest pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zarządził kompetentny przełożony (kan. 1357 § 1). W ostatnim przypadku, spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w ciągu miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego, bądź do kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia oraz zastosowania się do otrzymanych poleceń (kan. 1357 § 2). – P. S a d o w s k i, *Apostazja i abjuracja...*, art. cyt., s. 254–255.
- ³⁴ Zwolnienia apostaty z ekskomuniki deklarowanej może dokonać: Biskup Rzymski; ordynariusz, który upoważnił trybunał do wymierzenia lub deklarowania kary, bądź ją dekretem osobiście lub przez innego wymierzył lub deklarował (kan. 1355 § 1); ordynariusz miejsca, na którym przebywa przestępca (kan. 1355 § 1); każdy kapłan, chociażby nie posiadał uprawnień do spowiadania, ale tylko względem penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci (kan. 976) oraz delegowani przez ordynariusza miejsca (kan. 137). W przedostatnim przypadku, ci, którzy wyzdrowieliby, muszą odnieść się w ciągu miesiąca, pod groźbą popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego (kan. 1357 § 3). – Zob. P. S a d o w s k i, *Apostazja i abjuracja...*, art. cyt., s. 256.
- ³⁵ Kan. 1361 § 2 KPK.
- ³⁶ Kan. 1361 § 3 KPK.
- ³⁷ P. S a d o w s k i, *Apostazja i abjuracja...*, art. cyt., s. 257.

³⁸ Zob. kan. 1357 KPK; por. P. S a d o w s k i, *Apostazja i abiuracja...*, art. cyt., s. 256.

³⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania...*, poz. cyt., n. 18, s. 875.

⁴⁰ Tamże, n. 19, s. 875.

⁴¹ Zob. kan. 1117 KPK.

⁴² Dawne prawo zobowiązywało do kanonicznej formy zawarcia małżeństwa wszystkich ochrzczonych w Kościele katolickim oraz nawróconych do niego z herezji lub schizmy. Nie miał wtedy znaczenia fakt ewentualnego późniejszego odejścia takiej osoby od Kościoła katolickiego. Zmiana przepisów prawnych została podyktowana duchem ekumenicznym i tolerancją, a także troską o ważność zawieranych małżeństw. – Zob. kan. 1099 § 1 KPK z 1917 r.; Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 117.

⁴³ Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 118.

⁴⁴ Zob. kan. 316 § 1; 874 § 1 n. 4; 893 § 1; 915, 1184 § 1, n. 1; 1331 KPK; por. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania...*, poz. cyt., n. 9–10, s. 873.

⁴⁵ M. Ż u r o w s k i, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 356–357.

⁴⁶ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990, n. 72.

⁴⁷ H. S t a w n i a k, *Małżeństwa mieszane*, „Ateneum Kapłańskie” 148(2007), z. 587, s. 24.

⁴⁸ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa...*, poz. cyt., n. 71.

⁴⁹ Tamże, n. 79 i 83.

⁵⁰ Tamże, n. 80; por. Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 121.

⁵¹ Por. kan. 1125 KPK.

⁵² *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa...*, poz. cyt., n. 74.

⁵³ Zob. kan. 1125, n. 1.

⁵⁴ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa...*, poz. cyt., n. 77.

⁵⁵ Tamże, n. 85; zob. Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 120–121.

⁵⁶ Por. kan. 90 § 2 KPK.

⁵⁷ Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art. cyt., s. 121.

⁵⁸ Zob. kan. 1127 § 2 KPK; *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa...*, poz. cyt., n. 90; por. H. S t a w n i a k, *Małżeństwa mieszane...*, art. cyt., s. 32–33.

⁵⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa...*, poz. cyt., n. 91.

⁶⁰ Tamże, n. 92.

⁶¹ Z. J a n c z e w s k i, *Małżeństwa osób, które formalnym aktem odstąpiły od Kościoła katolickiego...*, art., cyt., s. 122.

KS. JAN NOWACZYK

POSTULAT ŚCISŁOŚCI MOWY LUDZKIEJ I MYŚLI

1. Zamiast wstępu: problem mowy ludzkiej według Maurice Merleau-Ponty'ego. 2. J.M. Bocheński o ścisłości mowy i myśli. 2.1. Ukierunkowanie myśli katolickiej ku ścisłości. 2.2. Mówienie o tym, co niewypowiedzialne i niepoznawalne. 3. Ścisłość naukowa w interpretacji T. Czeżowskiego. 4. Trzy możliwe sposoby komunikacji ludzkiej według B.J. Gaweckiego. 5. Zakończenie.

1. Zamiast wstępu: mowa i myśl ludzka według Maurice Merleau-Ponty'ego

W wieku dwudziestym problem mowy podniesiony został do rangi zagadnienia zasadniczego, gdyż – jak twierdził Maurice Merleau-Ponty¹ – jest to problem szczegółowy i zarazem zawierający w sobie wszystkie pozostałe problemy, a więc i problem filozofii². Mowa ludzka znana jest od wieków, ale nigdy jeszcze tak mocno nie niepokoila uczonych i mędrców jak dziś. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ludzkość, zachowując sprawność językową, przestała rozumieć sam fenomen słowa lub dopiero teraz uświadomiła sobie zbyt małe dotąd zainteresowanie się nim. Dla humanistów XX wieku zgłębianie wiedzy dotyczącej mowy stało się kluczem ułatwiającym i pozwalającym rozstrzygnąć inne ważne problemy. Dla Merleau-Ponty'ego mowa jest zjawiskiem polegającym na tym, że ktoś mówi coś do kogoś o czymś. Francuski fenomenolog wiele czasu i trudu poświęcił mowie, co zgodne jest z paradoksalnym charakterem powołania filozoficznego. Otóż filozof postępuje tak, „jak gdyby chciał zawrzeć w słowach pewne milczenie, które nosi w sobie i w które się wsłuchuje. Całe jego «dzieło» sprowadza się do tego niedorzecznego wysiłku. Pisał, aby wypowiedzieć własną styczeńność z Byciem; nie wypowiedział jej i wypowiedzieć jej nie może, skoro wiąże się ona z milczeniem. A więc zaczyna od nowa”³. „Mowa rozbita na język – pisze S. Cichowicz we wstępie do *Prozy świata* – który jest systemem, i na słowo, które jest aktem ekspresji, odzyskuje swą jedność w wypowiedzi, której atomem [prostym wyrażeniem] jest zdanie kierowane przez kogoś do kogoś i odnoszące się do jakiejś rzeczywistości”⁴. Użycie języka, mówienie

względnie pisanie, a więc wykorzystanie przez kogoś kodu dla przekazania innym informacji jest sprawą zasadniczą. Język jest więc systemem znaków w sensie logicznym, dzięki którym ludzie mogą komunikować swoje myśli i je utrwalać. Nie należy zapominać, że czynnikami tworzącymi język są: słownik, dyrektywy składni i dyrektywy sensu.

Przynajmniej niektórzy z myślicieli są przekonani, że nastał teraz czas językoznawstwa, które z filozoficznego punktu widzenia stanowi doniosłą naukę. W związku z tym w kontekście rozważań o mowie nie sposób pominąć rozróżnienia między językiem (*langue*), którym jest mowa jako kod czy też jako system znaków, a słowem (*parole*), którym jest akt ekspresji, użycie języka, mówienie względnie pisanie, a więc wykorzystanie przez kogoś kodu dla przekazania innym informacji⁵. Język jest więc systemem znaków, którym odpowiadają przedmioty owymi znakami oznaczone. Systemem zaś nazywamy zbiór znaków w sensie logicznym, dzięki którym osoby mogą uzewnętrzniać swe myśli, komunikować je innym ludziom lub je utrwalać. Zazwyczaj odróżnia się następujące języki: mimiczno-gestowy, słowny (akustyczny, fonetyczny), pisany (graficzny), naturalny (etniczny), sztuczny, mieszany.

Pozostaje jeszcze „język symboliczny”, czyli składający się ze sztucznych symboli i przeciwstawny językowi potocznemu. Samo wyrażenie „język symboliczny” prowadzić może do błędów, ponieważ każdy język składa się z symboli i mógłby dlatego być nazwany „symbolicznym”⁶. Według Ericha Fromma język symboliczny jest językiem, w którym wewnętrzne doświadczenia, uczucia i myśli wyrażamy tak, jak gdyby były doświadczeniami zmysłowymi, wydarzeniami z kręgu świata zewnętrznego. Język ten posiada własną gramatykę i składnię, własną logikę, według której kategoriami naczelnymi są intensywność i kojarzenie, a nie czas i przestrzeń. Ten język służy przede wszystkim do zrozumienia mitów, baśni i snów⁷.

Z wymienionych powyżej języków ograniczę się do omówienia tylko języka mimiczno-gestowego, którym posługują się najczęściej głuchoniemi, korzystający ze znaków wynalezionych przez ks. de l'Epée i ks. Ricarda. Językiem tym, jako środkiem ekspresji artystycznej, posługują się również niekiedy aktorzy, którzy poprzez mimikę i gesty upiększają oraz wzmacniają tekst sztuki lub wyrażają nimi swoje przeżycia i doznania wewnętrzne nie uwypuklone w danym tekście. Niejednokrotnie z mimiki ludzkiej można się więcej dowiedzieć i poznać niż z zasłyszanej mowy.

Wyrażenie słowne – sądzi Merleau-Ponty – „nie jest nigdy całkowicie wyrażeniem, treść wyrażana nie jest nigdy wyrażona do końca, a cechą istotną mowy jest to, że logika jej konstrukcji nie jest nigdy logiką, którą

można pomieścić w pojęciach, podczas gdy cechą prawdy jest to, że jej nigdy nie osiągamy, że tylko przeziiera poprzez zawikłaną logikę systemu ekspresji, który nosi ślad innej przeszłości i załątek innej przyszłości”⁸.

„Ten prawdziwy cud – pisze fenomenolog francuski – że skończona liczba znaków, zwrotów i wyrazów może dawać pole nieskończonej liczbie zastosowań, lub ten drugi, identyczny cud, że znaczenie językowe zwraca nas ku czemuś, co jest poza mową, to po prostu cud mówienia i kto chciałby tłumaczyć ten cud przez «początek» lub «koniec» mówienia, ten straciłby z oczu jego «działanie». W aktualnym doświadczeniu słowa występuje ponownienie całości poprzedniego doświadczenia, wezwanie do wypełnienia się mowy, presumptywna wieczność, ale dokładnie w taki sam sposób, w jaki rzecz postrzegana daje nam doświadczenie rzeczy samej w chwili, gdy zarysowuje w oczywistości terażniejszości doświadczenie i presumpcję przyszłości bez końca, która by je potwierdziła”⁹.

Słowo musiało mieć swój początek i rozpoczyna się na nowo wraz z każdym dzieckiem. Jeśli tajemnica pierwszego słowa nie przewyższa tajemnicy wszelkiej udanej ekspresji, rodzi się pytanie: co sądzić o pierwszym słowie ludzkości, które zapoczątkowało nowy świat? Merleau-Ponty śpieszy z odpowiedzią następującą: „Nie opierało się na żadnym ustalonym języku; musiało być [...] znaczące samo przez się. Ale mówiąc tak, zapomnielibyśmy o tym, że zasada komunikowania się była już dana przed mową przez to samo, że człowiek postrzega drugiego człowieka w świecie jako część widoku i że w ten sposób wszystko, co czyni ten drugi, ma już ten sam sens, co moje czynności, bo jego działanie dotyczy [...] tych samych przedmiotów, z którymi sam się stykam. Pierwsze słowo nie ustalało się w nicości komunikowania się, bo wyłoniło się z zachowań, które były już wspólne, i miało początek w świecie zmysłowym, który przestał już być światem prywatnym”¹⁰.

„Słowo w pewnym sensie – sądzi Merleau-Ponty – podejmuje i przewycięża, ale także w pewnym sensie zachowuje i kontynuuje pewność zmysłową, nie przenika nigdy całkowicie «wiecznego milczenia» prywatnej subiektywności. Jeszcze teraz trwa ono pod słowami, nie przestaje ich spowijać i jeśli tylko głosy stają się odległe lub niewyraźne lub też mowa dosyć różna od naszej, możemy odnaleźć wobec niej osłupienie pierwszego świadka pierwszego słowa”¹¹.

2. Ścisłość mowy i myśli według J.M. Bocheńskiego

Mowa i myśl pozostają z sobą w ścisłej relacji. Język jest narzędziem komunikowania myśli i zarazem narzędziem jej kształtowania. Nie jest

tak, by myśl była naprzód gotowa, a potem dopiero była przyoblekana w szatę językową¹².

„Ścisłym – pisze J.M. Bocheński – nazywamy sposób mówienia, w którym obowiązują następujące zasady: Jeśli chodzi o użyte słowa, mają one być bądź niedwuznacznymi znakami prostych rzeczy, cech, doznań itp., bądź też być na gruncie poprawnie sformułowanych dyrektyw za pomocą takich właśnie znaków jasno zdefiniowane. Słowa te mają być dalej użyte zawsze tak, by każde z nich stanowiło część zdania, to jest wyrażenia, które jest prawdziwe albo fałszywe. Jeśli chodzi o zdania, mogą one być uznane dopiero wtedy, gdyśmy sobie w pełni zdali sprawę, co znaczą i dlaczego je uznajemy. Racją tego uznania będzie niekiedy oczywistość, niekiedy wiara, niekiedy dowód – w ostatnim wypadku ma on być przeprowadzony na gruncie jasno sformułowanych i sprawnych dyrektyw logicznych. [...]

Temu ścisłemu mówieniu odpowiada ściśle myślenie. Kto myśli ściśle, ten dba o to, by wszystkie pojęcia były u niego w miarę możliwości jasno sprecyzowane, by wszystkie sądy miały niedwuznaczny sens, wreszcie, i zwłaszcza, by przechodzenie od pojęcia do pojęcia i od sądu do sądu odbywało się dopiero wtedy, gdyśmy się upewnili o sprawności dyrektyw, na których się ono opiera. Najbardziej charakterystyczną cechą ścisłego myślenia jest refleksja nad tymi dyrektywami, innymi słowami – ciągle świadome stosowanie zasad logiki formalnej, z zupełnym wyłączeniem, o ile to możliwe, wszelkich czynników pozaumysłowych, jak wola, uczucie i wyobraźnia”¹³.

W podsumowaniu powyższych rozważań należy stwierdzić, iż przedstawiony program ścisłości stanowi jedynie ideał, który dotąd nigdzie w pełni nie został zrealizowany. Ale nawet tylko zaawansowana, częściowa (niedokończona) realizacja wymogów ścisłości jest na danym etapie nie bez znaczenia, ona jest również pożyteczna, ważna i godna uznania, a więc nie jest klęską.

W praktyce mamy do czynienia z nieuniknionym stopniowaniem i wielką jego skalą. I tak na przykład historia w ramach nauk humanistycznych posługuje się na ogół metodami dużo mniej ścisłymi niż fizyka. Z kolei ścisłość fizyki jest mniejsza od ścisłości matematyki, a ta z kolei mniejsza jest od ścisłości logiki współczesnej. W ramach tej ostatniej istnieje też zróżnicowanie stopni ścisłości. I tak na przykład podstawowe dzieło XX wieku, autorstwa dwóch sławnych profesorów logiki, matematyków i filozofów: Bertranda Arthura Russella i Alfreda Northa Whiteheada – *Principia mathematica* w opinii polskiej szkoły logiki nie odznacza się maksymalną ścisłością, ale uchodzi za nadzwyczaj nieściśle napisane¹⁴.

W całokształcie rozważań profesora Bocheńskiego w tym temacie jest mowa o ścisłości słowa mówionego i pisanego oraz o koniecznej precyzji myślenia, ale pominięta została sprawa mimiki, która przecież – obok mowy artykułowanej i pisma – jest jednym z trzech sposobów komunikowania innym osobom swoich doznań¹⁵.

2.1. Ukierunkowanie myśli katolickiej ku ścisłości

Przyjąwszy potencjalną akceptację ścisłości w nauce przez wszystkich myślicieli, tym samym nie rozwiązuje się jeszcze sprawy do końca. Bywają bowiem różne powody takiego postępowania: jedni twierdzą wprost, że obecnie nauka nie potrzebuje już większej ścisłości, a drudzy żądają i pragną sięgać nawet po ścisłość maksymalną. W dziedzinie filozofii opinie też są podzielone, bowiem dla jednych wystarcza niski, minimalny stopień ścisłości, a drudzy gotowi są sięgać i faktycznie próbują tego dokonać, choć z różnym jak dotąd skutkiem, po najściślejsze metody. Zdaniem prof. Bocheńskiego „Myśl katolicka od zarania swojego istnienia odznaczała się dążnością ku ścisłości maksymalnej”¹⁶. W sprawie tej należy podkreślić znaczenie trzech różnych momentów w procesie historycznym. To one wskazały kierunek metodologiczny myśli, kierując ją w sposób zdecydowany ku możliwie maksymalnej ścisłości i dokładności. W ten to sposób w aspekcie upływającego czasu prof. Bocheński wymienił trzy ważne i decydujące momenty:

Pierwszym momentem było powstanie i działalność szkoły aleksandryjskiej, przemyślenia Orygenesusa, działalność naukowa św. Atanazego i jego następców, św. Augustyna na zachodzie, wiedza św. Alberta Wielkiego i ścisłe nauczanie św. Tomasza z Akwinu, który przez długi czas badał i pozytywnie komentował logikę Arystotelesa. W tym czasie Kościół zdecydowanie popierał tomizm, dowartościował ścisłość nauki i zdecydowanie poparł aksjomatyzację teologii.

Drugi ważny moment przełomowy – to kontynuacja myśli Akwinaty i postawa scholastyków. Ci ostatni uchodzą za twórców metody scholastycznej, którą słusznie utożsamiono z metodą naukową, czyli metodą ścisłego myślenia i mówienia. Całe średniowiecze od XIII wieku posługiwało się jedynie tą metodą w nauce. Niestety, nadszedł czas, kiedy to przez trzy wieki nie mówiono w ogóle o potrzebie scholastyki, gdyż w przekonaniu wielu utraciła swoją pozytywną opinię i akceptację. Zdaniem Bocheńskiego – to właśnie niektórzy filozofowie niewierzący, piszący swe prace w języku najczęściej poetyckim, pozbawionym ścisłości, wiedli prym w krytyce scholastyki i jej ścisłości.

Trzecim takim momentem, w połowie XIX wieku, było oficjalne wystąpienie Kościoła z otwartą krytyką i apelem o odrzucenie filozofii romantyzmu i metody romantycznej oraz konieczny powrót do ścisłości i precyzji naukowej scholastyki i jej metody¹⁷.

2.2. Mówienie o tym, co niewypowiedziane i niepoznawalne

Wśród współczesnych metodologów – sędzi prof. Bocheński – istnieją różne opinie dotyczące mówienia o tym, co nie daje się wypowiedzieć i zarazem co jest niepoznawalne w sposób zasadniczy lub niepoznawalne dla ludzi. W tej sprawie można wyróżnić trzy grupy stanowisk.

Reprezentantami pierwszej grupy są: H. Bergson, K. Jaspers i inni. Ich zdaniem tego, co jest niewypowiedziane, nie można przedstawić i zakomunikować za pomocą obiektywnych znaków, ale można to w jakimś stopniu udostępnić poprzez użycie języka pozbawionego treści obiektywnej. I tak na przykład Bergson jest przekonany, iż prawdziwa wiedza filozoficzna, dotycząca zasadniczych elementów może okazać się skuteczna jedynie dzięki „intuicji”. Treści tej intuicji nie można zakomunikować drugiej osobie, ale posługując się pewnymi obrazami można ją tak ująć, że jej adresat będzie zdolny ją przeżyć. W podobny sposób Jaspers stwierdza wprost, iż jego słowa pozbawione są sensu, „nic nie znaczą”. Spełniają one jedynie funkcję pokazującą drogę temu, kto w nie dającym się ująć w słowa „egzystencjalnym doświadczeniu” chce dostrzec to, co niewypowiedziane.

Druga grupa myślicieli związana jest ze stanowiskiem reprezentowanym przez L. Wittgensteina, który w sposób zdecydowany wysunął tezę: „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć”. Autor tej tezy „mówienie” utożsamia z „używaniem znaków posiadających obiektywną treść”. Według tych myślicieli jest to jednak niemożliwe gdy chodzi o to, co niewypowiedziane. Niewypowiedziane na podstawie samej definicji nie może zostać powiedziane. Co więcej, jednym z największych niebezpieczeństw używania języka jest przypadek, kiedy słowa mające rzekomo coś mówić, w rzeczywistości posiadają tylko zawartość o charakterze emocjonalnym, czyli po prostu nic nie mówią.

Trzecia grupa filozofów, akceptujących zasadniczo słynną tezę Wittgensteina, odrzuca konkluzję jakoby filozof powinien ograniczyć się do przedmiotów w pełni dających się poznać. Tę grupę reprezentują zasadniczo: N. Hartmann wraz ze swoją teorią o tym, co jest irracjonalne (metafizyczne), oraz zwolennicy tomizmu ze swoją teorią o analogicznym poznaniu Boga. Hartmann jest przekonany, że istnieje to coś metafizyczne, a więc dla nas niepoznawalne i niewypowiedziane, ale dodaje, że to

coś irracjonalne posiada zawsze stronę poznawalną, a więc można się nim zainteresować. W świetle tomistycznej teorii analogii „choć Bóg w swojej istocie jest dla nas niepoznawalny, to jednak jesteśmy w stanie «analogicznie» przenosić na niego pewne predykaty”¹⁸.

Zgodnie z tym możemy powiedzieć, że na przykład myślenie Boga znajduje się w takich relacjach do swego przedmiotu, które są proporcjonalnie podobne do tych zachodzących między ludzkim myśleniem a jego przedmiotem. Interpretacja tej teorii pozwala stwierdzić, że relacje pomyślane w Bogu są izomorficzne, czyli równopostaciowe z tymi znanymi nam empirycznie. Akceptując taką interpretację nietrudno zauważyć, że ani u Hartmanna, ani również u tomistów nie chodzi o mówienie o tym, co niewypowiedziane, ale o tej jego części, która da się w jakiś sposób wysłowić¹⁹.

Tylko niektóre słowa czy nazwy trwają poprzez wieki i desygnują te same przedmioty. Ponieważ jednak zakres doświadczenia ludzkiego ustawicznie się powiększa, przeto i znaczenie niektórych nazw powoli ulega zmianie. W miarę odkrywania nowych cech przedmiotu, zmianie ulega także jego sens²⁰.

Jest rzeczą zrozumiałą – pisze prof. M. Lubański – iż dana dziedzina wiedzy nie jest zastygłą lawą, ale rozwija się permanentnie i z tego powodu znajduje się *in statu nascendi*. W ramach aspektu logicznego i metodologicznego należy zadbać o porządkowanie i precyzowanie terminów będących dotąd w obiegu i nowych terminów naukowych, które się pojawiają. Upływający bowiem czas i postęp nauki robią swoje. Wpływają niekiedy na zmianę sensu poszczególnych terminów, interpretacji zjawisk w świecie i zmianę teorii dotąd będących w obiegu, teorii powszechnie dotąd znanych i akceptowanych bez zastrzeżeń. Krótko mówiąc, stale aktualny jest postulat, aby metodologia nadażać za rozwojem nauki i otwierać drogi dla pogłębionej refleksji filozoficznej, dotyczącej wszelkiego bytu i analizy jego poznania²¹.

Podobnie prof. Z. Hajduk w artykule *Precyzja, ścisłość, dokładność a nauka i filozofia* stwierdza, iż predykaty, czyli orzeczniki, utożsamiane ze ścisłością, precyzją i dokładnością, lokują się wśród wymogów dotyczących pracy intelektualnej i jej wytworów. Odnoszone są do różnych dziedzin życia codziennego i naukowego. Znane są również próby stosowania ich w filozofii i teologii. Predykaty rozumiane jako precyzja, ścisłość i dokładność nie są synonimami, ale mają charakter analogiczny. Taki sposób postępowania nie dziwi, gdyż precyzja jako doskonała zgodność z określonym standardem, jest utożsamiana z treściowym składnikiem racjonalności, przede wszystkim naukowej, a dokładność uważana jest

za ideał nie rzeczowy, ale formalny. Pojęcie dokładności – zanotujmy to jeszcze w tym miejscu – to orzekane analogicznie, a nie jednoznacznie²².

Logika i matematyka z reguły są dziedzinami, w których pewne typy są realizowane w sposób wzorcowy. „Wymienia się wtedy zwykle – pisze Hajduk – precyzyjny język, dokładnie zdefiniowane pojęcia, w sposób jasny sformułowane zdania, poprawne wnioskowania oraz teorie jako zaksjomatyzowane systemy dedukcyjne. Wszystkie te elementy zawierają się raczej w naukach formalnych aniżeli w pozaformalnych”²³. Gdy chodzi o dokładność filozofii, to należy stwierdzić, że dla niej precyzja nie stanowi niezależnego celu, ale służy jasności i kwalifikacji systemowości tworzonych systemów filozoficznych, co wzmacnia możliwość dokonania ich racjonalnej kontroli²⁴.

W podsumowaniu tego zagadnienia należy podkreślić, iż język ludzki – według W. Heisenberga – został ukształtowany wskutek wzajemnego oddziaływania przyrody i człowieka oraz jest ludzką odpowiedzią na zagadki przyrody²⁵. Podobnie sądził filozof B. Gawecki: „powstawanie pojęć i ich rozwój nie są przeto zależne wyłącznie od człowieka. Ale ludzkie pojęcia nigdy nie mogą wyczerpać rzeczywistości. W miarę coraz dokładniejszego poznawania otaczającego nas rzeczywistego świata musimy poddawać swe pojęcia nieustannemu sprawdzaniu, aby je poprawić i dostosować do faktów. Oderwanie się od świata rzeczywistego byłoby samobójstwem nauki”²⁶. Nie mniej ważną sprawą – zdaniem tegoż myśliciela – jest również konieczne zwrócenie uwagi na wieloznaczność nazw czy terminów. Taka wieloznaczność najczęściej powstaje poprzez : a) pomieszanie różnych nazw, b) przeniesienie znaczenia przez kojarzenie wyobrażeń, c) przeniesienie znaczenia na przedmioty podobne poprzez uogólnienie i wyszczególnienie, czyli poprzez generalizację oraz specjalizację²⁷.

3. Ścisłość naukowa według T. Czeżowskiego

Ten znany i ceniony w kraju i za granicą wybitny logik i filozof polski wypowiedział się też w sprawie określenia pojęcia ścisłości naukowej. Tradycyjnie odróżnia się nauki ścisłe od nauk nie posiadających tej cechy. Nauki ścisłe – w pierwotnym znaczeniu – to nauki stosujące matematykę. Nie można jednak zapominać, iż w szerszym znaczeniu ścisłością jest też logiczna, a nie tylko matematyczna poprawność wywodów. Przeto w tym szerszym znaczeniu ścisłość jest postulatem wszelkiego postępowania naukowego, a podnoszony zarzut braku ścisłości utożsamia się z zarzutem nienaukowości. W szerszym więc znaczeniu nauki humanistyczne są nie mniej ścisłe od wszystkich innych nauk²⁸.

Czeżowski niejednokrotnie dobitnie podkreślał, że „myślenie logiczne jest nierozdzielnie połączone z mową. Bezjęzykowe myślenie obrazowe jest jedynie drobną częścią naszych czynności myślowych, myślenie zaś abstrakcyjne jest myśleniem symbolicznym, tzn. myśleniem, w którym za rzeczy podstawiamy symbole, czyli wyrażenia jakiegokolwiek języka. Język jest nie tylko narzędziem komunikowania myśli, lecz także narzędziem jej kształtowania, tzn. nie jest tak, by myśl była naprzód gotowa, a potem dopiero przyoblekana w szatę językową; przeciwnie, myśl abstrakcyjna nie może powstać inaczej, jak tylko w jakimś języku i struktura jej jest zależna od struktury języka. Logika jest przeto blisko związana z nauką o języku”²⁹.

W miarę upływu czasu usamodzielniały się badania logiczne języka, stanowiąc osobną dyscyplinę, czyli semiotykę. Ta ostatnia obejmuje z kolei trzy części: pragmatykę, syntaktykę i semantykę. Pragmatyka jest nauką o stosunku języka do posługującego się nim podmiotu. Są to rozważania z psychologii i socjologii języka. Syntaktyka jest nauką o strukturze języka, a semantyka – nauką o stosunku języka do rzeczy nim oznaczonych³⁰.

Trzeba również pamiętać, że język, którym się posługujemy – jak sądził profesor Czeżowski – może stać się w wielu przypadkach i okolicznościach niebezpieczny ze względu na swoją siłę, moc i potęgę. Użyty przez konkretnego człowieka w sposób niewłaściwy, przewrotny, potrafi nieraz mocno ranić, zadając ból i cierpienie drugiej osobie. Dzieje się tak, ponieważ „gadatliwy” język ludzki zdolny jest dokonać przemiany prawdy w fałsz, a fałsz utożsamić z prawdą. I właśnie w takich przypadkach kontrolę nad językiem i obronę przed jego złym użyciem gwarantuje – między innymi – posługiwanie się wyrażeniami o sprecyzowanym ściśle sensie, jaki pragniemy nadać używanym słowom i zdaniom³¹.

Nie należy także zapominać, iż stosunkowo często stosowana praktyka przeciwstawiania języka ściśle naukowego, logicznego, ale będącego zarazem językiem prostym i surowym – ozdobnemu i bogatemu językowi literackiemu, chociaż pozbawionemu w jakimś porównywalnym stopniu ścisłości i dokładności, jest nie do zaakceptowania. W rzeczywistości sprawa przedstawia się tak, że ani język naukowy nie musi być pozbawiony piękna stylu, ani też język literacki – ścisłości. Stąd rezygnacja ze ścisłości językowej za cenę bezprzedmiotowej ozdoby i upiększenia uważana jest za naganną w aspekcie ściśle logicznym i literackim. Idealem stojącym przed mówcami i pisarzami jest synteza tego, co jest ściśle i zarazem piękne. Ścisłość nie jest sprzeczna z pięknnością, a pięknność – ze ścisłością³². Człowiek stateczny, który poważa innych ludzi i sam pragnie być poważanym przez nich, niechaj pisze i mówi ściśle i zarazem pięknie.

W związku z rozważaniem dotyczącym ścisłości mowy i myśli, nie sposób pominąć zasłużonego profesora Kazimierza Ajdukiewicza ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Był on głęboko przekonany, iż osoba, która precyzyjnie i ściśle, logicznie i konsekwentnie myśli i mówi, poprawnie wnioskuje i uzasadnia swoje tezy oraz swoje twierdzenia, jest człowiekiem, który, studiując logikę, zdobył sprawność w sztuce precyzyjnego i logicznego myślenia oraz poznał pewne związki zachodzące między faktami, które stanowią logiczną strukturę świata oraz „logikę rzeczy”. Według tegoż profesora wszelka problematyka logiki sprowadza się zasadniczo do dwóch bardzo ważnych tematów: 1) zagadnienia jasnego, konsekwentnego, ścisłego i uporządkowanego myślenia i mówienia, 2) poprawnego wnioskowania³³.

4. Trzy możliwe sposoby komunikacji ludzkiej

Z kolei prof. Bolesław J. Gawecki, zwolennik i propagator koncepcji panpsychosomatyizmu w filozofii, w kwestii przekazu innym osobom swoich myśli i doznań sądził, że trzeba się koniecznie w jakiś sposób wypowiedzieć. Można to uczynić na trzy różne sposoby: przy pomocy mimiki, mowy artykułowanej i pisma.

4.1. Mimika

Mimika służy zasadniczo do wyrażenia stanów uczuciowych, wzruszeń itp. Przykładem może być gniew, któremu towarzyszą najczęściej gwałtowne poruszenia, skurcze twarzy czy zaciskanie pięści. Podobnie niektóre prostsze myśli dadzą się wyrazić bez słów, czyli z pomocą mimiki i gestów. Na przykład „wzruszenie ramionami” mogłoby znaczyć to samo, co wypowiedź słowna: „dziwi mnie to”, „wątpię o tym” lub „nie mam pojęcia o tym”. Rozłożone ręce byłyby znakiem powiedzenia „nic na to nie umiem poradzić”.

Podobne formy wypowiedzi zdarzają się niekiedy podczas trwania dyskusji. Taki lub podobny sposób wyrażania myśli spełnia jedynie rolę zastępczą i nie zawsze daje się zastosować.

4.2. Mowa

Prof. Gawecki pisze, iż człowiek nauczył się mówić prawdopodobnie około stu tysięcy lat temu. Wtedy też rozpoczął się powolny rozwój ludzkiej cywilizacji. Zdolność posługiwania się mową umożliwiła ludziom porozumiewanie między sobą i łączenie się w grupy społeczne. Dzięki mowie człowiek zdobył zasadniczą przewagę nad światem zwierząt, co zaowocowało szybkim postępowaniem w opanowaniu świata przyrody i postępującym rozwojem psychicznym. Człowiek posługując się językiem, komunikuje

innym ludziom swoje myśli i przekonania. Zawsze bowiem rozwój mowy idzie w parze z rozwojem myślenia. Znaczący twierdzą, iż w rozwoju i dorastaniu dziecka powtarza się w skróceniu cały rozwój gatunku ludzkiego. I tak na przykład według opinii psychologa szwajcarskiego E. Claparéde na początku dziecko posługuje się tylko samymi rzeczownikami desygnującymi konkretne przedmioty. Taka konkretność jest też cechą myślenia człowieka pierwotnego. Wraz ze zmieniającymi się warunkami życia człowiek zostaje zmuszony do wysiłku myślenia i rozumowania, i to coraz bardziej abstrakcyjnego i ogólnego, co powoduje z kolei stopniową i coraz to większą samodzielność i pomysłowość³⁴.

Język jest zbiorem znaków, które służą ludziom do wzajemnego komunikowania się między sobą. Stąd mowa służy ludziom skutecznie do ujawnienia i wypowiedzenia swoich przekonań o treści prostej i bardziej złożonej. Nadto trzeba wziąć pod uwagę to, iż słowa mowy potocznej nie zawsze wystarczają do adekwatnego wyrażenia myśli. W tych przypadkach niejednokrotnie trzeba tworzyć nowe terminy i wyjaśniać ich sens. Nasz wieszcz narodowy, Adam Mickiewicz ukazał trudność wyrażania myśli w zrozumiałych dla ogółu słowach w improwizacji z części III *Dziadów*:

Gdzie człowiek, co z mej pieśni całą myśl wysłucha,
Obejmie okiem wszystkie promienie jej ducha?
Nieszczęsny, kto dla ludzi głos i język trudzi!
Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;
Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,
A słowa myśl pochłona.

Stosownie do treści tego fragmentu, należy stwierdzić, iż brak zrozumienia mowy przez niektórych jest rzeczą względną, ponieważ inni doskonale pojmują jej treść. Jednak niezależnie od tego, mówiący jest zobowiązany, by swe myśli wyrażać w sposób możliwie najprostszy i najbardziej przystępny, jak tylko na to pozwala analizowany przedmiot. W przypadku wprowadzenia do dyskursu nowego terminu należy go zdefiniować w przystępny sposób. Dotąd bowiem nie wymyślono i nie odkryto niczego doskonalszego w tej sprawie. Jest rzeczą zrozumiałą, że im bardziej słowa używanego przez nas języka będą pozbawione zabarwień emocjonalnych i im bardziej jednoznaczne będzie przyporządkowanie określonych terminów pewnym treściom umysłowym, tym mniejszy będzie niepokój o to, że ktoś może nas źle zrozumieć³⁵.

W praktyce życia ludzkiego porozumiewanie się za pomocą mowy naturalnej, a nie przy użyciu środków technicznych, ma zakres ograniczo-

ny, zamyka się bowiem w określonym czasie i przestrzeni. Nadto sposób takiego porozumiewania się najczęściej nie jest dokładny, gdyż forma wypowiedzenia myśli powinna być szybko ustalona, a nie improwizowana dopiero w trakcie przemawiania lub poszukiwania niezbędnych argumentów. Również nie sposób dokładnie zapamiętać, co powiedział każdy uczestnik z grona zabierających głos w spotkaniu dyskusyjnym.

Cechami poprawnej formy wypowiedzenia swoich myśli – sądził filozof Gawecki – są postulaty: 1) myśl powinna być dla nas jasna i wyraźna; adekwatnie do tego wymogu powinna być przybrana w odpowiednią szatę słowną; 2) konieczna jest gruntowna znajomość języka, w którym tę myśl wyrażamy, a użyta słowna forma myśli powinna posiadać następujące trzy cechy: a) dorównania, czyli adekwatności, b) ścisłości utożsamianej z dokładnością, c) jasności³⁶. Adekwatne wypowiedzenie myśli można osiągnąć przez użycie odpowiednich słów i zwrotów właściwych dla konkretnego tematycznie języka. Innymi słowy myśl jest wypowiedziana dokładnie wtedy, kiedy ukazane są również wszystkie ważne okoliczności i warunki, mogące ograniczać jej ważność.

Myśl niejasno i chaotycznie wyrażona nie podlega kontroli, ponieważ nie można wtedy ocenić w sposób pewny, czy jest prawdziwa, czy też błędna. Taka myśl w aspekcie naukowego spojrzenia jest bezwartościowa i nieprzydatna³⁷.

4.3. Pismo

Doskonalszym od mowy artykułowanej środkiem komunikowania i porozumiewania się z innymi ludźmi jest pismo. A ponieważ *verba volant, scripta manent*, osoby bardziej zwracają wtedy uwagę na treść, którą pragną przekazać innym. Zdają sobie wtedy sprawę z większej odpowiedzialności za sens każdego napisanego czy wydrukowanego słowa lub zdania. Poza praktyką trwałego nagrania myśli na dyskietce, myśl utrwalona na piśmie – w przeciwieństwie do myśli wypowiedzianej ustnie – ma szansę dłuższego przetrwania w czasie i dotarcia do wszystkich w formie niezmięionej. Należy również podkreślić, że myśl zapisaną można w stosownym czasie poddać dodatkowo odpowiedniej korekcie, można ją poprawiać i wygładzić pod względem treści, formy i stylu, czego nie da się zrealizować z myślą wypowiedzianą ustnie i już przebrzmiałą.

5. Zakończenie

1. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu dobitnie podkreślał, że w naszym społeczeństwie nowożytnym „spotęgowały się sposoby mówienia,

metody mówienia, wszystkie tak zwane środki przekazu myśli. To przecież spotęgowana ludzka mowa. Spotęgowana mowa, która albo daje świadectwo prawdzie, albo też przeciwnie. [...] Więc jest szczególna odpowiedzialność za słowa, które się wypowiada, bo one mają moc świadectwa: albo świadczą o prawdzie..., albo też są jej zaprzeczeniem i wtedy są dla człowieka złem, chociaż mogą być tak podawane, tak preparowane, ażeby robić wrażenie, że są dobrem. To się nazywa manipulacja”³⁸.

Dzisiaj – akcentował Papież w homilii wygłoszonej w dniu 6 czerwca 1991 r. w Olsztynie – należy przystąpić do wielkiej pracy nad mową, którą się posługujemy. Nasze słowo musi być wolne i za takie słowo bierzemy na siebie odpowiedzialność. Nie można stosować środków przemocy, niekoniecznie tylko tej fizycznej. „Słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy”³⁹.

2. W ostatnich latach byliśmy i wciąż jeszcze jesteśmy świadkami licznych kłopotów w życiu społecznym i politycznym. Są nimi publicznie ujawniane kłótnie i wzajemne oskarżenia pomiędzy poszczególnymi obywatelami oraz ugrupowaniami o różnym charakterze, liczne nieporozumienia, donosy anonimowe i oficjalne itp. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy nie jest tak, że częstym źródłem, nie jedynym wprawdzie, ale nierzadko praktykowanym, tych wzajemnych oskarżeń, osobistych porachunków, niezrozumienia wypowiedzi przeciwnika, brak przemyślenia sprawy do końca – jest niezrozumiałe zapomnienie i świadoma rezygnacja z obowiązującego wszystkich obywateli postulatu ścisłego myślenia i precyzyjnej mowy? Czy nie jest tak, że odrzucenie szansy skorzystania ze ścisłości, precyzji i dokładności języka fonetycznego lub graficznego, jako niezbędnego narzędzia komunikacji międzyludzkiej – może implikować w sobie, przynajmniej w jakimś stopniu, kłótnie, napięcia, oskarżenia, procesy sądowe itp. pośród obywateli świata?

3. Zdaniem Arystotelesa retoryka, czyli umiejętność prowadzenia rozmów i zarazem zdolność ludzi do komunikacji, czyli porozumiewania się między sobą – bierze swój początek z gatunkowej skłonności człowieka do przekonywania i uzasadniania swoich poglądów i racji. Retorykę akceptowali i nią się, mniej lub więcej, posługiwali sofisci: Gorgiasz, Platon, Demostenes, Perykles i inni. Jednak byli i tacy, którzy retorykę utożsamiali ze sztuką oszukiwania i zwodzenia ludzi. Od XVII wieku osłabł prestiż retoryki, a jej problematykę przejęła nauka o języku, nauki społeczne i psychologia oraz teoria komunikacji. Przełom XIX i XX wieku – to początek rehabilitacji retoryki. Powrót retoryki nie jest więc tylko kolejną naukową modą, ale zjawiskiem trwałym i wywołanym rzeczywistymi potrzebami społecznymi.

Jerzy Jastrzębski, recenzent książki Walerego Pisarka *Nowa retoryka dziennikarska* pisze wprost: „Tak jak dla XIX wieku nauką paradygmatyczną [o sposobach argumentowania] była historia, dla XX – fizyka, tak dla XXI stulecia głównym dyskursem będzie chyba dyskurs o języku i komunikacji społecznej. Zatem naukami paradygmatycznymi, stanowiącymi wzorzec dla innych dyscyplin i narzucającymi sposób myślenia i rozumienia świata będą najróżniejsze nauki o kulturze, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy komunikacyjnej, zjawisk i procesów komunikacyjnych. [...] Coraz większe bowiem znaczenie ma dzisiaj komunikowanie międzykulturowe, międzynarodowe, ale także komunikowanie między różnymi grupami społecznymi. [...] W dobie wielkich migracji jesteśmy skazani na dobrą komunikację, bo te migracje będą stanowiły coraz większy problem we współczesnym świecie. Będą się musieli nauczyć współistnienia ludzie różnych ras, kultur, narodowości, tradycji, przekonań. Oczywiście nauka o komunikacji i najszerzej w ramach pojęta retoryka nie zastąpi innych narzędzi stwarzania, naprawiania i ulepszania świata; nie zastąpi instrumentów politycznych czy ekonomicznych. Niemniej sprawna, skuteczna komunikacja może być bardzo pomocna w tym dziele”⁴⁰.

W dzisiejszej sytuacji retoryka nie jest pompatycznym językiem, nie jest przewrotnym chwytem czy też przejawem różnych ekstrawagancji, ale jest nauką i sztuką wymowy, sztuką wysławiania się i teorią przemawiania. Słowem, dzisiejsza retoryka – to nie przejściowa moda, ale autentyczna i bardzo potrzebna światu ludzkiemu „sztuka prostoty, jasności i komunikacyjnego ładu”⁴¹.

4. Ścisła myśl i precyzyjna mowa – to wypróbowane narzędzia komunikacji międzyludzkiej w świecie, tak bardzo potrzebnej dziś i na przyszłość. Zapewne wielu konfliktów międzyludzkich w świecie można by uniknąć, gdyby poszczególni mieszkańcy globu ziemskiego potrafili w sposób życzliwy komunikować się między sobą i gdyby w podjętym dialogu dotyczącym spraw dzisiejszych i tych, które niebawem nastąpią, stosowali konsekwentnie – między innymi – ścisłość i precyzję języka oraz myślenia.

PRZYPISY

¹ Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), wybitny myśliciel francuski, reprezentant szkoły fenomenologicznej, do 1945 r. był profesorem filozofii w gimnazjach francuskich, a od 1945 do 1949 r. wykładał na uniwersytecie w Lyonie, następnie do 1952 r. na Sorbonie. Na koniec tego roku otrzymał katedrę w Collège de France, gdzie uczył do swej śmierci.

² Zob. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 7, 170.

³ Tenże, *Le Visible et l'Invisible*, [Paris] 1964, s. 166–167.

- ⁴ S. Cichowicz, *Poezja świata*, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, dz. cyt., s. 12.
- ⁵ Zob. tamże, s. 11.
- ⁶ Zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 54.
- ⁷ Zob. E. Fromm, *Zapomniany język*, Warszawa 1972, s. 27.
- ⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, dz. cyt., s. 147.
- ⁹ Tamże, s. 151–152.
- ¹⁰ Tamże, s. 153.
- ¹¹ Tamże, s. 153–154.
- ¹² Zob. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 275.
- ¹³ J.M. Bocheński, *Tradycja myśli katolickiej a ścisłość*, w: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań 1937, s. 8.
- ¹⁴ Zob. tamże, s. 29.
- ¹⁵ Zob. B. Gawecki, *Przygotowanie do filozofii*, Warszawa 1964, s. 28.
- ¹⁶ Tamże, s. 30.
- ¹⁷ Tamże, s. 30–33.
- ¹⁸ Zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 60–61.
- ¹⁹ Zob. tamże, s. 61.
- ²⁰ Zob. B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, Warszawa 1975, s. 86.
- ²¹ Zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie precyzowania i porządkowania terminów naukowych*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Warszawa 1999, s. 62 i 66.
- ²² Zob. Z. Hajduk, *Precyzja, ścisłość, dokładność a nauka i filozofia*, w: *W kierunku filozofii klasycznej. Inspiracje i kontynuacje*, Warszawa 2008, s. 535–539.
- ²³ Tamże, s. 542.
- ²⁴ Tamże, s. 548.
- ²⁵ Zob. *W poszukiwaniu prawdy. Ludzie nauki o istnieniu Boga i religii*, Warszawa 1975, s. 186.
- ²⁶ B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, dz. cyt., s. 87.
- ²⁷ Tamże, s. 88.
- ²⁸ T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, dz. cyt., s. 58.
- ²⁹ Tamże, s. 275.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ Tamże, s. 300.
- ³² Zob. tamże, s. 277.
- ³³ Zob. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1959, s. 3–6.
- ³⁴ Zob. B. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, dz. cyt., s. 78.
- ³⁵ Zob. tamże, s. 83–85.
- ³⁶ Zob. B. Gawecki, *Przygotowanie do filozofii*, dz. cyt., s. 36–39.
- ³⁷ Zob. tamże, s. 39–41.
- ³⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 669.
- ³⁹ Tamże, s. 670.
- ⁴⁰ J. Jastrzębski, *Śląski Wawrzyn Literacki 2002 – laudacja 19 XII 2002* [W. Pisarek, *Nowa retoryka dziennikarska*], <http://209.85.135.104/search?q=cache:2iEzH3x33VQJ:www.obp.pl.01-polish/Jastrzebski...> 2008-10-21, s. 3.
- ⁴¹ Tamże, s. 4.

KS. WITOLD DORSZ

WOKÓŁ PROCESU GALILEUSZA

Proces Galileusza stanowi jeden z najbardziej dramatycznych momentów w długiej historii relacji między nauką a wiarą. Niemal 400 lat od tamtego wydarzenia czy raczej serii wydarzeń, których proces i wyrok z 1633 roku był ukoronowaniem, tak zwana „sprawa Galileusza”¹ nadal stanowi przedmiot poważnych dociekań i debaty naukowej, a z drugiej strony sporów i kontrowersji nie zawsze mających swój fundament w faktach lub odwołujących się do bardzo uproszczonej wersji wypadków². Opublikowane materiały źródłowe³ oraz nieustannie powiększająca się literatura naukowa dotycząca procesu i sprawy Galileusza⁴ pozwalają z dużą precyzją odtworzyć przebieg wydarzeń, które doprowadziły do tragicznego finału podjętej przez uczonego z Pizy próby obrony kopernikanizmu i pogodzenia go ze stanowiskiem Kościoła. Towarzyszy temu dużo większa świadomość złożoności samego procesu i ogromnych trudności w określeniu znaczenia różnych czynników i okoliczności związanych z wydarzeniami sprzed czterech stuleci. Jak pisze Dava Sobel: „Był tylko jeden proces Galileusza, a jednak wydaje się, że były ich setki – wstrzymywanie postępu naukowego przez Kościół, obrona indywidualizmu przeciwko autorytetom, konflikt pomiędzy rewolucjonistą a establishmentem, wyzwanie rzucone przez radykalne nowe odkrycia odwiecznym przekonaniom. Walka z nietolerancją w imię wolności myśli i słowa. Żaden inny proces zapisany w annałach prawa kanonicznego lub cywilnego nie odbił się w dziejach rykoszetem większej liczby znaczeń, konsekwencji, domysłów, uraz. Niejasności związane z tym procesem – czy był jeden, dwa, i kiedy się odbył – są skutkiem jego zawikłanego charakteru. Był tylko jeden proces Galileusza, wiosną 1633 roku, ale przynajmniej połowa dowodów oraz większość zeznań dotyczyła niejasnych wydarzeń z roku 1616”⁵. Spróbujemy bardzo zwięźle przypomnieć najważniejsze znane fakty dotyczące procesu Galileusza, a następnie wskazać na te, które stanowią nadal przedmiot dociekań i dyskusji wśród historyków nauki zajmujących się tą sprawą. Szczególnych racji temu przedsięwzię-

ciu, siłą rzeczy bardzo skrótowemu ze względu na charakter publikacji, dostarcza bardzo niepokojący stan niewiedzy i fałszywych przeświadczeń dotyczących procesu uczonego z Pizy także wśród katolików, w tym również osób o formacji teologicznej⁶ i to pomimo znaczenia i rozgłosu, jaki nadały tej sprawie wysiłki zainicjowane przez Jan Pawła II, zmierzające do wyjaśnienia do końca sprawy Galileusza i przewyciężenia narosłych wokół niej mitów⁷.

Korzenie procesu

U początku łańcucha wydarzeń, które doprowadziły Galileusza przed trybunał Świętego Oficjum, leżą dokonane przez niego za pomocą teleskopu w latach 1609 i 1610 odkrycia astronomiczne: góry i kratery na powierzchni Księżyca, istnienie olbrzymiej ilości gwiazd niewidocznych gołym okiem, z których część tworzy tzw. „Drogę Mleczną” i mgławice, cztery księżyce Jowisza (Galileusz nadał im nazwę Planet Medycejskich), fazy Wenus, potrójna struktura Saturna, plamy na Słońcu i obrót Słońca wokół własnej osi⁸. Już pierwsze z nich, ogłoszone w dziele *Sidereus Nuncius* (1610), które przyniosło uczonemu z Pizy sławę w całej Europie, podważały dwie z tez na których opierał się system arystotelesowsko-ptolemejski: twierdzenie o doskonałości niebios i o Ziemi jako środku ruchu wszystkich planet. Skłoniło to Galileusza do potraktowania systemu kopernikańskiego nie tylko jako użytecznego modelu matematycznego, ale jako teorii opisującej prawdziwą istotę rzeczy, którą będzie próbował zweryfikować doświadczalnie oraz wykazać, że nie sprzeciwia się ona wierze chrześcijańskiej⁹.

Dopóki teoria Kopernika była uważana za pożyteczną hipotezę w sensie modelu matematycznego do przewidywania zjawisk astronomicznych, nie budziło to niepokoju ze strony Kościoła. Od kiedy jednak Galileusz potraktował ją jako próbę zrozumienia prawdziwej natury nieba i rozpoczął poszukiwanie dowodów doświadczalnych na potwierdzenie jej prawdziwości, sytuacja uległa zmianie. Już w 1611 roku został on zaatakowany przez astronoma Lodovico delle Colombe, który wskazywał na niemożliwość pogodzenia kopernikanizmu z niektórymi tekstami Pisma Świętego. Wokół niego skupiła się znacząca grupa adwersarzy Galileusza, którzy stworzyli swoistą ligę antygalileuszowską, nazywaną przez przyjaciół uczonego „Ligą Kpów”. We Florencji do grona przeciwników Galileusza dołączyło dwóch znanych dominikanów: o. Tomasso Caccini i o. Niccolò Lorini, którzy w 1614 roku wygłosili słynne kazania atakujące zasady i zwolenników kopernikanizmu w oparciu o dosłowną interpretację Księgi Jozuego i którzy odegrali także znaczącą rolę w tak zwanym „pierwszym

procesie” z 1616 roku. Galileusz przekonany o słuszności teorii Kopernika podjął próbę wykazania, że nie jest ona sprzeczna z Pismem Świętym oraz doprowadzenia do uznania autonomii nauk przyrodniczych w stosunku do teologii. Świadectwem jego wysiłków są przede wszystkim tak zwane listy kopernikańskie: do ojca Benedetto Castellego (1613), do monsignora Piera Diniego (1615) i do wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej (1615)¹⁰.

Kampania prowadzona przez Galileusza na rzecz teorii Kopernika zmusiła Kościół do zajęcia jednoznacznego stanowiska w tej sprawie, niestety przeciwnego nadziejom ojca nauki nowożytnej. Mocą dekretu Kongregacji Indeksu z 5 marca 1616 r. główne dzieło Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* trafiło na indeks ksiąg zakazanych, a wraz z nim dzieła Diego de Zúñiga i Paolo Foscariniego, próbujące pogodzić kopernikanizm z Biblią. Jako powód w dekrete podano, że doktryna o ruchu Ziemi i nieruchomości Słońca jest „fałszywa i sprzeczna z Pismem Świętym”¹¹. Na stanowisko Kościoła bez wątpienia ogromny wpływ miały okoliczności o charakterze teologicznym, a mianowicie spór z protestantami, w którym szczególnie wrażliwą kwestią była sprawa interpretacji Pisma Świętego. Sobór Trydencki w 1546 roku zakazał w dekrete *Sacrosancta* o Piśmie Świętym i Tradycji, „by nikt, kto polega na własnej wierze roztropności w rzeczach dotyczących wiary i moralności, a wchodzących w skład nauki chrześcijańskiej, i kto nagina Pismo św. do swoich poglądów – nie ośmielił się dawać objaśnień Pisma św. wbrew sensowi, który utrzymywał i utrzymuje święta Matka Kościół. Rzeczą bowiem Kościoła jest sądzić o prawdziwym sensie i tłumaczeniu Pisma św.”¹². Galileusz utrzymywał, że wspomniany dekret nie ma zastosowania do kwestii astronomicznych, ale innego zdania był kardynał Robert Bellarmine, który w znanym Galileuszowi liście do Paolo Foscariniego zajmuje stanowisko, że kwestia ruchu Słońca i centralnego miejsca Ziemi stanowi artykuł wiary, „jeśli bowiem nie jest to artykuł wiary *ex parte obiecti* [ze względu na przedmiot], to jest nim *ex parte dicentis* [ze względu na mówiącego]”¹³.

Przed wydaniem dekretu umieszczającego na indeksie dzieła Kopernika i pozostałych autorów, poproszono o opinię jedenastu teologów konsultorów Świętego Oficjum, którzy 24 lutego 1616 r. jednogłośnie uznali, że teza Kopernika głosząca, że „Słońce stanowi centrum i jest całkowicie nieruchome pod względem ruchów lokalnych” z punktu widzenia filozoficznego jest „bezsensowna i absurdalna oraz formalnie heretycka, jako stojąca w wyraźnej sprzeczności z nauką Pisma Świętego”, a zdanie, że „Ziemia nie stanowi centrum, ani nie jest nieruchoma, lecz obraca się zarówno wokół samej siebie, jak i ruchem dobowym” podlega tej samej cenzurze

filozoficznej, a od strony teologii „jest co najmniej błędem w wierze”¹⁴. Jednocześnie na polecenie papieża Pawła V kardynał Bellarmin wezwał 25 lutego 1616 r. Galileusza, który wówczas znajdował się w Rzymie prowadząc kampanię na rzecz teorii Kopernika, i upomniął go, wzywając do porzucenia poglądów zakwestionowanych przez komisję teologów.

To wydarzenie, które miało kluczowe znaczenie w procesie Galileusza 17 lat później, potwierdzają dwa dokumenty. Pierwszy jest relacją ze spotkania i stwierdza, że po upomnieniu ze strony kardynała Bellarmina, komisarz generalny Świętego Oficjum o. Michelangelo Seghezzi zobligował w imieniu papieża i Świętego Oficjum Galileusza, aby „wyrzekł się całkowicie wspomnianego poglądu, jakoby Słońce znajdowało się pośrodku świata i było nieruchome, a Ziemia była w ruchu, i nigdy więcej go nie powtarzał, ani nie nauczał, ani nie podtrzymywał w żaden sposób w mowie i piśmie, w przeciwnym bowiem razie wniesione zostanie przeciwko niemu postępowanie w Świętym Oficjum. Na takie zarządzenie Galileusz się zgodził i przyrzekł się podporządkować wszystkiemu, co powiedziano”¹⁵. Pomimo wymienienia obecnych świadków, brak jest ich podpisów na dokumencie, podobnie jak podpisu Galileusza i notariusza. Drugi dokument jest kopią protokołu z posiedzenia Świętego Oficjum z 3 marca 1616 r. i stwierdza, że Galileusz podporządkował się upomnieniu przez kardynała Bellarmina, który nakazał mu „porzucenie opinii, które dotąd podtrzymywał, według których Słońce jest środkiem sfer i jest nieruchome, zaś Ziemia porusza się”¹⁶. Niezgodność między tymi dwoma dokumentami i niejasności dotyczące pierwszego z nich dały podstawę do najprzeróżniejszych interpretacji aż po hipotezę fałszerstwa w pierwszej fazie procesu z 1633 roku, odrzucaną jednak dziś przez niemal wszystkich badaczy.

Galileusz podporządkował się nakazowi przekazanemu mu przez kardynała Bellarmina i zamilkł na siedem lat, do wyboru na Stolicę Świętą kard. Piotra Maffeo Barberiniego, który przyjął imię Urbana VIII. Barberini należał do zwolenników Galileusza, w przeszłości napisał nawet po łacinie odę *Adulatio pernicioso*, wychwalającą jego odkrycia astronomiczne. Po wyborze na papieża wyniósł do wysokich godności kilku uczniów i przyjaciół uczonego z Pizy, wśród nich Giovanniego Ciampolego, którego mianował swoim prywatnym sekretarzem. Wydawało się, że w nowych okolicznościach będzie możliwe powrót do zawieszonego projektu napisania dzieła poddającego dyskusji teorię Kopernika i zweryfikowania jej na płaszczyźnie doświadczalnej. Galileusz był przekonany, że przyprawy i odpływy morza stanowią poszukiwany empiryczny dowód na ruch dzienny i roczny Ziemi. W 1624 roku udał się do Rzymu, gdzie aż sześć razy był

bardzo serdecznie przyjmowany przez Urbana VIII. Przy tej okazji uczony usiłował wysondować stanowisko nowego papieża wobec kopernikanizmu. Wbrew temu, co zwykle się uważać, nie było to sprawą łatwą. Galileusz musiał odwołać się do pomocy kardynała Zollerna, który obiecał mu wysondować poglądy papieża w tej kwestii. W liście z 15 maja 1624 r. do swojego przyjaciela księcia Federico Cesiego, założyciela Akademii Rysiów (*Accademia dei Lincei*), której uczony był najbardziej uznanym członkiem, opowiada o napotkanych trudnościach i komentuje: „W ostateczności jednak ilość spraw, które uznaje się za nieskończenie ważniejsze niż te, absorbuje i uniemożliwia zwrócenie uwagi na podobne zagadnienia”¹⁷.

Ostatecznie udało się Galileuszowi ustalić, że Urban VIII nie uważał kopernikanizmu za herezję, ale za pozycję doktrynalnie wątpliwą, której nigdy nie będzie można udowodnić, gdyż ograniczałoby to wszechmoc Boga, który może sprawić, że zjawiska zdające się potwierdzać tę teorię mogą być związane z zupełnie innymi przyczynami. Pomimo to, Galileusz przystąpił do przygotowania dzieła traktującego o teorii Kopernika, które początkowo miało nosić tytuł *Dialogo sopra il flusso e il reflusso delle maree* (*Dialog o przyptywach i odpływach morza*), ale pod wpływem papieża, który nie chciał, aby poddawać dyskusji ruch Ziemi jako coś więcej niż matematyczną hipotezę, zmienił go na *Dialog o dwu najważniejszych systemach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*. W roku 1630 dzieło zostało ukończone. Jego treść została podzielona na cztery dni: dzień pierwszy: zburzenie kosmosu arystotelesowskiego i obalenie granicy pomiędzy sferą niebieską a podksiężycową, dzień drugi: analiza czterech podstawowych obiekcji przeciw ruchowi Ziemi (prostokątne spadanie ciał, jednaki zasięg strzału armatniego we wszystkich kierunkach, doświadczenie biegu obłoków i lotu ptaków, brak efektu odśrodkowego), dzień trzeci: opis budowy ruchomego świata (orbity kołowe) i dzień czwarty: fizyczny dowód oparty na przyptywach i pasatach¹⁸. Na samo zakończenie *Dialogu* Galileusz przytacza argument Urbana VIII, który wkłada w usta Simplicio, postaci, która broni stanowiska Arystotelesa i Ptolemeusza i której imię, choć należące do jednego ze słynnych komentatorów Stagiryty, w języku włoskim kojarzy się z człowiekiem naiwnym, prostaczkiem¹⁹.

Natychmiast po ukończeniu *Dialogu* Galileusz udał się do Rzymu, aby uzyskać zgodę na jego druk. Mistrz Pałacu Apostolskiego o. Niccolò Ricciardi, który był bardzo życzliwie nastawiony do Galileusza, obiecał mu go udzielić po dokonaniu serii poprawek. W międzyczasie zmarł książę Cessi, założyciel Akademii Rysiów, który był jednym z najbliższych przyjaciół autora *Dialogu* i miał zająć się jego wydaniem w Rzymie. Po trwających ponad

rok perypetiach i wykorzystaniu przez uczonego różnych form nacisku, w tym ze strony wielkiego księcia Toskanii i jego ambasadora w Rzymie na Riccardiego, który był notabene toskańczykiem i krewnym żony tego ostatniego, *imprimatur* zostało wydane pod ściśle określonymi warunkami. Galileusz zastosował się do nich, ale z pewnością nie wprowadził wszystkich poprawek, których oczekiwaliby Riccardi i papież. Na dodatek wstęp, w którym – zgodnie z wymaganiami postawionymi przez autora pozwolenia na druk – Galileusz wspominał o cenzurze, jakiej poddana została w roku 1616 teoria Kopernika oraz zapewniał o swojej neutralności w wykładaniu racji za lub przeciw obu systemom, został wydrukowany inną czcionką, co zdawało się sugerować, że został dodany później. Dzieło ukazało się ostatecznie we Florencji 21 lutego 1632 r. i natychmiast rozpoczęto jego wysyłkę po Europie.

Galileusz przed trybunałem Świętego Oficjum

Od chwili wydania drukiem dzieła Galileusza wydarzenia potoczyły się bardzo szybko. Kilka miesięcy później cofnięto *imprimatur* i zakazano rozprowadzania książki, uznając, że przedstawia ona teorię Kopernika jako udowodnioną i słuszną, a samego Galileusza wezwano do Rzymu do stawienia się przed Świętym Oficjum. Nie ulega wątpliwości, że nagła zmiana stosunku Urbana VIII do Galileusza podyktowana była po części przyczynami natury osobistej: posądzenie o utożsamienie z Simpliciem wywołało jego gniew i wrogość wobec autora *Dialogu*. Sam Galileusz do końca życia był przekonany, że kluczową rolę w tej sprawie odegrali jego wrogowie, negatywnie nastawiając papieża i sugerując mu taki sposób odczytania jego dzieła. Nie można jednak pominąć także roli sytuacji politycznej. W toczącej się wówczas Wojnie Trzydziestoletniej (1618–1648) Urban VIII zajmował stanowisko koncyliacyjne w stosunku do protestantów i popierając Francję pozostającą w sojuszu z królem Szwecji Gustawem Adolfem, starał się ograniczyć wpływy Habsburgów, którzy rządili Hiszpanią. W obliczu klęsk strony katolickiej ta postawa papieża naraziła go w marcu 1632 roku na oskarżenie ze strony kard. Gaspare Borgii, ambasadora Hiszpanii, że faworyzuje heretyków i niedostatecznie popiera swoją własną armię. Urban VIII poczuł się osaczony tymi oskarżeniami. Jak zauważa Włodzimierz Skoczny, „w tej sytuacji proces Galileusza mógł wykazać, że duch kontrreformacji jest równie bliski papieżowi jak militarnym przywódcom katolickiej armii. Można było zarazem poprzez osobę Galileusza, upokorzyć jego protektora, wielkiego księcia Toskanii, więzami rodzinnymi połączonego z Hiszpanią”²⁰.

Wezwany do Rzymu Galileusz początkowo próbował usprawiedliwić niemożność przybycia stanem zdrowia, ale ustąpił pod groźbą doprowadzenia go siłą i przybył tam 13 lutego 1633 r. Ambasadorowi Toskanii Francesco Niccoliniemu udało się osiągnąć, że Galileusz mógł zamieszkać w ambasadzie Toskanii w Palazzo Firenze, a nie zostać osadzony w areszcie Świętego Oficjum, jak tego domagały się normy; przebywał tam przez cały czas trwania procesu za wyjątkiem krótkiego okresu, kiedy był zmuszony przenieść się do budynku Inkwizycji, ale i wówczas nie znalazł się w areszcie, lecz przystosowano dla niego apartament jednego z urzędników i pozwolono, aby przez ten czas dostarczano mu posiłki z ambasady. Ponieważ w archiwum Świętego Oficjum odnaleziono dokument z 26 lutego 1616 r., z którego wynikało, że Galileusz otrzymał wówczas formalny zakaz zajmowania się systemem Kopernika, oskarżenie skoncentrowało się na złamaniu przez uczonego tego zakazu. Przesłuchania rozpoczęły się w kwietniu 1633 roku. Linia obrony przyjęta przez Galileusza polegała na interpretacji ostrzeżenia udzielonego mu przez kardynała Bellarmina jako zakazie obrony i nauczania kopernikanizmu, ale dopuszczeniu dyskusji nad nim jako hipotezą. Główni świadkowie wydarzenia z 1616 roku od dawna już nie żyli (kardynał Bellarmin zmarł w 1621 roku, a o. Seghezzi w 1625) i nie mogli pomóc w wyjaśnieniu kontrowersji wokół charakteru zakazu nałożonego wówczas na uczonego. Kolejne przesłuchania „stanowią bardzo bogaty materiał historiograficzny, pełen kontrowersji, niewyjaśnionych zwrotów sytuacji i upokorzeń dla sędziwego obrońcy systemu Kopernika”²¹.

Proces zakończył się 22 czerwca 1633 r. ogłoszeniem sentencji wyroku w klasztorze Santa Maria sopra Minerva w Rzymie. Galileusz został uznany przez Święte Oficjum jako „w najwyższym stopniu podejrzany o herezję” i skazany na więzienie (zamienione następnego dnia na areszt domowy w Villa Medici na Trinita dei Monti, a następnie w pałacu arcybiskupa Sieny i od 1 grudnia 1633 r. we własnym domu uczonego w Arcetri koło Florencji) oraz odmawianie raz w tygodniu przez trzy lata siedmiu psalmów pokutnych (ze względu na ślepotę pozwolono, by odmawiała je córka Galileusza, siostra Maria Celeste – klaryska z klasztoru San Matteo w Arcetri)²². Zakazano także rozpowszechniania *Dialogu*. Galileusz w stroju pokutnym na klęczkach wysłuchał wyroku, a następnie odczytał formalne wyrzeczenie się heliocentryzmu. Nawet jednak to wielkie upokorzenie nie oznaczało dla uczonego utraty wiary, że Kościół kiedyś uzna nową wizję świata, co do której prawdziwości był głęboko przekonany. Prawdopodobnie po procesie zanotował własnoręcznie na karcie poprzedzającej tytuł

prywatnego egzemplarza *Dialogu*: „Baczcie Teologowie, byście pragnąc uczynić sprawą wiary hipotezy dotyczące ruchu i nieruchomości Słońca oraz Ziemi, nie narazili się czasem na niebezpieczeństwo, iż trzeba będzie potępić jako heretyków tych, którzy twierdzą, iż Ziemia tkwi nieruchomo, Słońce zaś się rusza; albowiem przyjdzie czas, gdy w sposób konieczny i dostępny zmysłom zostanie dowiedzione, iż to Ziemia porusza się, a Słońce pozostaje nieruchome”²³.

Znaczenie potępienia Galileusza

Pomimo relatywnej łagodności wyroku – Galileusz nie został skazany na śmierć ani spalony na stosie, jak do dziś wierzy wielu, nie spędził ani dnia w więzieniu ani nie był torturowany²⁴ – to proces i wyrok na Galileusza odbiły się szerokim echem po całej Europie. Ich reperkusje znajdziemy między innymi w pismach takich klasyków filozofii jak Kartezjusz (pod wpływem wiadomości o potępieniu autora *Dialogu* zrezygnował on z publikacji swojego *Traktatu o świecie*, ponieważ – jak sam pisze – „za nic w świecie bym nie chciał, żeby wyszła ode mnie rozprawa, w której choćby najmniejsze słowo było dla Kościoła naganne, wolę tedy całą przekreślić, niżli okaleczałą wydać”)²⁵, Pascal²⁶ czy Leibniz²⁷. Nie zatrzymało to jednak rozwoju nowej nauki. Sam Galileusz dopiero w pięć lat po procesie, w 1638 roku w Lejdzie opublikował swoje najważniejsze dzieło *Rozmowy i dowodzenia matematyczne z zakresu dwóch nowych umiejętności*, które sprawiło, że został uznany za jednego z ojców nauki nowożytnej, który „jako jedyny wśród współczesnych mu potrafił utkać nowatorski odważny wzorzec z wątku nauki starożytnej i średniowiecznej”²⁸.

Sprawa Galileusza wpłynęła za to bardzo negatywnie na relacje rodzącej się wówczas nowożytnej nauki i wiary. Jak podkreśla Tadeusz Sierotowicz, „zajmując apodyktyczne stanowisko, Kościół stracił wówczas okazję do właściwego ukształtowania współczesności w kontekście dialogu nauka – wiara (mógł to uczynić, uczestnicząc w debacie jako jedna z równorzędnych stron). I ciągle jeszcze płaci za to wysoką cenę”²⁹. Unikając uproszczonej wizji procesu jako konfliktu dwóch różnych systemów, należy stwierdzić, że stanowi on wyjątkowy przypadek absurdałnego nadużycia prawa kanonicznego do rozstrzygnięcia kwestii czysto przyrodniczych. Ponadto kościelna interwencja, na co zwraca uwagę Olaf Pedersen, przeprowadzona była „na niskim intelektualnym poziomie i nie rozwiązując wcale ani problemów, ani w teologii, ani w nauce jednocześnie zniszczono tradycyjny obraz Kościoła jako protektora i promotora nauki i oświaty. Nie nastąpiło żadne poważne spotkanie, ani nawet prawdziwa konfrontacja między chrześcijańską wiarą

a naukami przyrodniczymi”³⁰. Najbardziej poszkodowana na skutek wyroku potępiającego Galileusza okazała się teologia, „w której zaczął dominować tradycjonalizm ignorujący intelektualne prądy epoki. Przykrym następstwem tej dominacji stała się praktyczna nieobecność Kościoła w świecie nauki nowożytnej. [...] Nauka nowożytna, która powstała z bezpośredniej inspiracji myślą chrześcijańską, w wyniku dyplomatycznego konformizmu tradycjonalistów zostaje wyłączona z dziedziny zainteresowań oficjalnych przedstawicieli tej myśli”³¹.

Proces Galileusza interpretowany jako owoc konfliktu między tym co nowe a tradycją, kopernikanizmem a dosłowną interpretacją Biblii stał się także bardzo szybko głębią dla podwójnego rodzaju mitów, które w dużej mierze do dziś wyznaczają ramy sporu o Galileusza, narzucając tezę o niemożliwości pogodzenia wiary religijnej, a zwłaszcza katolicyzmu, z duchem i postępem nauki, i stając na przeszkodzie dialogowi nauki z wiarą. Najpoważniejsza dotychczas próba ich przewyciężenia związana jest z powołaniem przez Jana Pawła II specjalnej komisji mającej wyjaśnić relacje między Galileuszem a Kościołem w szerszym kontekście sporu ptolemejsko-kopernikańskiego XVI i XVII wieku. Niestety jej prace nie doprowadziły do osiągnięcia oczekiwanych rezultatów, ale nie były także bezowocne. Do jej niewątpliwych osiągnięć należy zaliczyć ukazanie trudności, na jakie napotyka każdy badacz, który mierzy się z procesem Galileusza i jego konsekwencjami. Najpoważniejsze z nich, których ewentualne rozstrzygnięcie, o ile w ogóle jest ono możliwe, pozwoliłoby na dokonanie obiektywnej oceny tego, co się wydarzyło, to: 1) stanowisko zajmowane przez Urbana VIII i kardynała Bellarmina i powody niezaakceptowania przez nich kopernikanizmu jako teorii wyjaśniającej i odzwierciedlającej rzeczywistość, a nie tylko użytecznego modelu matematycznego; 2) rola, jaką w całej sprawie odegrały względy osobiste (m.in. gniew Urbana VIII, który czuł się ośmieszony i wykorzystany przez Galileusza) i cechy charakterologiczne najważniejszych postaci w sprawie, przede wszystkim Pawła V, Urbana VIII i samego Galileusza; 3) niejasności dotyczące dokumentu Świętego Oficjum z 1616 roku, który stanowił właściwie jedyny dowód w procesie z 1633 roku; 4) powiązanie geocentryzmu z doktryną katolicką; 4) powody nieprzyjęcia propozycji Galileusza, odwołującej się do św. Augustyna i innych autorytetów, mniej dosłownej interpretacji tekstów Pisma Świętego odnoszących się do zjawisk przyrodniczych³².

Potępienie Galileusza stanowi bez wątpienia tragedię, zwłaszcza ze względu na głębokie rozdarcie, które spowodowało w wielu sumieniach. Błąd sędziów Galileusza, uznany dziś przez Kościół, polegał na osądze-

niu teorii Kopernika, czyli teorii kosmologicznej, jako błędu w wierze. Pamiętając o niezwyklej złożoności samego procesu i o istnieniu cały czas nierozstrzygniętych kwestii z nim związanych, znajomość podstawowych faktów dotyczących sporu kopernikańsko-ptolemejskiego i potępienia Galileusza wydaje się być niezbędną dla każdego świadomego katolika, nie tylko dla teologów. Bez wątplenia nie pozostanie to bez wpływu na przewyciężenie funkcjonujących cały czas mitów i uprzedzeń w relacji nauki i wiary i przyczyni się do ich wzajemnego dialogu. Nie można też lekceważyć nauki, jaka płynie z wydarzeń sprzed prawie czterech wieków, którą ukazały prace komisji powołanej przez Jana Pawła II, tak jak na to zwraca uwagę abp Józef Życiński, który napisał: „Osobiście uważam, że prace tej komisji ukazały jedną rzecz bardzo cenną – mechanizmy dogmatyzmu intelektualnego. Odsłoniły one, jak niebezpieczne jest absolutyzowanie prostych rozwiązań, które mają akceptację większości starego paradygmatu nauki. Ukazały wreszcie, iż w przypadku konfliktu między prawdą teologii a regulacją prawną nie wolno stawiać zarządzeń dyscyplinarnych ponad prawdę. Gdyby reguły te respektowano podczas procesu, dałoby się uniknąć tragicznego potępienia. Wyakcentowanie tego właśnie dorobku uważam za bardzo ważny składnik przydatny nie tylko w przebrzmiałych już konfliktach”³³.

PRZYPISY

¹ O sprawie Galileusza można mówić w dwóch znaczeniach: samego procesu i skazania myśliciela oraz w sensie sporu i kontrowersji, jakie wywołał i które trwają nieprzerwanie do dziś.

² Dotyczy to znaczącej części współczesnych prac poświęconych procesowi i sprawie Galileusza, które pod pozorem oryginalności powtarzają dawno już przewyciężone tezy apologetyczne – por. M. B u c c i a n t i n i, *Contro Galileo. Alle origini dell'„affaire”*, Firenze 1995, s. 14. Nie chodzi tylko o wiele opracowań stawiających sobie za cel obronę działań podjętych przez ludzi Kościoła przeciw Galileuszowi, ale także o publikacje próbujące dowieść z góry założonej tezy o niemożności pogodzenia nauki i religii oraz o nieuniknionym konflikcie pomiędzy nimi, czego najlepszym przykładem i dowodem ma być właśnie proces i wyrok Świętego Oficjum na ojca nowożytnej nauki. Przykładem może tu być dzieło G. M i n o i s, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, Warszawa 1995, s. 335–369, gdzie autor za wszelką cenę broni tezy o całkowitym zerwaniu w XVII wieku Kościoła katolickiego z nauką i blokowaniu przez niego wszelkiego postępu na tym polu. – Por. P. P o n z i o, *Ciencia y fe en la historiografía galileana de los años 90. Nota crítico-bibliográfica*, „Scripta Theologica” 32(2000), s. 866–867.

³ Podstawowa edycja źródeł do procesu Galileusza została opublikowana w 1907 roku przez A. F a v a r o: *Il processo di Galileo*, w: G. G a l i l e i, *Le Opere. Edizione Nazionale*, red. A. Favaro, t. 19, Firenze 1907, s. 275–419 i oddzielnie jako *Galileo e l'Inquisizione. Documenti del processo Galileiano esistenti nell'Archivio del S. Uffizio e nell'Archivio Segreto Vaticano*, red. A. Favaro, Firenze 1907 oraz w 1984 r. przez S. P a g a n o: *I documenti del processo di Galileo Galilei*, red. S.M. Pagano przy współpracy A.G. Lucianiego, Città del Vaticano 1984.

Ten ostatni tom jest owocem decyzji Jana Pawła II ogłoszenia drukiem w całości wszystkich znajdujących się w Archiwum Watykańskim materiałów źródłowych dotyczących procesu Galileusza. Większość tych dokumentów została jednak już ogłoszona drukiem osiemdziesiąt lat wcześniej przez A. Favaro. Z okazji Międzynarodowego Roku Astronomii 2 lipca 2009 r. w watykańskiej Sala Stampa zostało zaprezentowane długo oczekiwane wydanie krytyczne dokumentów związanych ze sprawą Galileusza: *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei (1611–1741)*, red. S.M. Pagano, Città del Vaticano 2009. Nowe wydanie poszerzone zostało o około 20 wcześniej nieznanymi dokumentów, odkrytych po umożliwieniu w 1991 r. dostępu do archiwów byłego Świętego Oficjum (obecnie Kongregacja Nauki Wiary) członkom komisji papieskiej i w 1998 r. wszystkim badaczom oraz zaopatrzone zostało w bardzo bogaty aparat krytyczny, którego niemal pozbawione było wydanie z 1984 r. W języku polskim dysponujemy tłumaczeniem wybranych dokumentów ze zbioru przygotowanego w 1984 r. przez S. P a g a n o: *Dokumentacja procesu Galileusza (wybór)*, w: *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński, Kraków 1991, s. 89–115.

⁴ Zob. P. P o n z i o, *Ciencia y fe...*, poz. cyt., s. 865–875. Spośród publikacji dostępnych w języku polskim na szczególną uwagę zasługuje bardzo dobrze udokumentowana i wyważona obszerna praca A. F a n t o l e g o: *Galileusz. Po stronie kopernikanizmu i po stronie Kościoła*, Tarnów 2002.

⁵ D. S o b e l, *Córka Galileusza. Rzecz o nauce, wierze i miłości*, Poznań 2008, s. 223–224.

⁶ V i t o r i o M e s s o r i w swojej książce *Czarne karty Kościoła* (Katowice 1998, s. 117) przytacza wyniki ankiety przeprowadzonej przez Parlament Europejski, według których 30% studentów Europy uważało, że Galileusz został spalony na stosie, a blisko 97% że był torturowany. Jeden z najlepszych znawców sprawy Galileusza, zmarły w 2006 r. Mariano Artigas, wspominał, jak po jednym z kursów doktoranckich prowadzonych przez niego w Rzymie podszedł do niego jeden z uczestników, książd przygotowyjący pracę doktorską, i zdenerwowany zapytał, jak to jest możliwe, że dopiero tego dnia dowiedział się, że Galileusz nie został skazany na śmierć ani spalony na stosie. – M. A r t i g a s, *Lo que deberíamos saber sobre Galileo*, „Scripta Theologica” 32(2000), s. 877. Ten niepokojący stan wiedzy wśród osób wierzących i przyszłych duchownych czy nauczycieli religii na temat procesu Galileusza potwierdza także doświadczenie dydaktyczne wśród alumnów seminariów duchownych i studentów teologii autora niniejszego szkicu.

⁷ Zob. M. A r t i g a s, M. S á n c h e z d e T o c a, *Galileo y el Vaticano. Historia de la Comisión Pontificia de Estudio del Caso Galileo (1981–1992)*, Madrid 2008.

⁸ Por. A. F a n t o l i, *Galileusz*, dz. cyt., s. 95n. Obserwacje astronomiczne za pomocą teleskopu przez Galileusza, który nie był ani wynalazcą tego instrumentu, ani też pomysłodawcą skierowania go na niebo, ale jako pierwszy zrozumiał ogromne znaczenie wykorzystania go dla nauki, stanowiły przełom w postrzeganiu i rozumieniu Kosmosu.

⁹ Por. G.V. C o y n e, A. O m i z o l o, *Podróż przez Wszechświat. Poszukiwanie sensu przez człowieka*, Kraków 2003, s. 79–80. Galileusz znał system Kopernika jedynie powierzchownie i w rzeczywistości walczył nie o teorię autora *De revolutionibus*, ale o prototeorię heliocentryczną Arystarcha i ją rozwijał. W tym kontekście Galileusz m.in. nadał Słońcu pewien ruch obrotowy, próbował wyjaśnić pływy morskie przy pomocy hipotezy ruchu dziennego i rocznego Ziemi oraz dokonał swych wielkich odkryć astronomicznych; por. M. K o k o w s k i, *Blaski i (pół)cienie „Galileusza” Annibale Fantolego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2003, z. 32, s. 37–44.

¹⁰ Polskie tłumaczenie listów kopernikańskich: G. G a l i l e i, *Listy kopernikańskie*, oprac. T. Sierotowicz, Tarnów 2006 oraz A. A d a m s k i, *Galileusza listy teologiczne oraz filozofia i teologia nauki*, Poznań 2007, s. 109–173. Autorem przekładu *Listu do Wielkiej Księżnej Krystyny Lotaryńskiej* jest A. Adamski, a pozostałych listów kopernikańskich T. Sierotowicz.

¹¹ *I documenti del processo...*, dz. cyt., s. 103; tłum. pol. *Sprawa Galileusza*, dz. cyt., s. 98.

¹² *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 117.

¹³ *List do o. Paolo Foscariniego z 12 kwietnia 1615 roku*, tłum. T. Sierotowicz, w: G a l i l e i, *Listy kopernikańskie*, dz. cyt., s. 94.

¹⁴ *I documenti del processo*, dz. cyt., s. 99–100; tłum. pol. w: *Sprawa Galileusza*, dz. cyt., s. 94–95.

¹⁵ *I documenti del processo*, dz. cyt., s. 101–102; tłum. pol. w: *Sprawa Galileusza*, dz. cyt., s. 96.

¹⁶ *Galileo e l'Inquisizione*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ G. Galilei, *Le Opere. Edizione Nazionale*, red. A. Favaro, G. Barbera, t. 13, Firenze 1903, n° 1633.

¹⁸ Por. G. Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych systemach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa 1953; A. Adamski, *Galileusza listy teologiczne*, dz. cyt., s. 190–191.

¹⁹ Por. G. Galilei, *Dialog...*, dz. cyt., s. 497; T. Sierotowicz, *Galileusz*, Kraków 2003, s. 85–86.

²⁰ W. Skoczny, *Spór o heliocentryczny system Kopernika*, w: M. Heller i inni, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001, s. 317.

²¹ Tamże, s. 330.

²² *Galileo e l'Inquisizione*, dz. cyt., s. 142–146; tłum. polskie w: A. Fantoli, *Galileusz*, dz. cyt., s. 393–394.

²³ G. Galilei, *Le Opere. Edizione Nazionale*, red. A. Favaro, G. Barbera, Firenze 1897, t. 7, s. 541, tłum. pol. fragmentu w: *Sprawa Galileusza*, dz. cyt., s. 184.

²⁴ W ostatnich latach mit o poddaniu torturom Galileusza został ożywiony przez: I. Calvino, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano 2000. Bezpodstawność twierdzenia Calvino i poważne braki w jego argumentacji wykazują m.in. W.R. Shea, M. Artigas, *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Sagamore Beach 2006, s. 102–104.

²⁵ List Kartezjusza do Mersenne'a z końca listopada 1633 r., w: F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 204.

²⁶ B. Pascal, *Prowincjałki*, Kraków 2004, s. 229.

²⁷ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 406–407.

²⁸ J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, w: *Sprawa Galileusza*, dz. cyt., s. 29.

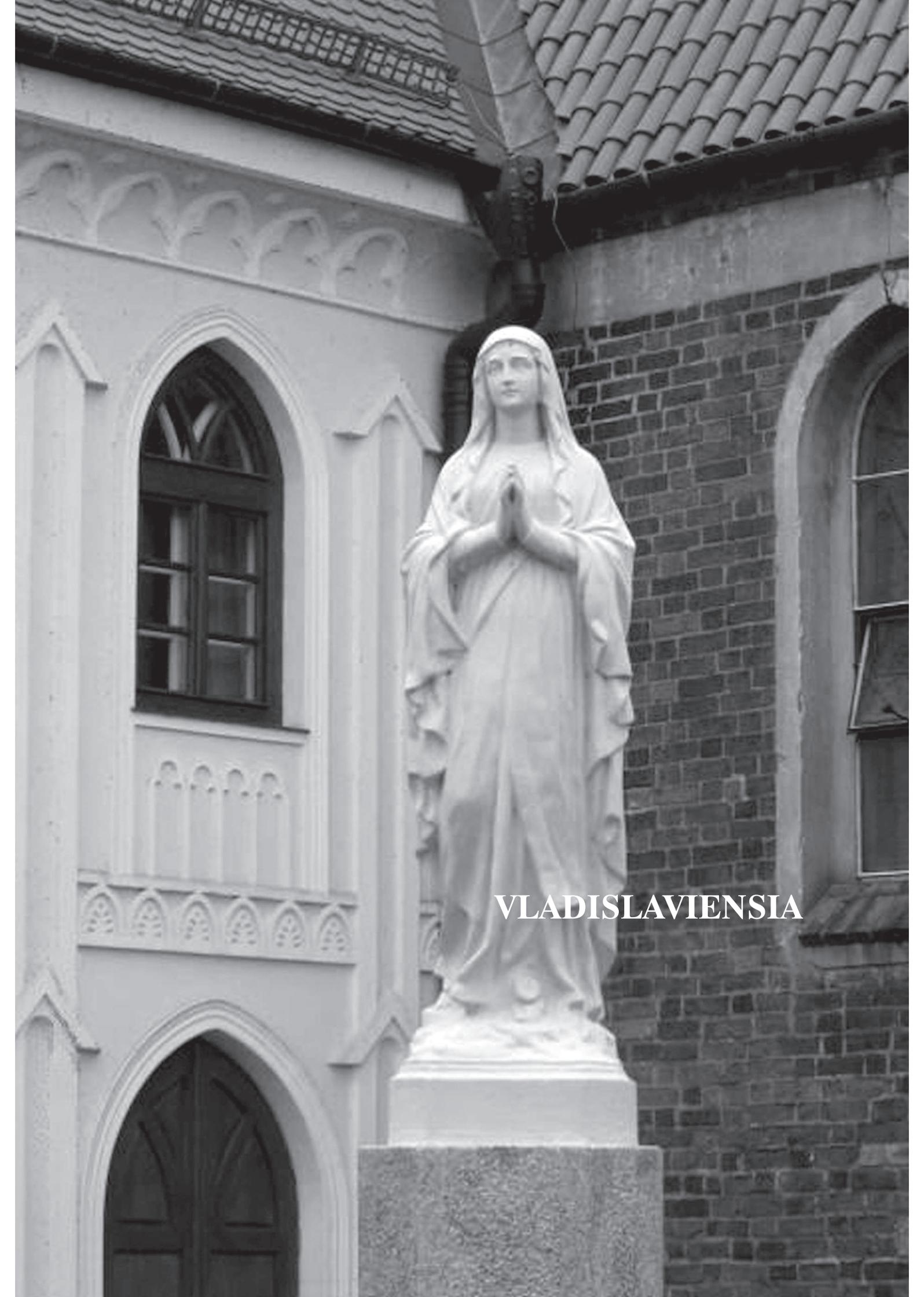
²⁹ T. Sierotowicz, *Wprowadzenie*; w: Galilei, *Listy*, dz. cyt., s. 98–99, przyp. 9.

³⁰ O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997, s. 248.

³¹ J. Życiński, *Kontrowersje wokół Galileusza*, art. cyt., s. 15.

³² M. Artigas, *Galileo después de la Comisión Pontificia*, „Scripta Theologica” 35(2003), s. 765–766.

³³ J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 47.



VLADISLAVIENSIA

KS. WITOLD KUJAWSKI

NASTĘPSTWA ROZBIORÓW POLSKI W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Osiemnastowieczny porządek stosunków kościelnych w Polsce zburzyły wydarzenia polityczne, jakimi były rozbiory Polski w 1772, 1793 i 1795 r. W dotychczasowej praktyce podziały administracyjne kościelne nie brały pod uwagę granic politycznych i nieraz poszczególne diecezje w swoich granicach zawierały tereny należące do różnych państw. Teraz władze państw zaborczych dążyły do tego, żeby administrację kościelną podporządkować administracji państwowej i nie dopuścić, aby biskup będący poddanym jednego monarchy sprawował władzę kościelną nad poddanymi innego monarchy. Takie stanowisko, zajmowane już wcześniej, sformułowały ostatecznie w tzw. konwencji petersburskiej w 1797 r.¹

Diecezję wrocławską (nazywaną wówczas kujawsko-pomorską) dotknęło to zaraz po pierwszym rozbiorze, w następstwie którego archidiakoniat pomorski, chociaż jeszcze bez Gdańska, został włączony do państwa pruskiego². Wprawdzie nie spowodowało to jeszcze kanonicznego odłączenia go od reszty diecezji, bo zmiana granic diecezji leży wyłącznie w kompetencji odpowiedniej władzy kościelnej, ale dało okazję władzom pruskim do czynienia wielu utrudnień biskupowi wrocławskiemu i starań o rzeczywiste oderwanie od biskupstwa wrocławskiego Pomorza Gdańskiego, na którym oficjałat pomorski, czyli gdański, mający rangę generalnego, tzn. posiadający pełną władzę, funkcjonował³.

Element niemiecki na Pomorzu Gdańskim i wpływy na tym terenie zakonu krzyżackiego zmierzały do oderwania Pomorza od diecezji wrocławskiej i stworzenia tam odrębnej diecezji zależnej od Prus⁴. Nie udało się to Krzyżakom, ale do tej myśli powrócono po 30 XII 1772 r., a więc wkrótce po zaanektowaniu tej ziemi. Powstał projekt utworzenia pruskiej diecezji w Gdańsku⁵. Wprawdzie nie udało się przeprowadzić tego zamiaru, ale uniemożliwiano biskupowi wrocławskiemu swobodne wypełnianie jurysdykcji na Pomorzu. Sprawa była o tyle skomplikowana,

że miasto Gdańsk, gdzie do tej pory rezydował oficjał gdański, posiadający uprawnienia oficjała generalnego, pozostał jeszcze politycznie przy Polsce. Dlatego władze pruskie nie uznawały oficjała gdańskiego za zdolnego sprawować władzę w pruskiej części Pomorza, ponieważ był jeszcze poddany króla polskiego.

Jakimś rozwiązaniem tej sprawy byłoby powołanie na żądanie pruskie osobnego oficjała dla zabranej części, który – jednak na mocy delegacji biskupa wrocławskiego – sprawowałby władzę kościelną dla archidiakonatu pomorskiego. Oficjałem gdańskim był wówczas Cyprian Kazimierz Wolicki, który ponadto od 1766 r. był biskupem sufraganem wrocławskim dla Pomorza i rezydował w Gdańsku⁶. Może król pruski zgodziłby się, aby biskup Wolicki zarządzał archidiakonatem pomorskim, ale ten nie zgodził się na złożenie przysięgi homagialnej na wierność państwu pruskiemu, podobnie jak i jego następcy, oficjał, a także biskup sufragan, Maciej Garnysz⁷.

Sprawę w dalszym ciągu komplikowały zabiegi pruskie około odebrania archidiakonatu pomorskiego od diecezji wrocławskiej. Państwo pruskie bowiem nie chciało poprzestać na tym, że zajęło terytorium Polski oddzielające część pruską od reszty posiadłości Hohenzollernów⁸, ale pragnęło także pod względem kościelnym podporządkować je sobie. Zachętą było i to, że w miastach tej części Polski mieszkało dużo Niemców, i to protestantów. Pruski minister stanu Fincheustein w 1776 r. proponował, żeby w przypadku śmierci aktualnego biskupa wrocławskiego nie dopuścić jego następcy do objęcia rządów na Pomorzu i utworzyć nową diecezję. Zwracano się z tymi planami do rządu polskiego w 1780 r. i do Stolicy Apostolskiej w 1782 r., a nawet szukano pomocy w Rosji, argumentując, że caryca własną powagą tworzyła i znosiła biskupstwa. Atoli tak Stolica Apostolska, jak i rząd polski sprzeciwiły się planom niemieckim. Niechlubną rolę w tej sprawie odegrało duchowieństwo niemieckie z sąsiedniej diecezji chełmińskiej, gdzie biskupem był Karol Hohenzollern, który radził włączyć archidiakoniat pomorski do swojej diecezji⁹.

Wprawdzie te plany pruskie nie przyniosły rezultatów, ale z przyczyn wyżej wymienionych oficjał gdański nie mógł wypełniać swojej władzy na terytorium Prus. Celem zapewnienia opieki kościelnej nad wiernymi archidiakonatu pomorskiego, ówczesny biskup kujawsko-pomorski Antoni Kazimierz Ostrowski 15 III 1773 r.¹⁰ ustanowił oficjałem na zabraną część diecezji ks. Antoniego Lipińskiego¹¹, proboszcza z Tczewa i sędziego surogata gdańskiego, mianując go oficjałem tczewskim, dając tym samym początek nowemu urzędowi konsystorza generalnego w Tczewie. Po śmierci Lipiń-

skiego w 1774 r., na oficjała zostałznaczony ks. Franciszek Piechowski, który piastował ten urząd do 1778 r.¹² Ostatnim oficjałem tczewskim, bardzo oddanym sprawie polskiej, był ks. Wincenty Schulz, proboszcz z Subkowych, skąd dojeżdżał do Tczewa. Gdy ten zmarł 22 listopada 1792 r.¹³, jego następcą został mianowany przez biskupa Rybińskiego 29 listopada 1792 r. Jan Kazimierz Bastkowski, kanonik lwowski i proboszcz w Starogardzie. Ponieważ biskup zdawał sobie sprawę z tego, że praktycznie Gdańsk już był włączony do Prus, a od 1790 r. gdańszczanie, głównie protestanci, byli zwolnieni z obowiązku udawania się do sądu konsystorskiego, Bastkowski był już przewidziany tak dla Gdańska, jak i Pomorza, chociaż początkowo otrzymał tytuł sędziego delegowanego. Był on oficjałem do czasu, kiedy w drugim rozbiórce Polski Gdańsk został włączony do Prus i znowu oficjał gdański mógł sprawować władzę na Pomorzu¹⁴. Ostatecznie został uroczyście wprowadzony na urząd 29 listopada 1793 r.¹⁵

Od drugiego rozbioru cała diecezja wrocławska znalazła się pod panowaniem pruskim i teoretycznie nie było kłopotów ze sprawowaniem zarządu w diecezji, tak jak przed 1772 rokiem. Od 1777 r. diecezję objął jej dotychczasowy sufragana z prawem następstwa, Józef Ignacy Rybiński, umiejętnie sobie radząc z rządem zaborczym, który utrudniał sprawowanie władzy kościelnej, często naznaczał swoich kandydatów na proboszczów, nie licząc się ze zdaniem biskupa czy uprzedzając jego nominację. Zdaje się, że w tym wszystkim maczał palce także biskup sąsiedniej diecezji, chełmińskiej, wspomniany wyżej Karol Hohenzollern. Chociaż nie zdołał zrealizować planów włączenia archidiaconatu pomorskiego do swojej diecezji, starał się podsuwać tam swoich ziemczonych kapłanów, aby przygotowywać sobie grunt pod przyszłą aneksję Pomorza, co w pewien sposób udało się zrealizować, ale dopiero w 1821 r.¹⁶

W czasie swoich rządów w diecezji biskup Rybiński miał kilku sufraganów. Przychodząc do diecezji, jeszcze jako koadiutor biskupa Antoniego Kazimierza Ostrowskiego, Rybiński zastał sufragana Jana Dembowskiego, który z powodu starości zrezygnował z urzędu w 1788 r.¹⁷ Następcą jego został, na prośbę ordynariusza, Marcin Ignacy Chyczewski, konsekrowany w 1789 r. i spełniający swoją posługę do 1796 r. Ostatnim zaś był Feliks Łukasz Lewiński, konsekrowany w 1794 r.¹⁸

Za czasów Rybińskiego był jeszcze drugi biskup sufragana, ale dla pomorskiej części diecezji. Od 1776 r. był nim Maciej Garnysz, który jednakże, jako referendarz koronny, a potem podkanclerzy, więcej oddawał się działalności politycznej niż posłudze biskupiej. Mianowany biskupem chełmskim w 1781 r., zrezygnował z sufraganii¹⁹.

Następnego sufragana, którym miał być Ludwik Stanisław Górski, w latach 1781–1796, nie dopuścił do urzędowania rząd pruski. W 1797 r. postarał się Rybiński o nominację dla Kazimierza Leona Lipskiego, prepozyta infułata z Chocza, ale ten, zanim przyjął sakrę, został zamordowany skrytobójczo w 1797 r. Podejrzenia szły w kierunku władz pruskich²⁰.

Zmarł biskup Rybiński nagle w swojej rezydencji, prawdopodobnie w Niesułkowie, dnia 4 I 1806 r. i został pochowany w kościele kolegiackim w Wolborzu²¹.

Od śmierci biskupa Rybińskiego diecezja praktycznie przez długi czas wakowała, chociaż od początku był przewidziany na ordynariusza Franciszek Skarbek Malczewski. Przez ten czas diecezją administrowali wikariusze kapitulni, czyli administratorzy, ale można się spodziewać, że za wiedzą, a pewnie i z jurysdykcją biskupa nominata.

Administratorem diecezji był Feliks Łukasz Lewiński, podówczas dziekan kapituły katedralnej wrocławskiej, a od 1795 r. biskup pomocniczy wrocławski²². Rządził diecezją do czasu objęcia biskupstwa przez Franciszka Malczewskiego, który w 1815 r. otrzymał potwierdzenie na biskupstwo i prekonizację papieską, przyjmując sakrę biskupią w Warszawie 5 listopada 1815 r.²³ Lewiński natomiast w tymże roku został pierwszym biskupem nowej diecezji podlaskiej²⁴.

Z czasów administracji Lewińskiego trudno odtworzyć skład konsystorza generalnego wrocławskiego, ponieważ schematyzmy z tego okresu nie zawierają informacji na ten temat. Dopiero w 1813 r. podano w nich skład tego konsystorza: pierwszą osobą był w nim Marcei Dzieścielski, nazwany pierwszym sędzią, a Lewiński, który przedtem wiele lat był oficjałem i wikariuszem *in spiritualibus*, dalej pełnił ten urząd, mając do pomocy współpracowników²⁵.

Swoje rzędy administratora sprawował biskup Lewiński tak długo, ponieważ nie mógł zaraz objąć zarządu diecezją przewidziany dla niej kolejny biskup, Franciszek Skarbek Malczewski, który wprawdzie wyznaczony został na biskupa wrocławskiego przez rząd pruski 30 kwietnia 1806 r., ale z powodu okoliczności politycznych nie załatwiono tego w Rzymie. W zmienionych warunkach rząd Księstwa Warszawskiego podjął tę sprawę, dając nową nominację, a nawet miejsce w senacie, jednakże zatarg Napoleona z papieżem spowodował, że dopiero 5 listopada 1815 r. mógł on przyjąć sakrę biskupią, chociaż i teraz nie rezydował we Wrocławku. Wprawdzie odbył ingres do katedry, ale zaraz powrócił do Warszawy²⁶. Za tego biskupa pierwszym urzędnikiem w konsystorzu wrocławskim został prepozyt kapituły, Marcei Dzieścielski, późniejszy biskup sufragan wrocławski.

łowski i administrator diecezji po śmierci biskupa Wołłowicza w 1822 r., a od 1825 r. biskup lubelski²⁷.

Przez cały okres Księstwa Warszawskiego (1807–1815) sytuacja diecezji wrocławskiej, ciągle kanonicznie pozostającej w swoich dawnych granicach, była niemal taka sama jak po pierwszym rozbiorze, ponieważ przy Prusach pozostał cały archidiecezja pomorski, tym razem z Gdańskiem, i oficjał gdański, w imieniu ordynariusza wrocławskiego, zarządzał terytorium odłączonym. Był nim wówczas Franciszek Pawłowski, ustanowiony jeszcze przez biskupa Józefa Rybińskiego w 1805 r. i sprawował ten urząd do 1812 r., mieszkając głównie w Lubiszewie. Zastąpił go, już z mandatu biskupa Franciszka Malczewskiego, Aleksander Jezierski, proboszcz w Strzeczcu, piastując to stanowisko do śmierci w 1816 r.²⁸

Kongres Wiedeński (1815 r.), obradujący rzekomo w imię legitymizmu i dla przywrócenia porządku w Europie, okazał się dla Polski tym, który dokonał jej kolejnego rozbioru i zaspokoił pretensje terytorialne ówczesnych mocarstw kosztem ziem polskich.

Diecezjami, które najbardziej zostały dotknięte wprowadzonymi zmianami, była najpierw archidiecezja gnieźnieńska, której stolica ze stosunkowo niewielką ilością parafii pozostała w państwie pruskim, zaś duża liczba jej parafii znalazła się po 1815 r. pod zaborem rosyjskim, czyli w tzw. Królestwie Polskim.

Drugą zaś diecezją przeciętą kordonem granicznym była diecezja wrocławska, której stolica i niewielka część parafii kujawskich, właściwie dawny archidiecezja wrocławski, znalazły się w Królestwie Polskim, a przeważająca część, czyli archidiecezja kruszwicki i pomorski, pozostały w Prusach. Budziło to w okresie toczonych rozmów w sprawie nowej organizacji diecezji na ziemiach polskich uzasadnione obawy, czy diecezja wrocławska się ostoi. Rozumiała to kapituła wrocławska, która 7 lutego 1817 r. pisała do biskupa wrocławskiego Franciszka Malczewskiego, do Warszawy, takie bolesne słowa: „Katedra Twa, Pasterzu, ma być z posiadłości swej ruszona, na inne miejsce przeniesiona i imię nawet starożytnego kościoła wrocławskiego zagubione”²⁹. Widać z tych słów, że orientowała się ona w treści rozmów dyplomatycznych i chciała w ten sposób skłonić biskupa Malczewskiego, aby bronił diecezji i jej stolicy.

W ostatnim okresie – jak to widać z dosyć dokładnych już schematyzmów – diecezja kujawsko-pomorska, na czele której stał Franciszek Skarbek Malczewski, miała kapitułę katedralną, w której prepozytem był Marcelli Dziecielski, pełniący w konsystorzu generalnym wrocławskim urząd wikariusza w sprawach duchownych i oficjała generalnego, dzieka-

nem był Feliks Lewiński³⁰, jednocześnie biskup pomocniczy, archidiakonem – Ludwik Kuczkowski, scholastykiem – Antoni Lewiński, kantorem – Antoni Niewieściński. Kanonikami zaś byli: Ignacy Czyżewski, Mikołaj Chomentowski, Ksawery Jezierski, Jan Wierciński, Marcin Dunin, Franciszek Pawłowski i Antoni Fijałkowski.

Drugim kolegium kapitulnym była kapituła kruszwicka, w której zasiadało sześciu prałatów, a więc prepozyt, dziekan, archidiakon, scholastyk, kustosz i kanclerz, oraz trzynastu kanoników³¹.

Na terenie należącym do diecezji, w dekanacie wolborskim, była trzecia kapituła, mianowicie kapituła kolegiacka wolborska, licząca pięciu prałatów i czterech kanoników³².

Sytuacja diecezji włocławskiej nie była łatwa, ponieważ przy stolicy diecezji, w granicach Królestwa Polskiego, pozostało niewiele parafii. Właściwie był to jedynie archidiakonat kujawski, na który składały się dekanaty: brzeski³³, bobrownicki³⁴, izbicki³⁵, kowalski³⁶, nieszawski³⁷, radziejowski³⁸, służewski³⁹, a także przypisywany do tego archidiakonatu dekanat wolborski⁴⁰. Od 1800 r. należała do tego archidiakonatu także parafia w Duninowie, przyłączona tu z diecezji płockiej mocą bulli papieskiej *Ad universam gregis Dominici curam* z 9 września 1800 r.⁴¹ Należało więc do Włocławka 77 parafii. Oficjałem generalnym dla tego archidiakonatu był Marcelli Dzieścielski, prepozyt kapituły włocławskiej i oficjał kujawski⁴².

Mniejszy był archidiakonat kruszwicki, który w 1818 r. obejmował dekanaty: kruszwicki, inowrocławski, gniewkowski i fordoński, razem liczący 43 parafie⁴³.

Znacznie większy był archidiakonat pomorski, gdzie w 1817 r. było dziewięć dekanatów: gdański, tczewski, gniewski, nowski, starogardzki (gdański), pucki, mirachowski, lęborsko-bytowski i świecki. Razem z kościołami filialnymi archidiakonat ten liczył wówczas 122 ośrodki duszpasterskie⁴⁴. Na czele konsystorza generalnego pomorskiego, czyli gdańskiego, stał Aleksander Jezierski, zaś konsystorzowi foralnemu w Świeciu przewodniczył Józef Prądyński, tamtejszy proboszcz⁴⁵.

Seminarium Duchowne, na czele którego w 1818 r. stał prefekt ks. Józef Różycki, a profesorami byli ks. Michał Mioduszewski i ks. Borgiasz Domżałski, liczyło 12 uczniów⁴⁶. W 1819 r. w miejsce ks. Domżałskiego przyszedł ks. Antoni Kupczyński, zaś liczba uczniów zwiększyła się do 16 osób⁴⁷.

Biskupi czuli się odpowiedzialnymi za duszpasterstwo także na terenach odłączonych od diecezji przez granice polityczne. Ponieważ nie mogli tam

sprawować bezpośrednio jurysdykcji, dlatego ustanawiali swoich zastępców w charakterze oficjałów generalnych i administratorów.

Biskup włocławski Malczewski, chcąc zabezpieczyć sprawy kościelne w odłączonym archidiaconacie pomorskim i prawie całym archidiaconacie kruszwickim, zaraz po postanowieniach Kongresu Wiedeńskiego naznażył ks. Stanisława Rosońkiewicza, kanonika lwowskiego i kapelana przy kaplicy królewskiej w Gdańsku, na oficjała gdańskiego i pomorskiego, dając mu władzę dla terenów odłączonych. Kiedy zaś w 1817 r. została ustalona granica Wielkiego Księstwa Poznańskiego i wszedł do niej obszar archidiaconatu kruszwickiego, wówczas jurysdykcji dla tej części diecezji biskup włocławski udzielił Tymoteuszowi Gorzeńskiemu, biskupowi poznańskiemu, czyniąc go „administratorem i oficjałem generalnym tej części diecezji kujawskiej, która znalazła się w granicach Wielkiego Księstwa Poznańskiego pod panowaniem króla Prus, a obejmująca cały archidiaconat kruszwicki”⁴⁸.

Sytuacja diecezji włocławskiej na początku XIX wieku, wytworzona w następstwie rozbiorów Polski, a usankcjonowana przez Kongres Wiedeński w 1815 r., wymagała jakiegoś rozwiązania. Diecezje polskie zostały poprzecinane granicami politycznymi. Zaborcy chcieliby sami dokonać zmian w podziale administracyjnym kościelnym na ziemiach zabranych, ale jednak wiedzieli, że wszelkie zmiany granic diecezji mogą się dokonać jedynie powagą Stolicy Apostolskiej.

Wszystko zatem zależało od rozmów dyplomatycznych i od postawy Stolicy Apostolskiej. Na rozmowach tych zależało zarówno stronie kościelnej, ponieważ zaistniała sytuacja uniemożliwiała nie tylko normalną administrację kościelną, ale także odpowiednie duszpasterstwo. Ze strony zaś państwowej, na unormowaniu tych spraw zależało głównie carowi Aleksandrowi I, który ogłosił już w 1815 r. od siebie konstytucję dla Królestwa Polskiego, postanawiającą, że on będzie królem „Królestwa”, stąd jego życzeniem było, aby mógł się koronować w Warszawie⁴⁹.

Rozmowy dyplomatyczne, jakie rozpoczęto ze Stolicą Apostolską, nie były łatwe, a to głównie z tego powodu, że tak w przypadku Rosji, jak i Prus, były to państwa innowiercze i ich panujący także byli innowiercami.

Chodziło najpierw o utworzenie metropolii warszawskiej, która objęłaby nowy twór, jakim było „Królestwo”. W związku z tym, wypełniając pragnienie cara, władze w Warszawie wysunęły projekt, aby przyszłe diecezje dostosować do nowego, ustalonego przez namiestnika generała Józefa Zajączka, podziału na województwa, których było osiem. Postulowano przy tym, żeby w Warszawie została ustanowiona metropolia dla Królestwa

Polskiego⁵⁰. Komisja Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, jako ministerstwo zajmujące się tymi sprawami, przekazało Stolicy Apostolskiej 15 stycznia 1817 r. memoriał postulujący utworzenie nowej metropolii warszawskiej, dokonanie nowych rozgraniczeń diecezji i zniesienie wielu kolegiat, opactw i klasztorów, aby uzyskane stąd fundusze pokryły wydatki związane z reformą⁵¹.

Rozmowy utrudniało także żądanie dyplomacji rosyjskiej, żeby car miał prawo mianowania biskupów. Natomiast Stolica Apostolska pragnęła podtrzymać uprawnienia arcybiskupa gnieźnieńskiego na terenie Królestwa. Jednakże strona rządowa wymogła ustanowienie metropolii warszawskiej, czego dokonano specjalną bullą *Militantis Ecclesiae* z 12 marca 1818 r., a pierwszym metropolitą został dotychczasowy biskup wrocławski Franciszek Skarbek Malczewski. Arcybiskup warszawski został mianowany bullą *Romani Pontificis* prymasem Królestwa Polskiego. Breve *Justis gravinibusque causis* z 28 marca 1818 r. ostatecznie wyłączyło tereny znajdujące się w Królestwie z archidiecezji gnieźnieńskiej. Wreszcie, po negocjacjach prowadzonych pomiędzy papieżem Piusem VII a carem rosyjskim i jednocześnie królem Królestwa, Aleksandrem I, bulla *Ex imposita Nobis* z 30 czerwca 1818 r. dokonała nowego rozgraniczenia diecezji w Królestwie⁵².

Te rozstrzygnięcia w największym bodaj stopniu dotyczyły diecezji wrocławskiej. Bulla cyrkumskrypcyjna z 1818 r. bowiem określiła zarówno nową nazwę diecezji, jak i nowe jej granice.

Gdy chodzi o nazwę, wzięto pod uwagę stanowioną zasadę, że diecezje powinny pokrywać się z województwami. Jednak Włocławek nie został siedzibą województwa. Ponieważ wykonawca bulli, nowy arcybiskup warszawski postanowił, że gros terytorium historycznej archidiecezji gnieźnieńskiej, jakie znalazło się w Królestwie, zostanie w diecezji dawnej wrocławskiej, stąd ucieknięto się do swoistego rozwiązania. Mianowicie przewidziano, że siedzibą biskupa będzie jednak wojewódzkie miasto Kalisz. Jednakże więzów z Włocławkiem nie zerwano. Stąd bulla mówi, że diecezja będzie nosiła nazwę: „włocławska albo kaliska”. Bulla ta dalej orzekała, że diecezja ta składać się będzie z 344 parafii, imiennie wyliczonych.

Szczegóły przeprowadzanych zmian zostały jednak pozostawione wykonawcy, nowemu arcybiskupowi warszawskiemu, Malczewskiemu.

PRZYPISY

¹ B. K u m o r, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772–1918*, Kraków 1980, s. 14.

² Tenże, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, nadb. z „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 18–23(1969–1973), s. 326; tenże, *Ustrój i organizacja...*, dz. cyt., s. 175.

³ Zob. S. Chodyński, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej*, Włocławek 1914, s. 67n.

⁴ Zob. K. Bieszk, *Walka zakonu krzyżackiego z Polską o przynależność kościelną archidiakonatu pomorskiego*, Toruń 1927; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (966–1939)*, poz. cyt., s. 94–95.

⁵ B. Kumor, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 236.

⁶ P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów gdańskich i pomorskich od 1467–1824*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 19(1912), s. 6, 100–102. Biogram tego biskupa zob.: S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 86–88; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, wyd. 2, Warszawa 2000, kol. 49.

⁷ Biogram tego biskupa zob.: S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 88–90; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce...*, dz. cyt., kol. 109.

⁸ J. Wąsicki, *Ziemie polskie pod zaborem pruskim. Prusy południowe 1793–1806*, Wrocław 1957, s. 31.

⁹ B. Kumor, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 236.

¹⁰ P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów...*, poz. cyt., s. 103 podaje datę 14 marca 1773 r., zaś S. Chodyński, *Konsystorze...*, dz. cyt., s. 84 podał datę 24 marca 1774 r.

¹¹ P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów...*, poz. cyt., s. 102–104, gdzie jest podany życiorys tego prałata.

¹² Tamże, s. 104; S. Chodyński, *Konsystorze...*, dz. cyt., s. 84.

¹³ Biogram tego prałata podał: P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów...*, poz. cyt., s. 105–107.

¹⁴ Tamże, s. 111–112; S. Chodyński, *Konsystorze...*, dz. cyt., s. 84–85.

¹⁵ P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów...*, poz. cyt., s. 112.

¹⁶ J. Wysocki, *Józef Ignacy Rybiński, biskup włocławski i pomorski 1777–1806. Zarys biograficzny na tle rządów diecezją*, Rzym 1967, s. 264–266.

¹⁷ Tamże, s. 233; S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 75.

¹⁸ S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 77–78; J. Wysocki, *Józef Ignacy Rybiński...*, dz. cyt., s. 234.

¹⁹ Tamże, s. 235; S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 88–90.

²⁰ J. Wysocki, *Józef Ignacy Rybiński...*, dz. cyt., s. 235–236.

²¹ Z. Anusik, A. Strojnowski, *Rybiński Józef Ignacy Tadeusz*, w: *Polski słownik biograficzny (PSB)*, t. 23, Wrocław 1991–1992, s. 337.

²² Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Archiwum biskupów kujawsko-pomorskich, Akta administratora Feliksa Lewińskiego, sygn. A dział. 62(66), k. 12; Schematyzm diecezji kujawsko-pomorskiej 1807; S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników włocławskich*, Włocławek 1914, k. 492–505 (rkps w ADWł); tenże, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 77.

²³ ADWł, Akta kap., pos. 35(246), s. 420.

²⁴ M. Manteufflowa, *Lewiński Feliks Łukasz*, w: PSB, t. 17, Wrocław 1972, s. 241.

²⁵ Zob. Schematyzmy diecezji kujawsko-pomorskiej z lat 1802, 1813, 1815.

²⁶ M. Żywczyński, *Malczewski (Skarbek Malczewski) Franciszek*, w: PSB, t. 19, Wrocław 1971, s. 279.

²⁷ Zob. biogram – S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 78–79.

²⁸ P. Czaplowski, *Wykaz oficjłów...*, poz. cyt., s. 6–7, 113–117; S. Chodyński, *Konsystorze...*, dz. cyt., s. 98–101.

²⁹ B. Kumor, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 237.

³⁰ Biogram zob. S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, dz. cyt., s. 77–78.

³¹ Schematyzm diecezji kujawsko-pomorskiej 1818, s. 1–4. W tym roku podano wykaz dekanatów kujawskich, ale niepełny. Jednak korzystamy z tego schematyzmu, bo jest ostatnim przed zmianami.

³² Tamże, s. 4.

³³ Obejmował parafie: Brześć, Boniewo, Dąbie, Kłobia, Kruszyn, Kościelna Wieś, Lubraniec, Lubomin, Osiećciny, Wieniec, Włocławek, Wistka, Zgłowiączka i Duninowo, czyli razem 14 parafii.

³⁴ Dekanat ten, leżący po prawej stronie rzeki Wisły składał się z parafii: Bobrowniki, Szpetal, Chełmica, Ciechocin, Dobrzejewice, Nowogród, Zaduszniaki i filia parafii Dobrzejewice, Złotoria, czyli 7 parafii.

³⁵ Niewielki ten dekanat obejmował parafie: Chalno, Izbica, Lubotyń, Mąkoszyn, Orle, Sadlno i Świerczyn, razem 7 parafii.,

³⁶ Należały doń parafie: Białotarsk, Chodecz, Chocień, Błenna, Grabkowo, Kowal, Kłótno, Kłóbka, Lubień z filią Pierowa Wola, Przedecz, Łanięta i Śmiłowice, razem 12 parafii.

³⁷ Należało doń tylko 5 parafii, a mianowicie: Lubanie, Nieszawa, Raciążek, Słońsk i Zbrachlin.

³⁸ Dekanat radziejowski miał parafie: Bronisław, Broniewo, Byczyna, Bytoń, Piotrków, Kaczewo, Krzywosądz, Radziejów, Połajewo i Witowo, czyli 10.

³⁹ Są to parafie: Bądkowo, Grabie, Koneck, Kobielice, Ostrowąs, Łowiczek, Podgórz, Sędzin, Straszewo, Siniarzewo i Służewo. Jednak z nich Grabie, Kobielice i Podgórz leżały po stronie pruskiej, czyli ostatecznie pozostawało 8 parafii.

⁴⁰ Dekanat ten, położony w ziemi sieradzkiej, liczył 8 parafii, a więc Wolbórz, Czarnocin, Chorzęcin, Łaznów, Niesułków, Łódź, Gałków i Nagorzyce.

⁴¹ B. K u m o r, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 237.

⁴² Schematyzm diecezji kujawsko-pomorskiej 1816, s. 5–9.

⁴³ Tamże, s. 5–14; Schematyzm diecezji kujawsko-pomorskiej 1817, s. 14–15, gdzie podano dekanat fordoński, do archidiakonatu kruszwickiego zaliczony.

⁴⁴ Schematyzm diecezji kujawsko-pomorskiej 1817, s. 15–23.

⁴⁵ Tamże, s. 5.

⁴⁶ Tamże, s. 14.

⁴⁷ Schematyzm diecezji kujawsko-kaliskiej 1819, s. 12–13. Ten schematyzm podał jeszcze wszystkie dane z archidiakonatu włocławskiego i kruszwickiego, nie uwzględniając jeszcze nowego porządku po 1818 r.

⁴⁸ S. C h o d y ń s k i, *Włocławska diecezja*, w: *Encyklopedia kościelna* [Nowodworskiego], t. 32, s. 58; B. K u m o r, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 237.

⁴⁹ Tamże, s. 201.

⁵⁰ M. W ę g l e w i c z, *Zabiegi prawodawcze i dyplomatyczne nad utworzeniem arcybiskupstwa warszawskiego*, Warszawa 1918, s. 7n.

⁵¹ *Materiały do dziejów organizacji Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim 1815–1820*, w: *Teki archiwalne*, t. 3, Warszawa 1954, s. 180; B. K u m o r, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 202..

⁵² Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Dokumenty samoistne, Dok. 2782: *Bulla Ex imposita Nobis*; S. L i b r o w s k i, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku. Dokumenty samoistne*, t. 5, Włocławek 1996, s. 253; B. K u m o r, *Granice metropolii...*, poz. cyt., s. 203–204.

KS. JANUSZ BORUCKI

**POSTANOWIENIA PRAWNOKOŚCIELNE
BISKUPA KAROLA M. RADOŃSKIEGO (1929–1951)
W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ**

Setna rocznica święceń kapłańskich (14 II 1909) oraz osiemdziesiąta rocznica objęcia rządów w diecezji włocławskiej (20 V 1929) biskupa Karola Mieczysława Radońskiego to dobra okazja do prezentacji i analizy jego najważniejszych aktów prawnych, które odnosiły się do trzech posług wpisanych w urząd biskupi: posługi nauczania, uświęcania i rządzenia. Otrzymujemy w ten sposób ściśle prawne ujęcie posługi pasterskiej biskupa Radońskiego, którego rządy w diecezji włocławskiej przypadły na lata 1929–1951¹.

1. Posługa nauczania w aktach prawnych

Urząd pasterski biskupa diecezjalnego obejmujący posługę nauczania, ma na celu udostępnienie i uaktualnienie tajemnicy zbawczej Chrystusa. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. – obowiązujący w czasach biskupa Radońskiego – nakładał na biskupa diecezjalnego obowiązek: troski o zachowanie wiary i czystości obyczajów u duchowieństwa i wiernych, nauczania katechizmu wiernych, zwłaszcza dzieci, zapewnienia właściwego nauczania katechetycznego w szkołach podstawowych i średnich. Biskup powinien osobiście głosić słowo Boże oraz czuwać, by proboszczowie i inni duchowni właściwie spełniali posługę słowa².

Powyższe cele i zadania obejmowała też działalność ustawodawcza biskupa Radońskiego w zakresie posługi nauczania.

Zapoczątkowane w 1930 r. przez Towarzystwo Teologiczne we Włocławku (powstałe w 1928 r.)³ – wykłady dla inteligencji z Włocławka, pomyślane jako systematyczny kurs obejmujący grupę powiązanych ze sobą tematów, zostały z czasem wyodrębnione w osobną instytucję pod nazwą Instytut Wyższej Kultury Religijnej, erygowaną dekretem biskupa Radońskiego 1 grudnia 1938 r. W dekreście ustanawiającym Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku i nadającym mu osobowość prawną

biskup włocławski powołał się na kan. 100 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku oraz art. 1 i 16 konkordatu z 1925 r.⁴ Instytut Wyższej Kultury Religijnej został związany z seminarium włocławskim, a jego pierwszym dyrektorem został profesor seminarium, ks. Stefan Biskupski⁵. Pasterz diecezji włocławskiej zatwierdził również statut Instytutu. Zajęcia mieli prowadzić mianowani przez biskupa nauczyciele, wywodzący się z grona profesorów włocławskiego Seminarium Duchownego⁶.

Biskup Karol Radoński zabiegał także o właściwą formację intelektualną duchowieństwa. Już w pierwszym roku swoich rządów w diecezji włocławskiej przedstawił na zjeździe dziekanów projekt urządzenia kursu duszpasterskiego dla księży. Pasterz diecezji zarządził, aby kurs odbył się w trzech seriach i wszyscy księża wzięli w nim udział. Z czasem kursy te stały się trwałym elementem kształcenia duchowieństwa w diecezji włocławskiej⁷.

Pieczę nad formacją księży w terenie biskup Radoński zlecił dziekanom. By zorientować się w sytuacji duchowieństwa, od 1931 r. zaczął urządzać we Włocławku specjalne konferencje z dziekanami. Każdy z księży dziekanów miał obowiązek spotkać się z biskupem przynajmniej dwa razy w roku i składać sprawozdanie o stanie duszpasterstwa w swoim dekanacie. Trzy razy w roku odbywały się konferencje dekanalne. Konferencja zaczynała się od części ascetycznej, a po niej zebrani księża omawiali najnowsze zarządzenia władzy duchownej oraz wysłuchiwali referatów z zakresu teologii i życia Kościoła. Na konferencji dekanalnej omawiano również aktualne sprawy z życia Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb dekanatu⁸. W celu ujednoczenia przebiegu konferencji dekanalnych została wydana instrukcja do § 20 regulaminu dotyczącego konferencji dekanalnych⁹.

W powojennej posłudze pasterskiej, oprócz troski o życie duchowe i intelektualne kapłanów, dużą wagę biskup Radoński przywiązywał do dobrego prowadzenia katechezy, czego wyrazem były m.in. organizowane pod jego kierownictwem konferencje szkolne i kursy katechetyczne. W celu zapewnienia należytego nauczania katechetycznego i szkolenia katechetów biskup włocławski ustanowił w 1949 r. Diecezjalny Urząd Katechetyczny¹⁰.

Zarządzenia biskupa Karola Radońskiego dotyczące realizowania posługi nauczania stanowią świadectwo jego troski o wyjaśnienie prawd wiary i zdobywanie wiedzy religijnej przez duchownych i wiernych świeckich, szczególnie tych, którzy nauczali jako katecheci.

2. Realizacja posługi uświęcania

KPK z 1917 r. stwierdzał, że na mocy pełni władzy kapłańskiej biskupi sprawują nie tylko zwyczajne akty kultu, jak zwykli kapłani, lecz

także inne, im tylko zastrzeżone, udzielają więc wszystkich sakramentów i sakramentaliów oraz spełniają czynności pontyfikalne¹¹. Biskup diecezjalny, spełniając swój urząd, ma przyczyniać się do wzrostu świętości duchowieństwa, zakonników i zakonnice oraz wiernych świeckich według właściwego im powołania, świadom tego, że sam jest zobowiązany dawać przykład świętości. Posługa uświęcania wykracza poza obszar określony obrzędami sakramentalnymi. Dotyczy bowiem całej sfery praktyk religijnych o charakterze indywidualnym i wspólnotowym. Działalność ustawodawcza biskupa Karola Mieczysława Radońskiego w zakresie posługi uświęcania służyła realizacji tego celu.

Już w pierwszym roku swoich rządów w diecezji wrocławskiej biskup Radoński wydał zarządzenie dotyczące odprawiania nabożeństw w pierwsze piątki miesiąca. O ile nie przypadał w ów dzień Wielki Piątek lub Dzień Zaduszny, należało we wszystkich kościołach parafialnych i klasztornych oraz w kaplicach zgromadzeń zakonnych odprawiać uroczystą mszę o Najświętszym Sercu Jezusowym według nowego formularza *Cogitationes Cordis* wobec wystawionego w monstrancji Najświętszego Sakramentu. Po mszy celebrans powinien odmówić z ludem Litanię do Serca Jezusowego i akt poświęcenia rodzaju ludzkiego. Gdzie nie mogło być mszy śpiewanej, wystawianie Najświętszego Sakramentu powinno nastąpić dopiero po mszy¹².

W prawne elementy posługi uświęcania wpisuje się rozporządzenie biskupa wrocławskiego dotyczące obchodzenia uroczystości św. Stanisława Kostki. We wszystkich kościołach parafialnych w niedzielę po 13 listopada lub jeśli 13 przypadnie w niedzielę, *ipsa die* powinno zostać odprawione w godzinach porannych (przed sumą) nabożeństwo dla młodzieży parafialnej w następującym porządku: msza, nauka o św. Stanisławie, wystawienie Najświętszego Sakramentu w monstrancji, Litania do Serca Jezusowego i błogosławieństwo. W godzinach wieczornych, o ile istniała taka możliwość, powinna być urządzona wieczornica ku czci św. Stanisława dla młodzieży i jej rodzin¹³.

W myśl encykliki Piusa XI *Caritate Christi compulsi* z 3 maja 1932 r. należało co roku obchodzić w całym Kościele oktawę święta Najświętszego Serca Jezusowego jako dni przebłagania, pokuty i prośby o miłosierdzie nad światem. Nawiązując do zarządzenia papieskiego, 1 czerwca 1933 r. pasterz diecezji wrocławskiej zarządził, aby we wszystkich kościołach odprawiano od 23 do 30 czerwca nabożeństwo wieczorne z wystawieniem Najświętszego Sakramentu w monstrancji, Litanią do Serca Jezusowego, aktem wynagradzającym *O Jezu Najśłodszy i Święty Boże*. Tam, gdzie

nabożeństwo czerwcowe było odprawianie po mszy, należało je w dniach oktawy przenieść na czas wieczorny¹⁴.

Biskup Radoński już na początku swojej pasterskiej posługi w diecezji wrocławskiej dostrzegał niebezpieczeństwa grożące rodzinom katolickim w Polsce. Zarządził zatem, aby w pierwszą niedzielę po uroczystości Trzech Króli obchodzono w parafiach święto rodziny katolickiej. Po sumie celebransi mieli wystawić Najświętszy Sakrament w monstrancji i odmówić z ludem Litanie do Imienia Jezus oraz akt ofiarowania się rodzin chrześcijańskich Przenajświętszej Rodzinie. Natomiast w godzinach wieczornych akademię poświęconą rodzinie powinna przygotować Parafialna Akcja Katolicka¹⁵.

Poważnym zagrożeniem dla chrześcijaństwa na wschodzie Europy były prześladowania religijne w Rosji. Biskup wrocławski zarządził, aby w drugą niedzielę Wielkiego Postu, tj. 16 marca 1930 r., po sumie celebransi wystawili Najświętszy Sakrament w monstrancji i odmówili z ludem Litanie do Serca Jezusowego, a następnie *Święty Boże*. Po południu należało urządzić wiec katolicki, w celu wskazania na niebezpieczeństwo bolszewizmu w Polsce oraz uchwalenia rezolucji z protestem przeciw walce z Bogiem w Rosji. Jednocześnie pasterz diecezji przestrzegał, aby w akcji tej unikać momentów politycznych, a silnie podkreślać motyw religijny¹⁶.

W dniu 12 września 1933 r. obchodzono 250. rocznicę zwycięstwa wojsk króla Jana III Sobieskiego pod Wiedniem. Dla uczczenia tej rocznicy pasterz diecezji wydał zarządzenie, by w następną niedzielę, tj. 17 września, odbyło się we wszystkich kościołach uroczyste nabożeństwo dziękczynne z odpowiednim kazaniem. Natomiast po sumie należało odśpiewać *Te Deum* i hymn narodowy¹⁷.

W związku z odbywającym się światowym Kongresem Eucharystycznym biskup Radoński zarządził, by w niedzielę 14 października 1934 r. we wszystkich kościołach diecezji wrocławskiej odprawiono uroczyste nieszpory lub godzinę świętą z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, kazaniem i procesją. Nabożeństwo to miało być odprawione około godziny szesnastej, czyli w czasie wielkiej procesji w Buenos Aires¹⁸.

Znaczącym wydarzeniem w życiu diecezji wrocławskiej były kongresy eucharystyczne. Pierwszy taki kongres odbył się w Kaliszu w dniach 28 i 29 czerwca 1931 r. Przed kongresem i łączącym się z nim poświęceniem dzieci Sercu Jezusowemu pasterz diecezji zarządził w całej diecezji modły w intencji kongresu i poświęcenia diecezji Najświętszemu Sercu Jezusa, a także polecił, by nabożeństwa majowe i czerwcowe ofiarować w intencji

kongresu. Na ostatni dzień kongresu zostało zaplanowane poświęcenie diecezji włocławskiej Sercu Jezusowemu. Ponieważ wielu kapłanów postanowiło wziąć udział w kongresie, dlatego poświęcenie diecezji poza Kaliszem miało nastąpić we wszystkich kościołach w niedzielę poprzedzającą kongres, tj. 21 czerwca 1931 r. Biskup Radoński zarządził, by w dniu poświęcenia diecezji we wszystkich parafiach została odprawiona suma z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i stosownym kazaniem. Sam zaś akt poświęcenia miał zostać odmówiony po sumie¹⁹.

Trzy lata później, 9 czerwca 1934 r., odbył się Kongres Eucharystyczny Ziemi Sieradzkiej. Z racji Kongresu pasterz diecezji wydał list do katolików Ziemi Sieradzkiej²⁰. Powołując się na list apostolski *Quod ad Conventus Eucharisticos* z 7 marca 1924 r. pasterz zezwolił binować kapłanom zastępującym w parafiach księży, którzy udali się na Kongres, oraz na prywatne odprawianie w Sieradzu mszy według formularza wotywniej uroczystości *de Sanctissimo*. Zgodnie z listem pasterza diecezji wszyscy, którzy przed wystawionym Najświętszym Sakramentem przez pewien czas pomodlili się, mogli uzyskać odpust siedmiu lat. Natomiast ci, którzy nawiedzili jakiś kościół dekanatu sieradzkiego, szadkowskiego lub złoczewskiego w dniach 9 lub 10 czerwca, przystąpili do sakramentów i pomodlili się o błogosławieństwo Boże dla Kongresu, mogli dostąpić odpustu zupełnego²¹.

Pius XI wyraził życzenie, by w czasie uroczystego zakończenia Jubileuszu Odkupienia w 1935 r. w Lourdes wszyscy wierni łączyli się w modlitwie i adoracji z obecnymi tam przedstawicielami wszystkich narodów. Pragnąc spełnić życzenie Ojca Świętego, biskup Radoński zarządził, aby w czwartek, piątek i sobotę tygodnia wielkanocnego 1935 r. odbyła się we wszystkich kościołach diecezji w porze wieczornej godzina święta przed wystawionym w monstrancji Najświętszym Sakramentem. W niedzielę przewodnią (II wielkanocną) miał zostać wystawiony Najświętszy Sakrament od pierwszej mszy do niesporów, które należało odprawić jak najuroczyściej, kończąc kazaniem i procesją eucharystyczną z *Te Deum*²².

W dniu 8 sierpnia 1910 r. ukazał się dekret Kongregacji Sakramentów o wczesnej Komunii dzieci. Papież Pius XI wyraził życzenie, aby w całym świecie katolickim w dniu 15 sierpnia 1935 roku uczczono wspólną Komunią dzieci 25. rocznicę ogłoszenia tego dekretu. Mając na uwadze, że święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przypada w okresie wakacyjnym, biskup Radoński zarządził, aby generalna jubileuszowa Komunia dzieci odbyła się w niedzielę 13 października we wszystkich kościołach parafialnych diecezji włocławskiej²³.

Biorąc wzór z parafii włoskich, biskup Radoński nakazał jeden dzień nabożeństwa majowego poświęcić wynagrodzeniu Najświętszej Maryi Pannie za zniewagi wyrządzone Jej przez bezbożników i niedowiarków²⁴.

Stosownie do dekretu Kongregacji Rytów biskup Radoński nakazał, by w 1939 r. obchodzić święto Patrona diecezji św. Józefa nie 19 marca, a w niedzielę 30 kwietnia. Jednocześnie nakazał, aby w niedzielę poprzedzającą święto wytłumaczyć wiernym powód wydania tego dekretu²⁵.

Rok po zakończeniu II wojny światowej pasterz diecezji wydał zarządzenie dotyczące poświęcenia narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Uroczysty dzień poświęcenia miało poprzedzić triduum w dniach 4–6 lipca 1946 r. W myśl zarządzenia w kościołach parafialnych miały odbyć się wieczorne nabożeństwa z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, odmówieniem części różańca, litanii loretańskiej i błogosławieństwem. Duszpasterze w czasie triduum powinni zapewnić wiernym możliwość przystąpienia do spowiedzi. Sam dzień poświęcenia miał przebiegać w sposób uroczysty, z procesją po ulicach miast lub wsiach, uroczystą sumą z kazaniem oraz wystawieniem Najświętszego Sakramentu²⁶.

W 1912 roku we Francji powstała Straż Honorowa Serca Maryi. Papież Benedykt XV wyniósł ją do godności arcybractwa i sam został jej członkiem. Również Pius XI należał do Straży Honorowej Serca Maryi. W 1928 r. Straż rozszerzyła się na prawie wszystkie kraje Europy i Ameryki, licząc ponad 150 tys. członków. Do Polski zawitała stosunkowo późno, bo dopiero po II wojnie światowej. Przedmiotem kultu tego arcybractwa było Najświętsze Serce Maryi, a celem – otaczać Maryję orszakiem wiernych, sławić Jej miłość macierzyńską, zjednoczenie wiernych z Sercem Jezusa, dziękowanie Stwórcy, że dał ludziom taką matkę. W 1946 r. biskup Radoński zezwolił rządcom parafii na zakładanie bractw Straży Serca Maryi i agregowanie ich, celem zyskania odpustów, do Centrali Krajowej²⁷.

Powyższe dekryty i zarządzenia oraz podjęte inicjatywy ukazują, jak bardzo biskup Karol Mieczysław Radoński troszczył się o uświęcenie wiernych powierzonych jego pasterskiej pieczy. Z przeglądu tych najważniejszych aktów prawnych podejmowanych z zakresu misji uświęcania widać wyraźny wkład biskupa Radońskiego w dzieło uświęcania wszystkich wiernych Kościoła włocławskiego.

3. Sprawowanie posługi rządzenia

KPK z 1917 r. stanowił, że biskupi diecezjalni mają prawo i obowiązek zarządzać diecezją w sprawach tak duchowych jak i doczesnych pod

kierownictwem papieża i w zależności od niego, wyposażeni we władzę prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, którą powinni wykonywać według przepisów prawa kanonicznego²⁸. Zgodnie z normami zawartymi w starym Kodeksie obowiązkiem biskupów diecezjalnych było nakłanianie wiernych do zachowywania przepisów kościelnych. Mieli czuwać, by nie wkradły się nadużycia do karność kościelnej, zwłaszcza do sprawowania sakramentów i sakramentaliów, czci Boga i świętych, głoszenia słowa Bożego, odpustów i wykonywania zapisów na cele pobożne²⁹.

W jaki sposób czynił to, poprzez jakie akty i w jakim wymiarze biskup Karol Mieczysław Radoński, będzie przedmiotem rozważań tego właśnie punktu.

Biorąc pod uwagę, że dotychczasowe rozgraniczenie dekanatów w diecezji włocławskiej okazało się niepraktycznym, gdyż niektóre dekanaty były zbyt małe, a ponadto granice dekanatów nie odpowiadały granicom powiatów, co utrudniało księżom dziekanom pracę związaną z ich urzędem, biskup włocławski ustanowił 1 stycznia 1931 r. nowy podział diecezji na 19 dekanatów. Po podziale każdy z dekanatów, z małymi tylko odchyleniami, mieścił się w całości w jednym i tym samym powiecie³⁰.

Po zakończeniu II wojny światowej biskup Radoński erygował dekanat kleczewski. Do nowego dekanatu zostało włączonych siedem parafii z dekanatu słupeckiego i trzy parafie z dekanatu konińskiego³¹.

W dniu 19 lutego 1931 r. biskup włocławski erygował Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej we Włocławku. Erygując Instytut Pasterz diecezji zgodnie z kan. 1489–1494 KPK oraz art. 16 konkordatu z 1925 r. nadał mu osobowość prawną. W myśl dekretu erekcyjnego Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej miał działać zgodnie z artykułami Statutu Konstytucyjnego Akcji Katolickiej³². Natomiast w swojej wewnętrznej działalności miał rządzić się dołączonym do dekretu erekcyjnego regulaminem³³. W tym samym dniu biskup Radoński zatwierdził regulamin dla Parafialnej Akcji Katolickiej. Powyższy regulamin określał obowiązki asystenta kościelnego, obowiązki i zadania zarządu oraz skład Parafialnej Akcji Katolickiej³⁴.

Przy zmianie proboszczów w parafiach zdarzały się nieporozumienia co do podziału dochodu z gruntów kościelnych. Aby zapobiec na przyszłość nieporozumieniom tego typu, 16 listopada 1932 r. biskup włocławski wydał regulamin podziału dochodu z gruntów kościelnych między ustępującym proboszczem a jego następcą³⁵.

W zarządzeniach biskupa Radońskiego widoczna jest troska o kapłanów znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej z racji wieku lub choroby. Na mocy kan. 100 i 1495 KPK oraz art. 16 konkordatu pasterz

diecezji erygował 30 grudnia 1932 r. Towarzystwo Bratnia Pomoc Duchowieństwa Rzymsko-Katolickiego Diecezji Włocławskiej z siedzibą we Włocławku³⁶. Dzień wcześniej zatwierdził statut Towarzystwa. Towarzystwo to posiadało osobowość kościelno-prawną. Jego celem było w pierwszym rzędzie udzielanie zapomóg na leczenie członkom pozbawionym środków materialnych, w drugim rzędzie uczestniczenie w wydatkach na leczenie, ponoszonych przez członków oraz tworzenie i utrzymywanie własnych lecznic i zakładów wypoczynkowych. Członkami zwyczajnymi Towarzystwa byli bez wyjątku wszyscy kapłani diecezji włocławskiej oraz ci zakonnicy, którzy pracowali w duszpasterstwie parafialnym³⁷. Sześć lat później na walnym zebraniu Towarzystwa Bratniej Pomocy Duchowieństwa Diecezji Włocławskiej powzięto uchwałę, ażeby zarząd Towarzystwa wspólnie z zarządem Domu Księży Emerytów w Ciechocinku opracował statut, który by połączył udzielanie członkom Bratniej Pomocy pożyczek z udzielaniem zaopatrzenia emerytalnego i opieką nad kapłanami z Domu Księży Emerytów w jedną instytucję. Stosownie do tej uchwały w dniu 5 grudnia 1938 r. pasterz diecezji wydał dekret o połączeniu Domu Księży Emerytów i Towarzystwa Bratniej Pomocy Duchowieństwa Diecezji Włocławskiej oraz zatwierdził nowo opracowany statut Towarzystwa Bratnia Pomoc Duchowieństwa Rzymsko-Katolickiego Diecezji Włocławskiej³⁸.

W celu uregulowania praw i obowiązków księży dziekanów, biskup Radoński zatwierdził 6 grudnia 1933 r. regulamin określający prawa i obowiązki dziekanów w diecezji włocławskiej. Powyższy regulamin wraz z instrukcjami dotyczącymi odbywania konferencji dekanalnych oraz dokonywania wizytacji parafialnej wszedł w życie 1 stycznia 1934 r.³⁹

Dekretem z dnia 5 września 1933 r. prezydent Rzeczypospolitej zarządził rozpisanie pożyczki narodowej przeznaczonej na pokrycie niezbędnych potrzeb państwowych. Episkopat Polski, zebrany na konferencji na Jasnej Górze, postanowił zalecić duchowieństwu wspomnianą pożyczkę narodową. Wobec powyższego zalecenia Episkopatu biskup Radoński polecił duchowieństwu diecezji włocławskiej, by samo wzięło udział w pożyczce, oddając na ten cel sto procent swej pensji miesięcznej w sześciu ratach miesięcznych i by zechciało ją poprzeć w swej działalności duszpasterskiej⁴⁰.

Poważnym problemem duszpasterskim okresu międzywojennego był szerzący się alkoholizm. Corocznym zwyczajem Polska Liga Przeciwalkoholowa urządziła pod patronatem prymasa Polski Augusta Hlonda Tydzień Propagandy Trzeźwości. Nawiązując do odezwy Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej, biskup Radoński polecił rządcom kościołów, aby w niedzielę przed świętem Matki Boskiej Gromnicznej wygłosili naukę

o błogosławionych skutkach trzeźwości dla podniesienia dobrobytu rodziny i społeczeństwa, natomiast w samo święto urządzili w miarę możliwości składkę na propagandę trzeźwości i przesłali ją do kurii diecezjalnej. Rządcy kościołów mieli postarać się, by w lutym na zebraniach Żywego Różańca oraz głównych i pomocniczych organizacji Akcji Katolickiej zostały wygłoszone nauki dotyczące trzeźwości. Mieli również rozpowszechniać miesięcznik „Przyjaciel Trzeźwości”⁴¹.

Według wcześniejszych planów marzec 1939 roku miał być miesiącem włączania do współpracy z Akcją Katolicką organizacji pomocniczych i współpracujących. W tym celu biskup Radoński 24 lutego 1939 r. zatwierdził statut Stowarzyszenia Ministrantów Diecezji Włocławskiej, prosząc księży proboszczów oraz prefektów o tworzenie w parafiach stowarzyszeń ministrantów opartych o statut diecezjalny, celem przygotowania przyszłych kandydatów do Akcji Katolickiej. W myśl statutu Stowarzyszenie było organizacją kościelną skupiającą chłopców katolickich w wieku od 8 do 14 lat zjednoczonych do posługi przy mszy i nabożeństwach przy swoim kościele. Stowarzyszenie Ministrantów miało na celu: skupić pobożnych chłopców i wpoić im głęboką wiarę w Najświętszy Sakrament i miłość do Najświętszego Serca Jezusa; ułatwić im głębsze poznanie tajemnicy mszy i wszystkich ceremonii kościelnych; stworzyć w parafii zastęp gorliwych ministrantów. Kierownikiem Stowarzyszenia Ministrantów w parafii zostawał ksiądz proboszcz nazywany dyrektorem Stowarzyszenia lub kapłan przez niego wyznaczony, przy kościołach filialnych dyrektorem zostawał rektor kościoła lub kapelan⁴².

Mając na względzie ujednoczenie prowadzenia ksiąg rachunkowych w diecezji włocławskiej biskup Radoński na podstawie kan. 1519 § 2 KPK zarządził, ażeby ich prowadzenie przy wszystkich kościołach parafialnych oraz kościołach poklasztornych odbywało się według zatwierdzonego przez biskupa regulaminu i instrukcji wykonawczej. Stosownie do regulaminu rządcy kościołów zostali zobowiązani do wpisywania w nowych książkach rachunkowych wszystkich przychodów i rozchodów kościelnych od dnia 1 stycznia 1936 r. oraz utworzenia bieżących rachunków dla wierzycieli i dłużników kościelnych według stanu z dnia 1 stycznia tegoż roku⁴³.

W celu ujednoczenia prowadzenia ksiąg metrykalnych w diecezji włocławskiej, zgodnie z kan. 470, 777, 778, 1103, 1238, 2383 KPK, biskup włocławski 15 grudnia 1947 r. wydał przepisy o prowadzeniu ksiąg metrykalnych. W myśl zarządzenia w każdej parafii miały być prowadzone księgi metrykalne ochrzczonych, zaślubionych, zmarłych i bierzmowanych. Do prowadzenia ksiąg metrykalnych zostali zobowiązani proboszczowie oraz

administratorzy parafii. Nadzór nad prawidłowym prowadzeniem ksiąg metrykalnych na terenie dekanatu sprawował dziekan, natomiast nadzór na terenie diecezji sprawowała kuria diecezjalna. Przepisy dotyczące prowadzenia ksiąg metrykalnych weszły w życie z dniem 1 stycznia 1947 r.⁴⁴

Po zakończeniu II wojny światowej biskup Radoński zatwierdził statut Związku „Caritas” Diecezji Włocławskiej. W myśl statutu siedziba Związku miała mieścić się we Włocławku, a jego działalność rozciągać się na teren całej diecezji. Związek „Caritas” Diecezji Włocławskiej otrzymał osobowość prawną. Mógł zatem zawierać wszelkie umowy, nabywać, posiadać i zbywać nieruchomości, przyjmować zapisy i darowizny i wykonywać wszelkie czynności prawne. Statut określał zasadniczy cel Związku. Było nim zjednoczenie katolickiej dobroczynności na terenie diecezji, kierownictwo nad nią oraz reprezentacja i ochrona jej interesów⁴⁵.

Mając na względzie sprawy związane z administracją majątków będących własnością diecezji, kościołów, osób prawnych, instytucji oraz fundacji kościelnych diecezji włocławskiej, biskup Radoński zatwierdził 6 lipca 1949 r. regulamin Diecezjalnej Rady Administracyjnej Diecezji Włocławskiej. Rada jako organ pomocniczy biskupa włocławskiego na ogół miała głos doradczy. Głos stanowczy, tzn. prawo wyrażania swej zgody, posiadała Rada w wypadkach przewidzianych przez prawo kanoniczne. Do kompetencji Rady należało: rozpatrywanie preliminarzy budżetowych instytucji diecezjalnych i wyrażanie o nich swej opinii oraz załatwianie spraw przekazanych jej przez biskupa ordynariusza⁴⁶. W tym samym dniu biskup Radoński zatwierdził regulamin Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej dla spraw gospodarczych diecezji włocławskiej. Diecezjalna Komisja Rewizyjna pełniła rolę organu pomocniczego biskupa ordynariusza w dziedzinie kontroli gospodarki instytucji diecezjalnych. Do jej kompetencji należało: rozpatrywanie bilansów rocznych poszczególnych instytucji diecezjalnych, przeprowadzanie kontroli gospodarki tychże instytucji, wyrażanie opinii o stanie gospodarki instytucji diecezjalnych, składanie wniosków biskupowi ordynariuszowi dotyczących gospodarki wymienionych instytucji⁴⁷.

Pod koniec swoich rządów biskup Radoński zatwierdził regulamin Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej. W myśl regulaminu zadaniem Komisji było czuwanie nad muzyką kościelną w diecezji włocławskiej oraz zajmowanie się sprawami zawodowymi organistów i muzyków kościelnych⁴⁸.

Sprawując rządy w diecezji włocławskiej biskup Radoński erygował nowe parafie. Pragnąc otoczyć mieszkańców Włocławka należytą opieką duszpasterską, biskup włocławski erygował 6 marca 1935 r. nową parafię

przy tymczasowym kościele pw. Najświętszego Serca Jezusowego we Włocławku⁴⁹. Po zakończeniu II wojny światowej pasterz diecezji erygował 1 marca 1947 r. nową, czwartą, parafię we Włocławku pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przy bazylice katedralnej⁵⁰. Biskup Radoński erygował również nowe parafie poza granicami Włocławka, a mianowicie w: Dębnie Królewskim⁵¹, Rózinowie⁵², Michelinie⁵³, Zduńskiej Woli⁵⁴. Jednocześnie, uwzględniając prośby i opinie proboszczów oraz wiernych, na podstawie kan. 1428 § 1 i 1727 KPK pasterz diecezji zmienił granice parafii: Pęczniew i Skęczniew⁵⁵, Goszczanów i Tokary⁵⁶, Grochowy i Rychwał⁵⁷, Szpetal Górny i św. Jana we Włocławku⁵⁸, Lubień i Wola Pierowa⁵⁹, Małyń i Zygrzy⁶⁰, Kazimierz Biskupi i Kleczew⁶¹, Wielenin i Świnice⁶², Grzegorzew i Borysławice⁶³, Wilamów i Chełmno⁶⁴, Dobra i Kowale Pańskie⁶⁵, Blizanów i Rychnów⁶⁶, Stolec i Burzenin⁶⁷, Niewiesz i Uniejów⁶⁸, Połajewo i Sadlno-Broniszewo⁶⁹, Izbica Kujawska i Błenna⁷⁰, Kowal i Śmiłowice⁷¹.

* * *

Wśród licznych aktów prawnych biskupa Karola Mieczysława Radońskiego do najważniejszych należy zaliczyć: erygowanie Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku, wydanie instrukcji dotyczącej konferencji dekanalnych, zarządzenie w sprawie odprawiania nabożeństw w pierwsze piątki miesiąca, rozporządzenie dotyczące obchodzenia uroczystości św. Stanisława Kostki, zarządzenie o obchodzeniu w parafiach święta rodziny katolickiej, zorganizowanie kongresów eucharystycznych w diecezji, dokonanie aktu poświęcenia diecezji Sercu Jezusowemu, dokonanie poświęcenia parafii diecezji włocławskiej Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny, reorganizacja struktur dekanalnych diecezji, erygowanie nowych parafii, erygowanie Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej, wydanie regulaminu podziału dochodu z gruntów kościelnych między ustępującym proboszczem a jego następcą, erygowanie Towarzystwa Bratnia Pomoc Duchowieństwa Rzymsko-Katolickiego Diecezji Włocławskiej, uregulowanie praw i obowiązków księży dziekanów, zatwierdzenie statutu Stowarzyszenia Ministrantów Diecezji Włocławskiej, wydanie przepisów o prowadzeniu ksiąg rachunkowych oraz ksiąg metrykalnych, zatwierdzenie statutu Związku „Caritas” Diecezji Włocławskiej, wydanie regulaminu Diecezjalnej Rady Administracyjnej, wydanie regulaminu Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej, dokonanie korekty granic parafii.

Omawiając działalność prawnokościelną biskupa Radońskiego, należy zauważyć, że nie zawsze to, co podejmował i czynił jako biskup włocławski, ujmował w formie dekretów, zarządzeń i działań prawnych. Wiele poczy-

nań pasterskich czy administracyjnych ujmowanych było w formie odezwo, próśb, zachęt, a tylko to, co konieczne lub dyktowane przepisami prawa powszechnego, otrzymywało formę działań ustawodawczych i prawnych. Stąd realizacja posługi nauczania, uświęcania i rządzenia nie zawsze przekładała się na działalność prawną. Należy podkreślić, że dopiero wszechstronna analiza postanowień prawnych oraz wszelkich poczynań o charakterze pasterskim dałaby pełny obraz realizacji posługi biskupiej przez Karola Mieczysława Radońskiego w diecezji wrocławskiej.

PRZYPISY

¹ Analiza drogi życiowej, czynności pasterskich oraz poczynań apostołskich i ewangelizacyjnych biskupa Radońskiego jest przedmiotem obszernej publikacji ks. Józefa Dębńskiego, *Biskup wrocławski Karol Mieczysław Radoński (1883–1951). Życie i działalność*, Toruń 2001. Dlatego też te aspekty jego życia nie zostały uwzględnione w niniejszym artykule.

² F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, t. 1, Opole 1957, s. 510.

³ K. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Wrocławku*, „Studia Wrocławskie”, 1(1998), s. 23–25.

⁴ *Dekret ustanowienia Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Wrocławku*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej” (KDWi) 32(1938), s. 337.

⁵ Zob. *Orędzie w sprawie Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Wrocławku*, KDWi 32(1938), s. 337–338; S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy wrocławskim seminarium duchownym*, „Ateneum Kapłańskie” 72(1969), z. 361, s. 301–302.

⁶ Zob. *Statut Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Wrocławku*, KDWi 32(1938), s. 338–339.

⁷ Zob. *Protokół ze zjazdu księży dziekanów diecezji wrocławskiej*, KDWi 23(1929), s. 221.

⁸ J. Dębński, *Biskup wrocławski Karol Mieczysław Radoński (1883–1951)*, dz. cyt., s. 103.

⁹ *Instrukcja do § 20 Regulaminu, dotyczącego konferencji dekanalnych*, KDWi 27(1933), s. 350–351.

¹⁰ Zob. *Dekret o ustanowieniu Diecezjalnego Urzędu Katechetycznego*, KDWi 43(1949), s. 68.

¹¹ F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 519.

¹² *Odprawianie nabożeństwa w pierwsze piątki*, KDWi 23(1929), s. 132–133.

¹³ *Rozporządzenie dotyczące uroczystości św. Stanisława Kostki*, KDWi 23(1929), s. 133.

¹⁴ *Oktawa Najśw. Serca Jezusowego*, KDWi 27(1933), s. 178.

¹⁵ *Uroczystość św. Rodziny*, KDWi 26(1932), s. 12.

¹⁶ *Dzień modlitwy wynagradzającej za prześladowania religijne w Rosji*, KDWi 24(1930), s. 98.

¹⁷ *Rocznica odsieczy wiedeńskiej*, KDWi 27(1933), s. 249.

¹⁸ *Nabożeństwo w łączności z Wszechświatowym Kongresem Eucharystycznym*, KDWi 28(1934), s. 198.

¹⁹ *Modły o błogosławieństwo Boże dla Kongresu Kaliskiego i poświęcenie się diecezji Sercu Jezusowemu*, KDWi 25(1931), s. 165–166.

²⁰ Zob. *Do Katolików Ziemi Sieradzkiej*, KDWi 28(1934), s. 101–102.

²¹ *Kongres Eucharystyczny Ziemi Sieradzkiej*, KDWi 28(1934), s. 154–156.

²² *Rozporządzenie o zakończeniu Jubileuszu Odkupienia*, KDWi 29(1935), s. 46–47.

²³ *Wspólna Komunia św. dzieci z okazji 25-lecia ogłoszenia dekretu „Quam singulari”*, KDWi 29(1935), s. 242.

- ²⁴ Zob. *Pia praxis expiatoria Mariana*, KDWi 30(1936), s. 10–11; 31(1937), s. 129–130.
- ²⁵ *Uroczystość św. Jozefa, Patrona Diecezji*, KDWi 33(1939), s. 97.
- ²⁶ *Poświęcenie parafii Niepokalanemu Sercu Maryi*, KDWi 40(1946), s. 78–79.
- ²⁷ *Centrala Straży Honorowej Niepokalanego Serca Maryi na Polskę*, KDWi 40(1946), s. 60.
- ²⁸ Zob. Kan. 335 § 1 KPK / 1917.
- ²⁹ F. Bączkowi cz, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 509–510.
- ³⁰ *Nowy podział diecezji*, KDWi 24(1930), s. 364–366.
- ³¹ *Erekcja dekanatu kleczewskiego*, KDWi 40(1946), s. 142–143.
- ³² *Erekcja Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej*, KDWi 25(1931), s. 108.
- ³³ *Regulamin Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej*, KDWi 25(1931), s. 108–110.
- ³⁴ *Regulamin Parafialnej Akcji Katolickiej*, KDWi 25(1931), s. 110–111.
- ³⁵ *Regulamin podziału krescencji przy zmianie proboszczów na parafiach*, KDWi 27(1933), s. 1–3.
- ³⁶ *Bratnia Pomoc Duchowieństwa Rzymsko-Katolickiego Diecezji Włocławskiej*, KDWi 27(1933), s. 4.
- ³⁷ *Statut Towarzystwa „Bratnia Pomoc Duchowieństwa Rzymsko-Katolickiego Diecezji Włocławskiej”*, KDWi 27(1933), s. 4–7.
- ³⁸ *Zaopatrzenie emerytalne i wzajemna samopomoc Duchowieństwa Diecezji Włocławskiej*, KDWi 32(1938), s. 340–342.
- ³⁹ *Prawa i obowiązki księży dziekanów*, KDWi 27(1933), s. 345–354.
- ⁴⁰ *Pożyczka narodowa*, KDWi 27(1933), s. 18.
- ⁴¹ *XII Tydzień Propagandy Trzeźwości*, KDWi 32(1938), s. 28–30.
- ⁴² *Statut Stowarzyszenia Ministrantów*, KDWi 33(1939), s. 76–79.
- ⁴³ *Jednolite książki do prowadzenia rachunków parafialnych*, KDWi 30(1936), s. 78–88.
- ⁴⁴ *Przepisy o prowadzeniu kościelnych ksiąg metrykalnych w diecezji włocławskiej*, KDWi 40(1946), s. 162–169.
- ⁴⁵ *Statut Związku „Caritas” Diecezji Włocławskiej*, KDWi 42(1948), s. 94–100.
- ⁴⁶ *Regulamin Diecezjalnej Rady Administracyjnej (Gospodarczej) Diecezji Włocławskiej*, KDWi 43(1949), s. 137–138.
- ⁴⁷ *Regulamin Diecezjalnej Komisji Rewizyjnej dla spraw gospodarczych Diecezji Włocławskiej*, KDWi 43(1949), s. 139–140.
- ⁴⁸ *Regulamin Diecezjalnej Komisji Muzyki Kościelnej przy Kurii Diecezjalnej Włocławskiej*, KDWi 43(1949), s. 37–38.
- ⁴⁹ *Dekret utworzenia w mieście Włocławku trzeciej parafii pod wezwaniem Najśw. Serca Jezusowego*, KDWi 29 (1935), s. 65–66.
- ⁵⁰ *Dekret erekcji parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny przy Bazylice Katedralnej we Włocławku*, KDWi 41(1947), s. 27–29.
- ⁵¹ *Erekcja nowej parafii Dębno Królewskie*, KDWi 25(1931), s. 4–5.
- ⁵² *Dekret o utworzeniu nowej parafii w Rózinowie*, KDWi 28(1934), s. 1–2.
- ⁵³ *Dekret utworzenia parafii pod wezwaniem Ducha Św. w Michelinie*, KDWi 33(1939), s. 195–196.
- ⁵⁴ *Dekret erekcji parafii św. Antoniego Padewskiego w Zduńskiej Woli*, KDWi 43(1949), s. 8–9.
- ⁵⁵ *Dekret odłączenia od parafii Pęczniew gospodarstw z kolonii Siedlątków, położonych po lewej stronie rzeki Warty i jednoczesnego przyłączenia tychże gospodarstw do parafii Skęczniew, dekanatu uniejowskiego*, KDWi 30(1936), s. 89.
- ⁵⁶ *Dekret odłączenia majątku Chocim i folwarku Olesiec od parafii Goszczanów, a przyłączenia do parafii Tokary*, KDWi 25(1931), s. 203.
- ⁵⁷ *Dekret odłączenia wsi Graniczki od parafii Grochowy, a przyłączenia do parafii Rychwał*, KDWi 28(1934), s. 2.
- ⁵⁸ *Dekret odłączenia Szpetala Dolnego od parafii Szpetal Górny i jednoczesnego przyłączenia go do parafii św. Jana we Włocławku*, KDWi 29(1935), s. 66.
- ⁵⁹ *Dekret odłączenia wsi Aleksandrów, Błonie, Kąty majątek, Kostulin i Zazdrość od parafii Lubień i jednoczesnego przyłączenia ich do parafii Wola Pierowa*, KDWi 29(1935), s. 67.

⁶⁰ *Dekret odłączenia majątku Bąki od parafii Małyń i jednoczesnego przyłączenia go do parafii Zygry, dekanatu szadkowskiego, KDWł 29(1935), s. 67.*

⁶¹ *Dekret odłączenia 3 działek z parafii Kazimierz Biskupi, a przyłączenia ich do parafii Kleczew, KDWł 24(1930), s. 366.*

⁶² *Dekret o wyłączeniu gospodarstwa Jana Wielogórki z parafii Wielenin i przyłączeniu tegoż do parafii Świnice, KDWł 43(1949), s. 69.*

⁶³ *Zmiana granic parafii Grzegorzew – Borysławice, KDWł 42(1948), s. 164.*

⁶⁴ *Zmiana granic parafii Wilamów – Chełmno, KDWł 42(1948), s. 165.*

⁶⁵ *Zmiana granic parafii Dobra – Kowale Pańskie, KDWł 42(1948), s. 165.*

⁶⁶ *Dekret odłączenia wsi Żerniki od parafii Blizanów i jednoczesnego przyłączenia jej do parafii Rychnów, KDWł 32(1938), s. 308–309.*

⁶⁷ *Dekret odłączenia Kolonii Niechmirów A od parafii Stolec i jednoczesnego przyłączenia jej do parafii Burzenin dek. złoczewski, KDWł 31(1937), s. 230.*

⁶⁸ *Dekret o nowym rozgraniczeniu parafii Niewiesz i Uniejów, KDWł 29(1935), s. 9.*

⁶⁹ *Dekret o wyłączeniu z parafii Połajewo parcel nowowiejskich i wsi Przewóz Mały i przyłączeniu tychże do parafii Sadlno, względnie Broniszewo, KDWł 29(1935), s. 98–99.*

⁷⁰ *Dekret odłączenia 33 gospodarstw wsi Szczkówek–parcele od parafii Izbica Kujawska, a przyłączenia do parafii Błenna, KDWł 27(1933), s. 87–88.*

⁷¹ *Dekret odłączenia posiadłości Leona Glonka od parafii Kowal, a przyłączenia do parafii Śmiłowice, KDWł 25(1931), s. 376.*

KS. HENRYK WITCZAK

Z DZIEJÓW PARAFII I SANKTUARIUM PANI KUJAW W OSTROWĄSIE

Parafia i sanktuarium w Ostrowąsie w roku 2010 będzie świętować dwa jubileusze, a mianowicie 380. rocznicę pojawienia się obrazu Matki Bożej i 85. rocznicę konsekracji obecnej świątyni. O ile jubileusz dotyczący pojawienia się obrazu przyjmujemy hipotetycznie, na podstawie legendy i w związku z powstaniem tu świątyni w roku 1631, to jubileusz dotyczący konsekracji jest w pełni udokumentowany.

W niniejszym opracowaniu przedstawiono najpierw wieś, która stała się ośrodkiem parafii, jej uposażenie, świątynię i duszpasterstwo. W kolejnym etapie przedstawiono cudowny obraz, sanktuarium i uroczystości koronacyjne.

Ostrowąs – wieś

Na południowym, wyższym brzegu Jeziora Plebanka rozciąga się wieś Ostrowąs¹, odległa od Aleksandrowa Kujawskiego o 5 km. Najstarsza informacja o niej pochodzi z roku 1185²; wspomina się w niej o wsi wraz z kościołem³. Już wtedy była ona własnością norbertanek z Płocka⁴. W 1353 r.⁵ Władysław, książę kujawski i gniewkowski⁶, na prośbę Jakuba (prepozyta klasztoru płockiego) i Grimildy (przełożonej), pozwolił przenieść wieś Ostrowąs na prawo magdeburskie. W zamian za zniesione daniny dla księcia mieszkający tam kmiecie⁷ płacili podatek pieniężny w wysokości 3 grzywien rocznie, a ponadto podatek zwany poradlnem⁸. Jako wieś zakonu premonstratensów (norbertanów) została uwolniona w 1361 r., wraz z innymi wsiami, od wszelkich podatków przez króla Kazimierza Wielkiego. Według rejestru poborowego województwa inowrocławskiego z roku 1583, wieś ciągle należała do zakonnic z Płocka i miała: 20 łanów⁹ kmiecych, 3 łany sołeckie, trzech ogrodników i czterech komorników¹⁰.

Na skutek zaborów ziemie te zostały zagarnięte przez Prusy, a wieś, jako majątek zakonny, przeszła na skarb rządu pruskiego¹¹. Ostatecznie

kasata klasztorów doprowadziła do tego, że na początku XIX wieku wieś stała się własnością rządową¹².

Wieś Ostrowąs w 1827 roku obejmowała 21 domów z 208 mieszkańcami, natomiast pod koniec XIX wieku liczyła 284 mieszkańców. Areal uprawny składał się z 777 mórg¹³ ziemi chłopskiej i 517 mórg ziemi folwarcznej¹⁴.

W czasach Rzeczypospolitej Ostrowąs znajdował się w województwie inowrocławskim¹⁵. W granicach Królestwa Polskiego należał do województwa mazowieckiego, a w jego ramach do ekonomii rządowej w Raciążku¹⁶. W drugiej połowie XIX w. wieś należała do gminy Straszewo w powiecie nieszawskim¹⁷, a obecnie znajduje się w gminie i powiecie, które swoją siedzibę mają w Aleksandrowie Kujawskim, a przynależą do województwa kujawsko-pomorskiego¹⁸.

Parafia

Jak wyżej wspomniano, prawdopodobnie pierwotny kościół w Ostrowąsie istniał już w 1185 roku. I choć nie było tu parafii w dzisiejszym rozumieniu, to jednak mieszkający tu kapłan pełnił posługę duszpasterską. Zapewne był to zakonnik, norbertanin, który na miejscu zarządzał majątkiem, a jednocześnie posługiwał wiernym jako kapłan. Pierwszą informacją o istnieniu parafii było umieszczenie jej w spisie dziesięciny vieneńskiej, którą pobierano w latach 1325–1327¹⁹.

W związku z tym, że wieś należała do klasztoru norbertanek, kolatorem²⁰ tego kościoła był klasztor z Płocka²¹, a konkretnie osoba działająca w jego imieniu. Zapewne władzy diecezjalnej prezentowano na proboszcza w Ostrowąsie jakiegoś zakonnika z tego zakonu, który był równocześnie zarządcą miejscowego majątku. Sytuacja zmieniła się, gdy po roku 1812²² wieś przestała być własnością norbertanek, a stała się rządową. Wówczas najprawdopodobniej w parafii zaczęli pracować księża diecezji kujawsko-kaliskiej.

Granice parafii można określić na podstawie pochodzącego z 1527 r. spisu dochodów parafii ostrowąskiej. Wymienia się tam: Ostrowąs, Seroczki²³, Brudnowo, Kruszyńno²⁴. Natomiast wizytacja z roku 1779 do parafii zalicza następujące wioski: Ostrowąs, Słomkowo, Brzeźno, Brudnowo, Ossówka, Zamyślin, Kruszynek Większy, Kruszynek Mniejszy²⁵. W kilka lat później, bo w 1788 roku, wizytacja wymienia następujące wsie: Ostrowąs, Słomkowo, Brzeźno, Krasinków (dwie wsie), Brudnowo, Zamyślin i jego Rumunki²⁶. Obecnie do parafii należą mieszkańcy wsi: Ostrowąs, Plebanka²⁷, Słomkowo, Brzeźno²⁸. Parafia w 1875 roku liczyła 1176 wiernych²⁹, a obecnie, choć jej terytorium znacznie się zmniejszyło, liczy 1100 osób³⁰.

Na terenie parafii we wsi Brudnowo osiedlili się protestanci, a od 1907 r. posiadali tam już swój zbór. Po II wojnie światowej budynek ten służył jako kaplica filialna parafii ostrowąskiej, a od 1957 r. rezydował przy niej wikariusz. W 1976 r. w Brudnowie erygowano parafię. Obecnie należą do niej wioski wcześniej wymieniane jako przynależące do Ostrowąsa: Brudnowo, Kruszynek, Kolonia Kruszynek, Ossówka³¹.

Od roku 1950 parafia w Ostrowąsie była pod opieką księży ze Zgromadzenia Świętego Michała Archanioła (michaelici), a od 1978 r. wróciła pod opiekę księży diecezjalnych. Proboszczem, który objął wtedy parafię, był ks. Jan Matusiak. On też zorganizował sanktuarium i przygotował je do koronacji obrazu Matki Bożej w 1986 r.

Parafia przez cały czas swego istnienia należała do diecezji ze stolicą we Włocławku, a w jej ramach do oficjatu i archidiakonatu kujawskiego³². Natomiast jej przynależność dekanalna zmieniała się w ciągu wieków. Pierwotnie należała do dekanatu służewskiego³³, później nieszawskiego³⁴, a obecnie do aleksandrowskiego³⁵.

Uposażenie parafii

Ponieważ celem niniejszej pracy nie jest prześledzenie całości dziejów parafii, tylko ukazanie istotnych elementów jej funkcjonowania, poniżej zostanie przedstawiona jej sytuacja materialna na podstawie jednej tylko wizytacji, z roku 1788³⁶, a inne tylko dla uzupełnienia.

Podstawą utrzymania proboszcza były w tym czasie grunty rolne, położone przede wszystkim na terenie dzisiejszej wioski Plebanka, znajdującej się wtedy w granicach Ostrowąsa. Rozciągały się od jeziora po granice z Ośnem i Słomkowem. Ponadto przy kościele i plebanii znajdowały się budynki gospodarcze³⁷, a przy nich ogrody warzywne³⁸. Główne gospodarstwo – folwark mieścił się w Plebance, a w pobliżu kościoła znajdowało się drugie gospodarstwo proboszcza. Ziemia parafialna była w dzierżawie, za którą proboszcz otrzymywał 30 złp³⁹.

Z zapisów czynszowych⁴⁰ nie stwierdzono żadnych dochodów, choć mówiło się o zapisie 500 złp na dobrach Gosławice⁴¹. Podobno istniał jeszcze jeden zapis, ale nie potrafiono go określić i stąd nie przynosił dochodów⁴². Wspomina się również o zapisie 1000 tyńfów dokonany przez nieżyjącego wtedy ks. Draimskiego⁴³, który sumę tę ofiarował na poratowanie wyposażenia kościelnego.

Najwięcej dochodu przynosiły parafii dziesięciny. I tak z folwarku w Ostrowąsie⁴⁴ otrzymywała dziesięcinę tzw. wytyczną, z wiosek: Słomkowa – 60 złp, Krasinka Kapitulna i Szlachecka po 10 złp, z Osieka⁴⁵ – 3 złp,

z Seroczek⁴⁶ – 60 złp. Proboszcz posiadał też prawo propinacji⁴⁷ na swoim terenie, ale z niego nie korzystał. Z dokumentu o sto lat późniejszego wiemy, że parafia miała ziemię w trzech częściach, posiadała też prawo wolnego połowu ryb w jeziorze⁴⁸. Proboszcz w 1786 roku mieszkał w swoim folwarku⁴⁹. W majątku norbertanek rezydował zarządzający ich mieniem ks. Wolicki⁵⁰, natomiast przy kościele mieszkał zakonnik⁵¹ zastępujący proboszcza w posłudze duszpasterskiej⁵².

Władze państwowe w 1819 r. dokonały podliczenia dochodów proboszcza w Ostrowąsie. Przedstawiają się one następująco: z dziesięciny wytycznej – 900 zł, dziesięciny pieniężnej – 158, z krescencji – 797⁵³, z ogrodów – 9 zł 11 gr, z rybołówstwa – 10, co razem dawało 1876 zł 11 gr. Jego wydatki były następujące: na sprawy liturgiczne – 100 zł, na organistę – 120 zł, podatek 16% wynosił 3 zł 11gr, subsydium charitativum – 33 zł 24 gr, podymne – 21 zł, szarwarkowe – 13 zł 13 gr, co razem daje 291 zł 5 gr. Czysty dochód proboszcza wynosił zatem 1584 zł 29 gr⁵⁴.

Obecna plebania, organistówka i budynek gospodarczy zostały wybudowane przez ks. Stanisława Pruskiego⁵⁵ prawdopodobnie na początku wieku XX.

Kościół

Trudno powiedzieć, z jakiego materiału był zbudowany kościół w Ostrowąsie, prawdopodobnie pod wezwaniem św. Józefa⁵⁶, istniejący już w 1185 r.⁵⁷

Kolejna świątynia, powstała w roku 1527, była drewniana, pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Po stu latach chyliła się już ku upadkowi⁵⁸.

Wtedy to Albert⁵⁹ Słupski, przełożony klasztoru norbertanów z Płocka, w 1631 r. wystawił nowy kościół⁶⁰. Był on zbudowany z drewna modrzewiowego i pokryty dachówką⁶¹. Konsekracji świątyni dokonał biskup włocławski, Mikołaj Gniewosz w 1672 r.⁶² Główny jej ołtarz cieszył się przywilejami nadanymi przez Stolicę Apostolską w latach 1772 i 1778⁶³; znajdował się w nim cudowny obraz Najświętszej Maryi Panny⁶⁴.

Z końcowej fazy istnienia tej świątyni zachował się opis jej wnętrza. Znajdowały się w nim trzy ołtarze: główny, z obrazem Najświętszej Maryi Panny, zasłaniany obrazem św. Marii Magdaleny, który był jednak stary i brzydki, mensa ołtarza i cyborium⁶⁵ drewniane, posiadał portatyl. Drewniany ołtarz boczny miał portatyl, znajdował się tam obraz⁶⁶ przedstawiający Ukrzyżowanie Pana Jezusa, a trzeci, również z wyposażeniem, posiadał obraz św. Anny⁶⁷. W świątyni były jeszcze trzy obrazy Matki Bożej. Dach

na kościele był popsuty, częściowo pokryty słomą. Posadzka z cegły była tylko w mniejszym chórze (przezbiterium), w pozostałej części ubita ziemia. Na drewniany chór muzyczny wchodziło się po stopniach, na nim był zniszczony pozytyw. Wystrój kościoła dopełniały: chrzcielnica pomalowana na zielono, trzy konfesjonały, stara ambona⁶⁸.

Po niecałych dwustu latach od pobudowania stan świątyni był coraz gorszy⁶⁹. Ostatecznie, gdy norbertanki utraciły wieś i nie miał kto troszczyć się o dom Boży, został on rozebrany w 1816 r., a z materiałów po nim pozostałych została wybudowana drewniana kapliczka⁷⁰ pokryta słomą, która odtąd służyła jako miejsce modlitwy dla miejscowych parafian⁷¹. Ta tymczasowa kaplica mogła pomieścić około 30 osób⁷².

Taki stan utrzymywał się do roku 1864, w którym to – staraniem proboszcza ks. Józefa Gajewskiego – rozpoczęto budowę nowego, murowanego kościoła. Trwała ona niecałe trzy lata i w 1866 r. został on ukończony⁷³. Jednak to wielkie zaangażowanie budowlane proboszcza i parafian (jednym z nich był dziedzic Słomkowa – Zieliński, który wydał na budowę kościoła wiele pieniędzy i poświęcił wiele trudu⁷⁴) nie przyniosło pełnego sukcesu, ponieważ zabrakło człowieka, który znalazłby się na budownictwie. Szybko okazało się, że fundament był za słaby, mury rysowały się i obawiano się, że budynek może się zawalić; mimo iż wcześniej arkady nad przezbiterium ściągnięto żelaznymi sztabami, ściany wciąż się rozchodziły.

W roku 1909 proboszcz witając w parafii biskupa, mówił, że „parafianie modlą się, aby kościół nie zawalił się wtedy, gdy odbywa się nabożeństwo”. Dlatego biskup wizytator wezwał wiernych, aby przy współudziale nowego, jeszcze młodego, proboszcza wzięli się jak najrychlej do przebudowy świątyni. Tym nowym gorliwym proboszczem był ks. Wacław Gajzler⁷⁵. Rozebrano więc zniszczony budynek, a w szczycie plebanii postawiono tymczasową drewnianą kapliczkę⁷⁶.

Obecny jednonawowy kościół wybudowano w latach 1914–1921. Budowę prowadził proboszcz ks. Szymon Wołosiewicz⁷⁷, który przez 17 lat pracował w Ostrowąsie⁷⁸. W budowlu trudno odkryć konkretny styl⁷⁹. Choć niektórzy dopatrują się w wieży podobieństwa do kujawskich wiatraków, to wydaje się, że można by w niej zauważyć wzorce gotyku pomorskiego. Po przysposobieniu budynku do sprawowania liturgii, jego poświęcenia w dniu 8 września 1921 r. dokonał ks. kan. Stanisław Pruski, dawny proboszcz ostrowąski, który sprawował uroczystą sumę, a kazanie wygłosił ks. Franciszek Buchalski, proboszcz z Bądkowa⁸⁰. W roku 1921 został zatwierdzony projekt budowy wielkiego ołtarza, autorstwa Stanisława Pawlaka⁸¹, a prace zapewne skończono przed konsekracją kościoła.

Konsekratorem świątyni był bp Wojciech Owczarek, który dopełnił tego obrzędu w dniu 8 września 1925 r.⁸² Dalsze prace wewnątrz odbywały się w latach trzydziestych. Ks. Henryk Mańkiewicz otrzymał pozwolenie na budowę dębowej ambony, bocznego ołtarza i poprawienie ołtarza głównego na tyle, aby tabernakulum nie zasłaniało cudownego obrazu⁸³. Ponadto wykonano figury Serca Pana Jezusa, Serca Najświętszej Maryi Panny, czterech Ewangelistów i Ducha Świętego w postaci gołębic pod daszkiem na ambonie⁸⁴.

W czasie II wojny światowej Niemcy przeznaczili kościół na magazyn meblowy. Po zakończeniu okupacji usunięto zniszczenia i oddano świątynię do użytku liturgicznego.

Duszpasterstwo

Posługa duszpasterska w parafii ostrowskiej oparta była przede wszystkim na podstawowych formach związanych z głoszeniem słowa Bożego i sprawowaniu sakramentów. W okresach, gdy ożywał kult Najświętszej Maryi Panny związany z obrazem Matki Bożej, rozwijał się ruch pielgrzymkowy i związana z nim posługa sakramentalno-liturgiczna.

W aktach wizytacyjnych⁸⁵ zachował się opis służby Bożej w niedzielę. Około godziny 8 rozpoczynał się śpiew godzinek, a po nich śpiewano różne pieśni uwielbiające Boga, wyznając w nich wiarę, nadzieję i miłość do Stworzyciela nieba i ziemi. Następnie około godziny 10 rozpoczynały się modlitwy poranne, pacierz, akty przedmszalne, po czym wykładano katechizm. Dalej głoszono naukę lub kazanie, potem następowało poświęcenie wiernych wodą święconą i rozpoczynała się msza. Była ona śpiewana w intencji parafian i dobrodziejów. Po zakończeniu celebracji liturgicznej śpiewano *Anioł Pański*.

Uzupełnieniem do tej wiadomości niech będzie inna, zaczerpnięta z roku 1766, w której wizytator opisuje pobożne praktyki związane z obrazem Matki Bożej. „Przed ołtarzem głównym są ustawione klęczniki w formie półkola, wierni tu często się modlą. W każdą niedzielę organista wraz z ludem śpiewa godzinki”⁸⁶. Wizytator podsumował pracę duszpasterską stwierdzeniem: „sakramenty sprawowane [są] pilnie”⁸⁷.

Do duszpasterstwa nadzwyczajnego funkcjonującego w parafii zaliczyć należy prowadzenie: szpitala, szkoły, bractw. Co prawda wiadomości o tych formach pracy pochodzą dopiero z XIX w., jednak należy o nich wspomnieć, gdyż były przejawem żywotności parafii. Szpital został wspomniany w aktach w latach dwudziestych XIX wieku⁸⁸. Nie był instytucją w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, tylko miejscem, które dziś nazwa-

libyśmy domem opieki dla starych i bezdomnych. W tym samym czasie funkcjonowała szkoła, w której uczył Onufry Marzęcki, a uczęszczało do niej 30 dzieci⁸⁹. Posiadamy też informacje o istnieniu Bractwa Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, ale jego powstanie należy łączyć zapewne z ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, gdyż w 1788 r. nie było tej wspólnoty⁹⁰. Niewątpliwie bractwo to współfinansowało prace wykończeniowe wewnątrz świątyni⁹¹.

Obraz

Według miejscowej legendy, na wzgórzu, nad brzegiem jeziora Pleban-ka, od południowej strony, rósł cis z bujną koroną. Pewnego dnia pasterka pilnująca bydła nad jeziorem zobaczyła na drzewie obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem na ręce w otoczeniu aniołów. To wydarzenie mieszkańcy Ostrowąsa odczytali jako znak, że Maryja upodobała sobie to miejsce. Po jakimś czasie obraz przeniesiono do Brzeźna, wioski znajdującej się w centrum parafii, gdzie planowano budowę kościoła. Umieszczono go u rodziny Broszków. Stąd jednak „uszedł przez jezioro” na pierwotne miejsce, zostawiając do dziś na tafli wody „drogę Matki Bożej”. Wówczas domyślono się, że to Ostrowąs ma być miejscem, gdzie wierni będą czcili Matkę Bożą. Wdzięczni za objawienia, za to, że nawiedziła kujawski lud jako Rozdawczyni łask, nazwali ją Panią Kujaw, usypali wzgórze nad brzegiem jeziora i tu wybudowali Jej świątynię⁹².

Tyle legenda leżąca u podstaw czci obrazu Najświętszej Maryi Panny. Domyślamy się, że ktoś, dziś nieznany, umieścił obraz Matki Bożej na nadbrzeżnym drzewie. Możliwe, że był to człowiek, któremu na sercu leżała potrzeba budowy nowej świątyni. Nie można też odrzucić hipotezy, że przed budową świątyni w 1631 r. takowa legenda powstała jako element mobilizujący do jej wzniesienia.

Obraz został namalowany farbą olejną na płótnie, które przytwierdzone zostało do modrzewiowej deski o wymiarach 99x135,5 cm. Malowany był według kanonu ikonograficznego Hodegetrii. Przedstawia więc Matkę Bożą z Dzieciątkiem siedzącą na tronie i odbierającą hołd od Trzech Mędrców⁹³. Madonna ubrana jest w czerwoną suknię i granatowy płaszcz, Dzieciątko w suknię zieloną. Dwa anioły, w luźnych szatach, podejmują nimb, a także koronę Matki Bożej i Dzieciątko tłoczoną w tle⁹⁴. Twarz Maryi to twarz młodej kobiety, o rysach regularnych, oczach ciemnych, z wyraźnie zarysowanymi łukami brwi, wąskim, prostym nosem i małymi ustami⁹⁵. Oczy Matki Bożej patrzą z wielkim spokojem, a usta zdają się lekko uśmiechać. Jej postać pełna jest spokoju i dostojeństwa. Dynamiczny akcent w obrazie stanowi Dzieciąt-

ko siedzące na lewym ręku Maryi. Koronę Matki Bożej trzymają aniołowie odziani w luźne długie szaty. Niżej, z każdego boku dwa putta (uskrzydłone postacie dziecięce). Obraz posiadał srebrne sukienki, a do czasu koronacji koronami papieskimi posiadał srebrne, połączane korony⁹⁶.

Autor obrazu nie jest znany, ale ze sposobu przedstawienia widać, że był on wzorowany na wizerunku *Salus Populi Romani* z rzymskiej bazyliki Santa Maria Maggiore. Pierwsze tego typu obrazy pojawiły się w Polsce pod koniec XVI w. i cieszyły się dużą popularnością w całym kraju. Współcześni badacze stwierdzają, że obraz ten został wzbogaconym schematem ikonograficznym typu Matki Bożej Częstochowskiej i pochodzi z 2. połowy XVI wieku. W Ostrowąsie umieszczono go na przełomie XVI i XVII stulecia. Wizytator odwiedzający parafię w 1779 r. stwierdził, że był to obraz cudowny⁹⁷, a przekonanie to utrzymuje się po dzień dzisiejszy. Uznawany jest za słynący łaskami i cudami⁹⁸.

Obraz został poddany konserwacji w latach trzydziestych XX wieku przez firmę, która wtedy wykonywała prace remontowe w parafii⁹⁹. Gruntownej renowacji dokonał w 1960 r. Mieczysław Lewandowski z Torunia¹⁰⁰. Po raz ostatni obraz odnawiany był bezpośrednio przed uroczystościami koronacyjnymi, w roku 1986.

Sanktuarium maryjne

Trudno powiedzieć, od kiedy zaczęła się wędrówka ludu kujawskiego do Matki w Ostrowąsie, gdyż początki nie są udokumentowane, a kryją się tylko w pobożnej, przytoczonej powyżej legendzie. Również późniejsze czasy nie pozostawiły nazbyt wielu świadectw dotyczących historii tego sanktuarium¹⁰¹. Wiemy jednak, że już w 1766 r. cieszył się popularnością, czytamy bowiem: „Cudowny obraz Najświętszej Maryi Panny umieszczony w głównym ołtarzu cieszył się taką [dobrą] opinią u wszystkich ludzi, [...] przez bardzo skuteczne wstawiennictwo Tej Matki [twierdzili oni], że tutaj właśnie doświadczyli wielu łask, przynieśli i ofiarowali wota i tabliczki”¹⁰².

Należy się domyślać, że rozwój kultu związanego z wizerunkiem Matki Bożej nastąpił po wybudowaniu kościoła w 1631 r., czyli sięga połowy XVII w., a jego skutkiem były przywileje otrzymane od Stolicy Apostolskiej na odpusty z lat 1772 i 1778, odprawiane przy głównym ołtarzu, w nim bowiem był umieszczony cudowny obraz Najświętszej Maryi Panny. Odnosiły się one do świąt maryjnych Nawiedzenia i Narodzenia Najświętszej Maryi Panny¹⁰³.

Do naszych czasów, niestety, zachowały się już tylko dane o otrzymanych łaskach z czasów XIX i XX wieku. Najstarsze zachowane informacje pochodzą więc z roku 1881.

Ci, którzy doświadczyli łaskowości Matki Bożej, dziękując Jej, zostawiali tu swoje dary. Już z roku 1724 posiadamy wiadomości, że wota znajdowały się tam od dawna. Kolejna wiadomość pochodzi z 1766. Stwierdza się w niej, że wśród wot znajduje się 15 srebrnych ryngrafów, a w XIX wieku było 27 sztuk wotywnych tabliczek, 53 sznury koralu, 12 sznurów pereł, 1 duży krzyż srebrny, 1 ryngraf, medal srebrny i krzyżyk z pereł. W 1819 roku wota znajdujące się w Ostrowąsie zostały zdeponowane w Kapitularku Włocławskim. Natomiast te, które pozostały w kościele w czasie II wojny światowej, zostały skradzione¹⁰⁴.

Szczególnym przejawem życia religijnego są pielgrzymki, które do sanktuarium przybywają. Na podstawie wyżej wspomnianych przywilejów odpustowych i najstarszych wotów (z XVIII w.) pozostawionych przy obrazie, należy stwierdzić, iż ruch pielgrzymkowy istniał już w XVIII wieku, a możliwe, że i wcześniej, a zapewne był związany szczególnie z uroczystościami odpustowymi¹⁰⁵. Z roku 1784 posiadamy informacje o tłumnym zgromadzeniu wiernych w czasie odpustu na święto Narodzenia NMP. W końcu XIX wieku na uroczystości maryjne przybywało około 6 tys. ludzi. Pątnicy już w przeddzień przychodzili do sanktuarium, aby czuwać przy obrazie Matki Bożej.

Po drugiej wojnie światowej przybywało na uroczystości po kilkanaście tysięcy wiernych, najczęściej w luźnych grupach z chorągwiami i feretronami. Najwięcej gromadzą te odpusty, których celebrowanie przypada w niedzielę. Mówi się wtedy, nawet o 20 tys. wiernych. Kult swoim zasięgiem obejmuje przede wszystkim tereny powiatów: aleksandrowskiego, radziejowskiego, częściowo inowrocławskiego i toruńskiego¹⁰⁶. W ostatnim czasie największą grupą pielgrzymkową przybywającą do Ostrowąsa była Piesza Pomorska Pielgrzymka na Jasną Górę, która tutaj zatrzymała się na swój pierwszy nocleg¹⁰⁷.

Pielgrzymi przybywają przede wszystkim 8 września na uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i w niedzielę po tym dniu. Poza tym, nie ma tygodnia, zwłaszcza w okresie letnim, żeby nie przyjechał autokar z pielgrzymami, a przynajmniej kilka samochodów osobowych z tymi, którzy chcą spotkać się z Matką i Jej przedstawić swoje sprawy.

Uroczystości koronacyjne

Biskup Jan Zaręba zaprosił wszystkich diecezjan włocławskich na uroczystości koronacyjne obrazu Matki Bożej w Ostrowąsie na dzień 24 sierpnia 1986 r.¹⁰⁸ Było to już bezpośrednio przygotowanie do uroczystości, gdyż kilka lat wcześniej tenże biskup, listem z dnia 24 lutego 1982 r., zwrócił się do Ojca

Świętego Jana Pawła II o pozwolenie na koronację wizerunku Pani Kujaw koronami papieskimi¹⁰⁹. Papież wydał takie zezwolenie 25 marca 1982 r.¹¹⁰

Po otrzymaniu dokumentu papieskiego już nie tylko w Ostrowąsie, ale także w całej diecezji ruszyły przygotowania do uroczystości koronacyjnych. Jednym z elementów tego przygotowania były wyjazdy ks. Jana Matusiaka, kustosa sanktuarium, do parafii diecezji z zaproszeniem na uroczystości.

W tygodniu poprzedzającym uroczystości w Ostrowąsie rozpoczęły się przygotowania duchowe, prowadzone przez ks. Grzegorza Wawrzyniaka, a także artystyczno-dekoracyjne pod kierunkiem ks. Andrzeja Ciapcińskiego. Pomagali również klerycy z seminarium wrocławskiego i parafianie ostrowąscy, a nad całością czuwał kustosz sanktuarium, ks. Matusiak.

Na uroczystości koronacyjne 24 sierpnia 1986 r. na placu koronacyjnym i w jego otoczeniu zgromadziło się około 30–40 tysięcy wiernych. Uroczystości zaszczylicili swoją obecnością: kard. Józef Glemp – przewodniczący uroczystości, biskup chełmiński Marian Przykucki, biskup lubaczowski Marian Jaworski, biskup rezydujący w Bydgoszczy – Jan Nowak, generał paulinów o. Józef Płatek, a także biskupi posługujący w diecezji wrocławskiej – Jan Zaręba, Czesław Lewandowski, Roman Andrzejewski; obecne były także kapituły¹¹¹.

Najbardziej podniosłym momentem był obrzęd poświęcenia i nałożenia koron na ostrowąski wizerunek. Złote korony podawali księża: Jan Matusiak, kustosz sanktuarium, oraz rezydujący w parafii wiekowy kapłan, prałat Józef Malkiewicz (Matus). Po założeniu koron, którego dokonali kard. Józef Glemp i bp Jan Zaręba, fanfary grające melodię „Królowej Anielskiej” dopełniły obrzęd koronacji¹¹². Eucharystię kończyło podziękowanie kustosa sanktuarium¹¹³ oraz akt oddania diecezji wrocławskiej Matce Bożej.

PRZYPISY

¹ W źródłach nazwa wsi była pisana na różny sposób: Ostroważ, Ostrowąs, Ostrowąsz.

² [B. Chlebowski] Br. Ch., *Ostrowąs*, w: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (SGKP), t. 15, cz. 2, Warszawa 1902, s. 422. Natomiast w publikacji *Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych. Koronowane wizerunki*, (Szymanów 1990, s. 467) podana jest mylnie data 1181.

³ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne – rys historyczny*, „Kronika Diecezji Wrocławskiej” (KDWł) 52(1969), s. 63.

⁴ [B. Chlebowski] Br. Ch., *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 15, cz. 2, s. 422.

⁵ Tamże.

⁶ Prawdopodobnie chodzi o Władysława Białego, księcia gniewkowskiego, zmarłego w 1388.

⁷ Kmieć – we wsiach na prawie magdeburskim chłop posiadający samodzielne gospodarstwo.

⁸ [B. Chlebowski] Br. Ch., *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 15, cz. 2, s. 422.

⁹ W Polsce północnej w XVI w. obowiązywał łan według miary chełmińskiej, czyli 1 łan = 16,8 ha. – Zob. J. Konik, D. Skorupa, W. Sienkiewicz, *Tablice historyczne*, Wrocław 2003, s. 349.

¹⁰ *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 7, Warszawa 1888, s. 712.

¹¹ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej (AKDWł), par. 156, k. 36.

¹² Prawdopodobnie mogło to nastąpić w 1812 r., gdyż wtedy norbertanki przestały być kolatorkami kościoła. – W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 63.

¹³ Zależnie od przyjętego przelicznika łanowego morga stanowiła: według łana chełmińskiego – 0,56 ha, według łana frankońskiego – 0,58 ha. Na tym terenie prawdopodobnie funkcjonował łan chełmiński. – Zob. J. Konik, D. Skorupa, W. Sienkiewicz, *Tablice historyczne*, dz. cyt., s. 349.

¹⁴ *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 7, s. 712.

¹⁵ ADWł, Archiwum biskupów kujawsko-pomorskich (ABKP), Wiz. 66, s. 13.

¹⁶ ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k. 55.

¹⁷ *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 7, s. 712.

¹⁸ *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 128.

¹⁹ *Katalog zabytków sztuki w Polsce* (KZSP), t. 11, z. 1, Warszawa 1969, s. 24.

²⁰ Kolator – ten, komu wg prawa kanonicznego przedsoborowego i zwyczaju na zasadzie *ius patronatum* przysługiwało prawo przedstawiania kandydata do beneficjum lub na wakujący urząd kościelny.

²¹ ADWł, ABKP, Wiz. 66, s. 13.

²² W roku 1812 państwo pruskie skasowało zakon i przejęło majątek, natomiast w niektórych opracowaniach pojawia się rok 1816, ale wtedy rozebrano tylko istniejący kościół. – Zob. W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 63–64; J. Matusiak, *Historia sanktuarium i obrazu w Ostrowąsie*, KDWł 69(1986), s. 194.

²³ Obecnie wieś należy do parafii Straszewo.

²⁴ ADWł, ABKP, Wiz. 2(24), k. 74v.

²⁵ Do parafii należały: wieś Ostrowąs, własność norbertanek z Płocka, licząca 143 osoby, komunikujących – 114; wieś Słomkowo, należąca do Zygmunta Otto Trąbczyńskiego, licząca 85 osób, w tym komunikujących 55 i dwóch protestantów; wieś Brzeźno, własność biskupów włocławskich, osób 91, komunikujących – 72; Brudnowo, należąca do Antoniego i Jakuba Gostomskich, mająca mieszkańców 71, do komunii – 61, protestantów – 10, wyznawców religii mojżeszowej – 12; Ossówka, własność również Gostomskich, licząca 14 mieszkańców, komunikujących – 8; Zamyślin, własność Józefa Kaniowskiego, osób 11, do sakramentów – 8, protestantów – 4; Kruszynek Większy, dziedzictwo Zygmunta Otto Trąbczyńskiego, licząca 29 osób, komunikujących – 15; Kruszynek Mniejszy, własność kapituły włocławskiej – 26 osób, 8 komunikujących. Razem 470 mieszkańców, w tym komunikujących 341, protestantów – 16, Żydów – 12. – ADWł, ABKP, Wiz. 41(89), k. 87v.

²⁶ Jak z tego zapisu widać, nazwy wiosek, pisane zapewne ze słuchu, przybierały różną formę, stąd zapewne w jednym dokumencie Kruszynek w innym Krasinków. – Zob. ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 14.

²⁷ Brak Plebanki we wcześniejszych spisach wiosek należących do parafii wynika prawdopodobnie stąd, że była ona częścią wsi Ostrowąs, a ziemie tam położone należały do majątku proboszczowskiego. Z czasem, gdy ziemie zabrano parafii i je rozparcelowano, nadano im nową nazwę. – Zob. ADWł, ABKP, Wiz. 48, k. 33.

²⁸ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 129.

²⁹ „Catalogus ecclesiarum et utriusque cleri tam saecularis quam regularis dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis” 1875 („Catalogus” 1875), s. 33.

³⁰ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2007, s. 167.

³¹ *Diecezja włocławska 2000*, poz. cyt., s. 428.

³² ADWł, ABKP, Wiz. 66, s. 13

³³ Tamże.

³⁴ „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 1991, s. 424.

³⁵ *Diecezja włocławska 2000*, dz. cyt., s. 128.

- ³⁶ ADWł, ABKP, Wiz. 66.
- ³⁷ Zabudowania gospodarcze zostały wybudowane przez ks. Z. Rudowskiego, a zabrane przez rząd, prawdopodobnie pod koniec XVIII lub na początku XIX. – Zob. ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k. 4v.
- ³⁸ ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 14v–15.
- ³⁹ ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 15.
- ⁴⁰ Istota zapisów czynszowych polegała na tym, że ofiarodawca nie przekazywał pieniędzy wprost proboszczowi, tylko właścicielowi jakiegoś majątku, a ten dopiero był zobowiązany wypłacać duchownemu określony procent od tej sumy.
- ⁴¹ Prawdopodobnie Gosławice pod Koninem. Wcześniej suma ta była ulokowana w 1719 r. na Słomkowie, a jej wysokość wynosiła 300 florenów, później podwyższona i przeniesiona do Gosławic. – Zob. ADWł, ABKP, Wiz. 41(89), k. 92.
- ⁴² ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 14v.
- ⁴³ Tamże, k. 15. Zapis ten został dokonany w 1767 roku. – Zob. ADWł, ABKP, Wiz. 41(89), k. 89v.
- ⁴⁴ Był to folwark należący zapewne do norbertanek.
- ⁴⁵ Trudno powiedzieć, dlaczego płacono z tej wsi, gdyż nie należała ona do parafii. Możliwy jest jednak błędny zapis nazwy wioski.
- ⁴⁶ Należały wtedy do parafii Straszewo, parafia posiadała jakiś dekret, na mocy którego otrzymywała dziesięcinę z tej wioski. – ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 15.
- ⁴⁷ Propinacja, czyli prawo wytwarzania alkoholu, zwłaszcza piwa, we własnym browarze.
- ⁴⁸ „Catalogus” 1875, s. 33.
- ⁴⁹ Chodzi o folwark w Plebance. – Zob. ADWł, ABKP, Wiz. 48, k. 33.
- ⁵⁰ Tamże.
- ⁵¹ W 1786 był to zakonnik, ks. Feliks Zieliński. Tamże.
- ⁵² ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 15v.
- ⁵³ Władze pruskie zabrały majątki kościelne i utworzyły z nich majątek państwowy, w zamian za zabrane ziemie wypłacały ekwiwalent pieniężny. Ta sytuacja istniała również i później.
- ⁵⁴ Mimo iż rozliczenia nie są precyzyjne, to jednak taki zapis pozostaje w dokumentach. – Zob. ADWł, Akta par. Ostrowąs 1.
- ⁵⁵ W. W a s z a k, *Ostrowąs – poświęcenie nowego kościoła*, KDWł 16(1922), s. 75.
- ⁵⁶ J. M a t u s i a k, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 194.
- ⁵⁷ [B. C h l e b o w s k i] Br. Ch., *Ostrowąs*, w: SGKP, t. 15, cz. 2, s. 422.
- ⁵⁸ W. S a r n i k, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 63–64.
- ⁵⁹ Możliwe jest też imię Adalbert – czyli Wojciech. Imię to występuje w opisie parafii z 1875. – Zob. „Catalogus” 1875, s. 33.
- ⁶⁰ KZSP, t. 11, z. 1, s. 25.
- ⁶¹ *Ostrowąs – opis wizytacji*, KDWł 3(1909), s. 331.
- ⁶² „Catalogus” 1875, s. 33.
- ⁶³ W. S a r n i k, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 65.
- ⁶⁴ „Catalogus” 1875, s. 33.
- ⁶⁵ Cyborium – konstrukcja architektoniczna w kształcie kopuły, dachu na kolumnach znajdująca się nad ołtarzem, podkreślającą szczególność miejsca, swoisty tron dla Boga. Rozbudowane tabernakulum.
- ⁶⁶ Występuje pewna wątpliwość, gdyż raz pojawia się informacja o obrazie, innym razem o przedstawieniu, co może sugerować figury tworzące zespół Ukrzyżowania Pańskiego.
- ⁶⁷ ADWł, ABKP, Wiz. 66, s. 13.
- ⁶⁸ ADWł, Akta par. Ostrowąs, t. 1, k. 1.
- ⁶⁹ W latach osiemdziesiątych XVIII w. norbertanki przekazały trzyletnie dochody z majątku ostrowąskiego na prace remontowe w kościele (ADWł, ABKP, Wiz. 48, k. 33). W 1790 roku wizytator informuje, że kościół jest bliski przewrócenia się (ADWł, ABKP, Wiz. 71, k. 1). Już w 1807 r. władze przyrzekały zająć się budową kościoła, zebrany jednak materiał przedstawiciele władz zabrali (ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k. 25).
- ⁷⁰ Kościół rozebrano do końca sierpnia 1816 r., a już na 8 września była wystawiona kapliczka. – Zob. ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k. 31.

- ⁷¹ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 64.
- ⁷² ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k. 108.
- ⁷³ *Ostrowąs – opis wizytacji*, poz. cyt., s. 331. Choć KZSP (t. 11, z. 1, s. 25) sugeruje, że budowa odbywała się w latach 1863–1864, to jednak „Catalogus” 1875 podaje, że ks. Gajewski do parafii przybył w 1866. Prawdopodobnym jest więc, że prace trwały od 1863, ale słabo i dopiero przyjscie nowego proboszcza pozwoliło na dokończenie budowy.
- ⁷⁴ W. Waszak, *Ostrowąs – poświęcenie nowego kościoła*, poz. cyt., s. 15.
- ⁷⁵ *Ostrowąs – opis wizytacji*, poz. cyt., s. 331.
- ⁷⁶ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 194.
- ⁷⁷ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 64.
- ⁷⁸ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 194.
- ⁷⁹ KZSP, t. 11, z. 1, s. 25.
- ⁸⁰ W. Waszak, *Ostrowąs...*, poz. cyt., s. 15.
- ⁸¹ ADWł, AKDWł, par. 156, k. 8
- ⁸² J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 194.
- ⁸³ ADWł, AKDWł, par. 156, k. 29v. Prace wykonała firma będąca agendą Drukarni i Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu. Przez długi czas próbowała ściągnąć z proboszcza należności za wykonaną pracę, spór oparł się o biskupa M. Radońskiego.
- ⁸⁴ ADWł, AKDWł, par. 156, k. 43.
- ⁸⁵ ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 15v–16.
- ⁸⁶ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 65.
- ⁸⁷ ADWł, ABKP, Wiz. 77, k. 3.
- ⁸⁸ ADWł, Akta par. Ostrowąs 1, k.107v.
- ⁸⁹ Tamże, k. 108.
- ⁹⁰ ADWł, ABKP, Wiz. 66, k. 14.
- ⁹¹ ADWł, AKDWł, par. 156, k. 44.
- ⁹² Tamże.
- ⁹³ Tamże, s. 195. Postaci Trzech Mędrców nie widać; domyślamy się, że są poza obrazem.
- Zob. *Z dawna Polski Tyś Królową*, dz. cyt., s. 467.
- ⁹⁴ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., 64.
- ⁹⁵ *Z dawna Polski Tyś królową*, dz. cyt., s. 467.
- ⁹⁶ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 195.
- ⁹⁷ ADWł, ABKP, Wiz. 41(89), k. 90v.
- ⁹⁸ Zob. ADWł, AKDWł, par. 156, k. 44; J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 195.
- ⁹⁹ ADWł, AKDWł, par. 156, k. 43.
- ¹⁰⁰ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 64.
- ¹⁰¹ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 195.
- ¹⁰² Fragment zaczerpnięty z wizytacji dokonanej w roku 1766. – Zob. W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., 65.
- ¹⁰³ Tamże, s. 64–65.
- ¹⁰⁴ Tamże, s. 67–68.
- ¹⁰⁵ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 196.
- ¹⁰⁶ W. Sarnik, *Ostrowąs sanktuarium maryjne...*, art. cyt., s. 65–66.
- ¹⁰⁷ J. Matusiak, *Historia sanktuarium...*, art. cyt., s. 196.
- ¹⁰⁸ J. Zaręba, *Zaproszenie Biskupa Włocławskiego na uroczystości koronacyjne do Ostrowąsa*, KDWł 69(1986), s. 197.
- ¹⁰⁹ *Pismo Świętej Kongregacji ds. Sakramentów i kultu Bożego do Biskupa Włocławskiego*, KDWł 69(1986), s. 205.
- ¹¹⁰ *Breve papieskie zezwalające na Koronację*, KDWł 69(1986), s. 206.
- ¹¹¹ J. Zaręba, *Słowo Biskupa Włocławskiego przed uroczystością koronacji*, KDWł 69(1986), s. 199–200.
- ¹¹² I. Piasecki, *Przebieg uroczystości*, KDWł 69(1986), s. 209–214.
- ¹¹³ J. Matusiak, *Słowa podziękowania kustosa sanktuarium ostrowąskiego*, KDWł 69(1986), s. 207–208.

PIOTR PAWŁOWSKI

MATKA BOSKA CZĘSTOCHOWSKA W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI STEFANA DAMALEWICZA

Nieobecność ks. Stefana Damalewicza (zm. 1673) wśród znanych obecnie autorów sławiących Jasnogórską Panią¹ jest zadziwiająca, a w pewnym stopniu nawet podejrzana. Czy tylko przez przypadek, bądź zaniedbanie, zasługi Stefana Damalewicza jako piewcy Czarnej Madonny zostały niemal całkowicie zapomniane? Faktem jest, iż jego dokonania literackie w tej dziedzinie są znane tylko wąskiemu gronu badaczy literatury staropolskiej, a czyny związane z rozwojem kultu najświętszej polskiej ikony prawie całkiem nieznanne.

To, że cała znana twórczość Stefana Damalewicza poświęcona Matce Boskiej Częstochowskiej jest dla współczesnego czytelnika właściwie niedostępna, nie jest zapewne tylko winą Karola Estreichera, który w swojej *Bibliografii* przeoczył dwa podpisane przez S. Damalewicza utwory o tej tematyce, dołączone do pierwszego wydania słynnej *Nowej Gigantomachii*²: pierwszy to *Oratio...* („Mowa pochwalna”), drugi wierszowana *Oda na cześć Matki Bożej*. Także pierwszy badacz życia i twórczości Damalewicza, ks. Adam Chodyński, nie znał tych utworów³. Co więcej, wszystkie polskie tłumaczenia łacińskojęzycznej *Nowej Gigantomachii*, wydawanej wielokrotnie pod niefortunnym tytułem jako *Pamiętnik oblężenia Częstochowy 1655 r.*⁴, pomijają napisane przez Damalewicza dodatki. Nawet Adam Kersten, badacz i monografista *Nowej Gigantomachii*, wspomina o nich tylko marginalnie⁵.

Jeśli ponadto weźmie się pod uwagę, że niektórzy widzą w Damalewiczu autora, a co najmniej ostatecznego redaktora całości dzieła wydanego pod imieniem o. Augustyna Kordeckiego, a także autora uważanego dotąd za anonimowy poematu sprzed 1673 r. pt. *Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej*, to postać naszego skromnego i zapomnianego kanonika wysuwa się na czoło piewców Częstochowskiej Pani.

Mając to wszystko na uwadze – jako biograf uczonego kanonika wrocławskiego⁶ – poczuwam się do obowiązku nadrobienia tego zaniedbania.

Maryjna nabożność Stefana Damalewicza

Szukając związków Stefana Damalewicza z Jasną Górą i jego szczególnego nabożeństwa do Jasnogórskiej Pani, trzeba przyrzeć się w ogóle jego stosunkowi do Matki Bożej. W tej kwestii nie można pominąć faktu, iż jego protektorem był ówczesny biskup kujawsko-pomorski Maciej Łubieński, później prymas Polski. To on pod koniec 1636 r. sprowadził Damalewicza do Włocławka i od 1637 r. uczynił go swoim kapelanem domowym, a także głównym teologiem. Biograf abp. Macieja Łubieńskiego, ks. Jan Korytkowski, podkreśla, iż arcybiskup Łubieński „rzewną miłością, nabożeństwem i czcią przejęty był całe życie ku N. Maryi Pannie”⁷. Znając wpływ abp. Macieja Łubieńskiego na postawę moralną i całą drogę życiową Damalewicza, można być pewnym, iż i jego żarliwość religijna do Matki Bożej rozwijała się „pod skrzydłami” tego dobrodzieja.

Damalewicz ten stosunek do roli Matki Bożej w swojej postawie religijnej podkreślił już w jednym ze swoich pierwszych dzieł. Mianowicie w rozprawie naukowej na doktorski stopień naukowy z teologii na początku swoich rozważań kładzie wymowny cytat ze św. Piotra Chryzologa: *Ouidquis offerre Deo paras, Mariae commendare memento: ut eodem alveo gratia redeat ad authorem quo influxit* (Cokolwiek starasz się ofiarować Bogu, pamiętaj powierzyć [Mu to] przez Maryję, aby życzliwość wróciła do autora tą samą drogą, którą wypłynęła)⁸. Sięgnięcie do tej myśli pochodzącej z kazania wybitnego „Złotomównego” italskiego kaznodziei z V w. było zapewne przemyślane i dobrane do idei, ku którym skłaniał się wówczas świeżo mianowany kaznodzieja katedry włocławskiej, jakim w owym czasie został Stefan Damalewicz. Tekst z tej publicznej dysputy naukowej, odbytej na Akademii Krakowskiej w grudniu 1638 r., ukazał się jeszcze tego samego roku drukiem pt. *Quaestio theologica de merito bonorum iusti operum*. W jego oprawie graficznej, oprócz herbu Akademii Krakowskiej, znajduje się na odwrocie karty tytułowej wizerunek stojącej na księżycu Matki Bożej w koronie z Dzieciątkiem Jezus na ręku. Taka ilustracja nie była standardowym wyposażeniem drukowanych rozpraw doktorskich i musiała zapewne zostać użyta przez drukarza na wyraźne życzenie autora.

Nie można też pominąć innego znaczącego faktu świadczącego o szczególnym nabożeństwie ks. Stefana Damalewicza do Matki Bożej. Wyraził je poprzez ufundowanie dla swojego rodzinnego kościoła parafialnego w Warcie dużego obrazu ołtarzowego z przedstawieniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, na którym znalazł się także jego wizerunek jako donatora⁹.

W jedynym dziś znanym kazaniu Stefana Damalewicza (zachowanym dzięki wydaniu go drukiem w 1642 r.)¹⁰, a wygłoszonym w katedrze wrocławskiej z okazji wyświęcenia w niej dn. 6 października 1641 r. ks. Aleksandra Bucendorfa Kęsowskiego na opata klasztoru cystersów w Oliwie, w kilku miejscach autor przywołuje Matkę Bożą jako patronkę oliwskich zakonników, zwąc ją następującymi tytułami: „Matka Miłosierdzia”, „Pani i Dobrodziejka”, „Przenajchwalebniejsza” oraz „Panna Przenajświętsza”.

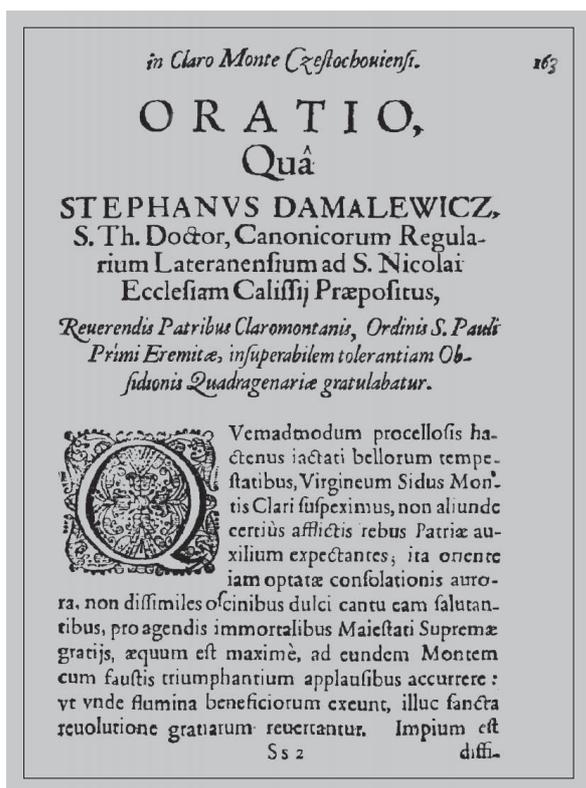
Związki Stefana Damalewicza z Jasną Górą

W swoim „duchowym testamencie”, napisanym na wygnaniu w Trzemesznie, Damalewicz wspomina o jakichś swoich zasługach dla paulinów częstochowskich. Zaraz po oddaniu się pod opiekę najdostojniejszej Panny Rodzicielki Bożej, ucieczki grzeszników, Maryi, napisał: „Tudzież [pragnę] modłów zakonników, z którymi w duchu przyjaźni żyłem, osobliwie bernardynów i paulinów, którzy mię do uczestnictwa zasług swoich przypuścili, lubo mi ich dyplomata w prześladowaniach moich zaginęły”¹¹. Kwestię tę próbowała naświetlić już prof. Renarda Ociecek, dochodząc do konkluzji, iż Damalewicz mógł uzyskać od paulinów prawo honorowej przynależności, tzw. konfraterni. Przywileje takie, z którymi wiązało się np. prawo do odpustów przysługujących tylko członkom zakonu, dawano uroczyście, a przyznawała je kapituła za szczególne zasługi dla klasztoru bądź całego zgromadzenia¹².

Wiemy, że za czasów prymasostwa Macieja Łubieńskiego z jego polecenia Damalewicz realizował osobiście różne ważne zadania związane m.in. z przebudową kaplicy Matki Boskiej Częstochowskiej. W czasie uroczystości przenosin obrazu do odnowionej kaplicy 25 marca 1644 r. obok znanego kazania o. D. Łobżyńskiego (ogłoszonego drukiem¹³) kazanie wygłosił również ks. Stefan Damalewicz, co przez długi czas było nieznane. Odkrył ten fakt i opublikował ks. Stanisław Chodyński. Na podstawie dokumentów źródłowych z archiwum jasnogórskiego¹⁴ podał on, że: „Stefan Damalewicz zaproszony przez prymasa Macieja Łubieńskiego, głównego swego protektora, miał mowę w Częstochowie na Jasnej Górze, w uroczystość przeniesienia cudownego obrazu N.M.P. z wielkiego kościoła do kaplicy nowo zbudowanej kosztem tegoż prymasa. Akta klasztorne podają, że się podobała: *plausabiliter est habita*”¹⁵. Jak dotąd nikt dalej nie poszedł tym tropem, kazanie Damalewicza jest nadal nieznane i nieobecne w literaturze naukowej. Może jednak nie jest stracone na zawsze i jak wiele innych „zapomnianych” archiwaliów czeka na swoje odkrycie.

Biskup Maciej Łubieński, jako gorący orędownik kultu Czarnej Madonny zorganizował w sierpniu 1637 r. pierwszą diecezjalną pielgrzymkę do Częstochowy¹⁶. Stefan Damalewicz jako jego osobisty kapelan, na pewno w niej uczestniczył. Wcześniej mieszkańcy Kujaw także pielgrzymowali do Jasnógorskiej Pani, były to jednak inicjatywy „prywatne”.

**Oratio – mowa pochwalna Damalewicza
„za nieugiętą wytrwałość podczas czterdziestodniowego oblężenia”**



W pierwszym wydaniu *Nowej Gigantomachii* z 1658 r. „Mowa pochwalna” Damalewicza (*Oratio qua Stephanus Damalewicz, S. Th. Doctor, Canonorum Regularium Lateranensium ad S. Nicolai Ecclesiam Calissij Praepositus, Reuerendis Patribus Claromontanis, Ordinis S. Pauli Primi Eremitae, insuperabilem tolerantiam Obsidionis Quadragenariae gratulabatur*), zajmuje 26 stron (s. 163–188). Renarda Ociecek, zastanawiając się nad tym, „jakie fakty, które treści sprawiły, że obrona Jasnej Góry w roku 1655 tak silnie weszła w patriotyczne konteksty myśli narodowej”¹⁷, wskazuje na religijną i patriotyczną żarliwość

utrwaloną na kartach *Nowej Gigantomachii* i zwraca uwagę na mowę ks. Stefana Damalewicza. Podkreśla ona, iż właśnie w tej mowie, „która jako jeden z elementów dodanych do tekstu podstawowego wieńczy książkę ks. Kordeckiego [...] splot tonacji religijnej i patriotycznej wyraziście doszedł do głosu”. W konkluzji uważa ona, że to właśnie *Oratio* Damalewicza dobitnie utrwaliło zasługi paulinów „za nieugiętą wytrwałość podczas czterdziestodniowego oblężenia”. Dzięki tej badaczce ta mowa Damalewicza jest dziś dostępna w polskim tłumaczeniu¹⁸. Jako piękny przykład słynnych staropolskich oracji, nie tylko z racji swego tematu zasługuje na szersze poznanie. Jej rozmiar i emocjonalny wydźwięk sprawiają, iż wydaje się ona napisana ponad zwyczajną miarę, jest „nieformalnym” wstępem do *Nowej Gigantomachii*. Chociaż została ona dołączona nie na początku, ale za tekstem głównym, sprawia wrażenie tekstu przewodniego.

Już sam „tytuł” tej oracji i jej uzasadnienie: „Mowa, w której Stefan Damalewicz, Świętej Teologii Doktor, Przełożony Kanoników Regularnych Laterańskich przy kościele Św. Mikołaja w Kaliszu, składa podziękowanie Przewielebnym Ojcom Jasnogórskim Zakonu św. Pawła Pierwszego Eremity za nieugiętą wytrwałość podczas czterdziestodniowego oblężenia”¹⁹, wzbudza zaciekawienie i rodzi pytanie, dlaczego właśnie Stefan Damalewicz został dopuszczony do zaszczytu umieszczenia swojego tekstu w tak ważnym ze względów „propagandowych” dziele, jakim od samego początku stała się *Nowa Gigantomachia*. W czym właściwie imieniu mowa ta została napisana (wygłoszona?). Sam Damalewicz niewiele nam tu podpowiada mówiąc: „Kim bowiem jestem, bym ośmielił się mówić w imieniu wielu?”²⁰.

Nie mamy na to obecnie dowodów, ale musiały chyba łączyć Damalewicza jakieś bliższe powiązania z dworem królewskim i jego polityką. Mogły one powstać za czasów bytności Damalewicza u boku biskupa a później prymasa Macieja Łubieńskiego. Towarzyszył mu wszakże jako osobisty kapelan na obradach senatu i w innych „podróżach służbowych”. Na pewno niejednokrotnie był wtajemniczany w sprawy polityczne swego pryncypała. Warto wspomnieć, iż Damalewicz był głównym teologiem i oficjalnym przedstawicielem archidiecezji gnieźnieńskiej na obradach słynnego Colloquium Charitativum w Toruniu w 1645 r. Ta „rozmowa braterska”, próba „pojednania rozbitych reformacją luterańską i kalwińską wyznań”, odbyła się przeciw z inicjatywy samego króla Władysława IV Wazy. Także za czasów Jana Kazimierza, choćby do śmierci prymasa Macieja Łubieńskiego (zm. 1652), Damalewicz musiał być dobrze znany na dworze królewskim. Jakaś rolę w jego „służbie” dla korony należy upatrywać w osobie królowej Ludwiki Marii Gonzaga, wdowie po Władysławie IV i od 1649 r. małżonce Jana Kazimierza. Nie wiedzieć czemu, w niektórych opracowaniach Damalewicz jest nazywany wprost sekretarzem królowej Ludwiki Marii. Wiemy, że odgrywała ona niepoślednią rolę w ówczesnej polityce zagranicznej. Kalisz, gdzie ks. Damalewicz był przełożonym laterańczyków i prepozytem kościoła św. Mikołaja, był ważnym ośrodkiem „teatru wydarzeń” epoki potopu. W 1657 r. przybył do niego cały dwór królewski, najpierw 4 stycznia królowa Maria Ludwika, w towarzystwie hetmanów, następnie 27 stycznia prymas Leszczyński, a 20 lutego król Jan Kazimierz. Ks. Damalewicz znajdował się w centrum tych wydarzeń i blisko znamienych decyzji, jakie tam zapadały.

Zastanawiający jest fakt, iż relacje i listy Damalewicza były podczas potopu „na żywo” publikowane w ówczesnej prasie austriackiej. I tak w wychodzącym w Wiedniu periodyku „Continuation und Fortsetzung” z 1656 r. zamieszczono pod nagłówkiem *Extract Schreiben an die Pollnische Völcker zu Czestochowa* wyciąg z listu

Extract-Schreibens an die Polnische Völk- cker zu Gzestochowa.

Er Commendant Graf Bizschowis / ist ungefehr vmb 17. Uhr in der Nacht mit seinen bey sich habenden Völkern in vnser Wstowiensischen Kloster ankommen / nach deme er Schills wachen aller Orten ganz fürsichtiglich angeordnet / mit allein seinem Anhang daselbsten das Nachtquartier / vnd vnderschiedliche zum Kloster gehörige Gebäw eingenommen / mit einem Wort zu sagen / ein jeder logirte sich so gut / vnd an welchem Ort er köndte / an 27. Orten wurden Feuer angezündet ; Er selbst hätte bliben über Nacht in einer Stuben / allwo er von dem Calissiensischen Prapostito Wolchrtwüridigen Parris Damalewis / nebenst noch einem Parre begrüßet / vnter andern in seiner daruff gethanen Antwort geandert / er habe mit dem Vnsern ein zimlich Blutiges Treffen gehabt ; Ferneres Gespräch aber mit ihnen nicht eingehen / sondern wegen Muttigkeit von der Reise sich zu ruhe begeben wollen / diß köndte man ihme / so vil möglich / zu sehen / das er über die massen sehr beängstigt / vnd in grosser Furcht gewesen. Vnter andern ist auch ein Obr. vom Wagen gehoben / vnd in obererichtete Stuben getragen worden / welcher einen Schuß an dem Schenckel nahe bey der Schoß hatte / des Feldschereß / den er bey sich hatte

samym czasie, kiedy hr. Wrzesowicz podpalił w okolicach Częstochowy 27 miejscowości. Władysław Myk, za którym podajemy te informacje²³, uważa, iż ta relacja, jakkolwiek przejawiona, służyła jednak znakomicie polskiej sprawie na arenie międzynarodowej. Można tylko przypuszczać, iż „relacji” takich musiało być więcej i że docierały one do Wiednia poprzez Śląsk. W Wiedniu dostawały się one do szerokiego, europejskiego obiegu publicznego. Działo się to na pewno za pośrednictwem dworu królewskiego i stanowiło ważny element gry politycznej. Z tej perspektywy epizod, jakim z militarne go znaczenia była obrona Jasnej Góry, urasta do kapitalnego znaczenia politycznego. Nie sposób zlekceważyć umiejętności propagandowego wykorzystania tych wydarzeń przez doradców politycznych Jana Kazimierza.

Nowa Gigantomachia odegrała w tym mistrzowskim posunięciu politycznym bardzo ważną rolę. Jeżeli Damalewicz mógł dołączyć do niej obszerną mowę, może to tylko świadczyć o znaczących jego zasługach w całej tej sprawie.

Damalewicz jako współautor i redaktor *Nowej Gigantomachii*

Pierwszym, który dojrzał w ks. Stefanie Damalewiczu współautora (redaktora, „przerabiacza”) oryginalnej relacji o Augustyna Kordeckiego o obronie Jasnej Góry z 1655 r. i wydaniu jej jako „zniekształconego pamiętnika”, był Eugeniusz Jelonek²⁴. Twierdzi on, że już z karty tytułowej i aprobaty wynika, że o. Kordecki w r. 1655 sporządził jedynie wierny opis obłężenia, który został wykorzystany jako podstawa do napisania *Gigantomachii*. „Kordecki nie był wydawcą dzieła, ani też nie zgłaszał pretensji do pełnego autorstwa. Niewątpliwie i załączonych na końcu panegyryków, ku jego czci z 1656 r. dodanych do historycznego dzieła, nie można jemu przypisać”. Następnie badacz zauważa, że: „w kontynuację jasnogórskich

Stefana Damalewicza. List ten był kierowany do dowódcy wojsk polskich w Częstochowie, miecznika sieradzkiego Stefana Zamoyskiego. Damalewicz donosi w nim o wydarzeniach pod Jasną Górą z dnia 24 marca 1656 r. i informuje, że po nieudanym ataku hr. Wrzesowicza, jeszcze tego samego dnia schronił się on przed pościgiem wojsk polskich broniących klasztoru z jakimś pułkownikiem i 15 rannymi Szwedami w Mstowie²¹. Następnie wyjaśnia, że był to ten sam pułkownik²², który w środę popielcową (1 marca) rabował okoliczne kościoły, w tym

wydarzeń z lat 1656/7 wpleciono bez związku różne wydarzenia o ogólnopolskim znaczeniu, jak konfederacja tyszowicka, śluby Jana Kazimierza, najazd Rakoczego [...] szczegóły, które przeważnie nie mogły być znane autorowi przed zakończeniem oblężenia”. Eugeniusz Jelonek uważa, że: „autor *Gigantomachii* rozszerzył pewnego rodzaju diariusz oblężenia albo raczej raptularz z 1655 r.”, prawdziwa relacja o Kordeckiego „nie jest [...] ani w tytule ani zawartości równoznaczna z dzisiejszą *Gigantomachią*”. Następnie omawiając różne dodatki i uzupełnienia wprowadzone do tekstu relacji o Kordeckiego, stwierdza on, iż: „W ten sposób dzieło rozrosło się w przeróbce prawie o połowę i otrzymało patetyczny tytuł. Nazwę *Gigas* użył już o. Damalewicz pisząc mowę pochwalną [...] odnosząc to do osoby poety na miarę olbrzyma”. Osobę Stefana Damalewicza, jako redaktora całości *Gigantomachii*, wskazuje E. Jelonek bez cienia wątpliwości: „Otóż wystarczy porównać *Gigantomachię* z mową pochwalną o. Damalewicza, aby się przekonać, że [...] dzieło [to] wyszło w obecnej formie spod pióra tego właśnie autora”. Jako motyw „przerobienia” relacji o Kordeckiego przez Damalewicza, widzi Jelonek względy natury polityczno-propagandowej: „historia oblężenia napisana przez o. Kordeckiego nie zadowoliła dworu i dlatego nowe opracowanie tematu powierzono o. Damalewiczowi, który przerobił ją wzorem kroniki Galla-Anonima czy bł. Wincentego Kadłubka na dzieło literackie”. W podsumowaniu Jelonek stwierdził jednoznacznie, iż: „Wszystkie [...] dotychczasowe wywody prowadzą niezbicie do powtórnego stwierdzenia, że dzisiejsza postać *Gigantomachii* jest literacką przeróbką o. Damalewicza na użytek dworu królewskiego i niewątpliwie na jego zlecenie [...] chciano zużytkować obronę Jasnej Góry i popularność o. Kordeckiego dla umocnienia autorytetu króla, któremu opinia polska zarzucała lekkomyślne życie, niestałość, nieporadność i w końcu ucieczkę na Śląsk”²⁵.

Powyższe ustalenia E. Jelonka, chociaż się ich nie eksponuje, obowiązują do dziś. Po odnalezieniu pierwotnej relacji przeora Kordeckiego z obrony Jasnej Góry, wysłanej przez niego już pod koniec 1655 r. do paulinów w Austrii (Winer Neustadt), zyskały dodatkowy argument²⁶. Trudno logicznemu wywodowi Jelonka cokolwiek zarzucić. Uwagę można mieć tylko do stwierdzenia, iż „współpraca” Damalewicza zniekształciła oryginalny pamiętnik o Kordeckiego. Sam „pamiętnik” nie mógł przecież spełnić roli, jaką relacji o obronie Jasnej Góry, jej znaczeniu politycznym i społecznym, przewidziała propaganda obozu skupionego wokół króla Jana Kazimierza. Pamiętnik o Kordeckiego został włączony do powstałego dzieła jako element narracji głównego bohatera, wzbogacony przez

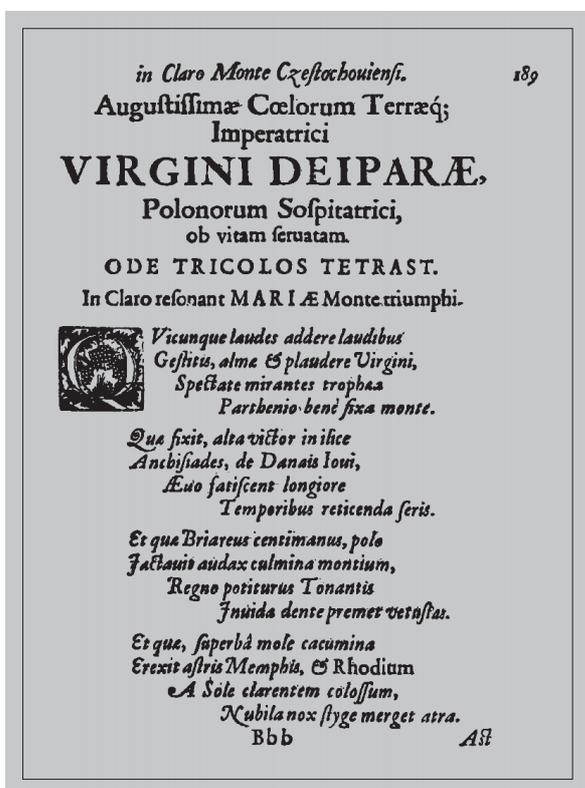
sprawnego dziejopisa i dokumentalistę, jakim był ks. Damalewicz, o liczne dokumenty źródłowe, fakty i wydarzenia mające miejsce już po znamienych wypadkach 1655 r.

Najświętszej Niebios i Ziemi Władczyni – Oda na cześć Maryi

Nieprawdopodobne, ale ta dość obszerna oda, pieśń pochwalna napisana przez Stefana Damalewicza na cześć Bogurodzicy Dziewicy, Polaków Zbawczyni, i włączona w strukturę *Nowej Gigantomachii* jako istotny do niej dodatek, nie została jak dotąd przetłumaczona na język polski. Były wprawdzie takie zamiary, ale nie doszły do skutku. Jak ustaliła Renarda Ociecek, pierwszy dziewiętnastowieczny translator tego dzieła: „Józef Łepkowski zapowiadał, iż przekład oracji Damalewicza oraz innych elementów wieńczących *Nową Gigantomachię* przyobiecał mu Syrokomla, ale obietnica nie pozostała – o ile mi wiadomo – dotrzymana”²⁷. Zapewne z tej racji, nikt się także bliżej pieśnią tą nie zajmował. Nawet Renarda Ociecek, analizując dość szczegółowo prawie całą literacką twórczość Damalewicza, nie poświęciła jej większej uwagi, ponad to, że ją zauważyła. Według informacji uzyskanej od tej badaczki, w dodatkach do swojej pracy o domniemanym autorstwie Stefana Damalewicza jako twórcy anonimowego poematu znanego obecnie pt. *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*, tłumaczenie takie zamierzała włączyć. Odpowiedni przekład autorstwa Łukasza Tofilskiego

nie został jednak skończony. Dzięki uprzejmości Pani profesor, mogłem jednak to (niepełne) tłumaczenie wykorzystać w niniejszym artykule jako „bazę wyjściową”.

Interesująca nas oda, sprecyzowana przez jej autora Stefana Damalewicza jako: ODE TRICOLORS TETRAST, dosłownie – Pieśń trzyczłonowa, czterowerszowa, jest utworem rytmicznym o strofie czterowerszowej złożonej z trzech metrów. Znajduje się ona w pierwszym wydaniu *Nowej Gigantomachii* z 1658 r., na stronach 189–194. Składa się ona z 33 zwrotek o łącznej ilości 132 wierszy. Nie da się jej nie zauważyć, tym bardziej, iż



posiada wydzielony przez drukarza obszerny tytuł, a na końcu informację, iż „Ułożył [ją] wdzięczny za ocalone życie najmniejszy /najlichszy/ z [jej] niewolników Stefan Damalewicz (*Ob Servatam vitam seruorum minimus pangebatur Stephanus Damalewicz*). Rozbudowany tytuł pieśni: *Augustissimae Coelorum Terrae[que] Imperatrici Virgini Deiparrae, Polonorum Sospitatrici, ob vitam seruatum*, można przetłumaczyć (zachowując układ typograficzny) jako:

Najświętszej Niebios i Ziemi
Władczyni
BOGURODZICY DZIEWICY,
Polaków Zbawczyni,
za ocalone życie.

Niżej, po „filologicznym” określeniu formy wiersza, autor dał pojedynczy, samotny wers jakby podtytuł: *In Claro resonant MARIÆ Monte triumpho*. („Na Jasnej Górze na cześć MARYI rozbrzmiewają tryumfy”).

Cała oda, z powodu znacznego jej nasycenia treściami mitologicznymi i aluzjami mało czytelnymi dla współczesnego czytelnika, odległego od „antykizującej” kultury baroku, jest dziś dość trudna do zrozumienia i odczytania wszystkich zawartych w niej treści. Trudność ta wynika po części z nieprzeciętnej erudycji jej autora, jego znajomości i twórczego wykorzystania tekstów wówczas rzadkich, a dziś zapomnianych. Sprawny filolog klasyczny i badacz „horyzontów intelektualnych” twórców polskich epoki baroku, zetknie się tu z wieloma ciekawymi a zapewne i oryginalnymi przejawami recepcji ówczesnej wiedzy o świecie. Damalewicz nie pierwszy raz jawi się nam jako pisarz o wszechstronnych zainteresowaniach i znacznej wiedzy encyklopedycznej. Nie miejsce tu, by analizować to zajmujące zagadnienie badawcze, czy zaprezentować całość obszernego przecież utworu. Nie sposób jednak nie dać choć kilku zwrotek, tym bardziej, iż jest to utwór nieznany, a cechujący się pewną specyficzną urodą. Wszak nie zapomnijmy, że spośród kilku tytułów do chwały, Damalewiczowi wyraźnie zależało jednak na tym, by zapamiętano go także, a może przede wszystkim jako poetę.

Oto pięć początkowych zwrotek, trzy z końca i ostatnia, wymagają one jeszcze wprowadzie końcowego „szlif”, ale w prezentowanej formie mogą służyć naszym informacyjnym celom.

Ktokolwiek pragnie mnożyć pochwały
i oklaskiwać dobroczynną Dziewicę,
niech patrzy z podziwem na trofea
na Dziewiczej złożone górze.

Łupy zdobyte przez zwycięzcę Greków,
Anchisiadesa zawieszono w darze dla Jowisza
na wysokim dębie rozpadły się
i popadły później w zapomnienie.

A góry, które Briareus sturęki wznosił do nieba
zamierzając zuchwale zdobyć
królestwo Gromowładnego
skruszy zębem zawistna starość.

Wierzchołki piramid, które z godnym podziwu
wysiłkiem wznosiła do gwiazd Memfis, i Rodyjskiego
w słońcu Jaśniejącego kolosa,
noc ciemna zanurzy w czarnym Styksie.

Lecz Ty stale pod lepszym trwaj
Góro Jasna znakiem, ku swej chwale
wybrana na wieczną ozdobę przez
Bogurodzicę Dziewicę MARIE.

[...]

W lniane szaty odziani Mstowscy
Ojcowie triumf głoście, Dziewicy sławny
Który z powodu waszej bliskości,
Dla jej ochrony pozostał ukryty.

[...]

Jaką pochwałą uczczę słodkie imię Twoje?
W jakim języku chropawym mają zabrzmieć śpiewy?
O Ty, która lepszą nadzieją pobudziłaś
Twoich wahających się Polaków.

[...]

Bądź pozdrowiona sławo polskiej ziemi
Bądź pozdrowiona Królowo, radości powabna
Obronno, Jutrzenko, Nadziejo, Uciecho,
Kotwico, Opieko, Podporo.

[...]

Gdy na nocnym niebie Jowisz ognie rozpala
A ze szczytów północy nadciąga Wandal
Niech kraj wspaniałe MARI
triumfy Sarmatom wyśpiewuje.

**A co, jeśli Stefan Damalewicz,
jest także autorem *Obleżenia Jasnej Góry Częstochowskiej*?**

Wysunięta w 1993 r. przez Renardę Ocieczek hipoteza badawcza, iż Stefan Damalewicz jest autorem anonimowego, napisanego przed 1673 r. obszernego poematu znanego pt. *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*²⁸, nie została jak dotąd wprawdzie potwierdzona, ale wciąż zyskuje nowych zwolenników. Analizując od lat szczegółowo inne dzieła tegoż autora, raz za razem natrafiamy na szczegóły pasujące do tej teorii. Ostatnio przychylił się do niej Andrzej J. Zakrzewski, wydawca dwujęzycznej edycji dzieła Stanisława Kobierzyckiego, *Obsidio Clari Montis – Oblężenie Jasnej Góry*, powstałego w 1659 r., a wydanego w serii *Collegium Columbinum* w Krakowie w 2007 r. Stwierdza on, iż spośród trzech wielkich dzieł sławiących obronę Jasnej Góry z 1655 r. najpóźniej powstało *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*, przypisywane przez J. Czubka W. Odymalskiemu²⁹, które zostało niedawno zasadnie przyznane przez Renardę Ocieczek ks. Stefanowi Damalewiczowi³⁰. Kwestię tę rozstrzygną być może wydawcy nowej poprawnej edycji tegoż dzieła. Obecnie jedynym dostępnym tekstem poematu jest „kalekie” wydanie dokonane przez wspomnianego Jana Czubka. Ukazało się ono w Krakowie w 1930 r. nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, w serii *Biblioteka Pisarzy Polskich*. Tytuł dzieła zaproponowany przez wydawcę (w rękopisie nie zachowała się strona tytułowa) w formie: *Obleżenia Jasnej Góry Częstochowskiej pieśni dwanaście* obecnie podaje się jako: *Obleżenie Jasnej Góry*³¹. Chociaż wydanie to wygląda imponująco (obszerny wstęp, 529 str. tekstu, słowniczek) i oparte jest na rękopisie z XVII w., nie jest ono, jak powiedziano, wystarczające pod względem obecnych naukowych wymogów edytorskich. Wydawca, który przypisał te pieśni urodzonemu ok. 1620 r. księdzu Walentemu Odymalskiemu (hipoteza dzisiaj całkowicie odrzucona), nie ujął licznych w poemacie marginalnych uwag odautorskich, które nierzadko pełnią w nim rolę przypisów. Nie wdając się w tym miejscu w problemy badawcze, związane z tym bardzo ciekawym, acz ciągle nie dość znanym dziełem literackim polskiego baroku i nie rozwijać zanadto niezbędnej prezentacji tegoż dzieła zacytujmy zwięzły jego opis podany przez Dariusza Rotta: „poemat heroiczny z drugiej połowy siedemnastego stulecia o wojnie (obleżenie klasztoru jasnogórskiego przez Szwedów w 1655 roku odtworzone z kronikarską wiernością) i miłości (rozbudowane wątki romansowe). Próba pogodzenia heroiczno-romansowej opowieści Tassa z zaleceniami twórców polskich (głównie Samuela ze Skrzypiny Twardowskiego) sięgania do historii własnego narodu i – co postulował Sarbiewski – stworzenia poematu chrześcijańskiego (Renarda Ocieczek).

Dodam – próba udana, w której ożywa mit chrześcijaństwa triumfującego, idea polskich «wojen pobożnych» oraz odwołanie się do idei «przedmurza chrześcijaństwa»³². Po takiej ocenie, dziwi fakt, iż dzieło to od 80 lat (!) nie może doczekać się nowego wydania, chociaż utwór ten może pretendować za sprawą tematyki do rangi jednego z poematów narodowych.

Napisanie takiego poematu i to napisanie go w języku polskim Damalewicz przecież wyraźnie zapowiada. Cóż bowiem innego znaczą słowa z *Ody* na cześć „Najświętszej Niebios i Ziemi Władczyni...”:

Jaką pochwałą uczczę słodkie Twoje imię?
W jakim języku chropawym mają zabrzmieć śpiewy?

Zamiar taki pobrzmiewa także w *Oratio*, mowie pochwalnej Damalewicza dołączonej do *Nowej Gigantomachii*: „Będą, będą pamiętać przyszłe pokolenia o sławie Waszych bohaterskich czynów, a i moja chęć spłacenia długu wdzięczności za ten heroiczny wysiłek uwieńczony sukcesem nigdy nie wygaśnie”, czy „Któż zatem będzie tym [...] który zdoła wznieść do nieba pomnik ku czci ocalenia Polski [...] Wysławiana niech będzie Bogarodzica Dziewica [...] Niech więc rozbrzmiewają tysiące pieśni triumfalnych dla Najchwalebniejszej Władczyni Nieba i Ziemi, która wydobyła Polskę z otchłani Tartaru i pokonała szerczący się zamęt oraz fałszywą myśl Herezję”³³.

Cały poemat, co warto zauważyć w tym miejscu składa się z 12 pieśni, 2087 zwrotek i 12 522 wersów. Jest to jak widzimy poemat monumentalny także, jeśli chodzi o rozmiary. Dzieło człowieka nie tylko zdolnego, ale i bardzo pracowitego. Rozpoczyna się on isticie homeryckimi strofami:

Wojnę niezborną powiem i tyrana,
Który przeciwko czci Chrystusa Pana
Na Jasną Gorę gwałtem następował
W ten czas, gdy Gustaw Sarmaty wojował,
Pakta zdradziwszy, złamawszy przymierze,
Przeciw przysiędze i przeciwko wierze.

W następnej zwrotce poeta zwraca się do Jasnogórskiej Pani jak do swojej muzy z prośbą o natchnienie:

Ty, któraś polską krolową została
I na tej Gorze pałac zbudowała,
Panno, wspomóż mię, a przez szafirowe
Niebo, gdzie gwiazdy świecą Empirowe,
Obroć z wysoka na mnie oczy swoje
I wlej dar łaski w miałkie piersi moje.

Te dwie zwrotki powinny wystarczyć by wzmóc apetyt na resztę i zapoznać się z całością tego poematu. Jako zachętę dodać można, że był on jednym z głównych źródeł i natchnień dla Henryka Sienkiewicza przy pisaniu *Trylogii*.

* * *

Podsumowując posłużmy się jeszcze raz opinią Renardy Ocieczek, która podkreśla, że: „wokół postaci ks. Damalewicza grupują się dwie hipotezy, dotyczące dwu ważnych w dziejach literatury staropolskiej dzieł, tak blisko obok siebie stojących: autorstwo lub współdziałanie w opracowaniu *Nowej Gigantomachii* i myśl [...] o możliwości napisania przez niego *Obleżenia Jasnej Góry Częstochowskiej*”³⁴. Dodajmy od siebie. Jeśli nawet Damalewicz nie napisał *Obleżenia*, to utworami, które niewątpliwie wyszły spod jego ręki, i tak pretenduje on do największych piewców „Bogurodzicy Dziewicy Polaków Zbawczyni”, jeżeli zaś ją napisał, to wyrasta na największego piewce Jasnogórskiej Pani.

PRZYPISY

¹ W wydanej ostatnio obszernej antologii dawnej polskiej poezji maryjnej pt. *Przedziwna Matka Stworzyciela Swego*, red. E. Mazurkiewicz, Warszawa 2008, osoba i twórczość S. Damalewicza w ogóle nie zaistniała. Także w obszernym opracowaniu B. Zakrzewskiej *Zagadnienia religijno-patriotyczne w literaturze jasnogórskiej do końca XVII wieku*, „Studia Claromontana” 25(2007) i 26(2008) autorka nie zajmuje się twórczością „maryjną” S. Damalewicza, mimo iż dość szczegółowo omawia *Nową Gigantomachię* oraz *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej* – 26(2008), s. 239–257, 279–285.

² Obecnie każdy może się zapoznać z pierwszym wydaniem *Nowej Gigantomachii*, zamieszczono je w wersji elektronicznej w Internecie na stronie Narodowej Biblioteki Cyfrowej, zaś w najnowszym kompendium *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1, Lublin 2007, w haśle poświęconym Damalewiczowi (s. 51–54) poinformowano o jego pomijanych „dodatkach” do *Nowej Gigantomachii*.

³ A. Chodyński, *Stefan Damalewicz, historyk, przełożony kanoników laterańskich w Kaliszu*, Poznań 1872.

⁴ Zob. B. Zakrzewska, *Zagadnienia religijno-patriotyczne w literaturze jasnogórskiej do końca XVII wieku*, art. cyt., s. 241; R. Ocieczek, „Nowa Gigantomachia” – książka początków legendy literackiej potopu, w: *Czasy potopu szwedzkiego w literaturze polskiej*, Katowice 2000, s. 18.

⁵ A. Kersten, *Pierwszy opis obrony Jasnej Góry w 1655 r. Studia nad „Nową Gigantomachią” ks. Augustyna Kordeckiego*, Warszawa 1959, s. 67, 255.

⁶ Zob. P. Pawłowski, *Damalewicz Stefan*, w: *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1, Włocławek 2004, s. 43–45; tenże, *Włocławski okres życia i działalności Stefana Damalewicza*, „Studia Włocławskie” 8(2005), s. 389–406.

⁷ J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy prymasowie i metropolici polscy*, t. 4, Poznań 1891, s. 49 [w edycji z 2004 r., t. 14, s. 89–90].

⁸ Wobec niemożności dotarcia przez autora do wydania tego trudno dostępnego tekstu św. Piotra Chryzologa i jego „obowiązującego” polskiego tłumaczenia, skorzystano z uprzejmości i przekładu ks. K. Rulki.

⁹ A. Chodyński, *Wiadomość o portrecie współczesnym Damalewicza*, „Kaliszanin” 1874, nr 31, s. 127–128; P. Pawłowski, *Konterfekt odnaleziony*, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”) 2006, nr 3(15 I), s. VII.

¹⁰ *Róża z opatrności Bożej nową szatą odziana, abo kazanie przy poświęcaniu Przewielebnego w Chrystusie Oyca, Ie[go] M. X. Alexandra Bucendorfa Kęssowskiego Opata Oliwskiego w Kościele Kathedralnym Włocławskim, przez I. M. X. Stephana Damalewicza, Pisma S. Doktora, Kanonika y Kaznodzieję Włocławsk. miane*, Kraków 1642.

¹¹ Zob.: A. Chodyński, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 123.

¹² Zob. [Testament ks. Stefana Damalewicza] w: R. Ocieczek, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”. *Dzieło i autor*, Kraków, 1993, s. 129; przedruk (w pisowni zmodernizowanej) z: A. Chodyński, *Stefan Damalewicz...*, dz. cyt., s. 124.

¹³ *Przenosiny triumfalne, nacyudownieyszego w Królestwie Polskim obrazu Bogarodzice Panny Maryey, na Jasney Górze Częstochowskiej [...] na fest uroczysty wprowadzenia tegoż świętego obrazu do nowej kaplice, zbudowanej nakładem Jasnie Oświeconego [...] Xiędza Macieia Łubieńskiego, Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, Prymasa Królestwa Polskiego, y pierwszego Xiążęcia*, Kraków 1644,

¹⁴ S. Chodyński określa to źródło jako „vol. III f. 304 (1023)”.

¹⁵ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, Włocławek 1904, s. 57.

¹⁶ R. Ocieczek, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”, dz. cyt., s. 98.

¹⁷ T a ż, „*Nowa Gigantomachia*”..., dz. cyt., s. 16.

¹⁸ Zob. T a ż, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”, dz. cyt., s. 113–126, w przekładzie Łukasza Tofilskiego.

¹⁹ Tłum. to i następne z *Oratio* Damalewicza wg Ł. Tofilskiego, w: R. Ocieczek „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”, dz. cyt., s. 113–126.

²⁰ Tamże, s. 125.

²¹ Mstów (Mstowo), siedziba kanoników laterańskich od 1218 (a może nawet 1145 r.). Z początku filia opactwa wrocławskiego, od XV w. prepozytura autonomiczna. Klasztor i pobliskie miasto rozwijało się dynamicznie do czasów potopu. W 1655 r. po kilkudniowym oblężeniu Szwedzi spalili ufortyfikowany klasztor i miasto, mordując jego mieszkańców. O Mstowie i „odzianych w lniane szaty ojczach” wspomina Damalewicz także w dołączonej do *Nowej Gigantomachii* odzie na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej (zob. niżej).

²² Według relacji J. Franco, był to pułkownik Yuxell.

²³ W. Myk, *Nieznana relacja o Augustyna Kordeckiego z 1655 r. oraz materiały źródłowe o oblężeniu Jasnej Góry w prasie Polski, Austrii, Szwecji i Brandenburgii*, „*Studia Claromontana*” 8(1987), s. 147, 151, 152–153.

²⁴ Eugeniusz Jelonek (1898–1985), nauczyciel i przyjaciel Karola Wojtyły w gimnazjum wadowickim.

²⁵ Zob. E. Jelonek, *Kto jest autorem „Nowej Gigantomachii”? Zniekształcony pamiętnik o Kordeckiego*, „*Nasza Przeszłość*” 31(1969), s. 75–99.

²⁶ W. Myk, *Nieznana relacja o Augustyna Kordeckiego...*, art. cyt., s. 142.

²⁷ R. Ocieczek, *Wśród sławetnych nobilitowanych i szlachetnie urodzonych*, Katowice 2003, s. 54.

²⁸ T a ż, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”, dz. cyt., s. 68 i 109.

²⁹ W. Odymalski, *Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej, pieśni dwanaście*, wyd. J. Czubek, Kraków 1930.

³⁰ A.J. Zakrzewski, [Wstęp do:] S. Kobierzycki, *Obsidio Clari Montis – Oblężenie Jasnej Góry*, Kraków 2007, s. 13.

³¹ Zob. *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. 3, Warszawa 2002, s. 164–165.

³² D. Rott, *Leksykon przypomnień. Literatura dawnej Polski. Setnik pisarzy i dzieł*, Warszawa 2002, s. 160–161.

³³ Tłum. Ł. Tofilski, w: R. Ocieczek, „*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*”, dz. cyt., s. 119 i 114.

³⁴ Tamże, dz. cyt., s. 109.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

DZIAŁALNOŚĆ KLUBU NAUKOWODYSKUSYJNEGO „KRAĞ” WE WŁOCŁAWKU

W tym roku mija 30 lat od powstania w środowisku naukowym tworzonym przez profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku klubu naukowodyskusyjnego „Krağ”. W założonej wtedy księdze dokumentującej działalność klubu zapisano: „Dnia 16 listopada 1979 r. odbyło się w mieszkaniu ks. prof. Stanisława Olejnika we Włocławku spotkanie grupy księży profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, na którym uchwalono powołanie do życia klubu naukowodyskusyjnego «Krağ»”¹.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione: cel i zadania klubu „Krağ”, jego uczestnicy oraz problematyka spotkań naukowych prezentowana na posiedzeniach włocławskiego klubu.

1. Cel i zadania

Założycielem klubu naukowodyskusyjnego „Krağ” i jego prezesem był ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik, znany w Polsce i świecie teolog moralista, a jednocześnie od wielu lat profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Nowo powstały klub stał się pierwszym etapem odrodzenia faktycznej i formalnej działalności Towarzystwa Teologicznego we Włocławku, które powstało kilkadziesiąt lat wcześniej, prowadząc szeroko zakrojoną działalność naukową.

Warto tutaj wyjaśnić, że towarzystwo to (powstałe w 1928 r.) początkowo było planowane i faktycznie zaistniało jako oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą we Lwowie². Szybko jednak oddział włocławski „wyodrębnił się w samodzielną jednostkę prawną z własnym, zalegalizowanym przez władze statutem i rozwijać poczyną nader wszechstronną i owocną działalność”³.

Po drugiej wojnie światowej Towarzystwo Teologiczne we Włocławku nie wznowiło już formalnie swojej działalności. Była jednak próba kon-

tynuowania przez profesorów wrocławskiego seminarium duchownego działalności oświatowej dla inteligencji. Także w nawiązaniu do przedwojennych spotkań naukowych wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego rozpoczęto (od 1962 r.) urządzać także spotkania w formie sesji naukowych organizowanych przez rektorat seminarium dla księży profesorów, bez formalnego wznawiania działalności Towarzystwa, gdyż wówczas było to niemożliwe ze względu na brak zgody władz komunistycznych na taką działalność. Dzięki zachowaniu w biurze rektorskim protokołów z sesji księży profesorów seminarium można zestawić wykaz wygłaszanych referatów w latach 1963–1973⁴. Wiadomo też, że później były one nadal głoszone, chociaż znacznie rzadziej. Zastąpiły je ogólne prelekcje głoszone dla profesorów i alumnów, przeważnie z okazji „przyjazdu do Włocławka jakiejś osobistości ze świata nauki”⁵.

Ks. prof. S. Olejnik, inicjując w listopadzie 1979 r. powstanie klubu naukowodyskusyjnego „Krań”, nawiązał zatem do chlubnych tradycji naukowych wrocławskiego środowiska z okresu międzywojennego. W deklaracji powołującej klub czytamy: „Jego celem jest stworzenie w w. wym. Seminarium teologicznego ośrodka (środowiska) naukowego przez wzajemną zachętę, współpracę i pomoc w twórczości pisarskiej w zakresie myśli teologicznej (szeroko pojętej, a więc włączającej filozofię i inne «dyscypliny kościelne»). Ma być on realizowany głównie przez spotkania naukowodyskusyjne odbywane przeciętnie raz na miesiąc”⁶.

Spotkania te miały spełniać dwa zadania: 1) „«erudycyjne» – przez prezentowanie na nich cenniejszych publikacji oraz sprawozdań ze zjazdów, kongresów itp. z zakresu specjalizacji poszczególnych profesorów”, 2) „«twórcze» – przez przedstawienie i krytyczne rozpatrzenie w dyskusji oryginalnych opracowań zagadnień podjętych przez członków klubu”⁷.

Jeśli chodzi o realizację tych ambitnych celów i zadań, to należy z uznaniem stwierdzić, że wrocławski klub naukowodyskusyjny „Krań”, kierowany przez jego prezesa ks. prof. Olejnika, starał się wywiązywać bardzo dobrze z podjętych zamierzeń. Spotkania „Krań” odbywały się najczęściej w mieszkaniu ks. prof. Olejnika przeciętnie raz w miesiącu, zazwyczaj siedem razy w roku akademickim. Pierwsze robocze spotkanie odbyło się już 18 stycznia 1980 r. W sumie w latach 1980–1984 odbyły się 32 spotkania, na których wygłoszono 24 referaty (jeden z referatów zajął dwa spotkania) i sześć sprawozdań z sympozjów, kongresów, konferencji naukowych. Jedno spotkanie poświęcone było dyskusji nad rolą profesora w kształtowaniu formacji kapłańskiej i jego statusu (11 XII 1981). *Spiritus movens* tych spotkań był oczywiście ks. prof. Olejnik⁸.

2. Uczestnicy

Na spotkaniu inicjującym założenie klubu „Kraąg” obok pomysłodawcy, ks. prof. Stanisława Olejnika, udział wzięli następujący księża profesorowie: Zdzisław Pawlak, Wojciech Hanc, Marian Gołębiowski, Jerzy Kaźmierczak, Zbigniew Skrobicki, Franciszek Józwiak, Tadeusz Przybylski, Jerzy Bagrowicz, którzy też podpisali deklarację jako członkowie założyciele⁹. Na sekretarza naukowego „Kreęgu” został powołany ks. prof. Z. Pawlak¹⁰. On też przez cały czas istnienia klubu opracowywał systematycznie protokoły spotkań.

Jak potwierdza przyjęta deklaracja, klub naukowodyskusyjny „Kraąg” nie stanowił hermetycznie zamkniętej grupy osób, ale był otwarty także dla pozostałych profesorów seminarium wrocławskiego, a nawet dla osób spoza jego grona. „Klub «Kraąg» nie ma charakteru ściśle zamkniętego grona osób. Członkowie założyciele będą się starali włączyć doń innych profesorów seminarium wrocławskiego. Mogą być do niego również włączeni – za zgodą większości członków – również osoby spoza grona profesorów tego seminarium”¹¹.

W późniejszym czasie do stałych uczestników „Kreęgu” doszły jednak tylko trzy osoby. Najpierw ks. prof. Jan Nowaczyk (od 14 XI 1980)¹², potem (od 12 XI 1980) ks. prof. Roman Andrzejewski, późniejszy biskup pomocniczy wrocławski (wielokrotnie obecny na spotkaniach)¹³, wreszcie (od 26 II 1982) ks. prof. Bogusław Skowroński (kapłan diecezji płockiej prowadzący wykłady w seminarium wrocławskim z teologii moralnej)¹⁴. W sumie w spotkaniach „Kreęgu” brało udział dwunastu stałych uczestników. Kilka innych osób uczestniczyło w tych spotkaniach sporadycznie, m.in.: ks. mgr Teodor Lenkiewicz, ks. mgr Leonard Fic, ks. dr Stanisław Gębicki, ks. dr Wojciech Frątczak, ks. dr Krzysztof Konecki.

Mimo deklaracji o otwartości „Kreęgu” nie był on jednak dostępny dla wszystkich profesorów seminaryjnych. Przede wszystkim wchodził do niego ci, którzy zostali zaproszeni do współpracy. Podstawowym kryterium (niewymienionym wprost w deklaracji powołującej „Kraąg”) było zasadniczo posiadanie doktoratu, ale faktycznie nawet ci, którzy legitymowali się takim stopniem naukowym, nie byli zapraszani, jeśli nie wykazywali specjalnego zainteresowania pracą naukową (według oceny ks. prof. Olejnika)¹⁵.

Niekiedy, obok spotkań ściśle naukowych, zdarzały się także bardziej uroczyste spotkania, z większą liczbą uczestników, na przykład na spotkanie 22 kwietnia 1983 r., ze względu na obecność kilku solenizantów członków klubu oraz z okazji obdarowania ks. prof. Olejnika godnością prałata papieskiego, obok biskupów naszej diecezji (Jana Zaręby, Czesława Lewan-

dowskiego i Romana Andrzejewskiego) przybyli jeszcze inni zaproszeni goście¹⁶. Takie uroczyste spotkanie „Kręgu” w poszerzonym gronie odbyło się także 24 listopada 1983 r., z okazji 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej w seminarium wrocławskim ks. prof. Olejnika. Uczestniczyli wtedy w nim obok biskupów: ks. prof. dr hab. Józef Iwanicki (były rektor KUL-u i ATK), księży koledzy jubilata, księży wychowankowie oraz uczniowie i alumni¹⁷. Ale nawet wyżej wymienione uroczyste spotkania miały również charakter naukowy (w drugiej części był głoszony referat połączony z dyskusją).

Po latach spotkania „Kręgu” i jego uczestników ks. prof. S. Olejnik z pewną nostalgią tak wspomina: „Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku to dziś już poważne dzieło, pięknie pracujące, ale u jego genezy były spotkania małej, kilkuosobowej grupy profesorów tego seminarium, nazwanej przez nas klubem naukowodyskusyjnym «Krag». Powstała ona na przełomie 1979/1980 r., a zbierała się w mym pokoju, aby przy kawie podyskutować na tematy naukowe. W krótkim czasie spotkania «Kręgu» z doraźnie zwoływanych stały się systematyczne. Odbywały się co miesiąc. Początkowo sam określałem temat i wprowadzałem do dyskusji, z czasem jednak opracowane przez siebie problemy przedstawiali inni uczestnicy spotkań. Gdy poziom referatów i dyskusji podniósł się dostatecznie wysoko, zdecydowaliśmy robić protokoły zebrań, które opracowywał profesor filozofii ks. dr Zdzisław Pawlak. We mnie zaś serce rosło, bo dzięki mej inicjatywie i podtrzymywanym wysiłkom ożywiło się środowisko naukowo-teologiczne we Wrocławku, a dzięki temu wzrastał poziom przynajmniej niektórych wykładów w miejscowym seminarium”¹⁸.

3. Problematyka spotkań

Spotkania w ramach klubu naukowodyskusyjnego „Krag” miały za zwyczaj dwie części. W pierwszej (informacyjnej), po odczytaniu protokołu z ostatniego spotkania, informowano o najnowszych, ważniejszych publikacjach z różnych dyscyplin naukowych, dotyczących zarówno pozycji książkowych, jak i czasopism, oraz krótkie (niekiedy jednak dłuższe – w zależności od rangi naukowej – wypełniające nawet nieraz całe spotkanie) omówienia odbywających się w ostatnim czasie sympozjów, konferencji naukowych, kongresów i tygodni (filozoficznych, teologicznych). Miały tutaj również miejsce różnego typu informacje dotyczące życia Kościoła, ważniejszych wydarzeń z życia społecznego i kulturalnego, a zwłaszcza dotyczące uczestników „Kręgu”, np. przygotowywanych publikacji, rocznic, jubileuszy itd.

W drugiej części (stricte naukowej i czasowo dłuższej) był głoszony przez któregoś z członków klubu referat naukowy, wykład specjalistyczny.

Wszystkim referatom głoszonym na spotkaniach „Kręgu” towarzyszyły (zajmujące sporo czasu, przenoszone często jeszcze do seminaryjnego refektarza i prowadzone podczas kolacji) ożywione dyskusje, do których uczestnicy spotkań przygotowywali się nieraz bardzo solidnie, tym bardziej, że tematy kolejnych spotkań i ich prelegenci byli wcześniej zapowiadani.

Gdy chodzi o sprawozdania z sympozyjów, konferencji naukowych itd., to z okresu działalności „Kręgu” (a więc z lat 1979–1984) warto wymienić przynajmniej następujące:

1. Dnia 18 stycznia 1980 r. ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik przedstawił sprawozdanie z sympozyjum na ATK pt. „Uniwersytet katolicki wobec problemu zagrożenia wartości moralnych we współczesnym technicyzowanym świecie”¹⁹. Ks. prof. Olejnik wygłosił na nim referat „Problem podważenia hierarchii wartości we współczesnym technicyzowanym świecie”, który później został opublikowany jako artykuł²⁰.

2. Dnia 22 lutego 1980 r. ks. dr Wojciech Hanc przedstawił sprawozdanie z Kongresu Mariologicznego i Maryjnego w Saragossie²¹, które następnie, poszerzone o uwagi uczestników, zostało opublikowane drukiem²².

3. Dnia 14 marca 1980 r. ks. dr Zdzisław Pawlak przedstawił sprawozdanie z XXIII Tygodnia Filozoficznego pod hasłem: „Człowiek a kultura”. W ożywionej dyskusji po sprawozdaniu poddano analizie zwłaszcza samo pojęcie „kultury”, a także problem wolności osoby ludzkiej (szczególnie wolności jednostki w procesie kształtowania kultury masowej społeczeństwa)²³.

4. Dnia 13 listopada 1981 r. księża profesorowie przedstawili – na wniosek ks. R. Andrzejewskiego – sprawozdania z sympozyjów w zakresie ich specjalizacji²⁴. Uwzględniono wtedy następujące spotkania naukowe: biblistów (ks. M. Gołębiewski), dogmatyków, patrologów i historyków sztuki (ks. W. Hanc, ks. R. Andrzejewski), moralistów (ks. S. Olejnik), prawników kanonistów (ks. B. Cieślak), liturgistów (ks. T. Korpusiński), latynistów (ks. R. Andrzejewski), historyków sztuki (ks. J. Arabski), muzykologów (ks. Z. Szygenda), bibliotekarzy (ks. K. Rulka)²⁵.

Powyższe sprawozdania z sympozyjów wypełniły cztery spotkania „Kręgu”. W następnych latach takie sprawozdania zajmowały już tylko pierwszą (kilkunastominutową) część spotkania.

Po prawie roku działalności „Kręgu” na pierwszym powakacyjnym spotkaniu (10 X 1980) ustalono, że w przyszłości na spotkaniach będzie

prezentowana przede wszystkim, w postaci referatu czy wykładu, problematyka, nad którą aktualnie dany profesor pracuje²⁶. Stosując takie właśnie kryterium, całość problematyki prezentowanej na „Kregu” można sprowadzić do czterech zasadniczych grup tematycznych.

3.1. Zagadnienia filozoficzne

Problematyce tej zostało poświęconych w sumie osiem referatów. Wygłosili je: ks. dr Zdzisław Pawlak, ks. dr Jan Nowaczyk i ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik.

Ks. dr Zdzisław Pawlak przedstawił pięć referatów. Trzy z nich poruszają problemy antropologii filozoficznej, czwarty dotyczy fenomenologii religii, a piąty filozofii kultury.

W dniu 19 listopada 1982 r. wygłosił referat „Biologiczno-mechanistyczna koncepcja człowieka Freuda a społeczno-kulturowa Karen Horney”²⁷. Najpierw naszkicował freudowską koncepcję człowieka, według której człowiek to istota somatyczna, której psychika ma charakter trójwarstwowy (*id, ego, superego*). Według twórcy psychoanalizy całe życie człowieka od urodzenia do śmierci jest przepojone sferą seksualną (*libido*), która dynamizuje popędy. Całkowicie z tą teorią zerwała Karen Horney, psychoanalityk pochodzenia niemieckiego (neopsyoanaliza). Jej koncepcja człowieka jest przede wszystkim demaskacją społeczeństwa, w którym człowiek jako jednostka żyje, jest demaskacją deprawującej człowieka kultury. Można więc powiedzieć, że jeśli dla Freuda człowiek był niewolnikiem popędów, to dla Karen Horney człowiek jest niewolnikiem wzorców kultury.

Następny referat pt. „Koncepcja człowieka w teorii Ericha Fromma” wygłosił 28 stycznia 1983 r.²⁸ W koncepcji tej Fromm (podobnie jak K. Horney) reprezentuje również neopsyoanalizę, która wyrosła z psychoanalizy Freuda. Przeciwstawia się zwłaszcza jej biologicznym założeniom. Posługując się aparatem pojęciowym psychoanalizy, daje on odpowiedź na najbardziej interesujące współczesnego człowieka pytania dotyczące jego natury, problemu miłości, rozumności, twórczości, a zwłaszcza relacji człowieka jako jednostki do społeczeństwa.

W dniu 4 maja 1983 r. w swoim referacie „Filozofia kardynała Karola Wojtyły”²⁹ autor podkreślił, że jego filozofia, skoncentrowana zasadniczo wokół antropologii filozoficznej i etyki, wyrosła głównie z dwóch pni: z arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu oraz z fenomenologii, zwłaszcza Maksa Schelera. Jeśli więc chodzi o umiejscowienie filozofii K. Wojtyły wśród różnych nurtów i kierunków filozoficznych, to wydaje się, że naj-

właściwszym będzie określenie jej jako tomizmu fenomenologizującego albo fenomenologii tomizującej.

Referat „Gerardus van der Leeuw i jego fenomenologia religii” został wygłoszony 10 października 1980 r.³⁰ (pierwotnie ta problematyka miała być przedmiotem rozprawy habilitacyjnej ks. Pawłaka). Autor podkreślił, że charakterystyczną cechą fenomenologii religii wielkiego holenderskiego religioznawcy i filozofa jest powiązanie jej z historią religii, psychologią i socjologią oraz introspekcyjno-fenomenologiczne badanie zjawisk religii i uznanie, że są one czymś autonomicznym, niesprowadzalnym do innych zjawisk. Fenomenologia religii van der Leeuwa nie podaje jednak (i nie może podać) ontycznych i poznawczych racji wyjaśniających ostatecznie fakt religii. Zwłaszcza nie rozwiązuje sprawy najtrudniejszej, ale jednocześnie najważniejszej, jaką jest przedmiot relacji religijnej: Bóg – człowiek. Chodzi nie tylko o to, jaki on jest, ale czy realnie istnieje, czy nie jest wytworem człowieka.

Referat ks. Pawłaka na temat: „Pojęcie kultury i jej typy” został wygłoszony 26 lutego 1982 r.³¹ Prelegent spośród wielu definicji kultury ograniczył się tylko do tych, które są najbardziej istotne i znamienne dla rozumienia kultury. Było to właściwie wprowadzenie do wieloaspektowej dyskusji na ten temat. Autor wyakcentował zwłaszcza definicje kultury: A. Rodzińskiego, M.A. Krapca, A. Stępnia oraz C. Strzeszewskiego. Zakończył zaś definicją kultury, jaką podaje Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*³².

Z kolei ks. dr Jan Nowaczyk przedstawił dwa referaty. Pierwszy z zakresu filozofii Boga, a drugi z zakresu prakseologii.

W dniu 15 listopada 1980 r. wygłosił referat nt. „M. Merleau-Ponty a problem Boga”³³. Po stwierdzeniu, że filozoficznie biorąc M. Merleau-Ponty oscyluje między egzystencjalizmem a fenomenologią, ukazał zasadniczy problem, jakim jest jego relacja do Boga. Prelegent wyróżnił to, co Merleau-Ponty mówił o Bogu do roku 1955 (rok przełomu czy nawet może „nawrócenia”), od tego, co mówił po swoim „nawróceniu”. Ten drugi etap charakteryzuje się istotną ewolucją jego poglądów w kierunku chrześcijaństwa i podjęcia kwestii Absolutu.

Drugi referat, pt. „Prakseologiczne dyrektywy programatyżacji dobrej roboty według Tadeusza Kotarbińskiego”, wygłoszony został 13 maja 1983 r.³⁴ Autor najpierw wyjaśnił, że prakseologia jako nauka o sprawnym działaniu człowieka ma swoją długą, bogatą historię, jednak w Polsce jest nierozdzielnie związana z nazwiskiem profesora T. Kotarbińskiego i jego dziełem *Traktat o dobrej robocie*. Prelegent swoje wystąpienie zawarł

w czterech punktach: 1) gramatyka języka a gramatyka czynu, 2) prakseologia jako ogólna teoria sprawnego działania w aspekcie historycznym i systematycznym, 3) preparacja działań, 4) użyteczność prakseologii.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik wygłosił (10 XII 1982) referat pt. „Victor Frankl i jego koncepcja człowieka”³⁵. Podkreślił, że V. Frankl w swej teorii człowieka przeciwstawia się deterministycznym koncepcjom człowieka, w szczególności teorii Freuda, według którego ludzki sposób bycia jest zdeterminowany przez popędy, zwłaszcza przez dążenie do przyjemności. Według koncepcji Frankla człowiek jest bytem wielowymiarowym, w którym można wyróżnić wymiar somatyczny (cielesny), psychiczny oraz noetyczny (duchowy). Problemem człowieka współczesnego jest pomijanie wymiaru duchowego, egzystencjalna frustracja i lęk przed bezsensem życia. Do tego dochodzi ucieczka od wolności i odpowiedzialności, zapominanie, że najgłębszym pragnieniem człowieka, jego podstawową troską jest uczestniczenie w życiu sensownym, że nasze istnienie powinno być „byciem ku sensowi”.

3.2. Zagadnienia z zakresu etyki i teologii moralnej

Ks. prof. Stanisław Olejnik 14 kwietnia 1980 r. wygłosił referat pt. „Problem i ocena etyczna tzw. inżynierii genetycznej”³⁶. Prelegent podkreślił, że współczesna medycyna podejmuje często problemy, które budzą wątpliwości, zastrzeżenia etyczne. Rodzą się one zwłaszcza przy ingerencji medycyny w dziedzinie powstawania nowego życia. Autor referatu zwrócił uwagę głównie na trzy szczegółowe zagadnienia: hodowanie w inkubatorze, współczesna inżynieria genetyczna oraz programowanie człowieka na drodze manipulacji genetycznej.

Tenże prelegent 24 listopada 1983 r. przedstawił referat „Kulturotwórcza wartość moralności chrześcijańskiej”³⁷. Wyjaśnił najpierw pojęcia, a więc bardzo dyskusyjny termin, jakim jest „kultura”, oraz określenie moralności chrześcijańskiej jako całości kształtu zasad moralnych wraz z obudową doktrynalną. Całość rozważań prelegent zawarł w pięciu punktach: 1) właściwe rozumienie kultury, 2) wkład Kościoła do kultury w wymiarze historycznym, 3) godność człowieka, 4) w obliczu wielkich zagrożeń, 5) ważniejsze odniesienia szczegółowe. Powyższy referat ks. prof. Olejnik opublikował później jako artykuł³⁸.

Ks. dr Bogusław Skowroński 9 marca 1984 r. przedstawił wykład pt. „Etyka ideału według Władysława Biegańskiego”³⁹, związany z tematem jego pracy doktorskiej. Autor najpierw ukazał postać lekarza i filozofa W. Biegańskiego, a następnie naszkicował główne założenia jego etyki,

tworzonej w czasach silnych wpływów tendencji pozytywistycznych, przed którymi nie uchronił się także Biegański. Prelegent podkreślił, że w swej etyce Biegański nie tylko wyznacza najwyższy ideał etyczny jako kryterium wartości czynów ludzkich, ale wskazuje także na sposoby jego realizacji.

Referat pt. „Nad paradoksem stoików: *Omnia peccata paria*” wygłosił 12 grudnia 1980 r. ks. dr Roman Andrzejewski⁴⁰. Autor, przedstawiając problem paradoksu stoików o równości wszystkich grzechów, sięgnął do jego historii i genezy, ukazując najpierw tę kwestię u autorów pogańskich (Cycero, Horacy), a następnie u Ojców Kościoła (św. Cyprian, św. Ambroży). Prelegent podkreślił także wpływ autorów starożytnych na chrześcijańskie koncepcje moralne.

Ks. dr Zbigniew Skrobicki przedstawił 23 października 1981 r. „Refleksje nad encykliką *Laborem exercens* Jana Pawła II”⁴¹. Było to obszernie wprowadzenie do dyskusji nad encykliką *Laborem exercens*, w którym autor zarysował najpierw samo pojęcie pracy, a następnie jej problematykę. Wyakcentował szczególnie myśl Jana Pawła II, że praca stanowi najistotniejszy klucz do całej kwestii społecznej. Jeśli więc chcemy kwestię społeczną właściwie zrozumieć i ocenić w kontekście nowych czasów, rozwoju nauki i techniki, stosunków międzynarodowych i międzyludzkich, musimy najpierw zrozumieć wzajemną relację człowieka do pracy.

3.3. Zagadnienia teologiczne

Problematyce tej zostało poświęconych sześć referatów. Podejmują one zagadnienia z zakresu teologii fundamentalnej, dogmatycznej oraz ekumenicznej. Cztery referaty wygłosił ks. dr Jerzy Kaźmierczak, dwa – ks. dr Wojciech Hanc.

Ks. dr Jerzy Kaźmierczak najpierw (2 V 1980) wygłosił referat pt. „*Credo Hansa Künga*”⁴². Przedstawił dwanaście tez słynnego i kontrowersyjnego profesora teologii dogmatycznej i ekumenicznej w Tybindze. Oto niektóre z nich: 1) chrześcijaninem jest wyłącznie ten, kto swoje człowieczeństwo, swoją społeczną i religijną postawę orientuje na osobę Jezusa Chrystusa; 2) Chrystus jest nikim innym, jak właśnie historycznym Jezusem z Nazaretu; nie jest ani kapłanem, ani ascetycznym zakonnikiem czy pobożnym moralistą; jest prowokującym pod każdym względem; 3) Bóg chce dobra człowieka i ze względu na nie Jezus relatywizuje uświęcone instytucje i tradycje: prawo i kult; 4) Jezus to obrońca grzeszników, który umiera opuszczony przez ludzi, a także przez Boga; 5) zmartwychwstanie Jezusa (u Künga: *Auferweckung*, a nie *Auferstehung*) nie oznacza powrotu do życia przestrzenno-czasowego ani też kontynuacji tak pojętego życia,

lecz „wzięcie” (*Aufnahme*) do niepojętej, ale wszystko obejmującej rzeczywistości, którą nazywamy Bogiem⁴³.

W drugim referacie pt. „Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła” (wygłoszony 14 III 1981)⁴⁴, opartym na sprawozdaniu ze spotkania katolickich teologów: dogmatyków i fundamentalistów, które odbyło się we Freisingen pod Monachium (powodem tego spotkania był w pewnym stopniu *casus* ks. prof. Künga), autor przedstawił zwłaszcza deklarację teologów przekazaną Janowi Pawłowi II, a dotyczącą różnych zadań teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ich wzajemnej relacji i zalecanej współpracy.

W kolejnym referacie pt. „Ateizm zjawiskiem światowym” (9 XII 1983)⁴⁵, będącym poszerzoną recenzją monografii ateizmu pt. *Weltphänomen Atheismus* (Wien – Freiburg 1979), autor ukazał tematykę ośmiu rozdziałów tegoż dzieła obejmujących studia teologiczne, filozoficzne i socjologiczne nad ateizmem. W końcowej ocenie prelegent zaznaczył, że dzieło to jest dobrym przyczynkiem do lepszego poznania wieloaspektowego zjawiska ateizmu i z pewnością przyczyni się do uwiarygodnienia dialogu chrześcijaństwa z ateizmem.

Kontynuacją tego zagadnienia był referat „Psychologia wiary i niewiary” (3 II 1984)⁴⁶. Autor podkreślił, że chodzi tutaj zwłaszcza o osobowościową postawę życiową człowieka, w której biorą udział wszystkie płaszczyzny ludzkiej osoby, a nie tylko rozum i wola. Dlatego ogromne znaczenie dla wiary czy ateizmu ma to wszystko, co człowiek na swej drodze spotyka, przeżywa czy doświadcza.

Ks. dr Wojciech H a n c przedstawił najpierw referat „Współczesne spojrzenie na mariologię” (13 II 1981)⁴⁷. Zaznaczył, że w doktrynie mariologicznej trzeba wyróżnić mariologię do Soboru Watykańskiego II oraz po Soborze. Podana przez Sobór nauka o Najśw. Maryi Pannie (*Lumen gentium*, rozdz. 8) jest pierwszą w historii teologii maryjnej prawdziwie organiczną syntezą uroczystego nauczania Kościoła na temat osoby i posłannictwa Matki Bożej. W drugiej części prelegent przedstawił kwestię mariologii „chrystotypicznej” i „eklezjotypicznej”.

W referacie „Eklezjalny charakter katolickich wspólnot chrześcijańskich” (21 X 1983)⁴⁸ autor wskazał na istotne znaczenie Soboru Watykańskiego II w powyższej kwestii, podkreślając, że w świetle jego wskazań wszystkie wspólnoty oddzielonego Wschodu, co do których eklezjalności Kościół katolicki nie miał nigdy wątpliwości (zachowały bowiem dziedzictwo apostołskie w sakramentach i hierarchii) oraz wspólnoty oddzielonego Zachodu (wierność Ewangelii, chrzest, obecność Chrystusa, pamiętka

obchodzenia Ostatniej Wieczerzy) – są Kościołami w prawdziwym tego słowa znaczeniu, chociaż może nie w sposób doskonały ani zupełny. W tych Kościołach i Wspólnotach kościelnych działa Chrystus, przemieniając wiernych w lud Boży.

3.4. Zagadnienia biblijne

Problematyki tej dotyczą trzy referaty. Dwa ks. dr. Mariana Gołębiewskiego i jeden ks. dr. Franciszka Józwiaka.

Ks. dr Marian Gołębiewski w 1981 r. (13 IV) wygłosił referat pt. „Stan badań krytycznych nad księgą Deutero-Izajasza (Iz 40–55)”⁴⁹. Autor stwierdził, że autentyczność niektórych rozdziałów Księgi Izajasza (40–66) była kwestionowana dopiero od średniowiecza (Ibn Ezra). Dziś właściwie mówi się o trzech częściach Księgi Izajasza: Proto-Izajasz (1–39), Deutero-Izajasz (40–55) i Trito-Izajasz (56–66). Następnie przedstawił aktualny stan badań nad Deutero-Izajaszem, przytaczając różne opinie i stanowiska oraz stwierdzając, że dotychczas nie ma wystarczającego rozwiązania, które wyjaśniłoby wszystkie problemy dotyczące kontekstu, języka, stylu, a zwłaszcza interpretacji egzegetyczno-teologicznej⁵⁰.

Referat pt. „Jedność Pisma Świętego jako zasada hermeneutyczna” został wygłoszony na dwóch spotkaniach (14 V i 8 X 1982)⁵¹. Autor nawiązywał do problemu jedności Pisma Świętego i jej roli w interpretacji orędzia biblijnego. Była to odpowiedź na podstawowe pytania: dlaczego i w jakim sensie Stary Testament jest księgą Kościoła na równi z Nowym Testamentem, a stąd także księgą chrześcijanina? Prelegent zaznaczył, że chodzi o ustalenie pewnych zasad, które określają i precyzują wzajemny stosunek obydwu Testamentów, a które pozwalają odpowiedzieć na pytanie: czy istnieje zasada hermeneutyczna pozwalająca zrozumieć Stary Testament sam w sobie, czy też należy go rozumieć tylko i wyłącznie w relacji do Nowego Testamentu. Kościół nie czyni żadnej różnicy co do natchnienia Starego i Nowego Testamentu, oba bowiem zawierają słowo Boże.

Ks. dr Franciszek Józwiak w 1982 r. (5 III) omówił „Główne tematy przepowiadania Nowego Testamentu według J.A. Fitzmyera”⁵² na podstawie niedawno opublikowanego kolejnego wydania (w nowym opracowaniu) obszernego artykułu tego amerykańskiego profesora Nowego Testamentu na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie, dotyczącego głównych tematów przepowiadania Nowego Testamentu⁵³. Artykuł ten jest uważany za pastoralny przewodnik po Biblii i przedstawia 16 wybranych problemów Nowego Testamentu. Prelegent skupił się na jednym z nich, a mianowicie: jakie tematy w Ewangeliach uważa się za reprezentatywne

dla nauczania Jezusa?⁵⁴ Tego też dotyczyła bardzo ożywiona dyskusja po wykładzie.

3.5. Inne zagadnienia

Pozostają jeszcze dwa opracowania niemieszczące się w przedstawionym zarysie problematyki poruszanej na „Kręgu”.

Jedno z nich to referat ks. dr. Jerzego Bagrowicza pt. „Prawa w społeczeństwie komunikacji” (15 I 1982)⁵⁵. Autor ujął swoje wystąpienie w czterech punktach: 1) prawo do informacji, 2) prawda informacji, 3) prasa a pozostałe środki masowego przekazu, 4) informacja i prasa w Kościele. W tym ostatnim prelegent podkreślił miejsce i rolę dziennikarza katolickiego.

Drugi referat pt. „Historia Polskiego Towarzystwa Teologicznego” wygłosił ks. prof. Stanisław Olejnik (6 IV 1984)⁵⁶. Główne myśli tego wystąpienia zostały już przedstawione⁵⁷.

* * *

W spotkaniach naukowych klubu „Krąg” aktywnie uczestniczyło tylko 11 księży profesorów wrocławskiego seminarium duchownego, przedstawiając referaty (nie licząc sprawozdań). Większość z nich głosiła prelekcje kilkakrotnie: Z. Pawlak pięć razy, S. Olejnik – cztery, J. Kaźmierczak – cztery, M. Gołębiowski – dwa, W. Hanc – dwa, J. Nowaczyk – dwa. Po jednym referacie przedstawili: R. Andrzejewski, J. Bagrowicz, F. Józwiak, Z. Skrobicki i B. Skowroński. Prelegenci głosili referaty ze swoich specjalizacji, bez jakiegoś z góry ustalonego planu. „Jedynie w roku akademickim 1982/83 ks. S. Olejnik i ks. Z. Pawlak wygłosili cykl wykładów na temat koncepcji człowieka u różnych myślicieli. Myślą wybitnych przedstawicieli świata nauki (filozofii, religioznawstwa, teologii, biblistyki, etyki) zajmowano się na kilku spotkaniach w tym okresie”⁵⁸.

Jednak pod względem liczby spotkań naukowych był to najbardziej efektywny okres w działalności naukowej księży profesorów środowiska wrocławskiego. Pewnym brakiem było zbyt słabe prezentowanie dziedzin naukowych poza wyżej wymienionymi dyscyplinami. „Nie było na przykład ani jednego referatu z dziedziny prawa kanonicznego czy historii Kościoła”⁵⁹.

Dziś, po wielu latach, dokonując oceny działalności klubu „Krąg”, należy podkreślić przede wszystkim, że jego prace i osiągnięcia zasługują tym bardziej na uznanie, że były dziełem zaledwie niewielkiej grupy osób, na czele z ks. prof. Olejnikiem (wszyscy uczestnicy „Kręgu” byli jego

uczniami), który był inicjatorem powstania „Kręgu”, przewodniczył jego spotkaniom, a następnie doprowadził do przekształcenia go w 1984 r. w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

PRZYPISY

¹ Księga protokołów posiedzeń naukowodyskusyjnego klubu „Krağ”, Włocławek 1979, s. 1 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

² Polskie Towarzystwo Teologiczne powstało we Lwowie 23 lutego 1924 r. Analogiczne towarzystwa teologiczne na zasadzie autonomicznej uformowały się nieco później w: Przemyślu, Lublinie, Warszawie, Wilnie, Pelplinie, Płocku, Pińsku, Gnieźnie, Krakowie i we Włocławku. Naturalnym środowiskiem każdego z tych towarzystw były miejscowe wydziały teologiczne, względnie wyższe seminaria duchowne. W roku 1946 na Kongresie Polskich Towarzystw Teologicznych w Lublinie nastąpiło połączenie towarzystw teologicznych ze Związkiem Polskich Zakładów Teologicznych w jedno Polskie Towarzystwo Teologiczne im. św. Jana Kantego, z siedzibą w Krakowie. Usiłowano również wznowić tę organizację w szeregu innych ośrodków, a zwłaszcza w Warszawie, dokąd została przeniesiona redakcja czasopisma „Collectanea Theologica”. Problem wznowienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego w stolicach biskupich całej Polski podejmowano ustawicznie niemal na wszystkich dorocznych posiedzeniach Rady Naukowej Episkopatu Polski, począwszy od 1965 r. Chodziło o to, aby w siedzibach diecezji i w większych miastach założyć autonomiczne towarzystwa teologiczne, skupiające nie tylko księży profesorów seminariów duchownych, ale także księży proboszczów, wikariuszy, katechetów, a nawet świeckich miłośników teologii. Takie instytucje umożliwiłyby szerszym kręgom duchownych i świeckich wysłuchanie co pewien czas prelekcji, dyskusję, wygłoszenie referatu, a nawet wydawanie książek. – Z. P a w l a k, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 74–75; t e n ż e, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 78(1995), s. 32–35.

³ K. R u l k a, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, „Studia Włocławskie” 1(1998), s. 23–24.

⁴ Biuro rektorskie Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Księga protokołów sesji księży profesorów z lat 1962–1973.

⁵ K. R u l k a, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, art. cyt., s. 25.

⁶ Z. P a w l a k, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 1.

⁷ Tamże, s. 2.

⁸ K. R u l k a, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, art. cyt., s. 26–27; Z. P a w l a k, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, art. cyt., s. 33.

⁹ Z. P a w l a k, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 2.

¹⁰ T e n ż e, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, art. cyt., s. 33.

¹¹ T e n ż e, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 2.

¹² Tamże, s. 20.

¹³ Tamże s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 40.

¹⁵ K. R u l k a, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, art. cyt., s. 26.

¹⁶ Z. P a w l a k, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 60.

¹⁷ Tamże, s. 65.

¹⁸ S. O l e j n i k, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie. Karty dziennika*, Wrocław 2009, s. 441–442,

¹⁹ Z. P a w l a k, Księga protokołów..., poz. cyt., s. 3–5.

- ²⁰ S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji. Zachowanie hierarchii wartości we współczesnym świecie technicyzowanym*, „Chrześcijanin w świecie” 12(1980), nr 6, s. 25–46.
- ²¹ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 6–7.
- ²² W. Hanc, *Spotkanie w Saragossie...*, „Ateneum Kapłańskie” (AK) 95(1980), s. 463–470.
- ²³ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 8–10.
- ²⁴ Tamże, s. 34.
- ²⁵ *Kronika Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, z. 4: 1957–1994, s. 137–138 (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.).
- ²⁶ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 17.
- ²⁷ Tamże, s. 49–50.
- ²⁸ Tamże, s. 54–57.
- ²⁹ Tamże, s. 76–77.
- ³⁰ Tamże, s. 17–19.
- ³¹ Tamże, s. 40–42.
- ³² Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, n. 53.
- ³³ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 20–22.
- ³⁴ Tamże, s. 61–62.
- ³⁵ Tamże, s. 51–53.
- ³⁶ Tamże, s. 11–13.
- ³⁷ Tamże, s. 65–66.
- ³⁸ S. Olejnik, *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*, AK 102(1984), s. 433–442.
- ³⁹ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 71–73.
- ⁴⁰ Tamże, s. 23–25.
- ⁴¹ Tamże, s. 34–36.
- ⁴² Tamże, s. 14–16.
- ⁴³ Swoje wyznanie wiary zawarł H. Küng w opublikowanej znacznie później (w 1992 r.) książce *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossenerklärt* (tłum. pol. – Warszawa 1995).
- ⁴⁴ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 29–31.
- ⁴⁵ Tamże, s. 67–68.
- ⁴⁶ Tamże, s. 69–70./
- ⁴⁷ Tamże, s. 26–28.
- ⁴⁸ Tamże, s. 63–64.
- ⁴⁹ Tamże s. 32–33.
- ⁵⁰ Referat ten ks. Gołębiewski opracował na podstawie materiałów zbieranych do przygotowywanej rozprawy habilitacyjnej, która została opublikowana drukiem pt. *Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza (40–48)*, Warszawa 1994.
- ⁵¹ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 45–46, 47–48.
- ⁵² Tamże, s. 43–44.
- ⁵³ J.A. Fitzmyer, *Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles*, „Nouvelle revue théologique” 103(1981), s. 18–47, 187–208.
- ⁵⁴ Tamże, s. 26–28
- ⁵⁵ Z. Pawlak, *Księga protokołów...*, poz. cyt., s. 37–39.
- ⁵⁶ Tamże, s. 74–75.
- ⁵⁷ Zob. przyp. 2.
- ⁵⁸ K. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, art. cyt., s. 27.
- ⁵⁹ Tamże.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

**CHARAKTERYSTYKA ZBIORU PUBLIKACJI
Z ZAKRESU TEOLOGII DUCHOWOŚCI
W BIBLIOTECE SEMINARIJNEJ WE WŁOCŁAWKU
ORAZ MOŻLIWOŚCI JEGO WYKORZYSTANIA**

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku jest znaczącym zbiorem wśród bibliotek seminaryjnych i liczy obecnie w sumie ponad 110 tys. woluminów publikacji z różnych dziedzin nauki. Najliczniej są w nim reprezentowane dzieła z zakresu teologii. Spośród różnych dyscyplin teologicznych gromadzone są w niej także publikacje z zakresu teologii duchowości, dawniej określanej jako teologia ascetyczna i mistyczna lub jako ascetyka i mistyka. W sumie z zakresu teologii duchowości (licząc łącznie stare i nowe druki) znajduje się w bibliotece seminaryjnej około 5400 pozycji (niemal 5% całości jej zbiorów).

Nasuwa się pytanie o możliwości wykorzystania tego zbioru dla studiów teologicznych w zakresie duchowości, a także dla praktycznej formacji duchowej. Aby na to pytanie odpowiedzieć, najpierw należy przedstawić zawartość treściową tego zbioru.

1. Zawartość działu teologia duchowości

Dzieła z zakresu teologii duchowości we włocławskiej bibliotece seminaryjnej, podobnie jak i w innych bibliotekach, nie są zebrane w jednym miejscu, ale znajdują się w różnych działach tej biblioteki: rękopisy, stare druki, nowe druki, czasopisma. Znaczna liczba publikacji z zakresu teologii duchowości w dziale starych druków biblioteki seminaryjnej¹ (około 1400 pozycji – ok. 7% tego działu) ma dziś wartość w zasadzie tylko historyczną i może służyć do specjalistycznych badań naukowych z zakresu historii duchowości.

Istotne znaczenie dla studiów naukowych i formacji duchowej posiadają publikacje zgromadzone w dziale nowych druków (od 1801 r.): z zakresu teologii duchowości jest ich około 4000 (ponad 5% całego zasobu nowych

druków). Dla omówienia zawartości treściowej tych publikacji przydatne jest prześledzenie działu zarezerwowanego dla tej problematyki w katalogu rzeczowym (systematycznym) nowych druków biblioteki seminaryjnej. Został on założony na początku lat sześćdziesiątych XX wieku. Tworząc jego schemat posłużono się jako wzorcem katalogiem systematycznym Biblioteki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dla potrzeb znacznie mniejszego zbioru seminaryjnego schemat katalogu systematycznego biblioteki KUL-owskiej został nieco uproszczony, ale pozostały zasadnicze jego zręby. Mimo kilkakrotnych melioracji katalogu nie zmienił się on w swych istotnych elementach i wymaga nowego ustawienia i zastosowania współczesnej terminologii teologicznej².

Dział teologii duchowości w tym katalogu został podzielony – pomijając pozostające na marginesie „Inne dzieła ascetyczne”³ – na siedem poddziałów: 1) Dzieła treści ogólnej, 2) Dzieje ascezy, 3) Opracowania ogólne, 4) Poszczególne zagadnienia ascetyczne, 5) Duchowość różnych stanów, 6) Rozmyślenia, rozważania, 7) Mistyka⁴. Modlitewniki, które mogłyby być także zaliczone do działu duchowości, w katalogu wrocławskiej biblioteki seminaryjnej włączono do działu „Liturgika”.

1.1. Dzieła treści ogólnej

W poddziale tym, w którym zgromadzono: bibliografie, encyklopedie, słowniki, czasopisma, wydawnictwa seryjne, ogólne, zbiory artykułów, wstępy metodologiczne, publikacje z zakresu historii duchowości, odnotowano w sumie niewiele, bo tylko 42 pozycje.

Wśród bibliografii na uwagę zasługuje *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501–1610)*, (J. Dagens), Paris 1952; dzieło to jest szczególnie przydatne dla badań dziejów duchowości.

Wśród informatorów encyklopedycznych trzeba przede wszystkim zauważyć bardzo przydatny *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, (M. Viller i in.), wydawany w Paryżu przez niemal 60 lat (pierwszy tom ukazał się w 1937 r., a siedemnasty w 1995 r.). W szesnastu tomach znajdują się hasła rzeczowe, a ostatni tom zawiera tabele ułatwiające odnalezienie szukanego hasła. Nad redakcją haseł czuwał zespół wybitnych specjalistów, stąd poziom naukowy tej encyklopedii jest bardzo wysoki.

Poza tym warto odnotować: *Leksykon duchowości katolickiej*, opracowany przez polskich teologów duchowości pod red. ks. Marka Chmielewskiego (Lublin – Kraków 2002), a także przetłumaczony z języka włoskiego *Leksykon duchowości franciszkańskiej* (Warszawa 2006). Z obcojęzycznych

ważny wydaje się *Dictionnaire de la vie spirituelle*, red. S. de Fiores et T. Goffi, Paris 1983.

W przedziale: czasopisma, wydawnictwa seryjne, ogólne i zbiory artykułów – znajdują się publikacje, w których zebrano artykuły i referaty wygłoszone na sympozjach duchowości. Wiele artykułów dotyczących różnych wymiarów duchowości mieści się w księgach pamiątkowych poświęconych wybitnym polskim profesorom teologii duchowości.

Szczególnie dla dydaktyki oraz opracowywania programów badawczych, ważne są publikacje omawiające przedmiot, metodę i język, którym posługuje się teologia duchowości. Udane kompendium w tym zakresie znajdujemy w publikacji ks. Marka Chmielewskiego, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999). Zaś w odniesieniu do hagiografii i hagiologii – ks. Ireneusza Werbińskiego *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004). Dla początkujących, którzy chcieliby głębiej zapoznać się z bardziej szczegółowymi zagadnieniami dotyczącymi życia duchowego, należy polecić L. Bouyera *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* (Warszawa 1982).

Dla poznania ewolucji myśli w zakresie teologii duchowości nieodzowne są publikacje z zakresu historii duchowości. W literaturze polskiej za najcenniejsze należy uznać trzy tomy ks. Jerzego Misiurka, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. W bibliotece seminaryjnej znajduje się tylko tom 1 (Lublin 1994) tego dzieła.

1.2. Dzieje ascezy

Zakwalifikowane zostały do tego poddziału publikacje traktujące o ascezie w sposób syntetyczny – ogólny, poszczególni autorzy i ich dzieła, ćwiczenia i rekolekcje ignacjańskie. W sumie włączono do niego 369 pozycji.

Z tego zakresu odnotowano w katalogu wiele pozycji poświęconych ogólnym problemom historii duchowości, a z publikacji ukazujących dzieje ascezy warto wymienić: L. Gougauda *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (Paris 1925) oraz P. Rescha *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle* (Paris 1931). Najwięcej dzieł tutaj zgromadzonych jest autorstwa świętych⁵. Należy przypuszczać, że ze względu na rolę, jaką odegrały w formacji życia duchowego *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli, wyodrębniono je osobno jako: ćwiczenia i rekolekcje ignacjańskie. Z autorów zagranicznych na uwagę zasługuje trzypiętomowe dzieło M. Meschlera *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola* (Freiburg 1925–1926), zaś z polskich autorów W. Krynickiego

O sposobie rozmyślenia wg metody św. Ignacego i o rachunku sumienia (Włocławek 1902 i inne wyd.).

1.3. Opracowania ogólne

W tym poddziale zgromadzono (ogółem 255 pozycji): podręczniki, książki nie mające struktury podręcznikowej, ale omawiające w sposób merytoryczny ogólne zagadnienia teologii duchowości, a także opracowania niekatolickie.

Uwidoczniony w katalogu zestaw podręczników potwierdza znaną tendencję do ujmowania na początku XX wieku zagadnień życia duchowego pod kątem ascezy i mistyki⁶, ale więcej miejsca poświęcano ascezie⁷. Wychodząc naprzeciw nowym zapotrzebowaniom, znany dominikański teolog R. Garrigou-Lagrange napisał znaczące dzieło pt. *Les trois âges de la vie intérieure* (Paris 1938)⁸, w którym omawia trzy drogi życia duchowego: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. W katalogu biblioteki seminaryjnej opracowania odnoszące się do tej publikacji wyodrębnione zostały osobno. Z polskich autorów z początku XX wieku na uwagę zasługuje Józef Sebastian Pelczar, którego *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska wg najcelniejszych mistrzów duchownych* doczekało się kilku wydań. Znany historyk prof. Karol Górski zauważył, że termin „życie wewnętrzne” nie zawsze kojarzy się z życiem duchowym⁹, i sugerował wprowadzenie nowego terminu: „życie duchowe”, który rzeczywiście został zaakceptowany, a obok niego zaczęto stosować określenie: teologia duchowości. Terminologię tę przyjęto w wydanym w końcu XX wieku podręczniku pt. *Teologia duchowości katolickiej*, opracowanym pod redakcją W. Słomki (Lublin 1993). Przez wielu uważany on jest za niedoskonały, ale jak dotąd w Polsce nikt lepszego nie napisał. Ks. S. Witek, moralista o szerokich zainteresowaniach intelektualnych, napisał książkę pt. *Teologia życia wewnętrznego* (Olsztyn 1983), która została później ponownie wydana w Lublinie w 1986 r. pt. *Teologia życia duchowego*. Autor nie pisał tego dzieła jako podręcznika, ale ma ono strukturę podręcznikową. Na uwagę zasługuje szczególnie wykorzystanie wiedzy psychologicznej w refleksjach nad życiem duchowym.

Wyodrębnienie w katalogu biblioteki seminaryjnej osobno „innych ogólnych problemów życia wewnętrznego” wskazuje na to, że jest wiele opracowań dotyczących życia duchowego, które nie trzymają się jednego tematu, ale poruszają różne kwestie z tej dziedziny. Tutaj mamy pozycje ukazujące potrzebę zakorzenienia duchowości katolickiej w Biblii, stawiające trudne pytania o życie duchowe, pozycje próbujące wskazywać na nowe perspektywy teologii duchowości, mówiące o kształcie duchowości

dla Polaków w czasie aktualnych przemian społecznych, ukazujące postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka, wskazujące na potrzebę permanentnego rozwoju duchowego.

Osobno też potraktowano opracowania niekatolickie. Ten dział jest słabo reprezentowany. Jest jedna pozycja mówiąca o duchowości żydowskiej¹⁰, pięć pozycji brata Rogera Schütza mówiących o duchowości wspólnoty z Taizé, jedna pozycja odnosząca się do duchowości chrześcijańskiego Wschodu¹¹.

1.4. Poszczególne zagadnienia ascetyczne

Znajdują się tutaj pozycje omawiające następujące zagadnienia: świętość, doskonałość, dojrzałość chrześcijańską, powołanie, zjednoczenie z Bogiem, zjednoczenie z Chrystusem, Duch Święty jako sprawca świętości, Maryja jako wzór osobowy życia duchowego, modlitwa, rozmyślanie, kontemplacja, ćwiczenia duchowe – rekolekcje, kierownictwo duchowe, szczęście, radość, cierpienie, choroba, lęk, Msza święta, uzdrowienia wewnętrzne, śmierć i życie przyszłe, przygotowanie się do spowiedzi i Komunii świętej. Ogółem znajduje się w tym poddziale 827 pozycji.

Dynamizm życia duchowego zmierza do osiągnięcia świętości. Trzeba przyznać, że z publikacji zamieszczonych w tym przedziale wyłania się ciekawy obraz świętości. Najpierw mamy książki ukazujące rozumienie świętości przez współczesny Kościół¹², dalej realizowanie świętości w różnych stanach powołania życiowego¹³, omawiające powszechne powołanie do świętości¹⁴, mówiące o świadkach świętości (szczególnie męczennikach)¹⁵, o potrzebie połączenia świętości z codziennym życiem¹⁶ i o możliwości osiągnięcia świętości przez każdego, kto prawidłowo odpowiada Bogu na wezwanie do świętości życia¹⁷. Wydaje się, że niektóre publikacje zajmujące się duchowością ulegają pewnej modzie myślenia, co nie zawsze wychodzi im na dobre od strony merytorycznej¹⁸.

Głębia życia duchowego wyraża się w coraz głębszym zjednoczeniu z Bogiem. Na drodze zjednoczenia bardzo ważne jest uzgadnianie swojej woli z wolą Boga¹⁹. Zgodnie z zasadą, że słowa pouczają, a przykłady pociągają, wiele pozycji omawia drogę zjednoczenia z Bogiem u poszczególnych świętych²⁰, niektóre zaś próbują spojrzeć na proces zjednoczenia od strony psychologii osobowości i psychologii postaw²¹.

Temat zjednoczenia z Chrystusem podejmują pozycje, które częściej mówią o tym zjednoczeniu w sposób pośredni niż bezpośredni²².

Dawniejsze publikacje katolickie mało zajmowały się Osobą Ducha Świętego. Wydaje się, że duży wpływ w otwarciu się teologii katolickiej

na Trzecią Osobę Trójcy Świętej ma dialog z chrześcijańskim Wschodem. Dlatego w tym przedziale znajdują się pozycje stosunkowo nowe, omawiające różne aspekty działania Ducha Świętego, co w człowieku owocuje świętością²³.

Tylko kilka publikacji ze zbioru seminaryjnego ukazuje Maryję jako wzór osobowy dla życia duchowego²⁴.

Wiele publikacji omawia rolę modlitwy w rozwoju życia duchowego, stąd ten aspekt duchowości jest licznie reprezentowany. Znajdujemy tutaj książki próbujące podać opisowe określenie modlitwy i jej teologię²⁵, zakorzenienie modlitwy w Biblii²⁶, ukazujące sposoby modlenia się²⁷, wychowawczą rolę modlitwy²⁸, powiązanie modlitwy z życiem²⁹, wpływ modlitwy na kształtowanie osobowości³⁰, rolę modlitwy w dojrzywaniu postaw duchowych³¹, osobowe wzory modlitwy³², czas modlitwy³³. Wiele pozycji poświęconych jest modlitwie *Ojciec nasz*. Znajdują się też książki omawiające modlitwę chrześcijańskiego Wschodu³⁴ oraz modlitwę w odniesieniu do praktyk dalekowschodnich³⁵.

W kolejnym przedziale zgrupowane zostały pozycje omawiające tematy: rozmyślenia, medytacja i kontemplacja³⁶, ćwiczenia duchowe, rekolekcje. Najwięcej pozycji mówi o formach ćwiczeń duchownych według metody św. Ignacego Loyoli³⁷. Są książki mówiące o metodach prowadzenia rekolekcji ogólnych, rekolekcji dla osób duchownych czy też pozycje mówiące o zaletach dobrego rekolekcjonisty.

Sporo publikacji poświęconych jest kierownictwu duchowemu, formacji duchowej i przewodnikom duchowości³⁸ (większość z ostatnich lat). Niektóre publikacje wskazują na potrzebę poznawania siebie w ramach kierownictwa duchowego i formacji duchowej³⁹. Pewne pozycje sięgają do tradycji kierownictwa duchowego, np. do ojców pustyni. Na uwagę też zasługują książki mówiące o specyfice kierownictwa duchowego osób z zaburzeniami psychicznymi⁴⁰.

Dobrze, że w poddziale poświęconym duchowości znajdują się pozycje mówiące o szczęściu i radości. Amerykański psycholog Abraham Maslow wśród cech dojrzałego człowieka wymienia poczucie humoru i radość. Poczucie humoru należy do psychicznych dyspozycji człowieka, zaś z punktu widzenia katolickiego źródłem radości dla człowieka jest Bóg⁴¹. W tym przedziale tematycznym znajdujemy książki ukazujące drogi prowadzące do szczęścia⁴², mówiące o tym, że doznawanie miłości i akceptacji wpływa na poczucie szczęścia i radości⁴³ oraz publikacje omawiające dojrzałość duchową człowieka, który umie cieszyć się osiągnięciami swoimi i innych.

Wśród publikacji podejmujących problem cierpienia, choroby i lęku – niektóre omawiają teologiczny i egzystencjalny wymiar cierpienia⁴⁴; w innych cierpienie ukazane jest też w perspektywie krzyża, śmierci i zmarłych wstania, a szczególnie postawy konkretnych ludzi wobec cierpienia⁴⁵. Jest też podejmowane zagadnienie lęku, który nieodzownie łączy się z bólem i cierpieniem⁴⁶ oraz zagadnienie cierpienia dzieci i jak rozmawiać z dziećmi o cierpieniu⁴⁷.

Spośród pozycji ukazujących wielowymiarowe powiązania między życiem duchowym a Mszą świętą – wiele wskazuje na potrzebę czynnego zaangażowania się w przeżywaniu Mszy świętej⁴⁸, inne omawiają duchowe owoce czynnego przeżywania Eucharystii⁴⁹ oraz ukazują jej rolę w procesie uświęcania człowieka⁵⁰.

Nie brak książek mówiących o uzdrowieniach wewnętrznych (przeważnie są to publikacje współczesne). Szczególnie pozycje zagraniczne próbują włączać psychologię w rozwiązywanie problemów duchowych⁵¹. Z drugiej strony poradnie psychologiczne i psychiatryczne próbują korzystać z metod wypracowanych przez teologię duchowości. Sam zamysł jest godny podkreślenia, ale wielu naukowców zachodnich nie rozróżnia przedmiotu doświadczeń psychicznych od przedmiotu doświadczeń duchowych, stąd owe pozycje w praktyce niewiele pomagają w rozwiązywaniu podjętych problemów. Zamierzeniem wielu pozycji jest ukazanie potrzeby łączenia terapii duchowej z terapią psychologiczną⁵².

Wiele publikacji omawia problem śmierci i życia przyszłego. Oprócz książek poruszających zagadnienie śmierci od strony egzystencjalnej i teologicznej ważne wydają się być publikacje ukazujące konkretne postawy wobec śmierci, a dla chrześcijanina wzorami, do których powinniśmy się odwoływać, są święci⁵³. Jest też kilka książek, w których znajdujemy wskazówki jak przygotować się do spowiedzi i Komunii. W tym dziale najważniejsza wydaje się pozycja: A. von Speyr, *Spowiedź* (Poznań 1993).

1.5. Duchowość różnych stanów

Do tego poddziału włączono książki ukazujące komplementarny charakter teologii duchowości, publikacje dotyczące duchowości kapłańskiej, duchowości zakonnej oraz duchowości wiernych świeckich – ogółem 854 pozycje.

Na początku umieszczono pozycje ukazujące wzajemne zazębianie się duchowości różnych stanów⁵⁴.

Najwięcej publikacji poświęconych jest duchowości kapłańskiej: 90 pozycji omawia zagadnienie powołania kapłańskiego⁵⁵, około 300 pozycji

– potrzebę odpowiedniej formacji do kapłaństwa⁵⁶. Niektóre ukazują ideał życia kapłańskiego⁵⁷ czy potrzebę uwzględniania znaków czasu w duchowości kapłańskiej⁵⁸. Problemy związane z celibatem podejmuje 38 pozycji – w publikacjach tych znajdujemy naukę Kościoła na temat celibatu, współczesne dyskusje na temat: czy celibat dziś jest potrzebny? Poza tym znajdujemy dziesięć pozycji, w których omawiane są różne problemy formacji w seminariach duchownych.

Wiele publikacji dotyczy duchowości zakonnej: specyfice powołania zakonnego poświęconych jest 30 publikacji, zagadnienia duchowości poszczególnych zgromadzeń zakonnych omawia 265 pozycji: najczęściej pozycji odnosi się do duchowości franciszkańskiej, następnie karmelitańskiej i benedyktyńskiej. Kształt duchowości zakonnej wyrastającej z *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli porusza 27 książek. Ukazują one wpływ dzieła św. Ignacego na duchowość wielu zakonów. Trzy pozycje ukazują duchowość tercjarską, głównie w trzecim zakonie św. Franciszka z Asyżu.

Publikacje poświęcone duchowości grup odnowy życia w Kościele podejmują m.in. tematy: Droga Neokatechumenalna, Odnowa w Duchu Świętym, Instytut Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła.

O duchowości wiernych świeckich traktują przeważnie zebrane w bibliotece seminaryjnej publikacje współczesne, co wynika z faktu, że duchowością wiernych świeckich na szerszą skalę zaczęto się interesować od czasu Soboru Watykańskiego II, bowiem to on dowartościował powołanie świeckich⁵⁹. Ciekawie ujmowana jest w publikacjach duchowość małżeńska⁶⁰, jest też mowa o duchowości kobiet⁶¹, duchowości mężczyzn⁶², specyfice duchowości młodzieży⁶³.

1.6. Rozmyślenia i rozważania

Pod względem liczbowym jest to najbardziej obficie zaopatrzone poddział w dziale teologii duchowości. Ogółem znalazło się w nim 1281 pozycji.

Najwięcej rozmyślań i rozważań dotyczy duchowości kapłańskiej (126). W przeważającej części są to publikacje dawniejsze, wiele z nich jest w języku francuskim⁶⁴. Rozmyślenia nawiązują do tekstów Pisma Świętego, niektóre ukazują ideał kapłana jako drugiego Chrystusa czy też odwołują się do przykładów życia świętych. Wówczas najczęściej odwoływano się do kalendarza liturgicznego i konkretne rozmyślenie opierano na życiu świętego, którego wspomnienie liturgiczne przypadało na dany dzień. Wiele rozmyślań ukazuje kapłanowi życie duchowe w perspektywie drogi, która

zmierza ku świętości⁶⁵. Dalej są rozmyślania dla alumnów. W tym dziale mieści się tylko 12 pozycji, co oddaje pewien stan rzeczywistości – nie pisze się wiele rozmyślań dla alumnów. W seminariach ojcowie duchowni, najczęściej dla najmłodszych alumnów, sami prowadzą rozmyślania⁶⁶, a starsi alumni korzystają z różnych pomocy.

Rozmyślań zakonnych jest 41 pozycji. W wielu z nich są opublikowane konferencje głoszone do sióstr zakonnych, są też publikowane rekolekcje wygłaszane dla zakonników i zakonnice. Niektóre ukazują ideał życia zakonnego opartego na radach ewangelicznych czy też na wzorze życia świętego, najczęściej założyciela zakonu.

Ideał życia duchowego na świeckiej drodze powołania ukazuje 10 pozycji⁶⁷. Dość licznie jest reprezentowany dział rozmyślań przeznaczonych dla młodzieży (40). Nie wszystkie pozycje mają formę rozmyślań, niektóre są pomyślane jako poradniki duchowe dla młodzieży.

Biorąc pod uwagę tematykę, w poddziale tym są rozmyślania dotyczące osoby Boga (55), wskazujące potrzebę praktycznego naśladowania Chrystusa (64), oparte na nauczaniu Chrystusa (44), biorące jako główny temat mękę i śmierć Chrystusa (65), ukazujące potrzebę dobroci w życiu codziennym w oparciu o naśladowanie Serca Pana Jezusa (44), pokazujące rolę Eucharystii w rozwoju życia duchowego (84), wskazujące na potrzebę naśladowania Maryi (123) czy potrzebę naśladowania życia świętych (27), gdy rozmyślania są oparte na Piśmie Świętym określono je jako biblijne (140), zaś 56 pozycji określono jako liturgiczne (rok liturgiczny, niedzielne i świąteczne). Różnorodność tematyki w rozmyślaniach jest bardzo zróżnicowana i czasem nadano im ogólne tytuły: codzienne (53), rekolekcyjne (68), myśli – aforyzmy – dzienniki (54). Mimo tak licznych przedziałów tematycznych w tym poddziale znajduje się 310 rozmyślań, które określono jako różne.

1.7. Mistyka

Do tego poddziału w katalogu nowych druków wrocławskiej biblioteki seminaryjnej zakwalifikowano jedynie 302 pozycje. Najważniejszą część działu stanowią wstępy, podręczniki i opracowania ogólne. Na zauważenie zasługuje *Leksykon mistyki* pod redakcją P. Dinzelbachera (Warszawa 2002). Niektóre publikacje poruszają tak wiele wątków odnoszących się do mistyki, że zakwalifikowano je do grupy: inne tematy ogólne (43). Natomiast publikacje, w których jest temat wiodący odnoszący się do mistyki podzielono na: opracowania historyczne (70), poszczególni mistycy i ich dzieła (ok. 100), kontemplacja (27), objawienia (4). Godne odnotowania są też publikacje odnoszące się do mistyki niechrześcijańskiej (7). Wydaje

się, że warto w tym dziale wymienić R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę* (Warszawa 2000).

* * *

Taki układ treściowy publikacji z zakresu teologii duchowości wynika m.in. z faktu, że księgozbiór seminaryjny w niewielkiej części pochodzi z planowanych zakupów. W większości powstał on z różnych darów, przede wszystkim spadków po zmarłych kapłanach, którzy w swoich księgozbiorach prywatnych posiadali sporo publikacji z zakresu teologii duchowości, nawet jeśli byli specjalistami z innej dziedziny wiedzy. Spośród nich warto wspomnieć czterech ofiarodawców, których zbiory przyczyniły się w znacznej mierze do powiększenia seminaryjnego zasobu publikacji z zakresu teologii duchowości: bp. Henryka Kossowskiego (1828–1903)⁶⁸, bp. Wojciecha Owczarka (1875–1938)⁶⁹, ks. Jana Adameckiego (1895–1972)⁷⁰ oraz bp. Czesława Lewandowskiego (1922–2009).

Ogólnie można powiedzieć, że zasób z zakresu teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Włocławku, jest znacznie lepiej zaopatrzony jeśli chodzi o publikacje z lat dawniejszych niż w publikacje wydawane w ostatnich latach, czego powodem jest między innymi powszechnie odczuwany w bibliotekach, i to nie tylko kościelnych, brak funduszy na zakup nowych książek. Szczególnie dotkliwy we włocławskiej bibliotece seminaryjnej jest brak nowszych publikacji obcojęzycznych z zakresu duchowości.

2. Możliwości wykorzystania zbioru

Z publikacji z zakresu teologii duchowości w księgozbiorze seminaryjnym korzystają alumni i studenci świeccy w ramach studiów teologicznych, wypożyczając przede wszystkim opracowania o charakterze podręcznikowym oraz publikacje zalecane przez profesorów jako literatura uzupełniająca. Przede wszystkim jednak korzystają z zasobu biblioteki w trakcie pisania prac dyplomowych i magisterskich. Stawiamy także pytanie o możliwości wykorzystywania działu: teologia duchowości dla praktycznej formacji duchowej w seminarium. Tych możliwości jest wiele. Tutaj zostaną przedstawione niektóre z nich.

2.1. Do studiów

Studia z teologii duchowości, dawniej uwzględniające przede wszystkim aspekt ascetyczny, otrzymały nowe ukierunkowanie w wytycznych Soboru Watykańskiego II. W trosce o odnowę teologii duchowości postulowano jej naukowy wykład oparty w większej mierze na Piśmie Świętym i nauce

Ojców Kościoła. Wykłady z tej dziedziny wiedzy powinny w praktyce uniwersyteckiej zmierzać do ukształtowania w słuchaczach nowej jej wizji.

Ponieważ teologia duchowości jest stosunkowo młodą dziedziną naukową, w wykładach powinno się zwracać uwagę na wdrożenie słuchaczy do posługiwania się precyzyjnym i jednocześnie zrozumiałym językiem naukowym specyficznym dla tej dziedziny wiedzy. Współczesna teologia duchowości powinna ukazywać w sposób komunikatywny organiczny związek między dojrzałą osobowością a życiem duchowym.

Studentom należy jasno przedstawiać metody stosowane w teologii duchowości. Są to najczęściej pochodne metod klasycznych lub różnego rodzaju połączenia wielu metod elementarnych, zapożyczonych z innych rodzajów nauk, zastosowanych do poznania struktury i funkcji życia duchowego w doświadczeniu ludzkim.

W wykładach powinno się odwoływać do źródeł teologii duchowości. Pierwszorzędnym źródłem dla niej jest Pismo Święte. Następnie osobowe doświadczenie wiary, jako konieczne dla nadania konkretnej treści pojęciom duchowym. Ważnym źródłem są też dzieła Ojców Kościoła, dokumenty Kościoła, dzieła świętych oraz dzieła teologiczne. Teologia duchowości korzysta też z psychologii, antropologii, filozofii, literatury.

Duży pluralizm współczesnego myślenia, laicyzacja życia i jeszcze wiele innych przyczyn składa się na to, że wielu ludzi przeżywa dziś kryzysy doświadczenia duchowego. Żeby teologia duchowości nie była tylko dziedziną teoretyczną, ale prowadziła do życia i była pomocna człowiekowi, powinna badać przyczyny ludzkich kryzysów duchowych, możliwości ich odczytywania i wykorzystywania w kierunku rozwoju osobowego człowieka.

Sobór Watykański II, ukazując dynamizm życia duchowego, wskazał na jego pełnię, którą osiąga się w świętości życia. Zajmujące się tą tematyką badania hagiologiczne powinny na pierwszym miejscu odkryć prawdę o świętości, umieścić ją w kontekście doświadczenia osobowego i ukazać jej główne przesłanie.

Również bardzo ważnym zadaniem badawczym dla teologów duchowości jest próba uchwycenia związku polskiej hagiologii z rodzimą kulturą. Aktualność tej problematyki ujawnia się również na tle współczesnych przemian społeczno-kulturowych.

Oficjalnie zatwierdzone programy studiów wyższych z teologii duchowości nie zawsze uwzględniają wszystkie te postulaty. Odnosi się to zarówno do ostatniego polskiego *ratio studiorum* w zakresie teologicznej formacji intelektualnej w seminariach duchownych⁷¹, jak do programów zatwierdzonych dla poszczególnych wydziałów teologicznych w Polsce.

Alumni Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, którym służy przede wszystkim biblioteka seminaryjna, od 2001 r. przerabiają materiał z zakresu teologii duchowości na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie przedmiot ten jest wykładany według zatwierdzonego tam programu⁷². Biblioteka seminaryjna posiada większość z publikacji uwzględnionych tam w wykazie literatury (zarówno będącej podstawą wykładów profesora jak i zalecaną literaturą uzupełniającą)⁷³. Jednak brak kontaktu między wykładającymi ten przedmiot a dyrekcją biblioteki sprawia, że w bibliotece nie gromadzi się większej liczby wskazanych publikacji, nawet gdyby to było możliwe. Nie mówiąc już o tym, że niektórych zalecanych do osobistych studiów pozycji biblioteka nie posiada.

2.2. Do przygotowania prac dyplomowych

Postulaty formułowane co do sposobu wykładania współcześnie teologii duchowości wskazują zarazem na możliwe do podjęcia problemy badawcze w tej dziedzinie. Wystarczy ich dla wielu – zarówno doświadczonych jak i początkujących – adeptów tej nowej dziedziny teologicznej. Badania takie, w różnym zakresie, prowadzone są także w oparciu o księgozbiór biblioteki seminaryjnej – w całości, w znacznej mierze lub tylko do zebrania literatury pomocniczej.

W wyniku tych badań powstały 23 prace magisterskie napisane przez alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, przedstawione i pozytywnie ocenione jako opracowania na stopień – najpierw (w latach 1991–2002) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a następnie (od 2003 r.) na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu⁷⁴, a także ponad 60 takich prac napisanych na Studium Teologii we Włocławku⁷⁵. Do tego należy doliczyć dwie prace napisane na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)⁷⁶.

Także studenci z innych uczelni korzystają z zasobu biblioteki seminaryjnej w trakcie pisania prac dyplomowych z dziedziny duchowości. Nie da się jednak stwierdzić, ilu przeprowadziło w tym celu kwerendę w bibliotece seminaryjnej, ponieważ takiej dokumentacji ona nie prowadzi.

2.3. Do formacji duchowej

Wykłady z teologii, szczególnie w seminarium duchownym, oprócz zapoznania studentów z całokształtem zagadnień związanych z teologią duchowości, mają też mieć znaczący wkład w formację osobową alumnów. Powinny się zająć z konferencjami tygodniowymi dla poszczególnych

roczników⁷⁷. Ze względów czasowych, historia teologii duchowości powinna być podana tylko w zarysie, aby więcej czasu poświęcić na współczesne problemy teologii duchowości.

W formacji seminaryjnej akcent kładzie się na świętość życia kapłańskiego. Uwzględniając rolę wzorców osobowych w pedagogice świętości, powinno się alumnom w sposób prosty i przekonujący, również przez osobisty przykład, przedstawiać istotę świętości realizowaną na obranej drodze powołania życiowego.

Zbiór publikacji z zakresu duchowości we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej jest szczególnie bogato zaopatrzonej w praktyczne pomoce dla formacji duchowej alumnow i świeckich i dlatego wszyscy mogą korzystać z niego bez ograniczeń. Nie jest on jednak często wykorzystywany do tego celu, ponieważ klerycy wolą posiadać własne pomoce do formacji duchowej, przydatne im także w życiu kapłańskim.

PRZYPISY

¹ Publikacje z zakresu teologii duchowości (ascetyki) w dziale starych druków podzielone zostały na: 1. Opracowania ogólne; 2. Opracowania szczegółowe: a) ćwiczenia duchowne, b) naśladowanie Chrystusa i Maryi, c) modlitwa, d) rekolekcje, e) przygotowanie na śmierć; 3. Rozważania: a) biblijne, b) o świętych, c) teologiczne, d) o życiu Pana Jezusa, e) pasyjne, f) maryjne, g) eucharystyczne, h) dogmatyczne, i) niedzielne, j) kapłańskie i zakonne, k) na cały rok, l) dla świeckich, m) różne; 4. Mistyka; 5. Różne.

² Informacja dyrektora Biblioteki Wyższego Seminarium duchownego we Wrocławku, ks. Kazimierza Rulki, z dn. 4 VIII 2009 r.

³ Wynika to ze stosowanej praktyki: jeśli bibliotekarzowi segregującemu kartki z opisami katalogowymi nie narzuca się od razu zaszeregowanie pozycji do odpowiedniego przedziału tematycznego, odkłada ją do „różnych” lub „innych” („worków z różnościami”).

⁴ Zaszeregowanie poszczególnych publikacji do jednego z poddziałów może czasami być dyskusyjne. Nie powinno to zbytnio dziwić, ponieważ w bibliotekach selekcji tej dokonują z reguły bibliotekarze, którzy wcale nie muszą mieć wykształcenia specjalistycznego w danej dziedzinie wiedzy.

⁵ Alfons Liguori, *Drogi uświętobliwienia*, Warszawa 1907 (i in. wyd.); Alfons Rodriguez, *O doskonałości chrześcijańskiej* (kilka wyd.); tenże, *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, cz. 1–3, Grodzisk 1862, Kraków 1928; Bernard z Clairvaux, *Pisma św. Bernarda*, Wilno 1849; Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie* (3 tomy), Kraków 2005–2006; Franciszek Salezy, *Filotea, czyli drogi do życia pobożnego* (10 wydań), *Oeuvres complètes de saint François de Sales, évêque et prince de Genève*, t. 1–12, Paris 1862; Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1–2, Kraków 1969; Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, wyd. 2, Kraków 1987; Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy* (10 wydań); taż, *Pisma*, t. 1–2, Kraków 1971; Teresa z Avila, *Droga doskonałości*, Kraków 2006, taż, *Księga fundacji*, Kraków 2006.

⁶ Por. A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1–2, Kraków 1928; wyd. 2, Kraków 1949.

⁷ H. Schmidt napisał dobre jak na owe czasy dzieło *Organische Ascese. Ein zeitgemässer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung*, Paderborn 1940. Dzieło ukazało się w języku polskim pt. *Organiczna asceza*, Ząbkowice Śląskie 1959. Z polskich

autorów J. Puchalik opublikował *Zarys ascetyki*, Zduńska Wola 1936; J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.

⁸ Opublikowane w Polsce pt. *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 1–2, Poznań 1960–1962.

⁹ Profesor Górski zajmował się też historią zgromadzeń żeńskich, szczególnie benedyktynek. Będąc kiedyś w jednym z klasztorów, zobaczył księgę zatytułowaną „Życie wewnętrzne klasztoru”. Bardzo się ucieszył, sądząc, że będzie miał nowe źródła dotyczące duchowości konkretnej wspólnoty zakonnej. Kiedy otworzył księgę, był bardzo zdziwiony, bowiem ekonomka domu zapisywała w tej księdze przychody i wydatki finansowe domu.

¹⁰ L. Kushner, *Duchowość żydowska. Krótkie wprowadzenie dla chrześcijan*, Poznań 2002.

¹¹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.

¹² I. Werbiński, *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993; P.P. Ogórek, *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasa Mertona*, Kraków 1982.

¹³ *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1981; W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981.

¹⁴ *Wezwani do świętości*, red. G. Łuczak, Kraków 2005.

¹⁵ *Mártýres tū lógū*, red. C. Korc, Szczecin 2006; *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004 (*Homo meditans*, t. 25).

¹⁶ T. Merton, *Życie i świętość*, Kraków 1994; M. Nailis, *Świętość w życiu codziennym*, wyd. 2, Poznań 1958.

¹⁷ F. Duff, *Czy możemy być świętymi?*, Kraków 1925.

¹⁸ Zob. *W stronę ekologii ducha*, red. M. Sokołowski, Kraków 2006.

¹⁹ J.P. Causade, *Powierzenie się Bożej Opatrzności*, Kraków 2003.

²⁰ A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999.

²¹ A. Cencini, *Będziesz miłował Boga. Psychologia spotkania z Bogiem*, Kraków 1995; tenże, *Żyć w pojednaniu. Spojrzenie psychologiczne*, Kraków – Niepokalanów 1995; Ph. Yancey, *Rozczarowany Bogiem. Trzy pytania, których nikt nie stawia głośno*, Lublin 1993; M.J. Guillou, *Od zgorzienia złem do spotkania Boga*, Poznań 1999.

²² Por. M. Michel, D. Ange, *Jezus, którego szukasz*, Warszawa 1998; L. Esch, *Neue Lebensgestaltung in Christus. Wege des jungen Menschen zur inneren Größe*, Würzburg 1961.

²³ A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001; W. Wertmer, *Żywa antena. Jak żyć Duchem Świętym*, Częstochowa 1997; T. Forrest, *Jak żyć według Ducha*, Łódź 1994; J. Kozłowski, *Duch Święty w działaniu*, Łódź 1993; T. Philippe, *Wierność Duchowi Świętemu*, Kraków 1993; D. Grasso, *Vivere nello Spirito. I seminari per l'effusione dello Spirito*, Roma 1980.

²⁴ Michał od św. Augustyna, *Życie na wzór Maryi*, Kraków 2004; *Signum magnum – duchowość maryjna*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002 (*Homo meditans*, t. 23).

²⁵ J.W. Gogola, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005; T. Keating, *Wprowadzenie do modlitwy i medytacji chrześcijańskiej*, Kraków 2004; R. Faricy, L. Rooney, *Modlitwa charyzmatyczna i kontemplacja*, Kraków 1990.

²⁶ *Modlimy się słowami Nowego Testamentu*, oprac. Ph. Law, Warszawa 1994; *Modlimy się słowami Starego Testamentu*, oprac. Ph. Law, Warszawa 1994; D.A. Rosage, *Mów Panie... Przewodnik codziennej modlitwy z Pismem Świętym*, Warszawa 1990; J. Loew, *Modlitwa w szkole wielkich przyjaciół Boga*, Warszawa 1977; C. Vagganini, P. Penco, *La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964.

²⁷ J. Zieliński, *Jak się modlić. Porady świętych karmelu*, Kraków 2006; G. Martin, *Uczmy się modlić jak Chrystus. O modlitwie w Ewangelii*, Kraków 2003; F. Jalics, *Uczmy się modlić*, Kraków 2000; D. Foster, *Przewodnik po głębszej modlitwie*, Kraków 2008; B.M. Penington, *Drogi owocnej modlitwy*, Kraków 2006.

²⁸ C.M. Sondej, B. Wawrzekiewicz, *Modlitwa dzieci i młodzieży na poszczególnych etapach edukacji*, Kraków 2006; J.B. Geddes, *Jak uczyć dziecko modlitwy*, Kraków 2004.

²⁹ J. van den Eynde, *Żyć modlitwą*, Kraków 1992.

³⁰ K.M. Wojtasik, *Modlitwa a osobowość*, Kraków 2004; A. Grün, *Modlitwa a poznanie siebie*, Kraków 1994.

- ³¹ J.C. Futrell, *Modlitwa i decyzja*, Warszawa 1992.
- ³² I. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa*, Kraków 1996; J. Lafrance, *Modlitwa z Maryją, Matką Jezusa*, Kraków 1998; S.T. Kapusta, *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*, Kraków 1986; V. Sion, *Modlitwa ze świętą Teresą od Dzieciątka Jezus*, Kraków 1994; *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, oprac. H. Pietras, Kraków 1993.
- ³³ Th. Philippe, *Wytrwała modlitwa*, Kraków 1992.
- ³⁴ J. Lafrance, *Modlitwa serca*, Kraków 1997; Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusa*, Kraków 1993.
- ³⁵ J. Michaele, *Joga i modlitwa*, Częstochowa 1993.
- ³⁶ J. Main, *Chrześcijańska medytacja*, Poznań 1995; W. Świerzawski, *Medytacja chrześcijańska. Teoria i praktyka*, Sandomierz 1996; A. Brooke, *Sztuka medytacji chrześcijańskiej*, Warszawa 1993; Th. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986; W. Jäger, *Kontemplacja – droga chrześcijańska*, Warszawa 1999; Th. Philippe, *Życie kontemplacyjne*, Poznań 1997.
- ³⁷ F. Segura, *Dotyk Jezusa. Ośmiodniowe ćwiczenia duchowne według metody św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1999; M. Link, *Droga prawdy i życia: rekolekcje w życiu codziennym*, t. 1–3, Kraków 1993.
- ³⁸ *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007; A. Louf, *Towarzystwo duchowe*, Kraków 1994.
- ³⁹ C.M. Martini, *Poznanie siebie, decyzja, wybór*, Kraków 2000; J. Augustyn, *Poznaj siebie. O uczuciach, modlitwie i życiu duchowym*, Kraków 1999.
- ⁴⁰ R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, Kraków 2002.
- ⁴¹ J.C. Dobson, *Gdy Bóg traci sens*, Warszawa 1996.
- ⁴² Z.J. Kijas, *12 dróg prowadzących do szczęścia*, Kraków 2006.
- ⁴³ J. Augustyn, *O miłości i akceptacji*, Kraków 2004.
- ⁴⁴ J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008; J. Zieliński, *W szkole cierpienia*, Kraków 2007; J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002; R.J. Hausner, *Jak znaleźć Boga w cierpieniu*, Kraków.
- ⁴⁵ Z.K. Szostakiewicz, *Świadkowie ewangelii cierpienia*, Warszawa 1997.
- ⁴⁶ J. McFadden, *Problem lęku*, Kraków 1994.
- ⁴⁷ R. Sauer, *Dzieci wobec cierpienia*, Warszawa 1993.
- ⁴⁸ S. Barbarić, *Przeżywajcie Mszę świętą sercem*, Kraków 1997.
- ⁴⁹ R. Fabing, *Prawdziwy pokarm. Duchowość Eucharystii*, Kraków 1996.
- ⁵⁰ R. Cantalamessa, *Eucharystia – nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*, Warszawa 1994.
- ⁵¹ J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychologii*, Kraków 2008.
- ⁵² A. Baran, *Duchowa terapia osób uzależnionych*, Warszawa 2006; R. Douglas, T.M. Mannion, *Po aborcji. Uzdrowienie psychiczne i duchowe według metody AFTER*, Kraków 2004; T. Ivančić, *Podstawy hagioterapii*, Kraków 2004; J. McManus, *Uzdrowienie w Duchu Świętym. Uzdrowienie wewnętrzne i dar rozeznania w dzisiejszym Kościele*, Sandomierz 1999; H.N. Astelli, A. Smets, *Ocalić to, co zginęło. Uzdrowienie wewnętrzne*, Kraków 1998; M. Linn, D. Linn, *Uzdrowienie ludzkich zranień przez pięć etapów przebaczenia*, Kraków 1993.
- ⁵³ W. Nigg, *Nadzieja świętych: jak umierali i uczyć umierać*, Warszawa 1995.
- ⁵⁴ H. Wejman, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002.
- ⁵⁵ Do ważnych w tym dziale trzeba zaliczyć – P. Goyret, *Powołani, konsekrowani, posłani. Sakrament kapłaństwa*, Warszawa 2004.
- ⁵⁶ *Integralna formacja kandydatów do kapłaństwa*, oprac. A. Boyer, Warszawa 1998; F.L. Leśniak, R. Popowski, *Formacja ludzka powołanych do kapłaństwa*, Lublin 2006.
- ⁵⁷ W.J. Świerzawski, *Wpatrzeni w Chrystusa. W poszukiwaniu duchowości kapłana diecezjalnego*, Sandomierz 2007.
- ⁵⁸ Z.J. Kijas, *Nowy kapłan na nowe czasy: rozważania na temat duchowości kapłańskiej*, Kraków 2002.
- ⁵⁹ C.M. Martini, *Powołanie świeckich*, Kraków 1999.
- ⁶⁰ K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 2007.
- ⁶¹ J. Augustyn, *Duchowość kobiety*, Kraków 2007.

⁶² P. J. Cordes, *Zagubione ojcostwo*, Pelplin 2005.

⁶³ P. Riso, *Droga do Chrystusa. Drogi wiary dla młodzieży*, Warszawa 1993.

⁶⁴ Wydaje się, że cenne są rozmyślenia bpa Józefa Pelczara (dziś świętego) *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, wyd. 4, t. 1–3, Kielce 1936; L. Branchereau, *Rozmyślenia dla kapłanów i kleryków*, wyd. 3, Kraków 1932.

⁶⁵ Cenne wydają się być: P. Chaięnon, *Rozmyślenia dla kapłanów, czyli droga do świętości kapłańskiej przez modlitwę wewnętrzną*, t. 1–5, Warszawa 1968–1969.

⁶⁶ Z różnych powodów rozmyślenia te nie są publikowane.

⁶⁷ P. Chaięnon, *Rozmyślenia dla wiernych*, t. 1–4, Warszawa 1895.

⁶⁸ O publikacjach z teologii duchowości (ascetyki i mistyki) w jego księgozbiórze – zob. K. Rulka, *Księgozbiór biskupa Henryka Kossowskiego*, „Zeszyty Naukowe” (Włocławskie Towarzystwo Naukowe. Sekcja Historii Kultury Materialnej i Zbiorów Historycznych), 1(1998), s. 55–56.

⁶⁹ O publikacjach z zakresu teologii duchowości w jego księgozbiórze – zob. K. Rulka, *Z księgozbióru sługi Bożego bpa Wojciecha Owczarka. Fragment przechowywany w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Ateneum Kapłańskie” 141(2003), z. 566, s. 111.

⁷⁰ O dziale „teologia duchowości” w jego księgozbiórze – zob. K. Rulka, *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego – teologa i bibliotekarza włocławskiego*, „Studia Włocławskie” 2(1999), s. 386–388.

⁷¹ Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 179–180.

⁷² Zob. Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Wydział Teologiczny, *Informator ECTS dla studentów na rok akademicki 2006/2007*, Toruń 2006, s. 67–68, 143, 163–164.

⁷³ W wykazie literatury znalazły się następujące publikacje: M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; J. Baumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Częstochowa 2003; *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, T. Spidlik, I. Gargano, V. Grossi, Kraków 2004; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998; *Chrześcijańska duchowość*, Warszawa 1981 (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 14); *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, red. S. Urbański, I. Werbiński, Warszawa 1992; P. P. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, cz. 1–2, Poznań 1991–1992; *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993; M. Chmielewski, *Sto jeden pytań. Życie duchowe*, Lublin 1999; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996; *Nauka Kościoła o charyzmacie celibatu*, pod red. A. Jasińskiego, Gniezno 1993; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, Wrocław 1995.

⁷⁴ Są to następujące opracowania: 1) W. Szafrański, *Asceza w życiu małżeńsko-rodzinnym w świetle Humanae vitae i Familiaris consortio*, Lublin 1991; 2) P. Jędrzejewski, *Rola przezwycięzania lęku w kształtowaniu dojrzałej osobowości chrześcijańskiej: studium na podstawie pism Antoniego Kępińskiego*, Lublin 1991; 3) M. Jurzyk, *Samotność jako dar w życiu kapłana diecezjalnego: studium na podstawie pism Tomasza Mertona*, Lublin 1991; 4) D. Fabisiak, *Kierownictwo duchowe dzieci i młodzieży niepełnosprawnej ruchowo: studium na podstawie Apostolstwa chorych w latach 1965–1990*, Lublin 1991; 5) A. Nowak, *Naśladowanie „ukrytego życia Jezusa” jako ideał życia duchowo-religijnego kapłana diecezjalnego według Karola de Foucauld*, Lublin 1991; 6) M. Pawlaczek, *Duchowość rodziny chrześcijańskiej w świetle adhortacji Familiaris consortio papieża Jana Pawła II*, Lublin 1992; 7) T. Stasiak, *Motywy radości w życiu człowieka wiary w świetle psalmów dziękczynnych*, Lublin 1993; 8) B. Wiśniewski, *Rola modlitwy liturgicznej w budowaniu Kościoła domowego: studium na podstawie polskiej, posoborowej literatury teologicznej*, Lublin 1993; 9) Z. Jałoszyński, *Rola cierpienia w kształtowaniu życia duchowego chrześcijan w ujęciu Papieża Jana Pawła II*, Lublin 1993; 10) M. Kubisiak, *Duchowa troska o człowieka pozostającego pod opieką hospicjum*, Lublin 1994; 11) W. Mrówczyński, *Duchowość kapłańska w świetle konferencji ks. Franciszka Józwiaka w latach 1974–1983 do alumnów*, Lublin 1994; 12) R. Kobiela, *Miłosierdzie Boże w ujęciu księdza Antoniego Słomkowskiego i księdza Wincentego Granata*, Lublin 1994; 13) S. Majdecki, *Formacja kapłanów w latach 1965–1990 w świetle artykułów „Homo Dei”*, Lublin 1995; 14) W. Pawłowski, *Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i pracy duszpasterskiej ks. Ire-*

neusza Pawlaka (1930–1986), Lublin 1995; 15) H. Witkowski, Formacja życia duchowego rodziny na podstawie materiałów programowych Ruchu Domowy Kościół, Lublin 1995; 16) A. Wieliczko, Duchowość kapłanów diecezji wrocławskiej przełomu XIX i XX wieku na podstawie wspomnień jej najwybitniejszych przedstawicieli, Lublin 1998; 17) K. Kujawa, Wzór świętości współczesnego chrześcijanina na przykładzie życia i twórczości brata Alberta Chmielowskiego, Lublin 2002; 18) Z. Popławski, Wzór świętości wiernych świeckich na przykładzie polskich beatyfikowanych przez Jana Pawła II, Lublin 2002; 19) M. Sadownik, Radość w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie Listu św. Pawła do Filipian 4, 4, Lublin 2002; 20) T. Bartczak, Formacja duchowa osób starszych w oparciu o nauczanie Jana Pawła II, Toruń 2003; 21) G. Nowicki, Zagrożenia i szanse duchowe współczesnej młodzieży w oparciu o literaturę przedmiotu, Toruń 2003; 22) M. Michalski, Odkrywanie drogi powołania kapłańskiego jako daru i zadania w świetle nauki teologicznej, Toruń 2003; 23) Ł. Sztylka, Duchowość kapłańska w świetle „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, Toruń 2008.

⁷⁵ Są to następujące opracowania: 1) J. Szperling, Duchowość chrześcijańska w świetle listów świętego Hieronima, Warszawa 1998; 2) G. Orłowska, Realizacja rad ewangelicznych w życiu zakonnym w świetle Listów Ascetycznych Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Warszawa 1998; 3) A. Skonieczna, Zagadnienie lęku przed chorobą i śmiercią jako problem duszpasterski (w świetle artykułów „Ateneum Kapłańskiego” w latach 1945–1997, Warszawa 1998; 4) M. Górzyńska, Życie duchowe chrześcijanina w świetle kazań Jana Taulera, Warszawa 1998; 5) M. Kubiak, Eucharystia a życie duchowe według katechizmu Bóg z nami, część IV, Warszawa 1998; 6) A. Belkner, Wpływ sakramentu Eucharystii na życie duchowe dzieci według katechizmu Bóg z nami, część III, Warszawa 1998; 7) A. Lipska, Formacja życia duchowego w ujęciu I części Katechizmu Religii Katolickiej, Warszawa 1998; 8) H. Jaworska, Realizacja rad ewangelicznych przez wiernych świeckich w świetle Kazania na Górze, Warszawa 1998; 9) B. Ardánowska, Życie duchowe chrześcijanina w świetle mowy świętego Pawła na Areopagu, Warszawa 1998; 10) M. Románska, Świętość w świetle podręczników katechetycznych Bóg z nami, część I–IV, Warszawa 1998; 11) D. Bartosik, Duchowość wiernych świeckich w świetle adhortacji Jana Pawła II *Christifideles laici*, Warszawa 1998; 12) G. Augustyniak, Duchowy wymiar pracy według *Laborem exercens* Jana Pawła II, Warszawa 1998; 13) T. Szczęsnowicz, Duchowość zakonna w świetle Komentarza do Ducha Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi – Matki Zofii Kończa, Warszawa 1998; 14) G. Kwiatkowska, Życie świętych wzorcem życia duchowego chrześcijan w świetle Katechizmu Religii Katolickiej, Warszawa 1998; 15) G. Dąbrowska, Duch Święty a życie duchowe według encykliki *Dominum et vivificantem*, Warszawa 1998; 16) K. Gostyńska, Eucharystia ośrodkiem życia duchowego chrześcijan w świetle nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Polski 1979–1991, Warszawa 1998; 17) A. Szalek, Nawrócenie chrześcijanina w świetle „Wyznań” Świętego Augustyna, Warszawa 1998; 18) M. Wilk, Życie duchowe w świetle listów bł. Alojzego Orione, Warszawa 1998; 19) D. Daniela, Rola modlitwy w kształtowaniu duchowości chrześcijańskiej według I części Katechizmu Religii Katolickiej, Warszawa 1999; 20) E. Grekowicz, Macierzyństwo duchowe w świetle nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1999; 21) G. Nowak, Rola Sakramentu pojednania w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie adhortacji *Reconciliatio et poenitentia* Jana Pawła II, Warszawa 1999; 22) H. Sawicka, Formacja życia duchowego według błogosławionego Michała Kozala, Warszawa 1999; 23) B. Ziółkowska, Sumienie a życie duchowe chrześcijan w świetle programu duszpasterskiego „Ewangelizacja i nawrócenie” na rok 1995/96 Komisji Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Warszawa 1999; 24) G. Bąsa, Wychowanie do miłości w rodzinie według adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio* i „Listu do Rodzin”, Warszawa 2000; 25) A. Zakrzewska, Formacja duchowa dzieci w wieku przedszkolnym na podstawie podręcznika „Jezus Chrystus z nami”, t. 1–2, Warszawa 2000; 26) M. Gawłowska, Modlitwa a życie duchowe młodzieży katolickiej (na podstawie badań empirycznych), Warszawa 2000; 27) M. Centkowska, Rola przypowieści w formacji katechetycznej według katechizmu „Bóg z nami”, cz. 2, Warszawa 2000; 28) Z. Grabowski, Duchowość małżeństwa i rodziny w świetle programu duszpasterskiego „Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej” na rok 1993/94 Komisji Episkopatu Polski Duszpasterstwa

Ogólnego, Warszawa 2000; 29) T. Kałużna, Znaczenie niedzieli w kształtowaniu duchowości rodziny, Warszawa 2000; 30) L. Malinowski, Życie duchowe kapłanów w świetle Listów Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek, Warszawa 2000; 31) D. Modrzejewska, Duchowość pracy ludzkiej według kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000; 32) A. Molenda, Postawy młodzieży wobec Boga i Kościoła w świetle współczesnych katolickich pism młodzieżowych, Warszawa 2001; 33) R. Chodulski, Formacja duchowa instruktorów w Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej w latach 1989–1999, Warszawa 2001; 34) S. Grzegórkowski, „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” – jako myśl przewodnia 46 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Warszawa 2001; 35) M. Piórun, Ojcostwo świętego Józefa w wypowiedziach Magisterium Kościoła i w świetle polskich publikacji po Soborze Watykańskim II, Warszawa 2001; 36) W. Kochański, Koncepcja i zadania rodziny w świetle czasopisma „Ateneum Kapłańskie” w latach 1945–2000, Warszawa 2001; 37) P. Zalewski, Rola rekolekcji Światło-Życie w rozwoju życia duchowego chrześcijanina, Warszawa 2001; 38) D. Karczmarsz, Życie duchowe św. Józefa w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Redemptoris Custos*, Warszawa 2001; 39) R. Krzymiński, Świętość chrześcijańska w świetle Reguły i materiałów formacyjnych Franciszkańskiego Zakonu Świeckich, Warszawa 2001; 40) B. Sieracka, Formacja życia duchowego parafii Krostkowo w latach 1920–1923 w świetle dokumentów archiwalnych i nauczania ks. Michała Kozala, Warszawa 2001; 41) A. Świebodziński, Formacja życia duchowego według „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli, Warszawa 2001; 42) B. Drelich, Miłosierdzie w postawie chrześcijanina według encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*, Warszawa 2002; 43) J. Granowska, Duchowość pracy ludzkiej w świetle encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*, Warszawa 2002; 44) A. Lancman, Elementy duchowości świętego Franciszka w dziele świętego Brata Alberta, Warszawa 2002; 45) A. Tworek, Dialog jako podstawa życia duchowego w rodzinie w oparciu o współczesną literaturę psychologiczno-teologiczną, Warszawa 2002; 46) A. Banaszczuk, Świętość zakonna w świetle rozmyślań bł. Józefa S. Pleczara, Warszawa 2002; 47) L. Bąk, Duchowość małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Jana Pawła II, Warszawa 2002; 48) I. Kędzierska, Religijne wychowanie młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski, Warszawa 2002; 49) M. Redlewska, Formacja życia duchowego w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego, Warszawa 2002; 50) I. Rzymiska, Duchowość świeckich chrześcijan w świetle adhortacji Jana Pawła II *Christifideles laici*, Warszawa 2002; 51) S. Bednarz, Rola nowej ewangelizacji w życiu duchowym młodzieży w świetle współczesnej literatury tematu, Warszawa 2003; 52) T. Chałapuk, Realizacja charyzmatu franciszkańskiego na przykładzie błogosławionych męczenników o. Józefa Achillesa Puchały i o. Karola Hermana Stępnia z Iwieńca na Białorusi, Warszawa 2003; 53) A. Ruciński, Wpływ relacji międzyosobowych na życie duchowe w rodzinie na podstawie współczesnej literatury przedmiotu, Warszawa 2004; 54) R. Wrzesiński, Zagrożenia a życie duchowe młodzieży w świetle współczesnej literatury przedmiotu, Warszawa 2004; 55) J. Szymańska, Czystość małżeńska i jej wpływ na życie duchowe rodziny na podstawie współczesnej literatury przedmiotu, Warszawa 2006; 56) B. Szczerbiak, Kierownictwo duchowe młodzieży żeńskiej w okresie dorastania na podstawie współczesnej literatury przedmiotu, Warszawa 2006; 57) M. Balałowicz, Życie duchowe chrześcijanina według „Zeszytów Odnowy w Duchu Świętym” w latach 1994–2001, Warszawa 2006; 58) J. Paszkowska, Rola ascezy w realizowaniu świętości przez młodzież na podstawie współczesnej literatury przedmiotu, Warszawa 2006; 59) P. Rzeckowska, Formacja duchowa młodzieży żeńskiej w ujęciu świętej Urszuli Ledóchowskiej, Warszawa 2007; 60) S. Alabrudzińska, Postawa wobec człowieka na przykładzie błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty, Warszawa 2008; 61) U. Zięba, Wychowawcze aspekty modlitwy w świetle papieskich pielgrzymek do Ojczyzny, Warszawa 2008.

⁷⁶ Są to prace: 1) P. Głowaćki, Świętość kapłańska w nauczaniu i życiu biskupa Franciszka Korszyńskiego (1893–1962), Warszawa 1990 (licencjat); 2) L.S. Król, Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala, Warszawa 1995 (doktorat).

⁷⁷ Por. I. Werbiński, *Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku*, „Studia Włocławskie” 5(2002), s. 355–359.

WERONIKA LISZEWSKA
JACEK TOMASZEWSKI

**ANALIZA TECHNOLOGICZNA
ORAZ PRACE KONSERWATORSKIE
ILUMINOWANEGO RĘKOPISU NA PERGAMINIE
MISSALE VLADISLAVIENSE Z KOŃCA XV W.
ZE ZBIORÓW
BIBLIOTEKI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU**

W kolekcjach polskich znajduje się wiele niezwykle cennych zabytków piśmiennictwa wykonanych na pergaminie, których stan zachowania wymaga przeprowadzenia gruntownej konserwacji. W ciągu trudnych dziejów Polski wiele pergaminowych kodeksów uległo unicestwieniu lub grabieży a te, które dotrwały do naszych czasów, na ogół przechowywane były przez długie lata w złych warunkach, na skutek czego uległy fizycznym, chemicznym i biologicznym zniszczeniom. Zabytki te wyłączone są obecnie z obiegu kulturowego z uwagi na silnie zdegradowane podłoże oraz niebezpieczeństwo nieodwracalnych uszkodzeń przy najmniejszych manipulacjach. W takim przypadku nie jest możliwa nawet digitalizacja zabytków, która mogłaby pozwolić na udostępnienie badaczom tekstów oraz miniatur zawartych w kodeksach. W przypadku zniszczeń spowodowanych przez czynnik mikrobiologiczny, degradacja podłoża pergaminowego ma charakter postępujący. W takich przypadkach konieczne jest podjęcie szybkich działań konserwatorskich, które byłyby poprzedzone opracowaniem odpowiedniej metody postępowania.

Konserwacja zabytków na podłożach pergaminowych jest jednym z najtrudniejszych zadań w konserwacji i restauracji dzieł sztuki, zarówno ze względu na właściwości samego podłoża, jak i często warstwy malarskiej oraz rękopiśmiennej. *Missale Vladislaviense* (Mszał wrocławski) ze zbiorów biblioteki seminaryjnej we Włocławku (ms 15) jest przykładem cennego dla kultury polskiej zabytku, który niegdyś uległ zniszczeniu, a w 2008 roku

został poddany kompleksowym pracom konserwatorskim z zastosowaniem nowoczesnych technologii¹.

Mszał włocławski jest jednym z cenniejszych zabytków iluminatorstwa na terenie Kujaw i Mazowsza, powstałym w końcu XV wieku w środowisku krakowskim, a przypuszczalnie ufundowanym przez duchownego herbu Poraj². W *Proprium sanctorum* uwzględniono świętych czczonych w diecezji włocławskiej: Witalisa, Benignę i Dalmacjusza. Mszał jest rękopisem wykonanym na pergaminie, rubrykowanym i pisanym minuskułą gotycką (*scriptura missalis*) w dwu kolumnach, po 37–38 wierszy. Zwiera także notację muzyczną rombowa na czterolinii. Składa się z 158 kart o wymiarach ok. 330x250 mm. Zachowana dekoracja malarska obejmuje sześć inicjałów z floraturami na marginesach, w tym dwa figuralne³. Iluminacje w pierwotnym założeniu miały prawdopodobnie znacznie bogatszy charakter – część kart została wycięta i w tych miejscach zachowały się tylko pozostałości dekoracji na zachowanych fragmentach wewnętrznych marginesów.

Analiza technologiczna wykazała, że w swojej historii kodeks był prawdopodobnie oprawiany trzykrotnie. W swojej pierwotnej oprawie mszał był intensywnie użytkowany przez ponad 50 lat, co prawdopodobnie spowodowało konieczność ponownego oprawienia i wymiany zniszczonych lub wyciętych kart. Na temat drugiej oprawy znamy informacje jedynie na podstawie opisu katalogowego⁴. Zgodnie z nim, książka została oprawiona w deski, w brązową skórę i ozdobiona ślepymi tłoczeniami, z datą „1556” tłoczona na okładce. W trakcie tej oprawy zostały przycięte brzegi kart i dodane karty papierowe w miejsce pergaminowych. Pierwsze mszały potrydenckie pojawiły się po 1570 r., więc w tej formie mszał był jeszcze intensywnie użytkowany z pewnością przez kilkanaście lat, do wprowadzenia nowych ksiąg liturgicznych. Po tym okresie został on najprawdopodobniej złożony we włocławskiej bibliotece kapitulnej, gdzie powoli ulegał zniszczeniu na skutek zawilgocenia i działalności mikroorganizmów. Jaki był stan zabytku po kilkuset latach przechowywania świadczy opis katalogowy księdza Chodyńskiego: „Księga wilgocią zniszczona; brak początku i końca, wewnątrz osiem kart wydartych, zastąpionych potem pismem na papierze, co wskazuje że mszał ten długo był w użyciu. [...] inne figury powycinane [...] Na poprzedniej okładce zupełnie przez robaki zniszczonej, widniał napis: Missale Wladislavien. 1556”⁵.

W tym stanie obiekt dotrwał w bibliotece do 1896 roku, kiedy to staraniem kustosa wykonana została kolejna oprawa biblioteczna w tektury, półskórek i papier marmurkowy. Podczas tej oprawy zostały wykonane

wzmocnienia miejsc uszkodzonych, grzbietów oraz niektórych rozcięć kart. Oprawa ta w pewien sposób zabezpieczyła obiekt, zupełnie jednak nie korespondowała z charakterem historycznego rękopisu. Od czasu tej oprawy obiekt był przechowywany w stałych warunkach w zbiorach biblioteki.

W trakcie drugiej oprawy w 1556 roku zostały obcięte brzegi kart, co było typowym zabiegiem w owym czasie. Zubożona została przez to dekoracja malarska marginesów, a także częściowo odcięto pergaminowe rejestry. Mszał zawiera także 10 kart z papieru czerpanego⁶, które zostały doklejone oraz wszyte do bloku książki w miejscach, gdzie wycięto karty pergaminowe. Dwóch wyciętych kart pergaminowych nie uzupełniono papierowymi.

W 1988 roku Zofia Rozanow uznała dekoracje malarskie mszału za zbliżone do stylu wawelskiej pracowni Macieja z Drohiczyzna, zaś pismo kodeksu określiła jako podobne do formy stosowanej przez Wacława Żydka⁷. Uznała mszał za wykonany najprawdopodobniej w Krakowie na przełomie XV/XVI w. z przeznaczeniem dla katedry we Włocławku⁸. Natomiast Barbara Miodońska przypisała wykonanie dekoracji malarskiej Mistrzowi Pontyfikału Fryderyka Jagiellończyka i określiła datę powstania na około 1490 rok⁹. Zauważyła również, że mszał pozbawiony został miniatury ze sceną Ukrzyżowania, który to dotkliwy brak uniemożliwił analizę manieri osobistej iluminatora na podstawie kompozycji. Jednak według autorki, Mistrz Pontyfikału Fryderyka Jagiellończyka iluminował większość składek tegoż kodeksu. Podobnie jak Mistrz Pontyfikału Tomasza Strzępińskiego, posługiwał się jako wzorem Pontyfikałem Zbigniewa Oleśnickiego¹⁰. Najbardziej znanymi przedstawieniami mszału jest iluminowany inicjał T(e igitur) z przedstawieniem miniaturowym Chrystusa Bolesnego (*Vir Dolorum*) w sarkofagu, ukazujący krwawiące rany (*Imago Pietatis*)¹¹ oraz inicjał B(enedicta) z „Chrystusem jako Zbawcą świata” (*Salvator mundi*)¹². Powyżej tej pierwszej miniatury, na górnym marginesie znajduje się floratura roślinna, a na dolnym floratura akantowo-kwiatowa, z przewieszoną późnogotycką tarczą z herbem Poraj¹³. Przy drugiej miniaturze, na dolnym oraz prawym marginesie, znajduje się floratura akantowa z ptakiem. Oprócz wymienionych przedstawień miniaturowych, na kartach mszału znajduje się: pięć inicjałów ornamentalnych o wysokości 5–8 wierszy z floraturą na marginesach¹⁴; inicjały ornamentalne o wysokości 3–4 wierszy o korpusach wykonanych złotem płatkowym, otoczone roślinno-geometrycznymi filigranami wykonanymi czerwoną farbą¹⁵; wielokrotnie powtarzający się na marginesach inicjał „I” (*in illo tempore*), niebieski lub czerwony, wydłużony

nieraz do wysokości 10 wierszy; a także inicjały kaligraficzne – czerwone i niebieskie, o wysokości 3 lub 2 wierszy¹⁶.

Mistrz Pontyfikału Fryderyka Jagiellończyka stosował wyraźne kontury i kontrasty barwne. Forma malarska jest zwarta i jasno określona, a kompozycja statyczna. Natomiast dekoracja marginesów jest dynamiczna i zawiera wiele linii giętkich. Pomiedzy łodygami rozpinają się „blaszane” liście o ostrych krawędziach. Miniatury, o cechach późnogotyckich, zamykają się w ramkach z wąskimi, profilowanymi listwami¹⁷. Mistrz Pontyfikału tworzył bardzo charakterystyczny typ twarzy – głowy jakby wycięte nożem w miękkim drewnie, duże oczy o kulistych powiekach i proste nosy i usta. Drugim charakterystycznym szczegółem są dłonie: o zbyt długich, wyprostowanych palcach, nadających gestom wyrazistość. Miodońska wspomina o niewątpliwym wpływie, jaki na iluminatora miały niemieckie drzeworyty inkunabułowe z lat osiemdziesiątych XV wieku oraz miedziorytnicze wzory kompozycji figuralnych.

Technikę malarską Mistrza charakteryzuje stosowanie kryjących farb oraz zachowanie zasady koordynacji. Na gładkim podkładzie stosował dwie barwy modelujące – jaśniejszą i ciemniejszą. Ten sposób traktowania tworzywa malarskiego potwierdziła, przeprowadzona przez autorów artykułu, mikroskopowa analiza dekoracji mszału. Iluminacje wykonane są z użyciem czerwonego, niebieskiego, zielonego i żółtego pigmentu, jako barw podstawowych, oraz złota płatkowego na podkładzie z czerwonej glinki bolusowej. Modelunek Mistrz nakładał cienkim pędzlem, naśladowując technikę grafiki. W oglądzie mikroskopowym widoczne są długie, równoległe pociągnięcia pędzla. Miniatura *Vir Dolorum* malowana jest grubą warstwą farby w sposób kryjący, w górnej partii na złocie. Złoczone tło miniatury posiada geometryczną dekorację namalowaną na jego powierzchni jasną farbą. Warstwa malarska była zachowana w dość złym stanie i w wielu miejscach uległa obtarciu. Zakażenie mikrobiologiczne na wszystkich kartach stało się przyczyną osłabienia i utraty spoiwości warstwy barwnej.

Z kolei miniatura *Salvator mundi* jest prawie w całości malowana na złocie, w chwili obecnej bardzo cienką warstwą, ze względu na jej przetarcie. W tym przypadku warstwa malarska jest stosunkowo dobrze zintegrowana z podłożem i jedynie w grubszych partiach widoczne są niewielkie jej spękania. Miniatura w swej środkowej części jest jednak rozmyta – widoczna jest tu smuga, biegnąca z rejonu prawego dolnego narożnika ku górze, poprzez postać Chrystusa, poza obręb miniatury. W dolnej części ramki oraz sarkofagu widoczne są niewielkie punktowe uszkodzenia warstwy malarskiej powstałe na skutek zniszczenia mecha-

nicznego oraz prawdopodobnie rozmycia. Złoczone tło przedstawienia oraz aureola Chrystusa są na całej powierzchni poprzecierane, tak że widoczny jest czerwono-brązowy pulment. Ogląd mikroskopowy ukazuje także niewielkie uszkodzenia powierzchni warstwy malarskiej na twarzy Chrystusa. Przetarciu uległa również ornamentacja złoczonego tła w postaci wzoru rombowego z gwiazdkami pośrodku. Po lewej stronie tła oraz w lewej części aureoli widoczne są odpryski pulmentu wraz z pozłotą, odsłaniające powierzchnię pergaminu.

Niektóre fragmenty obramień inicjałów oraz floratury malowane są bardzo grubą warstwą. Biele i żółcienie nakładane są na inne kolory w sposób wyraźnie kryjący. Wydaje się, że pierwotnie większość warstwy malarskiej miała kryjącą, grubą strukturę¹⁸, ale obecnie wiele fragmentów jest przetartych. Złoto jest także kładzione na grubej warstwie pulmentu, który w większości przypadków tworzy wypukłą strukturę w swojej środkowej części, co stało się przyczyną obtarć i uszkodzeń w tych miejscach.

Badania technologii wykonania, przeprowadzone przez autorów, wykazały że czerwonym pigmentem użytym do zdobienia jest cynober, a niebieskim azuryt. Zieleń wykonano z użyciem pigmentu miedziowego, a pigmentem żółtym jest żółcień ołowiowo-cynowa¹⁹. Mszał jest rękopisem wykonanym prawdopodobnie na cielecym pergaminie wyprawianym dwustronnie. Struktura powierzchni została jednak tak starannie starta w trakcie przygotowywania podłoża, że znacznie utrudnia to stuprocentową identyfikację gatunku zwierzęcia. Na kartach zachowały się naturalne ubytki skóry oraz reperacje lub ślady po reperacjach uszkodzeń, jakie zastosowano w procesie wyprawy pergaminu. Karty pergaminowe znacznie różnią się między sobą grubością oraz wymiarami. Rękopis został napisany atramentem żelazowo-galusowym w kolorze czarnym²⁰, z liniowaniem wykonanym czerwono-brązowym atramentem. Karty papierowe, dodane do kodeksu w trakcie XVI-wiecznej oprawy, zapisano brązowym atramentem żelazowo-galusowym. Posiadają one ozdobne inicjały, malowane z użyciem ciemnoczerwonego pigmentu, prawdopodobnie organicznego.

Kodeks nie jest kompletny – brak jest początkowych i końcowych kart mszału. Stan zachowania Mszału włocławskiego przed konserwacją świadczył o daleko posuniętych procesach destrukcyjnych pergaminowego podłoża. Obiekt uległ zniszczeniom mechanicznym, fizyko-chemicznym i mikrobiologicznym, powstałym w wyniku użytkowania i długotrwałego przechowywania w złych warunkach. Zabytek miał rozległe ubytki pergaminowych i papierowych kart, powstałe głównie na skutek działania mikroorganizmów. Najbardziej zniszczone, z rozległymi ubytkami, były

zewewnętrzne marginesy kart w całym bloku książki. Ubytek pergaminu obejmował także część dolnego marginesu, w okolicy narożnika. Krawędzie ubytków były nieregularne i miejscami miały postrzępioną strukturę.

Podwyższona wilgotność sprzyja rozwojowi mikroorganizmów, na skutek którego następuje powolny i nieodwracalny proces degradacji włókien kolagenowych, osłabienie, a następnie całkowity rozkład podłoża. Większość kart nosiła ślady przebarwień mikrobiologicznych, widocznych w różnym stopniu prawie na całej ich powierzchni. Na wielu kartach struktura pergaminu była bardzo osłabiona. W rejonie ubytków pergamin zupełnie stracił spistość i znacznie obniżyły się jego właściwości wytrzymałościowe. Tego typu fizyczna dezintegracja struktury pergaminu, która zachodzi na skutek procesów starzeniowych, jest spowodowana przez dwa współdziałające mechanizmy chemiczne: hydrolizę kwasową i utlenianie kolagenu. Podczas gdy hydroliza kwasowa jest spowodowana głównie przez zanieczyszczenia powietrza, to utlenianie zachodzi na skutek czynników środowiskowych, jak: temperatura, światło, zmiany wilgotności względnej. Pergamin jest materiałem bardzo higroskopijnym, a zmiany wilgotności powodują znaczną deformację jego powierzchni. W związku z tym, wszystkie karty w bloku książki były pofalowane i w wielu miejscach pozaginane. Powyższe czynniki sprawiły również, iż atramenty i warstwa malarska na wszystkich kartach straciły spistość i uległy osłabieniu. W rejonie największych zniszczeń atrament był zupełnie starty z powierzchni pergaminu. Problem ten dotyczył przede wszystkim, zewnętrznego marginesu kodeksu i zewnętrznej kolumny tekstu. Warstwa malarska w dużym stopniu uległa uszkodzeniu na skutek urazów mechanicznych oraz zniszczeń mikrobiologicznych podłoża. Wyraźnie widoczne są miejscowe odpryski i spękania dekoracji malarskiej. Miniatury, dekoracja florystyczna oraz inicjały wymagały przeprowadzenia konsolidacji.

Również trzykrotne przeprowadzanie kodeksu miało swoje negatywne skutki dla jego stanu zachowania. Analiza śladów szycia na grzbiecie składek pozwoliła zidentyfikować ślady po dwóch systemach układu zwięzów. Wcześniejszy układ, składający się z trzech środkowych więzów (podwójnych) oraz, przypuszczalnie, dwóch skrajnych – pojedynczych, posłużył przy sporządzeniu pierwotnej oprawy z końca XV wieku oraz przy powtórnej oprawie, w wieku XVI. Do celu trzeciej oprawy, w końcu XIX wieku, introligator wyznaczył nowy, regularny układ szycia na trzy zagłębione w powierzchni grzbietu pojedyncze sznurki. Należy przypuszczać, że zniszczenia mikrobiologiczne powstały już po wykonaniu oprawy w 1556 r., ale znacznie wcześniej niż przed trzecią oprawą. Wskazuje na to fakt, że

ostatnia oprawa kodeksu wraz z wyklejką nie nosiła śladów działalności mikroorganizmów, a papierowe karty dodane w trakcie drugiej oprawy były w podobny sposób zniszczone co pergaminowe. Wskazują na to także opisy zawarte w bibliografii obiektu. Za dość dawnym pochodzeniem zniszczeń mikrobiologicznych przemawiają także wyniki badań mikrobiologicznych przed konserwacją, które nie wykazały aktywności drobnoustrojów²¹.

Mszał składa się z 27 składek o niejednorodnej budowie. W przeważającej części są to składki pięcioarkuszowe, a jedynie składki IV i V mają po trzy arkusze. Papierowe karty, dołączone do bloku w trakcie drugiej oprawy, zostały połączone w składkach z kartami pergaminowymi. Karty posiadają podklejenia wykonane z pergaminu oraz papieru maszynowego, w miejscach grzbietów oraz nacięć, powstałych w wyniku usunięcia kart z użyciem ostrego narzędzia. Karty papierowe, które były przyklejone na paski – falce, miejscami odklejały się lub były całkowicie niezwiązane z blokiem. Ponadto w końcowej części bloku książki znajdowały się liczne otwory spowodowane działalnością owadów. Wszystkie zewnętrzne karty składek miały bardzo zniszczone grzbiety, co było pośrednim skutkiem wielokrotnych opraw i intensywnego użytkowania. Stan mszału przed konserwacją uniemożliwiał jakiegokolwiek z niego korzystanie dla celów naukowych oraz ekspozycyjnych. Konieczne było podjęcie szybkich kroków w celu ratowania zabytku.

Autorzy pracy przygotowawali się do podjęcia tego zadania, wnikliwie studiując nie tylko teorię i literaturę tematu, ale także uczestnicząc w pracach konserwatorskich przeprowadzanych w Bibliotece Narodowej w Budapeszcie, która specjalizuje się w konserwacji kodeksów pergaminowych, począwszy od słynnych prac nad konserwacją rękopisów ze zbiorów Macieja Korwina²². Analiza problematyki wykazała potrzebę podjęcia prac uwzględniających obecny stan wiedzy konserwatorskiej²³. Konieczne było opracowanie nowej metody, co podjęto w ramach rozprawy habilitacyjnej, dotyczącej konserwacji zabytkowych podłoży pergaminowych²⁴. Tradycyjne metody uzupełniania nie mogły być zastosowane w przypadku kart pergaminowych o takim charakterze zniszczeń. Napięcia, które wynikają z różnicy właściwości wytrzymałościowych oryginalnego i nowego podłoża, mogły spowodować dalsze uszkodzenia i zniszczenia zabytku. Z uwagi na ich wpływ na zdegradowaną strukturę kolagenową, stosowane dotychczas metody i materiały nie spełniały wszystkich wymagań stawianych optymalnemu tworzywu do uzupełnień zabytkowych podłoży pergaminowych.

W 2008 roku zostały przeprowadzone kompleksowe prace konserwatorskie Mszału wrocławskiego²⁵, poprzedzone dokładną technolo-

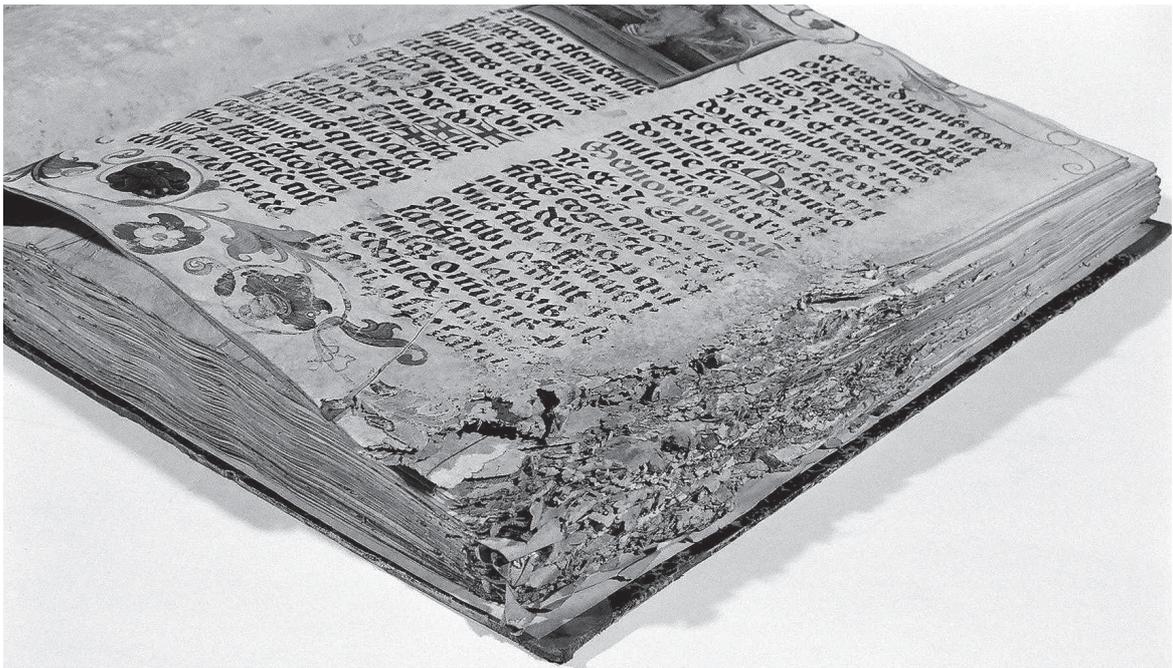
giczną zabytku, obejmującą badania pergaminu i papieru oraz identyfikację materiałów użytych w warstwie malarskiej oraz odpowiednie badania mikrobiologiczne²⁶. Oddzielono nieorganiczną oprawę w półskórek od rękopisu i rozdzielono blok książki na poszczególne składki, a następnie arkusze. Czyszczenie przeprowadzono delikatnie, w kilku fazach, z użyciem miękkiego pędzla, waty bawełnianej oraz różnych rodzajów gumek bezsiarkowych, a także miejscowo sztyftem z włókna szklanego. Usunięte zostały także stare podklejenia i wzmocnienia. Przeprowadzono konsolidację wybranych fragmentów warstwy malarskiej, warstwy rękopiśmiennej oraz podłoża pergaminowego z użyciem alkoholowego roztworu kleju syntetycznego, będącego pochodną celulozy. Odsapajające się fragmenty złocień podklejono z użyciem roztworu karuku (kleju z pęcherzy pławnych jesiotra). Zabieg ten przeprowadzano z użyciem mikroskopu tak, aby substancje konsolidujące mogły być nakładane bardzo precyzyjnie. Ze względu na specyficzny charakter zniszczeń podłoża, które ucierpiało na skutek działalności mikroorganizmów, podjęto decyzję o wykonaniu uzupełnień ubytków pergaminu z użyciem specjalnie opracowanej masy z włókien pergaminowo-celulozowych. W tym wypadku uznano, że stan zachowania pergaminu wyklucza jakiekolwiek zabiegi nawilżające. Na podstawie wcześniejszych doświadczeń i badań spreparowano mieszaninę odpowiednio przygotowanych włókien pergaminowych w alkoholowym roztworze kleju. Do przygotowania masy użyto włókien pergaminu cieleńczego²⁷ oraz włókien celulozy α , pozyskanych z bibuły chromatograficznej Whatmana w stosunku 1:1. Włókna zostały zabarwione barwnikami syntetycznymi na odpowiedni kolor, o ton jaśniejszy od koloru kart, tak aby uzupełnienia mogły być rozpoznawalne. Jest to zgodne ze współczesnymi zasadami konserwatorskimi, które każą różnicować partie dodane od oryginału, przy jednoczesnym scaleniu optycznym całości. Uzupełnianie ubytków było procesem wielofazowym, w trakcie którego cała karta spryskiwana była alkoholem izopropylowym. Masa pergaminowo-celulozowa osiadająca w miejscach ubytków podłoża, była odsączana do uzyskania grubości właściwej dla odpowiedniej karty. Dodatkowo, w miejscach zniszczeń strukturalnych pergaminowego podłoża, наносzono ciekłą warstwę masy w celu „nawłóknienia” i wzmocnienia strukturalnego bardzo osłabionego pergaminu. Był to zabieg niezbędny także do uzyskania odpowiedniej wytrzymałości mechanicznej uzupełnienia. Bardzo trudne i pracochłonne okazało się wypełnienie masą niewielkich ubytków podłoża pomiędzy poszczególnymi literami oraz siatki spękań w obrębie tekstu. Uzupełnienia wzmocniono strukturalnie roztworem kleju pergaminowego.

W kilku przypadkach konieczne było dodatkowe wzmocnienie osłabionych lub uszkodzonych partii pergaminu za pomocą łątek z pergaminu, przezroczystego jelitka lub cienkiej bibułki japońskiej, które przyklejono za pomocą kleju z bezglutenowej skrobi pszennej.

Konserwacji zostały poddane także papierowe karty. Po oczyszczeniu, usunięto zacieki i zaplamienia. Z uwagi na niski odczyn podłoża karty zostały odkwaszone, a następnie wzmocnione strukturalnie. Ubytki podłoża zostały uzupełnione ręcznie za pomocą dobarwionej barwnikami syntetycznymi masy z celulozy α , nakładanej w roztworze metylocelulozy. Po wyprostowaniu karty połączono z falcami „na zakładkę” z użyciem kleju z bezglutenowej skrobi pszennej, zgodnie z pierwotnym sposobem montażu.

Przewidywane postępowanie konserwatorskie uwzględniało sporządzenie nowej oprawy w stylu epoki. Styl tej oprawy został zdeterminowany przez fakt, że charakter obiektu określiła ostatnia faza powstawania rękopisu, w której dodano historyczne uzupełnienia w postaci kart papierowych. Ze względu na to, że na kartach tych widoczny jest renesansowy styl pisma, nowa oprawa nawiązywała w swojej formie do oprawy z połowy XVI wieku. Skromny charakter oprawy i brak zdobień, przy zastosowaniu typowego dla tego okresu profilowania desek, miał na celu nawiązanie do stylu epoki, przy jednoczesnym podkreśleniu wtórnego charakteru oprawy. Za wzór do ponownego zszywania bloku książki przyjęto pierwotny układ – trzech podwójnych i dwóch pojedynczych więzów. Blok książki uszyto lnianymi nićmi na pięć więzów. Z uwagi na konieczność zachowania dawnej technologii, w książce nie nabijano oporka, a jedynie zaokrąglono grzbiet. Przygotowano właściwej grubości i wielkości deski bukowe, oklejone papierem bezkwasowym. Zewnętrzne i wewnętrzne krawędzie okładek wyprofilowano, wykonując typowe dla XVI-wiecznej oprawy fazowanie. Wykonano dwubarwne kapitałki, które następnie dokleiono na szczytach grzbietu. Na grzbiet książki i okładki naklejono brązową skórę cielęcą. Wykonano mosiężne elementy zapięć, zgodne ze stylistyką XVI-wiecznego introligatorstwa. Zamocowano metalowe uchwyty na przedniej okładce oraz klamerki na tylnej okładce, zawieszane za pośrednictwem, przygotowanych uprzednio, skórzanych pasków. Dla kodeksu wykonano zamykany futerał konserwatorski.

Prace konserwatorskie były bardzo trudne i związane z pokonaniem wielu skomplikowanych problemów, zarówno natury teoretycznej, jak i technicznej. W przypadku tak daleko posuniętej destrukcji obiektu należy zdać sobie sprawę, iż żadne zabiegi ani starania nie będą w sta-



Missale Vladislaviense (ms 15) przed konserwacją



Missale Vladislaviense (ms 15) po konserwacji

nie przywrócić do końca świetności zabytku. Wyjątkowo zły stan przede wszystkim samej struktury pergaminowego podłoża, a także atramentów oraz warstwy malarskiej wymaga obecnie ograniczenia użytkowania mszału do minimum. Zewnętrzne marginesy pozostały w znacznym stopniu osłabione i przy nieostrożnym użytkowaniu, ciągle mogą być narażone na mechaniczne uszkodzenia. Autorzy konserwacji, stawiając sobie za ambitny cel zabezpieczenie i powstrzymanie dalszej destrukcji, uważają za duże osiągnięcie przywrócenie przynajmniej częściowo właściwości użytkowych kodeksu. Skomplikowane prace konserwatorskie pozwoliły na skuteczne ograniczenie procesów degradacyjnych i zachowanie dla przyszłych pokoleń tego cennego dla kultury polskiej zabytku.

PRZYPISY

¹ Konserwację mszału podjęto dzięki staraniom szeregu osób: wieloletniego dyrektora Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – ks. Kazimierza Rulki, rektora Seminarium – ks. dr. Jacka Szymańskiego oraz dyrektora ekonomicznego Seminarium – ks. Marcina Filasa. Autorzy serdecznie dziękują wszystkim wymienionym za ich dobrą wolę i cierpliwość w dążeniu do odrestaurowania tego cennego zabytku.

² B. Miodońska, *Małopolskie malarstwo książkowe 1320–1540*, Warszawa 1993, s. 169.

³ Na temat rękopisu pisali m.in.: S. Chodyński, *Dawne księgi chórowe kościoła katedralnego włocławskiego*, „Śpiew kościelny” 2(1987), s. 290; t e n ż e, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, uzup. i wyd. S. Librowski, Włocławek 1949, s. 78; Z. Różański, *Księgi liturgiczne biblioteki seminarium duchownego we Włocławku. Studium liturgiczno-źródłoznawcze*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 42(1981), s. 86–88; B. Miodońska, *Małopolskie malarstwo książkowe 1320–1540*, dz. cyt., s. 169; K. Rulka, *Średniowieczne księgi rękopiśmienne w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, 15(2001), s. 134, 141; A. Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo książkowe na Mazowszu i Kujawach. Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1: *Synteza*, Warszawa 2004, s. 463–464; Z. Rozanow, *Misale Vladislaviense*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 2: *Katalog zabytków*, 2004; J. Nowak, *Liturgia i muzyka*, w: *Dzieje diecezji włocławskiej*, t. 1, Włocławek 2008, s. 224–225.

⁴ S. Chodyński, *Organy, śpiew i muzyka w kościele katedralnym włocławskim*, Włocławek 1902, s. 55; t e n ż e, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, dz. cyt., s. 78.

⁵ Tamże.

⁶ A nie 8, jak pisał Chodyński. – S. Chodyński, *Biblioteka kapituły włocławskiej*, dz. cyt., s. 78.

⁷ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 18, tekst, Warszawa 1988, s. 69.

⁸ *Malarstwo gotyckie w Polsce. Katalog zabytków*, red. A.S. Labuda i K. Secomska, Warszawa 2004.

⁹ B. Miodońska, *Małopolskie malarstwo książkowe 1320–1540*, dz. cyt., s. 169.

¹⁰ Ponadto, oprócz Mszału włocławskiego, iluminował pierwszą kartę II części Antyfonarza katedry wawelskiej z fundacji Adama z Będkowa oraz mszał dla kolegiaty w Kielcach.

¹¹ Znajdujący się na karcie 33r, o wymiarach 80x85 mm.

¹² Na karcie 56r, o wymiarach 59x68 mm.

¹³ Interpretowane to jest jako herb fundatora kodeksu.

¹⁴ K 56v: C(ibauit eos) (35x32 mm); k. 84r: S(uscepimus) (59x54 mm) oraz floratura na dolnym i prawym marginesie; k. 101v: G(audeamus) (52x52 mm) oraz floratura w dolnej części

karty; k. 130r: M(ichi) (53x55 mm) oraz floratura na dolnym marginesie; k. 149v: S(alue sancta parens) (37x40 mm) oraz floratura.

¹⁵ K. 49r: T(emptavit); k. 81r: S(cio); k. 82v: D(ominus); k. 88v: D(eus); k. 109r: C(oncede); k. 110v: C(onfessio); k. 111v: O([mn]ip[oten]s); 116v: F(amul[is]); k. 120v: B([e]n[e]dicite); k. 125v: O([mn]ip[oten]s); k. 128r: D(eus);

¹⁶ Np. na kartach: 49, 81, 88v, 109, 110v, 111v, 116v, 125v, 128.

¹⁷ B. Miodońska, *Małopolskie malarstwo książkowe 1320–1540*, dz. cyt., s. 169.

¹⁸ Można tak przypuścić na podstawie analizy innych dzieł Mistrza, np. Mszału kieleckiego.

¹⁹ Wszystkie badania zostały przedstawione w: W. Liszewska, J. Tomaszewski, Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich „Mszału wrocławskiego” (*Missale Vladislaviense*), około 1490 r., własność Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, Warszawa 2008, mps.

²⁰ Atrament żelazowo-galusowy z zawartością manganu – W. Liszewska, J. Tomaszewski, Dokumentacja.... dz. cyt.

²¹ Badania mikrobiologiczne zostały przeprowadzone w laboratorium Biblioteki Narodowej w Warszawie. – W. Liszewska, J. Tomaszewski, Dokumentacja..., dz. cyt.

²² Zob. L. Beöthy-Kozocsa, T. Sipos-Richter, G. Szlabey, *Parchment codex restoration using parchment and cellulose fibre pulp*, „Restaurator” 11(1990), s. 95–109.

²³ Zob. Á. Adam, W. Liszewska, G. Szlabey, *The changes in parchment restoration*, w: *Care and conservation of manuscripts 10-Proceedings of the Tenth International Seminar held at the University of Copenhagen 19th–20th October 2006*, ed. G. Fellows-Jensen, P. Springborg, University of Copenhagen 2008, s. 60–70.

²⁴ Ta część pracy była realizowana w ramach pracy habilitacyjnej dr Weroniki Liszewskiej na Wydziale Konserwacji i Restauracji ASP w Warszawie.

²⁵ Prace były finansowane ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

²⁶ Badania wykonano na Wydziale Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki ASP w Warszawie oraz w laboratorium mikrobiologicznym Biblioteki Narodowej. – W. Liszewska, J. Tomaszewski, Dokumentacja..., dz. cyt.

²⁷ Wykorzystane zostały włókna firmy „CS-Cech Sztuk”. Są to włókna przygotowane specjalnie do uzupełniania ubytków w zabytkowych podłożach pergaminowych. Charakteryzują się znaczną długością oraz odpowiednią czystością, gdyż ich przygotowanie nie polega na ścięciu pergaminu, ale na odpowiednim wyrywaniu i mechanicznym rozwłóknieniu pergaminu. W procesie tym nie zostały użyte żadne substancje chemiczne.

**„PAMIĘTNIK”
O. BENEDYKTA WIERCIOCHA OFM (1871–1942)**

**O próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych
w diecezji wrocławskiej w latach 1906–1913**

Wydał, wstępem i przypisami opatrzył
ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM

Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki (1854–1927), biskup wrocławski w latach 1902–1927¹, wykorzystał koniunkturę powstałą po ukazie tolerancyjnym z 30 IV 1905 r., aby w roku następnym postarać się w ministerstwie w Petersburgu o pozwolenie na stały pobyt w wymierającym klasztorze reformatów we Włocławku czterech młodych kapłanów z Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych w Galicji²: Benedykta Wierciocha³, Feliksa Dwornickiego⁴, Anastazego Pankiewicza⁵ i Tytusa Wojnowskiego⁶, których wyznaczył prowincjał o. Daniel Magoński⁷. O. Tytus przybył do Włocławka już pod koniec 1906 r., ojcowie Benedykt i Feliks w styczniu 1907 r., natomiast o. Anastazy pojawił się dopiero w styczniu 1908 r. Generał zakonu o. Dionizy Schuler w porozumieniu z prowincjałem mianował o. Benedykta swym delegatem na Królestwo Polskie, z władzą przyjmowania nowicjuszy, których magistrem został o. Anastazy. Starszych zakonników planowano umieścić w klasztorze w Kole. Równocześnie objęty klasztor poreformacki w Kaliszu zakonnicy musieli opuścić już pod koniec 1908 r. na polecenie władz państwowych. Podobny los podzielił klasztor w Miedniewicach, w którym dzięki staraniom arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela krótko mieszkali: o. A. Pankiewicz (1 IX 1907 – 8 I 1908) i o. Witalis Kapuśnik (4 I – 11 VI 1908)⁸. Jeśli idzie o Włocławek, to o. Tytus wyjechał stąd już w 1908 r., o. Anastazy w maju 1911 r., o. Benedykt w maju 1913 r. na skutek zmian organizacyjnych w prowincji galicyjskiej⁹. Uczynili to wbrew woli bp. S.K. Zdzitowieckiego, któremu udało się dłużej zatrzymać tutaj jedynie o. F. Dwornickiego. Pozostał tu aż do 15 III 1919 r., kiedy to klasztor wrocławski wcielono do Prowincji Matki Bożej Anielskiej¹⁰.

Starania biskupa znalazły swoje odbicie w korespondencji, która zachowała się w Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie¹¹. Wprawdzie dokumentacja ta zawiera tylko akta jednej strony, mianowicie listy biskupa Zdzitowieckiego i zakonników kierowane do prowincjała, bo pisma przesyłane do biskupa spaliły się podczas pożaru jego pałacu w czasie wojny 1920 r. Niemniej źródło to, jedyne w swoim rodzaju, posiada dużą wartość poznawczą. Pokazuje bowiem całą gamę spraw i problemów, które należało rozwiązać w związku z odrodzeniem zakonu. Opisują je ludzie, którzy byli w nie bezpośrednio zaangażowani, czyli świadkowie. Dlatego autor przygotowuje je do druku w „Studiach Włocławskich” jako cenne źródło, które m.in. pozwoli na rewizję opinii niektórych historyków o negatywnym stosunku bp. S.K. Zdzitowieckiego do zakonów. Edycja ta wymaga jednak pewnego nakładu pracy, a zatem przyjdzie na nią jeszcze trochę poczekać.

Zanim to nastąpi, piszący te słowa proponuje spojrzenie na ten sam problem z pewnej perspektywy czasowej. Jeden bowiem z zakonników przybyłych do Włocławka, mianowicie o. B. Wiercioch, pod koniec życia spisał „Pamiętnik”, w którym opisał m.in. swój pobyt we Włocławku. Poświęcił mu VI rozdział zatytułowany „Włocławek”, liczący 51 stron¹². Pisząc o wydarzeniach po prawie 40 latach, na ogół wiernie je przedstawił, choć nie ustrzegł się drobnych nieścisłości w szczegółach, co jest rzeczą zrozumiałą.

Przygotowując do druku ten fragment pamiętnika, opuściłem opisy odwiedzin rodzinnych i podróży zagranicznych autora. W publikowanym tekście uwspółcześniłem pisownię i poprawiłem interpunkcję.

Anzelm Janusz Szeinke OFM

Pamiętnik o. Benedykta Wierciocha

Włocławek? Gdzie to jest? Pytano mię zewsząd. To chyba gdzieś bliżej Syberii? A może koło Wrocławia, kiedy się nazywa „Wrocławek”? Mało kto wiedział w ówczesnej Galicji o Włocławku. Musiałem po wielokroć tłumaczyć, że to spore miasto na Kujawach, mniej więcej jak nasz Przemyśl lub Tarnów, miasto powiatowe i fabryczne, siedziba Biskupa diecezji Kujawsko-Kaliskiej, do której należy Częstochowa. Leży nad Wisłą, gród stary, burzony kilkakrotnie przez Krzyżaków, którzy w niedalekiej Nieszawie posiadali zamek i twierdzę. Te szczegóły wiedziałem o Włocławku, bo w r. 1901 uzyskawszy paszport z Ministerstwa w Petersburgu byłem w Częstochowie, Piotrkowie, Łodzi, Warszawie i Wilnie, niby to w celach naukowych, a właściwie dlatego, że mię zapraszali znajomi z pielgrzymki

do Rzymu z poprzedniego roku jubileuszowego 1900. O legalny paszport na wjazd do Królestwa było wówczas bardzo trudno osobliwie zakonnikowi. Toteż czekałem nań 9 miesięcy. Wreszcie wezwano mię do Konsulatu Rosyjskiego we Lwowie i wręczono mi paszport na 30 dni do miejsc jak wyżej, z zastrzeżeniem, że w Częstochowie mogę być tylko 3 dni, i że się wstrzymam od wszystkich funkcji zakonnych, oprócz cichej Mszy św. Teraz jednak, po ukazie tolerancyjnym cara Mikołaja II, a za staraniem biskupa Stanisława Zdzitowieckiego otrzymałem paszport na stałe zamieszkanie w klasztorze włocławskim. Takie same paszporty otrzymali ojcowie Feliks Dwornicki, Tytus Wojnowski i Anastazy Pankiewicz.

Tak to, jadąc przez Kraków, Częstochowę, Skierniewice, Łowicz, Kutno, dostałem się do Włocławka. Niebawem nadjechali: o. Feliks i o. Tytus; o. Anastazy w kilka miesięcy później. Przedstawiwszy się Biskupowi, który nas bardzo serdecznie przyjął, informował i pouczał jak się zachować wobec Moskali, aby ich ani słowem nie podrażnić i nie dać im pretekstu do zarzutów lub wydalenia, zabraliśmy się powoli do pracy duchownej. A tej pracy było tam niemało. Gdy gruchła po mieście i okolicy wieść, że do klasztoru przyjechało na stałe czterech młodych księży z Krakowa (tak nas nazwano), wnet zapełnił się kościół po brzegi, a w dniе święteczne wytwarzała się niemożliwa ciżba, nie tylko w kościele, ale i na dolnych korytarzach klasztornych. Do spowiedzi mieliśmy zatrzęsienie każdego dnia i o każdej porze, a zwłaszcza na nasze kazania był pobożny ludek bardzo ciekawy. Na szczęście wchodziło się na ambonę z korytarza na piętrze, bo inaczej trudno by było przepchać się przez ciżbę. Mieliśmy też prawie co dnia [wezwania] do chorych, czasem do kilku, zwłaszcza gdy pewnego roku zapanowała czarna ospa! Było tam czterech ojców staruszków, z których najmłodszy miał lat 70 i dwóch takichże braciszków. Jeden tylko o. Franciszek Ponikowski¹³ pracował jeszcze bardzo gorliwie, nawet z kazaniem nie dał się zastąpić. Inni pomagali co nieco w spowiedziach.

O. Franciszek, rodem z Węgrowsa na Podlasiu, był przez kilkanaście lat proboszczem w niedalekim Kruszynie, skąd go wezwał ks. biskup Bereśniewicz¹⁴ na gwardiana do Włocławka, bo już nie było ojców odpowiednich na to stanowisko. Był to wobec rządu rosyjskiego klasztor tak zwany „etatowy”, tj. zakonnicy Reformacji pozostawieni do wymarcia, dla których rząd wypłacał po 150 rubli rocznie na utrzymanie. Resztę miał klasztor z kwesty i z dobrowolnych ofiar. Takim klasztorem etatowym był, dla wymierających Bernardynów, klasztor w Kole nad Wartą.

Drugim był o. Franciszek Ksawery Sforski, lat około 80, który tu przed laty przyszedł ze skasowanego klasztoru w Żurominie, gdzie był Lektorem teologii moralnej¹⁵.

Trzecim był o. Roman Jarzyński¹⁶, czwartym o. Pacyfik Samoraj¹⁷.

Ci ojcowie przyjęli nas po bratersku i cieszyli się, że przyszli młodzi, którzy klasztor utrzymają, ale gdy się dowiedzieli, że nie jesteśmy reformatami, ale bernardynami, byli dla nas początkowo nieco niechętni, a po cichu wobec księży świeckich mówili, że są „pod okupacją bernardyńską”.

Otóż moim zdaniem, władza naszej prowincji popełniła tu błąd. Pomimo, że wówczas stanowiliśmy jedną prowincję z oo. reformatami wskutek połączenia czterech gałęzi Zakonu Św. Franciszka na całym świecie, przez Konstytucję Leona XIII Papieża *Felicitate quadam*, trzeba było posłać do Włocławka oo. reformatów, bo to był ich klasztor, a nas do Koła. Tak byłoby się uniknęło niechęci staruszków, tym bardziej, że Konstytucja zastrzegła, aby początkowo nie mieszać bernardynów z reformatami, za wyjątkiem konwentów, gdzie się kształci młodzież. Ale ówczesny prowincjał o. Daniel Magoński przeforsował swój wniosek w definitorium¹⁸, a nasza Kuria Generalna w Rzymie zatwierdziła. Tłumaczenie staruszkom, że z woli Ojca Świętego jesteśmy teraz jednym zakonem i jedną prowincją niewiele pomagało. Dopiero, gdy zobaczyli, że gorliwie pracujemy, że nas chwali biskup, duchowieństwo i lud, zaczęli i oni mieć do nas coraz większe zaufanie.

W tymże klasztorze mieszkał o. Apolinary Kędzierski, franciszkanin konwentualny, który tu przyszedł ze skasowanego klasztoru w Radziejowie, lat przeszło 70, stąd przeszedł do franciszkańskiego klasztoru w Łagiewnikach pod Łodzią i był tam gwardianem franciszkanów przybyłych z Galicji¹⁹. Mieszkało tu także dwóch księży świeckich, tak zwanych „demerytów”, którzy zdziwaczeli na starość, byli prawie niepoczytalni, nie odprawiali Mszy św. i nosili się bardzo brudno. Prosiliśmy biskupa, aby ich usunął z klasztoru, bo nam przeszkadzali, ale nie miał ich gdzie umieścić i tak zostali do śmierci. Zwali się: Marceli Drażyński²⁰ i Michał Zawadzki²¹.

Ja, jako najstarszy z nas czterech z Galicji (miałem wtedy 36 lat), zostałem przez władze zakonu mianowany i ustanowiony delegatem prowincjalnym (komisarzem) na Królestwo, z pełną władzą prowincjalną i z upoważnieniem Kurii Generalskiej w Rzymie, do założenia nowicjatu we Włocławku. Zgłosił się niejaki Stopczyński, ekskleryk z seminarium warszawskiego. Przyjąłem go, ale nie wolno go było oblec w habit, dopóki ministerstwo petersburskie nie zezwoli. Odniósł się z tym Biskup do Ministerstwa i po kilku miesiącach pozwolenie przyszło. Przez te kilka miesięcy zbierała policja tzw. „sprawki” o kandydacie, czy jest pełnoletni i „błagonadiożny” (lojalny)? Nareszcie oblokłem owego Stopczyńskiego jak najuroczyściej i nadałem mu imię zakonne Władysław z Gielniowa. Ludzi było sporo w kościele, choć to był powszedni dzień i przypatrywali się tej uroczystości z zaciekawieniem i wzruszeniem, bo takiej w życiu nie widzieli.

Zaprowadziłem tego pierwszego nowicjusza do biskupa, aby go przedstawić i prosić o błogosławieństwo dla niego i dla zaczynającego się nowicja-

tu. Biskup wyraził swoją radość i błogosławiąc, miał łzy w oczach, a potem serdecznie przemówił, życząc mi dużo a dobrych nowicjuszków. Magistrem nowicjatu był o. Anastazy. Ten pierwszy nowicjusz był dobrze ułożony i podobał się nam. Ukończywszy rok nowicjatu uczęszczał na naukę do seminarium i dość dobrze się uczył. Wtem, mniej więcej w rok po nowicjacie, uciekł z klasztoru do rodziców. Musiałem mu się wystarać w Rzymie o dyspensę od ślubów.

Inny zaś był przyjęty i obleczony na braciszka, ale za samowolę musieliśmy go po kilku miesiącach usunąć z klasztoru. Potem nastąpiła bolesna Częstochowska „Macochiada”²² i już nikt się do nowicjatu nie zgłosił. Tak tedy spotkał nas zawód, nowicjat się nie udał!

W roku 1907 nastąpiły początkowe szkoły „Macierzy Polskiej” na przedmieściach i peryferiach miasta. Na życzenie Biskupa podjęliśmy się wszyscy czterej nauczać tamże katechizmu. Każdy z nas miał ich po dwie lub trzy szkoły. Ja uczyłem na „Kokoszce” i „Rakutowku”²³. Tu i tam dzieci było dużo, blisko setka i to w nierównym wieku. Dotychczas te dzieci nie chodziły do żadnej szkoły, bo na całe miasto była tylko jedna rządowa szkoła powszechna z ograniczoną liczbą dzieci, w małym domku przy klasztorze, gdzie dawniej uczyli ojcowie reformaci, którzy ją na swoim terenie wybudowali. Niedługo jednak cieszyli się włocławianie tymi szkołami, bo za jakiś rok, już je Moskale skasowali w całym Królestwie czyli „Przywiślaniu”. I tak znów dla nas zawód.

Po ukazie tolerancyjnym zgodził się nareszcie rząd rosyjski wspierać myślnie zakonników z Galicji wpuścić do „Przywiślania” w celu dawania przez nich misji ludowych. Powstał wtedy wielki ruch religijny w Królestwie, a nawet w tak zwanych ziemiach zabranych, tj. na Podolu, Wołyniu, Ukrainie etc. Zjechali wtedy jezuici, redemptoryści, bernardyni, reformaci, dominikanie, franciszkanie, misjonarze etc. i łączyli się w gromadki po dwóch lub trzech i przyjmowani uroczyście przez księży i lud głosili Słowo Boże po wsiach i miastach, a za nimi szły cuda łaski Bożej i liczne nawrócenia, a lud cisnął się tłumnie na kazania i do konfesjonałów. Tylu i różnych zakonników to pokolenie nie widziało, ani takich kazań nie słyszało. Toteż wszyscy niejako wisieli na ustach misjonarzy z wielkim pożytkiem dla dusz. Ustał bandytyzm i pijaństwo, karczmy stały próżne, ustały nienawiści, zazdrość, gniewy i fałszywe denuncjacje. Nastąpił pokój Boży, z czego i Moskale byli początkowo zadowoleni, bo się bali rewolucji!

Z naszych ojców jeździli: Stefan Podworski, Czesław Bogdalski, Dionizy Lubowiecki (pierwsza trójka), Letus Olszewski, Cyprian Jurkiewicz, Apolinary Kasprzyk, Sergiusz Michna, Pius Mianowski, Aleksander Wójcik i inni, których nie pamiętam. Opisał to potem i wydrukował o. Czesław Bogdalski w swojej sporej książeczce pt. „Wspomnienia z Misji w Królestwie”²⁴. Nic tam jednak nie wspomina o nas z Włocławka. Zainterpelowany odpowiedział, że

wcale nie wiedział, iż my także zajmowaliśmy się misjami. A przecież dawaliśmy rekolekcje stanowe w katedrze wrocławskiej i w kościele parafialnym, w Zadusznikach²⁵, Szpetalu²⁶, Kowalu²⁷, Lubrańcu²⁸, Noworadomsku²⁹, Brzeźnicy³⁰, Kodrąbiu³¹, Sulmierzycach³² (misja 8-dniowa), w Jasienicy³³ pod Ostrołką (misje), w Sokołowie pod Gostyninem³⁴. Przez dwa lata wyjeżdżaliśmy z klasztoru w popielec, a wracaliśmy dopiero na Wielki Czwartek. Trzech nas pracowało, jeżdżąc od parafii do parafii, a dwóch zostawało w klasztorze.

O. gwardian Franciszek Ponikowski bardzo lubił brać udział w misjach lub rekolekcjach. Ilekroć nas zapraszano, prawie zawsze się przymawiał, że ma ochotę pojechać. Choć staruszek przeszło 70-letni, był tak krzepki i tak gorliwy o zbawienie dusz, że żadnej pracy i trudu się nie obawiał, siedział w konfesjonale po kilka godzin bez przerwy, a na ambonę szedł na zawołanie i na każdy temat głosił gorąco Słowo Boże. Zębów nie miał, a mimo to mówił wyraźnie i donośnie. Braliśmy go chętnie na trzeciego, bo to był pracownik niezwykle, któremu dorównać, nam młodym, trudno było. Ponadto był zawsze w dobrym humorze. Kazania o pijaństwie i nieczystości zwykle jemu wyznaczaliśmy, z czego się doskonale wywiązywał. Ku końcowi kazania zwracał się do ludzi i wołał, krzyczał, wzywał na sąd Boski i zapytywał: „Wyrzekacie się pijaństwa?” Ludzie odpowiadali: „Wyrzekamy się”. Kto się wyrzeka niech podniesie rękę. Gdy rąk było za mało, krzyczał jeszcze głośniej. To tyle? O Boże, to ja stary nad grobem piersi i gardło zrywam, bo pragnę zbawienia waszych dusz, a oni nie chcą zbawienia! Panie! Uderz łaską swoją w te twarde serca, porusz te kamienie, aby się wyrzekli pijaństwa etc. Klęknię przed wami i prosić będę. Podnoście ręce! No, bo już klękam. Wtedy już prawie wszyscy podnosili ręce z płaczem, a on im dziękował, wzywał błogosławieństwa Bożego i pouczał, że to nie jest ślub, że ich nie obowiązuje pod grzechem, że na lekarstwo i w potrzebie mogą użyć podanych trunków, byle w miarę i wstrzemięźliwie.

Wreszcie ks. rektor kościoła sióstr bernardynek w Łowiczu³⁵ zaprosił dwóch z nas, abyśmy tamże dali kilkudniowe rekolekcje dla tamtejszej inteligencji. W dniu oznaczonym pojechałem tam z o. Anastazym. Początek rekolekcji był zapowiedziany na godzinę 4 po południu i już ludzie zaczęli się schodzić do kościoła, aż tu najniespodziewaniej przychodzi telegram od samego generał-gubernatora Skałona³⁶, że nie pozwala na rekolekcje i że zakonnicy mają natychmiast wrócić do Włocławka. Sporo ludzi odprowadziło nas z żalem na stację i wróciliśmy również z żalem. Domyślaliśmy się, że to zrobili mariawici, którzy mieli w sąsiedztwie swój zbór i odpadłego ks. Siedleckiego. Wiadomo, że rząd rosyjski popierał tych heretyków przeciw katolikom. W diecezji wrocławskiej, na szczęście, mariawitów, czyli kozłowitów (od mateczki Kozłowskiej) nie było. Biskup mówił, że zawdzięcza to tym trzem

klasztorom, które ma w diecezji: paulinom w Częstochowie, bernardynom w Kole i reformatom we Włocławku.

Te niedosłe rekolekcje w Łowiczu były dla nas ostatnimi, bo zaraz zakazał nam rząd wyjazdów z klasztoru bez specjalnego pozwolenia. Odtąd dawaliśmy rekolekcje tylko w Wielkim Poście w katedrze i w kościele parafialnym św. Jana. Spotkał nas tedy trzeci zawód: nowicjat, szkoły i choć ciężka, ale wdzięczna praca misyjna. I misjonarzy z Galicji już w r. 1908 nie wpuszczano do Królestwa. Obroza Moskali zacisnęła się na nowo nad Kościołem katolickim, jak przed ukazem tolerancyjnym. Wszystko to zniechęcało nas do tak ograniczonej pracy.

Zaczęliśmy czyścić i poprawiać kościół i klasztor, z czego Ojcowie starszowie nie byli zadowoleni, ale ludzie się cieszyli i chętnie dawali ofiary.

I tak: odnowiliśmy wielki ołtarz, który został posunięty do końca prezbiterium, gdzie był chór zakonny i dało się balasy do Komunii św., których przedtem nie było³⁷. Sprawiono się nowe stacje Drogi krzyżowej. Urządziło się chór zakonny na piętrze, połączony z prezbiterium, odnowiło się galerię połączoną z nawą i dano ławki dla ludzi, pomalowało się dwa korytarze dolne, gdzie sporo ludzi słuchało nabożeństw, nie mogąc się dostać do kościoła z powodu natłoku. Do zakrystii dodano drugą celę, urządzono rozmównicę, klauzurę na dolnym korytarzu, wreszcie odnowiono refektarz. Później o. Feliks dobudował kaplicę w przedłużeniu kaplicy Matki Boskiej i w ten sposób powstała niby nawa boczna i niewielki a nisko sklepiony kościół znacznie się powiększył³⁸.

O. Anastazy po 3 latach pobytu tutaj wrócił do Galicji i został magistrem naszych kleryków we Lwowie. O. Tytus Wojnowski przebywał za pozwoleniem Biskupa, w Kaliszu, gdzie wraz z o. Wiktorem Sakowiczem³⁹, starszkiem pracował już kilka miesięcy w skasowanym klasztorze reformackim, a wreszcie otrzymał indult sekularyzacyjny z Rzymu, na własną prośbę i wyjechał do Ameryki⁴⁰.

Zostało nas czterech: o. Franciszek, o. Roman, o. Feliks i ja. O. Ksawery już nie żył, a o. Pacyfika przeniósł Biskup do Koła. Pracowaliśmy jak my mogli, ale nam było za ciężko, gdy nam ubyły takie dwie siły, jak o. Tytus i Anastazy, obaj bardzo zdolni.

Mieszkał w Warszawie już coś z półtora roku i był kooperatorem przy kościele Panny Maryi na Nowym Mieście, o. Kamil Grzybała, rodem z Odrzykonii⁴¹, na którego prymicjach przed kilku laty miałem tamże kazanie. Otóż temu o. Kamilowi, aby całkiem nie ześwieczał, polecił o. prowincjał zamieszkać przez parę tygodni w klasztorze we Włocławku. Mnie zaś polecił wyznaczyć w jego miejsce któregoś z ojców włocławskich. Ponieważ miałem ochotę poznać lepiej Warszawę, pojechałem sam. Był tam proboszczem ks. prałat Zygmunt Skarżyński, kapłan jeszcze młody, bardzo zdolny i troskliwy

o dobro licznej swojej parafii. Pracował też intensywnie ze swoimi dwoma kooperatorami, którymi wówczas byli: ks. Wacław Osiecki, rodem z Sochaczewa i eksproboszcz z diecezji płockiej, ks. Rudziński. O. Kamil był trzecim. Ks. Skarżyński był to elegancki szlachcic i dom prowadził na wyższą skalę. Pokoje miał gustownie umeblowane i dobrymi obrazami przyozdobione. Kuchnia była wyśmienita, ale tylko obiady jadaliśmy u niego, a o śniadania i kolacje sami wikarzy musieli się starać. Mieliśmy po dwa skromne pokoje na piętrze. W Wielkim Poście nie jedliśmy mięsa ani w niedziele, bo jeszcze nie było dyspensy dla Królestwa, podczas gdy w Galicji dawnośmy z niej korzystali. Gdy zaś przyszła dyspensacja i została ogłoszona, zdaje się w r. 1909, to proste kobiety bardzo się tym gorszyły i wygadywały, że „wiara się psuje”, że Ojciec Św. pobłądził, bo posty skasowali itp. Musieliśmy z ambony tłumaczyć, co to jest dyspensacja od postu, i że nie zgrzeszą jeżeli będą pościć, nawet na Wielkanoc! Ks. prałat czasem zapraszał kilku gości na wieczór, a wtedy i wikarzy brali udział w wystawnej kolacji. W karty nie grano, a za to toczyły się poważne, wykwintne rozmowy o literaturze, historii, sztuce, polityce. Gośćmi byli sami poważni literaci, bo i sam gospodarz był literatem, dość dużo pisał i wydawał miesięcznik religijny. Dobrze mi tam było, roboty nie brakło, spowiedzi było dużo, bo to był Wielki Post, miałem kazania pasyjne i inne, do chorych trafiało się często, z pogrzebami chodziłem, to na Powązki, to na Bródno. Najwięcej się zmęczyłem w Wielką Sobotę, święcąc paschę w wielu kamienicach, przemierzywszy mnóstwo schodów.

W tydzień po Wielkanocy przyjechał o. Kamil, a ja wróciłem do Włocławka. Ks. Skarżyński zginął tragicznie, wypadłszy z pociągu.

Już w Sokalu zacząłem niedomagać na żołądek i za poradą lekarza i zezwoleniem władzy, pojechałem do Wortsholen w Bawarii, na kurację Karlsbardską, raz w r. 1905, drugi raz w 1906. Ta kuracja mi pomogła, ale nie całkiem wyleczyła na katar żołądka i kiszek [...]. Przyjechawszy tedy do Włocławka z Sokala w dalszym ciągu niedomagałem na żołądek, tym bardziej, że jak mówiono tamtejsza woda nie była dla mnie odpowiednią. Musiałem więc dietować i unikać tego, co mi szkodziło, a w razie bólei przykładalem na brzuch blaszankę z gorącą wodą, pod której działaniem bólei ustępowały. Mimo to trzeba było dużo i intensywnie pracować. Misje, rekolekcje, kazania, dużo spowiedzi etc. Lekarze radzili mi kurację karlsbardską, więc wyjeżdżałem do Karlsbadu przez 3 lata rok po roku, począwszy od roku 1907. Dieta Karlsbardska i kąpiele dobrze mi robiły, czułem się wzmocnionym i bólei ustały [...]. Nieraz ta moja choroba [...] tak mi dokuczyła, że mi się zdawało, iż chyba ani czterdziestki nie dożyję. Jednak wciąż utrzymywałem dietę, unikałem mniej strawnych pokarmów i żadnych trunków nie piłem, bo mi sprawiały bólei. Przysłowie mówi: „Nie ma złego, co by na dobre nie wyszło”. Sens tegoż sprawdził się i na mnie, bo z powodu choroby musiałem

wyjeżdżać na kurację, a przy tej sposobności, zwiedziłem dość sporo różnych miejsc. Do podróżowania miałem od dawna wielką chęć i ciekawość i podróżowanie koleją mi nie szkodziło, a byłem w tym położeniu, że wystarczające fundusze zawsze się na to znalazły [...].

W r. 1907 jacyś zbrodniarze ukradli z ołtarza cudowny Obraz Św. Rodziny w kościele poreformackim w Miedniewicach. Obraz znaleziono w życie w Wiskitkach, ale obdarty z koron i precjozów. Postanowiono go przenieść uroczysto do Miedniewic. Na tę uroczystość zaprosił mię rektor kościoła Ks. Kleczyński⁴². Przyjechał biskup Ruszkiewicz, sufragan warszawski, wielu księży i ludu moc. Nieśliśmy obraz w procesji coś ze 4 km. W Miedniewicach umieszczono obraz w wielkim ołtarzu, było nabożeństwo ekspiacyjne i równocześnie dwa kazania. Ja miałem kazanie w kościele, a ks. prałat Antoni Szlagowski (przyszły biskup)⁴³ mówił sprzed frontu kościoła. O wiele więcej było ludzi przed kościołem, bo się nie mogli pomieścić w kościele. I tak znowu poznałem nową miejscowość i nowych księży. Raz na Trzech Króli zaprosił mię ks. Franciszek Mirecki, proboszcz w Ciechocinku⁴⁴ (przedtem kanclerz Kurii Biskupiej, potem prałat i proboszcz w Częstochowie), aby go zastąpić przez kilka dni, bo musiał wyjechać. Kościół był nowy i duży, a wielki ołtarz marmurowy. Zmarłem w konfesjonale, rozgrzałem się na ambonie, a w czasie sumy zmarłem powtórnie, bo był mróz okrutny, na ołtarzu szron, ręce mi grabiały, w kielichu zamarzło.

Wybuchła „Zbrodnia Częstochowska”, świętokradzkie zdarcie koron z Cudownego Obrazu i pereł sukienki M. Boskiej, a niebawem bestialskie zabójstwo Krzyżanowskiego przez ks. paulina Damazego Macocha. Zbrodnia ta wstrząsnęła całą Polską i zgroza – przepełniła serca. Ludzie na ulicach płakali, a my nie wychodziliśmy z klasztoru przez dłuższy czas i ubolewaliśmy okropnie. Po gazetach pisano: „Sanktuarium Polski zostało haniebnie sprofanowane”. Przychylne Kościołowi ubolewały i wzywały biskupów do radykalnej naprawy stosunków na Jasnej Górze. Jedne radziły odebrać paulinom to miejsce święte i oddać innemu duchowieństwu, drugie zaś radziły gruntowną reformę. Wrogie Kościołowi gazety domagały się bezwzględnej kasaty zakonu, potępiając wszystkich paulinów w czambuł.

Przyjechał Delegat Papieski z Rzymu i zbadawszy sprawę na miejscu przekonał się, że nie wszyscy są tacy jak Macoch, Starczewski i Opaliński, którzy zostali skazani przez sąd w Piotrkowie na więzienie, Macoch na dożywocie, ale wkrótce zmarł tamże, mówiono jako pokutnik⁴⁵. Byli na Jasnej Górze tak zacni ojcowie, jak Pius Weloński⁴⁶, który w poważnym wieku, jako kanonik gremialny płocki, wstąpił do Zakonu; o. Pius Przeździecki⁴⁷, kapłan zdolny i dobrego ducha, o. Alfons Jędrzejewski⁴⁸, o. Romuald Dziemiadowicz⁴⁹ i inni. Ci ubolewali nad upadkiem ducha klasztornego, nad zaniedbaniem reguły, przewidywali jakąś katastrofę, ale nic poradzić nie

mogli, a gdy o. Przeździecki zaczął w tym kierunku coś działać, wywieźli go Moskale, zapewne na podstawie denuncjacji, na wygnanie do Kazania czy Wiaźmy⁵⁰. Przeorem od 15 lat był o. Euzebi Rejman, mąż zdolny i energiczny, ale mało duchowny. Postarał się o usunięcie z klasztoru wojska rosyjskiego, zabrał się do restauracji murów i baszt, do uporządkowania wewnątrz, a gdy się spaliła wieża i runęła, prędko wybudował nową, wyższą i ładniejszą, wybudował wspaniałe Stacje Drogi krzyżowej. Tym wszystkim zdobył sobie niewątpliwie zasługi, a w opinii publicznej rósł coraz wyżej. Wreszcie wyjednał sobie w Rzymie tytuł generała i przywilej używania infuły i pastorału. Te roboty i ambicje tak go pochłonęły, że o życie duchowne i moralne nie miał czasu się troszczyć⁵¹.

Tymczasem Macoch i jego dwaj towarzysze coraz swobodniej hulali. Bawili się po domach u znajomych w mieście, to w oficynach klasztornych u lokatorów, do klasztoru wracali późno w nocy podchmieleni, urządzali sobie dalekie i kosztowne podróże bez habitu, w ubraniu świeckim etc. Na to wszystko o. przeor pozwalał lub przez palce patrzył, bo to byli jego doradcy, pochlebcy i ulubieńcy. Tak to ci nieszczęśliwi zapomnieli o swoim powołaniu, staczając się szybko po linii pochyłej, stali się dziwołagami i doprowadzili do katastrofy. Gdy się dowiedział o zbrodni częstochowskiej Ojciec Św. Pius X zapłakał nad niedolą narodu polskiego i na dowód współczucia, przysłał śliczne dwie korony złote z perłami dla Pana Jezusa i Matki Boskiej. W r. 1910 odbyła się powtórna koronacja. Zjechali biskupi z Królestwa, dużo duchowieństwa i nieprzeliczone rzesze ludu. Wybrałem się i ja na tę uroczystość, służyłem dużo spowiedzi i miałem szczęście nieść w procesji po wałach Cudowny Obraz wraz z innymi kapłanami. Obiad na 500 osób. Po drodze odwiedziłem oo. franciszkanów w Łagiewnikach pod Łodzią. Gwardianem był tam o. Apolinary Kędziński, a z nim mieszkało 4 młodych ojców z Galicji, za paszportami. Odzyskali tylko część swego klasztoru, a w reszcie była szkoła i urząd gminny. Kościół duży i ładny, a w nim sarkofag wielbnego Sługi Bożego o. Rafała Chylińskiego, czekającego na beatyfikację [...].

We Włocławku mieliśmy dość dużo życzliwych ludzi i przyjaciół. Biskup nas lubił i był nam bardzo przychylny. Księża kanonicy i profesorzy seminarium nam sprzyjali, proboszczowie z okolicy nas odwiedzali, do seminarium i do szkół zapraszali nas do pomocy w spowiedziach etc. Biskup nas zapraszał trzy razy co roku po świętach i w zapusty na wieczorną ucztę wraz z wszystkimi księżmi z miasta.

Sławny ze świątobliwości i gorący misjonarz o. Bernard hr. Łubieński miał misje w kościele parafialnym wraz z dwoma innymi redemptorystami z Galicji. Wskutek tych misji dużo się nawróciło grzeszników, a także niektórzy prawosławni. Między tymi była już wiekowa przekupka pani Bajbakowa, która w młodości wyszła za mąż za prawosławnego policjanta

i musiała przejść na prawosławie, a byli bezdzietni. Słuchając kazań misyjnych, tak się nimi przejęła, że postanowiła wrócić do wiary ojców. Łzami uprosiła męża, że jej pozwolił po cichu. Jej to dopomogłem do tego aktu, nie bez strachu przed dowiedzeniem się Moskali. Była ona potem wdzięczna Panu Bogu za łaskę, pani Rosińskiej, mojej penitencie za radę i mnie za pomoc. Wstąpiła do tercjarstwa, była bardzo pobożną i czuła się szczęśliwą. Jak mogła, tak mi okazywała wdzięczność. Ofiarowała mi kosztowną albę, takąż komżę i stułę, wreszcie ornat żałobny, srebrem haftowany, który zostawiłem we Włocławku. Sprzyjała nam pani Rosińska, staruszka, tercjarka, właścicielka kamienicy, której córce dopomogłem do rozwiązania małżeństwa, lekkomyślnie zawartego i niedopełnionego (*ratum non consumatum*). Sprzyjali nam PP. Rajcowie, Świątkowscy, Jawinowie, Leszczyńscy, Piaseccy, Kowalscy i inni. Robotnicy fabryczni, których było we Włocławku około 25 tysięcy, zamawiali u nas składkowe wotywy⁵² z asystą i kazaniem. Przychodzili na nie w drugie lub trzecie święto Bożego Narodzenia, Wielkanocy i Zielonych Świąt ze sztandarami i orkiestrą. Asystowali klerycy z seminarium za stosownym wynagrodzeniem, a kazanie krótkie miał celebrans [od] głównego ołtarza.

W r. 1913 już z końcem maja wyjechałem na swoje wakacje do Zakopanego do naszego klasztoru na Bystrem. W tym roku przeprowadziłem kurację w Krynicy, a wróciwszy stamtąd do Zakopanego, brałem udział w różnych wycieczkach w góry wraz z ojcami i zawsze w habicie [...]. Przed wyjazdem do Włocławka, do czego byłem gotów, zostałem niespodziewanie wezwany do Leżajska, przez o. prowincjała Łukasza Dankiewicza [...]. Istotnie spotkała mnie niespodzianka! O. Prowincjał rzekł mi: „Wezwałem ojca, bo mi potrzeba sekretarza, a ojciec jesteś, jak wiem, na ten urząd odpowiedni”. Rozkaz, mówię, ale Ojcze Prowincjale, ja obiecałem wrócić do Włocławka i co na to tamtejszy biskup powie? Będzie się zapewne gniewał, to niech się gniewa, ale ja mam lepsze prawa do ojca niż biskup, boś ojciec przy profesji zakonnej ślubował posłuszeństwo nie biskupowi, ale swoim przełożonym zakonnym. Już ja tam ojca przed Biskupem wytłumaczę, a muszę go w prowincji zatrzymać przynajmniej na ten rok do kapituły, bo mam stosunkowo za mało księży. Zresztą was szkoda do Włocławka, bo choć ojciec jako delegat prowincji miałeś władzę prowincjałską na Królestwo, to jednak oprócz kaznodziejstwa i spowiednictwa, nie udało się wam przez przeszło 6 lat nic zrobić dla Zakonu. Nie udał się nowicjat, ani katechetury, ani misje, bo wam Moskal zakazał. I póki tam jest Moskal, nic nie poradzicie. Jużci racja jest – rzekłem – i tak dostałem pisemną obediencję⁵³ na sekretarza prowincjałskiego, a potem wkrótce i na sekretarza prowincji za zgodą definitorium. Złożywszy tedy przysięgę sekretarską zacząłem urzędowanie w kancelarii prowincji we Lwowie⁵⁴.

PRZYPISY

¹ Zob. W. Frątczak, *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: *Włocławski słownik biograficzny* (WiSB), t. 1, Włocławek 2004, s. 186–188.

² Prowincja ta powstała w 1899 r. z połączenia dwóch galicyjskich prowincji: bernardynów pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny oraz reformatów pod patronatem Matki Bożej Bolesnej, w oparciu o konstytucję apostolską *Felicitate quadam* papieża Leona XIII z 4 X 1897 r., znoszącą odrębności w Zakonie Braci Mniejszych Obserwantów. W związku z tym konstytucja zakazywała używania dotychczasowych nazw dawnych ugrupowań typu obserwanci-bernardyni i reformaci, które sprawiały, że ludzie uważali ich za członków odrębnych zakonów. W 1911 r. dawni reformaci, podobnie jak wcześniej ich współbracia we Włoszech, podjęli starania, w wyniku których nastąpił podział prowincji w granicach, jakie miały w 1899 r. Nie oznaczało to jednak przekreślenia dzieła zjednoczenia zakonu i powrotu do starej denominacji, jak dotąd utrzymują historycy rodziny bernardyńskiej. Prowincja byłych bernardynów powróciła do swego pierwotnego tytułu Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, a dawnej prowincji reformackiej, na wniosek zainteresowanych, nadano tytuł skasowanej w 1864 r. w Królestwie Polskim prowincji małopolskiej, czyli wezwanie Matki Bożej Anielskiej. Szczegółowo tę sprawę omawiam w artykule: *Recepcja i realizacja konstytucji apostolskiej „Felicitate quadam” Leona XIII w Polsce*, w: *Zjednoczenie Zakonu Braci Mniejszych w 1897 r. Geneza – Przebieg – Konsekwencje*, Poznań 2001, s. 168–209.

³ Wiercioch Walenty, w zakonie Benedykt (1871–1942), urodził się 8 I 1871 r. w Łukawcu k. Rzeszowa jako syn Jakuba i Urszuli Sitarz. Szkołę powszechną ukończył w rodzinnej miejscowości, a część gimnazjum w Rzeszowie. Dnia 25 X 1889 wstąpił w Leżajsku do Galicyjskiej Prowincji Bernardynów pod patronatem Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Po ukończeniu nowicjatu i złożeniu ślubów zakonnych sfinalizował we Lwowie naukę gimnazjalną oraz odbył studia filozoficzno-teologiczne. Dnia 6 I 1894 r. złożył uroczystą profesję, a 14 VII 1895 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był magistrem kleryków we Lwowie (1898–1899, 1900–1901), gwardianem w Alwerni (1901–1903), kapelanem bernardynek w Krakowie (1903–1904) i gwardianem w Sokalu (1904–1906). Przebywając we Włocławku w latach 1907–1913 był delegatem prowincjała na klasztory w Królestwie Polskim. Od czerwca 1913 do 1914 r. pełnił obowiązki sekretarza osobistego prowincjała Łukasza Dankiewicza i zarazem sekretarza prowincji. W latach 1914–1921 był gwardianem klasztoru we Lwowie i administratorem zakonnej parafii św. Andrzeja. W latach 1918–1921 i 1933–1936 sprawował urząd definitora, a następnie prowincjała (1921–1930). Potem był jego zastępcą – kustoszem (1930–1933) i gwardianem w Leżajsku (1933–1939). Zmarł 26 I 1942 r. w Leżajsku. – K. Grudziński, *Wiercioch Benedykt Walenty*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa 1981, s. 517–518.

⁴ A.J. Sztejnke, *Dwornicki Walerian w zakonie Feliks (1877–1969)*, w: WiSB, t. 4 Włocławek 2006, s. 29–30.

⁵ Tenże, *Pankiewicz Jakub w zakonie Anastazy (1882–1942)*, w: WiSB, t. 5, Włocławek 2008, s. 112–114.

⁶ Wojnowski Jan, w zakonie Tytus, urodził się 12 V 1881 r. w Przytkowicach. W 1897 r. wstąpił w Leżajsku do Galicyjskiej Prowincji Bernardynów pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, gdzie po roku złożył pierwsze śluby zakonne, a następnie odbył we Lwowie studia filozoficzno-teologiczne. W 1902 r. złożył profesję uroczystą, a w 1904 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował w Leszniowie i Sokalu. Do Włocławka przybył 30 XI 1906 r. i pozostał do 1908 r. Potem był w Kalwarii Zebrzydowskiej, Kaliszu i w Leżajsku. Zapewne w 1909 r. wyjechał do Polskiego Komisariatu Zakonu Braci Mniejszych pod patronatem Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny z domem głównym w Pulaski, Wis. (USA), gdzie w 1910 r. wszedł jako radny do zarządu tegoż komisariatu. Wkrótce jednak postanowił przejść do duchowieństwa diecezjalnego. W 1930 r. pracował w parafii św. Jacka w La Salle, Illinois. Dalszy los niezany. – D. Bluma, T.H., Chowaniec, *A History of the Province of the Assumption of the Blessed Virgin Mary*, Pulaski, Wis. 1967, s. 13; J. Kachel, *Bernardyni 1453–2003. Kapłani i bracia zakonni prowincji polskich oraz kustodii św. Michała na Ukrainie*, cz. 6, Warta 2004, s. 122; F. Bolek, J. Swastek, *Catholic Priests of Polish Descent in the U. S. to 1957: A Tentative List*, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 6, Rzym 1959, s. 247; *Życia Polonii w Ameryce. Ob-*

chód w Green Bay, Wis. „Gazeta Katolicka” (Green Bay), 1910, 26 V; „Przegląd Katolicki” (Warszawa) 44(1906), s. 780; Schematyzmy Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny w Galicji 1898–1910.

⁷ O. Daniel Magoński był prowincjałem zjednoczonej prowincji w latach 1902–1911, por. przyp. 2.; por. też K. Grudziński, *Magoński Daniel Wincenty (1872–1943)*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, dz. cyt., s. 297–298.

⁸ A.J. Sztainke, *Kościół Świętego Antoniego i Klasztor Franciszkanów-Reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990, s. 294–295; Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie, *Scrutinium Conventus Miedniewicensis*, I, s. 84, 89.

⁹ Por. przyp. 2. Przy podziale zjednoczonej prowincji w 1911 r. w ogóle nie wzięto pod uwagę klasztoru we Włocławku jako położonego poza granicami Galicji, nie przydzielając go do żadnej z nowo powstałych prowincji. Klasztor ten, jak wiemy, został obsadzony zakonnikami dawnej prowincji bernardyńskiej. Dlatego jej nowy prowincjał o. Łukasz Dankiewicz, ustanowiony przez Stolicę Apostolską w 1911 r., postanowił odwołać zakonników z Włocławka i powierzyć im obowiązki na terenie swej prowincji. Wobec oporu bp. S. Zdzitowieckiego na razie udało mu się to jedynie w odniesieniu do o. A. Pankiewicza, a w 1913 r. także o. B. Wierciocha. – Wiadomości te zaczerpnięto z korespondencji, którą przygotowuję do druku, zob. przyp. 11.

¹⁰ Por. przyp. 2 i 3.

¹¹ Archiwum Prowincji Ojców Bernardynów w Krakowie (APBK), sygn. RGP- e-52, Akta różne. Próby zorganizowania zakonu w b. Królestwie Kongresowym, 1906–1911. Klasztor Bernardynów w Kole i Reformatów we Włocławku i Miedniewicach, s. 987–1150, 1280–1306.

¹² APBK, sygn. RGP-k-104, Pamiętnik o. Benedykta Wierciocha, + 1942, obejmujący lata 1889–1920, s. 286, Rękopis pisany ołówkiem, powstał w r. 1941. Por. H.E. Wyczawski, *Katalog Archiwum Prowincji OO. Bernardynów w Krakowie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 4(1962), s. 205. Tu nazwane „Wspomnienia” o. Benedykta Wierciocha, choć na okładce rękopisu o. Wyczawski własnoręcznie podpisał je jako „Pamiętnik”. O Włocławku pisze na s. 143–194.

¹³ A.J. Sztainke, *Ponikowski Stanisław, w zakonie Franciszek (1835–1920)*, w: WłSB, t. 1, s. 145–146.

¹⁴ W. Kujawski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, W: WłSB, t. 3, Włocławek 2005 s. 7–10.

¹⁵ A.J. Sztainke, *Sforski (Sworski) Narcyz Marcelin, w zakonie Ksawery (1826–1911)*, w: WłSB, t. 1, s. 155–156.

¹⁶ R. Prejs, *Jarzyński (Jarzyński) Roman (1833–1920)*, w: *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego po kasacie 1864 r.*, Poznań 2004, s. 290.

¹⁷ Tenże, *Samoraj Pacyfik (1837–1907)*, w: tamże, s. 399.

¹⁸ Definitorem – w Zakonie Braci Mniejszych nazywa się członków rady wyższego przełożonego, czyli prowincjała lub generała; w zależności od tego zwanych definitorem prowincji lub generalnym.

¹⁹ R. Prejs, *Kędziński Apolinary (1836–1911)*, w: R. Prejs, *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego...*, dz. cyt., s. 193–194. Do Włocławka przyszedł w 1902 r. ze skasowanego klasztoru w Kaliszu, a nie w Radziejowie. W 1907 r. przeniósł się do Łagiewnik.

²⁰ Ks. M. Drążyński zmarł w sierpniu 1920 r. – Kronika Klasztoru Franciszkanów-Reformatów we Włocławku, przechowywana na miejscu, pod rokiem 1920.

²¹ Ks. Kazimierz Zawadzki zmarł 25 III 1910 r. w klasztorze we Włocławku w wieku 63 lat. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 4(1910), s. 125.

²² Nazwa pochodzi od nazwiska o. Damazego Kaspra Macocha (1871–1916), paulina, powiązanego z dramatycznymi wydarzeniami, które rozegrały się na Jasnej Górze w latach 1909–1910. Szerzej o nich na dalszych stronach „Pamiętnika” oraz w przyp. 45.

²³ Nazwy dzielnic Włocławka.

²⁴ *Wspomnienia z misji odprawionych od 1906–1908 r. w Królestwie Polskim, zabranych prowincjach i Cesarstwie Rosyjskim przez Zakon Braci Mniejszych Św. Franciszka Prowincji*

Galicyjskiej, zebrał Cz. Bogdalski, Kraków 1908. W słowie wstępnym wymienia wszystkich 24 misjonarzy.

²⁵ Zaduszniki, k. Lipna, wtedy parafia w diecezji płockiej.

²⁶ Szpetal Górny, po prawej stronie Wisły naprzeciwko Włocławka, wówczas w diecezji płockiej.

²⁷ Kowal pod Włocławkiem, miejsce urodzenia króla Kazimierza Wielkiego.

²⁸ Lubraniec w pow. włocławskim.

²⁹ Noworadomsko, obecnie Radomsko w diecezji częstochowskiej.

³⁰ Chyba Brzeźnica Nowa k. Radomska.

³¹ Kodrąb k. Radomska.

³² Sulmierzyce k. Radomska.

³³ Poprawnie: Jasiennica k. Ostrowi Mazowieckiej, wówczas diecezja płocka.

³⁴ Sokołów pod Gostyninem, wtedy diecezja płocka.

³⁵ Klasztor wraz z kościołem bernardynek pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny w Łowiczu powstał w 1650 r. Przestał istnieć ostatecznie w 1898 r., kiedy to trzy ostatnie zakonnice przeniesiono do Wielunia. Zatem na początku XX w. był to kościół pobernardyński. Ponownie zajęty przez bernardynki w 1918 r.

³⁶ Georgij Skałon, generał-gubernator warszawski od 1905 r., zmarł w 1914 r.

³⁷ Informacja nieścisła, bo w kościołach reformackich balustrada zawsze była i obejmowała oprócz ołtarza głównego także dwa pierwsze ołtarze boczne. Podobnie było we Włocławku.

³⁸ Wszystkie te prace opisuję w biogramie o. F. Dwornickiego, por. przyp. 4.

³⁹ R. P r e j s, *Słownik biograficzny zakonników franciszkańskich Królestwa Polskiego...*, dz. cyt., s. 398–399.

⁴⁰ Informacje zawarte w przyp. 6, oparte na dokumentach Archiwum Prowincji Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny w Pułaski Wis., wskazują, że indult sekularyzacyjny uzyskał dopiero w USA.

⁴¹ Grzybała Piotr, w zakonie Kamil, urodził się 23 VI 1871 r. w Odrzykoniu. W 1896 r. wstąpił w Leżajsku do Galicyjskiej Prowincji Bernardynów pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, w której po roku złożył śluby zakonne. Studia filozoficzno-teologiczne odbył we Lwowie. Profesję uroczystą złożył w 1900 r., a święcenia kapłańskie przyjął w 1902 r. Pracował w klasztorach we Fradze, Gwoźdźcu, Krakowie, Zbarażu i w Kole. Z tego klasztoru sekularyzował się po I wojnie i wyjechał do Kanady, gdzie był kilka razy proboszczem, a potem kapelanem felicjanek w Stanach Zjednoczonych, wspierał stypendiami mszalnymi dawnych współbraci w Polsce. – J. K a c h e l, *Bernardyni 1453–2003*, dz. cyt., cz. 2, s. 202; „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 5(1911), s. 64; Schematyzmy Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny, 1897–1918; APB, sygn. RGP-k-104, Pamiętnik o. Benedykta Wierciocha, s. 230–231.

⁴² Ks. Ludwik Kleczyński został rektorem kościoła w 1906 r. Uroczystość odbyła się w dniach 23–24 VI 1907 r. z udziałem ok. 30 tys. wiernych. – Por. A.J. S z t e i n k e, *Franciszkańskie Sanktuarium Matki Bożej Świętorodzinnej w Miedniewicach. 250 rocznica konsekracji świątyni (1755–2005)*, „Lignum Vitae”. Rocznik teologiczny Wyższego Seminarium OO. Franciszkanów Łódź-Łagiewniki 7(2006), s. 275–276.

⁴³ L. G r z e b i e ń, *Szlagowski Antoni Władysław*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 7, Warszawa 1983, s. 220–223.

⁴⁴ Ks. F. Mirecki był jedynie kapelanem przy kościele w Ciechocinku w latach 1906–1910. Faktycznie sprawował urząd proboszcza parafii w Raciążku, do której wówczas należał Ciechocinek. Parafię w tymże mieście ustanowiono dopiero w 1918 r. – Por. K. H e w n e r, *Parafia Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Ciechocinku*, Ciechocinek 2002, s. 24, 33, 54.

⁴⁵ Dziś wiadomo, że D. Macoch był człowiekiem rosyjskiej „ochrony”. Wstąpił do paulinów, żeby skompromitować Jasną Górę jako ostoję polskość. – Por. E. J a b ł o ń s k a - D e p t u ł a, *Trwanie i budowa. Honorat Koźmiński kapucyn 1829–1916*, Warszawa 1986 s. 281–282; sprawę w szerszym kontekście przedstawia: J. Z b u d n i e w e k, *Jasna Góra na przełomie XIX i XX wieku*, „Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura”, 3(2003), s. 111–127; literaturę na ten temat

zestawia *Bibliografia Zakonu Paulinów za lata 1500–1990*, t. 1, cz. 1–2, oprac.: H. Czerwień, J. Zbudniewek, Warszawa 2008, poz. 7618–7778.

⁴⁶ O. B. Wiercioch pomylił imię. – Por. J.S. Płatek, *O. Weloński Justyn 1831–1915*, w: *Dzieje paulinów XX wieku. Życie i działalność*, Częstochowa 2003, s. 851–855.

⁴⁷ T e n ż e, *O. Przeździecki Pius (1865–1942)*, w: tamże, s. 623–644.

⁴⁸ T e n ż e, *O. Jędrzejewski Alfons (1865–1950)*, w: tamże, s. 233–242.

⁴⁹ T e n ż e, *O. Dziemiadowicz Romuald (1856–1919)*, tamże, s. 129–129.

⁵⁰ O. Przeździecki był na wygnaniu w Penzie, por. przyp. 47.

⁵¹ Wydaje się, że opinia o. Wierciocha o ojcu Rejmanie jest streszczeniem współczesnych wypowiedzi prasowych, które obarczały go całą odpowiedzialnością za wydarzenia lat 1909–1910. – Por. J.S. Płatek, *O. Rejman Euzebiusz 1856–1927*, w: *Dzieje paulinów...*, dz. cyt., s. 682–701.

⁵² Wotywa – msza odprawiana według specjalnego formularza, poza wyznaczonym na dany dzień w kalendarzu kościelnym, przeważnie w czyjejs intencji.

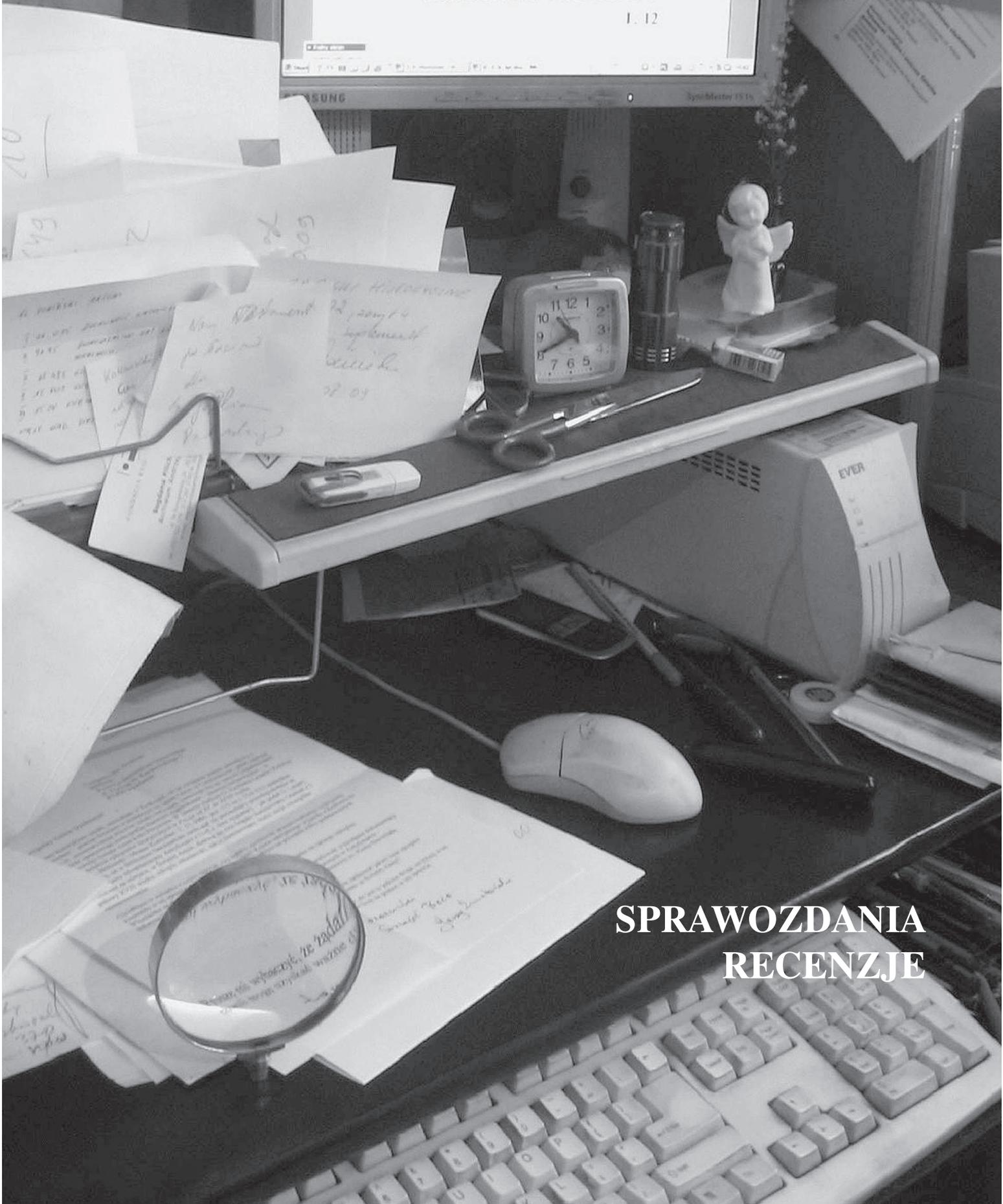
⁵³ Obediencja – pismo zobowiązujące zakonnika pod posłuszeństwem do wykonania nakazu przełożonego.

⁵⁴ Ten akapit pochodzi już z następnego VII rozdziału „Pamiętnika” pt. Lwów. Sekretariat. Przełożęństwa, APB, sygn. RGP-k-104, Pamiętnik o. Benedykta Wierciocha, s. 195–196.

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEJ SZKOŁY SEMINARIUM TEOLOGICZNEGO
W ŁÓDZIU

STUDIA WŁOCKAWSKIE

1. 12



**SPRAWOZDANIA
RECENZJE**

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku akademickim 2008/2009**

W roku sprawozdawczym odbyły się – tradycyjnie od pewnego czasu – trzy spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Poniższe sprawozdanie przedstawia w zarysie główną problematykę poruszaną na tych spotkaniach.

1) 29 XI 2008 r.

W odbytym 29 listopada 2008 r. (początek o godz. 15) w auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku nadzwyczajnym spotkaniu uczestniczyli: biskup włocławski Wiesław Mering, biskup senior Bronisław Dembowski, profesorowie seminarium, pracownicy kurii diecezjalnej, księża proboszczowie z włocławskich i podwłocławskich parafii, siostry zakonne, cała wspólnota seminaryjna, p. Iwona Czarcińska z Instytutu Prymasa Wyszyńskiego z Warszawy oraz młodzież ze szkół noszących imię kard. Stefana Wyszyńskiego ze swymi opiekunami, tj. uczniowie z Gimnazjum w Przedczu, Szkoły Podstawowej nr 23 we Włocławku, Szkoły Podstawowej w Marianowie (parafia) Lubstówek, Gimnazjum w Starym Mieście, Gimnazjum w Piotrkowie Kujawskim, Zespołu Szkół w Konecku oraz Zespołu Szkół i Gimnazjum w Dobrzejewicach.

Po powitaniu wszystkich zgromadzonych prezes Towarzystwa ks. dr Jan Nowaczyk przedstawił ks. prof. dr. hab. Piotra N i t e c k i e g o, pracownika i wykładowcę Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, który został zaproszony z **referatem** pt. *Włocławskie lata księdza Stefana Wyszyńskiego*.

Prelegent ukazał ks. Stefana Wyszyńskiego, późniejszego prymasa Polski, jako człowieka wielkiego ducha, społecznika, wrażliwego na krzywdę ludzi pracy, człowieka zaangażowanego w krzewienie wartości chrześcijańskich dla dobra ogółu. Mówiąc o jego włocławskich latach, wskazał, że tworzył on już wtedy teologię „rzeczywistości ziemskiej”, gdyż twierdził,

że trzeba najpierw patrzeć na świat, dostrzegać jego problemy, a później rozwiązywać je w świetle miłości Bożej i zasad teologicznych. Można powiedzieć, że ks. Wyszyński zajmował się nauką w aspekcie katolickiej nauki społecznej w wymiarze pastoralnym. Księdzu Wyszyńskiemu nie były obce problemy robotnicze, widział je doskonale, dlatego bardzo żywo angażował się w ruch chrześcijańsko-społeczny, aby w ten sposób brać w obronę wyzyskiwanych robotników. Niejednokrotnie ks. Wyszyński podkreślał, że takie zaangażowanie chrześcijańsko-społeczne ma wielkie znaczenie, gdyż jest potwierdzeniem wiarygodności Ewangelii i Kościoła.

Okres wrocławski w życiu ks. Wyszyńskiego to czas, w którym Bóg przygotowywał go do podjęcia w przyszłości wielkiego dzieła, tj. prowadzenia Kościoła w okresie powojennym. Musiał on stawić czoło nie tylko marksizmowi, ale także ateizmowi praktycznemu, który był zabójczy dla sumienia narodu i wolności religijnej. Podjęte działania i stanowisko prymasa Wyszyńskiego były wołaniem o wolność sumienia i religii oraz o sprawiedliwość społeczną mającą swe źródło w prawie naturalnym.

Wracając do czasów wrocławskich ks. Wyszyńskiego, ks. Nitecki podkreślił, że jako młody kapłan wykazał się bystrością spojrzeń na wydarzenia. Językiem bardzo prostym wypowiadał swoje zdecydowane osądy, ale zawsze osadzone w nauce Kościoła. Duże możliwości propagowania swoich przemyśleń dawało mu redagowanie „Ateneum Kapłańskiego”. Przez to czasopismo ks. Wyszyński docierał do wielu duszpasterzy w Polsce z tymi treściami, które formowały postawę duszpasterzy, a ci z kolei poprzez przekazywanie ich dalej wpływali na kształtowanie postaw wśród wiernych i jednocześnie uwrażliwianie na niesprawiedliwość społeczną.

Na postawę ks. Wyszyńskiego, jego myślenie, działanie i walkę z niesprawiedliwością wpłynęła także formacja, którą zdobył w Zuzeli, Lublinie, Laskach i wielu innych miejscach, ale na pewno czasy wrocławskie były szczególnie znaczące w ukształtowaniu osobowości przyszłego prymasa Polski.

W dyskusji ks. prałat Stanisław Waszczyński podkreślił, że znaczny wpływ na ukształtowanie postawy ks. Wyszyńskiego miał ks. Antoni Bogdański, kapelan harcerstwa, który był jego ojcem duchowym, a jednocześnie dobrym nauczycielem wrażliwości na krzywdę społeczną.

Bp Bronisław Dembowski podziękował prelegentowi, że w swym referacie wspominał ks. Władysława Kornilowicza, który był nazywany przez Wyszyńskiego ojcem duchowym. Właśnie ta znajomość przyczyniła się do tego, że Prymas wszedł w krąg odnowy liturgicznej i zwracał uwagę na to, aby sprawowana liturgia była rozumiana przez wiernych.

Zdaniem ks. Kazimierza Rulki ważną rolę w kształtowaniu postawy ks. Wyszyńskiego w czasach wrocławskich miała jego przynależność do księży charystów, których celem było dążenie do wyższych celów. Ks. Rulka podkreślił także wytrwałość i dokładność ks. Wyszyńskiego i stwierdził, że podejmując się różnych zadań, ks. Wyszyński robił to zawsze solidnie i wytrwale, co przynosiło widoczne efekty.

Ks. Antoni Poniński zapytał, czy gdyby ks. Wyszyński nie kształcił się i pracował we Wrocławku, to czy kontekst robotniczy doszedłby do głosu. Ks. Nitecki odpowiedział, że można przypuszczać, iż byłby jednym z wybitnych profesorów katolickiej nauki społecznej, ale nie wiadomo, czy byłby działaczem społecznym.

Następnie swoim doświadczeniem spotkania z prymasem Wyszyńskim podzielił się ks. Jerzy Etynkowski, który podkreślił wielkie zamiłowanie Prymasa do liturgii i śpiewu liturgicznego.

Biskup Wiesław Mering wyraził wdzięczność wobec prelegenta oraz wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób podjęli próbę zgłębienia podjętego zagadnienia. Stwierdził, że wygłoszony referat jest ponownym przypomnieniem tych myśli, które są ponadczasowe, a które pojawiają się każdorazowo w jego życiu, kiedy znajduje się w tych miejscach naszej diecezji, gdzie przebywał ks. Stefan Wyszyński. Podziękował też ks. Niteckiemu za wkład, poprzez tę prelekcję, w formację pastoralną i intelektualną alumnów.

Spotkanie to było powiązane z promocją świeżo wydanej książki ks. P. Niteckiego *Wrocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917–1946*, Warszawa : Wyd. Soli Deo 2008.

2) 28 I 2009 r.

W spotkaniu, które rozpoczęło się o godz. 16.30 w sali konferencyjnej seminarium duchownego, uczestniczyli biskupi: Wiesław Mering, Stanisław Gębicki, Bronisław Dembowski oraz księża: Janusz Borucki, Wojciech Frączak, Piotr Głowacki, Krzysztof Graczyk, Wojciech Hanc, Ireneusz Juszczyński, Krzysztof Konecki, Witold Kujawski, Artur Niemira, Jan Nowaczyk, Stanisław Olejnik, Zdzisław Pawlak, Jan Perszon, Antoni Poniński, Kazimierz Rulka, Kazimierz Skoczylas, Jarosław Szpolorowski, Jacek Szymański, Stanisław Waszczyński, Zbigniew Zarembki.

Po przedstawieniu prelegenta, którym był ks. dr. hab. Jan P e r s z o n, dziekan Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, prezes Towarzystwa ks. dr Jan Nowaczyk dokonał krótkiego wprowadzenia w tematykę spotkania.

W referacie pt. *Motywy religijne w kaszubskich zwyczajach i obrzędach Bożego Narodzenia* prelegent ukazał słuchaczom niektóre symbole i warstwy znaczeniowe, które są podłożem powszechnego świętowania Bożego Narodzenia. Omawiając poszczególne motywy podkreślił, że zwyczaje i obrzędowość nabierają sakramentalnego charakteru. Są niejako chrystianizowane, aby w ten sposób odczytując symbol przeżywać rzeczywistość transcendentálną.

Podjmując motyw *imitatio Dei* (wydarzeniowy) podkreślił, że kościelny rok liturgiczny „wszedł” w sekwencję następujących po sobie pór roku, sezonów wegetacyjnych, okresów wyteżonej pracy w polu i zagrodzie oraz czasów względnego odpoczynku, wytwarzając niepowtarzalną i trwałą (a współcześnie zanikającą) symbiozę treści kultury rolniczej z chrześcijańskim *sacrum*. Świętowanie Narodzin Chrystusa jest jednym z „owoców” tej niezwykle płodnej symbiozy; wzajemna asymilacja chrześcijaństwa i rodzimej symboliki oraz treści wierzeniowych stała się faktem dzięki temu, iż Ewangelia i elementy doktryny kościelnej natrafiły na gościnne podglebie religijności słowiańskiej, choćby snop w izbie wigilijnej, sianko pod obrusem, ciele wprowadzane do izby, drzewko, symboliczne wypatrywanie „pierwszej gwiazdy”.

Natomiast mówiąc o motywie zaduszkowym, prelegent podkreślił, że reliktem wiary w realną obecność dusz wśród żywych podczas nocy wigilijnej jest dodatkowe, wolne miejsce przy stole. Zwyczajowi temu nadano interpretację chrześcijańską (dla ubogiego albo dla Jezusa), ale ma on proveniencję przedchrześcijańską. Do tej samej warstwy wierzeniowej odsyłają znane w wielu regionach wigilijne zwyczaje wróżebne, np. wrózenie z cienia lub z wyciąganych źdźbeł siana, a także zwyczaje pokropienia wodą święconą obejścia, mieszkania, budynków gospodarczych i wszystkich zwierząt. Z jednej strony może chodzić o ustanowienie „nowego początku”, z drugiej zaś o zabezpieczenie dobytku przed wszelkim (a więc także duchowym) złem. Kosmogoniczne i zarazem demoniczne znaczenie wydaje się mieć kaszubska „gwiozdka”. Pochód maszkar-przebierańców ma charakter ludyczny i jest interpretowany jako „oznajmianie narodzin Chrystusa”. W literaturze etnologicznej pochody maszkar uznawane są za wcielenie i wyobrażenie świata duchów, zaś zwyczaj nakładania masek miał na celu obronę ludzi przed demonami.

Ukazując trzeci motyw – kosmogoniczno-wegetacyjny, prelegent przytoczył popularne podanie o zwierzętach mówiących ludzkim głosem, co łączy się ze szczególną troską człowieka o inwentarz żywy. Rolnicy dają święteczną karmę nie tylko bydłu, owcom czy ptactwu, ale także psom,

dzikiemu ptactwu, któremu wystawia się do ogrodu snop zboża. Przed pójściem na Pasterkę budzi się nawet pszczoły, a to wszystko po to, aby ukazać i podkreślić cud tej nocy wigilijnej, cud odnowienia świata.

Przedstawiając motyw eucharystyczno-komunijny, prelegent podkreślił, że wyjątkowy charakter wieczerzy wigilijnej nie polegał na jej obfitości; faktyczne ubóstwo wymagało, by 12 postnych potraw ograniczało się do produktów podstawowych. Dominantą jej spożywania była wspólnota; rodzina i służba. Miejsce dla wszystkich i może jedyne w roku zrównanie, ponieważ wobec Chrystusa wszyscy są równi. Rozpoczynano ją zawsze modlitwą i kolędą oraz łamaniem się opłatkiem. Na Kaszubach przed II wojną światową opłatek znano tylko w miastach i na dworach; wieś otrzymała go dopiero po 1945 r. I rzecz znamienita, opłatek natychmiast się przyjął, a zarazem stał się symbolem „medium” o wielowymiarowym znaczeniu. Najpierw *communio* – łamanie chlebem wyraża i sprawia wspólnotę, domaga się próśby o przebaczenie i darowania przewinień, a składane życzenia odwołują się do prawdy i miłości; dalej – analogia białego chleba do Eucharystii i koniunkcja między stołem a ołtarzem, wspólnotą życia i miłości (domem) a liturgią.

W dyskusji bp Bronisław Dembowski podkreślił, że należy zwrócić uwagę na to, iż nie znamy konkretnej daty narodzenia Pana Jezusa. Kościół wyznaczył tę datę w najkrótszy dzień roku. Nadmieniał, że nakładanie się wierzeń chrześcijańskich na pogańskie jest rzeczą oczywistą, gdyż potrzeba było pewnych wspólnych elementów wierzeniowych, aby je scalić i dokonać połączenia poprzez chrystianizację.

Ks. Wojciech Frątczak zapytał: na ile zwyczaje i obrzędy kaszubskie są rodzime, a na ile powstały z naleciałości? Prelegent wyjaśnił, że badania tych zwyczajów i wierzeń prowadzą do stwierdzenia, że kształtowane były one przez ludność tubylczą i miały wpływ na tożsamość kulturową. Co prawda są pewne wpływy germańskie, ale nie są one znaczące.

Jaka jest siła kulturowa Kaszubów poza granicami Polski i jak wygląda konfrontacja tej kultury w liturgii? – pytał ks. Antoni Poniński. Ks. Perszon odpowiedział, że siła kulturowa Kaszubów wyczerpuje się wraz z napływem kultury masowej. To zjawisko jest nieuchronne. Jednakże na Kaszubach i poza granicami Polski kultywuje się tę kulturę przez Internet, radio, programy telewizyjne w lokalnych rozgłośniach. Człowiek przebywając na Kaszubach wtapia się w całą tę historię, ale jednocześnie kultura wymiera w sposób naturalny. Jeśli chodzi o rolę Kościoła, to należy mocno podkreślić, że w tym kierunku zrobił wiele. Kultywuje zwyczaje, a w szczególności odprawiane są msze w języku kaszubskim. Przechowuje

te zwyczaje, które mają powiązanie z liturgią i stara się je eksponować wśród wiernych.

Ks. Wojciech Hanc, odnosząc się kaszubskiej pobożności maryjnej, zapytał, czy jest ona osadzona w tajemnicy Wcielenia. Prelegent podkreślił, że nie ma takiego pokrewieństwa, ale zwyczaj ukształtował się przez osobne zwyczaje nabożeństw maryjnych, tj. różaniec, majowe nabożeństwa maryjne. To wyróżnia Kaszubów i podkreśla ich tożsamość religijną i patriotyczną.

Na zakończenie dyskusji głos zabrał bp Wiesław Mering, który w kontekście zakończonego tygodnia ekumenicznego nawiązał do wydarzeń na Kaszubach. Odwołał się do sposobu traktowania na Kaszubach „lutrów”. Obecnie to odniesienie uległo zmianie. Nastąpiła akceptacja i zrozumienie. To jest odpowiedź, jak potrzebna jest forma dialogu między wyznaniem. Po 1989 roku na Kaszubach dokonały się wielkie przemiany. Zatarły się dawne problemy, ale powstały nowe. Przed 1989 roku zakazywano mówić na Kaszubach po kaszubsku, jednak obecnie powstały szkoły, które prowadzą zajęcia w języku kaszubskim, np. liceum w Brusach. Prelegent stwierdził, że jeśli chodzi o wymierne efekty, nie są one wielkie. Jest takich szkół mało, ale dobrze, że jest możliwość pogłębiania tego języka w Gdańsku na Uniwersytecie. Zanika kompleks niższości u Kaszubów, język ten pojawia się wszędzie, ale nie da się prawnie tego uregulować.

Po zakończonej wymianie zdań i stanowisk, prezes Towarzystwa dokonał prezentacji jedenastego tomu „Studiów Włocławskich”, który został dedykowany ks. Kazimierzowi Rulce, dyrektorowi biblioteki seminaryjnej we Włocławku z okazji 65. rocznicy jego urodzin. Wręczając „Studia” jubilatowi, bp Wiesław Mering wyraził mu wdzięczność za dotychczasową pracę oraz zaangażowanie w prowadzenie biblioteki.

3) 22 IV 2009 r.

W spotkaniu w sali konferencyjnej seminarium (początek o godz. 16.30) uczestniczyli księża: Lucjan Balter, Janusz Borucki, Witold Dorsz, Krzysztof Graczyk, Tomasz Kaczmarek, Waldemar Karasiński, Lech Król, Witold Kujawski, Andrzej Latoń, Jerzy Misiurek, Jan Nowaczyk, Zdzisław Pawlak, Kazimierz Rulka, Jarosław Szpolorowski, Stefan Spychalski, Ireneusz Werbiński, Henryk Witczak. Prezes Towarzystwa ks. dr Jan Nowaczyk powitał wszystkich zgromadzonych i przedstawił program spotkania. Następnie ks. Krzysztof Graczyk, sekretarz Towarzystwa, przeczytał skierowany do uczestników spotkania list biskupa włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa który wyraził w nim radość z podejmowanych spotkań naukowych

oraz prośbę o wrażliwość w budowaniu i rozwijaniu prawdziwego klimatu nauki łączącej, a nie dzielącej ludzi nauki.

Referat pt. *Ciało i transcendencja ludzkiego bytu w ujęciu M. Heideggera, E. Levinasa i M. Henry'ego* wygłosił ks. dr Andrzej L a t o ń z Kalisza, pracownik i wykładowca Wydziału Teologicznego w Poznaniu. Temat referatu związany jest z problematyką przygotowywanej przez ks. Latonia pracy habilitacyjnej.

Prelegent ukazał heideggerowskie myślenie o ciele, ujęcie cielesności podmiotu według Levinasa oraz problematykę żyjącego ciała z perspektywy filozofii życia Michela Henry'ego.

Omawiając heideggerowskie myślenie o ciele, podkreślił fakt, że Heidegger potwierdzał poznanie niezliczonej ilości tego, co nazywamy ciałami (*Leibkörper*), jednakże brak nam poważnego namysłu nad tym, czym jest ucieleśnienie (*Leiben*). Według Heideggera ucieleśnienie jest czymś więcej i czymś innym niż tylko „targaniem ze sobą ciała”. To w nim uzyskują swój charakter zdarzenia te wszystkie zjawiska i zmiany (*Abläufe*), które stwierdzamy w ciele istoty żywej. Być może ucieleśnienie jest na razie jeszcze ciemnym słowem, ale określa ono coś, czego w poznaniu istot żywych najpierw i stale musimy doświadczać i uwzględniać w namyśle. Tak jak proste, lecz mroczne jest to, co znamy jako grawitację, siłę ciężenia i spadania ciał fizycznych (*Körper*), podobnie proste i mroczne, ale zupełnie inne i odpowiedniejsze jest ucieleśnienie się istoty żywej. Ucieleśnienie się życia nie jest czymś odosobnionym dla siebie, zapuszkowanym w „ciele fizycznym”, jakim może jawić się ciało (*Leib*). Heidegger uważał, że ciało jest zarazem przepustem i przejściem. Przez ciało przepływa nurt życia, co odczuwamy zawsze tylko częściowo i ulotnie, i to tylko na miarę recepcji właściwej danemu stanowi cielesnemu. Nasze ciało skazane jest na dryfowanie w tym nurcie życia, prąd je unosi i porywa bądź spycha na bok. To chaos naszej sfery doznań, którą znamy jako sferę cielesną, jest jedynie wycinkiem wielkiego chaosu, którym jest sam „świat”.

Heidegger wychodząc od tych fundamentalnych rozstrzygnięć, bierze się za konkretny fenomenologiczny opis pewnych cielesnych fenomenów, którymi zajmuje się medycyna psychosomatyczna. I tak najpierw kładzie nacisk na dostrzeżenie różnicy „jakościowej” między ciałem fizycznym i ciałem żyjącym, aby dopiero potem zobaczyć prawdziwy fenomen „ucielesnienia się żyjącego ciała” (*das Leiben des Leiben*). Cielesność otrzymuje wtedy „szczególny sens ekstatyczny”. Heidegger ontologizuje wszystkie fenomeny odnoszące się do „dziwnej relacji”, jaką „ucielesnienie” ma z sobą samym.

Podsumowując prelegent podkreślił, że Heidegger tak naprawdę nie zauważył fenomenu żyjącego ciała, ponieważ wcześniej nie rozpoznał fenomenu życia, który jest fenomenem nie jawiącym się, opornym wobec wszelkiej ontologii, „fenomenem”, którego czas nie konstytuuje, który nie umiejscawia się w prawdzie bycia; ciało nie istnieje, ono żyje.

Omawiając zagadnienie cielesności podmiotu u Levinasa, ks. Latoń podkreślił, że podmiot u Levinasa swoją dojrzałość osiąga dzięki elekcji, wybraniu, dzięki całkowitej „heteronomii”. To wymaga pewnej bierności, wtórności wobec impulsu z zewnątrz. Bycie ciałem jest fenomenologicznie najważniejszą charakterystyką bierności; ciało wprawdzie się porusza, ale jako ciało ludzkie jest przede wszystkim ciałem doznającym, receptywnym.

Prelegent omawiając drogę myślenia filozoficznego Levinasa, wskazuje na różnice w myśleniu tego filozofa w zestawieniu z myśleniem Heideggera. I tak, Heidegger uważa, że *Dasein* oznacza „bycie w świecie” i „bycie ku śmierci”. Poza tą sferą nie ma żadnej transcendencji, lecz tylko nicość, która *Dasein* heroicznie odkrywa, natomiast Levinas uważa, że trzeba sięgnąć dalej, głębiej niż tylko do związków z przedmiotami. Zaczyna od analizy relacji istniejącego do istnienia, czyli istnienie bez „świata”. Levinas podkreślał w swojej filozofii spotkanie z „epifanią twarzy” innego, twarzą błagającą o pomoc i „nauczającą z wysoka”. Według Levinasa etyka jest metafizyką. Na tym poziomie konstytucji podmiotowości „przygoda ontologiczna” kończy się. Bo Transcendencja nie jest fenomenem, nie daje się ogarnąć ani praktycznie, ani teoretycznie, nie podlega porządkowi przedstawienia, nie ustanawia żadnej wiedzy, nie proponuje żadnej deskrypcji. Jest preskrypcją, wezwaniem do etycznego zachowania się.

Podjęmując omówienie filozofii Henry’ego, prelegent podkreślił, że redukcja fenomenologiczna faktycznie usiłuje dotrzeć do istoty fenomenologicznego życia transcendentalnego, ale nie potrafi tego uczynić, gdyż pozostaje ona w niewoli swojej metody, która sprawdza się w badaniu fenomenalności świata, zewnętrżności, stawiania w dystansie, ale nie jest w stanie zgłębić życia, które jest widzialne dla świadomości, co jest dane przed oczyma, ewidentne, dane w dystansie, w horyzoncie świata, w zewnętrżności, w perspektywie *sehen und fassen*, to znaczy jako przedmiot. Prelegent podkreślił, że dla chrześcijanina droga Henry’ego ma wartość świadectwa. Świadczy ona o tym, że nie ma sprzeczności między wiarą i rozumem, między współczesną filozofią a orędziem chrześcijańskim. Henry, który „ożywił analizy fenomenologiczne tchnieniem wiary”, daje konkretny opis tego, co znaczy być chrześcijaninem.

Dyskusję prowadził ks. Zdzisław Pawlak, który najpierw dokonał krótkiego podsumowania referatu. Przybrała ona zasadniczo formę dialogu między poszczególnymi dyskutantami a prelegentem.

Ks. Ireneusz Werbiński zapytał: Co to jest afektywność transcendentna i jaka jest różnica między nią a transcendentalnością chrześcijańską? Prelegent wyjaśnił, że istotną treścią tego pojęcia jest afektywność. Świat dotykany przez nas to nasze życie, a to z kolei jest dotknięciem siebie, samoodczuwaniem siebie. Chrystus wchodzi w świat, a świat nadal zostaje określony przez życie. Świat określa nas i to jest dramat, ale my jednak czujemy coś więcej.

Swoimi uwagami na temat filozofii Russella i Feuerbacha podzielił się ks. Lucjan Balter. Mówił on o swoim spostrzeżeniu, jakiego doświadczył będąc na cmentarzu, gdzie są pochowani niemieccy filozofowie, i stwierdził, że z tablic nagrobkowych, z ich treści wynika, iż Feuerbach miał bardzo teologiczne podejście do wiary.

Ks. Pawlak podkreślił, że używane pojęcie transcendencji jest niejednoznaczne treściowo. Transcendencję trzeba pojmować jako doświadczenie człowieka, jako opis tego, co nazywamy transcendencją, i jako ontologię-metafizykę. Czy jednak wymienieni autorzy pytają o transcendencję? Ks. Latoń odwołując się do myśli Henry'ego podkreślił, że transcendencja jest immanencją. Życie to dzieło. Chrystus pokazuje, że w nas objawia się „życie” i to jest Absolut. W nawiązaniu do tego ks. Pawlak zapytał, co znaczy wyrażenie Heideggera: „właściwie tylko «bóg» może nas uratować”. Prelegent wyjaśnił, że według Heideggera jesteśmy wędrowcami, „bytami ku śmierci”, ale trzeba uznać życie. Chrystus wzywa nas do prawdziwego życia. Zapewnia, że po śmierci jest życie.

To, co pisze Henry, stwierdził ks. Werbiński, to nic innego jak prawda ewangeliczna i dlatego trzeba zapytać, czy konieczne jest pisać o czymś, o czym my wiemy od dawna. Prelegent odpowiedział, że Prolog św. Jana to fenomenologia życia, a język filozofii to język Prologu.

Ks. Nowaczyk sugerował, że skoro Levinas sięgnął do metafory „ludzkiej twarzy”, to być może jest to odniesienie do jego życia. Ks. Latoń potwierdził, że Levinas będąc Żydem być może dokonał takiego odniesienia, ale ważniejsze zdaje się być stwierdzenie, że Levinas mówi, iż w Auschwitz klęskę poniosła filozofia, a naprzód wysunęła się etyka i ontologia.

Czy odrzucając dualizm (ciało i dusza) można zrozumieć Wcielenie – zastanawiał się ks. Karasiński. Stwierdził, że należy sięgnąć do Rahnera, który mówi, że ze śmiercią umiera trochę duszy i ciała. Nie ma całości umierania. Jest rozłąka z ciałem, a nie z materią. A ks. Nowaczyk przytoczył

stwierdzenie Swieżawskiego, że śmierć polega na rozłączeniu duszy od ciała, a potem znowu dusza powraca i ponownie łączy się z ciałem. Ks. Balter odpowiedział, że ciało i duch Boży łączą się i stają się istotą żyjącą. W Piśmie Świętym nie ma nic o duszy, ale po zetknięciu się chrześcijaństwa z filozofią grecką zaczęto mówić o duszy.

W podsumowaniu dyskusji ks. Pawlak m.in. stwierdził, że współcześni autorzy w jakimś sensie odsuwają zagadnienie transcendencji na dalszy plan swoich zainteresowań.

* * *

Dnia 26 maja 2009 r., o godz. 19 w auli Kardynała Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyła się promocja publikacji ks. prof. Stanisława Olejnika, inicjatora i członka Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego, pt. *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie. Karty dziennika* (Wrocław 2009), wydanej z inspiracji abp. Mariana Gołębiewskiego, metropolity wrocławskiego, przedtem kapłana wrocławskiego, a także członka i pierwszego prezesa (1984–1991) Towarzystwa. Uczestniczyli w niej m.in. obecni członkowie Towarzystwa. Prezentacji książki dokonał ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, profesor UMK, prezes Towarzystwa w latach 1994–1997. Przemówił też obecny prezes Towarzystwa, ks. dr Jan Nowaczyk.

Warto przypomnieć, że w 2007 r. ks. prof. S. Olejnik otrzymał tytuł doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Jesienią 2008 r. po odbytych kolokwium habilitacyjnym na podstawie dorobku naukowego i publikacji pt. *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej* (Włocławek 2008), ks. Wojciech Frątczak uzyskał stopień doktora habilitowanego z teologii w zakresie historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

Warto też dodać, że kapłan naszej diecezji, ks. Henryk Sławiński wiosną 2009 r. po odbytych kolokwium habilitacyjnym na podstawie dorobku naukowego i publikacji pt. *Między ciągłością a zmianą. Teoria homilii w Stanach Zjednoczonych po II Soborze Watykańskim* (Kraków 2008) uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II).

ks. Krzysztof Graczyk

RECENZJA

Jolanta Gwioździk, Edward Różycki, *Druki XVI wieku w zbiorach Biblioteki Katedralnej we Lwowie*, Warszawa : Wyd. DiG, 2008, 251 s.

Rejestracją ocalałych druków XVI-wiecznych biblioteki katedralnej we Lwowie zajęli się pracownicy Instytutu Bibliotekoznawstwa i Informatyki Naukowej (Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski): dr hab. Edward Różycki oraz dr Jolanta Gwioździk, których prace dotyczące księgozbiorów lwowskich, w tym kościelnych, znane są w literaturze bibliologicznej. Należy nadmienić, że podobny katalog zbiorów katedralnych opracował wcześniej Leon Formanowicz (*Katalog druków polskich XVI wieku Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie*, Poznań 1930).

Praca *Druki XVI wieku w zbiorach Biblioteki Katedralnej we Lwowie* składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwszą z nich jest wprowadzenie, na które składa się wstęp, dwa rozdziały, z czego pierwszy został zatytułowany *Z dziejów Biblioteki Katedralnej we Lwowie* (s. 11–41) autorstwa E. Różyckiego, następny to *Charakterystyka druków XVI wieku* (s. 43–80), który opracowała J. Gwioździk, oraz zakończenie. Główną częścią publikacji jest przygotowany wspólnie *Katalog druków XVI wieku Biblioteki Katedralnej we Lwowie*, zawierający opisy 606 pozycji (w tym dzieła główne, adligaty i accedity wydobyte z klocków introligatorskich i wydawniczych oraz 20 dubletów) przechowywanych obecnie w Bibliotece Uniwersytetu Lwowskiego. Poza tym druki proveniencji lwowskiej znajdują się jeszcze w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, Bibliotece Publicznej m.st. Warszawy i w księżnicach zagranicznych.

We fragmencie przygotowanym przez E. Różyckiego zostały omówione początki księgozbioru katedralnego od momentu przeniesienia stolicy arcybiskupstwa z Halicza do Lwowa na początku XV wieku do czasu przekazania go w formie depozytu do zbiorów uniwersyteckich w 1939 roku przez kapitułę lwowską. Podstawą źródłową do napisania tego fragmentu były głównie katalogi biblioteczne, inwentarze katedralne¹ oraz zachowane druki z XVI wieku, które są niewyczerpanym źródłem danych do opisu nie tylko zainteresowań czytelniczych członków kapituły, ale również dostarczają informacji na temat chociażby obiegu książki czy zabiegów konserwatorskich.

Zasób katedralny stanowiły następujące zespoły książkowe: księgozbiór kapitulny, wikariuszy i kaznodziejów, mansjonarzy i zespół liturgiczny. Dzięki wcześniejszym badaniom Autora znamy już dzieje bibliotek: kaznodziejów i wikariuszy, które zostały przytoczone za względu na treść obecnego opracowania (*Książka polska i księgozbiory we Lwowie w epoce renesansu i baroku*, Wrocław 1994, s. 169–172). W zależności od charakteru zbiorów kapitulnych przechowywano je w zakrystii, na chórze, w poszczególnych kaplicach katedry, z kolei trzon główny – księgozbiór katedralny – znajdował się na piętrze i rozmieszczony był w dwóch pokojach.

Następnie w sposób szczegółowy została przedstawiona dynamika rozwoju księgozbioru poprzez liczne dary ze strony arcybiskupów, kanoników, innych osób duchownych i świeckich. Ci pierwsi szczególnie uzupełniali zakrystię w nowe księgi liturgiczne. Wręcz widoczna jest reguła, że nowy duszpasterz arcybiskupstwa zaopatrywał katedrę w odpowiednie księgi np. graduał, pontyfikał czy antyfonarz. Jest to widoczne również na podstawie innych bibliotek katedralnych: wrocławskiej, gnieźnieńskiej czy płockiej². Biblioteka katedralna także rozwijała się, wchłaniając takie księgozbiory, jak: kolekcja Bractwa Świętej Trójcy we Lwowie, zbiory pozostawione po kasacie zakonów: bazylianów i dominikanów, zasób biblioteki seminaryjnej i dekanalnej.

W omawianym fragmencie *Darczyńcy* zapewne przez przypadek umieszczono krótką analizę opraw druków XVI-wiecznych (s. 24–25), która prawdopodobnie miała stanowić odrębny podrozdział. Jednakże po niej można stwierdzić, że zachowane egzemplarze są niewyczerpanym źródłem badawczym dla tegumentologów.

W dalszej części rozdziału zatytułowanej *Ochrona i opracowanie zbiorów* przedstawiono formy nadzoru nad przechowywanym zbiorem oraz opiekunów, którzy bezpośrednio czuwali nad odpowiednim oznakowaniem książek: początkowo przy pomocy zapiski ręcznej, następnie ekslibrisu. Książki katedralne zabezpieczano również poprzez naklejenie na górną część grzbietu charakterystycznej nalepki z nazwiskiem autora oraz tytułem dzieła.

Tak naprawdę wielkość biblioteki lwowskiej poznajemy dopiero w podrozdziale *Inwentarze biblioteki katedralnej*, gdzie zostały omówione pod względem zasobności, treści i proveniencji typograficznej. Badania zostały wzbogacone o analizę językową oraz chronologiczną. Autor dokonał opracowania na podstawie katalogu w formie książkowej z 1840 roku (1364 wol.), katalogu kartkowego z 1905 roku (1751 poz.) oraz inwentarza z 1929 roku (1776 poz.). Niestety ten ostatni został zaprezentowany jedynie przez pryzmat zawartości liczbowej w dziewięciu działach treściowych: A – Historia, B – Homiletyka pastoralna. Ascetyka, C – Liturgia, D – Patrologia, E – Pismo Święte i Egzegeza, F – Prawo, G – Teologiczne i Teologiczno-polemiczne, H – Różne, I – Czasopisma. Encyklopedie. Słowniki.

Całość rozdziału została zamknięta podsumowaniem dotyczącym zasobności katalogów, struktury tematycznej, języka książek gromadzonych przez kapitułę lwowską oraz ich wpływu na rozwój kulturalny Lwowa.

W kolejnej części przedstawiono analizę druków XVI-wiecznych pod względem zawartości treściowej oraz proveniencji typograficznej. Na samym początku dr J. Gwóźdź wprowadza w zagadnienia podejmowane przez autorów z XVI wieku i wcześniejszych. Omawiane druki zostały podzielone na następujące działy: Pismo Św. i komentarze biblijne, pisma ojców i pisarzy Kościoła, teologia dogmatyczna, liturgika, teologia moralna, apologetyka i polemika, ascetyka i mistyka, kaznodziejstwo, filozofia, prawo, historia świecka i kościelna. Jednakże w przypadku literatury polemicznej i apologetycznej, dogmatyki oraz prawa wiadomo, że odpowiednio stanowiły one 11% (70 poz.), ok. 10% (ok. 60 poz.) i podobnie prawo ok. 10% (ok. 60 poz.) omawianych druków. Niestety nie ma danych statystycznych na temat pozostałych działów tematycznych. Dla osób zajmujących się zasobem treściowym gromadzonych zbiorów przez biblioteki kościelne byłby to interesujący materiał porównawczy.

Z kolei niezwykle drobiazgowo Autorka dokonała analizy typograficznej zachowanych publikacji. Dzięki wnikliwej rejestracji oficyn drukarskich zostały przedstawione niemieckie, francuskie, włoskie, hiszpańskie oraz polskie ośrodki produkcji książki. Należy nadmienić, że tłocznie polskie były reprezentowane przez 46 druków, co stanowiło 7% wszystkich zidentyfikowanych XVI-wiecznych pozycji z biblioteki katedralnej we Lwowie.

Ciekawym uzupełnieniem tej części pracy byłaby analiza językowa, która mogłaby przybliżyć nie tyle najwyższe dane statystyczne, ale pozwoliłaby uchwycić zjawiska marginalne. Wykaz druków dostarcza nam informacji, że prawie 100% z nich zostało wydrukowane w języku łacińskim. Jedynie dwie pozycje są w języku niemieckim (*Katalog*, poz. 264, 312), a jedna w języku polskim (*Katalog*, poz. 105). Danymi porównawczymi, jakimi dysponuje czytelnik, jest analiza językowa katalogów z 1840 i 1905 roku (s. 31, 36), gdzie można zauważyć, że wraz z upływem czasu język łaciński ustępował miejsca językom narodowym. Pod względem różnorodności językowej druków z XVI wieku o wiele bardziej bogata była biblioteka katedralna w Gnieźnie, która pomimo zakazu gromadzenia literatury w językach narodowych dysponowała drukami greckimi, hebrajskimi, polskimi, włoskimi i hiszpańskimi.³

Równie interesujących spostrzeżeń dostarcza analiza chronologiczna druków zawartych w katalogu, której brakuje w omawianym tekście. Wstępna analiza pozwala uchwycić fakt, że z pierwszej połowy XVI wieku pochodzi jedynie 31% zarejestrowanych pozycji, z kolei aż 69% zostało wydanych w drugiej połowie stulecia. Najmniej druków pochodzi z lat 1501–1510 – tylko 8 pozycji (1,2%), z kolei najwięcej z lat 1581–1590, bo aż 99 prac (15%). Niestety są to jedynie wstępne dane, które wymagają dalszego komentarza.

Znaczenie bibliotek katedralnych uświadamiają nam pozostałości po ich świetności, jakimi są inkunabuły czy druki XVI-wieczne. Świadectwem zasobności i znaczenia kapituły katedralnej we Lwowie są zachowane i zarejestrowane prace z XVI stulecia. Wykaz został sporządzony według norm: PN-N-01152-8 Opis bibliograficzny. Stare druki. Grudzień 1994; PN-N-01231 Hasło opisu bibliograficznego. Hasło tytułowe. Marzec 2001; PN-N-1229 Hasło opisu bibliograficznego. Hasło osobowe. Styczeń 1998. Uzupełnieniem do opisu bibliograficznego są cytaty bibliograficzne, opis oprawy, wykaz proveniencji, zapiski ręczne świadczące o czytaniu danej pozycji oraz sygnatura Biblioteki Uniwersytetu Lwowskiego. Opis bibliograficzny został sporządzony konsekwentnie, z wyjątkiem trzech pozycji (*Katalog*, poz. 81, 433, 441), gdzie zastosowano odmienny wzór opisu. W przypadku dwóch pozycji (*Katalog*, poz. 80,83) nie zachowano kolejności elementów charakterystyki druków i przedstawiono kolejność prezentacji proveniencji i opraw.

Zamierzeniem Autorów katalogów było odtworzenie zasobności biblioteki kapitulnej w druki XVI-wieczne w 1939 roku. Korzystanie ze spisu ponad 600 pozycji ułatwiają indeksy: osobowy autorów, tłumaczy i osób, które były przedmiotem tych druków, drukarzy i nakładców oraz indeks proveniencji. Katalog jest niezaprzecalnie źródłem do dalszych badań nad obiegiem książki wśród członków kapituły lwowskiej. Poza nimi wśród właścicieli druków znaleźli się: Zygmunt I Stary (*Katalog*, poz. 513, 515), Zygmunt II August (*Katalog*, poz. 28), biskup krakowski Samuel Maciejowski i arcybiskup lwowski Jan Andrzej Próchnicki. Jednakże najliczniej pojawiają się

książki z kolekcji: Stanisława ze Lwowa (40 poz.), Jana z Trzciany (39 poz.) oraz Wojciecha Perlickiego (38 poz.), których biogramy zapewne w przyszłości zostaną spisane w *Słowniku pracowników książki polskiej*. Wśród właścicieli książek poza osobami związanymi z kapitułą lwowską pojawiają się członkowie kapituł: przemyskiej i wrocławskiej, z której można wymienić Stanisława Sokołowskiego (*Katalog*, poz. 517) i Jana Dymitra Solikowskiego (*Katalog*, poz. 382).

Zarejestrowane zapiski proveniencyjne nie tylko odzwierciedlały posiadaczy poszczególnych woluminów, ale również w tej części opisu odnotowano ceny, sentencje i wiersze łacińskie czy zapiski historyczne (*Katalog*, poz. 17, 34, 42, 108), które ukazują formy wykorzystania druków w XVI wieku i później oraz pozwalają na sprecyzowanie interesujących wniosków na temat transakcji księgarskich. Jednakże miejscem takich informacji jest raczej strefa uwag, gdzie wielokrotnie pojawiały się dane dotyczące glos łacińskich, polskich czy hebrajskich.

Słowem podsumowania należy stwierdzić, że zgromadzony materiał jest bogatym źródłem badawczym, otwiera drogę do kolejnych prac dotyczących zdobnictwa opraw druków XVI-wiecznych, księgozbiorów prywatnych kanoników lwowskich i innych postaci związanych z biblioteką katedralną, dynamiki rozwoju jej księgozbioru, a w konsekwencji napisanie kompleksowej monografii tej znamienitej i zasobnej w cenne pozycje książnicy.

Bernardeta Iwańska-Cieślik

¹ Katalogi i inwentarze zostały już zarejestrowane w publikacjach U. Paszkiewicz, *Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej: (spis za lata 1510–1939)*. Warszawa 1998, poz. 241–246; t a ż, *Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej: (spis za lata 1510–1939). Suplement 1*, Warszawa 2000, poz. 401–404, 955.

² Z. R ó ż a ń s k i, *Księgi liturgiczne Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 42, 1981, s. 91; J. R y ł, *Biblioteka Katedralna w Gnieźnie*, Cz. 1., „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 32, 1976, s. 216–217; W. G r a c z y k, *Biblioteka katedralna Płocka od średniowiecza do nowożytności*, [w:] *Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku*, pod red. W. Graczyka, Płock 2003, s. 21–22.

³ J. R y ł, *Biblioteka Katedralna w Gnieźnie*, art. cyt., s. 255–256; J. D w o r z a c z k o w a, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkopolsce*, Poznań 1995, s. 9.

SPIS TREŚCI

Dedykacja (prof. Jerzy Wojtczak)	5
Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego WIESŁAWA MERINGA	7

* * *

Błogosławieństwo Ojca Świętego Benedykta XVI	11
List Józefa Kardynała Glempa, Prymasa Polski	13
List Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego Kazimierza Nycza	15
List Biskupa Łowickiego Andrzeja F. Dziuby	17
List Biskupa Drohiczyńskiego Antoniego P. Dydycza	19
List Wicepostulatorów Spraw Beatyfikacji i Kanonizacji Sług Bożych w procesie 108 Męczenników II wojny światowej	21
List ks. Zygmunta Malackiego, proboszcza parafii św. Stanisława Kostki w Warszawie	23

* * *

Kalendarium życia i działalności ks. Tomasza Kaczmarka	27
W miejsce biografii – KS. TOMASZ KACZMAREK	30
Wykaz publikacji ks. Tomasza Kaczmarka	40
GABRIEL BARTOSZEWSKI OFM ^{Cap} Kapłan, który umiłował świętych	46

* * *

KS. WOJCIECH HANC Słowo Boże w dialogu prawosławno-luterańskim	69
---	----

KS. TOMASZ KACZMAREK	
Sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko – duchowa wielkość	81
KS. JÓZEF W. SKORODIUK	
Cechy osobowe biskupa Ignacego Świrskiego	92
KS. LECH KRÓL	
Cnoty chrześcijańskie w życiu duchowym	
bł. Marii Luizy Merkert	106
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Nadmierna pobudliwość seksualna.	
Studium prawne zagadnienia	120
KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI	
Wpływ formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego	
na zawarcie małżeństwa kościelnego	131
KS. JAN NOWACZYK	
Postulat ścisłości mowy ludzkiej i myśli	144
KS. WITOLD DORSZ	
Wokół procesu Galileusza	159

VLADISLAVIENSIA

KS. WITOLD KUJAWSKI	
Następstwa rozbiorów Polski w diecezji wrocławskiej	173
KS. JANUSZ BORUCKI	
Postanowienia prawnokościelne biskupa Karola M. Radońskiego	
(1929–1951) w diecezji wrocławskiej	183
KS. HENRYK WITCZAK	
Z dziejów parafii i sanktuarium Pani Kujaw w Ostrowąsie	197
PIOTR PAWŁOWSKI	
Matka Boska Częstochowska w życiu i twórczości	
Stefana Damalewicza	210

KS. ZDZISŁAW PAWLAK Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku	224
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI Charakterystyka zbioru publikacji z zakresu teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Włocławku oraz możliwości jego wykorzystania	238
WERONIKA LISZEWSKA, JACEK TOMASZEWSKI Analiza technologiczna oraz prace konserwatorskie iluminowanego rękopisu na pergaminie <i>Missale Vladislaviense</i> z końca XV w. ze zbiorów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku	256
„Pamiętnik” o. Benedykta Wierciocha OFM (1871–1942). O próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych w diecezji włocławskiej w latach 1906–1913. Wydał, wstępem i przypisami opatrzył ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM	268

SPRAWOZDANIA – RECENZJE

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2008/2009 – ks. Krzysztof Graczyk	285
Jolanta Gwioździk, Edward Różycki, <i>Druki XVI wieku w zbiorach Biblioteki Katedralnej we Lwowie</i> , Warszawa 2008 – Bernadeta Iwańska-Cieślik	295

CONTENS

Dedication (prof. Jerzy Wojtczak)	5
Foreword of the Most Reverend WIESŁAW MERING, Bishop of Włocławek	7

* * *

The Pope's Benedict XVI Blessing	11
The letter of Józef Glemp, Primate of Poland	13
The letter of Kazimerz Nycz, Archbishop of Warsaw	15
The letter of Andrzej F. Dziuba, Bishop of Łowicz	17
The letter of Antoni P. Dydycz, Bishop of Drohiczyn	19
The letter of the vice-postulators of the cause of the beatification and canonization of the Servants of God in the process of 108 Martirs of the Second World War	21
The letter of Rev. Zygmunt Malacki, parish priest of the Saint Stanisław Kostka Church in Warsaw	23

* * *

Rev. Tomasz Kaczmarek's history of the life and work	27
In place of biography – REV. TOMASZ KACZMAREK	30
The list of publications of Rev. Tomasz Kaczmarek	40
GABRIEL BARTOSZEWSKI OFMCAp The priest who loved the saints	46

* * *

REV. WOJCIECH HANC The Word of God in the Orthodox-Lutheran dialogue	69
---	----

REV. TOMASZ KACZMAREK The Servant of God, Rev. Jerzy Popiełuszko – the spiritual greatness	81
REV. JÓZEF W. SKORODIUK Personal characteristics of the bishop Ignacy Świrski	92
REV. LECH KRÓL The Christian virtues in the spiritual life of Blessed Maria Luiza Merkert	106
REV. KRZYSZTOF GRACZYK The excessive sexual excitability. The law study	120
REV. JANUSZ GREŻLIKOWSKI The influence of the formal act of the withdrawal from the Catholic Church on contracting the Church marriage	131
REV. JAN NOWACZYK The postulate of accuracy of human speech and thought	144
REV. WITOLD DORSZ Concerning the trial of Galileo	159

VLADISLAVIENSIA

REV. WITOLD KUJAWSKI The consequences of the partitions of Poland in the diocese of Włocławek	173
REV. JANUSZ BORUCKI Church law decisions of the bishop Karol M. Radoński (1929–1951) in the diocese of Włocławek	183
REV. HENRYK WITCZAK From the history of the parish and the sanctuary of Our Lady, Princess of Kujawy in Ostrowąs	197
PIOTR PAWŁOWSKI Our Lady of Czestochowa in the life and work of Stefan Damalewicz	210

- REV. ZDZISŁAW PAWLAK
The activity of the scientific debating club „Krag” (“Circle”)
in Włocławek 224
- REV. IRENEUSZ WERBIŃSKI
The description of the collection of the publications
from the scope of spiritual theology in the Seminarian
Library in Włocławek and the possibility of its usage 238
- WERONIKA LISZEWSKA, JACEK TOMASZEWSKI
The technological analysis and the restoration works of the
illuminated manuscript on parchment *Missale Vladislaviense*,
from the end of the XVth century, from the collection
of the Seminarian Library in Włocławek 256
- „Mémorial” of Fr. Benedykt Wiercioch OFM (1871–1942). On the
attempt of the rebirth of the Order of Friars Minor in the diocese
of Włocławek in the years 1906-1913. Edited, introduced
and annotated by ANZELM JANUSZ SZTEINKE OFM 268

REPORTS – REVIEWS

- The reports of the activity of the Scientific Theological Association
of the Seminary in Włocławek in the years 2008/2009
– *Rev. Krzysztof Graczyk* 285
- Jolanta Gwioździk, Edward Różycki, *Druki XVI wieku
w zbiorach Biblioteki Katedralnej we Lwowie* [The antique
books from the XVIth century in the collection
of the Cathedral Library in Lwow], Warszawa 2008
– Bernadeta Iwańska-Cieślik 295