

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 19



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 19



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2017

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Lech Stanisław Król (Włocławek)

Redaktorzy tematyczni

teologia: ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (UMK); historia: bp prof. dr hab. Jan Kopiec (UO); prawo kanoniczne: ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz (PWT Wrocław); filozofia: ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK

Redaktor językowy: dr Arkadiusz Ciecchalski (Kowal)

Redaktor statystyczny: ks. dr hab. Jacek Szymański (UMK)

Rada naukowa

ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK) – przewodniczący, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW), ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK), ks. prof. Pablo Marti (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania), prof. dr Enrique Martinez (Uniwersytet Abat Oliba Ceu Barcelona), ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek (KUL), ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UJPII), ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK), prof. dr Manuel Lazaro Pulido (Porto, Uniwersytet Katolicki)

Recenzenci wspomagający

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK); ks. dr hab. Janusz Borucki (PWT Warszawa); ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK; ks. dr hab. Józef Dębiński, prof. WSKSiM; ks. dr hab. Leonard Fic, prof. UKSW; ks. dr hab. Wojciech Frątczak (UMK); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Smólnik); ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. UKSW; ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (UMK); ks. dr hab. Waldemar Karasiński (UMK); bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki (UMK); ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK; ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW); ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski (UMK); ks. dr Dariusz Mazurek (Lima, Peru); ks. prof. dr hab. Jarosław Popławski (KUL); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW); ks. dr hab. Piotr Roszak (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas (UMK); ks. dr hab. Henryk Sławiński, prof. UJPII; ks. dr hab. Janusz Szulist, prof. UMK; ks. prof. dr Jose Ramon Villar (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Zbigniew Zaremski, prof. UMK

Recenzenci tomu

bp prof. dr hab. Henryk Wejman (US), ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

Adiustacja tekstów: ks. Kazimierz Rulka

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Korekta: Iwona Tomczak

Łamanie: Grzegorz Sztandera

p - ISSN 1506-5316 (wersja drukowana); e - ISSN 2449-8777 (studiawloclawskie.org)

Czasopismo recenzowane

Wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

Czasopismo indeksowane w Systemie Copernicus, PBN, BazHum

Pismo znajduje się w wykazie czasopism punktowanych MNiSW

(Wykaz czasopism punktowanych, część B, poz. 1838, z 23 grudnia 2015 roku) – 6 punktów.

Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne

pl. Kopernika 3, 87-800 Włocławek; tel. 518 014 580; e-mail: wwd@diecezja.wloclawek.pl

**Księdzu Doktorowi Habilitowanemu
LECHOWI KRÓLOWI**
wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku,
Wykładowcy na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu
oraz Prezesowi Teologicznego Towarzystwa Naukowego
i Redaktorowi naczelnemu „Studiów Włocławskich”
z okazji 65. rocznicy urodzin
niniejszy tom
„Studiów Włocławskich”
dedykują
współpracownicy





WIESŁAW ALOJZY MERING

Biskup Włocławski

SŁOWO WSTĘPNE BISKUPA WŁOCŁAWSKIEGO WIESŁAWA ALOJZEGO MERINGA

Kiedyś wprawdzie myślałem, że 65 lat to całkiem „poważny” wiek; dziś jednak zupełnie zmieniłem zdanie. Przecież dopiero taka perspektywa pozwala osiągnąć pełnię dojrzałości, dystans i obiektywizm w ocenie sytuacji, problemów, a także ludzi.

W wypadku Księdza Profesora wszystkie te wartości rosły wraz z zaangażowaniem się w różne dziedziny kapłańskiej pracy: od nauki, przez dydaktykę i wzorowo pełnioną posługę dyrektora Domu Dobrego Pasterza we Włocławku.

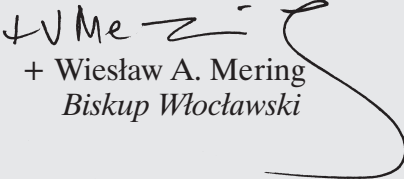
Uważam, że ta ostatnia funkcja wymaga bardzo szczególnych talentów: pełniąc ją, trzeba być równocześnie ojcem, bratem, księdzem i administratorem. Od prawie 14 lat widzę z jaką cierpliwością, taktem i kulturą stara się Ksiądz Profesor tworzyć księżom-seniorom to, czego potrzebują najbardziej: Dom; więcej, chodzi o Dom wypełniony serdecznością, ciepłem i życzliwością. Czy zawsze jest to zadanie łatwe i proste? Nie sądzę. Trzeba mieć duże poczucie odpowiedzialności, cierpliwości i wolę pracy – owego „zejścia z kanapy”, o którym mówił w lipcu 2016 r. Ojciec Święty Franciszek. Cenię umiejętności Księdza Profesora w tym zakresie – i za nie dziękuję.

Wydaje mi się konieczne podkreślenie jeszcze innego rysu w sylwetce Czcigodnego Jubilata. Ksiądz Profesor od lat zajmuje się teologią duchowości, dyscypliną wymagającą zarówno szerokiej znajomości różnych dziedzin teologii, jak i umiejętności przekazywania jej słuchaczom. Mógłbym powiedzieć wiele o aktywności Księdza Profesora w jego naukowej

d dziedzinie: kolejne naukowe sympozja Włocławskiego Towarzystwa Teologicznego, zapraszanie do Włocławka ciekawych i znanych Prelegentów, liczne publikacje na łamach „Studiów Włocławskich”, poszerzenia publikujących tam autorów o nowe środowiska, podniesienie prestiżu naukowego Rocznika, zwiększenie regularności obrad Włocławskiego Towarzystwa Teologicznego – to tylko niektóre znaki umiejętnego wykorzystywania pasji naukowych i organizacyjnych księdza prałata Lecha Króla.

Drogi Księżu Profesorze! Cieszę się z okazji pięknego Jubileuszu; cieszę się, że we włocławskim środowisku kościelnym obecny jest prezbiter, który swoje talenty i pasje umie wykorzystać z takim gorliwym zaangażowaniem i pożytkiem dla innych!

A zatem, nic dziwnego, że życzę serdecznie Księdzu Prałatowi wielu kolejnych, pięknych owoców tych darów, w które nasz Pan Księdza Profesora wyposażył!


+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

ŻYCIORYS

KS. DR. HAB. LECHA KRÓLA

Lech Król, urodzony 20 stycznia 1952 r. we Włocławku¹, wychował się w patriotycznej i religijnej rodzinie rolniczej na Kujawach, osiadłej na terenie parafii Kłobia². Ochrzczony imionami Lech Stanisław³, w dniu 10 II 1952 r. w kościele parafialnym pw. św. Wojciecha. Rodzice jego to Wincenty i Stanisława z d. Ćwiklińska. Rodzinę dopełniała siostra.

W latach 1958–1965 Lech uczył się w szkole podstawowej w Kłobi, w tym czasie już należał do grona ministrantów. Szafarzem jego sakramentu bierzmowania był bp Kazimierz Majdański. W latach 1965–1970 uczył się w pięcioletnim Państwowym Technikum Rolniczym w Sędziejowicach k. Łasku, gdzie uzyskał świadectwo dojrzałości w roku 1970.

Następnie w latach 1970–1976 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Formację duchową, która później stała się także jego powołaniem życiowym, otrzymał tutaj od ks. Czesława Lewandowskiego (1970–1973), ks. Zygmunta Zelczaka (1973–1975) i ks. Aleksandra Maciejewskiego (1975–1976). Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 30 V 1976 r.⁴ z rąk biskupa Jana Zaręby.

W tym też roku podjął pracę duszpasterską. Jako wikariusz pracował w trzech parafiach. A mianowicie w latach 1976⁵–1980 był wikariuszem w parafii Russocice, w latach 1980⁶–1984 w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Radziejowie, a w latach 1984⁷–1988 w parafii Świętej Rodziny w Kaliszu. W parafiach, w których pracował jako wikariusz, wysoko ceniono jego zaangażowanie katechetyczne; zasłynął także jako gorliwy

¹ RDWł, 1972, s. 44.

² RDWł, 2008, s. 544.

³ RDWł, 1972, s. 44.

⁴ RDWł, 1978, s. 390.

⁵ RDWł, 1978, s. 309.

⁶ KDWł, 63(1980), s. 219.

⁷ KDWł, 67(1984), s. 123.

duszpasterz zarówno ministrantów jak i młodzieży. Doceniając tę posługę w parafii, władze diecezjalne mianowały go dekanalnym duszpasterzem młodzieży w dekanatach, w których pracował kolejno: tuliszowskim, radziejowskim i kaliskim I. Pracę z młodzieżą prowadził zarówno w ciągu roku katechetycznego, jak również podczas wakacji. Pracując w parafii Świętej Rodziny w Kaliszu zorganizował wspólnotę Ruchu Światło-Życie w tej parafii, a następnie kierował tym Ruchem w obrębie całego Kalisza.

Po dwóch latach od zakończenia studiów seminaryjnych, kontynuował formację intelektualną, a mianowicie w latach 1978–1981, w ramach Studium Teologiczno-Pastoralnego przy Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. W ramach seminarium naukowego z katechetyki, prowadzonego przez ks. dr. Jerzego Bagrowicza, napisał pracę „Realizacja założeń metodycznych II części Katechizmu religii katolickiej”. Po spełnieniu wymogów określonych obowiązującymi przepisami uzyskał tytuł magistra teologii pastoralnej w dniu 24 VI 1980 r. na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W roku 1988 został mianowany prokuratorem (dyrektorem ekonomicznym) Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku⁸ i funkcję tę pełnił przez pięć lat, do roku 1993. W tym czasie w latach 1989⁹–1992 odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii duchowości chrześcijańskiej w Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Tam też uzyskał tytuł licencjata teologii. Kontynuując formację, odbył w latach 1992–1993 studia roku doktoranckiego.

W roku 1993¹⁰ zwolniony z funkcji prokuratora, otrzymał urlop naukowy, który uwieńczył rozprawą doktorską pt. „Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala”, napisaną pod kierunkiem ks. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego, profesora ATK w Warszawie¹¹, i na jej podstawie uzyskał stopień naukowy doktora nauk teologicznych nadany uchwałą Rady Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie 5 VI 1995 r.

Następnie podjął szereg funkcji związanych z posługą ogólnodiecezjalną. W latach 1990–1996 pełnił posługę w dziele formacji duchowej osób życia konsekrowanego. Z nią wiążą się międzyzakonne spotkania

⁸ KDWi, 71(1988), s. 129.

⁹ RDWi, 1991, s. 673.

¹⁰ KDWi, 76(1993), s. 137.

¹¹ Warszawa 1995, wydruk komputer.

formacyjne (konferencje, wykłady), odbywające się w Domu Generalnym Zgromadzenia Sióstr „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej Maryi we Włocławku. Do roku 2003 prowadził systematyczną pracę formacyjną (konferencje, kierownictwo duchowe) w nowicjacie tegoż Zgromadzenia. Natomiast do roku 2010 prowadził posługę formacyjną w Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Aktualnie podejmuje posługę we wspólnocie bezhabitowej, założonym przez bł. Honorata Koźmińskiego Zgromadzeniu Córek Najczystsze Serca Maryi. Taką też posługę prowadzi u Sióstr Karmelitanek, natomiast w nowicjacie Zgromadzenia Sióstr „Wspólnej Pracy” od Niepokalanej Maryi prowadzi wykłady tematyczne.

W latach 1994¹²–1998¹³ był ojcem duchownym kapłanów diecezji włocławskiej. Z tą funkcją wiązały się konferencje i wykłady dla prezbiterów diecezji w zakresie programu stałej formacji, w tym także dla formatorów, w ramach których prowadził spotkania i rekolekcje dla dekanalnych ojców duchownych diecezji włocławskiej. Natomiast w roku 2010 w ramach stałej formacji katechetów, w Zduńskiej Woli i Koninie wygłosił wykład pt. „Kapłaństwo Nowego Testamentu”.

Od roku 1995¹⁴ do dziś pełni funkcję dyrektora Diecezjalnego Domu Księża Emerytów, a w latach 1995¹⁵–2008 był też referentem w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej ds. księży emerytów; jest również członkiem Diecezjalnej Komisji ds. księży emerytów¹⁶. Pracę administracyjną z kapłanami seniorami wzbogacił również o artykuł poświęcony ich duchowości, a mianowicie *Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym*¹⁷.

Od roku akademickiego 1996/97 podjął wykłady w Papieskim Wydziale Teologicznym sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie Studium Teologii we Włocławku. W latach 1996–2003 były to zajęcia z teologii duchowości i dokumentów Stolicy Apostolskiej. Natomiast od 2003 wykłady z dokumentów Stolicy Apostolskiej i seminarium naukowe z teologii duchowości¹⁸. Pracę w tej uczelni zakończył wraz z zamknięciem w 2015 roku Studium Teologii we Włocławku.

¹² KDWi, 78(1995), s. 4.

¹³ KDWi, 81(1998), s. 2.

¹⁴ KDWi, 78(1995), s. 80.

¹⁵ KDWi, 78(1995), s. 80

¹⁶ KDWi, 86(2003), s. 733

¹⁷ L. Król, *Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym*, StWi, 2(1999), s. 140–151.

¹⁸ *Studium Teologii we Włocławku 1992–2002*, red. T. Lewandowski, M. Łaszczyk, K. Skoczyła, Włocławek 2003, s. 81.

Natomiast od roku akademickiego 2003/2004 prowadzi wykłady zlecone z teologii duchowości na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, w ramach zajęć w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku¹⁹. W roku akademickim 2005/2006 prowadził wykłady z teologii duchowości na roku IV (w drugim semestrze) i na V przez cały rok²⁰. A od roku 2007/2008 prowadzi na tej uczelni również seminarium naukowe z teologii duchowości.

Swoje badania naukowe koncentruje wokół problematyki duchowości chrześcijańskiej, szczególnie zaś duchowości życia konsekrowanego, duchowości kapłańskiej i formacji życia duchowego oraz świętości życia chrześcijańskiego (omówienie jego dorobku naukowego w oddzielnym artykule tego tomu – zob. s. 14–18).

Od roku 1991²¹ jest członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego przy WSD we Włocławku i bierze systematyczny udział w spotkaniach naukowych tegoż towarzystwa²². W ramach tegoż, wygłosił w roku 1994 wykład pt. „Duszpastersko-wychowawcza gorliwość bł. Michała Kozala”²³. W latach 1991–1994 pełnił w Zarządzie Towarzystwa funkcję skarbnika²⁴, a od 2006 funkcję wiceprezesa Towarzystwa. Od tego też roku 2006 jest członkiem zespołu redakcyjnego czasopisma naukowego „Studia Włocławskie”, które jest wydawnictwem towarzystwa²⁵, a od roku 2015 pełni funkcję redaktora naczelnego „Studiów Włocławskich”²⁶. W dniu 12 VI 2013 został wybrany na prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku²⁷, i ponownie w roku 2016.

Przynależy do Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, od 2010 jest jego członkiem korespondentem²⁸. Od wielu lat bierze udział

¹⁹ KDWi, 86(2003), s. 607.

²⁰ RDWi, 2006, s. 81.

²¹ K. Rułka, *Członkowie TTN WSD we Włocławku*, StWi, 1(1998), s. 56.

²² Potwierdzają to sprawozdania z działalności Towarzystwa. Przykładowo: Zob. K. Graczyk, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w roku akademickim 2007/2008*, StWi, 11(2009), s. 529; 533.

²³ K. Rułka, *Wykaz referatów wygłoszonych w latach 1979–1998*, StWi, 1(1998), s. 40.

²⁴ Tenże, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWi, 1(1998), s. 30.

²⁵ *Zespół redakcyjny*, StWi, 9(2006), s. 4.

²⁶ *Zespół redakcyjny*, StWi, 17(2015), s. 4.

²⁷ J. Borucki, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2013/2014*, StWi, 16(2014), s. 470.

²⁸ Dyplom członkowski nr 084/K/2010.

w sympoziach teologii duchowości, a w dniach 12–15 września 2004 brał udział w VII Kongresie Teologów Polskich w Lublinie.

W oparciu o rozprawę pt. *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*²⁹, otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w roku 2013³⁰.

Diecezja włocławska, doceniając pracę ks. Lecha Króla, obdarzyła go godnością kanonika honorowego kapituły katedralnej włocławskiej (1996)³¹, a także wystarała się dla niego w Stolicy Apostolskiej o tytuł kapelana Jego Świątobliwości, który został mu nadany 19 II 2002 r.³²

opracował ks. Henryk Witczak

²⁹ L. Król, *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*, Włocławek 2012.

³⁰ RDWł, 2015, s. 83.

³¹ KDWł, 79(1996), s. 442.

³² RDWł, 2011, s. 114

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA **KS. DR. HAB. LECHA KRÓLA**

I. Książki

1. Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe, Włocławek 2012, 351 s.

II. Artykuły naukowe

2. Osobowość bł. Michała Kozala, *StWł*, 1(1998), s. 214–225.

3. Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym, *StWł*, 2(1999), s. 140–151.

4. Asceza w życiu duchowym matki Klary Szczęsnej, *StWł*, 3(2000), s. 148–163.

5. Wpływ cnót teologalnych na życie duchowe według bł. Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924), w: *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 307–329.

6. Błogosławiony Józef S. Pelczar jako wychowawca, „*Paedagogia Christiana*”, 7(2001), s. 157–174.

7. Naśladowanie Jezusa według bł. Józefa Pelczara, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2001, s. 292–306.

8. Rola pracy w formacji życia duchowego według kard. Stefana Wyszyńskiego, *StWł*, 4(2001), s. 38–50.

9. Karmelitanki bose w diecezji włocławskiej, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski [i in.], Włocławek 2002, s. 214–226.

10. Sługa Boży ks. kard. Stefan Wyszyński – wzorem świętości kapłańskiej, „*Dobry Pasterz*” (Zielona Góra), 27(2002), s. 186–210.

11. Życie i sylwetka m. Klary Szczęsnej (1863–1916), *StWł*, 5(2002), s. 161–178.

12. Realizacja *communio* w życiu konsekrowanym w świetle *Vita consecrata*, w: Jan Paweł II – apostoł jedności, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 133–145.

13. Teologia różańcowych tajemnic światła, *StWł*, 6(2003), s. 274–285.

14. Życie duchowe osób konsekrowanych w świetle instrukcji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, w: Edukacja – kultura – teologia, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 617–639.

15. Duchowość życia konsekrowanego w świetle dokumentu „Idziemy naprzód z nadzieją”, *StWł*, 7(2004), s. 74–90.

16. Świętość chrześcijańska w świetle *Życia duchownego* św. Józefa Sebastiana Pelczara, *StWł*, 8(2005), s. 176–188.

17. Symbolika Serca Jezusowego w nauczaniu Jana Pawła II podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny (1–9 VI 1991), w: Ekumenizm – teologia – kultura, red. K. Konecki [i in.], Włocławek 2006, s. 387–397.

18. Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara, *StWł*, 9(2006), s. 233–243.

19. Postawa wierności w życiu i twórczości św. Józefa S. Pelczara, *StWł*, 10(2007) s. 242–257.

20. Główne elementy duchowości Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety, w: Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej, red. M. Mróz [i in.], Toruń 2008, s. 249–268.

21. Apostolski wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety, *StWł*, 11(2009), s. 176–189.

22. Celibat w Kościele katolickim, w Kościołach protestanckich i w Kościele prawosławnym, w: Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie. W 40-lecie encykliki *Sacerdotalis caelibatus*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 175–198.

23. Cnoty chrześcijańskie w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkert, *StWł*, 12(2009), s. 106–119.

24. Eucharystia drogą świętości kapłańskiej według Józefa S. Pelczara, *TiCz*, 13(2009), s. 107–127.

25. Kapłaństwo Nowego Testamentu, *TiCz*, 15(2010), s. 27–43.

26. Troska biskupa o życie duchowe w diecezji. Według adhortacji Jana Pawła II *Pastores gregis*, w: Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim, red. A. Niemira [i in.], Włocławek 2010, s. 300–311.

27. Świątość kapłańska na przykładzie św. Jana Vianneya, StWł, 13(2011), s. 48–60.
28. Życie ukryte w duchowości Zgromadzenia Córek Najczystszeo Serca Najświętszej Maryi Panny w świetle Reguły i Konstytucji, StWł, 14(2012), s. 129–145.
29. Duchowość islamu, StWł, 15(2013), s. 61–79.
30. Wiara w życiu duchowym kapłana, AtK, 161(2013), z. 3(628), s. 513–528.
31. Błogosławiony Michał Kozal wychowawcą do świętości, w: *Communio sanctorum (2): Wychowanie do świętości*, Toruń 2014, s. 137–162.
32. Nadzieja chrześcijańska w życiu duchowym prezbitera, AtK 162(2014), z. 3(631), s. 522–545.
33. Piękno życia konsekrowanego, w: *Program duszpasterski diecezji włocławskiej 2014/2015*, red. R. Nowacki, Włocławek 2014, s. 24–30.
34. Życie i sylwetka duchowa bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905), StWł, 16(2014), s. 175–198.
35. Duchowość Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety w świetle Konstytucji, Dyrektorium oraz *Ratio institutionis*, AtK, 164(2015), z. 2(636), s. 283–305.
36. Eklezjalny wymiar życia konsekrowanego w świetle dokumentów Kościoła, StWł, 17(2015), s. 191–206.
37. Pedagogia Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, w: *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, t. 3, red. J. Kostkiewicz, Kraków 2015, s. 473–505.
38. Współczesne areopagi życia konsekrowanego, w: *Communio sanctorum (3): Przebudźcie świat! Wypełnić wiernie misję w Kościele*, red. S. Suwiński, I. Werbiński, Toruń 2015, s. 93–121.
39. Zbawczy wymiar rad ewangelicznych realizowanych w życiu konsekrowanym, AtK, 165(2015), z. 3(640), s. 430–442.
40. Elementy treściowe doświadczeń mistycznych św. Mechtyldy von Hackeborn, StWł, 18(2016), s. 139–154.
41. Księża seniorzy w prezbiterium Kościoła diecezjalnego, „Homo Dei”, 85(2016), nr 4, s. 9–17.
42. „Miłosierni jak Ojciec”. Inspiracje papieża Franciszka dla życia duchowego kapłanów w świetle bulli *Misericordiae vultus*, AtK, 167(2016), z. 1(644), s. 99–112.

43. Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego. W 100. rocznicę święceń kapłańskich Błogosławionego, *StWł*, 19(2017), s. 245–260.

III. Recenzje

44. J. Umerle, Nazaret według Karola de Foucauld. Duchowość nazaretańska w świetle życia i pism Karola de Foucauld, Włocławek 2006; *AtK*, 149(2007), z. 3(592), s. 606–608.

45. R. Zadura, Błogosławiony ks. Stefan Wincenty Frelichowski (1913–1945), Toruń 2006; *AtK*, 149(2007), z. 3(592), s. 612–614.

IV. Sprawozdania, bibliografie

46. Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2006/2007 – z 18 IV 2007 r., *StWł*, 10(2007), s. 489–494.

47. Sympozjum teologii duchowości, *TiCz*, 10(2007), s. 267–272.

48. Sprawozdanie z Grabia, w: *Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej*, red. nauk. M. Mróz [i in.], Toruń 2008, s. 425–427.

49. Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2009/2010, *StWł*, 13(2011), s. 275–283. Współaut.: K. Graczyk.

50. Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2010/2011, *StWł*, 14(2012), s. 655–668. Współaut.: K. Graczyk.

51. Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego, *StWł*, 14(2012), s. 34–48.

V. Artykuły i opracowania popularne

(niektóre; dla obrazu całokształtu podejmowanej pracy)

52. Święta Agnieszka, w: I. Werbiński, L. Król, *Święta Agnieszka*, Włocławek 1997, s. 10–16.

53. Święty Marcin, w: I. Werbiński, L. Król, *Święty Marcin*, Włocławek 1997, s. 9–16.

54. Wzór świętości na dziś. Bł. biskup Michał Kozal, „Ład Boży” (Włocławek), 1998, nr 24, s. 1, 3.

55. Czego oczekuję po wizycie Ojca Świętego [Jana Pawła II], „Ziemia Rodzinna”, 1999, nr 1, s. 5–6.

56. Sylwetka duchowa M. Klary. Miłość jest posłuszeństwem, „Koleśda” (gazeta mławskich środowisk katolickich), 1–2(2001), s. 4–6.

57. Pół wieku kapłaństwa, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 29, s. 1 i 4.

58. Zgromadzenie Sióstr św. Elżbiety w Domu Dobrego Pasterza we Włocławku, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2003, nr 46, s. 3.

59. Kapłańskie jubileusze, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2005, nr 28, s. 6.

60. Nieśmy Ewangelię nadziei [sugestie homiletyczne], AtK, 149(2007), z. 2(591), s. 391–393.

61. Wzór świętości na dziś, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2008, nr 24, s. 1.

62. Złoty Medal Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” dla ks. bp. Wiesława Meringa i nagroda im. Włodzimierza Pietrzaka dla ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika, MDWł, 95(2012), nr 6, s. 598–601.

63. W 106. roku życia odeszła z Karmelu włocławskiego do Domu Ojca Matka M. Ancilla Od Najśw. Sakramentu (Irmina Pokorna), MDWł, 97(2014), nr 6, s. 699–704.

VI. Artykuły złożone do druku

64. Przymioty modlitwy w nauczaniu św. Józefa S. Pelczara (1842–1924) – do czasopisma „Homo Orans” w KUL.

VII. Prace redakcyjne

65. „Studia Włocławskie”: 9(2006) – 16(2014) członek zespołu redakcyjnego; 17(2015) – 19(2017) redaktor naczelny.

zestawił ks. Kazimierz Rulka

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

ZAINTERESOWANIA BADAWCZO-NAUKOWE KS. DR. HAB. LECHA KRÓLA

Są badacze ukazujący obszary wiedzy lub życia, w których sami nie uczestniczą. Natomiast od kapłana oczekuje się, aby był świadkiem tego, czego naucza. Wydaje się, że te oczekiwania jeszcze wzrastają wobec teologa duchowości, a do nich zalicza się ks. dr hab. Lech Król. Teolog duchowości powinien być jednocześnie badaczem naukowym i świadkiem swoich badań. Żeby ukazać pełny obraz badań ks. Króla, najpierw trzeba by ukazać cechy osobowe i postawę badacza, by w dalszej kolejności omówić jego zainteresowania badawczo-naukowe. Cechy osobowe i postawę badawczo-naukową ks. Króla można byłoby ukazać wówczas, gdybyśmy mieli dostęp do dziennika duchowego lub autobiografii, a takich nie posiadamy, dlatego w niniejszych refleksjach skupimy się głównie na płaszczyźnie dociekań naukowych ks. Króla, łącząc tę płaszczyznę w miarę możliwości z wymiarem osobistego świadectwa.

1. Rozwój zainteresowań badawczo-naukowych

Śledząc kierunki badań naukowych ks. dr hab. Lecha Króla, da się zauważyć, że początkowo wyrastały one z zadań związanych z pracą duszpasterską. Po ukończeniu w 1976 r. studiów filozoficzno-teologicznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, podjęta praca na stanowisku wikariusza, szczególnie katechizacja dzieci i młodzieży, wyzwoliła w nim potrzebę dalszego studiowania. W latach 1978–1981 ukończył Studium Teologiczno-Pastoralne przy Wyższym Seminarium Duchownym

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – prof. zw. dr hab. (teologia duchowości, hagiologia), kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

we Włocławku. W ramach teoż studium na podstawie pracy pt. „Realizacja założeń metodycznych II części Katechizmu religii katolickiej” uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stopień magistra teologii.

W latach 1990–1992 podjął w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie dalsze studia specjalistyczne z zakresu teologii duchowości chrześcijańskiej. W 1992 r. uzyskał tytuł licencjata teologii (licencjat w sensie kanonicznym, rozumianym wg Konstytucji *Sapientia Christiana*) na podstawie napisanej pracy pt. „Formacja życia duchowego w ujęciu II części katechizmu religii katolickiej”. W 1995 r. w Wydziale Teologii ATK obronił pracę doktorską pt. „Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala”. Zaś w 2012 r., na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej pt. *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologiczno-duchowe* (Włocławek 2012), uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie teologii, w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Ks. dr hab. L. Król rozwija swoje zainteresowania badawczo-naukowe także w ramach towarzystw naukowych. Jest czynnym członkiem korespondentem Polskiego Towarzystwa Teologów Duchowości. Od roku 1991 jest członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i pełni różne funkcje w zarządzie tego towarzystwa. Od 2013 roku do chwili obecnej jest prezesem tego towarzystwa. Od 2006 r. należał do zespołu redakcyjnego wydawanego przez Towarzystwo czasopisma naukowego „Studia Włocławskie” (t. 9–16), a od 2017 r. (t. 17) jest jego redaktorem naczelnym. W tym czasie dzięki jego zabiegom oraz współpracy z różnymi naukowcami i środowiskami naukowymi czasopismo znalazło się na liście czasopism punktowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego i otrzymało od razu 6 punktów¹. Jest ono indeksowane w bazie *Index Copernicus International*, jest dostępne zarówno w formie papierowej, jak i elektronicznej, przy czym wersja papierowa jest pierwotna; posiada też stronę internetową (studiawloclawskie.org)².

Znaczący wpływ na rozwój naukowy ks. Króla miały też podjęte zajęcia akademickie w Studium Teologii we Włocławku przy PWT Sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie, a od 2003 roku zleczone wykłady w Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie powołano Zakład

¹ Zob. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: Wykaz czasopism punktowanych, część B, poz. 1838, z 23 XII 2015 r.

² Por. I. Werbiński [rec.:], „Studia Włocławskie”, t. 17: 2015; AtK, 167(2016), s. 192–196.

Teologii Duchowości, przekształcony w 2015 r. w połączeniu z Zakładem Teologii Moralnej w Katedrę Teologii Moralnej i Duchowości.

W usposobieniu osobowym ks. L. Króla widać dużą otwartość i troskę o kształcenie kadr, co między innymi zaowocowało tym, że pod jego kierunkiem dotąd napisano 28 prac magisterskich z teologii duchowości.

Ks. Król bierze czynny udział w sympozjach i sesjach naukowych. Warto wymienić te sympozja, na których wygłosił referaty: „Sylwetka duchowa bł. Michała Kozala – wzór duszpasterza i wychowawcy” – posiedzenie naukowe Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, luty 1994 rok; „Życie i działalność Matki Klary Szczęsnej (1863–1916)” – Dni Kultury w Ciechanowie (muzeum) – październik 2001 rok; „Życie i działalność Matki Klary Szczęsnej (1863–1916)” – Biezuń (muzeum) – listopad 2001 roku; „Sługa Boży ks. kard. Stefan Wyszyński wzorem świętości kapłańskiej” – XI Sympozjum spowiedników, ojców duchownych i rekolekjonistów w Częstochowie – styczeń 2002 roku; „Główne elementy duchowości Zgromadzenia Sióstr św. Elżbiety” – dla sióstr elżbietanek prowincji toruńskiej i świeckiej ich rodziny zakonnej – w ramach przygotowania jubileuszu 800. rocznicy urodzin św. Elżbiety, Toruń, listopad 2006 roku; „Aktualność świadectwa świętych” – dla studentów – Toruński Festiwal Nauki i Sztuki, czerwiec 2008 rok, aula Wydziału Teologicznego UMK; „Kapłaństwo Nowego Testamentu” – dla katechetów w Zduńskiej Woli i w Koninie, luty 2010 rok.

Wyniki swych badań ks. Król wykorzystuje także w praktycznym kierownictwie duchowym, głosząc wykłady, konferencje, rekolekcje w ramach programu stałej formacji osób duchownych, w latach 1994–1997 jako diecezjalny ojciec duchowny kapłanów, a od 1990 r. do chwili obecnej w dziele formacji duchowej osób życia konsekrowanego i zakonnego.

2. Tematy zainteresowań badawczo-naukowych

Zapoznając się z całokształtem dorobku naukowego ks. dr. Lecha Króla, należy stwierdzić, że jest to pokaźny dorobek naukowy. Ks. Król jest autorem wyżej wymienionej książki pt. *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*; opublikował 42 artykuły stanowiące elementy książek albo wydrukowane w czasopismach naukowych: „Ateneum Kapłańskie”, „Paedagogia Christiana”; „Teologia i Człowiek”; „Dobry Pasterz”; „Studia Włocławskie”.

Analiza naukowego dorobku i związany z nim twórczy wysiłek w zakresie dyscypliny teologicznej kwalifikuje osobę ks. Lecha Króla na

znaczącym miejscu wśród polskich teologów duchowości chrześcijańskiej. Dorobek twórczy autora jasno wskazuje na jego poznawcze zainteresowania naukowe, które podejmuje konsekwentnie i wiernie wobec przyjętego programu badawczego.

Sledząc tematycznie dorobek naukowy ks. dr. Lecha Króla, należy wymienić cztery pola badawcze, które zostaną omówione poniżej.

2.1. Zagadnienia ogólne odnoszące się do duchowości chrześcijańskiej

Początkowe badania naukowe ks. Króla koncentrowały się wokół ogólnych zagadnień związanych z teologią duchowości katolickiej³.

W tym obszarze badawczym ks. Króla bardzo ważne są publikacje omawiające formację życia duchowego. W kształtowaniu postaw ks. Król podkreśla potrzebę organicznej formacji moralnej i duchowej. Zwraca uwagę na to, że przeniknięte cnotami życie duchowe staje się faktycznie oddane wszystkim wymiarom Kościoła, a tym samym wpisuje się na przykład w proces nowej ewangelizacji⁴. Wyraźnie uzasadnia, że formacja realizowana w duchu apostoelskim służy sprawie „budowania Ciała Chrystusa” (Ef 4, 12). Konsekwentnie akcentuje w formacji życia duchowego rolę Eucharystii, mającej znaczący wpływ na rozwój życia ku świętości, do której powołani są wszyscy bez wyjątku chrześcijanie⁵.

Ks. Król interesuje się w podejmowanych badaniach zagadnieniami pedagogii życia chrześcijańskiego, co sytuuje go na płaszczyźnie interdyscyplinarnej uprawiania nauki⁶. Widoczna jest w nich dokonująca się integracja działania: pedagogiki, edukacji, katechezy i duchowości. Trzy

³ Ta tematyka jest obecna m.in. w artykułach: *Rola pracy w formacji życia duchowego według kard. Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 4(2001), s. 38–50; *Troska biskupa o życie duchowe w diecezji. Według adhortacji Jana Pawła II „Pastores gregis”*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim*, red. A. Niemira [i in.], Włocławek 2010, s. 300–311; *Teologia różańcowych tajemnic światła*, StWł, 6(2003), s. 274–285.

⁴ Por. L. Król, *Wpływ cnót teologicznych na życie duchowe według bł. Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924)*, w: *Duchowość przełomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 2000, s. 307–329; tenże, *Cnoty chrześcijańskie w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkert*, StWł, 12(2009), s. 106–119; tenże, *Nadzieja chrześcijańska w życiu duchowym przebitera*, AtK, 162(2014), s. 522–545.

⁵ Por. tenże, *Eucharystia drogą świętości kapłańskiej według Józefa S. Pelczara*, TiCz, 13(2009), s. 107–127.

⁶ Por. tenże, *Pedagogia Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, w: *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, t. 3, red. J. Kostkiewicz, Kraków 2015, s. 473–505; tenże, *Błogosławiony Józef S. Pelczar jako wychowawca*, „Paedagogia Christiana” 1(2001), s. 157–174.

pierwsze dyscypliny warunkują o jakości życia chrześcijańskiego, którego treści wyrażają się w postawie miłości będącej istotą wszelkiej owocnej działalności wychowawczej. W takim duchu podejmuje też badania nad kierunkiem wychowawczej działalności Kościoła, wyrastającej z nadprzyrodzonej łaski wiary⁷.

2.2. Teologia duchowości kapłańskiej

Ważny obszar zainteresowań i badań naukowych ks. L. Króla stanowią zagadnienia związane z teologią duchowości kapłaństwa nowotestamentowego, szczególnie ministerialnego⁸. Interesuje się między innymi zagadnieniami tożsamości kapłańskiej, którą osadza głęboko w chrystologii i eklezjologii. Zajmuje się nią nie tylko w artykułach naukowych, ale podejmuje te zagadnienia w głoszonych konferencjach naukowych, formacyjnych czy w wykładach oraz na seminarium naukowym dla studentów przygotowujących się do prezbiteratu. Tematyka duchowości kapłańskiej była także przedmiotem jego badań naukowych z racji doktoratu, w którym zajmował się przede wszystkim realizacją powołania kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala. W badaniach naukowych nad duchowością kapłańską ks. Król przechodzi od ontycznego do moralno-duchowego wymiaru duchowości kapłańskiej i słusznie twierdzi, że jawi się on jako konieczny warunek *sine qua non* owocnej aktualizacji Jedyne i Wiekuistego Kapłaństwa Chrystusa⁹. W badaniach podejmuje też trudny problem celibatu kapłańskiego; mówi o nim w kategoriach znaku płodności duchowej, choć słusznie nie traktuje go jako jedynej drogi wiodącej do świętości¹⁰.

Teologia duchowości kapłańskiej, jaką uprawia ks. Król w swoich dociekaniach, nie jest tylko samą poprawną doktryną, ale ma także charakter praktyczny, zwłaszcza wtedy, kiedy odwołuje się do konkretnych wzorów osobowości kapłańskich¹¹. Uzasadnia, że współcześni prezbiterzy

⁷ Por. tenże, *Wiara w życiu duchowym kapłana*, AtK, 161(2013), s. 513–528.

⁸ Tenże, *Kapłaństwo Nowego Testamentu*, TiCz, 15(2010), s. 27–43.

⁹ Por. tamże, s. 28–31.

¹⁰ L. Król, *Celibat w Kościele katolickim, w Kościołach protestanckich i w Kościele prawosławnym*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie. W 40-lecie encykliki „Sacerdotalis caelibatus”*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 175–198.

¹¹ Por. tenże, *Sługa Boży ks. kard. Stefan Wyszyński – wzorem świętości kapłańskiej*, „Dobry Pasterz”, 27(2002), s. 186–210; tenże, *Świętość kapłańska na przykładzie św. Jana Vianneya*, StWł, 13(2011), s. 48–60; tenże, *Postawa wierności w życiu i twórczości św. Józefa S. Pelczara*, StWł, 10(2007), s. 242–257; tenże, *Osobowość bł. Michała Kozala*, StWł, 1(1998), s. 214–225.

są w stanie we wszystkich uwarunkowaniach życia, nawet najbardziej ekstremalnych, gorliwie i owocnie realizować dar otrzymanego kapłaństwa. Jakość przeżywania jego tożsamości owocuje świętością życia, która rodzi różnorodne inicjatywy duszpasterskie i wpływa na ewangeliczną jakość realizowanej posługi.

Na szczególną uwagę w badaniach ks. Króla nad duchowością kapłańską zasługują refleksje poświęcone kapłanom w wieku emerytalnym. Ks. Król od ponad dwudziestu lat towarzyszy kapłanom emerytom, pełniąc funkcję dyrektora w Domu Dobrego Pasterza we Włocławku-Michelinie. Oprócz codziennego zatroskania o sprawy bieżące kapłanów seniorów, ich duchowość jest także przedmiotem jego badań naukowych¹².

2.3. Teologia duchowości życia konsekrowanego i zakonnego

Ważnym polem zainteresowań omawianego autora w jego pracy badawczej są zagadnienia duchowości życia konsekrowanego, szczególnie zakonnego¹³. Teologia życia zakonnego stanowi dziś ważny punkt refleksji nad rzeczywistością Kościoła. Odwołuje się do różnych aspektów i dyscyplin – od prawa kościelnego po refleksję ogólnoteologiczną i teologii duchowości. Z tej ostatniej perspektywy odsłania stan charyzmatycznego życia Kościoła, czyli życia, które „jest podążaniem za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym woli Ojca, naśladowaniem Go bliższym, wyraźniejszym w Jego poświęceniu się sprawom i chwale Ojca”¹⁴. Choć życie zakonne, jako zorganizowana forma dążenia do Boga, jest instytucją prawa kościelnego, a nie prawa Bożego, niemniej jego inspiracją w Kościele był Jezus Chrystus. Osobisty przykład Chrystusa jest bezsprzecznie fundamentem istnienia życia zakonnego w Kościele. Podporządkowując się misji przywrócenia na ziemi królestwa Bożego, Jezus poświęcił wszystko, wyrzekając się wszelkich wartości, które nie wiązałyby się z tą misją. Najistotniejszym motywem do tego posłuszeństwa „aż do śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8), była heroiczna miłość: „Niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał” (J 14, 31). Miłość i płynące z niej posłuszeństwo, posunięte do ofiary z własnego życia, stały

¹² Tenże, *Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym*, StWł, 2(1999), s. 140–151; tenże, *Księża seniorzy w prezbiterium Kościoła diecezjalnego*, „Homo Dei”, 2016, nr 4, s. 9–17.

¹³ Tenże, *Duchowość życia konsekrowanego w świetle dokumentu „Idziemy naprzód z nadzieją”*, StWł, 7(2004), s. 74–90.

¹⁴ K. Szafraniec, *Teologia życia zakonnego*, CTh, 50(1980), nr 4, s. 14.

się inspiracją i wezwaniem do naśladowania przez uczniów i uczennice Chrystusa¹⁵.

W podjętych opracowaniach na temat duchowości życia konsekrowanego i zakonnego ks. Król wskazuje na soborową odnowę Kościoła w płaszczyźnie tego życia. Słusznie czyni, kiedy w świetle eklezjalnego *aggiornamento* wydobywa aktualne wyzwania, które niesie temu życiu dzisiejsza rzeczywistość. Zauważa się, jak na bazie soborowego przesłania subtelnie pokazuje jego niedomagania i cienie. W jego świetle ks. Król umiejętnie podprowadza stan tego życia Kościoła do nauczania Soboru Watykańskiego II, z którego, jak ze źródła, wypływają konkretne inspiracje. Na tej podstawie ukazuje je w perspektywie komunii trynitarniej, która – jak zaznacza – dostarcza fundamentalnego światła nadprzyrodzonego samej teologii życia konsekrowanego. Z niej wynika wezwanie do realizacji komunii z Chrystusem, z Kościołem, z innymi chrześcijanami i religiami oraz ze wszystkimi ludźmi¹⁶.

Książd Król zwraca uwagę na to, że duchowość komunii oczekuje konkretnych postaw ewangelicznych i ewangelicznego działania. Świat będzie stawał się bardziej ludzki i sprawiedliwy, gdy stan takiego życia będzie czytelnym znakiem i ikoną przyszłego życia. Ponieważ nie wszyscy widzą tak tę perspektywę, dlatego omawiany autor dla urzeczywistnienia radykalizmu tej formy życia słusznie akcentuje pilną potrzebę radykalnej odnowy jego życia duchowego. Wtedy będzie ono bardziej czytelnym i wiarygodnym znakiem miłości Boga, będzie stawało się zdolne do posługiwania i poświęcania się wszystkim ludziom¹⁷.

Osiągnięcia badawcze ks. Lecha Króla w tym obszarze są teologiczną wizją życia konsekrowanego w wymiarze konsekracji, komunii i misji, której owocowanie uzależnia od jakości życia duchowego, czyli od komunii z Chrystusem na drodze realizacji rad ewangelicznych. Podejmowana przez niego myśl teologiczna ma charakter inspirujący do szukania nowych i ewangelicznych odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata. Należy też zauważyć, że w podejmowanych przez niego badaniach charyzmat

¹⁵ Por. L. Król, *Naśladowanie Jezusa według bł. Józefa Pelczara*, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański i M. Szymula, Warszawa 2001, s. 292–306.

¹⁶ Tenże, *Realizacja communio w życiu konsekrowanym w świetle „Vita consecrata”*, w: *Jan Paweł II – apostoł jedności*, red. J. Kędziński, Pelplin 2003, s. 133–145.

¹⁷ Tenże, *Życie duchowe osób konsekrowanych w świetle instrukcji „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”*, w: *Edukacja – kultura – teologia*, red. K. Konecki i I. Werbiński, Toruń 2003, s. 617–639.

tego życia jest żywą obecnością w strukturach Kościoła dynamizującego wymiar misyjny.

2.4. Główny temat badawczy

Odzwierciedlenie dotychczasowych walorów badawczo-naukowych ks. Króla znajdujemy w publikacji *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*, która stanowiła podstawę do przeprowadzenia kolokwium habilitacyjnego. Książka ukazuje istotę charyzmatu tego zgromadzenia i przybliża osobę założycieli: św. Józefa S. Pelczara i matki Klary Szczęsnej. Publikacja wskazuje też na potrzebę odczytywania znaków czasu, co jest powinnością Kościoła także w obecnych uwarunkowaniach społecznych.

Jak zauważył jeden z recenzentów wydawniczych, praca ks. Króla „jest cennym wkładem nie tylko w zrozumienie duchowości zakonnej Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego [...], lecz także w poznanie wielkiego geniuszu serca i umysłu samego ich założyciela, którego zasługi dla Ojczyzny i Kościoła w Polsce są nie do przecenienia. Publikacja dobrze pokazuje jego osobę i dzieło, umiejętność rozpoznawania znaków czasu oraz wydobywa niezmiernie aktualne treści charyzmatu założonego przez niego Zgromadzenia”¹⁸. Idąc dalej tym tokiem myślenia należy stwierdzić, że ks. Król na podstawie wieloletnich i żmudnych badań ukazał wkład – szczególnie św. Józefa S. Pelczara – w odnowę Kościoła i przemianę społeczną Polaków na terenie zaboru austriackiego, na przełomie XIX i XX wieku. Dążenie do suwerenności państwowej i tęsknota za pełną wolnością sprawiły, że ten wkład wpisał się trwale w wypracowywanie oryginalnej duchowości Zgromadzenia ważnej dla Kościoła i Ojczyzny.

W publikacji wykazał, że św. Józef Sebastian długo i wytrwale przygotowywał się do założenia zgromadzenia zakonnego i dojrzałego towarzyszenia mu od samego początku aż do swej śmierci. Należy przypuszczać, że szczególne znamię na formacji osobowej Pelczara wywarły studia w Rzymie, gdzie nawiązał wiele osobistych kontaktów z różnymi osobistościami Kościoła, a szczególnie kontakt ze znanymi zmartwychwstańcami: Piotrem Semenem i Hieronimem Kajsiewiczem. Po studiach krótko pracował jako wikariusz, potem był wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, następnie profesorem i rektorem Uniwersy-

¹⁸ Z recenzji wydawniczej ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Koneckiego.

tetu Jagiellońskiego w Krakowie. Tutaj dał się poznać jako wytrawny duszpasterz i społecznik. Jest też autorem wielu dzieł z zakresu teologii duchowości i duchowości, homiletyki, prawa kanonicznego, nauki społecznej Kościoła i historii. Jako biskup pomocniczy, a potem ordynariusz przemyski – mając szersze możliwości oddziaływania – angażował się jeszcze bardziej w sprawy Kościoła katolickiego w Polsce i Ojczyzny¹⁹.

Dobrze się zatem stało, że ks. L. Król podjął się zadania ukazania charyzmatu rodziny zakonnej powołanej do życia na przełomie XIX i XX wieku, która miała duży wpływ na odnowę życia religijno-moralnego w Polsce i poza jej granicami.

We wstępie rozprawy (s. 11–21) zaznacza, że przedmiotem jego analiz będzie charyzmat zakonnej Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Rozróżnia przy tym, za Pawłem VI, charyzmat życia zakonnego poszczególnych instytutów i założyciela danego instytutu. To rozróżnienie pozwala wydobyć oryginalność i nowość pracy, która podejmuje zagadnienie trafności odczytania charyzmatu tegoż Zgromadzenia w kontekście czasu jego powstania. Ważnym zadaniem zasygnalizowanym przez ks. Króla jest też analiza struktury charyzmatu, pozwalająca wydobyć elementy nienaruszalne i historycznie zmienne.

Publikację rozpoczyna od zaprezentowania charyzmatu zakonnego w ujęciu kontekstualno-historycznym. Ukazuje najpierw stan zaborów rosyjskiego i austriackiego – terenów pracy przyszłego zgromadzenia. Zwraca uwagę m.in. na specyfikę Kościoła w zaborze austriackim, owładniętym praktyką józefinizmu, oznaczającego praktyczny dyktat władzy państwowej nad Kościołem i daleko posunięte ingerencje w życie religijne. Prezentuje stan zacofania, dotkliwie odciskającego się zwłaszcza w sferze edukacji i rolę religii na tym tle. Następnie ukazuje niektóre elementy życia gospodarczego, rzutującego na kondycję społeczeństwa. W tym kontekście odsłonięte zostają problemy związane z formacją, edukacją i życiem zawodowym młodych kobiet. Kościół katolicki próbując zaradzić tym problemom zakładał liczne bractwa i stowarzyszenia. Jednym z nich – szczególnie dynamicznym – było Bractwo Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej, założone przez bp. Pelczara. Do istotnych form działalności Bractwa należało założenie i prowadzenie Przytuliska dla służących w Krakowie. Rosnące potrzeby społeczne i potwierdzana

¹⁹ Por. I. Werbiński [rec.], L. Król, *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*, Włocławek 2012; AtK, 161(2013), s. 405–407.

aktualność dzieł stały się dla Pelczara impulsem do podjęcia prac nad założeniem nowego zgromadzenia zakonnego.

Swoje pomysły Pelczar konsultował z Honoratem Koźmińskim i Eleonorą Motylowską, pierwszą przełożoną generalną. Autor rozprawy zaznacza, że konsultacje przebiegały w atmosferze dyskusji i sporów. Ostatecznie jednak bp Pelczar zdecydował się na utworzenie zupełnie nowego zgromadzenia, a nie jak pierwotnie zamierzał, tercjarskiego instytutu. W 1894 r. uzyskał zgodę kard. A. Dunajewskiego na utworzenie Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Bp Pelczar od początku pełnił rolę dyrektora i ojca duchownego zgromadzenia, którego pierwszą przełożoną została s. Klara (Ludwika) Szczęsna.

Prezentację ewolucji poglądów Założycieli na charyzmat zakonne ks. Król opiera na Konstytucjach zgromadzenia²⁰. Zmiany w konstytucjach zgromadzenia stanowią dla autora książki przyjęty punkt wyjścia do ukazania ewolucji poglądów Założycieli na charyzmat zakonne. W ujęciu matki Klary Szczęsnej, istotnym elementem charyzmatu zakonnego było pełnienie uczynków miłosierdzia w aspekcie duchowym oraz cześć składana Najświęstszemu Sercu Jezusowemu. Akcentowała też rolę cnoty i ślubu posłuszeństwa, jako podstawy ślubu czystości i ubóstwa. Najcenniejszym wkładem w profilowanie charyzmatu zgromadzenia wydaje się być jednak osobiste świadectwo życia Klary Szczęsnej²¹.

Wkład bp. Pelczara w określanie charyzmatu zgromadzenia wyrażał się przede wszystkim w autorskim dziele Konstytucji. Pierwotnie były one wzorowane na regułach Sług Jezusa, ułożonych przez o. Honorata Koźmińskiego. Z czasem, w 1909 r. konstytucje zostały przerezegowane i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. W pierwotnych konstytucjach akcent pada na to, że charyzmatem zgromadzenia jest kult i cześć Najświętszego Serca Jezusa. W odnowionych regułach z 1909 r. celem zasadniczym Zgromadzenia jest uwielbienie Boga i uświęcenie osób zakonnych przez wierną realizację ślubów zakonnych. Autor rozprawy zauważa, że w istocie uwielbienie Boga stanowiło w obu wersjach element podstawowy, kult Serca Jezusa miał charakter dewocyjny. Trzeba podkreślić, że ten kult stanowił odzwierciedlenie dominującego w tamtej epoce prądu dewocyjnego, zapoczątkowanego przez Małgorzatę Marię Alacoque.

²⁰ Pierwsza edycja Konstytucji zgromadzenia pochodzi z 1896 r., natomiast ostatnia z 1984 r.

²¹ L. Król, *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*, Włocławek 2012, s. 51.

Innym wymiarem charyzmatu stało się z woli bp. Pelczara nabożeństwo do Męki Pańskiej oraz kult Eucharystii.

Sprawą decydującą dla uzewnętrznienia charyzmatu zgromadzenia było przekonanie bp. Pelczara o tym, że istnieje głęboki związek nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa z konkretnymi czynami. Specyfiką myśli Założyciela było to, że owe czyny były głęboko osadzone w płaszczyźnie eklezjalnej. Ich realizacja dokonywała się głównie w pracy z ludźmi chorymi, w działalności wychowawczej i w prowadzonych ochronkach. Realizacja i rozwój dzieł miłosierdzia jako niezbywalny element charyzmatu zostały zaakcentowane także w najnowszej wersji Konstytucji zgromadzenia, gdzie jest mowa o podejmowaniu tych dzieł „w nowych formach korespondujących ze współczesnymi potrzebami”²².

Po naświetleniu problemów związanych z rozumieniem charyzmatu zakonnego, autor rozprawy analizuje charyzmat zgromadzenia, którego zasadniczy dynamizm w wymiarze podmiotowym zmierza ku świętości. Elementem podstawowym tak odsłanianego charyzmatu jest uświęcenie na drodze zjednoczenia z Jezusem. Ukazując cel ostateczny życia ludzkiego, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, bp Pelczar pozostawał realistą. Zdawał sobie sprawę z grzeszności, która dotyka każdego człowieka, dlatego równoległe ukazywał drugi cel, jakim jest unikanie grzechu. Nie miało ono jednak w sobie postawy defetystycznej, ale w istocie odnosiło się do bardzo ważnej cnoty, jaką jest bojaźń Boża. Biskup Pelczar z charakterystycznym realizmem postrzegał możliwość popełniania grzechów, także śmiertelnych, w stanie życia zakonnego. Jak w innych przypadkach, tak i tutaj zwracał uwagę na zaufanie miłosierdziu Bożemu, ale i na potrzebę stałej formacji sumienia.

Z zagadnieniem formacji sumienia należy związać kolejny element charyzmatu w aspekcie podmiotowym – walkę z lenistwem duchowym. Walka ta jest o tyle ważna, że lenistwo może być wielopłaszczyznowe. Jego konsekwencją może być otępienie sumienia, a także pewien rodzaj ślepoty duchowej w odniesieniu do dobra.

Kontynuacją walki z lenistwem jest walka z pokusami. Choć samo doznawanie pokusy nie jest grzechem, o ile w jego treści człowiek nie znajduje upodobania, o tyle nie można godzić się na lekceważenie pokus. W tym względzie na uwagę zasługują opinie bp. Pelczara, które zdają się stanowić wykładnię tego, co dziś nazywamy „dezintegracją pozytywną”.

²² Por. tamże, s. 73.

Druga płaszczyzna analizy charyzmatu dotyczy aspektu przedmiotowego. Autor wymienia jako pierwszy z elementów tak ujmowanego charyzmatu opuszczenie świata. Bp Pelczar dokonywał tutaj tradycyjnej, charakterystycznej dla teologii św. Jana i św. Pawła opozycji świata i rzeczywistości Bożej. Wskazywał przy tym na szereg kreacji owego świata, które kolidują z dążeniem do świętości: fałszywa koncepcja szczęścia, mechanizmy ambicjonalne dumy i zazdrości, zła samoakceptacja – posunięta do żądzy sławy i uznania, fałszywe pociechy oferowane przez świat wraz z fałszywymi i płytkimi radościami. W charakterystyczny sposób dla ducha epoki opisującej ducha świata, Założyciel zostawił szereg szczegółowych instrukcji dotyczących sposobu zachowania w świecie. Autor rozprawy podkreśla, że w miejsce owych instrukcji w aktualnych Konstytucjach zgromadzenia znalazły się ogólne uwagi dotyczące postaw.

Konsekwencją opuszczenia świata jest służba Bogu. Jest to konsekwencja logiczna, wynikająca z zasady sylogizmu obecnego we wcześniejszych przesłankach. Skoro świat jest zły, a żyjący człowiek powinien objawiać chwałę Boga Stworzyciela, to „uwieliwiać zatem Boga, czyli służyć Bogu, oto cel istnienia naszego – cel najwyższy, cel konieczny”²³. Istotą służby Bożej jest pełne zaufanie samemu Bogu, którego konsekwencją jest postawa integralnego daru osoby.

Dalej autor publikacji wskazuje na kolejny element charyzmatu w aspekcie przedmiotowym, którym jest życie we wspólnocie zakonnej. Wspólnota zakonna jest dziełem samego Boga, nie zaś prostą strukturą socjologiczną. Jest zarazem, według słów św. J.S. Pelczara, instytucją chroniącą i zabezpieczającą przed wpływami złego świata. Nade wszystko jednak jest darem miłości Boga, darem, który obliguje określone zobowiązania w postaci konkretnych postaw moralnych. Wspólnota ta ma charakter zarówno naturalny, jak i nadprzyrodzony. Szczególnym wyrazem świadomości tego komplementarnego wymiaru są aktualne konstytucje Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, w których obok części „Miłość więzią wspólnoty”, jest także rozdział „Obowiązki miłości wobec zmarłych”.

Bardzo ważne jest podkreślenie ks. Króla, że wspólnota zakonna powinna być oparta na wierze i na miłości. Miłość jest tutaj traktowana konkretnie w postaci postaw życiowych. W odniesieniu do Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, konkretyzacją i egzemplifika-

²³ Tamże, s. 103.

cją była postać matki Klary Szczęsnej. Na podstawie jej życia św. Założyciel wskazywał powinność szacunku wobec każdej siostry, dostosowywanie się we wszystkich sprawach do opcji sióstr, o ile nie koliduje to z konstytucjami. Dostosowanie się do indywidualnej egzystencji każdej siostry, jeśli nie jest realizowane zgodnie z duchem Konstytucji, może rodzić zagrożenie w postaci partykularyzmu czy skrajnego indywidualizmu.

Zawsze istotnym elementem charyzmatu jest realizacja ślubów zakonnych. Bp Pelczar mocno akcentował charakter normatywny ślubów zakonnych, choć nie równał ich z przykazaniami. Wskazywał także na potrzebę realizacji ślubów w codzienności życia, jak i na ich rolę w procesie zdobywania cnót, będących wyrazem wzrostu poziomu duchowego. W doskonałym wypełnianiu ślubów zakonnych pomocą miały służyć Konstytucje zakonne, traktowane nie tyle jako reguły prawne, ale jako pomoc w wysiłku samozaparcia w celu głębszego przyłgnięcia do Boga i oddania Mu się w sposób niepodzielny.

Jak zaznacza autor rozprawy, według bp. Pelczara „Chrystus jest nie tylko jego [życia duchowego, przyp. IW] twórcą, ale także najdoskonalszym wzorem”. Stąd w rozprawie pojawia się ważny temat charyzmatu Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, jakim jest naśladowanie Chrystusa w relacji do tajemnicy Wcielenia Jezusa i dzieła Odkupienia. Naśladowanie Jezusa, według założyciela Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, „winno się urzeczywistniać każdego dnia, od porannego przebudzenia poprzez wszystkie następujące po sobie fakty i wydarzenia, pracę i odpoczynek aż do nocnego spoczynku. [...] Jego Sercu trzeba ofiarować wszystko, aby urzeczywistniało się uświęcenie wszystkich aspektów codziennej egzystencji zakonnej”²⁴.

Zgodnie z logiką formacji życia duchowego, autor publikacji po omówieniu propozycji Boga wobec człowieka, podejmuje zagadnienie odpowiedzi na dar samoudzielającego się Boga. Odpowiedź ta zawsze łączy się z wysiłkiem (ascezą), która, jak podkreśla ks. Król – za św. bp. Pelczarem – nie jest celem samym w sobie, ale środkiem do osiągnięcia celu, którym w życiu doczesnym jest świętość.

Punktem wyjścia tego etapu analiz jest asceza jako podstawa i inicjacja do życia kontemplacyjnego. Za bp. Pelczarem autor przytacza szereg racji motywujących do ascezy: idea naśladowania Jezusa, miłość do Boga, aspekt apostołski, konsekwencja grzesznej natury człowieka. Asceza jest

²⁴ Por. tamże, s. 139.

przy tym dwuaspektowa: aspekt czynny oznacza dobrowolne umartwienie, aspekt bierny natomiast postawę zaufania Bogu, która uzdalnia do przyjmowania otaczającej rzeczywistości jako daru. Psychofizyczna struktura osoby ludzkiej sprawia, że siostry ze Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego zostały przez Założyciela wezwane do szeregu bardzo konkretnych ćwiczeń ascetycznych (co widać dokładnie na przykładzie jego zaleceń co do władz zmysłowych)²⁵.

Duchowość chrześcijańska stanowiąca fundament charyzmatu zakonnego była, zdaniem bp. Pelczara, otwarta na doświadczenie mistyczne, które wszakże nie niwelowało zaangażowania praktycznego. Pelczar uczył siostry w Konstytucjach, że kontemplacja Serca Jezusa inspiruje do dobrych czynów, a celem kontemplacji nie jest samo zjednoczenie z Bogiem, lecz budowanie aretologii zdolnej podejmować codzienne prace i cierpienia.

Służebny i apostołski wymiar działalności Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego zawarty jest w samej nazwie zgromadzenia. Bp Pelczar osobiście akcentował cztery błogosławieństwa Jezusa związane z postawą służebną: czynienie dzieł miłosierdzia, ubóstwo duchem, czystość serca i postawę sprawiedliwości. Należy zauważyć, że głębokiej teologii na temat charyzmatu Zgromadzenia towarzyszyły bardzo praktyczne wskazania realizacji dzieł miłosierdzia i służby ubogim.

Zewnętrznym wyrazem miłości i kontemplacji Serca Jezusowego jest apostołstwo, realizowane zwłaszcza w pracy ze służącymi i robotnikami. Praca ta była podejmowana w specjalnych instytucjach zwanych przytuliskami. Równoległe innym polem realizacji aktywności były ochronki dla dzieci. Ponadto, dodatkową formą apostołstwa była katechizacja i praca misyjna, jak również posługa chorym.

Praktyczne wskazania realizacji dzieł miłosierdzia i służby ubogim znalazły swój obszerny wyraz w ostatniej części publikacji – poświęconej formacji duchowej. Autor podejmuje w nim najpierw zagadnienie formacji podstawowej, zaczynając od ogólnego przygotowania do życia zakonnego. Formacja ta wynika z rozpoznania szczególnego dialogu Boga z człowiekiem, który w tradycji nosi nazwę powołania. O ile fenomen powołania jest głęboko zinterioryzowany i indywidualny, o tyle kryteria jego rozpoznania są dość konkretne i formalne. Rozpoznanie powołania, jego akceptacja konsekwentnie wprowadza kandydata (kandydatkę w tym

²⁵ Por. tamże, s. 157n.

przypadku) w poszczególne etapy formacji. W Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego pierwszym etapem procesu formacji jest tzw. aspirandat, który prowadzi do postulatu i nowicjatu. Formacja nowicjacka zwieńczona jest pierwszą profesją zakonną, czyli pierwszymi ślubami. Ich zakres i forma są określone Konstytucjami Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Czytając publikację, dostrzeżę się ukazanie chrystocentrycznego wymiaru ślubów, wyrażającego się w osobowych relacjach zakonnicy z Chrystusem.

Śluby zakonne kończą pierwszy – podstawowy – okres formacji, ale zarazem rozpoczynają okres formacji permanentnej, który – jak sama nazwa wskazuje – ma charakter stały i całożyciowy. Fundamentem tej formacji jest wierność Bogu, a ponieważ realizuje się ona w konkretnych działaniach – posługach, domaga się stałego podnoszenia poziomu wiedzy i kwalifikacji. Od typowego samokształcenia czy samodoskonalenia się różni się nade wszystko całą gamą środków formacji, które autor szczególnie wydobywa z Konstytucji Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Do środków tych zalicza: modlitwę, sakramenty święte, kierownictwo duchowe, ćwiczenia duchowe w postaci dni skupienia i rekolekcji, pobożność maryjną, kult św. Józefa, cześć aniołów i świętych.

Celem formacji realizowanej za pomocą wskazanych środków była ostatecznie nie doskonałość w sensie samorozwoju, ale świętość budowana w oparciu o stałe sprawności moralne, zwane tradycyjnie cnotami. To właśnie cnoty wyznaczały ostatecznie właściwy poziom formacji duchowej każdej z sióstr ze Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego.

Publikacja ks. Lecha Króla wyczerpująco przedstawia proces powstania i rozwoju charyzmatu Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Wnosi poważny wkład w proces pogłębiania polskiej myśli teologicznej w zakresie chrześcijańskiej duchowości, a szczególnie w historię i teologię duchowości zakonnej. Ukazuje organiczny związek charyzmatu Zgromadzenia z misją Kościoła, z polską rzeczywistością społeczną, z jej problemami i trudnymi kwestiami. Tym samym wskazuje na bliskość i identyfikację Kościoła ze społeczeństwem i z narodem, z jego kulturą oraz chrześcijańskim dziedzictwem.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje w sposób syntetyczny – nie zagłębiający się w szczegóły – zainteresowania badawczo-naukowe ks. dr. hab. Lecha Króla, prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z racji

65. rocznicy urodzin. Artykuł składa się z dwóch części. Szukając kryterium podziału: w pierwszej części można wskazać na czas i decyzje kolejnych biskupów ordynariuszy diecezji wrocławskiej wobec jego osoby, które ks. Król w duchu posłuszeństwa starał i stara się wypełniać; w drugiej części kryterium była tematyka podejmowana w publikacjach Jubilata. Z bogatej tematyki wyodrębniono cztery bloki tematyczne: zagadnienia ogólne odnoszące się do duchowości chrześcijańskiej, teologię duchowości kapłańskiej, teologię duchowości życia konsekrowanego i zakonnego oraz główny temat badawczy Jubilata, który został opublikowany w książce *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*. Ten ostatni temat badawczy, ze względu na jego rangę i sposób opracowania, został omówiony w artykule najobszerniej.

Słowa kluczowe: ks. dr hab. Lech Król, charyzmat, świętość, duchowość kapłańska, duchowość zakonna, formacja duchowa.

SUMMARY

The article shows, in a synthetic way, not drilling into details, the research interests of Rev. Dr Lech Król, the president of the Theological Association of Higher Seminary in Włocławek, due to the 65th anniversary of his birthday. The article consists of two parts. Looking for the criterion of division, in the first part one can find the time and decisions following bishops of Włocławek Diocese on him, which Rev. Król, as an obedient person, was trying, and is doing it still, to fulfil; in the second one, there are the issues taken in the celebrant's publications. From a very wide range of them, there were differentiated into four areas: the general issues connected to Christian spirituality, the theology of priest's spirituality, the theology of consecrated and monastic life and the main research subject of the celebrant which was publicised in his book *Charismatic movement of Congregation of Sisters of the Sacred Heart of Jesus*. This one was presented the widest, in order to its significance and the way of elaboration.

Key words: Rev. Lech Król, Dr, holiness, priest's spirituality, monastic spirituality, spiritual formation.

BIBLIOGRAFIA

Cytowane w tym opracowaniu pozycje naukowe ks. L. Króla wymienione są w jego bibliografii podmiotowej (zob. s. 14–18).

Szafraniec K., *Teologia życia zakonnego, CTh, 50(1980), nr 4, s. 5–26*.

Werbiński I. [rec.:], L. Król, *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego. Studium teologicznoduchowe*, Włocławek 2012; AtK, 161(2013), s. 405–407.

Werbiński I. [rec.:], „Studia Włocławskie”, t. 17: 2015; AtK, 167(2016), s. 192–196.





KS. WOJCIECH HANC

W DRODZE KU WSPÓLNEJ WIZJI KOŚCIOŁA

Eklezjologia współczesna, zwana także teologią Kościoła, dotyczy głównie chrześcijaństwa. W ujęciu przednaukowym oznacza potoczną samoświadomość Kościoła, zaś w ujęciu naukowym obejmuje swoim zakresem doktrynę o *esse* Kościoła, czyli jego genezę, istotę, przymioty, strukturę, zadania i cele, jak również zasady formułowania świadomości eklezjalnej, systemu doktrynalnego oraz hermeneutyki objawienia. Znajduje się ona w stanie ciągłego rozwoju, przechodząc różne etapy¹. Ponadto ogólnie mówiąc, eklezjologia współczesna jest jednym ze środków ruchu ekumenicznego, dążącego do organicznej jedności chrześcijan, narodów i podzielonego świata².

1. Kościele, co mówisz o samym sobie?

Eklezjolodzy nie mają wątpliwości, iż wiedza o Kościele stara się ukazać trynitarną wizję, czyli zbawcze działanie trzech Bożych Osób; przedstawić wymiar chrystologiczny – uwydatniający związek Ludu Bożego Nowego Testamentu z Głową Ciała Chrystusa; pneumatologiczny – wskazując na Ducha Świętego jako zasadę i sprawcę jedności kościelnej Wspólnoty. Kolejnym wymiarem Kościoła jest jego charakter sakramentalny, uwydatniający zarówno boski, jak i ludzki pierwiastek istniejący we wspólnocie eklezjalnej oraz pokazujący ich misteryjną jedność. Wreszcie nie można pominąć wizji eschatologicznej, czyli wypełnienia się Kościoła w chwale, kiedy wszyscy zostaną zgromadzeni

KS. WOJCIECH HANC – dr. hab. prof. UKSW, specjalista w zakresie problematyki ekumenizmu, zwłaszcza doktrynalnych dialogów ekumenicznych; od ponad 25 lat konsultor Rady (przedtem Komisji) Ekumenicznej Konferencji Episkopatu Polski.

¹ Por. C. Bartnik, *Eklezjologia*, w: EK, t. 4, kol. 773.

² Zob. tamże, kol. 780.

w Kościele jednym, świętym, powszechnym i apostołskim u Ojca (zob. KK, n. 2, 5). Ku temu wymiarowi zwraca się wizjoner z Patmos pisząc: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową [...] i Miasto Święte, Jeruzalem Nowe, zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 1–2). Wszystko to razem wzięte usiłuje nam przybliżyć istotę i cel Kościoła w jego misteryjności i głębi, co upoważnia, by twierdzić, że jest to zarazem wizja ekumeniczna, a przez to integralna i kosmiczna, stanowiąca solidną podstawę teologiczną do ciągłego dążenia ku jedności wszystkich wierzących w Chrystusa³. Bowiem być chrześcijaninem to wzrastać w *koinonii* Trójjedynego Boga; nieustannie wychodzić poza własny punkt widzenia oraz proegzystować w świecie, czyli żyć i być dla innych poprzez wypełnianie swego posłannictwa, poprzez pracę, wiarę, nadzieję i miłość, co stanowi równocześnie jedną i tę samą drogę do chrześcijańskiej paschy, a więc nieustannego „przechodzenia od starego do nowego człowieka”, czego nie można osiągnąć poza wspólnotą Chrystusowego Kościoła i poza jej istnieniem w świecie.

Jeszcze na jedno w powyższym wprowadzeniu warto zwrócić uwagę, a mianowicie na słowa Jana Pawła II, które przypomniał nam w liście apostołskim *Novo millennio ineunte*: „W miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do tradycji Kościoła. Dzisiaj [...] szczególnie mocno odczuwam powinność ukazywania Soboru jako wielkiej łaski, która stała się dobrodziejstwem dla Kościoła XX wieku: został on dany jako niezawodna busola, wskazująca nam drogę w stuleciu, które się rozpoczyna”⁴. Rzeczywiście, Sobór wytycza Kościołowi rzymskokatolickiemu drogę ku wspólnej wizji Kościoła; ma on zdążać ku tej wspólnej wizji wraz z wieloma innymi Kościołami i Wspólnotami, wyznającymi w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim wiarę „w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”⁵.

Pomimo wszystko, stajemy dziś ponownie wobec wielu wyzywających pytań, kierowanych właśnie pod adresem Kościoła, a także wobec osób odrzucających tę rzeczywistość, która powinna być przedmiotem naszej

³ Zob. W. Hanc, *Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej (od Soboru Watykańskiego II)*, w: *Studia ekumeniczne*, t. 4, Warszawa 1987, s. 116.

⁴ NMI, n. 57.

⁵ Zob. DS, n. 86.

codziennie wyznawanej wiary. Dlaczego 50 lat po dwu wielkich dokumentach Soboru Watykańskiego II: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, do których tak często odwoływał się i wiarę w tę rzeczywistość wyznawał papież Jan Paweł II – wielu, i to nie tylko współczesnych ateistów i liberałów, tę prawdę odrzuca? Dlaczego tak mało przyswoiliśmy sobie prawdziwy obraz Kościoła, z jego szeroką wizją patrzenia na człowieka i świat? Czy nie trzeba często dokonywać swego rachunku sumienia z naszej recepcji soborowego obrazu Kościoła, który nadal, począwszy od Roberta Bellarmina, ujmujemy li tylko jako *acies bene ordinata*, czyli jako społeczność jedynie dobrze uporządkowaną? Gdy tymczasem Sobór chciał odpowiedzieć na pytanie: *Quid dicis de te ipsa, Ecclesia Christi*, chcąc ukazać świadomość Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego *ad intra* oraz *ad extra*, co dla Jana Pawła II posiada nie tylko techniczne znaczenie, w sensie łatwiejszej orientacji w skomplikowanej sytuacji współczesnego Kościoła, wobec wielorako złożonej sytuacji ludzkiej. Dlatego potrzeba wiary w rzeczywistość wspólnoty „Ludu Bożego» jest przede wszystkim reafirmacją rzeczywistości Stworzenia, Odkupienia i Zbawienia, którą świadomość Kościoła niejako rozmieszcza w konkretnych, historycznych wymiarach ludzkich – a nie na odwrót”⁶. Bowiem „Kościół jako Lud Boży odnajduje siebie prawidłowo nie tylko *ad intra*, ale także *ad extra*”. Dzięki tego rodzaju spojrzeniu – według Papieża – świadomość Kościoła została urobiona przez *Vaticanum II* – stąd w takim kierunku powinien pójść cały proces pogłębiania i wzbogacania wiary⁷. Przy czym pojęcie „Ludu Bożego” było dla papieża Jana Pawła II podstawową i wyjściową kategorią biblijną do skoncentrowania uwagi na ujęciu Kościoła jako *Koinonii* (Wspólnoty).

Już z powyższego widać, iż współczesna eklezjologia, w tym i Kościoła rzymskokatolickiego, ujawnia nam nową wizję Kościoła, który jest w pierwszym rzędzie wspólnotą nowego Ludu Bożego w jego wymiarze pionowym i poziomym. W wymiarze pionowym jest wspólnotą wiary, dającą odpowiedź Bogu na Jego zbawcze słowo, czyli jest wspólnotą ludzi, których ta odpowiedź łączy i zespała. Tego rodzaju wspólnota wyrasta z takiej właśnie odpowiedzi, czyli z dialogu z Bogiem. Jest otwarta na wszystkich ludzi. Natomiast wymiar poziomy jest kształtowany przez wiarę

⁶ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 105.

⁷ Tamże.

zespoloną z dialogiem i zarazem z recepcją tego, co mówi objawienie, iż „Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1Tm 2, 4). Innymi słowy, świadomość Kościoła musi odpowiadać uniwersalizmowi Bożego planu zbawienia i dzieła odkupienia. Przy czym wymiar poziomy przechodzi także w wymiar pionowy, obecny w każdym człowieku⁸. Stąd Kościół jest braterską wspólnotą i to zarówno w ramach Kościoła powszechnego, jak i lokalnego (por. KK, n. 26). I chociaż wspólnota jako taka nie jest synonimem Kościoła jako pewnej grupy społecznej, niemniej stanowi jedną z głównych jego kategorii, gdyż w całym swym wymiarze została zorientowana ku Trójjedynemu Bogu, który poprzez posłanie na świat swojego Syna ustanawia ową widzialno-niewidzialną wspólnotę, jednoczy ją z sobą, uświęcając przez Bożego Ducha, co jednocześnie wskazuje na wzajemną więź łączącą między sobą ochrzczonych⁹.

2. Nowy dokument dialogowy Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów

Każdego ekumenistę nie może nie cieszyć fakt skoncentrowania uwagi i ustaleń dialogowych na kluczowym dla współczesnej eklezjologii temacie *Koinonii (Communio)*, czynionego przez Komisję „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów (ŚRK), w mającym dość długą swoją historię dokumencie *The Church: Towards a Common Vision (Ku wspólnej wizji Kościoła)*¹⁰.

2.1. Proces kształtowania się dokumentu

Zagadnienia eklezjologiczne dochodziły do głosu jeszcze przed ukształtowaniem się ŚRK, zwłaszcza jej kierunku doktrynalnego „Wiara i Ustrój”. W 1927 roku podczas pierwszej Konferencji Światowej w Lozannie zwrócono uwagę na naturę Kościoła, by w 1937 roku podczas

⁸ Jest to interpretacja Jana Pawła II. Szerzej na ten temat zob. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 33–36.

⁹ Zob. tamże, s. 113.

¹⁰ Dokument w języku angielskim: *The Church Towards a Common Vision* (ChTCV) i francuskim: *L'Église: Vers une vision commune* został opublikowany przez ŚRK w Genewie w 2013 r. Jest to dokument Komisji „Wiara i Ustrój” ERK, zawierający wprowadzenie, przedmowę, wstęp oraz cztery rozdziały zakończone wnioskami. Na samym końcu dokumentu została dołączona *Historical Note* (Nota historyczna), s. 41–46. Poczynając od rozdziału pierwszego aż do wniosków włącznie, tekst został oznaczony numerami. Dlatego przy cytowaniu autor będzie się posługiwał skrótem ChTCV, z podaniem konkretnych numerów, zaś przy Wprowadzeniu, Przedmowie, Wstępie i Nocie historycznej podawane będą strony.

drugiej Konferencji w Edynburgu podjąć jej temat główny, tzn. „Kościół w zamyśle Bożym”; natomiast dwie z jej pięciu sekcji były odpowiedzialne za przedyskutowanie takich fundamentalnych kwestii eklezjologicznych, jak: „Kościół Chrystusa i słowo Boże” oraz „Komunia świętych”. Otóż podczas tej ostatniej Światowej Konferencji (1937) w podsumowaniu stwierdzono, iż kwestie odnoszące się do natury Kościoła stoją u podstaw większości problemów, które ciągle dzielą¹¹.

W raporcie z pierwszego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Amsterdamie (1948) znajduje się oświadczenie, że Kościoły stanowią jedno w Chrystusie, lecz mimo wszystko są podzielone dwoma niespójnymi z sobą koncepcjami Kościoła: pierwsza prezentująca w zbawczym dziele Boga w świecie – wizję Kościoła bardziej „aktywną” (*active*), druga zaś prezentuje wizję bardziej „pasywną” (*passive*)¹².

Nieco inaczej odczytane zostały ówczesne koncepcje (wizje) Kościoła przez przysłuchujących się bacznie dyskusjom osób nie wywodzących się z grona bezpośrednich uczestników amsterdamskiego Zgromadzenia Ogólnego. Według tych obserwatorów, ówczesne dyskusje skoncentrowały się wokół pojęcia Kościoła, co już samo w sobie stanowiło właściwy problem ekumeniczny. Chodziło mianowicie o odpowiedź na pytanie: czy Kościół, który odpowiada zbawczemu zamiarowi Bożemu w świecie, jest typu „katolickiego” czy „protestanckiego”, albo jeszcze inaczej: czy według przyjętych wówczas terminów jest „instytucją” czy „wydarzeniem”¹³.

Otóż, według pierwszego pojęcia („katolickiego”) Kościół stanowi w historii przedłużenie *Mysterium Incarnationis*, kontynuujące słowa i czyny obecnego w nim Chrystusa; i dalej, jest „instytucją” opartą na „sukcesji apostoelskiej”, czyli posiada hierarchiczną strukturę, przekazywaną nieprzerwanie od czasów apostoelskich poprzez nakładanie rąk. Chrześcijan idzie do Boga i do Chrystusa w Kościele i przez Kościół; jest to więc poziomy kierunek zdążania człowieka do Boga. I tego rodzaju ujęcie dominuje w Kościele rzymskokatolickim, prawosławnym oraz częściowo w anglikańskim i szwedzkim.

Natomiast w ujęciu drugim – „ewangelickim”, Kościół rodzi się poprzez wezwanie Boga skierowane do człowieka oraz wewnętrzne

¹¹ ChTCV. *Historical Note*, s. 41–42; zob. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. 100 lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 45–47.

¹² ChTCV. *Historical Note*, s. 42.

¹³ Chodzi o termin *das Ereignis* – używany zwłaszcza przez reformowanego teologa K. Bartha.

działanie Ducha Świętego, pragnącego odpowiedzi wiary w Jezusa Chrystusa, jedyne Pośrednika i Dawcę zbawienia. Przy czym owo działanie Ducha Świętego ujawnia się przy bezpośrednim kontakcie ze słowem Bożym zawartym w Piśmie Świętym. Jest to działanie łaski Bożej, bez pośrednictwa i pomocy hierarchii. Za tego rodzaju ujęciem opowiada się większość tradycji protestanckich, między innymi: luteranie (z wyjątkiem Kościoła szwedzkiego), reformowani, kongregacjoniści, metodyści, baptyści oraz inni. Zaznaczmy tu jednak, że powyższe ujęcia rzeczywistości Kościoła nie występują w sposób ekskluzywny, lecz jedne i drugie elementy nawzajem się przenikają. Innymi słowy, jedne i drugie elementy można spotkać w każdej ze wspomnianych dwu wizji, lecz każde z nich w aspekcie i oświetleniu przyjmowanego ujęcia¹⁴.

Dla procesu kształtowania się dokumentu *The Church: Towards a Common Vision*, opracowanego jako wewnętrzny dokument powstały w łonie ŚRK, ważne jest dla kontekstu ekumenicznego, uznanie w owej prezentacji wspomnianych wyżej dwu wizji Kościoła w ich wymiarze bardziej „pasywnym” czy bardziej „aktywnym”. Dlatego należy zwrócić tu uwagę na Światową Konferencję „Wiary i Ustroju” ERK zorganizowaną w Lund (Szwecja – 1952), wychodzącą naprzeciw Kościołom nadal jeszcze eklezjalnie podzielonym, gdzie zaakceptowano u jednych i u drugich Kościołów cechy jednego Kościoła. Z kolei owoce wdrażania zasad ekumenicznej eklezjologii porównawczej zaowocowały pozycją książkową o naturze Kościoła p.t. *The Nature of the Church* (Natura Kościoła; Londyn 1952), doprowadzającą do trzeciego rozdziału raportu końcowego z Konferencji p.t. *Christ and His Church* (Chrystus i Jego Kościół), co zaprezentowano jedenaście lat później podczas pierwszej sekcji Czwartej Światowej Konferencji „Wiary i Ustroju” o znamienym tytule „Kościół w zamyśle Boga”¹⁵. I właśnie powyższe akcenty odnotowujemy w wielkich deklaracjach przyjmowanych przez Zgromadzenia Ogólne ŚRK, odnoszące się do zjednoczeniowych dążeń. A są to między innymi: Deklaracja z New Delhi (1961) o jedności wszystkich w każdym miejscu; Deklaracja z Nairobi (1975) o jednym Kościele jako soborowej społeczności, Deklaracja z Canberry (1991) uwydatniająca jedność Kościoła jako koinonii/komunii, czy wreszcie opracowanie z Porto Alegre (2006) *Called to Be the One Church* (Wezwani do bycia jednym Kościołem). Wszystkie wymienione wyżej deklaracje są

¹⁴ W. Miziołek, *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Warszawa 1978, s. 3–4.

¹⁵ Por. ChTCV. *Historical Note*, s. 42–43.

ważnymi ogniwami łączącymi poszczególne etapy prowadzące w eklezjologii do osiągnięcia jeszcze większych uzgodnień¹⁶.

Komisja „Wiara i Ustrój” ŚRK poświęciła ekumenicznej wizji jednającej „wszystkich w każdym miejscu”, których prowadzi Boży Duch ku pełnej jedności w apostołskiej wierze, w sakramentalnym życiu, w posłudze duchowej i misji, znaczną część swoich prac po Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi (1961), by wypracować w 1982 r. pełen dynamizmu eklezjologicznego tekst pod nazwą Dokument z Limy: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne (Baptism, Eucharist, Ministry)*¹⁷. Począwszy od Międzynarodowej Konferencji w Santiago de Compostela (Hiszpania – 1993)¹⁸, zastanawiano się nad interpretacją oficjalnych reakcji Kościołów, postulujących podjęcie dodatkowych studiów nad takimi kwestiami eklezjologicznymi, jak np.: znaczenie Kościoła w zbawczym planie Boga; *koinonia*; Kościół jako dar słowa Bożego (*creatura verbi*); Kościół jako tajemnica i sakrament miłości Bożej do świata; Kościół jako pielgrzymujący Lud Boży; Kościół jako znak profetyczny i służebny przyszłego królestwa Bożego. Ponadto zwrócono uwagę w Santiago de Compostela na wiele innych narzucających się do podjęcia w dalszych badaniach tematów¹⁹.

Po wielu latach podejmowanych studiów i prowadzonych dialogów, także bilateralnych wewnątrz Komisji „Wiara i Ustrój”, a dotyczących problematyki eklezjologicznej, został w roku 1998 opublikowany finalny tekst studiów nad eklezjologią prezentującą „Naturę i cel Kościoła”, z podtytułem: „Etap na drodze ku wspólnej deklaracji”²⁰.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Pełen tekst wraz z komentarzami w wydaniu polskich teologów i M. Thuriana ze Wspólnoty w Taizé ukazał się w języku polskim pt.: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne* (BEM). *Dokument z Limy 1982*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989.

¹⁸ Komisja obrała sobie jako temat „Towards koinonia in Faith, Life and Witness” (Ku koinonii w wierze, w życiu i świadectwie).

¹⁹ Zob. ChTCV. *Historical Note*, s. 43.

²⁰ Podtytuł świadczy o możliwości pewnych korekt w trakcie konstruowania całości dokumentu, który składa się z sześciu rozdziałów: „Kościół Trójjedynego Boga”, „Kościół w historii”, „Kościół jako koinonia (komunia)”, „Życie w komunii”, „Służba w świecie i dla świata” oraz „Idąc za naszym powołaniem: Przejście od interpretacji zgodności do wzajemnego uznania”. Do powyższego tekstu zostały naniesione korekty i opinie Kościołów, organizacji ekumenicznych i regionalnych Rad Kościołów, instytucji naukowych oraz osób indywidualnych. Stwierdzono, że licznym pozytywnym komentarzom i uwagom towarzyszyły konstruktywne uwagi, m.in. i ten ważny element, że Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (1995) mówiącej o zaangażowaniu ekumenicznym, zapraszał do prowadzenia dialogu dotyczącego urzędu duchownego Biskupa Rzymu, powołując się w tym względzie na rekomendację sformułowaną przez Komisję „Wiara i Ustrój” w Santiago. Zob. ChTCV. *Historical Note*, s. 43–44.

Po ukończeniu oceniającej kwerendy, Komisja „Wiara i Ustrój” dokonała rewizji powyższego dokumentu, publikując nowy jego projekt zatytułowany: *The Nature and Mission of the Church* (Natura i misja Kościoła), który ponownie zaprezentowano na Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Porto Alegre (Brazylia) w roku 2006. Dokument składa się z czterech rozdziałów: „Kościół Trójjedynego Boga”, „Kościół w historii”, „Życie w komunii ze światem i dla świata” oraz „Kościół w świecie i dla świata”²¹. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, iż także w tym dokumencie dokonano wielu korekt, uwag, zwłaszcza w odniesieniu do wyrażenia: „natura i misja” Kościoła, które nie powinny zaciemnić faktu, iż Kościół ze swej natury (istoty) jest misyjny²².

Mając na uwadze ów proces kształtowania się finalnego dokumentu „Natura i misja Kościoła”, Komisja „Wiara i Ustrój” spotykała się jeszcze kilkakrotnie, zanim osiągnięto ostateczny jego kształt. Pierwszym miejscem spotkania 120-osobowej reprezentacji różnych Kościołów była w 2003 roku Kreta, gdzie 12 grup roboczych dokonało szczegółowej oceny tekstu. Następnie w czerwcu 2010 r. w Saint-Etchmiadzine (Armenia) przystąpiono do redagowania wersji końcowej, czego dokonał zespół redakcyjny składający się z teologów anglikańskich, luterańskich, metodystów, prawosławnych i reformowanych. Stwierdzono m.in. istniejące nadal poważne luki w analizie nadsyłanych opinii, dochodząc do wniosku, iż żadna merytoryczna odpowiedź nie została udzielona przez Kościoły prawosławne, chalcedońskie i niechalcedońskie. Zorganizowano więc inter-prawosławne seminarium w Aghia Napa na Cyprze w 2011 r., gdzie w imieniu dziesięciu Kościołów prawosławnych i trzech prawosławnych orientalnych, 40 delegowanych teologów podjęło ważną propozycję odnoszącą się do dokumentu „Natura i misja Kościoła”, twierdząc, że należy bardziej czytelnie zintegrować i zredagować fragmenty odnoszące się do „Chrzta, Eucharystii i Posługiwania duchownego”, zwłaszcza w prezentacji tego, co zasadnicze dla życia Kościoła. Dzięki temu nowy projekt roboczy przygotowywanego dokumentu mógł się zakończyć przygotowaniem nowego tekstu²³.

Analizą nadsyłanych opinii zajął się tymczasem Komitet Redakcyjny w Genewie przy końcu listopada 2010 r., który zakończył prace

²¹ Ponieważ tekst ten nie jest tekstem końcowym, dlatego pomijamy w tym miejscu zawartość treściową poszczególnych rozdziałów, odsyłając zainteresowanych do: ChTCV. *Historical Note*, s. 44.

²² Zob. tamże, s. 45.

²³ Por. tamże, s. 45.

po odbytym interprawosławnym seminarium w początku marca 2011 r. Natomiast spotkanie Grupy Roboczej odbyło się w Columbus (w stanie Ohio w Stanach Zjednoczonych AP) przy końcu tego samego miesiąca oraz podczas spotkania Komisji „Wiara i Ustrój” w Gazzada (Włochy) w lipcu 2011 r., gdzie przedstawiono nową wersję dokumentu. Ponadto komitet redakcyjny przygotował inną wersję w Instytucie Ekumenicznym w Bossey (Szwajcaria) w grudniu 2011 r. Zredagowany tekst poddano nowej ocenie dokonanej przez czterech zewnętrznych ekspertów ekumenicznych, których sugestie włączono do tekstu, by w następstwie zaprezentować Grupie Roboczej nowy tekst dotyczący pewnych kwestii eklezjologicznych podczas spotkania we Freising (Niemcy) w końcu marca 2012 r. Dopiero wtedy wspomniana Grupa Robocza zredagowała wersję końcową, gotową do przedstawienia stałej Komisji „Wiara i Ustrój”²⁴.

Wersja końcowa została przedstawiona stałej Komisji w Penang (Malezja) 21 czerwca 2012 r., która jednogłośnie zatwierdziła uzgodniony dokument: *The Church: Towards a Common Vision* w postaci wspólnej deklaracji, ku której prowadziły poprzednie wersje²⁵. Tak więc dokument *The Church: Towards a Common Vision* kończy ów szczególnie etap poświęcony eklezjalnej refleksji Komisji „Wiara i Ustrój” związanej z rzeczywistością Kościoła. Natomiast przemyślenia w nim zawarte osiągnęły tak wysoki stopień dojrzałości, iż może on być uznany za dokument konwergencji, a więc posiadający podobną rangę i charakter do Dokumentu z Limy (1982), odnoszącego się do „Chrztu, Eucharystii i Posługiwania duchownego”. Ten właśnie dokument *The Church: Towards a Common Vision* został przesłany do Kościołów przynależących do ŚRK jako wspólny punkt odniesienia pozwalający dostrzec eklezjalne zbieżności, i być może różnice. Stąd podczas spotkania na Krecie we wrześniu 2012 r. Komitet Centralny ŚRK, powyższy dokument zalecił Kościołom członkowskim celem dokonania jego analizy i wyrażenia swych oficjalnych opinii²⁶. Wreszcie dokument ten został przesłany, również w tym samym celu, na ręce kardynała Kurta Kocho, przewodniczącego Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan.

²⁴ Tamże, s. 45–46.

²⁵ Chodzi tu o dwie poprzednie wersje: *The Nature and Purpose of the Church* (Natura i cel Kościoła) oraz *The Nature and Mission of the Church* (Natura i misja Kościoła).

²⁶ Por. ChTCV. *Historical Note*, s. 46.

2.2. Struktura dokumentu i jego zarys treściowy

Długa, jak wyżej wskazano, była droga niezwykle dokumentu dialogowego, uzgodnionego w łonie Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK pod znamienym tytułem *The Church: Towards a Common Vision*, w oparciu o który autor osnuł większość refleksji niniejszego omówienia.

Merytoryczna część dokumentu *The Church: Towards a Common Vision* została poprzedzona „Słowem wstępnym” sekretarza generalnego ŚRK Olava Fyke Tveita, który zakończył swoją refleksję znamieną frazą wyjętą z 58 paragrafu dialogowego dokumentu: „Jedność jest darem życia i darem miłości, a nie zasadą jednomyślności i unilateralizmu (jednostronności). Z faktu zaistnienia braterskiej wspólnoty Kościołów wynika, że zostaliśmy powołani do wyrażenia jedności życia, które jest nam dane w Jezusie Chrystusie – przez Jego życie, Jego krzyż i Jego zmartwychwstanie: Królestwo Boże, które Jezus głosił objawiając słowo Boże w przypowieściach i które zainaugurował przez swoje niezwykle czyny, szczególnie przez tajemnicę paschalną swojej śmierci i zmartwychwstania, jest ostatecznym przeznaczeniem wszystkich ludzi wszystkich czasów. Bóg chciał Kościoła, nie dla niego samego, ale dla służenia Boskiemu planowi w celu przemiany świata”²⁷.

Z kolei w „Przedmowie” przewodniczącego Komisji „Wiara i Ustrój” metropolity Vasiliosa de Constantia – Ammochostosa oraz dyrektora Johna Gibaut został m.in. podkreślony cel wzajemnego uznania się przez Kościoły, czego wyrazem jest wspólne wypracowanie zgody odnośnie do podstawowych kwestii eklezjologicznych, stanowiących najbardziej fundamentalny cel teologiczny, jakim jest dążenie do chrześcijańskiej jedności. Uzgodniony dokument stanowi przeto wspólną uzgodnieniową deklarację w zakresie eklezjologii. Wreszcie we „Wprowadzeniu” niektórzy autorzy dokumentu finalnego *The Church: Towards a Common Vision* uważają uzgodniony tekst za najtrudniejszy problem, z którym spotykają się Kościoły pragnąc przezwyciężyć przeszkody uniemożliwiające im życie, a konkretnie dar komunii, jaki przekazał im Pan w postaci koncepcji natury samego Kościoła. Tekst – jak jeszcze raz zostało to podkreślone – został opracowany przez Komisję „Wiara i Ustrój”, której celem, podobnie jak ŚRK – jest służba Kościołom „które wzajemnie wzywają się do pójścia w kierunku widzialnej jedności w jednej wierze i w jednej wspólnotcie eucharystycznej, wyrażonej w kulcie oraz we wspólnym życiu w Chrystusie przez świadectwo i posługę światu,

²⁷ Por. ChTCV. *Słowo wstępne*, s. VI.

a także poprzez zdążanie ku tej jedności, aby świat uwierzył”²⁸. Stąd uzgodniony dokument tchnie potrójną nadzieją na skutek otrzymanych korzyści dla Kościołów, mianowicie: a) przedstawia syntezę wyników wypracowanych w ekumenicznym dialogu w ostatnich dziesięcioleciach w istotnej tematyce eklezjologicznej; b) Kościoły zostały zaproszone do oceny wyników tych dialogów; c) została Kościołom stworzona okazja do refleksji nad odczytaniem znaków woli Bożej co do jeszcze większego wzrastania w jedności (por. Ef 4, 12-16). Dlatego należy mieć nadzieję, iż „potwierdzając, wzbogacając i pytając wszystkie Kościoły” o analizowany dokument dialogowy, ów „proces informacji, reakcji i wzrastania, wniesie zasadniczy wkład do pełnej realizacji jedności, a nawet uczyni możliwym podjęcie odpowiednio decydujących kroków w tym kierunku”²⁹.

Całość korpusu dialogowego dokumentu *The Church: Towards a Common Vision* składa się z czterech rozdziałów.

Rozdział pierwszy³⁰ ukazuje relację pomiędzy Bożą misją a jednością Kościoła, czyniąc to w trzech odsłonach: w usytuowaniu Kościoła w zbawczym planie Boga, czyli w Bożym zamyśle, a następnie w posłannictwie Kościoła w jego historycznym i egzystencjalnym przekroju oraz w ukazaniu wagi jedności w odniesieniu do posłannictwa (misji) i natury Kościoła, co pojawiło się już jako problem u zarania chrześcijaństwa (por. Dz 15 oraz Ga 1–2), czego echo³¹ słyhać i daje się odczuć we współczesnym ruchu ekumenicznym.

Rozdział drugi³² zwraca najpierw uwagę na biblijne, o charakterze normatywnym, świadectwa co do rozeznania woli Bożej względem Kościoła, który jest nam przybliżany przez różne obrazy i metafory służące wyrażaniu tożsamości kościelnej. I chociaż Nowy Testament nie proponuje usystematyzowanej eklezjologii, to jednak różnorodność eklezjalnych wątków znajdujących się w objawionych przekazach Nowego Testamentu i w Tradycji Apostolskiej (Tradycja wiary) jest w odniesieniu do rzeczywistości Kościoła nie do przecenienia, a zwłaszcza co do rozeznania woli Bożej w odniesieniu do trynitarnego wymiaru Kościoła jako *koinonii* (wspólnoty), bowiem *koinonia* z Ojcem przez Chrystusa w Duchu

²⁸ Cyt. za: tamże. *Wprowadzenie*, s. 1–2.

²⁹ Tamże, s. 2.

³⁰ Zob. ChTCV, n. 1–10.

³¹ Odnosi się to do pierwszego Soboru Jerozolimskiego.

³² ChTCV, n. 11–32.

Świętym nie może nie mieć charakteru eklezjalnego. Ponadto *koinonia* wertykalna, będąca Kościołem Trójjedynego Boga, posiada swoje reperkusje horyzontalne, co oznacza, że komunია z Bogiem – Miłością prowadzi do miłości braterskiej na wzór Chrystusa, który oddał swoje życie za ludzi. Z kolei Duch Święty i głoszone słowo – prowadzą do chrztu, stanowiącego początek wspólnoty wierzących. Zresztą poprzez kluczowe słowo, jakim jest *koinonia-communio* należy patrzeć na całe życie chrześcijańskie, a więc na ewangeliczny etos, chrześcijańską duchowość, a zwłaszcza na eklezjologię, wiążąc to wszystko ze wspólnotą miłości i jedności w Chrystusie. Dlatego wiara jako *koinonia* z osobami Trójcy Świętej powinna rzutować na wszelkiego typu relacje międzykościelne, międzyludzkie i międzywyznaniowe³³.

Pozostając nadal w ściśle eklezjalnym wymiarze tegoż rozdziału, jakby fundamentalnym dla „wspólnej wizji Kościoła”, zwróćmy uwagę na dwa wątki:

1) Na Kościół jako „lud wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud, który jest szczególną własnością Boga” (1P 9–10). Otóż w świetle tego biblijnego tekstu, cały Lud Boży jest powołany do bycia ludem prorockim, kapłańskim i królewskim, co zobowiązuje do składania świadectwa, ofiary i bycia narzędziem w służbie królestwa Bożego. W takim kontekście pojawia się w omawianym dokumencie fakt powołania i rozesłania Dwunastu, a więc położenia przez Chrystusa fundamentów celem nadzoru i kierowania nowo powstałą Wspólnotą uczniów, co potem stało się udziałem wyświęconych szafarzy, celem gromadzenia i budowania Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego, czemu dają wyraz przytoczone przez analizowany dokument uzasadnienia zawarte w BEM³⁴, oraz w dwu dialogach bilateralnych: rzymskokatolicko-reformowanym oraz rzymskokatolicko-luterańskim³⁵. Wszystkie zresztą wspólne deklaracje wskazują, zgodnie z tekstem Mt 28, że misja, którą Chrystus powierzył Jedenastu odnosiła się do „posługi słowa, sakramentów oraz nadzoru powierzonego przez Chrystusa Jego Kościołowi oraz by była sprawowana dla dobra całej Wspólnoty”. Wyżej wskazana potrójna funkcja urzędu duchownego czyni Kościół zdolnym do wypełnienia swojej misji w świecie.

2) Drugim wątkiem podkreślanym przez wiele Kościołów zarówno w liturgii, jak i poza nią, jest konstantynopolitańskie *Credo* (381 r.),

³³ Por. tamże, n. 11–16.

³⁴ Chodzi o Dokument z Limy (1982): „Chrzest, Eucharystia i Posługiwanie duchowne”.

³⁵ Por. ChTCV, n. 11–20.

mówiące, iż „Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski”. Są to wzajemnie na siebie nachodzące i wzajemnie się dopełniające przymioty Kościoła, będące darem Trójjedynego Boga dla Kościoła. Ponadto wszystkie wymienione przymioty brane ekskluzywnie sprzyjały w przeszłości i mogą sprzyjać w przyszłości kolejnym podziałom. Przy ich głębokiej analizie należy zdawać sobie sprawę zarówno z wielości obrazów i metafor wskazujących na wewnętrzną naturę Kościoła, czego przykładem są obrazy uwidocznione w Biblii Starego Testamentu (np. w księgach prorockich). Są jednak dwa niezwykle ważne nowotestamentowe obrazy, które wyeksponował dokument *The Church: Towards a Common Vision*, a mianowicie: „Kościół jako Ciało Chrystusa”, który funkcjonuje we wszystkich głównych tradycjach wyznaniowych, oraz Kościół jako „świątynia Ducha Świętego”. W odniesieniu do pierwszego opisu, ważne wydaje się być uwydatnienie intymnej więzi z Eucharystią, która wciąż tworzy ową niezwykłą wspólnotową więź ochrzczonych z ich Panem i Zbawcą, Wspólnoty, którą Eucharystia posila, odnawia i jednoczy (zob. choćby: Rz 12, 4–5; 1Kor 10, 16–17; 11, 23–30; 12, 12–27). Chodzi tu m.in. o analogię do żywego ciała uwydatniającą różnorodność członków Kościoła żyjących we wspólnotach lokalnych, które będąc we wzajemnej komunii, tworzą wielką wspólnotę w skali powszechnej. Nie ma Kościoła istniejącego dla samego siebie. Kościół pełni misję Boga „dla”, zaś jego posłannictwem jest służba Bogu i ludziom pełniona w imię Chrystusa, który jest jego Głową i Panem. Z tego obrazu ewidentnie wynika priorytet jedności i wypowiedane w *Credo* słowa: „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”. Priorytet jedności wynika także z wiary w moc Ducha Świętego w Chrystusowym Kościele, bowiem skoro obraz „Ciała Chrystusa” łączy Kościół z jego Zbawicielem, to równocześnie jest to wyraz dogłębnej relacji z Duchem Świętym, który wspiera Kościół, pozwalając mu trwać w prawdzie Ewangelii. Dlatego wierni „mocą Ducha Świętego dochodzą do ukonstytuowania «świątyni świętej w Panu» (Ef 2, 21–22) i «Domu zamieszkałego przez Ducha» (1P 2, 5)”. Przy czym owe biblijne obrazy odnoszą się nie tylko do Kościoła powszechnego, ale i do Kościoła w skali lokalnej. Każdy bowiem Kościół lokalny jest także Ciałem Chrystusa i Świątynią Ducha Bożego, osadzając ochrzczonych w jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościele Trójjedynego Boga³⁶.

³⁶ Tamże, n. 21–23.

Sumując, nie sposób się nie zgodzić, że Kościół to nie tylko suma zgromadzonych jednostek wiernych. Kościół jest znakiem i sługą Bożego zamysłu wobec świata, zaś patrząc na rzeczywistość Kościoła od strony jego fundamentu, jest on Wspólnotą Trójjedynego Boga i równocześnie „Wspólnotą, której członkowie (dzięki sakramentowi chrztu) mają udział w życiu i misji Boga”. Trójjedyny, który jest Bogiem jednym w Trzech Osobach, stanowi źródło i punkt centralny każdej Wspólnoty, dzięki czemu Kościół posiada równocześnie wymiar boski i ludzki³⁷, co nie przeczy zadziwieniu Tertuliana, który nazwał Kościół „ciałem Trzech”, a Sobór Watykański II, nawiązując do myśli Ojców, określił Kościół jako „lud zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego”³⁸.

Rozdział trzeci analizowanego dokumentu³⁹ dotyczy wzrostu Kościoła w komunii; Kościoła, który w swym ziemskim pielgrzymowaniu nosi na sobie – jak zaznaczono w punkcie pierwszym – zamię eschatologicznego wymiaru, wpisanego w finał swej ziemskiej pielgrzymki ku Bożemu królestwu. Otóż, w Kościele mamy jakby przedsmak tego, co ma nastąpić, a co kryje w sobie pojęcie „Bożego królestwa”, którego nie należy utożsamiać z Kościołem, ani też nie należy od Kościoła odłączać. Kościół jest przyporządkowany królestwu Bożemu, którego jest załącznikiem, znakiem i narzędziem⁴⁰. Powyższe nie oznacza jednak niezauważanie nierozzerwalnego związku zachodzącego pomiędzy Kościołem a królestwem, gdyż Kościół jawi się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK, n. 4), czyli jest królestwem Chrystusowym już teraz obecnym w tajemnicy (KK, n. 3). Stąd „Królestwo Boże ma wymiar eschatologiczny będąc rzeczywistością obecną w czasie, która zaistnieje w pełni dopiero wraz z końcem, czyli wypełnieniem się historii” (KK, n. 9; DJ, n. 18). Kościół już egzystuje w czasie, jest rzeczywistością historyczną, jest wspólnotą w drodze, często konfrontowaną z rzeczywistością grzechu ludzi do Kościoła przynależących. I chociaż grzech stoi w sprzeczności z prawdziwą tożsamością Kościoła, to jednak dzięki środkom łaski Kościół korzysta z owoców Chrystusowego zwycięstwa, czego wyrazem jest praktyka pokuty, nawrócenia, pojednania i odnowy. I na tym polega m.in. wzrastanie Kościoła w komunii w jego wymiarze

³⁷ Tamże, n. 23.

³⁸ Zob. KK, n. 4.

³⁹ Zob. ChTCV, n. 33–41.

⁴⁰ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus*, n. 18.

czasowym, antycypującym rzeczywistość królestwa, w którym głównym sprawcą jest Boży Duch⁴¹.

W związku z powyższym, rodzi się pytanie: w jakich zasadniczych elementach eklezjalnych można mówić o wzroście komunii? Otóż deklaracja *The Church: Towards a Common Vision* – opierając się na dokumentach powstałych w dialogach bilateralnych, w których brali udział anglikanie, luteranie, metodyści, prawosławni, reformowani i katolicy, a przede wszystkim bazując na multilateralnym Dokumencie z Limy (1982): *Chrzest, Eucharystia i Posługiwanie duchowne* – wskazuje na trzy zasadnicze elementy: komunię w pełni wiary apostoelskiej, życie sakramentalne oraz posługiwanie duchowne⁴². I tak, w każdym miejscu i czasie oraz w każdym pokoleniu Kościoła jest wezwany do proklamacji „wiary, która została przekazana w sposób ostateczny świętym oraz trwa w sposób nienaruszony, począwszy od apostoelskiego przekazu. Tego rodzaju wiara jest przywoływana przez słowo Boże, natchniona przez łaskę Ducha Świętego, potwierdzona w objawionych przekazach Pisma Świętego i żywej Tradycji Kościoła. Wyznaje się ją w kulcie, życiu osobistym, w posłudze i pełnieniu różnych zadań. Wiara powinna być przeżywana w postaci aktywnej odpowiedzi na wyzwania każdego czasu i miejsca”⁴³.

Gwoli krótkiego komentarza należy dodać, iż specyficzną cechą chrześcijaństwa jest to, że w swoim wyznaniu wiary posiada ono określony zbiór centralnych prawd, wyrażonych w sposób prosty i zrozumiały dla ogółu wiernych. To dzięki temu Wspólnota wierzących uświadamia sobie swoją wyznaniową tożsamość. Wiara rodzi się ze słuchania żywego słowa przekazującego ważne treści religijne. Dlatego nie dziwi, iż historia wczesnego Kościoła świadczy o spontanicznym tworzeniu licznych formuł wyznania wiary w różnych Kościołach lokalnych. Powstawało wiele postaci *Credo*, używanych zwłaszcza podczas chrztu, które nie były powodem niezgody i podziału, harmonijnie z sobą współlistniejąc. W taki też sposób powstawały doksologiczne wyznania wiary, sławiące Boga za Jego obecność w dziejach ludzi. Właśnie w doksologii wyraża się najpełniej celowość chrześcijańskiej modlitwy. Zresztą w swojej pierwotnej funkcji symbole wiary w sposób syntetyczny przekazywały całą wizję historii zbawienia, począwszy od stworzenia świata aż po powtórne przyjście

⁴¹ Por. ChTCV, n. 35–36.

⁴² Zob. tamże, n. 37.

⁴³ Tamże, n. 38.

Chrystusa i ostateczne spełnienie się dziejów. Dlatego pytanie: czyż nie warto chrześcijanom ponownie pochylić się nad wspólnym dla wielu tradycji wyznaniowych nicejsko-konstantynopolitańskim „Wyznaniem wiary”, które przyjęli chrześcijanie jako obowiązujący wyraz istotnych treści wiary apostołskiej, a który nazywa się dzisiaj najbardziej ekumenicznym „Wyznaniem”, pochodzącym przecież z czasów niepodzielnego Kościoła, łączącym chrześcijański Wschód i Zachód⁴⁴.

Drugim niezwykle ważnym dla całego chrześcijaństwa elementem wzrastania Kościoła w *koinonię* są sakramenty. Przedstawiany dokument koncentruje swoją uwagę na dwóch sakramentach zwanych głównymi (*sacramenta maiora vel principalia*): chrzcie i Eucharystii, opierając zresztą swoje uzgodnienia na Dokumencie z Limy (1982), gdzie dwie trzecie treści zajmują uzgodnienia odnoszące się do dwu sakramentów chrześcijańskiej inicjacji: chrztu i Eucharystii. Stąd obecny dokument Komisji „Wiara i Ustrój” stara się jedynie podkreślić zbieżności, które są wspólne zarówno w doktrynie, jak i w obrzędzie sprawowania tychże sakramentalnych znaków. Spośród innych sakramentów, idąc za Dokumentem z Limy, została w dokumencie *The Church: Towards a Common Vision* jedynie wspomniana chryzmacja, albo inaczej konfirmacja⁴⁵. Natomiast to, co się tyczy zachodzących pomiędzy Kościołami i Wspólnotami kościelnymi konwergencji odnoszących się do chrztu i Eucharystii, trzeba powiedzieć, że nic po Dokumencie z Limy się nie zmieniło. Jedynie zaznaczono istotne elementy treściowe sakramentów głównych oraz ich fundamentalne znaczenie dla jedności chrześcijaństwa. Natomiast nie można nie zauważyć zachodzących rozbieżności, i to nie tyle co do liczby sakramentów, ile raczej swoistego rozróżnienia pomiędzy pojęciem „sakramentu” (greckie *mysterion*), wskazującym na przekazywane zbawcze dzieło Boga zawarte w rycie sprawowania sakramentalnych czynności, a pojęciem *ordinances* (franc. *ordonnances*) oznaczającym tyle, co „nakaz lub polecenie” Pana, podkreślające, że sprawowanie rytu jest czynione w posłuszeństwie słowu i przykładowi Chrystusa. Często uważano, że te dwa punkty widzenia wzajemnie się wykluczają. Dlatego w oparciu o Dokument studyjny Komisji „Wiara i Ustrój” *One Baptism* zauważono, że bez względu na to, czy jest tu mowa o „sakramencie” czy o „poleceniu

⁴⁴ Tamże, n. 39.

⁴⁵ Chryzmacja albo konfirmacja stanowi obrzęd równoległy do bierzmowania w Kościele rzymskokatolickim.

– nakazie” chodzi o to, iż gesty te mają równocześnie znaczenie instrumentalne (gdyż Bóg posługuje się nimi, by wprowadzić nową rzeczywistość) i ekspresyjne (wyrażają rzeczywistość już istniejącą). Dlatego na pytanie: czy może dojść do jeszcze większej konwergencji w kwestii rozszerzenia liczby sakramentów, należy odpowiedzieć, że może to nastąpić, chociaż konieczne są w tym względzie odrębne uzgodnienia związane zarówno z pojęciem „sakramentu” jak i „poleceń” oraz niezbędne jest szersze spojrzenie oraz zwrócenie uwagi na biblijno-patrystyczny kontekst ustanowienia sakramentów głównych (chrztu i Eucharystii oraz ważności jej sprawowania), czego domagają się także pozostałe „polecenia” Pana (co do bierzmowania, małżeństwa, święceń – w tym zagadnienia sukcesji, spowiedzi i odpuszczenia grzechów oraz błogosławieństwa chorych). Przy czym dokument *The Church: Towards a Common Vision* postuluje wykorzystanie dialogów anglikańsko-katolickich⁴⁶.

Powyższy rozdział zamyka szeroki, lecz bardzo trudny temat posługiwania czynionego wewnątrz Chrystusowego Kościoła. Powiedzieć trzeba więcej, iż jest to najtrudniejszy problem z punktu widzenia współczesnej teologii sakramentalnej; nie tylko do przedstawienia i pełnej eksplikacji, ale na obecnym etapie badań i odbytych dialogów doktrynalnych, tak bilateralnych, jak i multilateralnych, jest to jedna z najtrudniejszych aporii. Zachodzą tu bowiem na obecnym etapie „budowania mostów”, zarówno od strony pojęciowo-merytorycznej, badawczej, jak i instytucjonalnej nie do rozwiązania dwie kwestie: sukcesja i papieski prymat. I chociaż wiele światła na powyższe zagadnienie rzucił nam Dokument z Limy, to jednak kwestia recepcji tegoż dokumentu, zwłaszcza w odniesieniu do „posługiwania duchownego” pozostawia wiele do życzenia. Dlatego nie dziwi, iż kolejny dokument dialogowy tego typu, a więc *The Church: Towards a Common Vision* ponownie uczynił własnym zagadnienie „posługiwania duchownego wewnątrz Kościoła Chrystusowego”. I chociaż w uzgodnionym Dokumencie z Limy⁴⁷ wyświęceni kapłani mogą prawidłowo nazywać się kapłanami ze względu na ordynację pozwalającą utrzymać im więź z jedynym kapłaństwem Chrystusa, to jednak – o czym informuje analizowany przez nas obecnie dokument – są Kościoły, które nie

⁴⁶ Por. ChTCV, n. 40–44. Autor świadomie pomija analizę trudnego problemu, jakim jest posługiwanie duchowne wewnątrz Kościoła (ChTCV, n. 45) w tym: posługę kapłańską (ChTCV, n. 46–47), trójstopniową posługę kapłańską (ChTCV, n. 48–53) oraz autorytet soborów ekumenicznych (ChTCV, n. 54–57), jedynie ogólnie się do tych kwestii odnosząc.

⁴⁷ Zob. BEM, *Posługiwanie duchowne*, n. 17.

uważają wyświęconych kapłanów za takowych, zaś jeszcze inni nie widzą możliwości akceptowania ordynacji z perspektywy sakramentalnej. Nie wyraża się także zgody na ordynowanie czy święcenie kobiet. Dokument dialogowy, nie zamykając jednak podjętego tematu, nie tylko zauważa piętrzące się przeszkody na drodze do jedności ze względu na już dokonane i dokonywane się ordynacje (zarówno do posługi kapłańskiej, jak i biskupiej), co jest poważną przeszkodą na drodze ku pełnej jedności. Jest więc czymś pilnym, by Kościoły wypowiedziały się ostatecznie co do możliwości przewyciężenia powyższych przeszkód.

Cenne jest stwierdzenie zawarte w dokumencie *The Church: Towards a Common Vision* odnośnie do coraz bardziej powszechnej akceptacji trójstopniowej struktury urzędu duchownego: *épiscopos* – *presbytéros* – *diakonos*, w tym także w odniesieniu do miejsca urzędu kapłańskiego w Kościele, chociaż trudno jest podzielić zdanie, iż „prawie wszystkie Wspólnoty chrześcijańskie na taką strukturę i miejsce urzędu kościelnego się godzą”. Tym bardziej jest to trudne, ponieważ Kościoły są nadal podzielone co do kwestii tzw. episkopatu historycznego oraz tego, czy sukcesja apostołska urzędu ordynowanego jest albo nie jest tym, czego Chrystus chciał dla założonego przez siebie Kościoła, a także czy trójstopniowy urząd duchowny jest znakiem ciągłej wierności Ewangelii; wreszcie czy wierność Ewangelii jest rzeczywiście bezpośrednio powiązana z sukcesją przypisywaną episkopatowi historycznemu. Ponadto rodzi się cała gama pytań odnośnie do roli i znaczenia „zwierzchnictwa” w Kościele, co przy odniesieniu do „Tego, który przyszedł, aby służyć” i „odkrywać prawdę w miłości”, zaczęły się pojawiać spore kontrowersje tak w Kościołach historycznych, jak i tzw. młodych Wspólnotach kościelnych. W związku z powyższym należy podzielać spore trudności, podnoszone w analizowanym dokumencie, związane z władzą w Kościele i jej sprawowaniem w przeszłości i w teraźniejszości, wraz z pojawiającymi się kwestiami kierowanymi pod adresem posługi nadzoru (*épiskopè*), który uważa się za niezbędny wymóg o fundamentalnym znaczeniu dla życia i misji Kościoła, a zwłaszcza dla utrzymania ciągłości wiary apostołskiej i jedności życia⁴⁸. Pozytywnie zaś należy się odnieść do stawianych kwestii, a nie podjętych wyżej, np. do tematu władzy w Kościele i jej sprawowania, synodalności i koncyliarności Kościoła, czy autorytetu soborów powszechnych (ekumenicznych), co zasługiwałoby nie tylko na podkreślenie, ale i szersze

⁴⁸ Por. ChTCV, n. 52–53.

omówienie i udokumentowanie. Natomiast zagadnienie powszechnej posługi na rzecz jedności należy skonstruować jednym krótkim stwierdzeniem, iż nie może to być „ciało zbiorowe”⁴⁹.

Na koniec krótka konstatacja związana z ostatnim rozdziałem podejmującym zagadnienie relacji Kościoła do świata oraz świata do Kościoła. Wynika to z faktu wprowadzenia do świadomości Kościoła i wpływu na jego precyzyjne zastosowanie ważnego rozróżnienia, już wyżej sygnalizowanego, a mianowicie: Kościoła *ad intra* oraz *ad extra*, gdzie Kościół wewnętrzny (Wspólnota od wewnątrz) otwiera się na zewnątrz, czyli na świat współczesny (*ad extra*)⁵⁰. Kościół ujawniający się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego realizuje się w każdym czasie i w każdym narodzie⁵¹, a więc w świecie. Stąd obecność i posłannictwo Kościoła w świecie i dla świata stało się przedmiotem dialogowej refleksji czwartego rozdziału odnoszącego się do „wspólnej wizji Kościoła” – Kościoła egzystującego w świecie i dla świata, chociaż rację ma Z.J. Kijas, twierdząc, iż „Kościół, który żyje w świecie, jest dla niego źródłem błogosławieństwa, ale też przyczyną stałego niepokoju”. Ponadto „Kościół od początku swego istnienia niepokoi świat. Nie pozwala mu odetchnąć, zaznać spokoju, cieszyć się zbyt długo jego bogactwem, dobrobytem, owocami swoich starań, każąc mu uwzględnić na poważnie alternatywę wieczności [...], która może być źródłem wielkich inspiracji”⁵². Dlatego celem misji Jezusa – powiada omawiany dokument – są słowa zawarte w Ewangelii: „Tak bardzo bowiem Bóg umiłował świat, że dał swojego Syna jednorodzonego” (J 3, 16)⁵³, zaś misja Kościoła wobec świata polega na głoszeniu wszystkim bez wyjątku, „przez słowa i zbawcze czyny”⁵⁴ Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie (Mk 16, 15)⁵⁵. Stąd ewangelizacja stanowi jeden z najistotniejszych obowiązków Kościoła, któremu nie są obce moralne wyzwania Ewangelii i związane z nimi: chrześcijańska etyka i normy moralne⁵⁶. Przeto zadaniem chrześcijan jest m.in. promowanie wartości królestwa Bożego, czynione we współpracy

⁴⁹ Zob. tamże, n. 48–51.

⁵⁰ Zob. przyp. 6 i 7.

⁵¹ KK, n. 3 i 9.

⁵² Z.J. Kijas, *Inna strona Kościoła*, Pelplin 2011, s. 83. 97.

⁵³ Tekst wzięty za ChTCV, a nie za Biblią Tysiąclecia.

⁵⁴ Por. KO, n. 2.

⁵⁵ ChTCV, n. 59.

⁵⁶ Tamże, n. 61–63.

z wyznawcami innych religii, a nawet z osobami religijnie obojętnymi. Kościół w świecie powinien promować nadzieję i miłość, za przykładem Jezusa został wezwany do dzielenia losu z cierpiącymi i będącymi w potrzebie, a zwłaszcza realizować mandat uzdrawiania i godzenia zerwanych ludzkich relacji, co w sumie jest zadaniem bycia i życia Kościoła w społeczeństwie⁵⁷.

Omawiany dokument⁵⁸ kończą, a zarazem podsumowują trzy wnioski, domagając się coraz to większego konsensu: 1) w sprawie dążenia ku pełnej jedności: w wierze, w życiu sakramentalnym i posługiwaniu duchownym (*Ministry – Amt – Ministère*); 2) uświadomienia sobie, że pęknięcia i podziały stanowią przeszkodę w pełnieniu misji Kościoła z jednej strony. Z drugiej – wołanie o wzrastanie w komunii obejmującej zarówno przeszłość, jak i przyszłość, gdyż ostatecznym przeznaczeniem Kościoła jest przyjęcie go do *koinonii* z Ojcem, Synem i Duchem Świętym; 3) wskazania na wizję „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1 – 22, 5) przemienionych dzięki łasce Bożej, gdzie Chrystus dzieli się z Kościołem swoją misją przyniesienia światła i uzdrowienia ludzi, dopóki Pan nie powróci w chwale⁵⁹.

3. Zakończenie

1) Dokument dialogowy *The Church: Towards a Common Vision* (*Ku wspólnej wizji Kościoła*) skoncentrował najpierw swoją uwagę na trynitarnym wymiarze Kościoła, a w jego ramach na Kościele Trójjedynego Boga jako *koinonii*, posiadającej w całym dokumencie uprzywilejowane miejsce. Jest to ważne i wspólne zarówno dla eklezjologii wypracowanej w dialogowej wymianie myśli Kościołów i Wspólnot przynależących do ŚRK, jak i dla Kościoła rzymskokatolickiego. Cieszy nadto fakt wyszczególnienia w rozdziale drugim (punkt B) kategorii Kościoła jako Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego, tym bardziej, że te kategorie są wspólne trzem tradycjom: prawosławnej, ewangelickiej i rzymskokatolickiej. Natomiast w dokumencie zostało – jak się wydaje – ledwo zasygnalizowane ujęcie Kościoła jako sakramentu, czyli „znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁶⁰, co ma na

⁵⁷ Por. tamże, n. 64.

⁵⁸ Warto zwrócić także uwagę na opracowania związane z dokumentem *The Church: Towards a Common Vision* opublikowane w „*Studia Oecumenica*” 14(2014).

⁵⁹ Zob. ChTCV, n. 67–69.

⁶⁰ Zob. KK, n. 1.

wskroś ekumeniczny, a nawet uniwersalny wydzźwięk, bo pozwala mówić o Kościele jako znaku jedności świata, straszliwie dzisiaj podzielonego. Ponadto pojęciem tym przełamuje się jeszcze dotąd „pokutujące” w niektórych Kościołach i Wspólnotach apologetyczno-jurydyczne patrzenie na Kościół. Z pewnym niedosytem dokument ten odnosi się także do ujęcia Kościoła jako nowego Ludu Bożego, co w Konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II zmieniło patrzenie Kościoła rzymskokatolickiego na przynależność innych chrześcijan do Kościoła Chrystusowego, zaś wyznawcom innych religii (zwłaszcza monoteistycznych) jako przyporządkowanych do tegoż Kościoła, nie odmawia możliwości osiągnięcia zbawienia⁶¹.

2) Omawiany dokument jest dokumentem o dużej randze doktrynalnej, starannie przekonsultowanym w łonie Kościołów i Wspólnot ŚRK, stąd może się cieszyć rangą podobną do multilateralnego dokumentu dialogowego, jakim był dokument z Limy (1982) pt. *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne*. By mógł zyskać potwierdzenie tej rangi, został przekazany Papieskiej Radzie do Spraw Jedności Chrześcijan, celem skonsultowania go w łonie Instytutów, uniwersyteckich Wydziałów Teologicznych, a przede wszystkim przez Kościoły lokalne w ramach Rad ds. Ekumenizmu lokalnych Konferencji Biskupów.

3) Dokument może się przyczynić do wzrostu jedności w wierze i po części w sakramentach (chrztu i Eucharystii). Natomiast długa jest jeszcze droga – jak się wydaje – co do wzrostu komunii w odniesieniu do posługiwania duchownego.

4) Analizowany dokument wzywa m.in. do bardziej wytężonej pracy na rzecz jedności chrześcijan, z równoczesną pamięcią, iż jedność nie jest uniformizmem; wzywa do eliminowania fundamentalistycznego patrzenia na chrześcijaństwo; wzywa do bardziej dogłębnego patrzenia na sformułowania wiary jako na drogowskazy; pozwala dążyć do wcielania w życie bardziej wiarygodnego oraz bardziej komplementarnego obrazu Kościoła; wreszcie wzywa do większego przejęcia się misyjnym wymiarem Kościoła. Z przekonaniem trzeba także powiedzieć, że dokument wzywa do wytężonej pracy nad chrześcijańskim uniwersalizmem, mając na uwadze fakt, iż Kościół z natury swojej ma być przestrzenią Ducha, czyli miejscem, w którym jest On obecny i działa poprzez różnorodność swoich darów.

⁶¹ Zob. W. Hanc, *Przynależność do Ludu Bożego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 4(1974), s. 59–67.

5) Akceptacja wizji Kościoła zawarta w przedstawionym dokumencie jest możliwa przy zastosowaniu modelu komunii „jedności w różnorodności”. Bądźmy jedno, chociaż nadal w wielu kwestiach się różnimy! Katolik powinien być urzeczony wezwaniem czwartego rozdziału do większego zaangażowania się Kościoła w świat i pracę na rzecz tak bardzo podzielonego i niszczonego świata, a zwłaszcza zatroskania o egzystencję stworzeń w świecie, czemu wyraz daje m.in. wydana niedawno *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce*⁶².

6) Wreszcie należy zwrócić większą uwagę na różnorodność obrazów i metafor Kościoła, zgłębiać i pochylać się nad biblijną i patrystyczną gamą różnych kategorii eklezjologicznych, z równoczesnym dążeniem do komplementarnej drogi, która by zmierzała w stronę bardziej pełnej wizji Chrystusowego Kościoła.

STRESZCZENIE

Ponadpięćdziesięcioletnią historię posiada dialog doktrynalny związany z rzeczywistością Kościoła, prowadzony przez Komisję „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, którego najnowszym efektem jest dokument zatytułowany *The Church: Towards a Common Vision (Ku wspólnej wizji Kościoła)*. Był on poprzedzony wieloma bilateralnymi dialogami związanymi z naturą i celem Kościoła, z Chrystusem i Jego Kościołem, czy w ogóle z Kościołem powstałym w zamyśle Bożym, aby w końcu stać się dokumentem multilateralnym (wielostronnym), przełamującym jedną z największych dotąd aporii istniejących pomiędzy różnymi tradycjami wyznaniowymi. Dokument ten dorównuje rangą pierwszemu tego typu osiągnięciu, czyli Dokumentowi z Limy (1982), poświęconemu „sakramentowi chrztu, Eucharystii i posługiwaniu duchownemu”, który stanowił ważne przedpole dla dalszego procesu badawczego wprost związanego tym razem z rzeczywistością Chrystusowego Kościoła.

Zgodzić się trzeba z autorami tego dokumentu, iż: 1) przedstawia on syntezę wyników badawczych prowadzonych w ekumenicznych dialogach w ostatnich dziesięcioleciach w istotnej dla chrześcijan tematyce eklezjologicznej; 2) Kościoły zostały zaproszone do oceny wyników prowadzonych dialogów. Aktualnie tę ocenę na prośbę Światowej Rady Kościołów przygotowuje Papieska Rada dla Spraw

⁶² Zob. np. W. Hanc, Z. Glaeser, *Dialog na temat zachowania dzieła stworzenia*, w: *Encyklopedia Ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016, s. 95–96. Sam dokument został wypracowany pomiędzy przedstawicielami Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła rzymskokatolickiego. Został upubliczniony w postaci Listu skierowanego do wszystkich tradycji wyznaniowych obecnych w Polsce. Dokument podpisali przedstawiciele następujących Kościołów: Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP, Ewangelicko-Reformowanego w RP, Kościoła Polskokatolickiego w RP, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP, Kościoła Prawosławnego w RP oraz Kościoła Rzymskokatolickiego.

Jedności Chrześcijan, czyniąc to poprzez Rady do Spraw Ekumenizmu lokalnych Konferencji Biskupów, w tym także w Polsce. 3) Poprzez ten dokument Kościołom została stworzona okazja do refleksji nad odczytywaniem znaków czasu odnośnie do jeszcze większego wzrastania w jedności. I choć nie można powiedzieć, by osiągnięto pełny konsens w sferze nauki o Kościele, to jednak wypracowane uzgodnienie rokuje nadzieję porozumienia się w wielu kwestiach związanych z „posługiwaniem duchownym”, np. z problemem sukcesji apostołskiej oraz papieskiego prymatu.

Słowa kluczowe: eklezjologia, Kościół – Koinonia, Komisja „Wiara i Ustrój” ŚRK, *The Church: Towards a Common Vision*.

SUMMARY

There is over fifty years of history of the doctrinal dialogue connected to the Church reality, which has been conducting by the Commission “Faith and System” of the World Council of Churches. Its newest effect is a document titled *The Church Towards a Common Vision*. It was preceded by plenty of bilateral dialogues on the nature and aim of the Church, on Jesus Christ and His Church or generally on Church created by God to become, at last, the multilateral document, breaking-down one of the main apriorias, which have existed until now between various religious traditions. The significance of this document equals the Document of Lima (1982), dedicated to “the sacrament of baptism, Eucharist or cleric service”, which was a very important foreground for further research process connected to the Christ’s Church reality.

One must agree with the authors of that document, because 1) it shows the synthesis of research results, taken in the last decades during ecumenical dialogues on the ecumenical subject, which is very significant for Christians; 2) Churches were asked to rate those results. Nowadays, the evaluation is being prepared by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity at the request of World Council of Churches. It is being made by Councils of Ecumenism of the local Conferences of Bishops, also in Poland; 3) The document made the occasion for Churches to reflection on the reading time signs, which concerning even larger growing in unity. Although, one cannot say that the full consensus in the study on Church, it cannot be omitted that this rapport give a little hope for the agreement in many issues connected to ‘spiritual service’, e.g. to the problem of apostolic succession or pope’s primacy.

Key words: ecclesiology, Church – Koinonia, Commission “Faith and System”, World Council of Churches, *The Church: Towards a Common Vision*.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 2001.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Jesus*, Kraków 2000.
- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Taufe, Eucharistie und Amt* („Lima-Dokument”) 1982, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 1, Paderborn – Frankfurt/M 1983, s. 545–585; tłum. pol.: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 15–63.
- World Council of Churches, *The Church: Towards a Common Vision*, Geneva 2013 (Faith and Order Paper. No. 214).
- Dokument dialogowy Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła rzymskokatolickiego, *Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*, w: *Encyklopedia Ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016, s. 525–527.
- Bartnik C., *Eklezjologia. W teologii katolickiej*, w: EK, t. 4, kol. 773–780.
- Hanc W., *Przynależność do Ludu Bożego*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 4(1974), s. 59–67.
- Hanc W., *Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej (od Soboru Watykańskiego II)*, w: *Studia ekumeniczne*, t. 4, Warszawa 1987, s. 5–213.
- Hanc W., Glaeser Z., *Dialog na temat zachowania dzieła stworzenia*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016, s. 95–96.
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. 100 lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.
- Kijas Z.J., *Inna strona Kościoła*, Pelplin 2011.
- Miziołek W., *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Warszawa 1978.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.

KS. ANDRZEJ TOMALAK

**„JEDEN JEST PAN, JEDNA WIARA, JEDEN CHRZEST” (Ef 4, 5)
Realizacja Pawłowego wezwania
w katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym w Polsce**

Wyjęte z Listu do Efezjan słowa Apostoła Narodów, a zawarte w tytule niniejszego artykułu, szczególnie mocno rozbrzmiewały w jubileuszowym roku 1050. rocznicy chrztu Polski. Co prawda, 23 stycznia 2000 r., w Warszawie, zwierzchnicy głównych Kościołów chrześcijańskich w Polsce podpisali wspólną deklarację o wzajemnym uznaniu ważności chrztu, jednak wiele jest jeszcze do zrobienia na polu ekumenicznym, aby Chrystusowa modlitwa z Wieczernika „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17, 21) wypełniła się w Kościele pielgrzymującym.

Aktywność ekumeniczna, która rozwija się od czasu Soboru Watykańskiego II, stawia przed nami konkretne wyzwania na przyszłość. Głównymi różnicami między Kościołem katolickim a prawosławiem jest rozumienie papieskiego prymatu, pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque*) jak również uniatyzm i prozelityzm. Nie oznacza to, że są to jedyne różnice. Nie można bowiem zapominać o braku interkomunii czy intercelebracji, innym pojmowaniu przeistoczenia. Rozbieżności występują również w mariologii. Wystarczy wspomnieć o dogmacie niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny czy Jej śmierci i wniebowzięcia. O każdym z nich można by napisać odrębną rozprawę. Ze względu jednak na ograniczenia artykułu, przedstawione zostaną tylko najgłówniejsze, i to w ogólnym zarysie.

1. Tło historyczne

Chrześcijanie obrządku wschodniego znajdowali się na ziemiach polskich już na przełomie X i XI w., przede wszystkim na południowych

KS. ANDRZEJ TOMALAK – dr teologii na Uniwersytecie Leopolda-Franciszka w Innsbrucku. Obecnie pracuje jako sekretarz biskupa wrocławskiego Wiesława Meringa.

i południowoschodnich terenach dzisiejszej Polski. Dalszy rozwój prawosławia nastąpił wraz z przyłączeniem Kotliny Pobuża do Księstwa Halicko-Wołyńskiego. Już w XII w. istniały na ziemiach polskich trzy prawosławne metropolie: w Kijowie, Nowogródku i Haliczu, należące do patriarchatu konstantynopolińskiego¹.

W roku 1589 powstał patriarchat moskiewski, który od samego początku dążył do wcielenia w swoje granice Kościoła prawosławnego w Polsce, co spotkało się ze sprzeciwem polskiego prawosławia. Ponadto próby jego ograniczenia przez polskich władców doprowadziły w 1596 r. w Brześciu Litewskim do zawarcia unii między Kościołem łacińskim a Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W teorii oznaczało to koniec prawosławia w ówczesnej Polsce. Jednak nie wszyscy wyznawcy prawosławia poparli unię, walcząc o prawo do istnienia Cerkwi na ziemiach Rzeczypospolitej². Taki stan trwał do XVII w., kiedy to pojawiły się próby odtworzenia struktury prawosławia na ziemiach polskich. Wtedy też nastąpił podział metropolii kijowskiej na unicką i prawosławną. Kolejna prawosławna diecezja powstała w Mohylewie³.

W czasach zaborów Kościół prawosławny w Polsce postrzegany był jako wyznanie rosyjskiego okupanta oraz narzędzie rusyfikacji. To przekonanie umocniło się wraz z powstaniem na ziemiach polskich w latach 1863–1915 administracyjnych struktur Kościoła prawosławnego, które zostały włączone w skład patriarchatu moskiewskiego⁴.

Po pierwszej wojnie światowej, gdy Polska odzyskała niepodległość, także Kościół prawosławny w Polsce próbował rozluźnić swoją zależność od patriarchatu moskiewskiego i wejść na drogę prowadzącą do autokefalii. Pragnienia te urzeczywistniły się w roku 1924, kiedy to, mimo wyraźnego sprzeciwu Cerkwii moskiewskiej, ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Grzegorz VII postanowił, że prawosławny Kościół w Polsce będzie Kościołem autokefalicznym. To postanowienie zostało zaakceptowane przez wszystkie patriarchaty prawosławne, z wyjątkiem

¹ Por. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rzym 1961, s. 67; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 14–15.

² Por. S. Żochowski, *Unia brzeska w Polsce XVII wieku*, Londyn 1988, s. 27.

³ Por. Z. Zielińska, *Polska w okowach „systemu północnego” 1763–1766*, Kraków 2012, s. 53.

⁴ Por. M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 105.

moskiewskiego. W okresie międzywojennym liczba wiernych prawosławnych w Polsce sięgała 4 milionów⁵.

W czasie drugiej wojny światowej ziemie polskie zostały podzielone między dwóch okupantów: niemieckiego i rosyjskiego. Podział ten ominął także polskiego prawosławia. I tak, wierni obrządku wschodniego zamieszkujący tereny zajęte przez armię radziecką po 17 września 1939 r. zostali włączeni do patriarchatu moskiewskiego, natomiast część Kościoła prawosławnego w Polsce, która pozostała na terenie okupowanym przez Wehrmacht, zachowała swoją autokefalię⁶.

Po zakończeniu działań wojennych powróciła kwestia autokefalii prawosławnego Kościoła w Polsce. Jej zwolennikiem był ówczesny patriarcha Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Dionizy. Został on jednak oskarżony o kolaborację z Niemcami w czasie wojny i usunięty ze stanowiska. Jego następcą został metropolita Tymoteusz, który w lipcu 1948 r., podczas wizyty u patriarchy moskiewskiego Aleksego II, zrezygnował z uzyskanej w 1924 r. autokefalii, podporządkowując tym samym polską Cerkiew patriarchsze moskiewskiemu, otrzymując od niego autokefalię⁷.

Ponadto nie można pominąć faktu, że w wyniku przesunięcia terytorium powojennej Polski na zachód, nastąpił drastyczny spadek liczby wiernych prawosławnych z 4 milionów do ok. 350 tysięcy. Co za tym idzie, zmalała również liczba diecezji. Z początkowych czterech pozostała tylko warszawska i część grodzieńskiej, a to z kolei spowodowało spadek liczby parafii i duchownych⁸.

2. Kościół prawosławny i ekumeniczny dialog w III RP

Znaczącą zmianę dla Kościoła prawosławnego w Polsce przyniósł rok 1989 i upadek komunizmu. Dnia 4 lipca 1991 r. została podpisana ustawa o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego⁹. Od tego czasu ukazują się też dwa prawosławne czasopisma: „Wiadomości Prawosławne Diecezji Białostocko-Gdańskiej”

⁵ Por. tamże, s. 106–110.

⁶ Por. M. Bołtryk, *Przy Cyryla i Metodego*, „Przegląd Prawosławny”, 2005, nr 2(236), s. 29–30.

⁷ I. Baumer, *Die orthodoxe Kirche in Polen. Reise- und Gesprächnotizen und systematisch-historischer Überblick*, „Christliche Osten”, 48(1993), nr 6, s. 294.

⁸ Por. tamże.

⁹ Dz.U. z 1991 r. Nr 66, poz. 287.

oraz „Przeгляд Prawosławny”. Jednocześnie liczne kościoły, zamknięte przez władze komunistyczne, zostały ponownie otwarte.

Obecnie Kościół prawosławny w Polsce liczy ponad pół miliona wiernych, co stanowi ok. 1,3% mieszkańców naszego kraju i jest to przede wszystkim mniejszość narodowa białoruska¹⁰. Według rocznika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (stan na 10.07.2015 r.), wspólnota ta liczy siedem diecezji, w tym ordynariat polowy, 26 dekanatów, 237 parafii i 10 klasztorów. Zwierzchnikiem Kościoła prawosławnego jest arcybiskup Sawa, metropolita warszawski i całej Polski¹¹, a „duchową stolicą” polskiego prawosławia jest Grabarka, określana niekiedy mianem „prawosławnej Częstochowy”¹².

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny należy do Polskiej Rady Ekumenicznej. To w jej ramach mieszczą się relacje ekumeniczne między katolikami i prawosławnymi w Polsce. Oczywiście nie oznacza to, że ograniczają się one jedynie do tej płaszczyzny. Wręcz przeciwnie, podczas prac Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, nad dokumentem „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”, który został podpisany i ogłoszony w Bari w roku 1987, trzy podkomisje współpracowały nad kwestią: „Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła”. Jedna z nich obradowała w Opolu, w dniach 17–18 grudnia 1984 r.¹³ Każda z podkomisji przygotowywała część całego dokumentu, który podczas spotkania komitetu koordynującego utworzył jedną całość. Kontynuowane to było, również w Opolu, w dniach 3–6 czerwca 1985 r.¹⁴

Kościół katolicki w Polsce świętuje corocznie wspólnie z Kościołami ewangelickimi i prawosławnym Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Charakterystyczne dla tych nabożeństw jest, że podczas Eucharystii homilię wygłaszają duchowni Kościołów siostrzanych i odwrotnie: podczas liturgii w świątyniach prawosławnych bądź protestanckich słowo Boże

¹⁰ Główny Urząd Statystyczny, *Mały rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2016*, Warszawa 2016, s. 115.

¹¹ <http://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2013/03/Wykaz-adresowy-PAKP-2016.pdf> (14.11.2016).

¹² *Polen: Große orthodoxe Wallfahrt nach Grabarka*, „Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information” (KNA-ÖKI), 2007, nr 35(28 VIII), s. 2.

¹³ Pozostałe podkomisje obradowały w Rzymie (27–31 XII 1984) i w Bari (20–28 XII 1984). Por. W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 153.

¹⁴ Por. tamże.

głoszą biskupi lub prezbiterzy katoliccy¹⁵. Podczas tego tygodnia (ale nie tylko wtedy) odbywają się także sympozja i konferencje, które są nie tylko okazją do spotkania i wspólnej modlitwy, ale też służą wymianie myśli oraz dają możliwość lepszego poznania nauki i tradycji „drugiego” Kościoła¹⁶.

Do ważniejszych osiągnięć ekumenicznej współpracy między chrześcijanami różnych wyznań wchodzących w skład Polskiej Rady Ekumenicznej można zaliczyć podpisanie w 2000 r. wspomnianej już wyżej wspólnej deklaracji o wzajemnym uznaniu ważności chrztu czy wydanie rok później wspólnego przekładu Pisma Świętego Nowego Testamentu i Psalmów¹⁷.

Trudna historia Polski i Rosji, która została już wcześniej pokrótce ukazana, nie pozostała bez wpływu na wzajemne relacje obydwu narodów. Ta niechęć była dostrzegana także w relacjach między Kościołem katolickim a rosyjską Cerkwią. Równocześnie jednak można było dostrzec działania mające na celu ich zbliżenie. Dobrą okazją ku temu była wizyta w Polsce w 2012 r. patriarchy Moskwy i całej Rusi Cyryla I, który przybył do Warszawy na zaproszenie Kościoła prawosławnego, jednak to spotkanie może być zaliczone do ważniejszych wydarzeń ekumenicznych. Poza tym miało ono wydźwięk historyczny. Była to pierwsza wizyta w wolnej Polsce zwierzchnika patriarchatu moskiewskiego i całej Rusi. Wizytę tę poprzedziło – również historyczne, pierwsze z czterech – spotkanie w Warszawie przedstawicieli Kościoła katolickiego i moskiewskiego patriarchatu, w celu zredagowania wspólnego apelu do Polaków i Rosjan, który miałyby stanowić istotny wkład w proces pojednania obydwóch narodów. Teologiczna część tego dokumentu była już gotowa w roku 2011, jednak historyczne spory nie zostały rozwiązane. Mimo to, kard. Henryk Muszyński określił te rozmowy jako ważny krok w kierunku wzajemnego zbliżenia obydwóch narodów¹⁸. W podobnym tonie wypowiadał się także ówczesny przewodniczący konferencji Episkopatu Polski, abp Józef Michalik¹⁹. Również metropolita Hilarion, przewodniczący Wydziału

¹⁵ Por. W. Hanc, *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 399–402.

¹⁶ Zob. tamże. s. 396.

¹⁷ Por. P. Bieliński, *Raport o stanie dialogu ekumenicznego w Polsce*, „Wiadomości KAI”, 2007, nr 3(21 I), s. 16–17.

¹⁸ Por. B. Łoziński, *Kto jest blisko Boga, potrafi wybaczać*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 33(19 VIII), s. 21.

¹⁹ Zob. tamże.

Zewnętrznych Stosunków Cerkiewnych Patriarchatu Moskiewskiego, stwierdził, że wyjątkowość tego dokumentu polega na tym, że pozwala on spojrzeć na historię obydwóch narodów oczyma Kościoła katolickiego i prawosławnego oraz nakreśla perspektywę dalszych prac mających na celu zbliżenie Polaków i Rosjan²⁰.

Podczas omawianych spotkań postanowiono, iż zostanie powołana specjalna bilateralna komisja, która miałaby się zajmować dalszym dialogiem ekumenicznym między Kościołem katolickim w Polsce a Rosyjską Cerkwią prawosławną. Jako obiecujące można było odczytać także wzajemne zaproszenie przedstawicieli Kościoła katolickiego w Rosji oraz prawosławnego w Polsce do utworzenia komisji mieszanej²¹.

Efektom wspólnych działań była odezwa do narodów: polskiego i rosyjskiego, która została podpisana w Warszawie 17 sierpnia 2012 r. przez abp. Józefa Michalika, ówczesnego przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, oraz goszczącego wtedy w Polsce patriarchę moskiewskiego i całej Rusi, Cyryla I. Promulgowany wtedy dokument składał się z trzech punktów: 1) Dialog i pojednanie; 2) Przeszłość w perspektywie przyszłości; 3) Wspólnie wobec nowych wyzwań. Przeglądając to przesłanie można zauważyć, iż jego znaczenie jest bardziej moralne i symboliczne niż ekumeniczne. Nie dotyczy ono bowiem żadnej spornej kwestii, jak *Filioque*, uniatyzmu czy papieskiego prymatu. Odnosi się o wiele bardziej do wzajemnych relacji obu narodów niż Kościołów, choć przebaczenie wzajemnych niesprawiedliwości, które prowadzi do pojednania, ma przecież ściśle ekumeniczne zabarwienie.

Podpisanie tego dokumentu zostało w Polsce odebrane jako zwrot we wzajemnych relacjach między obydwoma narodami i wywołało liczne komentarze, które zgodnie określiły to jako „historyczne wydarzenie”²², z którym wiąże się wielkie nadzieje, wyrażające się w nawiązaniu i umocnieniu więzi między Kościołem katolickim w Polsce i prawosławnym w Rosji²³. Według komentatorów dokument ten stanowi idealny punkt

²⁰ Por. K. Gołębiowski, *Rozmowy episkopatu Polski i Patriarchatu Moskiewskiego*, https://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x52283/rozmowy-episkopatu-polski-i-patriarchatu-moskiewskiego/ (25.11.2016); A. Grajewski, *Spojrzenie w przyszłość*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 33(19 VIII), s. 19-20.

²¹ Por. Gołębiowski, *Rozmowy episkopatu Polski i Patriarchatu Moskiewskiego*.

²² Por. Bp Mering o przesłaniu do narodów Polski i Rosji: „Pojednanie możliwe jest tylko na płaszczyźnie ewangelicznej” [wywiad dla KAI], MDWł, 95(2012), nr 9, s. 807.

²³ *Cyryl I w Polsce*, „Wiadomości KAI”, 2012, nr 34/35 (26 VIII – 2 IX), s. 7.

wyjścia do pracy nad dalszym zbliżeniem obu narodów. Podkreślają również, że wzajemne przebaczenie nawet na płaszczyźnie ludzkiej, międzynarodowej, może przenieść się na pojednanie, albo przynajmniej zbliżenie na płaszczyźnie kościelnej, teologicznej²⁴. Przebaczenie jest pierwszym krokiem na drodze do pojednania. Wielu obserwatorów zwracało uwagę na jeszcze jeden niezmiernie ważny aspekt, o którym jest mowa w ostatnich słowach wspólnego przesłania, a mianowicie, że punktem wyjścia w procesie pojednania jest łaska Boża, i że o tę łaskę wszyscy powinni zgodnie prosić²⁵.

Ale nie tylko strona katolicka bacznie obserwowała i komentowała omawianą wizytę patriarchy moskiewskiego w Polsce i wydarzenia z nią związane. Sam Cyryl w swoim przemówieniu wygłoszonym po podpisaniu wspomnianego dokumentu stwierdził, iż rozliczenie się z przeszłością jest konieczne przy budowaniu poprawnych relacji w przyszłości oraz może służyć jako przykład kolejnym pokoleniom, do jakich dramatów może doprowadzić wzajemna niechęć i odejście od podstawowych praw moralnych. Podkreślił też rolę Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w rozwoju poprawnych relacji między katolikami a prawosławnymi w Polsce²⁶.

To wszystko pozwala stwierdzić, że dialog ekumeniczny między katolikami a prawosławnymi w Polsce rozwija się pozytywnie. Przejawia się i urzeczywistnia w licznych sympozjach, konferencjach oraz wspólnych nabożeństwach, które odbywają się nie tylko w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, ale też przy innych okazjach.

3. Cele i zadania na przyszłość

Dialog katolicko-prawosławny toczy się jednak na arenie światowej. Nie można zamykać się tylko w czterech ścianach własnego domu. Omawiany wyżej dokument dotyczył dwóch sąsiednich krajów i nie poruszał problemów doktrynalnych. Takie prace toczą się w ramach działającej od 1980 r. Międzynarodowej Komisji mieszanej ds. dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Co prawda

²⁴ Grajewski, *Spojrzenie w przyszłość*, s. 19.

²⁵ B. Łoziński, *Niech Bóg nas pojedna*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 34(26 VIII), s. 25.

²⁶ Por. *Przemówienie patriarchy Cyryla wygłoszone na Zamku 17 sierpnia 2012 r.*, [67](https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1443/przemowienie-patriarchy-cyryla-wygloszone-na-zamku-sierpnia-r/(22.11.2016); Cyryl I w Polsce, s. 7.</p></div><div data-bbox=)

o problemie *Filioque* dyskutowano już w 1979 r. Wtedy też ogłoszono memorandum, w którym zostało jasno wskazane, że tekst nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary może być odmawiany bez *Filioque*²⁷. W roku 1982 ukazał się pierwszy dokument tej komisji, zatytułowany „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”²⁸, gdzie zostało powiedziane, że oba Kościoły przyjęły stwierdzenie, iż „Duch Święty, który pochodzi od Ojca, jako Źródła Trójcy Świętej, jest także Duchem Syna”²⁹.

Jednak wyjątkowym znakiem otwartości i wyjścia naprzeciw braciom prawosławnym była postawa św. Jana Pawła II. Pragnął on wyjaśnić tradycyjną naukę o pochodzeniu Ducha Świętego i wyłożyć ją w akceptowanej przez oba Kościoły definicji wiary. Za tymi pragnieniami szły konkretne czyny. I tak w latach 1987 i 1995, podczas wizyty Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola w Rzymie oraz podczas apostolskiej podróży Papieża do Rumunii w 2002 r., podczas liturgii sprawowanej w obecności przedstawicieli prawosławia, opuścił dodatek *Filioque* w odmawianym *Credo*. Idąc za tym przykładem, Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w Kanadzie, w roku 2005 całkowicie zrezygnował z *Filioque*³⁰. To posunięcie jest jednym z warunków Cerkwi, aby zbliżyć katolików i prawosławnych, którzy właśnie twierdzą, iż klucz do zamknięcia tego sporu leży właśnie po stronie Kościoła łacińskiego.

Drugim najważniejszym problemem na drodze do zbliżenia wschodu z zachodem jest rozumienie i wypełnianie jurydycznej władzy papieża. Jednak również w tej kwestii dostrzegany jest pewien postęp. Optymizm, ale i wiele kontrowersji w tej kwestii wzbudził Dokument z Rawenny (2007 r.), który w sprawie prymatu stwierdza, że prymat papieski musi być rozumiany zawsze w kontekście soborowości i odwrotnie: soborowość Kościoła katolickiego zawsze musi być postrzegana w kontekście papieskiego prymatu (por. Dokument z Rawenny, n. 43).

²⁷ *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingendhal*, red. L. Vischer, Frankfurt/M 1981, s. 23.

²⁸ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Mayer [i in.], Bd. 2, Paderborn – Frankfurt/M 1992, s. 531–539.

²⁹ Tamże; por. J. Bujak, *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 312.

³⁰ Por. *Pastoral Letter of the Ukrainian Catholic Hierarchy in Canada To the Clergy, Religious, Monastics and Faithful: On the Creed and the Filioque*, http://archeparchy.ca/wcm-docs/docs/Pastoral_Letter_on_the_Creed.pdf (22.11. 2016).

Równie ważna była zapowiedź, że następne zebranie plenarne Komisji Mieszanej poświęcone będzie roli Biskupa Rzymu w *Communio* Kościoła w pierwszym tysiącleciu. Dotychczasowe rozmowy dotyczące papieskiego prymatu doprowadziły do tego, że obie strony uznają, co następuje: 1) porządek prawny (kanoniczny) w czasach niepodzielonego Kościoła był powszechnie uznany, 2) Rzym przejął w Kościele pierwsze miejsce, ponieważ w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Biskup Rzymu był pierwszym spośród pięciu patriarchów ówczesnego czasu (por. Dokument z Rawenny, n. 41).

Różnice występują jednak w interpretacji historycznych naleciałości oraz uprzywilejowanej pozycji Biskupa Rzymu w hierarchii. Strona katolicka pojmuje zjednoczenie Kościoła wyłącznie pod jurydycznym zwierzchnictwem papieża jako widzialnym znakiem jedności. Tymczasem eklezjologia prawosławna wskazuje na to, że władza jurydyczna może urzeczywistniać się jedynie w lokalnej wspólnotce, gdyż każdy Kościół partykularny posiada pełną niezależność, czyli autokefalię³¹.

W centrum prawosławnej eklezjologii jest zatem prawda, iż prymat może się realizować jedynie w Kościele lokalnym, dlatego nie do przyjęcia jest, że jedność Kościoła powszechnego może się zrealizować jedynie pod jurydycznym zwierzchnictwem papieża nad całym światem chrześcijańskim. Również wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat kolegalności biskupów nie są w stanie przekonać Cerkwi, że w Kościele katolickim w pełni rozwija się system kolegalności oraz synodalność, jako jedyny sposób sprawowania władzy jurydycznej.

Ważne są tutaj słowa Jana Pawła II, że „winniśmy ukazywać w każdej sprawie, że staramy się wyjść naprzeciw temu, czego nasi bracia słusznie pragną i czego od nas oczekują, w tym też celu poznawać ich sposób myślenia i wrażliwość” (UUS, n. 87). Taka właśnie otwartość i wzajemne zaangażowanie leżą u podstaw dalszych ekumenicznych działań, sukcesów i zgodności. Szczególnie odnośnie do kwestii prymatu konieczna jest cierpliwa, wolna od uprzedzeń, wspólna i konstruktywna praca, wymagająca niekiedy uczynienia kroku w tył.

Żeby papieski prymat zrozumieć w bardziej ekumenicznym znaczeniu, niezbędne jest przeprowadzenie głębokich reform Kurii Rzymskiej, co podejmuje obecnie papież Franciszek. Oczywiście nie dotyczą one

³¹ Por. W. Hryniewicz, *Droga do zgody. Ekumenizm po dokumencie z Rawenny*, „Tygodnik Powszechny”, 2007, nr 48, s. 13.

sposobu wykonywania urzędu widzialnej głowy Kościoła, jednak znając temperament oraz odwagę tego papieża, nie możemy wykluczyć posunięć prowadzących do ożywienia dialogu z prawosławiem dotyczącego tej najbardziej spornej kwestii. O koniecznych zmianach w tym temacie pisał już w 2002 r. Janusz Bujak, przekonując, że Episkopat musi być mniej traktowany jako bariera, kordon ochronny wokół papieża, a bardziej jako wypełnienie czy przedłużenie władzy papieskiej posługi i wyakcentowanie kolegalności³².

Konieczne jest także ostrzejsze wskazanie różnic między „urzędem Piotra” a innymi urzędami, np. biskupa diecezji rzymskiej, co dałoby większe zrozumienie prymatu w kwestii jurydycznej. Bezsprzecznym jest, że papież, jako duchowa głowa Kościoła w Rzymie, jest biskupem, jednak jako następca Piotra Apostoła ma za zadanie umacniać braci w wierze, co dokonuje się między innymi podczas wizyt *ad limina Apostolorum*.

Pierwszy i zarazem bardzo ważny krok w dyskusji dotyczącej wykonywania papieskiego prymatu uczynił Jan Paweł II w swojej encyklice *Ut unum sint*, szczególnie w numerach 88–96. Istota tej nauki zawiera się w trzech punktach: 1) dotychczasowe rozumienie prymatu przez katolików nie jest już adekwatne do obecnej sytuacji ekumenicznej; 2) przy wykonywaniu władzy prymatu konieczna jest rezygnacja z dominacji i uniformizacji, a w to miejsce podkreślenie wartości posługi miłości i jedności w wielości; 3) jako wzór i przykład rozumienia prymatu powinien posłużyć model z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Ten bowiem model papieskiego prymatu był akceptowany zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Nie był on wtedy wykonywany i rozumiany w kategoriach *stricte* jurydycznych, czyli bezpośredniego zwierzchnictwa nad wszystkimi Kościołami lokalnymi, biskupami i wiernymi³³.

Pewne jest, że z biegiem czasu Zachód rozwinął się w kierunku centralizmu kościelnego, co spowodowało, że Kościół katolicki w oczach prawosławnych przekształcił się w jeden wielki zachodni patriarchat, na wzór jednego z pięciu patriarchatów istniejących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wiele decyzji papieża, wydawanych na mocy jurydyczne-

³² Por. J. Bujak, *Teologowie o prymacie papieża w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, 18(2002), nr 2, s. 49.

³³ Por. J. Majewski, *Papieska rewolucja*, „Więź”, 44(2001), nr 6, s. 165; J. Quinn, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999, s. 189.

go prymatu, postrzeganych jest na Wschodzie jako działania Patriarchy Zachodu, podobnie jak decyzje czy postanowienia jednego z patriarchów Kościoła Wschodniego.

Wacław Hryniewicz w swoim artykule *Droga do zgody. Ekumenizm po dokumencie z Rawenny* kreśli obraz przyszłego, w pełni zjednoczonego Kościoła jako wspólnoty patriarchatów: rzymskiego, konstantynopolitańskiego, aleksandryjskiego, antiocheńskiego, jerozolimskiego, moskiewskiego, Bukaresztu, Sofii oraz wszystkich, które ewentualnie zostaną doń włączone³⁴. Ponadto, wyraża on też nadzieję, że Kościół katolicki podejmie taką formę pełnienia posługi Piotrowej w Kościele, która oparta będzie na ścisłym współdziałaniu Biskupa Rzymu z biskupami katolickimi, jak również na dialogu z wszystkimi chrześcijanami³⁵. Takie stanowisko w zasadzie już mogłoby być zaakceptowane, ale godne uwagi jest także inne rozumienie wykonywania władzy prymatu przez papieża. Według byłego wykładowcy KUL, papieski prymat musi być dostosowany do obecnej sytuacji; silny i wyraźny, a jednocześnie możliwy do przyjęcia dla wszystkich, aby stanowić punkt, wyznacznik, kierunek orientacji dla wszystkich chrześcijan. Można zatem stwierdzić, że sposób wykonywania papieskiego prymatu *ad intra*, czyli wewnątrz Kościoła katolickiego, ma być modelem i wzorem wiarygodności dla jego wykonywania *ad extra*, czyli w ewentualnym, w pełni zjednoczonym Kościele. Oczywiście nie oznacza to, że papież będzie mianował przełożonych wschodnich patriarchatów. Chodzi tu jedynie o autorytet moralny, czy pewny punkt odniesienia w kwestiach wiary i moralności³⁶.

Aby jednak wypracować wspólny i akceptowany dla wszystkich chrześcijan model papieskiego prymatu, trzeba przypomnieć, że prymat jurydyczny w zachodniej tradycji nie wykluczał innych form służby jedności. Poza tym nie można zapominać, że w poszukiwaniu jedności w Kościele trzeba dążyć do szukania jedności w różnorodności. Rodziny mieszane, czy przyjazne, sąsiedzkie relacje między wyznawcami różnych konfesji mogą posłużyć jako model do szukania jedności w całym Kościele Chrystusowym i budowania tej jedności na fundamencie Eucharystii.

Zasada pluralizmu była już przecież prezentowana w wypowiedziach IV Soboru Konstantynopolitańskiego, w latach 879–880, co zostało

³⁴ Por. Hryniewicz, *Droga do zgody*, s. 13.

³⁵ Por. tenże, *Pytania o prymat*, „Tygodnik Powszechny”, 1999, nr 4, s. 9.

³⁶ Zob. tamże.

powtórzone w Dokumencie z Bari (1987): Każda siedziba patriarchatu niech zachowuje swoją dawną tradycję: Kościół łaciński swoją, tak samo i Kościół Wschodni³⁷. Powrót do tej wypowiedzi powinien posłużyć jako punkt wyjścia do dalszego, konstruktywnego dialogu ekumenicznego między Wschodem a Zachodem.

Kolejnym wyzwaniem dla Kościoła katolickiego jest konieczność krytycznego spojrzenia na dokumenty, a konkretnie na dogmatyczne orzeczenia Soboru Watykańskiego I dotyczące dogmatu o jurydycznym prymacie i nieomyślności papieża. Oczywiście nie wchodzi w grę całkowite wycofanie się z tego dogmatu, jednak jego weryfikacja. Bardzo dużo w tej dziedzinie zrobił *Vaticanum II*, akcentując kolegialność, *subsistit in* czy teologię Wschodu. Kardynał Walter Kasper idzie jednak w swoich rozważaniach jeszcze dalej, i stawia pytanie, czy bez woli wycofania się z dogmatu o nieomyślności papieża i jego prymacie, z dotychczasową tradycją i istotą tego dogmatu, można dojść do porozumienia z prawosławiem?

* * *

Zbierając zatem myśli niniejszego artykułu należy stwierdzić, że obok wielu pozytywnych wyników dotychczasowej działalności ekumenicznej, niezbędne są nadal wysiłki, które doprowadzą do pełnego zjednoczenia Chrystusowego Kościoła. Aby jedność stała się faktem, konieczne jest, aby obie strony przestały patrzeć na siebie jako na zakładników przeszłości, a otworzyły się na konstruktywny dialog. Dotyczy to zarówno kwestii *Filioque*, prozelityzmu, o który oskarżany był Kościół, czy wprost Jan Paweł II przez Cerkiew moskiewską, po przemianowaniu administratur apostolskich na diecezje w Rosji po upadku ZSRR, ale także najtrudniejszej kwestii – sposobu wykonywania prymatu i jego znaczenia w przyszłym, ewentualnie zjednoczonym Kościele. Ponadto konieczne jest też opanowanie pokusy zamykania się w granicach własnego wyznania oraz pragnienie demonstrowania własnej siły czy dominacji.

Przede wszystkim jednak nie można zapomnieć o tym, co zostało zapisane już we wprowadzeniu do Dekretu o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio*, mianowicie, że ruch ekumeniczny

³⁷ Zob. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Meyer, Bd. 2, Paderborn – Frankfurt/M 1992, s. 553.

jest inspirowany przez Ducha Świętego (por. DE, n. 1). W świetle tego stwierdzenia łatwe do zrozumienia wydają się słowa kard. W. Kaspera: „Nie jesteśmy w stanie doprowadzić do pełnego zjednoczenia Kościoła. Ona jest darem Ducha Świętego”³⁸. Czy to oznacza, że trzeba zrezygnować z ekumenicznych wysiłków? Oczywiście, że nie. Na potwierdzenie tej tezy można przywołać definicję wspomnianego przed chwilą hierarchy, który stwierdza wprost: „Ekumenizm nie jest naszym osobistym prawem, ale obowiązkiem, zleceniem i świętym zobowiązaniem, które zadał nam sam Jezus w noc przed swoją męką”³⁹.

Na zakończenie warto jeszcze przywołać słowa papieża seniora Benedykta XVI, który jeszcze w czasie swojej działalności w Niemczech pisał: „Rzym, w kwestii nauki o prymacie papieskim nie może od Wschodu żądać niczego więcej, jak tylko tego, co zostało sformułowane w pierwszym tysiącleciu”⁴⁰. Ale przede wszystkim nie wolno rezygnować, ani zapomnieć, że jedność jest darem Ducha Świętego. Ludzkie dążenia umacniane są więc Bożą pomocą. Ta świadomość powinna przyświecać wszystkim zaangażowanym w dialog ekumeniczny, że w swoich dążeniach realizują wolę Pana Jezusa, który przed swoją męką i śmiercią modlił się: Ojczy, spraw, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21). Przy czym warto poszukać jedności w wielości: nie skupiać się na tym, co dzieli, ale na tym, co łączy.

STRESZCZENIE

Pierwsi prawosławni pojawili się w Polsce w XVI w. Jednym z najważniejszych wydarzeń ekumenicznych we współczesnej historii była wizyta w Warszawie w 2012 r. Cyryla I, metropolity Moskwy i Wszechrusi oraz podpisanie (wraz z abp. Józefem Michalikiem, ówczesnym przewodniczącym KEP) wspólnego apelu do narodu polskiego i rosyjskiego o potrzebie przebaczenia.

Kościół katolicki w Polsce czynnie działa w ramach Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. Kościół w Polsce był też ważnym uczestnikiem tworzenia dokumentu *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, który został podpisany i ogłoszony w Bari w 1987 r.

³⁸ W. Kasper, *Die Zukunft der Ökumene. Wo stehen wir? Wie kommen wir weiter?*, KNA-ÖKI, 2007, nr 37(11 IX), s. 8.

³⁹ Tenże, *Wir müssen uns bewegen. Der Stand der Ökumene und die Zukunft der Kirche*, KNA-ÖKI, 2008, nr 8(19 II), s. 1.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 209.

W procesie zbliżenia obu Kościołów wciąż nierozwiązane pozostają kwestie *Filioque* i papieskiego prymatu.

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, prawosławie w Polsce, *Filioque*, prymat, Cyryl I w Warszawie.

SUMMARY

The first Orthodox Christians came to Poland in 16th century. One of the most significant ecumenical events in the current history was the visit of Cyril I, Patriarch of Moscow and all Rus' in Warsaw in 2012 and signing (with Abp. Józef Michalik, the then president of Polish Episcopal Conference) the common appeal to Polish and Russian people on the need of forgiveness.

Catholic Church in Poland works actively within the Joint International Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Orthodox Church. The Church in Poland was also the important participant of creating the document *Faith, sacrament and unity of Church* which was signed and proclaimed in Bari in 1987.

In the process of moving both Churches closer the issues of *Filioque* and pope's primacy are still being unsolved.

Key words: ecumenical dialogues, Orthodox Christianity in Poland, *Filioque*, primacy, Cyril I in Warsaw.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi, przekład ekumeniczny, Warszawa 2001.

Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.

Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, 1995.

Dokumente wachsender Übereinstimmung, red. H. Mayer [i in.], Bd. 2, Paderborn – Frankfurt/M 1992.

Ustawa o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z dnia 4 lipca 1991 r., Dz.U. z 1991 r. Nr 66, poz. 287.

Polen: Große orthodoxe Wallfahrt nach Grabarka, „Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information” (KNA-ÖKI), 2007, nr 35(28 VIII), s. 2.

Cyryl I w Polsce, „Wiadomości KAI”, 2012, nr 34/35(26 VIII – 2 IX), s. 5–11.

Das Filioque aus ökumenischer Sicht, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingendhal*, red. L. Vischer, Frankfurt/M 1981, s. 9–23.

Baumer I., *Die orthodoxe Kirche in Polen. Reise- und Gesprächnotizen und systematisch-historischer Überblick*, „Christliche Osten”, 48(1993), 6, s. 286–301.

Bieliński P., *Raport o stanie dialogu ekumenicznego w Polsce*, „Wiadomości KAI”, 2007, nr 3(21 I), s. 16–18.

- Bołtryk M., *Przy Cyryla i Metodego*, „Przegląd Prawosławny”, 2005, nr 2(236), s. 28–35.
- Bp Mering o przesłaniu do narodów Polski i Rosji: „Pojednanie możliwe jest tylko na płaszczyźnie ewangelicznej” [wywiad dla KAI], MDWł, 95(2012), nr 9, s. 806–811.
- Bujak J., *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 307–328.
- Bujak J., *Teologowie o prymacie papieża w kontekście dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE, 18(2002), nr 2, s. 39–49.
- Główny Urząd Statystyczny, *Mały rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2016*, Warszawa 2016.
- Gołębiowski K., *Rozmowy episkopatu Polski i Patriarchatu Moskiewskiego*, https://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x52283/rozmowy-episkopatu-polski-i-patriarchatu-moskiewskiego/ (25.11.2016)
- Grajewski A., *Spojrzenie w przyszłość*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 33(19 VIII), s. 19–20.
- Hanc W., *Z dziejów ekumenii w diecezji wrocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 394–416.
- Hryniewicz W., *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., *Droga do zgody. Ekumenizm po dokumencie z Rawenny*, „Tygodnik Powszechny”, 2007, nr 48, s. 13.
- Hryniewicz W., *Pytania o prymat*, „Tygodnik Powszechny”, 1999, nr 4, s. 9.
- Kasper W., *Die Zukunft der Ökumene. Wo stehen wir? Wie kommen wir weiter?*, „Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information”, 2007, nr 37(11 IX), s. 8. http://www.foerderverein-unita-dei-cristiani.com/seite/pdf/wk_vall.pdf.
- Kasper W., *Wir müssen uns bewegen. Der Stand der Ökumene und die Zukunft der Kirche*, „Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information”, 2008, nr 8(19 II), s. 1.
- Lanckorońska K., *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rzym 1961.
- Łoziński B., *Kto jest blisko Boga, potrafi wybacząć*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 33(19 VIII), s. 21–22.
- Łoziński B., *Niech Bóg nas pojedna*, „Gość Niedzielny”, 89(2012), nr 34(26 VIII), s. 24–26.
- Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989.
- Majewski J., *Papieska rewolucja*, „Więź”, 44(2001), nr 6, s. 162–168.
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białyсток 2005.
- Quinn J.R., *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005.

Zielińska Z., *Polska w okowach „systemu północnego” 1763–1766*, Kraków 2012.
Żochowski S., *Unia brzeska w Polsce XVII wieku*, Londyn 1988.

<http://www.orthodox.pl/wp-content/uploads/2013/03/Wykaz-adresowy-PAKP-2016.pdf> (14.11.2016)

Przemówienie patriarchy Cyryla wygłoszone na Zamku 17 sierpnia 2012 r., <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1443/przemowienie-patriarchy-cyryla-wygloszone-na-zamku-sierpnia-r/> (22.11.2016).

Pastoral Letter of the Ukrainian Catholic Hierarchy in Canada To the Clergy, Religious, Monastics and Faithful: On the Creed and the Filioque, http://archeparchy.ca/wcm-ocs/docs/Pastoral_Letter_on_the_Creed.pdf (22.11.2016)

KS. JERZY BAGROWICZ

**„NIE WYCOFUJEMY SIĘ!”
czyli o możliwości dialogu z islamem**

Nie wycofujemy się! – to tytuł opublikowanego w „Gościu Niedzielnym” (16 X 2016) wywiadu z bp. prof. Andrzejem Siemieniewskim na temat duchowego przebudzenia obserwowanego w Kościele w Polsce po Świątowych Dniach Młodzieży. W końcowej części wywiadu ksiądz biskup opowiada o innej sprawie, obecnie bardzo intrygującej, a mianowicie o przyjmujących chrzest muzułmanach w Niemczech, m.in. w Berlinie w kościele Trójcy Świętej oraz w Hamburgu. Misje ewangelizacji muzułmanów prowadzi w tych środowiskach Kościół staroluterański oraz Kościół tzw. wolnych chrześcijan ewangelikalanych. Według relacji księdza biskupa ewangelizujący powtarzali: „Bóg przysłał do nas muzułmanów, byśmy głosili im Ewangelię”.

Ze zrozumiałą uwagą, ale i niedowierzaniem czytałem stwierdzenia księdza biskupa Andrzeja, szczególnie te o tłumnych chrztach muzułmanów w Europie. Niemal automatycznie do wykrzyknika w tytule wywiadu miałem chęć dopisania podwójnego znaku zapytania. Ostatnie wydarzenia i kłopoty z napływem arabskich emigrantów oraz terroryzmem z imieniem Allaha na ustach, upoważniają do przyjrzenia się temu zagadnieniu z nieco innej perspektywy. Nawet gdyby intencje proszących o chrzest muzułmanów były szczerze, warto pamiętać, że mogą wśród nich być i tacy, dla których przyjęcie chrztu jest motywowane przemożnym pragnieniem uzyskania statusu uchodźcy i uprawnień do korzystania z pomocy socjalnej w kraju osiedlenia. Jest oczywiste, że obecność wyznawców islamu w Europie nie jest nowym problemem, ale obecna sytuacja tłumnej i niekontrolowanej emigracji muzułmanów do Europy, zwłaszcza zachodniej, rodzi wiele pytań, nie tylko o ich przyjmowanie, ale nade wszystko o wzajemne

KS. JERZY BAGROWICZ – prof. dr hab. nauk humanistycznych, specjalista z zakresu pedagogiki chrześcijańskiej i katechetyki, Uniwersytet M. Kopernika w Toruniu.

relacje między chrześcijanami i wyznawcami islamu w tej nowej sytuacji, a zwłaszcza o możliwości dialogu chrześcijaństwa z islamem.

O czym dziś warto pamiętać?

Oto kilka okoliczności, które wydają się być ważne dla niniejszych refleksji.

Po tragicznych wydarzeniach z 11 września 2001 r. i reakcji na wykład papieża Benedykta XVI w Ratyźbonie, widać było, że stosunek do świata islamu może pójść w dwu bardzo różnych kierunkach: albo dalsza konfrontacja, co jest rozwiązaniem najłatwiejszym intelektualnie, ale niebezpiecznym politycznie, albo ciągłe szukanie *modus vivendi*, i to także w Europie, która jest już częściowo muzułmańska.

Mamy do czynienia z lękiem przed światem islamu, który bywa postrzegany jako zagrożenie dla cywilizacji europejskiej. Z jednej więc strony postawa, którą formułowała Oriana Fallaci, według której europejscy muzułmanie to „piąta kolumna”, dużo bardziej fanatyczna od swoich braci w wierze w innych częściach świata, nastawiona agresywnie wobec kultury europejskiej. Tendencji tej zdawały się sprzyjać doniesienia o podejmowanych na początku XXI wieku akcjach terrorystycznych przez żyjących w Europie fundamentalistów islamskich, a obecnie przez tych, którzy przedarli się pośród uciekinierów z krajów objętych wojną. Nierzadkie są przecież nawoływania do dżihadu przeciw Zachodowi.

Należy pamiętać, że w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku obserwować można było wysiłki tych, którzy dążyli do tego, aby uniknąć konfrontacji z islamem, w przekonaniu, że tylko w dialogu kultur i religii jest szansa przyszłości świata i człowieka. Wydawało się nawet, że i w samym islamie w tym czasie najbardziej radykalna wersja muzułmańskiego fundamentalizmu znajdowała coraz mniej zwolenników. Na przełomie XX i XXI wieku sądzono, iż muzułmanie przekonują się na własnej skórze, że przemoc rodzi przemoc i częściowo wniwecz obraca wszelkie, także i słuszne plany polityczne.

W duchu dialogu międzyreligijnego przypominało, że z duchowego dziedzictwa Abrahama wyrasta duchowość religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Przypominało, że mamy przecież wspólnego ojca naszej wiary – Abrahama. W 1985 r. podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską w Casablance Jan Paweł II powiedział m.in.: „Wierzimy w tego samego Boga, Boga jedyne, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza wszechświat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”.

Katolicy ciągle czują się zobowiązani dziedzictwem dialogu, który zapoczątkował Jan Paweł II. Dziś jednak szuka się odpowiedzi na pytanie tak często z niepokojem stawiane: Czy islam zagraża chrześcijaństwu?

Problem spotkania chrześcijaństwa z islamem w Europie, szczególnie we Francji i Niemczech, od wielu już lat stwarza wiele napięć. W większości przypadków mają one inne niż religijne podłoże. Wydaje się, że najcelniej na ten temat mówił już w 1984 r. arcybiskup Paryża, kardynał Jean-Marie Lustiger: „Teraz pytanie brzmi: w jaki sposób zamierzamy ułożyć pokojowe stosunki z ważną grupą, która odtąd stanowi część państwa francuskiego, które ma prawo być tym, czym jest, bo to jest sytuacja faktyczna, którą zaakceptowaliśmy i której chcieliśmy? Jakie zamierzamy wymyślić sposoby wewnętrznego współżycia we Francji, które umożliwiłyby takie współżycie w miłości i poszanowaniu wolności każdego? Jest to zadanie pokoleń, które nadchodzą”.

Odpowiedź na pytanie, które postawił kardynał Lustiger, nie jest łatwa ani prosta. Społeczeństwa Zachodu – jak się wydaje – płacą cenę zbyt naiwnej wiary w to, że tłumy ludzi z Afryki i Bliskiego Wschodu, którzy zaczęli zapełniać w drugiej połowie XX wieku brakujące miejsca pracy w Europie, łatwo będą się asymilować i przyjmą demokratyczne reguły życia. Naiwność ta była także poważną przyczyną braku wizji obecności tych ludzi na Zachodzie i błędów relacji do nich. Można powiedzieć, że to zadanie, o którym mówił kardynał Lustiger, pokolenie końca XX wieku na Zachodzie nie do końca umiało wypełnić. Trzeba też jasno powiedzieć, że było to zadanie niezwykle trudne, ale także i to, że brakło chęci poznania odmienności kultury tych ludzi, a zwłaszcza dialogu z tą kulturą. Traktowano ich jako konieczną siłę roboczą i mało kto stawiał sobie pytania o zagrożenia. Rzadko kto formułował w tej sprawie obawy, bo – zwłaszcza od początku XXI wieku – groziło to oskarżeniem o islamofobię.

Może ktoś powiedzieć, że to nie nasz problem, że „polska wieś cicha, że polska wieś spokojna”. Chyba jednak nasz problem, tym bardziej, że wchodzimy coraz głębiej w struktury europejskie, że także i nasze społeczeństwo może i powinno być przygotowane nie tylko na dialog religii i kultur, ale i na niełatwe spotkanie z ich obecnością na co dzień.

Kłopoty i porażki w dialogu z islamem

Na fali nowego myślenia i nadziei na owoce spotkania ludzi różnych religii w społeczeństwie wielokulturowym w XX wieku pojawił się ruch na rzecz dialogu między chrześcijanami i muzułmanami. Trzeba stwierdzić,

że nie było to całkiem nowe zjawisko, ponieważ już we wcześniejszych stuleciach obserwowano dysputy pomiędzy chrześcijanami i wyznawcami islamu. Lista takich dysput i spotkań w ciągu wieków jest pokaźna¹. W naszych czasach zaczynało to przybierać formę próby spotkań w dialogu, głównie dzięki rozwojowi krytycznych badań nad religiami oraz mocniejszą niż przedtem wolą osiągnięcia choćby najmniejszych sukcesów w tym zakresie. W Kościele katolickim najważniejszą rolę w tym dziele dokonał Sobór Watykański II. Nie tylko w Kościele katolickim, ale i w innych Kościołach chrześcijańskich utworzono specjalne gremia, rady dla badania tej sprawy, ogłaszano dokumenty, które miały realizować szczegółowe aspekty dróg dialogu, wydawano przewodniki, organizowano konferencje, pisano poważne prace naukowe i popularnonaukowe. Także w łonie islamu powstawały grupy, które inicjowały i sponsorowały dialog z chrześcijaństwem².

Wydaje się, że kontekst polityczny, szczególnie na przełomie wieku XX i XXI, zaważył na załamaniu się podejmowanych prób oraz unieściwił wysiłki, zarówno te podejmowane w chrześcijaństwie, jak i w islamie. Upolitycznienie atmosfery w krajach muzułmańskich w Afryce i w krajach arabskich Bliskiego Wschodu, wykorzystywanie islamskiego fundamentalizmu w rozgrywaniu konfliktów ściśle politycznych, stało się początkiem dramatu chrześcijan żyjących w krajach muzułmańskich; wielu z nich ciągle jest zabijanych tylko dlatego, że są chrześcijanami. Mało się o tym mówi, rzadko kto z polityków świata upomni się o nich.

Jednocześnie w ostatnich latach coraz więcej muzułmanów emigruje do Europy, także w sposób niekontrolowany. Niektórzy z nich są uciekinierami z krajów ogarniętych wojną, ale wielu z tej fali uchodźców pragnie tu znaleźć przede wszystkim lepsze warunki życia, skorzystać z gwarantowanej przez Europę wolności, także wyznawania islamu.

W jednym najnowszym opracowań na temat obecności islamu w Europie czytam: „Islam nie tylko stoi u bram Europy, ale jest w niej dobrze zadomowiony. Co roku przybywa na Stary Kontynent 2 mln muzułmanów. W roku 2050 będą oni stanowić ok. 20% wszystkich mieszkańców Europy. W tej chwili na terenie Niemiec jest już ok. 3000 meczetów i muzułmańskich miejsc modlitwy, we Francji 2000. Czy zatem grozi światu

¹ Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009, s. 7–9.

² Tamże, s. 214–225.

zachodniemu, jak wieści M. Houllebecq, islamizacja?³ [...] Bez wątpienia islam jest dzisiaj dla chrześcijan palącym wyzwaniem”⁴.

Sytuacja ta właściwie zdaje się zabijać wszelką nadzieję na pokojowe relacje wyznawców Mahometa i chrześcijan, nie tylko zresztą w Europie. Dzieło podejmowanego nie tak dawno dialogu zdaje się zamierać.

Profesor Czesław Łapicz, filolog z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, znawca problematyki obecności muzułmanów w Polsce, człowiek, który ma spore zasługi i dorobek w dziele dialogu z islamem, przed kilku miesiącami powiedział w prywatnej rozmowie: „W świetle moich doświadczeń stwierdzam, że dialog z islamem jest niemożliwy”. Przyznaje, że to stwierdzenie było dla mnie czymś niespodziewanym, zwłaszcza że znałem profesora nie tylko jako wykładowcę w UMK, ale także jako organizatora sesji naukowych i spotkań w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim. Spotkania takie odbyły się w UMK na Wydziale Filologicznym w latach 2010–2012. Były to spotkania międzynarodowe, otwarte nie tylko dla społeczności akademickiej. Współorganizatorem konferencji był Selçuk Mustafa Özcan, prezes Instytutu Dialogu Dunaj. Oprócz ludzi nauki, studentów i zainteresowanych tym zagadnieniem, obecni byli także akredytowani w Polsce ambasadorowie krajów arabskich: Republiki Jemenu, Zjednoczonych Emiratów Arabskich oraz Algierskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej, a także wyznawcy islamu nie tylko z toruńskiego środowiska. Materiały z tych spotkań zostały wydane w kolejnych trzech tomach przez Wydawnictwo Naukowe UMK⁵. Jest to ciekawa dokumentacja, ponieważ sesje naukowe i spotkania w dialogu dotyczyły nie tylko historii spotkania chrześcijaństwa z islamem czy obecności wyznawców islamu na ziemiach polskich, ale podejmowano wtedy także zagadnienia współczesne, a więc zagrożenia i wyzwania pojawiające się w tej płaszczyźnie⁶.

³ Chodzi tu o głośną książkę M. Houllebecq’a *Uległość*, Warszawa 2015. Warto może wrócić także do lektury do ostatnio wznowionej wcześniejszej powieści J. Raspaila *Obóz świętych*, Warszawa 2015.

⁴ P. Artemiuk, *Chrześcijanie wobec islamu – między dialogiem a apologią*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 7–8.

⁵ Zob. *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, red. M. Lewicka, C. Łapicz, t. 1: *Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011; t. 2: *Klucz do wspólnej przyszłości*, Toruń 2012; t. 3: *Teoria – praktyka – perspektywa*, Toruń 2013.

⁶ Spotkania w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim zrodziły się w Toruniu jako w środowisku, które miało ważne historyczne dokonania w dialogu międzywyznaniowym i międzyreligijnym. Wspomnijmy tu przede wszystkim sławetne *Colloquium Charitativum* (od 28 VIII do 21 XI 1645 r.), jedyne w swoim rodzaju międzywyznaniowe spotkanie zwołane z inicjatywy króla Władysława Wazy IV i biskupów zaniepokojonych wzrastającą nietoleran-

Profesor Łapicz we wprowadzeniu do pierwszej z tych konferencji przypomniał słowa papieża Benedykta XVI z 29 sierpnia 2006 roku powiedziane podczas spotkania z przedstawicielami świata islamu w Castel Gandolfo: „Od dialogu z islamem zależy dziś przyszłość świata”⁷. Przypomniał także ważne dla dzieła dialogu stwierdzenie Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*: „Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali” (n. 3).

I jeszcze ważny cytat z wypowiedzi Jana Pawła II: „My, chrześcijanie i muzułmanie, na ogół źle rozumieliśmy się w przeszłości, czasem występowaliśmy przeciw sobie i wyczerpywaliśmy się w polemikach i wojnach. Rzeczywiście, karty dzieł polemicznych często przesycone były dogmatyzmem, a nierzadko i fanatyzmem dalekim od elementarnego poszanowania drugiej osoby” (Jan Paweł do młodych muzułmanów zebranych w Casablance, 19 VIII 1985 r.).

Ważne stwierdzenia z dokumentów Kościoła i nauczania kolejnych papieży, działania na rzecz dialogu międzyreligijnego, poczynając od historycznego spotkania wyznawców różnych religii zwołanego przez Jana Pawła II w Asyżu (27 X 1986 r.), były niewątpliwie nie tylko zachętą, ale i zobowiązaniem do podejmowania dialogu z wyznawcami islamu, dla dobra pokoju w świecie, dla szukania porozumienia z przedstawicielami innych religii, zwłaszcza monoteistycznych.

O wiele łatwiej jednak organizować sympozja na temat dialogu z islamem niż posunąć się choć o krok dalej w praktycznej realizacji dialogu. Komplikacje natury politycznej związane z niekontrolowanym napływem emigrantów, a zwłaszcza terroryzm z imieniem Allaha na ustach utrudniają dialog międzyreligijny. Politycy zachodni, szczególnie niemieccy,

cją religijną i wzajemną nienawiścią. Miało być polubowną rozmową między zaproszonymi teologami i przedstawicielami reprezentującymi wspólnoty religijne: luteran, ewangelików reformowanych, braci czeskich i katolików. Była to jedna z pierwszych w historii próba doktrynalnego dialogu ekumenicznego. Przed osiemnastu laty w 1995 roku w 350. rocznicę owego *Colloquium Charitativum* w Toruniu podjęto próbę nawiązania do tamtego wydarzenia. Inicjatywa, która przyjęła nazwę *Colloquia Torunensia*, stała się formą rozmów o dialogu i w dialogu. Pojawiła się w tym momencie historyczna szansa powrotu do atmosfery „polubownej rozmowy”, spotkań religii i wyznań religijnych w dialogu.

⁷ Zob. C. Łapicz, *Wprowadzenie*, w: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, t. 1, s. 13.

przyjmując ochoczo rzesze emigrantów z krajów muzułmańskich, mieli początkowo chyba dość naiwną nadzieję, że uda się proces asymilacji tych ludzi, a następnie, że pomogą oni w pokonaniu braków na rynku pracy.

Asymilacja – czy jest możliwa?

W wywiadzie zatytułowanym *Nie przyjaźnię się z żadnym muzułmaninem* A. Besançon stwierdził m.in.: „Odkąd islam istnieje na tej ziemi, jeszcze nigdy nie zdarzyło się, by się gdziekolwiek zasymilował. Współzycie muzułmanów z chrześcijanami jest niemożliwe. To jest fakt i to fakt historyczny. W historii nie ma przykładu udanej asymilacji ludności muzułmańskiej”⁸.

Odnosząc się do twierdzenia A. Besançona, jakoby „nigdy nie zdarzyło się, by się gdziekolwiek [islam] zasymilował” – profesor C. Łapicz wskazuje na losy i dzieje wyznających islam Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dla wielu chrześcijan w Polsce, istotne dla zaangażowania w dzieło spotkań z islamem było doświadczenie koegzystencji wyznawców islamu z chrześcijanami na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz ziem Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Profesor Łapicz cytuje wypowiedź przedstawiciela współczesnych polskich muzułmanów, Macieja Musy: „Przez wieki żyliśmy w słowiańskim otoczeniu. Nie byliśmy prześladowani. Byliśmy krajanami. Może to zdecydowało o naszym przywiązaniu do Rzeczypospolitej, o tym, że zatraciliśmy język, a nawet wschodnie rysy. Ale przechowaliśmy islam [...] Przez sześćset lat byliśmy inkrustowani Słowiańszczyzną. Nawet nasze meczety wyglądają jak cerkiewki, kościółki. Ale to meczety”⁹. Jak dodaje C. Łapicz, nikt orientalnych przybyszów wyznających islam nie nawracał na katolicyzm lub prawosławie, nikt nie czynił przeszkód w kultywowaniu ich religii.

Świadectwo pełnej tolerancji na naszych ziemiach daje współcześnie Olga Piotrowicz, litewska Tatarka: „Katolików zawsze szanowałam. Nikt nie usiłował mnie nigdy nawracać, nawet w szkole. W Wilnie chodziłam do najlepszego gimnazjum, na które mówiło się Nazaret. Mimo że szkoła była prowadzona przez katolickie siostry nazaretanki, przyjmowała także uczennice innych wyznań [...] W pierwszej klasie brałam udział w lekcjach religii, bo znałam omawiany tam Stary Testament. W klasie drugiej chodziłam na lekcje, żeby się dowiedzieć czegoś o Nowym Testamencie,

⁸ A. Besançon, *Nie przyjaźnię się z żadnym muzułmaninem*, wywiad przeprowadził Jędrzej Bielecki 15 stycznia 2015, <http://www.fronda.pl/a/alain-besancon-nie-przyjaznie-sie-z-zadnym-muzulmaninem,46649.html> (15 IX 2015).

⁹ Zob. Łapicz, *Wprowadzenie*, s. 15.

ale ksiądz mnie nie pytał. W trzeciej klasie wyjaśniano dogmaty, więc na religię w ogóle nie chodziłam. Siostra Dyrektor zwalniała mnie”¹⁰.

Jak widzimy, jest wiele świadectw, także ze strony wyznawców islamu, że w wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej wyznający islam Tatarzy cieszyli się pełną tolerancją religijną oraz korzystali z wielu przywilejów na równi z litewsko-polską szlachtą i innymi grupami społecznymi. Warto przywołać zacytowany przez prof. Łapicza fragment *Pamiętników kwestarza* autorstwa Ignacego Chodźko, który opowiada, że Tatar-muzułmanin w rozmowie z katolickim mnichem kwestującym po okolicznych dworach na rzecz klasztoru bernardyńskiego, tak widział chrześcijańsko-muzułmańskie relacje w Wielkim Księstwie Litewskim: „Widzę, żeś nowicjusz w tych stronach, bo cię nie znam! A nie zajeżdżasz do Tatarów, bo myślisz, że mużułmanin zamknie ci wrota, albo ci powie: fora ze dwora! Mylisz się. Twoi poprzednicy nie mijali nas, a my też nie mijamy waszego klasztoru. Na tamtym świecie rozsądzimy się o wiarę, a na tym żyjemy w sąsiedztwie po przyjacielsku”¹¹. Nie należy zapominać jednak, że takie dobrosąsiedzkie relacje mużułmanów z chrześcijanami na ziemiach polskich nie znajdują uznania u mużułmańskich ortodoksów, którzy współcześnie przybywają do Polski z krajów islamskich, zwłaszcza arabskich.

Cytowane przez profesora C. Łapicza przykłady zgodnego współżycia chrześcijan z mużułmanami na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów są nie tyle przykładem asymilacji, ile raczej wzajemnej tolerancji i dobrosąsiedztwa. Jest to piękna karta tolerancji i szacunku dla odmienności religijnych na terenach Rzeczypospolitej.

Jesteśmy i dziś świadomi prawdy, że celem międzyreligijnego dialogu nie jest nawracanie. Chodzi w nim raczej o wzajemne poznanie się i zrozumienie, o świadomą akceptację, o obustronny szacunek i tolerancję. Nie jest to jednak ani proste, ani łatwe, szczególnie dzisiaj, we współczesnych uwarunkowaniach spotkania z islamem.

Wzajemność w dwustronnych relacjach

Niezbędnym warunkiem owocnego dialogu jest wzajemność w dwustronnych relacjach, uznanie racji partnera dialogu i ufność w uczciwość jego intencji. Sprawy te jasno przedstawiano podczas sympozjów i spotkań w dia-

¹⁰ Tamże, s. 16.

¹¹ Tamże, s. 19–20.

logu chrześcijańsko-muzułmańskim organizowanych w UMK w Toruniu, co jest to udokumentowane w kolejnych tomach publikacji z tych spotkań.

Jak wiadomo, problem wzajemności w dwustronnych relacjach w dialogu z islamem (i nie tylko z islamem) nie jest rzeczą łatwą. Mówił i pisał o tej sprawie często ks. prof. Waldemar Chrostowski¹². Cytuje on wypowiedź kardynała J.L. Tauran, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, który wyraził pogląd, że „teologiczny dialog z islamem jest niemożliwy”, a „przynajmniej nie teraz”, ponieważ islam uznaje Koran za tekst spisany pod dyktando Boga, interpretując treść swej świętej Księgi jako objawioną i nie dopuszczając do żadnych dyskusji o profilu hermeneutycznym. [...] Rozpoznajemy i podkreślamy wspólne dziedzictwo wtedy, gdy nasze święte Księgi, Biblia i Koran, są zamknięte; natomiast gdy je otwieramy, rychło widać zasadnicze różnice, które nas dzielą”¹³. O sprawie wzajemności w dialogu prof. Łapicz dodaje: „Kilka miesięcy temu do rangi międzynarodowej sensacji medialnej urosło przemówienie w tureckim parlamencie (byłego już) niemieckiego prezydenta, w którym Christian Wulf zaapelował o wolność religijną i przypomniał, że chrześcijaństwo jest częścią Turcji. Wskazał też, że muzułmanie w Niemczech mogą bez ograniczeń praktykować swą religię i że takiego samego prawa należy oczekiwać i domagać się dla chrześcijan w krajach islamu. Niestety wiele znaków we współczesnych relacjach międzynarodowych wskazuje na to, że do takiej sytuacji jest jeszcze bardzo daleka droga. Jednak niewątpliwie te problemy powinny stać się przedmiotem międzyreligijnego dialogu; jego istotą jest wszak równość i równorzędność uczestników dialogu oraz gotowość do wysłuchania i uznania racji partnera dialogu”¹⁴.

Można przypuszczać, że w obecnej sytuacji, szczególnie w Turcji, tym bardziej nie można mówić o żadnej wzajemności i równorzędności w dialogu z islamem. Nie dziwi więc sceptycyzm chrześcijan co do sensu dialogu, także pośród jego zwolenników, a także jego współuczestników.

Nikła szansa przemian w łonie islamu

Coraz mniej także nadziei na przemiany w łonie samego islamu, które czyniłyby możliwym i realnym jakikolwiek dialog. Także ci nieliczni

¹² W. Chrostowski, *Zasady dialogu religijnego w odniesieniu do relacji chrześcijańsko-muzułmańskich – perspektywa katolicka*, w: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, t. 2, s. 23–42.

¹³ Zob. tamże, s. 31–32.

¹⁴ Łapicz, *Wprowadzenie*, s. 19–20.

w islamie, którzy podejmowali pracę na rzecz dialogu z chrześcijaństwem, czy też starali się stworzyć ruch dla nadania islamowi mniej fanatycznego i upolitycznionego charakteru, doszli do wniosku, zwłaszcza w obliczu nieporządkowanej imigracji islamistów do Europy, że ponieśli porażkę. Chcę tu przywołać dwa nazwiska uczonych i działaczy muzułmańskich, którzy mieli nadzieję na budowanie mostów między muzułmanami i mieszkańcami Europy, a nawet na dialog islamu z chrześcijaństwem.

Bassam Tibi, 72-letni syryjski muzułmanin z Damaszku, który dwie trzecie swojego życia spędził jako imigrant w Niemczech, w samym środku konfliktu cywilizacyjnego między islamem a Zachodem, opowiadał się przez ćwierć stulecia, do roku 2015, za utworzeniem pomostu łączącego europejskie społeczeństwa z islamskimi imigrantami. Píše on: „Ten pomost nazywałem «euroislamem». Miał on polegać na europeizacji islamu przy założeniu, że islam należy zreformować. Islam «chuściany» jest przeciwieństwem euroislam, to islam szariacki, przez islamistów i ortodoksyjnych salafickich muzułmanów przeciwstawiany każdemu rodzajowi islamu postępowego. Dziś przyznaję się do porażki. Nie będzie europejskiego islamu. Muszę się poddać”¹⁵.

Bassam Tibi miał nadzieję, że islamscy imigranci mogą stać się w Europie członkami społeczeństwa obywatelskiego. To, czego ostatnio doświadczył w Europie w spotkaniu z licznymi grupami nieuporządkowanej emigracji muzułmanów, przekonuje go o niemożności realizacji jego koncepcji. Píše on: „Islam chuściany oznacza odizolowanie się, podczas gdy euroislam dąży do budowania mostów. Rok 2015 oznaczał koniec moich nadziei na europeizację islamu. W tym roku do Europy przybyło ponad półtora miliona uchodźców ze świata islamu, przeważnie z mojej ojczystej Syrii. Wśród nich nie widziałem ani jednej po europejsku ubranej kobiety. Widząc brodatych islamistów i kobiety w islamistycznych uniformach czuję się pokonany. Jako współzałożyciel arabskiej organizacji obrony praw człowieka, wolność wyznania postrzegam jako jedno z najważniejszych takich praw. Jednak owa wolność wyznania w przypadku islamu dotyczy jedynie pięciu filarów

¹⁵ Bassam Tibi – politolog i znawca stosunków międzynarodowych, propagator idei euroislam, twórca terminu Leitkultur. Urodzony w Syrii, spędził wiele lat pracując na uniwersytetach w Niemczech (m.in. w Getyndze), a następnie wykładał na Harvardzie, Princeton i Berkeley. W Polsce ukazał się jego *Fundamentalizm religijny* (Warszawa 2004). Obecnie jest profesorem na Cornell University w USA. Zob. *Pogrzebane nadzieje na europejski islam*, www.euroislam.pl (19 VI 2016).

wiary islamskiej. Tych pięć filarów to: szahada, czyli wyznanie wiary, modlitwa, post w czasie ramadanu, jałmużna na rzecz ubogich, czyli zekat, oraz pielgrzymka do Mekki¹⁶.

„Moja wizja zakładała” – pisze tenże autor, że „specyficzna tylko dla tego kontynentu adaptacja islamu do ogólnoeuropejskich ram jest możliwa. Tylko sami zainteresowani, czyli muzułmańscy imigranci, mogli się podjąć takiego zadania; europejskie społeczeństwa obywatelskie mogły tylko ich w tym wspierać. Rozróżniam tutaj pragmatyczne dopasowanie się muzułmanów do europejskich systemów prawnych i pełne zintegrowanie się muzułmanów z europejską społecznością. Takie zadanie nie może się powieść bez reform i przemian kulturowych. Na przykład dosłowne traktowanie przez muzułmanów słów Koranu uniemożliwiłoby taki projekt¹⁷.

Porażka wizji Bassama Tibi nie dziwi, zwłaszcza gdy się przyjrzeć warunkom, jakie stawiał on jako konieczne dla powstania europejskiego islamu. Oto one: „1. Rozdział religii i polityki, czyli przeniesienie wiary do sfery prywatnej. 2. Rezygnacja z islamskich koncepcji dżihadu i szariatu, które uniemożliwiają integrację. 3. Zaakceptowanie przez muzułmanów zasad świeckiej demokracji, w której muzułmanie i niemuzułmanie żyliby jako obywatele. 4. Tolerancja w rozumieniu europejskiego oświecenia, a nie to, co pod pojęciem tolerancji rozumieją muzułmanie, czyli tolerowanie chrześcijan i Żydów jako dhimmi, podporządkowanych wyznawców innych religii. 5. Rezygnacja z islamskich aspiracji do sijadat (hegemonii muzułmanów nad wyznawcami innych religii) na rzecz pluralizmu religijnego. 6. Traktowanie mieszkających w Europie muzułmanów jako jednostek, którym przysługują indywidualne prawa człowieka, a nie jako kolektywnej ummy; równość płci i wolność wyznania powinna dotyczyć wszystkich członków społeczeństwa obywatelskiego, a nie wybranej etniczno-religijnej zbiorowości¹⁸.

Wizja nakreślona przez Bassama Tibi nie była realna. Warunki, które postawił – jak można sądzić – stawiały jego wizję jako zupełnie niemożliwą do przyjęcia przez współczesnych wyznawców Mahometa. Można sądzić, że tak pomyślana europeizacja nie mogła się udać. Wtedy dla islamu w Europie pozostają następujące opcje: życie muzułmanów w społeczeństwach

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

równoległych albo czysto pragmatyczne dopasowanie się muzułmanów do praw europejskich przy jednoczesnym odrzuceniu idei Europy.

Wizja Bassama Tibi nie znalazła uznania także w oczach niemieckich polityków, którzy sądzili, że można integrować muzułmanów odgórnie, poprzez ustawy i politykę państwową. „Integracja oznacza włączenie do wspólnoty, a nie kursy językowe, zakwaterowanie i wyżywienie na koszt państwa, jak opacznie się to pojęcie dziś w Niemczech pojmuje” – pisze Bassam Tibi. Krytyka naiwności współczesnych niemieckich polityków i ich zupełnego braku znajomości natury islamu jako religii spowodowała, że musiał on opuścić Niemcy i szukać miejsca dla siebie w Stanach Zjednoczonych.

Spośród muzułmańskich uczonych znana jest postawa Fethullaha Gülena, kaznodziei, pisarza i myśliciela, zwolennika dialogu międzyreligijnego. Jego dzieła oraz działalność publiczna w łonie islamu inspirowały do podejmowania dialogu międzyreligijnego. Warto wiedzieć, że na oficjalne zaproszenie z Watykanu, złożył on wizytę papieżowi Janowi Pawłowi II, co pozwoliło na wymianę myśli i projektów dotyczących wzajemnych relacji pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami. Jak pisze Davut Han Aslan, Gülen wcześniej odbył podobne spotkania ze wszystkimi przedstawicielami związków wyznaniowych w Turcji: nuncjuszem apostolskim, patriarchą prawosławnym, patriarchą wspólnoty ormiańskiej, naczelnym rabinem wspólnoty żydowskiej. Zapoczątkowany nauczaniem i działalnością Gülena ruch zwany jego imieniem „zainicjował w świecie różnego rodzaju kampanie społeczne mające na celu zapobieganie antagonizmom, z powodu których ludzkość ucierpiała najbardziej”¹⁹. Jak wiadomo, z powodów tego typu działalności oraz oskarżony o cele polityczne, Gülen musiał opuścić Turcję i udać się na emigrację.

Można sądzić, że porażki przedstawicieli islamu nie tylko w Turcji, ale i w krajach zachodniej Europy zamykają szansę na dialog, przynajmniej w obecnej sytuacji.

„Uczyn nas otwartymi wobec naszych braci”

Kościół katolicki modli się w czasie mszy słowami V modlitwy eucharystycznej: „Uczyn nas otwartymi i pełnymi gotowości wobec braci, których spotkamy na naszej drodze, abyśmy mogli dzielić ich bóle i strapienia,

¹⁹ Davut Han Aslan, *Koncepcja dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w islamie*, w: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, t. 2, s. 48–49.

radości i nadzieje, oraz postępować razem na drodze zbawienia”. Postawa otwartości jest przecież dla chrześcijan fundamentem ich wiary. Wynika ona z obowiązującego już w Starym Testamencie przykazania miłości Boga i bliźniego. Przykazanie to zawiera w sobie istotną treść Dekalogu, a także i Jezusowego Kazania na górze. Staje się ono także podstawą wszelkiego dialogu, a zwłaszcza dialogu ludzi wyznających wiarę w Boga. Dialog bowiem wtedy ma sens, gdy obie strony dialogu, nie rezygnując oczywiście z własnej tożsamości, zachowują choćby minimum otwartości na partnera dialogu, jakąś nadzieję na konstruktywną wymianę myśli, doświadczeń, jakąś choćby szansę ubogacenia się wartościami drugiej strony.

To może stać się tylko wtedy, gdy mamy do czynienia choćby z pewną dozą otwartości w jakimkolwiek aspekcie dialogu. O ile mi wiadomo, w modlitwach islamu nie ma takiej prośby o otwartość wobec braci, jaką formułuje liturgia i wiara Kościoła.

Kościół katolicki w ostatnich dziesięcioleciach podejmował dzieło dialogu z wielu środowiskami, nie tylko ekumenicznego, ale i z wyznawcami innych religii oraz niewierzącymi. Działo się to w latach, gdy pojawiały się w świecie zupełnie nowe nurty kulturowe. Zmiany kulturowe nie muszą przecież zagrażać religii; są jednak dla niej niewątpliwym wyzwaniem. Historia pokazuje, że w przeszłości historycznej przywódcy chrześcijańskich instytucji dość często bali się zmian kulturowych i widzieli w nich zagrożenie dla czystości przesłania ewangelicznego. Tak było, kiedy potępiano odkrycia naukowe, tak było w czasach tzw. oświecenia, tak jest i obecnie, gdy to, co nowe, może rodzić lęk i zagrożenie. Jednak to właśnie kultura jest nośnikiem Ewangelii, jej językiem. Jak to podkreśla M. Patalon, kiedy chrześcijanie odrzucają współczesną kulturę, przez to samo tracą kontakt z otaczającym światem. „A przecież zostaliśmy wezwani przez Chrystusa nie do tego, aby tchórzliwie uciekać przed światem, lecz aby brać zań odpowiedzialność i każdemu pokoleniu w zrozumiałym dla niego języku głosić Ewangelię”²⁰.

Rozwój Kościoła starożytnego i średniowiecznego był możliwy także dzięki temu, że teologia Kościoła tamtej epoki podjęła dialog z greckimi filozofami – Platonem, Arystotelesem, stoikami itp. Współczesny Kościół podejmuje dialog z innymi religiami, postrzegając je – jak mówi T. Halik – jako systemy myślowe, a nie ośrodki kultu fałszywych bogów.

²⁰ M. Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, jr.*, Gdańsk 2007, s. 11.

Inne religie mogą być katalizatorem rozwoju chrześcijaństwa. Gdyby bowiem w pierwszych wiekach przeważał u chrześcijan lęk przed życzliwym otwarciem się na kulturę i duchowość ich epoki, chrześcijaństwo pozostałoby prawdopodobnie mało ważną sektą na obrzeżach judaizmu i nigdy nie stałoby się duchowym i moralnym nurtem, który przemienił kulturowe oblicze Europy²¹.

Dialog międzyreligijny i międzywyznaniowy nie może się jednak dokonywać za cenę utraty własnej tożsamości. Niektórzy twierdzą, że dialog jest zaprzeczeniem tożsamości. Ale przecież można także stwierdzić, że dialog kształtuje tożsamość.

Prowadzenie dialogu w ogóle, a w szczególności dialogu z ludźmi innych religii, nie oznacza rezygnacji z własnych przekonań. Najpierw sami musimy być przekonani co do wartości, które niesiemy, musimy być autentyczni. Inaczej nie będziemy mieli zbyt wiele do powiedzenia. Rozmowa może prowadzić do prawdy, ale nie zmusza do zmiany myślenia. Rozmawiając z innymi, mamy możliwość weryfikowania i korygowania własnego rozumienia prawdy, jej pojęcia i zakresu. I na tym polega między innymi sens i wartość dialogu.

Dialog jest macierzystym językiem ludzkości²². Dla wierzących najlepszym argumentem na rzecz dialogu jest fakt, że chrześcijaństwo, a zwłaszcza objawienie, ma strukturę dialogową. Bóg przemówił i oczekuje ode mnie odpowiedzi. Pamiętajmy też, że Chrystus, który nie tylko głosił Prawdę, ale sam był Prawdą – a tak może o sobie mówić tylko Bóg – prowadził dialog z ludźmi. W dialogu prawda jest warunkiem i fundamentem jakiegokolwiek spotkania.

Dlatego też, mimo tragicznych uwarunkowań współczesności, nie ustaje aktualność tej modlitwy o otwartość wobec braci. Należy pamiętać, że istnieje dziś konieczność wysiłku na rzecz budowania własnej tożsamości, ale nie zatarata nadziei na jakąkolwiek formę dialogu, nawet jeśli nie znajdzie to odzewu u drugiej strony. Potrzeba wzmocnienia własnej tożsamości jest tym bardziej konieczna, szczególnie na Zachodzie, o którym mówi się dziś, że łatwo rezygnuje z pamięci o chrześcijańskich korzeniach własnej kultury, że praktycznie chrześcijaństwo jest tam w odwrocie, że zmateralizowany i konsumpcyjny Zachód zionie duchową pustką. Twierdzi się także, że pustkę tę może wykorzystać islam, bo przecież życie nie znosi pustki.

²¹ T. Halik, *Co nie jest chwytne, jest nietrwale*, Kraków 2004, s. 69.

²² Por. *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003.

Zamiast zakończenia

Pragnę powrócić do tytułu niniejszego artykułu. Staralem się ukazać choć część wątpliwości i racji dotyczących możliwości dialogu chrześcijaństwa z islamem. Jak to widzieliśmy, w opinii niektórych przedstawicieli Kościoła oraz ludzi oddanych kiedyś temu dialogowi, jest on dziś niemożliwy. I wielu w tej sytuacji powiedziałoby: „Wycofujemy się!”. Można jednak sądzić, że również ci, którzy nie widzą dziś możliwości dialogu chrześcijaństwa z islamem, nie twierdzą, że należy się z postawy dialogu ostatecznie i na zawsze wycofać. Byłoby to sprzeczne z przesłaniem Ewangelii. Dlatego zasadny jest tytuł wywiadu redakcji „Gościa Niedzielnego” z księdzem biskupem Andrzejem Siemieniowskim: „Nie wycofujemy się!”, bo przecież jako chrześcijanie jesteście ludźmi nadziei na realizację wezwania Kościoła do otwartości wobec naszych braci.

STRESZCZENIE

Ostatnie wydarzenia i kłopoty z napływem arabskich emigrantów oraz terroryzmem z imieniem Allaha na ustach upoważniają do przyjrzenia się zagadnieniu dialogu chrześcijaństwa z islamem z nieco innej perspektywy. Jest oczywiste, że obecność wyznawców islamu w Europie nie jest nowym problemem, ale obecna sytuacja tłumnej i niekontrolowanej emigracji muzułmanów do Europy, zwłaszcza zachodniej, rodzi wiele pytań, nie tylko o ich przyjmowanie, ale nade wszystko o wzajemne relacje między chrześcijanami i wyznawcami islamu w tej nowej sytuacji.

Należy pamiętać, że w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku obserwować można było wysiłki tych, którzy dążyli do tego, aby uniknąć konfrontacji z islamem, w przekonaniu, że tylko w dialogu kultur i religii jest szansa przyszłości świata i człowieka. W duchu dialogu międzyreligijnego przypominano, że z duchowego dziedzictwa Abrahama wyrasta duchowość religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Przypominano, że mamy przecież wspólnego ojca naszej wiary – Abrahama. W 1985 r. podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską w Casablance Jan Paweł II powiedział m.in.: „Wierzymy w tego samego Boga, Boga jedyne, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza wszechświat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”. Katolicy ciągle czują się zobowiązani dziedzictwem dialogu, który zapoczątkował Jan Paweł II. Dziś jednak szuka się odpowiedzi na pytanie tak często z niepokojem stawiane: Czy islam zagraża chrześcijaństwu?

Wielu z tych, którzy pracowali dla dzieła dialogu chrześcijaństwa i islamu, twierdzi dziś, że dialog ten w obecnej sytuacji jest niemożliwy. Nie odrzuca się jednak nadziei na powrót do postawy dialogu w sytuacji, gdy stanie się to możliwe w przyszłości.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, dialog.

SUMMARY

Recent incidents and the problems with the Arab immigrants influx as well as terrorists who act under the banner of Allah authorise us to look into the Christianity and Islam dialogue from a different perspective. Muslims' presence in Europe is not a new problem. However today's situation, when uncontrolled crowds of Muslim immigrants come to Europe, especially to its Western parts leads to numerous questions. Not only do we speak about accepting immigrants, but first and foremost about relationships between Christians and Muslims in the new situation.

What needs to be remembered is the second half of the twentieth century and early twenty-first century, the time of efforts to avoid confrontation with Islam and the belief that only a dialogue between cultures and religions may shape the world's and man's future. In the spirit of inter-religion dialogue, it was reminded that spiritual Abraham's heritage gave rise to the monotheistic religions' spirituality: Judaism, Christianity and Islam. Abraham was pointed out as the common father of our faiths. In 1985, during the meeting with young Muslims in Casablanca, John Paul II said, inter alia "We believe in the same God, the one God, the living God, the God who created the world and brings his creatures to their perfection". Catholics still feel obliged to fulfil the heritage and to continue the dialogue that established by John Paul II. Today, however there is the question which causes fear and anxiety: Is Islam a threat to Christianity?

Many of those who have contributed to the dialogue between Christianity and Islam disbelieve whether the dialogue is possible the situation we face today. However, it is hoped that in the future the attitudes which make the dialogue possible will be reinstated.

Key words: Christianity, Islam, dialogue.

BIBLIOGRAFIA

- Besançon A., *Nie przyjaźnię się z żadnym muzułmaninem*, wywiad przeprowadził Jędrzej Bielecki, <http://www.fronda.pl/a/alain-besancon-nie-przyjaznie-sie-z-zadnym-muzułmaninem,46649.html> (15 IX 2015).
- Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, red. M. Lewicka, C. Łapicz, t. 1: *Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011; t. 2: *Klucz do wspólnej przyszłości*, Toruń 2012; t. 3: *Teoria – praktyka – perspektywa*, Toruń 2013.
- Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003.
- Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009.
- Halik T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*, Kraków 2004.
- Islam. Apologia i dialog*, red. P. Artemiuk, Płock 2016.
- Patalon M., *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, jr.*, Gdańsk 2007.
- Pogrzebane nadzieje na europejski islam*, www.euroislam.pl (19 VI 2016).

KS. KRZYSZTOF KONECKI

MISTAGOGICZNY WYMIAR LITURGII GODZIN

W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na mistagogiczny wymiar Liturgii godzin, który dominuje w całym naszym mówieniu o niej. Teologiczno-liturgicznej refleksji o Liturgii godzin nie da się zredukować jedynie do zewnętrznego jej przebiegu, znajomości rytu czy poszczególnych rubryk. Podobnie jak przy innych celebracjach liturgicznych, tak i tutaj istnieje potrzeba pogłębionej refleksji teologicznej i wejścia w głąb. Refleksji, która prowadzi będzie do dania odpowiedzi na jedno z najważniejszych pytań dla teologii liturgii, mianowicie, co czyni Kościół, gdy sprawuje liturgiczną modlitwę dnia i nocy. Sprawa o tyle wydaje się ważna, że Liturgia godzin tak naprawdę nie powróciła jeszcze do swojego pierwotnego właściciela, jak tego pragnie Konstytucja o liturgii świętej (n. 84, 85). W dalszym ciągu pozostaje ona modlitwą przede wszystkim duchowieństwa i osób konsekrowanych, a nie modlitwą całego ludu Bożego. Na pewno zaistnienie Liturgii godzin w szerszym wymiarze duszpasterskim byłoby większe, gdyby większa była świadomość wiernych świeckich w tym przedmiocie.

Omawiając mistagogiczny wymiar Liturgii godzin chcemy zwrócić uwagę na cztery – jak się wydaje – najważniejsze jego aspekty: 1) „Odmawianie brewiarza” sprawowaniem liturgii Kościoła, 2) Sakramentalne uobecnianie wydarzeń zbawczych, 3) Aktualizacja modlitwy Chrystusa, 4) Dar nieba dla całego Kościoła.

KS. KRZYSZTOF KONECKI – prof. zw. dr hab. Od 1983 r. wykładowca teologii liturgii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i ceremoniarz katedralny. Konsultor Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Kierownik Zakładu Teologii Praktycznej w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, założyciel i redaktor naukowy czasopisma wydziałowego „Teologia i Człowiek”. Autor kilku książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularno-naukowych w polskich i zagranicznych czasopismach. Od 2016 r. członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

1. „Odmawianie brewiarza” sprawowaniem liturgii Kościoła

Soborowe dzieło reformy liturgii Kościoła objęło swym zakresem również księgę brewiarza¹. Wysuwane przez ojców Soboru główne propozycje dotyczące reformy księgi brewiarza zostały wyartykułowane w IV rozdziale Konstytucji o liturgii świętej i sprowadzały się do dwóch podstawowych: dostosowanie modlitwy brewiarzowej do warunków życia i pracy dzisiejszego kapłana oraz przywrócenie tej modlitwy jej historycznie pierwotnemu właścicielowi, czyli całemu ludowi Bożemu. Nieporozumieniem byłoby jednak mniemać, że całe dzieło soborowej odnowy brewiarza zawiera się w jego stronie formalnej, czyli przepisach, rubrykach, normach itp. Całe autentyczne *novum* odnowionej Liturgii godzin zawiera się bowiem przede wszystkim w jej teologii, którą należy widzieć w szerokim kontekście pogłębionej refleksji teologicznej nad samą liturgią². Refleksja teologiczna nad liturgią w ogólności, czyli samoświadomość Kościoła co do tego, co czyni wykonując poszczególne czynności liturgiczne, należy zaliczyć do najważniejszych dokonań i owoców Soboru. W przypadku omawianej tutaj liturgii powyższa prawda wyrażona jest już w samym tytule księgi, który w sposób niezwykle trafny i bardzo pogłębiony oddaje sedno rzeczy. Chodzi tu o dwa człony tytułu, które mówią nie tyle o księdze jako takiej, ale o sensie i funkcji modlitwy, która będzie zanoszona do Boga przy użyciu tej księgi.

Pierwszy jej człon mówi, że modlitwa godzin sprawowana według tej księgi nie jest czynnością prywatną, lecz jest liturgią, czyli jednym z integralnych elementów liturgii Kościoła. Liturgia zaś, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, to wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa we wspólnocie Kościoła, to kontynuacja historii zbawienia. To święte działanie, poprzez które Chrystus jedyny i wieczysty Kapłan Nowego Przymierza w obecnym czasie dziejów zbawienia, pod osłoną znaków uchwytnych zmysłami, mocą Ducha Świętego uświęca ludzi i wraz z nimi, On jako Głowa swego mistycznego Ciała oddaje Ojcu całkowity kult publiczny i prowadzi ludzkość do pełnej chwały w niebieskim Jeruzalem³. I wreszcie modlitwa ta, jako liturgia, ma ze swej natury charakter świętej wymiany – *sacrum*

¹ Więcej na ten temat zob.: J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum II*, AtK, 101(1983), s. 3–23; tenże, *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii godzin. Konspekt historyczny*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia*, red. H. Sobeczko, Opole 2008, s. 115–135.

² K. Konecki, *Główne założenia teologiczne Konstytucji o Liturgii świętej*, „Liturgia Sacra”, 19(2013), nr 2, s. 243–252.

³ S. Czerwik, „Liturgia Godzin” w życiu Kościoła, STV, 18(1980), nr 2, s. 226.

commercium – między Bogiem Ojcem a wspólnotą Kościoła i każdym z jej członków, wymiany dokonującej się przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jest ona wreszcie błogosławieństwem Boga, który w liturgii w pełni udziela go człowiekowi, i odpowiedzią człowieka na to Boże błogosławieństwo, który błogosławi Ojca „za Jego dar niewypowiedziany” (KKK, n. 1083).

Modlitwa, o której mówimy, jest Liturgią godzin, z akcentem na „godzin”. Ten drugi człon tytułu książki akcentuje ściśle powiązanie modlitwy Kościoła z czasem historii zbawienia, trwającej od stworzenia świata i człowieka aż do Paruzji, z czasem odmierzonym naturalnym rytmem dnia i nocy. Jest to czas związany z egzystencją, rozwojem i pielgrzymowaniem każdego człowieka odkupionego w paschalnym misterium Chrystusa. Sprawowanie Liturgii godzin jest więc ściśle związane z następstwem godzin każdego dnia, jest składaniem Bogu ofiary z naszego czasu, który jest Jego darem udzielanym stopniowo człowiekowi razem z jego egzystencją istoty, przemijającej i ograniczonej czasem. Liturgiczna modlitwa godzin jest więc z natury przeznaczona do tego, aby była sprawowana w określone pory dnia i nocy. Przypomina o tym *Ogólne wprowadzenie do Liturgii godzin*: „Świadectwa pierwotnego Kościoła stwierdzają, że również poszczególni wierni oddawali się modlitwie w określonych godzinach dnia”⁴. Praktyka ta, będąca odpowiedzią na zachętę Chrystusa, aby zawsze się modlić i nie ustawać (por. Łk 18, 1), przyczynia się też do uświęcenia samego czasu i ludzkiej egzystencji głęboko zanurzonej w czasie. W tym również wyraża się mistagogiczny wymiar tej liturgii, bo dzięki niej – kierującej się utrwaloną w tradycji Kościoła i skrzętnie przestrzeganą rytmiką – sam Chrystus staje pośród nas, przenikając wszystkie nasze zajęcia w sposób regularny, nadając im zbawczy wymiar, a więc włączając w swoje dzieło i interweniując zbawczo⁵.

Charakter „czasowości”, czyli rozłożenia w całodobowym czasie poszczególnych godzin, jest tutaj istotnym wyróżnikiem, jest cechą charakterystyczną i nadaje *proprium* tej celebracji. Ono sprawia, że modlitwa godzin jest istotowo „inna” od trzech pozostałych celebracji liturgicznych⁶. Poszczególne części modlitwy godzin ze swej istoty przeznaczone są do

⁴ *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin (OWLG)*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1982, n. 1.

⁵ A. Żądło, *Mistagogia w liturgii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 124.

⁶ Mamy tu na myśli: 1) Eucharystię, 2) inne sakramenty, 3) sakramentalia.

sprawowania w wyznaczone pory dnia i nocy. Tego ścisłego i wyraźnie określonego związku poszczególnych modlitw z konkretnym czasem dnia i nocy w zasadzie nie spotyka się w innych rodzajach celebracji liturgicznych. Bowiem ani sprawowanie Eucharystii, ani innych sakramentów i sakramentaliów nie jest ściśle związane z rytmem poszczególnych godzin dnia. Wyjątek stanowią tu jedynie celebracje liturgiczne Triduum Paschalnego⁷ oraz trzech Mszy z uroczystości Narodzenia Pańskiego, gdzie prawo liturgiczne podaje określone w tam zakresie normy⁸. Ks. Andrzej Żądło słusznie zauważa, że „celebrowanie przez Kościół liturgii godzin w sposób przestrzegający właściwych dla niej pór dnia utrwała świadomość permanentnej obecności w świecie Jezusa – Mistagoga, przemieniającego nasze życie, z nadaniem mu wymiaru nieustannej mistagogii, a więc niekończącego się udziału w Jego misterium uświęcenia i chwały”⁹.

2. Sakramentalne uobecnianie wydarzeń zbawczych

Przyjęcie stwierdzenia, że modlitwa brewiarzowa jest liturgią, oznacza równocześnie, że podczas jej wykonywania dokonuje się rozważanie i sakramentalne uobecnianie wielkich dzieł Boga. We *Wprowadzeniu ogólnym do Liturgii godzin*, które A. Bugnini ocenia jako „jedno z najbardziej godnych uwagi świadectw posoborowej literatury teologicznej”¹⁰, a także w samych tekstach przeznaczonych na poszczególne godziny dnia i nocy jest wyraźnie mowa o wspominaniu wydarzeń zbawczych. Oznacza to, że wielkie wydarzenia z historii zbawienia Kościoła wspomina nie tylko w obchodach roku liturgicznego oraz gdy sprawuje sakramenty i sakramentalia, lecz także podczas każdej liturgicznej modlitwy dnia. Celebrując Eucharystię głosimy śmierć Jezusa, wyznajemy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy Jego przyjścia w chwale¹¹. W każdej Mszy Świętej jest obecny Chrystus i całe Jego dzieło zbawcze. Wspominając tajemnice naszego zbawienia, równocześnie tajemnice te uobecniamy i stajemy się uczestnikami tych wydarzeń zbawczych. To samo dzieje się, gdy sprawujemy Liturgię godzin, która jest

⁷ Na przykład o liturgii Męki Pańskiej w Wielki Piątek rubryka mszału podaje: „Liturgię Męki Pańskiej sprawuje się po południu około godziny 15, jeśli racje duszpasterskie nie przemawiają za późniejszą porą” – *Mszał rzymski dla diecezji polskich* (MRP), Poznań 1989, s. 133.

⁸ Tamże, s. 33: „W dniu Narodzenia Pańskiego wszyscy kapłani mogą celebrować lub koncelebrować trzy Msze, pod warunkiem, że odprawiają je o właściwej porze”.

⁹ Żądło, *Mistagogia w liturgii*, s. 124.

¹⁰ A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s. 512.

¹¹ „Aklamacja pierwsza” po przeistoczeniu; MRP, s. 309*.

także wspomnieniem, pamiątką wydarzeń zbawczych, gdyż tutaj także jest obecny ten sam, co we Mszy Świętej, Chrystus i całe Jego dzieło zbawcze.

Na anamnetyczny charakter modlitwy liturgicznej wskazuje wyraźnie *Katechizm Kościoła katolickiego*, kiedy mówi, że „Misterium Chrystusa, Jego Wcielenie i Pascha, które celebруемy w Eucharystii, zwłaszcza podczas niedzielного zgromadzenia, przenika i przemienia czas każdego dnia przez celebrację Liturgii Godzin, *Officium divinum*” (KKK, n. 1174)¹². To oznacza, że w tym uobecnianiu Misterium Chrystusa istnieje ścisły związek między Eucharystią i Liturgią godzin oraz dokonuje się między nimi wzajemne przenikanie i duchowa osmoza. Podstawą tych wzajemnych relacji Eucharystii i Liturgii godzin jest kapłaństwo Jezusa Chrystusa. Konstytucja o liturgii świętej w art. 83 zauważa, że Jezus Chrystus „urząd kapłański wykonuje nadal przez swój Kościół, który nieustannie wielbi Boga i wstawia się za zbawienie całego świata nie tylko przez sprawowanie Eucharystii, lecz także innymi sposobami, zwłaszcza przez Liturgię godzin”. Eucharystia i Liturgia godzin są dwiema formami, stanowią dwa różne stopnie udziału w jednym i jedynym misterium zbawienia¹³.

Przed wszystkim jednak na ścisły związek poszczególnej Godziny dnia z konkretnym wydarzeniem zbawczym wskazują same treści tekstów biblijnych i eucharystycznych występujących w tej Godzinie dnia. Wszystkie te teksty mówią w sposób bezpośredni lub za pomocą obrazów i symboli o konkretnym wydarzeniu zbawczym ze szczególnym odniesieniem do ludzkiej działalności i egzystencji. Syntetycznego ujęcia tej kwestii dokonał liturgista niemiecki Theodor Schnitzler, który w swej książce *Was das Stundengebet bedeutet*¹⁴, w oparciu o bogate źródła patrystyczne oraz szczegółową analizę tekstów obecnej księgi brewiarza, dokonał zestawienia wszystkich siedmiu godzin dnia z tajemnicami i wydarzeniami z życia Jezusa. Ponieważ każda Godzina modlitwy dnia jest pamiątką Chrystusa, wspomnieniem określonej tajemnicy Jego życia, to nasuwa się porównanie z rokiem liturgicznym. Liturgia godzin niejako wyświeśla tematykę całego roku liturgicznego w ciągu jednego dnia. Podobnie jak w ciągu roku następują kolejno po sobie poszczególne święta i serie zbawczych wspomnień,

¹² Zob. R. Zielasko, M. Zielniok, R. Rak, *Officium Divinum*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 404–431.

¹³ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 244.

¹⁴ T. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet, Hilfe zum geistliche Neubeginn*, Freiburg im Br., 1980, s. 105–110.

tak dzieje się w ciągu dnia ze wspomnieniami godzin życia, męki i świętości Chrystusa. Można powiedzieć, że całodzienna modlitwa liturgiczna jest mini rokiem liturgicznym, jest mini projekcją roku kościelnego w jednym dniu. Podobnie jak Wielki Piątek, Wielkanoc, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego następują kolejno po sobie w ciągu roku liturgicznego, tak w ciągu dnia następuje kolejno Wielkanoc w jutrzni, Zesłanie Ducha Świętego w modlitwie przedpołudniowej, Wniebowstąpienie Pańskie w modlitwie południowej, agonia i Śmierć Chrystusa w modlitwie popołudniowej. W ten sposób, jak zauważa *Katechizm Kościoła katolickiego*, „cykl roku liturgicznego i jego wielkie święta, są podstawowym rytmem życia modlitewnego chrześcijan” (KKK, n. 2698).

3. Aktualizacja modlitwy Chrystusa

Liturgia godzin bez względu na to, gdzie, kiedy i przez kogo jest celebrowana, jest kontynuacją w Kościele modlitwy Chrystusa w Duchu Świętym, jest jej uobecnieniem, a przez to udziałem w Jego miłości ku Ojcu¹⁵. W Liturgii godzin zostaje przedstawiona w szczególny sposób tajemnica Chrystusa modlącego się, tajemnica modlitwy Chrystusa, Boga-człowieka. Kościół mocą obecnego w nim Ducha Świętego aktualizuje w liturgii modlitwę Chrystusa, głównie dlatego, ponieważ również poprzez nią dokonało się i nadal dokonuje dzieło naszego zbawienia. Cała bowiem ziemską działalność Jezusa, wszystkie Jego czynności, prace, słowa i modlitwy miały charakter kapłański i dlatego posiadają wymiar zbawczy. A ponieważ dokonały się zarówno w bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, mają wymiar ponadczasowy, kosmiczny, trwają nadal w sposób nieprzemijający w Kościele, w sposób szczególny w jego liturgii. Podczas sprawowania liturgicznej modlitwy uobecnia się i przedłuża się w społeczności Kościoła modlitwa samego Chrystusa, którą podczas swojego ziemskiego życia wyrażał ludzkimi słowami, a po zmartwychwstaniu w liturgicznym „dziś” nadal ją wykonuje, dając swoim wiernym udział w niej, aby nieustannie dokonywało się oddawanie chwały Ojcu i następowało uświęcenie Kościoła. I w tym wyraża się godność, wyłączność, niezwykłość i zarazem skuteczność tej modlitwy¹⁶.

Liturgia godzin, będąc modlitwą całego Kościoła, jest w pierwszym rzędzie modlitwą samego Chrystusa, poprzez którą wykonuje On nadal

¹⁵ KL, n. 84; OWLG, n. 15.

¹⁶ K. Konecki, *Celebracja Liturgii godzin anamnezą Misterium Chrystusa*, TiCz, 1(2003), s. 73.

swoje odwieczne kapłaństwo. W Konstytucji o liturgii świętej w art. 7 czytamy, że Chrystus kontynuuje w Kościele i poprzez Kościół, którego jest Głową, wykonywanie swojej funkcji kapłańskiej. Dzieje się to nie tylko wówczas, kiedy Kościół sprawuje liturgię sakramentów i sakramentaliów, ale także wtedy, gdy celebrytuje Liturgię godzin. Również w niej „Kościół spełnia kapłański urząd Chrystusa”¹⁷. Kapłaństwo Chrystusa i jego nieprzemijające trwanie leży bowiem u podstaw i w centrum liturgii, która sprowadza się do wykonywania jego funkcji kapłańskich. Przyjęcie tej prawdy jest niezbędne do ukazania związku modlitwy liturgicznej z kapłaństwem Jezusa Chrystusa, więcej, do stwierdzenia, że w Liturgii godzin trwa nieustannie, bez przerwy modlitwa kapłańska Chrystusa zanoszona do Boga za zbawienie świata. Dlatego można bez przesady powiedzieć, że jest ona „modlitwą Chrystusa i Jego Ciała skierowaną do Ojca”¹⁸, innymi słowy, że „jest to nie tylko głos Kościoła, ale i Chrystusa”¹⁹. Dzieje się tak z woli samego Chrystusa, który pragnie, by uwielbienie Ojca dokonywało się w całym Jego Ciele, by *Christus totus* – cały Chrystus – Kościół ze swoim Założycielem wypowiadał pieśń chwały i uwielbienia.

Świadomość kontynuacji modlitwy Chrystusa w Liturgii godzin i udziału w głębokim zjednoczeniu Chrystusa z Bogiem w niebie wyraża się w tym, że powinniśmy sprawować Liturgię godzin w tym duchu i z takimi intencjami, w jakich modli się Jezus nasz Najwyższy Kapłan „dziś” do Ojca w niebie. Liturgia godzin jest nieustannym dialogiem miłości i posłuszeństwa Syna ze swoim Ojcem i naszym udziałem w tym zbawczym dialogu. Nie można bowiem modlitwy Głowy oddzielić od modlitwy członków Jego Ciała. Sprawując Liturgię godzin nie tylko należy przeżywać obecność Chrystusa modlącego się z nami, ale naprawdę modlić się z Nim i nie ograniczać się do własnych tylko potrzeb duchowych. Jednym słowem chodzi o to, aby celebrytując poszczególne godziny dnia i nocy czynić to, co czyni Jezus²⁰.

4. Dar nieba dla całego Kościoła

I na koniec ważne stwierdzenie, będące autentycznym *novum*. Liturgia, o której mówimy, jest własnością i darem nieba dla całego Kościoła i cały Kościół jest jej beneficjentem. Będąc ze swej natury oficjalną i publiczną

¹⁷ OWLG, n. 15.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, n. 17.

²⁰ J.S. Płatek, *W drodze do Boga. Zamyślenia rekolekcyjne*, Częstochowa – Jasna Góra, 2000, s. 79.

modlitwą całego Kościoła²¹, oznacza, że jest ona modlitwą, którą Kościół uznaje za swoją w takim wymiarze, jak żadną inną również zanoszoną w Kościele. Z racji więc samej natury Kościoła oraz z natury jego modlitwy wyraźnie wynika, że wszyscy, którzy przyjęli chrzest, są wezwani i zaproszeni do oficjalnej modlitwy Kościoła, jaką jest Liturgia godzin. Wśród wielu praw i obowiązków wynikających z przyjęcia chrztu istnieje również upoważnienie i zobowiązanie do uczestniczenia w liturgicznej modlitwie Kościoła²². Przez sakrament chrztu „całe Ciało Kościoła ma także udział i w kapłaństwie Chrystusa”²³. Chrzest daje wiernym udział w kapłaństwie Chrystusa, zanurza w życiu mistycznym Kościoła i uzdalnia ich do uczestniczenia w jego kulcie i modlitwie. Chrześcijanie powinni mieć głęboką świadomość owego upoważnienia i zobowiązania, które jest realizowane zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. Powinni je wykonywać z tym większym zaangażowaniem i entuzjazmem, im bardziej pogłębia się w nich i ożywia świadomość „bycia Kościołem” dzięki owocowaniu sakramentalnej łaski chrztu. Sakrament chrztu stanowi więc pierwszy i podstawowy tytuł, dla którego każdy chrześcijanin jest wezwany do wykonywania oficjalnej modlitwy Kościoła, jaką jest Liturgia godzin²⁴.

Należy zauważyć, że takie rozumienie i określenie podmiotu Liturgii godzin przez aktualną myśl teologiczno-liturgiczną usuwa całkowicie w cień dotychczasowe ograniczenie o charakterze jurydycznym, które przez ostatnie stulecia polegało na tym, że wyrażenie „w imię Kościoła” odnoszono do Liturgii godzin sprawowanej nie przez wszystkich wiernych, ale wyłącznie przez te osoby, którym Kościół udzielił w tym zakresie szczególnego mandatu i upoważnienia, czyli duchownych i zakonników. Tylko te osoby modliły się w imię Kościoła na mocy święceń lub pełnionego urzędu. Wierni świeccy nie czynili tego, pomimo sprawowania Liturgii godzin. Zdecydowanego odejścia od tej praktyki i powrotu do pierwotnej tradycji dokonał Sobór Watykański II, który w Konstytucji o liturgii świętej poucza: „Gdy kapłani, oraz inne do tego przez Kościół wyznaczone osoby lub też wierni modlący się we wspólnocie z kapłanem według zatwierdzonej formy, wykonują tę przedziwną pieśń chwały, wówczas jest to prawdziwie

²¹ OWLG, n. 1.

²² KL, n. 10, 14; OWLG, n. 7, 18.

²³ Tamże, n. 7.

²⁴ Więcej na ten temat zob. K. Konecki, *Eklezjalny walor Liturgii Godzin*, TiCz, 7–8(2006), s. 123–132.

głos Oblubienicy przemawiający do Oblubieńca, więcej jest to modlitwa, którą Chrystus zjednoczony ze swym mistycznym Ciałem wznosi do Ojca” (KL, n. 84). Wypowiedź ta jest bardzo jasna i nie pozostawia cienia wątpliwości, że Liturgia godzin jest modlitwą całego Kościoła, a nie tylko osób duchownych czy konsekrowanych. Z tego wynika, że Liturgia godzin bez względu na to, gdzie, kiedy i przez kogo jest celebrowana, pozostaje zawsze modlitwą Kościoła i wszystkich jego członków. Do Liturgii godzin odnosi się również nr 26 Konstytucji o liturgii świętej, mówiący o czynnościach liturgicznych, że „nie są one czynnościami prywatnymi, lecz celebracjami Kościoła, będącego «sakramentem jedności», a Kościół to lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i nań oddziałują”²⁵. Również OWLG w numerze 20 cytuje tenże nr 26 Konstytucji o liturgii świętej i odnosi go bezpośrednio do Liturgii godzin, mówiąc, że „Liturgia godzin, podobnie jak inne czynności liturgiczne nie jest czynnością prywatną, lecz całego Ciała Kościoła. Ona to czyni je widocznym i nań oddziałuje”. Kościelny charakter tej liturgii najbardziej jaśnieje i w najwyższym stopniu jest ona wskazana wtedy, gdy jest sprawowana pod przewodnictwem biskupa, z udziałem prezbiterów i usługujących, gdy więc czyni to Kościół partykularny, w którym „prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy”²⁶.

Znamienne, że omawiana tutaj kwestia powraca bardzo często, niemal jak refren na wielu innych miejscach OWLG w formie wyraźnego i jednoznacznego stwierdzenia, w którym wszyscy wierni zostają wskazani pośrednio lub bezpośrednio jako podmiot celebracji wspólnotowej bądź indywidualnej Liturgii godzin²⁷. Przytoczmy w tym miejscu teksty najbardziej charakterystyczne tego dokumentu: „Wierni wezwani na Liturgię godzin i na niej zebrani w jedności serc i głosów, czynią widocznym Kościół sprawujący misterium Chrystusa”²⁸. Stwierdzenie w podobnym duchu znajdujemy w tekście skierowanym do ludzi świeckich gromadzących się z różnych powodów, apostołskich lub innych, których „zachęca się do wypełniania obowiązku wspólnej modlitwy Kościoła przez odmówienie części Liturgii

²⁵ Można zauważyć, jak bardzo wyraźnie tekst Konstytucji uwypukla podwójny aspekt Kościoła: rzeczywistość mistyczną i strukturę hierarchiczną.

²⁶ OWLG, n. 20; por. DB, n. 11.

²⁷ Por. KL, n. 84 i 100.

²⁸ OWLG, n. 22.

godzin”²⁹. „Wypada wreszcie, by i w rodzinie, która jest jakby domowym sanktuarium Kościoła, nie poprzestawano na wspólnych modlitwach, ale także, w miarę możliwości, odmawiano jakąś część Liturgii godzin, zespalając się w ten sposób tym ściślej z całym Kościołem”³⁰. Także na innym miejscu, gdzie mówiąc ogólnie o tych, którzy sprawują Liturgię godzin, dokument stwierdza dobitnie, że „wszyscy [...] oddający się tej modlitwie wypełniają zadanie Kościoła i równocześnie uczestniczą w najwyższym zaszczyście Oblubienicy Chrystusa, ponieważ oddają Bogu chwałę, stojąc przed Jego tronem w imieniu Matki Kościoła”³¹. Także w tym miejscu OWLG, gdzie jest mowa o psalmach, stanowiących zasadniczy trzon Liturgii godzin. Zostaje tam podkreślone, że wierni recytują je „nie tyle we własnym imieniu, ile w imieniu całego Kościoła Chrystusowego”³². Więcej, zostaje doprecyzowane, że w Liturgii godzin układ psalmów wykonywany przez wiernych nie jest ich modlitwą prywatną, „bo nawet jeśli odmawiana samotnie, zawsze jest modlitwą w imieniu Kościoła”³³. Wyrażenie „w imię Kościoła” nabiera jeszcze pełniejszego znaczenia, kiedy wraz z Kościołem myśli się o jego Głowie, Jezusie Chrystusie: „Psalmy odmawia się w Liturgii godzin nie tyle we własnym imieniu, ile w imieniu całego Kościoła Chrystusowego, a nawet utożsamiając się z Chrystusem”³⁴.

Bardzo wyraźne stanowisko w omawianej tutaj kwestii zajmuje Paweł VI, który w Konstytucji *Laudis canticum*, promulgującej odnowioną księgę Liturgii godzin, stwierdza jednoznacznie: „Dlatego ta modlitwa uświęcenia dnia jest przeznaczona dla wszystkich, a więc także i dla tych, którzy nie są zobowiązani prawem do jej odmawiania”³⁵. I dalej: „Trzeba [...] by lud Boży umiłował na nowo modlitwę psalmów, które wciąż na nowo głoszą i przedstawiają działanie Boże w historii zbawienia”³⁶.

Powyższe życzenie papieża znalazło swoje echo 35 lat później w nauczaniu *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który stwierdza, że „Liturgia Godzin powinna stać się modlitwą całego Ludu Bożego. W niej sam Chrystus «urząd kapłański wykonuje nadal przez swój Kościół» (KL, n. 83)

²⁹ Tamże, n. 27

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, n. 15

³² Tamże, n. 108.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 19.

³⁶ Tamże, s. 18.

– każdy uczestniczy w niej według miejsca w Kościele i okoliczności życia: prezbiterzy jako pełniący posługę duszpasterską, ponieważ są powołani do wiernego trwania na modlitwie i służenia Słowu (por. KL, n. 86, 96); zakonnicy i zakonnice przez charyzmat swego życia konsekrowanego (por. KL, n. 98); wszyscy wierni według swoich możliwości. «Duszpasterze niech się starają w niedziele i uroczyste święta odprawiać w kościołach z udziałem wiernych główne Godziny, zwłaszcza Nieszpory. Zaleca się, aby i świeccy odmawiali brewiarz czy to z prezbiterami, czy na swoich zebraniach, czy nawet indywidualnie» (KL, n. 100)” (KKK, n. 1175).

* * *

Podsumowując należy z całą mocą podkreślić, że Liturgia godzin jest czynnością liturgiczną nowotestamentową, za pomocą której Chrystus kontynuuje w Kościele swoją modlitwę zanoszoną do Ojca w niebie za zbawienie świata. Podczas jej celebracji uobecniają się wielkie wydarzenia zbawcze. Sprawowana jest w imię Kościoła z racji czysto obiektywnych, tzn. przez sam fakt, że ze swej natury jest ona manifestacją, epifanią Kościoła i została powierzona wszystkim jego członkom, jako ludziom ochrzczone, niezależnie od ich szczegółowych tytułów i zobowiązań o charakterze subiektywnym i osobistym. Jest ona własnością i bezcennym darem nieba dla całego ludu Bożego i wszyscy jego członkowie mają do niej jednakowe prawo i jednakowych dostępują przywilejów i nadprzyrodzonych owoców, jakie z jej celebracji wypływają³⁷. Wraz ze stawianiem się coraz bardziej tym, czym już są (czyli Kościołem), chrześcijanie powinni coraz bardziej zagłębiać się w modlitwę Liturgii godzin, która jest jego modlitwą i jego „językiem” w miłosnej rozmowie z Odwiecznym i Niewidzialnym.

STRESZCZENIE

W artykule autor wyjaśnia cztery najistotniejsze – jak się wydaje – aspekty Liturgii godzin: 1) Sprawowanie liturgii godzin nie jest zwykłą czy prywatną modlitwą wiernych zanoszoną do Pana Boga, ale jest jedną z istotnych części liturgii Kościoła; 2) Ponieważ czynność ta jest liturgią, to jak podczas każdej czynności liturgicznej tak i tutaj, dokonuje się sakramentalne uobecnianie wydarzeń zbawczych z życia Pana Jezusa; 3) Wydarzeniem zbawczym, które urzeczywistnia się w sposób szczególny, jest modlitwa Chrystusa; 4) Modlitwa ta jest darem nieba dla całego Kościoła, czyli wszyscy wierni ochrzczeni zaproszeni są do jej sprawowania.

³⁷ B. Baroffio, *I fondamenti teologico-spirituali*, w: *Esperienza cristiana della preghiera. Per celebrare e vivere la Liturgia delle Ore*, Milano 1978, s. 71–75.

Słowa kluczowe: Chrystus, lud Boży, Liturgia godzin, modlitwa, Kościół, czas, mistagogia, anamneza.

SUMMARY

In the article the author explains four most important – as it seems – aspects of liturgy of hours: 1) Practising the liturgy of hours is not a common or private prayer of the faithful to the Lord but one of the most significant parts of the liturgy of Church; 2) Because this activity is a liturgy, so as during any liturgy as here, it is the sacramental presence of salvation events of the Jesus Christ's life; 3) the salvation event, which materialised in a specific way, is the Christ prayer; 4) This prayer is a haven's gift for the whole Church, so all the baptised faithful are invited to practising it.

Key words: Christ, God's people, liturgy of hours, prayer, Church, time, mystagogue, anamnesis.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, Poznań 1982.
- Baroffio B., *I fondamenti teologico-spirituali*, w: *Esperienza cristiana della preghiera. Per celebrare e vivere la Liturgia delle Ore*, Milano 1978, s. 71–75.
- Bugnini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983.
- Czerwik S., „*Liturgia Godzin*” w życiu Kościoła, STV, 18(1980), nr 2, s. 225–239.
- Głowa W., *Modlitwa liturgiczna*, Kraków 1996.
- Konecki K., *Celebracja Liturgii godzin anamnezą Misterium Chrystusa*, TiCz, 1(2003), s. 71–81.
- Konecki K., *Eklezjalny walor Liturgii Godzin*, TiCz, 7–8(2006), s. 123–132.
- Konecki K., *Główne założenia teologiczne Konstytucji o Liturgii świętej*, „*Liturgia Sacra*”, 19(2013), nr 2, s. 243–252.
- Konecki K., *Natura Liturgii Godzin*, StWł, 1(1998), s. 71–76.
- Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia*, red. H. Sobeczko, Opole 2008.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Schnitzler T., *Was das Stundengebet bedeutet, Hilfe zum geistliche Neubeginn*, Freiburg im Br., 1980.
- Zielasko R., Zielniok M., Rak R., *Officium Divinum*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 404–431.
- Żądło A., *Mistagogia w liturgii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 104–125.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI

CHRZEST – HISTORIA, PRAKTYKA, ZNACZENIE

Woda, która jest konieczna do życia, pełni także ważną rolę w symbolice, sferze ducha, obrzędach religijnych, liturgii. Jak higiena jest czymś oczywistym dla zdrowia i życia w społeczności ludzkiej, tak od bardzo dawna praktykowano kąpiel rytualną. Przed bóstwem można było stanąć tylko w czystości uzyskiwanej dzięki obmyciu wodą lub przez zanurzenie.

Motywy czystości fizycznej, i rytualnej, przewija się także przez Pismo Święte. Z racji, że terminy: ablucja, obmycie, zanurzenie należące do kategorii semantycznej, która wyrasta na szerszym podłożu językowym, jakim jest *sacrum*, ich obecność w Biblii jest w pełni zrozumiała¹.

W języku greckim *baptismos* – chrzest, obmycie, zanurzenie oddaje biblijny prawnik treściowy z języka hebrajskiego, i w tym charakterze przeszedł przez łańcuch na wszystkie główne języki europejskie. Słownictwem, którego Grecy używali na określenie wszelkich obmyć: *baptizo* i jego pochodnych *baptisma*, *baptismos*, *baptistes* – zanurzenie w wodzie, Kościół posługuje się na oznaczenie pierwszego sakramentu. Inne terminy to: *nipto* – dotyczy obmycia części ciała, np. rąk, nóg, twarzy; *louo* – obmywać, obmyć całe ciało; *katharos* – czysty, być czystym; *akathartos* – nieczysty.

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB – emerytowany wykładowca w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Odbył studia biblijne w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (licencjat 1977), doktorat z teologii biblijnej na UKSW w Warszawie (2001). Wykładał w Wyższych Seminariach Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, Krakowie i Cremisan (Izrael), w latach 1989–2016 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włockawku. Niniejszy artykuł jest jednym z kilkudziesięciu publikacji jego pióra z zakresu tematyki biblijnej.

¹ Tematu czystości i nieczystości kultycznej nie rozwijamy w tym miejscu, zob. hasła w słownikach biblijnych, np. L. Szabó, *Czysty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1973, s. 194–198; R.E. Averbeck, *Clean and Unclean*, w: *The New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, gen. ed. W.A. Van Gemeren, vol. 4, Carlisle 1997, s. 477–486; H.K. Harrington, *Clean and Unclean*, w: *The new interpreter's dictionary of the Bible*, gen. ed. K.D. Sakenfeld, vol. 1, Nashville, TN, 2001, s. 681–689.

Septuaginta i piszący po grecku Józef Flawiusz znają terminy: *baptismos* (AJ 18, 117; zob. Hbr 6, 2; Kol 2, 12), *baptistes* (AJ 18, 117). W języku hebrajskim odpowiednikiem greckich leksemów jest głównie rdzeń *t□bl* = zanurzenie (się) w wodzie (zob. 2Krl 5, 14). Inne rdzenie oddające ideę troski o czystość: *rh□s□* = myć, kąpać, prać, *brr* – oczyścić (się), *dwh□* – płukać, obmyć, *zkh* = być czystym, niewinnym, *zkk* – być jasnym, niewinnym, *lbn* – stać się białym, *kbs* – prać, zmywać, czyścić. Celem czynności oddanych tymi terminami jest uzyskanie stanu pożądanej czystości: *t□hr* – być czystym, *h□ap I* – niewinny, czysty, czego uzyskaniu w sensie potocznym służy *neter* – ług, mydło; czysty jest porównywany do *šeleg II* – śnieg (zob. Ps 51, 9).

Ta przykładowa kumulacja przytoczonych terminów wokół idei obmyć i czystości jako takiej, a także częstotliwość ich wystąpień, wskazują na troskę Żydów o czystość, czy to w wymiarze dosłownym (higiena), czy w znaczeniu kultycznym (świętość).

Poruszając ten temat, sięgamy chronologicznie w przeszłość, do przedświtu religijności, rozpatrując go metafizycznie dotykamy samych podstaw ludzkiej tożsamości. Oba porządki – możemy przyjąć – jako się łączą w wydarzeniu chrztu Polski. W polaniu wodą chrzcielną głowy Mieszka I zaistniał porządek polityczny (racja stanu) i nadprzyrodzony (ekonomia zbawienia). Głębi i doniosłości tego wydarzenia nie sposób przecenić, widać je lepiej z perspektywy tysiąca już z górą lat. Z czego się wywodzi ta niezwykłość i doniosłość chrztu Mieszka I patrząc od strony Pisma Świętego?

1. Praktyki ablucyjne w starożytności

Obmycia dzielą się na związane z higieną ciała i na rytualne. Ablucje rytualne – na nich skupiamy tutaj nasze zainteresowanie – obejmowały już to całe ciało (kąpiel przez zanurzenie), już to jego część: ręce, twarz, nogi. Znane są w wielu religiach i obrzędach misteryjnych związanych z życiem i śmiercią. Jedne wszak mają na celu uzyskanie przez człowieka stanu czystości rytualnej, inne to ablucje dla oczyszczenia z grzechu. Ich znaczenie, formy, czas i miejsce były zależne od danej tradycji, kultury, religii.

1.1. Świat pogański

Człowiek jako istota rozumna i religijna widział siebie jako punkt na linii *sacrum – profanum*, stąd świadomość niegodności i nieczystości, a jednocześnie wrodzone poczucie potrzeby czystości. Przyczynę nieczystości upatrywał od zawsze w demonach i tajemniczych siłach zła. Ale też od najdawniejszych czasów utożsamiał nieczystość fizyczną ciała

z nieczystością ducha. Tę pierwszą, a w konsekwencji i tę drugą, zaciągał przede wszystkim przez czyny uważane za nieczyste, przez kontakt z rzeczami nieczystymi czy z osobami w takim stanie. Woda pełniła rolę środka oczyszczającego zarówno w znaczeniu dosłownym jak i duchowym. Wierzono, że przywracała człowieka do wspólnoty z bóstwem i z innymi ludźmi.

Jeżeli chodzi o świat pogański, w dzisiejszych czasach najpowszechniej obmycia rytualne kojarzą się z kąpielą w świętej rzece Hindusów – Ganges. Również islam praktykuje obmycia rytualne przepisane przez Koran (*wudu* i *ghusl*). Szczególne znaczenie przypisywano obmyciom rytualnym czy zanurzeniom w kultach misteryjnych, w ramach inicjacji. Przez zanurzenie adept stawał się nowym człowiekiem, pozyskiwał wiedzę niedostępną profanom, ale też nie mógł się nią dzielić. Żył nowym porządkiem życia. Z tej racji religie misteryjne (misteria eleuzyjskie, orfickie, mitraizm, kręgi czci Izydy i Ozyrysa, Adonisa-Tammuza czy Sarapisa) cieszyły się dużym zainteresowaniem. Od panowania Oktawiana Augusta (30 przed Chr. – 14 po Chr.) w Rzymie pojawiło się wzmożone zainteresowanie religiami Wschodu, o których wiedzę przynieśli niewolnicy i przybysze².

Patrząc z dystansu, wszystkim tym ruchom religijnym i duchowym prądom wspólna była tęsknota za wyższym porządkiem życia, za jakąś duchowością, do której dostęp prowadził – jak wierzono – przez wtajemniczenie, dające poczucie inności, dowartościowania i wiedzy. Człowiek zawsze stwarzał sobie surogat tego, czego najbardziej potrzebował.

1.2. Stary Testament i judaizm

Obmycia rytualne u Żydów były i są głównym sposobem na uzyskanie stanu rytualnej czystości, która uzdalnia do spełnienia aktów religijnego kultu, składania ofiary, zanoszenia modlitwy, słowem statusu „świętości” (zob. Kpł 10, 10). Istniały dwa rodzaje obmyć: jedne podejmowano zawsze, ilekroć zachodził przypadek zdefiniowany przez prawo jako stan nieczystości, i drugie – obmycie jednorazowe o charakterze pokutnym w celu uzyskania odpuszczenia grzechów. Każde rytualne zanurzenie musi poprzedzić skrypatne umycie się, aby żaden brud nie znajdował się między ciałem a wodą oczyszczenia. Wiadomo, że wiele sytuacji, zachowań i przedmiotów czyni Żyda nieczystym, to zaś wymaga całego systemu odzyskiwania czystości, połączonego często z obowiązkiem zło-

² Zob. T. Chudzidło, *Ablucja*, w: EK, t. 1, kol. 17–18.

żenia przepisanej ofiary³. Do takich sytuacji należał na przykład: kontakt z ciałem zmarłego (Lb 19, 10–13; Kpł 11), wycieki na skórze (Kpł 15, 13), upławy (Kpł 15, 16). System oczyszczenia rozbudowała jeszcze tradycja rabinacka (zob. *Mikwaoth* 1, 6–8)⁴.

Obok szczegółowych przepisów dotyczących obmyć, zamieszczonych w Pięcioksięgu (zob. np. Kpł 11, 32–40; 15, 5–33), prorocy zwracali uwagę na ich znaczenie etyczne, na „ducha” tych praktyk, kładli nacisk na przywrócenie czystości serca (zob. Iz 1, 16; Ez 36, 25; Za 13, 1), rozróżniając między brudem w znaczeniu dosłownym i moralnym. Prorok Jeremiasz twierdził, że nie zmyje się grzechu mydłem (Jr 2, 22; zob. Mal 3, 2). A Chrystus, czyż nie piętnował formalizmu obmyć „bez ducha” (zob. Mt 23, 25; Mk 7, 2–8)? W Izraelu była żywa świadomość, że czystość rytualna nie wyczerpuje wymogu czystości serca, że plamę grzechu może usunąć tylko Bóg (zob. Mk 2, 7; Łk 5, 21).

Jedne praktyki przewidywały całkowite zanurzenie, inne obmycie rąk, nóg, twarzy, jeszcze inne tylko pokropienie. Obmycie rąk (hebr. *netilat jadajim*) obowiązuje po przebudzeniu, toalecie, kąpieli, obcięciu paznokci i włosów, po dotknięciu niekoszernego zwierzęcia, butów i zwyczajowo zakrytych części ciała, przed modlitwą, przed jedzeniem, po opuszczeniu cmentarza i po powrocie z miasta. Każdej ablucji towarzyszy odpowiednia modlitwa (błogosławieństwo). Dodatkowym obowiązkiem ablucyjnym poddane są kobiety w okresie menstruacji (*niddah*) (Kpł 15, 15–33) i po urodzeniu dziecka⁵. Jeszcze inne obmycia były przewidziane dla kapłanów i lewitów (zob. Wj 30, 17–21).

W pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej w środowisku żydowskim było rozpowszechnione obmycie prozelitów, interpretowane powszechnie jako pewna analogia do chrztu u chrześcijan. Było to specjalne obmycie rytualne, któremu byli poddawani (*gijur*) poganie mający opinię „prawdziwych prozelitów” (*ger ʕedeq*) na znak nawrócenia. Stanowiło część aktu nawrócenia dla poganina pragnącego włączyć się w życie żydowskie. Na jego mocy konwertyta wchodził do wspólnoty Żydów. Należy podkreślić,

³ Zagadnieniu czystości rytualnej poświęcony jest w Misznie szósty *Seder* („Porządek”) zwany *Tohoroth*.

⁴ Traktat Miszny dotyczący mykwy zawiera szczegółowe przepisy dotyczące łaźni rytualnej, jej wielkości i rodzaju wody, zob. H. Danby, *The Mishnah*, Peabody 2011, s. 733.

⁵ Przepisy Miszny, Talmudów i Tosefty są w tym względzie bardzo obszerne i szczegółowe, odpowiednie przepisy zawiera traktat Miszny *Niddah*, zob. Danby, *The Mishnah*, s. 745–757.

że na pełne nawrócenie na judaizm składały się trzy elementy: pouczenie (katecheza), obmycie (*tevilah*) i obrzezanie (*milah*)⁶. Konwertyta składał nadto ofiarę na świątynię (*qorban*). Kiedy ten zwyczaj został wprowadzony? E. Schürer uważa, że nastąpiło to jeszcze w I w. po Chr. Milczą o nim żyjący w I w. po Chr. Filon i Józef Flawiusz, mówi o nim dopiero Miszna (początek III w. po Chr.)⁷.

O obmyciach w Qumran ze „zwierzeń” Józefa Flawiusza (zob. *Autobiografia*, 11) wiemy, że miał on sam przez pewien czas przebywać u niejakiego Bannusa, o którym nic nie wiadomo poza tym, że jako asceta żył na pustyni, w odzieniu „jakiego dostarczały drzewa, żywiąc się tym, co samorzutnie dawała natura, i obmywając się wielokrotnie dla czystości zimną wodą w ciągu dnia i nocy”. Podobieństwo do Jana Chrzciciela jakieś jest, ale nie daje podstaw do bardziej szczegółowych wniosków. Za to odkrycia w Qumran potwierdziły informacje Józefa Flawiusza o obmyciach rytualnych praktykowanych we wspólnocie nad Morzem Martwym (zob. BJ 2, 129. 138; AJ 18, 116–119; *Autobiografia*, 11). Według Józefa aspirant do życia we wspólnocie esseńskiej po rocznej próbie, jeżeli został uznany za godnego być członkiem wspólnoty, dostępował obmycia „czystsza wodą” i za dwa kolejne lata był włączany w pełni do życia wspólnotowego (BJ 2, 138). Wykopaliska archeologiczne odśloniły złożony system zaopatrzenia w wodę oraz liczne cysterny służące nie tylko dla celów konsumpcyjnych, ale i dla obmyć rytualnych (*mykwy*). O obmyciach źródła qumrańskie wspominają na wielu miejscach: Dokument Damasceński (CD X.10–13; X.23 – XI.2.21–22), Zwój Świątynny (11Q19 XIV.7–10), Reguła Zgromadzenia (1QS II.25 – III.6–9; V.7–15), gdzie się mówi o początkowych zanurzeniach, zmieniających się w późniejszych stadiach formacji⁸. Stan nieczystości wykluczał ze społeczności, a konkretnie z możliwości spożywania posiłku wspólnoty (4Q514 I.1.5–7.8–10). Dopiero po dokonanej ablucji ktoś taki mógł wrócić do wspólnoty.

⁶ Na czym taki kurs polegał dokładnie nie wiemy, możemy však pewne wnioski wyciągnąć na podstawie aluzji w pismach wczesnochrześcijańskich. Zob. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, vol. 3, part 1, Edinburgh 1986, s. 172, nota 83.

⁷ Obowiązek ofiary (*qorban*) istniał do zburzenia świątyni. Konwertyta mógł też przyjąć nowe imię. Schürer, *The History of the Jewish People*, s. 172–174.

⁸ Więcej zob. H. Lichtenberger, *Baths and Baptism*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam, t. 1, Oxford 2000, s. 85–89.

Istotą działających na zasadzie *ex opere operato* codziennych obmyć w judaizmie, była woda bieżąca użyta do obrzędu oczyszczenia, „sama” powodowała pożądaną skuteczną, to jest uzdalniała do podjęcia na nowo czynności świętych, takich jak czytanie Pisma i modlitwa, włączała do wspólnoty, pozwalała na spożywanie wspólnych posiłków.

2. Chrzest Janowy

Nasza wiedza o Janie Chrzcicielu pochodzi z dwóch źródeł: od Józefa Flawiusza i z Nowego Testamentu. Według Józefa Jan Chrzciciel „zachęcał Judejczyków, by kształcili w sobie cnotę i by do chrztu przystępowali zachowując sprawiedliwość w stosunkach wzajemnych i gorliwie czcząc Boga. Miły Bogu będzie taki chrzest, głosił, jeśli potraktują go nie jako przebłaganie za jakieś występki, ale jako oczyszczenie ciała, duszę już przedtem dogłębnie oczyściwszy sprawiedliwością” (AJ 18, 117)⁹. Jan Chrzciciel wyrasta na protagonistę Nowego Testamentu, zanim swoją działalność rozpoczął Nauczyciel z Nazaretu, Jezus Chrystus. *Instrumentarium*, jakie miał do dyspozycji, to słowo i woda.

2.1. Katecheza Janowa

Działalność Jana miała konkretny i ściśle określony cel – przygotowanie Izraela na przyjście Mesjasza. Reminiscencje o misji Jana przekazały Ewangelie (zob. Mt 3, 1–17; Mk 1, 2–11; Łk 3, 1–22; J 1, 15.19–34). Wiadomo, że oczekiwanie na Mesjasza, charyzmatycznego potomka Dawida, za czasów Jana (lata 30. I w. po Chr.) było bardzo żywe, wprost wyróżniało się dużym napięciem. Jan swoje posłannictwo związał z głoszeniem potrzeby chrztu jako znaku nawrócenia. Na działalność Jana składały się dwa elementy: nawoływanie do nawrócenia / pokuty (Mk 1, 4; Łk 3, 3) oraz udzielanie chrztu w Jordanie (Mt 3, 6; Mk 1, 5)¹⁰. Panuje dość powszechne przekonanie, że tylko sam Jan udzielał takiego chrztu. Działalność Jana przerwała jego męczeńska śmierć (zob. Mt 14, 3–12; Mk 6, 17–29), ale ruch duchowy, jaki wywołał, przetrwał dłużej, bowiem jakieś dwadzieścia lat później Paweł spotkał w Efezie jego uczniów (Dz 19, 1–3). Dlaczego Jan wybrał chrzest jako znak nawrócenia? Wszystko wskazuje, że wziął

⁹ Do autentyczności tekstu Józefa o Janie Chrzcicielu przychylił się E. Dąbrowski, *Działalność Jana Chrzciciela*, w: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 891–895.

¹⁰ Według IV Ewangelii Jan chrzczył również w Enon w pobliżu Salim, czyli w granicach Samarii (J 3, 23).

pod uwagę tradycję upatrującą w obmyciu znak oczyszczenia z grzechu. Zatrzymajmy się nad treścią Janowego orędzia.

Różni się ono zasadniczo od innych ruchów praktykujących rytualne ablucje. Chrzt w Janowym rozumieniu był bardziej moralny niż rytualny, bardziej duchowy niż formalny. Janowi chodziło o to, aby poprzez przyjęcie obmycia wodą pokutujący doświadczył skutków pokuty, czyli nawrócenia (Łk 3, 8). Pokuta w jego oczach to decyzja zmieniająca radykalnie życie, trwałe zwrócenie do Boga i postępowanie odtąd według modelu, który On ukazał w Objawieniu (Łk 3, 10–14), i w myśl powiedzenia proroka Joela: „Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty!” (Jl 2, 13). Tak radykalne stanowisko Jana było motywowane perspektywą nadchodzącego dnia Sądu i bliskim już pojawieniem się Mesjasza. Prawdą jest, że Jan zwracał się w pierwszej kolejności do faryzeuszów i saduceuszów, ale jego apel miał charakter uniwersalny. Z racji doniosłości mających nastąpić niebawem wydarzeń jego słowa nie trąca ogładą parlamentarną. Jan chce wstrząsnąć sumieniami: „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc godny owoc nawrócenia, a nie myślcie, że możecie sobie mówić: «Abrahama mamy za ojca», bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi. Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone” (Mt 3, 7–10).

Radykalne wypowiedzi Jana jako proroka nie mogły nie budzić żywego zainteresowania, ale i niepokoju. Nie ma powodów, aby odmówić słuszności Łukaszowej uwadze, że szerokie spektrum społeczne: tłumy, celnicy, żołnierze, zwracało się do niego, pytając, co mają czynić (Łk 3, 10–14). Przywołany tekst Mt 3, 7–11 pozwala przypuszczać, że Jan napotkał na negatywną reakcję faryzeuszy i saduceuszy – dwóch najbardziej znanych i wpływowych sekt judaistycznych tego okresu. Ich konformizm i zawężone widzenie taką reakcją by uzasadniały. Istotne jest to, że chrzt Jana spełniał swoją rolę na różnych poziomach, przede wszystkim przez wezwanie do nawrócenia (gr. *metanoia*, hebr. *teszawah*), zapewniał naprawę relacji z Bogiem (zob. Mk 1, 4; Łk 3, 3; Mt 3, 8; Łk 3, 8; Mt 3, 2; zob. Józef Flawiusz AJ 18, 117) i odpuszczenie grzechów (Mk 1, 4; Łk 3, 3). Z perspektywy czasu, to znaczy kiedy powstawały teksty ewangeliczne o Janie, już było wiadomo, że był rzecznikiem eschatologicznego sądu i odrodzenia Izraela. W tym sensie była to zatem rola kluczowa. Nie uchodzi też uwagi, że przy okazji Jan „umniejsza”

swoją rolę w stosunku do oczekiwanego Mesjasza: „Ja was chrzczę wodą, On będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11; Łk 3, 16; zob. Mk 1, 8; J 1, 26–27). W konstelacji złożonej ówczesnej sytuacji politycznej i społecznej niepozbowione podstaw jest pytanie, czy chrzest Jana nie był też protestem przeciw warunkom panującym wtedy w Jerozolimie i w świątyni, co potwierdzają tradycje: nowotestamentowa zamieszczając epizod o oczyszczeniu świątyni przez Jezusa (Mt 21, 12–13; Mk 11, 1. 15–17; Łk 19, 45–46; J 2, 14–16; zob. Dz 7), apokryficzna (*Syb. Or.* 4, 8. 27–30. 162–170), jak i rabinacka¹¹.

2.2. Woda

Ewangelie podkreślają, że Jan chrzczył wodą (Mt 3,11; Mk 1, 8; Łk 3, 16; J 1, 26.31.33; Dz 1, 5; 11, 16). Jest to ważny szczegół dotyczący znaczenia i roli, jaką pełni woda.

Stary Testament zastrzega dla wody centralne miejsce. Opisując dzieło stworzenia zaznacza, że Duch Boży unosił się nad wodami pokrywającymi tarczę ziemi, potem rozdzielonymi na górne i dolne. Z Edenu wypływały cztery rzeki, nawadniając cztery strony świata (zob. Rdz 1; 2). Woda była też narzędziem zniszczenia podczas potopu (zob. Rdz 6–8)¹². Zdaniem egzegetów biblijne przedstawienie wody było echem polemiki z mitologią mezopotamską, według której Marduk – naczelne bóstwo babilońskiego panteonu – zabił Tiamat, inne mityczne bóstwo – obraz żywiołu morskiego – i z jednej jego połowy stworzył niebo, a z drugiej połowy ziemię. Nam bliższy – bo realny – może być inny obraz: genezyjski opis świata to jak gdyby struktura kosmosu przeniesiona na etap prenatalny, gdzie powstający organizm otaczają wody płodowe. Również narodziny Izraela jako narodu nastąpiły „z wody”. Konsekwentnie przejście przez Morze Czerwone, ukazane jest jako nowy cud stworzenia! Tak widział swoje początki Izrael, i tak jego wyjście traktuje tradycja Kościoła, skondensowana jak w soczewce w liturgii Wielkiej Soboty. Na pustyni woda wypływająca ze skały zapewniała Izraelowi i jego trzodom przeżycie, jak i manna pokarm (Wj 17, 1–7; Lb 20, 1–11; Wj 16). Prorok Ezechiel ukazuje wodę wypływającą spod ołtarza odnowionej świątyni jako życiodajny i uzdrawiający strumień, który staje się potężną rzeką (zob. Ez 47, 1–12). Biblijne znaczenie wody dopełnia Jezus w IV Ewangelii, porównując Ducha – źródło życia (J 6, 63; zob.

¹¹ J.J. Collins, *Sybilline Oracles*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, wyd. J.H. Charlesworth, vol. 1, London, 1983, s. 384, 388. Także w tradycji rabinackiej krążyły zapowiedzi o zburzeniu świątyni, przypisywane Johananowi bez Zakkai, zob. TJ, *Yoma*, 6:3, 43c; TB, *Yoma* 39b; BJ 6, 293.

¹² Do genezyjskiego obrazu wody nawiązuje *Henoch słowiański* 28–30 – zob. *II Księga Henocha* tzw. *Henoch słowiański*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 204. Nie będzie zbędne zaznaczyć, że woda słodka pełni w Biblii rolę życiodajną, podczas gdy morska niszczycielską!

Rz 8, 2.6.10n; Ga 6, 8) – do wody „żywej”: kto uwierzy, „Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7, 29; zob. Iz 44, 1–5). Ale też – co nie jest bez sakramentalnej wymowy – w Kanie woda zamieniona w wino (J 2, 1–11) jest zapowiedzią zapośredniczenia natury przez łaskę¹³.

W literaturze międzytestamentowej motyw wody w związku z pokutą występuje w *Życiu Adama i Ewy* (6–11), Ewa ma przez 37 dni pozostawać zanurzona po szyję w wodzie Tygrysu, a Adam w Jordanie przez 40 dni w oczekiwaniu na Boże przebaczenie. Lecz szatan osiemnastego dnia, czyli w połowie czasu pokuty, jeszcze raz zwiódł Ewę, wmawiając jej, że może już wyjść z wody i przerwać post, bo Bóg im przebaczył. Gdy Adam zobaczył Ewę i szatana obok, uświadomił jej, że ponownie została okłamana. Wtedy Ewa zaczęła gorzko płakać, zaś Adam poczynił szatanowi gorzkie wyrzuty, że się na nich zawziął, ten z kolei wyznał, że to z ich powodu został pozbawiony Nieba¹⁴. W innym apokryfie, *Apokalipsie Adama*, zwrot brzmiący jak refren: „I tak doszedł do wody” może oznaczać aluzję do chrztu (*ApAd* 78, 5 i dalej)¹⁵. Do chrztu nawiązuje prawdopodobnie także *Czwarta Księga Barucha* (4*Bar* 6, 25), mówiąc o próbie wody Jordanu¹⁶. Z kolei *Apokalipsa Sedraka* mówi o zbawieniu także takich, którzy chrztu nie znają i grzeszą, ale Bóg czeka cierpliwie, aby ich zbawił nawet bez chrztu (*ApSedr* 14)¹⁷. Pisma apokryficzne potwierdzają przekonanie Żydów z ostatniego okresu Drugiej Świątyni (zob. też *Sybil* 4, 165–167; *ApokMojż* 29, 11–13), że obmycie w wodzie bieżącej traktowane jako akt pokutny, przynosiło oczyszczenie z grzechów¹⁸.

Poruszając temat wody, nie można nie wspomnieć o samym Jordanie. Otóż rzeka ta na tle historii Izraela zdążającego do Ziemi Obiecanej ma znaczenie ze wszech miar doniosłe. Po pierwsze, Jordan stanowił granicę między wyzwoleniem z Egiptu a objęciem w posiadanie Ziemi Obiecanej. Po wtóre, opis przejścia przez Jordan zamieszczony w Księdze Jozuego jest również treściowo bardzo nośny: to było przejście procesyjne, więcej – defilada przed Arką Przymierza wyzwolonych w szyku zbrojnym (zob. Joz 3–5). Oto kończył się czas obietnicy, rozpoczynał się etap posiadania Kanaanu jako Ziemi Obietnicy. W dalszych dziejach Izraela funkcję granicy spełnił Jordan w historii trędowatego Naamana. Siedmiokrotne zanurzenie w nurtach rzeki przywróciło mu zdrowie, ale i zrodziło w nim wiarę w Boga Izraela (zob. 2*Krl* 5, 1–18). Wyszedł z wody oczyszczony, ale i przemieniony. Powiązanie

¹³ Brzmi paradoksalnie, że ten sam Duch, przedstawiony tu jako woda życia i źródło wody żywej, na innych miejscach jest przedstawiany jako... ogień! O „wodzie żywej”, albo „wodzie życia” zob. 1*Hen* 17, 4, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 150.

¹⁴ M.D. Johnson, *Life of Adam and Eve*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, London, 1985, s. 260, 262.

¹⁵ *Apokalipsa Adama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, t. 2, Kraków – Mogilany 2010, s. 224.

¹⁶ S.E. Robinson, *4 Baruch*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, s. 422.

¹⁷ *Apocalypse of Sedrach*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, s. 613.

¹⁸ Znamienne, że nie ma mowy o obrzezaniu, to by oznaczało według E. Schürera, że w przypadkach, kiedy pełne włączenie do wspólnoty żydowskiej nie miało miejsca (obrzezanie), to wymagano od prozelitów przynajmniej „chrztu” – Schürer, *The History of the Jewish People*, s. 174. O *Sybil* 4, 165–167, zob. tamże, s. 642.

przejścia Izraela przez Jordan i uzdrowienia Naamana z chrztem Jana układa się w logiczną całość przygotowującą pełnię czasów, kiedy chrzest będzie nie tylko znakiem oczyszczenia z grzechów jako owocu nawrócenia, ale i przejściem od obietnicy do nowej kondycji: ochrzczonego, oczyszczonego, pojednanego z Bogiem. Kategorię przestrzeni (i Izrael, i Naaman odbyli drogę do Jordanu) zastąpi w czasach „pełni” usynowienie (wejście w posiadanie dziedzictwa Bożego). Do tego celu zmierza cała historia zbawienia, gdzie Jordan to jakby odpowiednik Rubikonu, decydującego momentu.

Jan, występując jako prorok, głosił konieczność nawrócenia, ale również uzasadniał ją eschatologiczną perspektywą nadchodzącego sądu, Dniem Pańskim i odrodzeniem Izraela (Mk 1, 7–8; Mt 3, 11–12; Łk 3, 16–17). Figura Odnowiciela, zapowiadana przez Jana, mieściła się w ramach oczekiwań Żydów okresu Drugiej Świątyni, jednak była dość mglista. Razem z ówczesnym społeczeństwem jeszcze nie wiemy, czy to będzie Eliasz redivivus, Mesjasz, syn Dawida *stricto sensu*, czy Danielowy Syn Człowieczy. Pierwotne chrześcijaństwo skonkretyzowało te oczekiwania w Jezusie jako wypełniającym Janowe zapowiedzi. Jan zaliczany do proroków, jak oni samotnie realizował swoją misję, jakże inaczej niż Teudas (AJ 20, 97–98) czy bezimienny Egipcjanin (AJ 20, 169–172), którzy zgromadzili wokół siebie zastępy uczniów-„bojówkarzy” (Dz 5, 36–37). Jan tymczasem przygotowywał cały Izrael na Dzień Ostateczny (AJ 18, 118). Owszem, miał grono uczniów, jedni przyłączyli się do Jezusa (J 1, 35n), innych później Paweł spotkał aż w Efezie (Dz 19, 1–8).

2.3. Jan i inne ruchy baptyściczne

Po tym, co mówiliśmy wyżej o Qumran, i nas nawiedza pytanie: czy Jan był jakoś związany z tamtą wspólnotą, jak początkowo po odkryciach nad Morzem Martwym sądziła część uczonych zgłębiających doktrynę i zwyczaje qumrańczyków. Nie wydaje się to dzisiaj pewne, co więcej – taka możliwość jest coraz wyraźniej odrzucana¹⁹.

Zestawienie Jana Chrzciciela z Qumran wykazuje poważne rozbieżności stanowisk. To prawda, że i teksty qumrańskie, i Jan, mówią o pokucie (1QS V.1.8.14), potrzebie żalu za grzechy (1QS III.6–9), o duchu świętości (1QS III.7; IV.21), oczekiwaniu eschatologicznego oczyszczenia (1QS IV.19–22).

Należy jednak przyjrzeć się i różnicom w ich stanowiskach. Dotyczą one głównie założeń doktrynalnych: **1)** według qumrańczyków pokuta

¹⁹ Zob. R.L. Webb, *John the Baptist*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, s. 418–421.

czyniła skutecznym żal (odpuszczenie grzechów) i zanurzenie (oczyszczenie), dla Jana chrzest połączony z pokutą dopełniał oba (odpuszczenie i oczyszczenie). 2) Do Qumran i Jana został odniesiony cytat z Iz 40, 3 (zob. Mt 3, 3; J 1, 23 i 1QS VIII.12–16; IX.19–20). Zachodzi widoczna różnica w potraktowaniu tego cytatu: qumrańczycy uzasadniali nim swoją obecność na pustyni, Jan swoją misję, tymczasem Izajaszowy tekst odnosi się do całego Izraela, nie zaś do jednostki czy jednej wspólnoty. Tekst qumrański (1QIs^a = TM) „Głos się rozlega / woła: Na pustyni przygotujcie drogę JHWH”, w NT (LXX) Jan jest głosem wołającego na pustyni, [aby] przygotować drogę Pana (zob. Mt 3, 3; Mk 1, 3; Łk 3, 4; J 1, 23). Przytoczony w Ewangeliach Iz 40, 3 (oprócz J 1, 23) jest chrześcijańską interpretacją misji Jana, a nie jemu samemu przypisany. I jeszcze jedno – raczej trudno sobie wyobrazić, aby Jan sam siebie tak określił, w dodatku posługując się Septuagintą! Chodzi tu raczej o wczesnochrześcijańskie dookreślenie Jana i jego posłannictwa. 3) Eschatologiczne oczekiwanie sądu i Sędziego oraz restauracji Izraela jest podobne u Jana (Mt 3, 11–12; Mk 1, 7–8; Łk 3, 15–17; Mt 3, 7–10; Łk 3, 7–9) i w Qumran (zob. 1QS IV.18–25; Reguła Błogosławieństw [1Q28b] V. 20–29; Florilegium [4Q174] I. 11–13; Peszer Isajaszad [4Q164]; Melchizedek 11Q13 II. 4–20). Wszak te podobieństwa występują nie tylko w Qumran i u Jana, występują w całym środowisku judaistycznym tego czasu. Jan nie musiał zależeć od eremu nad Morzem Martwym. 4) Bliskość przestrzenna Qumran i Jordanu (pustynia, zob. Mt 3, 1; Mk 1, 4; Łk 3, 2–3 i chrzest w Jordanie, według Józefa Flawiusza, zob. BJ 3, 515, Jordan przepływał przez Pustynię Judzką) nie musi oznaczać bliskości fizycznej w tym znaczeniu, że Jan koniecznie przebywał w qumrańskim eremie (Łk 1, 80 przeczy temu, co o wychowaniu u qumrańczyków twierdzi BJ 2, 120); więcej – Jan uprawiał surową ascezę, podczas gdy mieszkańcy klasztoru nad Morzem Marwym dbali o czystość rytualną, a to nie to samo co asceza!

W podsumowaniu R.L. Webb uważa, że nie było bezpośredniego kontaktu i zależności Jana i qumrańczyków. Możliwe, że wiedziano o sobie, zaś podobieństwa łatwo wytłumaczyć wspólnym podłożem duchowym i kulturowym, oraz powszechnym w Izraelu eschatologicznym oczekiwaniem, nie pomijając troski o stałą zdolność pełnienia służby przed Panem podczas modlitwy i przy wspólnym posiłku (czystość rytualna). Dodajmy jeszcze, że była wtedy żywa „mentalność pustyni”, wszczepiana od pokoleń w naród żydowski, przeżywający swoją doczesność w klimacie nowego, eschatologicznego wyjścia, co wyjaśnia osiedlenie się grupy

eseńczyków na Pustyni Judzkiej i działalność Jana Chrzciciela w bliskim ich sąsiedztwie²⁰.

Ze źródeł patrystyki żydowskiej i chrześcijańskiej wiemy o istnieniu kilku ruchów i sekt żydowskich i judeochrześcijańskich, które praktykowały dodatkowe rytualne obmycia. Epifaniusz z Salaminy (315–403) w swym sztandarowym dziele *Panarion*²¹ zamieścił katalog nieortodoksyjnych odłamów religijnych. Wymienia hemerobaptystów, ebionitów, elkazaitów, mandejczyków, gnostycyzujących. Hemerobaptyści (codziennie obmywający się) to jedna z dwudziestu przedchrześcijańskich sekt żydowskich. Mówi o nich: „niektórzy przyjęli jakąś część nauki Jezusa i apostołów”. O ich ablucjach mówi, że polegały na codziennym całkowitym zanurzeniu się w wodzie, zimą i latem. „Sekta zyskała tę wyróżniającą ją cechę, że zawsze każdego dnia na wiosnę i w jesieni, a także w zimie i w lecie były obmycia, od czego sekta wzięła nazwę hemerobaptyści. Twierdziła, że nie istnieje życie dla człowieka, chyba że codziennie będzie się obmywał w wodzie, zmywając z siebie wszelką winę i oczyszczając się z niej”. W swoim krytycznym osądzie wykazuje bezpodstawność i nielogiczność ich obmyć. Ebionici, jak podaje dalej, kładli nacisk na ubóstwo materialne. Zachowywali żydowskie prawo, praktykowali codzienne obmycia rytualne²². Z pism judeochrześcijańskich ebionitów zachowały się tylko fragmenty *Ewangelii* w cytatach u Epifaniasza. Wspomniany jest tam chrzest Jezusa (*EwEb* 3)²³. O ebionitach wspomina Ireneusz w *Adversus haereses* (I, 19, 30; 26, 2). Według Ireneusza łączyli ryt obmycia wodą z eucharystią, do której zamiast wina używali wody, stąd nazywani byli też akwarianami. Powiązanie chrztu nawrócenia z eschatologią występuje także w innych sektach. Czwartą księgą *Wyroczeni Sybillińskich* (*Syb* 4, 161–169; zob. też 6, 5n; 7, 65–69) wzywa grzeszników do obmycia w „wiecznych rzekach”. Gnostycki Traktat Trzyczęściowy (NHC I, 127–130, 3) zaznacza, że chrzest jest wtajemniczeniem do poszukiwania i zbawienia, za sprawą wyznania wiary

²⁰ Powyższy paragraf jest przedstawieniem zestawienia stanowisk qumrańczyków i Jana Chrzciciela – zob. Webb, *John the Baptist*, s. 418–421.

²¹ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* (17. 1. 2–3.), Kraków 2015, s. 139.

²² Tamże, 30, 153–16.1. O ebionitach i innych odłamach w ramach judeochrześcijaństwa zob. J. Misiurek, *Ebionici*, w: EK, t. 4, kol. 636.

²³ Zob. M. Starowieyski, *Ewangelia Ebionitów*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, [t. 1], cz. 1, Kraków 2009, s. 116; I.R. Tantleviskij, *Ebionites*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, s. 225–226.

wprowadza do zjednoczenia dzięki dziełu poznania; jest on „światłem, które nie zna zachodu”, „jest wszystkim”²⁴.

Chrzest Janowy wyróżniają dwie cechy: deklaracja gotowości na przyjęcie Mesjasza oraz świadectwo („owoce”) nawrócenia jako warunek odpuszczenia grzechów i początek przemiany życia (zob. Łk 3, 8.10–14). W tej roli obmycie praktykowane przez Jana w Jordanie podprowadza pod granicę eschatologicznego spełnienia, zbliża do Chrystusa jako Zbawiciela. Kolejna więc sekwencja w historii chrztu to Jezus i chrzest w Duchu Świętym.

3. Chrzest Jezusa

Co znaczy chrzest Jezusa? Subiektywnie znaczy obmycie, które przyjął Jezus. O chrzcie Jezusa w tym sensie Ewangelie mówią dwa razy: raz w sensie dosłownym, gdy był ochrzczony przez Jana w Jordanie (Mt 3, 11–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22; J 1, 32–34); o drugim chrzcie – w znaczeniu przerośnym – jest powiedziane, że Jezus miał go przyjąć niebawem. Jak wszystko wskazuje, Jezus miał na myśli swoją mękę (Mk 10, 38–39; por. Łk 12, 50). Biorąc pod uwagę metaforykę wody (morskiej) jako nieszczęścia, cierpienia, perspektywy śmierci, znaną ze Starego Testamentu (zob. Ps 42, 7; 69, 2. 14–15; Iz 43, 2; 51, 17–22), aluzja do czekającego Jezusa Triduum nasuwa się spontanicznie²⁵. W obu przypadkach chrzest Jezusa miał charakter epifanijny. Chrzest w Jordanie był „okazją” do objawienia, że Jezus jest Synem Bożym, w którym Ojciec ma upodobanie, otrzymał wtedy także namaszczenie Duchem Świętym. Z kolei w godzinie męki to Jezus dał świadectwo prawdzie o Bogu (zob. J 18, 37), a Ojciec prawdziwość tego świadectwa potwierdził wskrzeszając Go z martwych (Dz 2, 24.32; 3, 15.26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.33.34.37; 26, 8). Czwarta Ewangelia nadmienia jeszcze o chrzcie udzielanym przez Jezusa, że mianowicie Jezus też chrzczył (J 3, 22), zaraz jednak precyzuje, że to uczniowie chrzcili zamiast Jezusa (J 4, 1–2). Egzegeci zadowalają się odnotowaniem tej uwagi Jana, tylko J. Mateos dostrzega, że autor IV Ewangelii chciał podkreślić różnicę między chrztem Jana i Jezusa: Jan sam chrzczył, Jezus oddelegowuje

²⁴ *Biblioteka z Hag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 130. NB. Natrafiamy tu na formułę trynitarną!

²⁵ Użyte w oryginale greckim *baptizomai* to czas teraźniejszy, co należy rozumieć, że Jezus już cierpi, zanim Wielki Tydzień nadszedł.

do tej czynności uczniów (zapowiedź przyszłej praktyki chrzcielnej we wspólnotach chrześcijańskich?!). Póki co, nie był to jeszcze chrzest w sensie sakramentu, bo tę moc otrzymał on dopiero dzięki męce i zmartwychwstaniu Jezusa. Nadto Czwarta Ewangelia ukazuje Jana jako kres, Jezusa zaś jako początek, z Janem kończy się etap Pierwszego Testamentu, z Jezusem zaczyna eon Nowego²⁶.

„Chrzest Jezusa” może być wreszcie rozumiany jako przyjmowany „w imię Jezusa”. Jak rozumieć ten zwrot? *Eis to onoma* w grece hellenistycznej i w użyciu codziennym oznaczało „na czyjś rachunek”²⁷. Według A. Deissmanna znaczyło to nawiązanie z kimś relacji. Chrzest „w imię Jezusa” oznaczałoby „nawiązanie z Nim relacji przynależności”²⁸. H. Campenhausen utrzymywał, że w zwrocie „w imię Jezusa” chodzi o nazwę, a nie formułę chrztu. Ale ta opinia nie spotkała się z uznaniem²⁹. P. Billerbeck rozpoznaje w tym zwrocie hebrajskie *le-szem*, tłumaczone jako „ze względu na”, „tytułem związku z...”. Ten zwrot zakłada również uznanie tego, „w imię którego” ktoś został ochrzczony (albo w judaizmie obrzezany)³⁰. Komentarz do Biblii Jerozolimskiej (wyd. polskie) do Dz 2, 38: „Chrzest jest udzielany «w imię Jezusa Chrystusa» (por. 1, 5+), otrzymuje się go «wzywając imienia Pana Jezusa» (por. 2, 21+; 3, 16+): 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16; 1Kor 1, 13.15; 6, 11; Ga 3, 27; Rz 6, 3; por. Jk 2, 7). Taki sposób mówienia być może zwraca uwagę nie tyle na rytualną formułę chrztu (por. Mt 28, 19), ile raczej na znaczenie samego rytu, a więc na wyznanie wiary w Chrystusa, na oddanie się przez tych, którzy odtąd są Mu poświęceni”³¹. Dodajmy, że „w imię” ma także charakter wspólnoto-twórczy, wyraża włączenie do wspólnoty Kościoła, której zwornikiem (Głową) jest Jezus (por. aluzję św. Pawła do Mojżesza w 1Kor 10, 2).

²⁶ J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Analisis lingüístico y comentario exegetico*, Madrid 1979, s. 220; R.E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, Garden City, NY, 1979, s. 164 dostrzega w konstrukcji zdania możliwy ślad „of a different hand”.

²⁷ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin – New York 1988, kol. 1157–1162; J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Grand Rapids, Mi 1976, s. 451–452.

²⁸ G.R. Beasley-Murray, *Chrzest*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 112–113.

²⁹ H. Campenhausen, *Taufen auf den Namen Jesu?*, „*Vigiliae Christianae*”, 25(1971), s. 1–16.

³⁰ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1, München 1922, s. 1054–1055.

³¹ *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 1519.

Aby pogłębić temat, należy pójść dalej w kierunku „metafizyki” imienia. „U ludzi starożytnych imię nie było jakimś określeniem konwencjonalnym, lecz oznaczało rolę, jaką dany byt odgrywał we wszechświecie”³². Semicki Wschód wyróżnia się, zresztą po dzień dzisiejszy, przywiązaniem wagi do imienia. W biblijnej wizji świata już w akcie stworzenia wszystko otrzymuje nazwę. Tym samym zostaje nie tylko dowartościowane istnienie, ale i dookreślona natura rzeczy stwarzanych. Człowiek, stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 27), partycypuje w nadawaniu nazw zwierzętom i ptakom (przyrodzie ożywionej), Adam Ewie, swej żonie, a ona ich dzieciom (Rdz 2, 2, 19–20.23; 3, 20; 4, 4 itd.).

Hebrajski termin *szem* (aram. *szum*) pełni jeszcze jedną ważną funkcję. W odniesieniu do Boga jest zwrotem zastępczym imienia własnego Boga, JHWH, które samo jest świętością, bo wyraża świętość Tego, który je nosi, nie powinno zatem być wypowiedane. *Ha-Szem* to Bóg Izraela pod Jego własnym imieniem JHWH. Wyraża ono boską moc, świętość, gniew i łaskawość – atrybuty, w których Bóg objawił swoją naturę, stąd samo Jego imię posiada szczególną moc w Starym Testamencie³³. W tym kontekście semantycznym chrzest „w imię Jezusa” oznacza, że Jezus jest władny sprawić wszystko, co głosił, na rzecz tego, kto przyjmując chrzest, tym samym daje wiarę Jemu i Jego słowu. Jeżeli Paweł głosił, że chrzest w imię Jezusa jest zanurzeniem w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, to wyraził uczestnictwo w tajemnicy, która stanowi istotę zbawczej misji Chrystusa.

„W imię” – powiedzieliśmy – wyrażając przynależność, przywołuje też istotne skojarzenie ze Starego Testamentu – Przymierze. Formuła „Ja będę ich Bogiem, a oni moim ludem” (zob. np. Wj 29, 45; 1Krn 22, 10; Jr 31, 33; 32, 38; Ez 11, 20; 37, 27; Ba 2, 35; Hbr 8, 10) ukazuje, na czym polega fundamentalne dla historii Izraela wydarzenie, jakim było właśnie Przymierze. Na mocy owej „umowy” na Synaju Izrael stał się własnością JHWH, a JHWH wyłącznym Bogiem Izraela, którego ten zobowiązywał się czcić, słuchać i wyznawać: „Nie będziesz miał bogów cudzych obok Mnie” – stanowi pierwsze przykazanie (Wj 20, 3; Pwt 5, 7). Przymierze było chronologicznie pierwszym i teologicznie najważniejszym następ-

³² A. Cazelles, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 322.

³³ A.P. Ross, *szem*, w: *The New International Dictionary of Old Testament*, s. 150. Objawienie swego imienia przez Boga Mojżeszowi pod Synajem (Wj 3, 1n), warto uzupełnić odmową daną Jakubowi, kiedy ten chciał poznać imię Anioła, z którym się zmagał (zob. Rdz 32, 25–30).

stwem wyjścia Izraela z Egiptu, tego chrztu czyniącego z niewolników lud wolnych „dzieci Boga” (zob. 1Kor 10, 2). Podobnym następstwem „wyjścia” Jezusa (śmierć i zmartwychwstanie) był w oczach św. Pawła chrzest tych, którzy uwierzyli w Niego jako Syna Bożego, Zbawiciela i Mesjasza. Dla Pawła chrzest to nie tylko świadectwo nawrócenia (aspekt moralny), lecz również świadectwo wiary (aspekt teologiczny): „Jeżeli więc ustami swymi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10, 9).

4. Chrzest jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy (n. 1213): „Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni z grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania”. Chrzest jest zatem sakramentem odrodzenia przez wodę i słowo. Chociaż w Nowym Testamencie nie ma terminu „sakrament”, Kościół od początku rozumiał gest zanurzenia/polania wodą w połączeniu z odpowiednią formułą słowną jako skuteczny znak powodujący, że „człowiek łączy się z Nim [Chrystusem – przyp. S.J.], zostaje ofiarowany Bogu, konsekrowany i włączony w życie Boże”³⁴.

4.1. Chrzest jako sakrament

Jan Chrzyciel głosił, że idący za nim Mesjasz będzie „chrzczył Duchem Świętym i ogniem”. Co znaczy ten zapowiadany nowy rodzaj chrztu (Mt 3, 11; Mk 1, 8; Łk 3, 16; J 1, 33)? Że „wodą” tego chrztu będzie Duch Święty? I że będzie przemieniał, jak przemienia ogień? W każdym razie oba stwierdzenia suponują nową naturę znaku podobnego tylko zewnętrźnie do chrztu Janowego. Chrzest w nowym znaczeniu został ustanowiony przez zmartwychwstałego Chrystusa, jak twierdzą Dzieje Apostoskie (zob. Dz 1, 5), i pierwszymi, którzy go otrzymali, byli apostołowie (Dz 2, 1–5). W takim też charakterze ma pozostać w Kościele na zawsze.

Od strony formalnej chrzest ustanowiony przez Chrystusa jest aktem włączenia do wspólnoty Kościoła. Wprawdzie był nazywany „sakramentem” od czasów patrystycznych (zob. Tertulian, *De baptismo*, 1), wszak jego

³⁴ J. Kudasiewicz, *Chrzest. I. Teologia*, w: EK, t. 3, kol. 353.

teologię, właśnie jako sakramentu, pogłębiono w średniowieczu, a konkretnie za sprawą teologów takich jak Hugo od św. Wiktora (zm. 1142), Piotr Lombard (zm. 1169), św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274). Od Soborów Wienne (1311), Florenckiego (1439) i Trydenckiego (1545–1563) obowiązuje w Kościele katolickim nauka o siedmiu sakramentach, znakach widzialnych niewidzialnej łaski. Chrzest jest wyliczany jako pierwszy. Tutaj pomijamy aspekty interesujące liturgistów i duszpasterzy, skupiamy się na Nowym Testamencie³⁵. Aby mówić o chrzcie w aspekcie biblijnym, należy uwzględnić w sposób uporządkowany, jak o nim mówią poszczególne tradycje nowotestamentowe: Paweł, Piotr i Jan. Synoptycy zdają się uwzględniać wcześniejsze pokłady nauki o chrzcie, sięgające samego Jezusa, ale jest to wrażenie pozorne, gdyż Mt 28, 19³⁶ przywołuje formułę trynitarną, późną, ze środowiska syryjskiego, wiele wskazuje, że to właśnie tam powstała (zob. *Didache*, VII, 1.3). Jedno jest pewne – praktyce chrztu od pierwszych dziesięcioleci Kościoła towarzyszył intensywny wysiłek, aby zgłębić i przedstawić w popaschalnej kerygmie jego znaczenie, czego jako pierwszy podjął się św. Paweł w Liście do Rzymian (zob. Rz 6, 1–11).

4.2. Chrzest w pierwotnym Kościele

Chrzest był praktykowany w pierwotnym Kościele od początku jako wypełnianie polecenia Jezusa: „Idźcie na cały świat i czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Dzieje Apostolskie zakładają ten fakt jako nie podlegający dyskusji. Przepowiadanie zmartwychwstania i wezwanie do przyjęcia chrztu to pierwsze orędzie apostołów po otwarciu drzwi Wieczernika w Święto Pięćdziesiątnicy. W wystąpieniu św. Piotra słyszymy wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu: „Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie w darze Ducha Świętego” (Dz 2, 38). Wezwaniu temu zebrani przed Wieczernikiem dali posłuch i przyjęli chrzest (w. 41). W apelu Piotra występują cztery ważne

³⁵ O aspektach doktrynalnych, prawnych, liturgicznych i ekumenicznych związanych z chrztem można się zorientować konsultując chociażby hasło *Chrzest* w: EK, t. 3, kol. 355–368.

³⁶ Miejsce i czas powstania Ewangelii św. Mateusza jest przedmiotem rozległej dyskusji – zob. S. Jankowski, „*Co Bóg złączył...*”. *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium egzegetyczno-historyczne*, Warszawa 2015, s. 378–392. Wzmianka o chrzcie u Marka (Mk 16, 16), bardzo ogólnikowa zresztą, należy do tzw. drugiego zakończenia (Mk 16, 9–20), które raczej nie wyszło spod pióra Marka.

elementy: nawrócenie, chrzest w imię Jezusa, odpuszczenie grzechów i dar Ducha Świętego. Nie zapominając o dalszych tego typu faktach, zapisanych w *Dziejach Apostolskich*, jak: chrzest skarbnika królowej etiopskiej (Dz 8, 36–37), Szawła (Dz 9, 18) czy uczniów Jana Chrzciciela w Efezie (Dz 19, 5), widać wyraźnie, że od początku chrzest jest następstwem i świadectwem wiary w Jezusa jako Zbawiciela wzbudzonej przez przepowiadanie apostoelskie. Autor *Dziejów* zadbał, aby ukazać chrzest obok kerygmy jako cieszący się ciągłością od samego początku Kościoła; ten zaś – poczęty przez Słowo – również ukazany jest jako rozwijający się dzięki posłudze słowa wzywającego do uwierzenia i nawrócenia oraz posłudze chrztu. Jeżeli Paweł w 1Kor przedkłada przepowiadanie nad posługę udzielania chrztu, nie znaczy, aby chrzest pomniejszył (zob. 1Kor 1, 17). Przeciwnie, właśnie w Liście do Rzymian, pisany najprawdopodobniej z tego samego Koryntu, chociaż dopiero podczas trzeciej podróży apostoelskiej (zima 57/58), zamieszcza fundament nauki o chrzcie (Rz 6, 1–11)³⁷. Wzmianki o tym pierwszym sakramencie w pozostałych listach zakładają zarówno praktykę jak i już pogłębioną naukę o inicjacji chrześcijańskiej (zob. Ga 3, 27; Ef 4, 5; Kol 2, 12; 1P 3, 21)³⁸. Jak ta refleksja nad znaczeniem chrztu mogła wyglądać, przybliży dodatkowo analiza pierwotnej formy i formuły chrztu.

4.3. Problem formuły chrztu

W pierwszym okresie publicznej działalności Kościoła trudno mówić o pełnej formule chrzcielnej. Wydaje się naturalne, że pierwotnie obrzęd sprowadzał się do zanurzenia chrzczonego w bieżącej wodzie, w przygotowanym do tego celu większym naczyniu, lub w ostateczności polania głową wodą oraz intencji wyrażonej werbalnie, że ten oto gest użytej w tym momencie wody jest chrztem, i dodawano pewnie zwrot, że dokonuje się go „w imię...”³⁹. W.D. Davies i D.C. Allison jr zestawili siedem miejsc w Nowym Testamencie, które wskazują, że w Kościele

³⁷ Wspomnienie chrztu za zmarłych w 1Kor 15, 29 stanowi aluzję do hipotetycznego problemu, jaki ma sens chrzest za zmarłych albo mowa o śmierci w chrzcie, jeśli nie ma zmartwychwstania?

³⁸ Hbr 6, 2 i 9, 10 nie traktuje o chrzcie, ale o różnych obmyciach rytualnych.

³⁹ Zdaje się, że chrzest etiopskiego urzędnika (Dz 8, 35–38) i dozorca więzienia w Filippi (Dz 16, 31–33) stanowią odbicie pierwotnej struktury chrztu: sytuacja podprowadzająca pod kwintesencję katechezy chrzcielnej, że Jezus jest Panem i Zbawcą, akt wiary i chrzest czy to przez zanurzenie czy przez polanie wodą, czemu towarzyszyła stworzona *ad hoc* formuła słowna.

apostolskim i poapostolskim nie było jeszcze jednolitej formuły przy udzielaniu chrztu (zob. Mt 28, 19; Dz 2, 38; 8, 6; 10, 48; 19, 5; Rz 6, 3; Ga 3, 27; *Didache*, 7, 1. 3; 9, 5). Drugie, co potwierdzałyby te różne sformułowania, to to, że chrzest udzielany w Kościele był od początku postrzegany jako różny od Janowego i prozelickiego Żydów⁴⁰. Zarówno listy św. Pawła, jak i Dzieje Apostolskie przytaczają „skróconą” formułę wypowiedzaną podczas zanurzenia, czy polania głową wodą chrzczonego, po uprzednim wyznaniu przez niego wiary, że Jezus jest Panem (Rz 10, 9): „w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 2, 38; 10, 48) w Palestynie, w Kościołach pochodzenia etnicznego używano zwrotu „w imię Pana Jezusa” (Dz 19, 5; zob. Dz 8, 16). Przypuszcza się, że „wzywianie imienia Pana” może nawiązywać do zwrotu proroka Joela: „wzywać imienia Pana” (Jl 3, 5 za LXX, por. Rz 10, 13; Kol 1, 2). Mówiliśmy już, że św. Paweł wspomina jeszcze o chrzcie „w imię Mojżesza” Izraelitów wychodzących z Egiptu (zob. 1Kor 10, 2)⁴¹, ale też o chrzcie za zmarłych (1Kor 15, 29)⁴². Formuła chrztu potwierdza na swój sposób pochodzenie chrześcijaństwa z judaizmu biblijnego.

Jeżeli pierwotną formułą chrztu był zwrot „w imię Jezusa”, to jednak Kościół apostolski wnet opowiedział się za trynitarną jej postacią, obcą judaizmowi. Dlaczego? Prawdopodobnie zdano sobie sprawę z potrzeby takiego doprecyzowania charakteru chrztu, dostrzeżono ją w wyniku okoliczności, których dzisiaj nie znamy, dzięki refleksji i światłu Ducha Świętego, że dzieło zbawienia jest dziełem „wspólnym” Trzech Osób Trójcy Świętej⁴³. Intrygujący jest też fakt, że zwrot „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” występuje tylko w Ewangelii według św. Mateusza. Inne najwcześniejsze źródła: *Didache* (VII, 1. 3), św. Ignacy z Antiochii

⁴⁰ W.D. Davies, D.C. Allison jr, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3, Edinburgh 1997, s. 685.

⁴¹ To, że byli ochrzczeni „w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu” oznacza po prostu, że byli wtajemniczeni i włączeni przez Boga w jedność z Nim, a także z Mojżeszem i jego przywództwem. Echa tego zwrotu znajdujemy w Rz 6, 3.4; Ga 3, 27; zob. Hbr 3, 1–6.

⁴² Nie bardzo wiadomo, co Paweł miał na myśli, wspominając chrzest za zmarłych, być może zwraca się do tych spośród członków korynckiej wspólnoty, którzy dali się ochrzcić w imieniu swych przyjaciół lub krewnych, zmarłych jako niewierzący, ale nie jest to opinia podzielana powszechnie. Zob. J. Załęski, *Chrzest za zmarłych (1Kor 15, 29)*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych*, Warszawa 1997, s. 455–460; D. Dogondke, *Co oznacza „chrzest za zmarłych” (1Kor 15, 29)?*, „Katecheta”, 56(2012), nr 11, s. 63–66. Praktyka ta szybko została w Kościele zarzucona, prawdopodobnie na mocy decyzji synodu w Kartaginie w 379 r.

⁴³ Problem „Osób” w tajemnicy Trójcy Świętej – jak wiadomo – jest późniejszy (pocz. IV w.), stał się powodem herezji Ariusza i zwołania Soboru Nicejskiego (325).

(*List do Magnezjan* 13, 2) nie mają identycznej formy. Co wyraża zwrot trynitarny? W tym przypadku „«W imię» – twierdzi A. Paciorek – oznacza, że ochrzczony przynależy do Trójjedynego Boga i że chrzest został mu udzielony przy wezwaniu Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁴⁴. Autor cytatu nie wyjaśnia, skąd pochodzi formuła trynitarna. P. Bonnard formułę pozostawia bez komentarza⁴⁵. W.D. Davies i D.C. Allison jr, przyglądając się Mateuszowej formule, biorą pod uwagę znaczenia już przytaczane, w tym Tertuliana (*De corona*, III, 3), że chrzczonemu zadawano trzy pytania odnośnie do Ojca, Syna i Ducha Świętego (zob. też Justyn, I *Apologia*, 61, 3). Cytowani autorzy nie widzą jeszcze w Mateuszowej formule rozwiniętej nauki o Trójcy Świętej, późniejsza patrystyka już tak Mt 28, 19 traktowała⁴⁶.

4.4. Narodzenie z Ducha

Od początku działalności Kościoła, jak podają Dzieje Apostolskie, spotykamy się też z praktyką włożenia rąk oraz z chrztem w Duchu Świętym (Dz 8, 16n; 9, 17; 10, 44–48)⁴⁷. „Najbardziej jednoznacznie o chrzcie mówi J 3, 5: «Jeżeli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego». Na uwagę zasługuje tu terminologia, w której decydujące są słowa: woda, Duch, narodzenie, a więc słowa mówiące o otrzymaniu nowego istnienia i życia (zob. paralelę Tt 3, 5: „Zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym”). „Sformułowania te jasno dają do zrozumienia, że chrzest daje nie tylko nowe, Boskie życie, ale także Ducha Świętego, albo inaczej – że to Boskie życie jest zakorzenione w darze Ducha”⁴⁸.

Wróćmy na chwilę do tego, co głosił Jan, że nadchodzący Mesjasz będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem (Mt 3, 11). Tym samym obietnica chrztu Duchem Świętym w ustach Chrystusa (Dz 1, 5) kojarzy się z drugą częścią obietnicy Janowej – ogniem.

⁴⁴ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 2: rozdziały 14–28, Częstochowa 2008, s. 721 (*Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament*, t. 1/2).

⁴⁵ P. Bonnard, *Evangelio segun san Mateo*, Madrid 1976, s. 624.

⁴⁶ Davies, Allison jr, *The Gospel According to Saint Matthew*, s. 684–686; zob. Strack, Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 1054–1055.

⁴⁷ Daje się tu zauważyć zmianę kolejności gestu włożenia rąk – po czy przed chrztem – oraz uwagę o zstąpieniu Ducha Świętego na dom Korneliusza na dowód, że chrzest przynosi pełne skutki tak przyjmującym wiarę w Jezusa Żydom, jak i poganom!

⁴⁸ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 410.

Co znaczy w języku Objawienia ogień? Najpierw kojarzy się z próbą, sprawdzianem, testem, sądem. Ogień „sprawdza” złoto (zob. Mdr 3, 6; Syr 2, 5; Za 13, 9; 1P 1, 7) i oczyszcza (Ap 3, 18). W Starym Testamencie obok znaczenia czysto naturalnego ogień pełni ważną funkcję teologiczną: objawia świętość Boga podczas teofanii na pustyni (ognisty krzew – Wj 3, 2–6, później podczas przygotowań do zawarcia Przymierza – Wj 19, 16–19; Pwt 5, 25–31 i in.), otacza Boga i stanowi tło teofanii u proroka Ezechiela (zob. Ez 1, 4–28), jest synonimem sądu i wszystkiego, co Boskie. „Ogień symbolizuje absolutną bezwzględność Boga wobec grzechu: jak ogień pochłania wszystko, co tylko napotka, tak również postępuje Bóg z grzesznikiem zatwardziałym”⁴⁹. Najszczytniejszą funkcją ognia jest spalanie darów składanych Bogu na ofiarę. W tym przypadku ogień pełni rolę pośrednika między ofiarnikiem i Bogiem, który sam jest „ogniem trawiącym” (Pwt 4, 24; Hbr 12, 29), przemawia spośród ognia (Pwt 4, 36), ogień Go poprzedza (Ps 50, 3). Stąd prorok pyta: „któż więc wytrzyma przy trawiącym ogniu” (Iz 33, 14). Ogień pochłaniający ofiarę Eliasza na górze Karmel dowodzi istnienia JHWH jako jedyne, prawdziwego i realnie istniejącego Boga (zob. 1Krl 18, 30–39). Wreszcie w postaci języków ognia zstępuje Duch Święty na apostołów w Dniu Pięćdziesiąticy (Dz 2, 3). Tak się sprawdziła zapowiedź Jana Chrzciciela, że apostołowie będą ochrzczeni Duchem Świętym i ogniem (Mt 3, 11; Łk 3, 16). Czyżby więc chodziło o dwa różne chrzty, z wody i z ognia? albo czyżby chodziło o „sprawdzian ogniem”, czyli sąd (zob. Łk 3, 17)? czyżby wreszcie chrzest niósł z sobą dar życia, ale i groźbę śmierci, jeśli ktoś żyje niezgodnie z tym sakramentem (Łk 12, 49; por. 1Kor 11, 27–30; 2Kor 2, 15n.; Hbr 10, 27)? A może – jak chce G.W. Bromiley – ogień to Duch Święty, jak w Dz 2, 3, czy ogień oczyszczający (J 16, 8)⁵⁰? Nawiązując do wypowiedzi o wodzie (zob. wyżej) przypomina się obraz obu tych żywiołów w apokaliptyce międzytestamentowej. Rabbi Ismael widzi „rzeki ognia w pośrodku rzek wód, i rzeki wód w pośrodku rzek ognia dzięki Imieniu OSE SZALOM (Wprowadzający Pokój) [...] Wprowadza bowiem pokój między ogniem i wodą” (3Hen 42, 7; zob. 2Hen 29J)⁵¹.

To nas podprowadza pod pewną konkluzję. Ogień i woda, dwa podstawowe żywioły w przyrodzie (obok powietrza i ziemi – Heraklit), w obrazowanej przez Chrystusa tajemnicy zbawienia, odgrywają – jak widzieliśmy – istotną rolę. Na różny sposób dopełniają to, co w swej istocie wyraża chrzest, i czynią to w innym porządku niż dopuszcza natura. W przyrodzie jeden żywioł wyklucza drugi: woda podtrzymuje życie, ale i go pozbawia (topi), ogień ogrzewa, ale i spala! Paradoks i antyteza to dwa popularne w Biblii środki wyrazu, które na poziomie języka

⁴⁹ B. Renard, X. Léon-Dufour, *Ogień*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 616.

⁵⁰ G.W. Bromiley, *Baptism of Fire*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1, Grand Rapids, Mi 1979, s. 426.

⁵¹ *Księga Henocha Hebrajska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 241.

starają się wyrażać i komunikować treść tajemnicy. Zasadnicza różnica pomiędzy chrztem Janowym i „w imię Jezusa” (Trójcy Świętej) polega na innych porządkach: pierwszy to obmycie naturalne o charakterze symbolicznym, przygotowującym na dar odkupienia przez nawrócenie, i drugi – jako przekaznik łaski przemieniającej, wszczepiającej w życie samego Boga i skutkujący usynowieniem. Oba te porządki symbolizuje woda i ogień.

5. Chrzest Polski i co z tego ma wynikać

Chrzest dla chrześcijan – jak to już zostało wyżej podkreślone – ma głęboką wymowę teologiczną. Wprowadza ochrzczonego w status dziecka Bożego, obdarzonego łaską uświęcającą, zaszczenia życie Boga w jego sercu. Ta nadprzyrodzona nobilitacja niesie z sobą zobowiązanie do życia według modelu, jaki zawiera katecheza przygotowująca do tego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Nie jest więc obrzędem dyktowanym przez zwyczaje czy też tylko tradycje. Stanowi początek nowego życia, życia w Chrystusie.

Swojemu rozumieniu chrztu, jako wydarzenia ściśle związanego z „epizodem” paschalnym Jezusa, św. Paweł nadał znaczenie parenetyczne, położył nacisk na zobowiązanie ochrzczonego do prowadzenia odtąd nowego jakościowo życia etycznego. Skoro przyjmując wiarę umarli grzechowi, tak jak umarli dla Prawa, są wolni od tamtych zobowiązań. Za to jako ochrzczeni w Jedym Duchu mają stanowić jedno Ciało, bo też zostali napojeni jednym Duchem (1Kor 12, 13). Dalej chrzest oznacza według Pawła być przyobleczonym w Chrystusa, to zaś w ostatecznej konsekwencji stanowi absolutne *novum* dla kondycji ochrzczonego: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27–28). Ochrzczonego to „nowy człowiek”, wykraczający poza uwarunkowania natury, a zarazem kierujący się wypływającym z tego *novum* imperatywem moralnym i duchowym, którego konkret odczytuje w przykładzie Jezusa i do czego motywuje go Duch Jezusa, obficie rozlany w sercach naszych. Już nie litera Prawa kieruje tymi, którzy przez chrzest związali swój los z losem Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, ale Duch, którego Jezus posłał im od Ojca i który daje życie (J 6, 63; zob. Rz 8, 6.10; Ga 6, 8). Jednoznaczność ukazanej kondycji, a tym samym tożsamości chrześcija-

nina oraz Pawłowa pareneza ogniskują się w trosce o wszystkie Kościoły. Posłużmy się tu myślą J. Gnilki: „«Przyoblekliście się w Chrystusa» – słowa te na nowo kierują uwagę na wspólnotę z Chrystusem, której doświadcza ochrzczony. Jawi się ona tutaj jako niezwykle głęboka. Znajdujący się w tle obraz szaty oznacza nie coś zewnętrznego narzuconego na człowieka, lecz proces przemiany ontologicznej. Idzie za tym pareneza, wzywająca do odrzucenia występków i do przyobleczenia nowego człowieka lub Pana Jezusa Chrystusa (Rz 13, 12–14; por. Kol 3, 10–12; Ef 4, 24). Jest to typowa pareneza chrzcielna, która przypomina chrześcijanom przyjęte na chrzcie życiowe zadania”⁵². Jest to przesłanie dla każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, aktualne w każdym wieku i każdym miejscu.

Stało się ono też zobowiązaniem przyjętym z górami dziewięćset lat później przez księcia Polan, Mieszka I, i w imieniu swoich poddanych, to wydarzenie zaś dokonało się 1050 lat temu, i jest aktualne po dzień dzisiejszy! Obchodzona 1050. rocznica chrztu Polski jest wydarzeniem historycznym o podwójnym znaczeniu. Z jednej strony przypomina Jubileusz Tysiąclecia (1966), z drugiej – i przede wszystkim – odnosi nas do początków polskiego życia kościelnego i państwowego⁵³.

„Przez chrzest państwo wchodziło na długą drogę, która prowadziła do największych, zrodzonych z grecko-rzymskiej tradycji skarbów ludzkiego ducha. [...] Nie było innej drogi do Europy w końcu X w. jak poprzez chrzest, nie było dalej w Europie innej drogi do humanizmu jak poprzez chrześcijaństwo”⁵⁴. I zdanie w tym ciągu ukazywania znaczenia chrztu Mieszka I szczególnie brzemiennie: „To nie tylko wybór politycznej drogi, nie tylko wybór kultury, nie tylko nawet historycznej tożsamości, ale wybór wiary – na oczekiwaną wieczność”.

Jakie znaczenie ma polanie głowy stróżką wody, czy nawet zanurzenie? Na przykładzie chrztu Mieszka I okazuje się, że szczególne, wyjątkowe na wielu poziomach! Nie byłaby Polska Polską bez chrztu Mieszka. I jak dzieje Polski jakże dosłownie odzwierciedlają kondycję człowieka pod wieloma aspektami, tak też nie można zaprzeczyć, że są to jednocześnie dzieje ilustrujące *novum* wniesione w historię Europy przez tajemnicę wpisaną w wydarzenie z 14 kwietnia 966 r.

⁵² J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 386.

⁵³ Omówieniu chrztu Mieszka I, okoliczności do niego prowadzących i następstw poświęcono wiele konferencji, sympozjów (w Gnieźnie i Poznaniu) i publikacji – zob. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1, Kraków 2014; K. Ożóg, *966. Chrzest Polski*, Kraków 2016.

⁵⁴ Nowak, *Dzieje Polski*, s. 84, 85.

Jubileuszowa, 1050. rocznica chrztu Polski, podsunęła okazję, by spojrzeć na to historyczne i ze wszech miar doniosłe wydarzenie – jak wykazują opracowania historyków – również od strony jego biblijnych początków. Powiązanie przez Jana Chrzciciela obrzędu obmycia w Jordanie z wezwaniem do nawrócenia i pokuty dla odpuszczenia grzechów, oraz bogate treści odczytywane w żywiole wody i ognia przez współczesne Janowi środowisko, były przygotowaniem na „pełnię czasu”. Nastąpiła ona z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, aby zgodnie z zapowiedziami proroków wypełnić zbawcze zadanie jako Mesjasz i Syn Człowieczy. Przyjmując chrzest od Jana, Jezus włączył się w historię ludzkiej społeczności oczekującej zbawienia, odczuwającej potrzebę adoracji prawdziwego Boga, a co za tym idzie – ostatecznej afirmacji swego istnienia i nobilitacji własnej godności w usprawiedliwieniu i usynowieniu. Praktyki rytualnych obmyć w religii Izraela, ale i w dawnych religiach pogańskich, pełniły rolę przygotowania do odpowiedzi, jaką dał Bóg u progu czasów ostatecznych w postaci obrzędu obmycia wodą ze skutkiem sakramentalnym. Dzięki sakramentowi chrztu ochrzczony zostaje włączony w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Chrzest jako efekt przepowiadania, że Jezus jest Panem i Zbawicielem, sprawia, że ochrzczony staje się „nowym stworzeniem”. Głoszenie Ewangelii (kerygma) i udzielanie chrztu (sakrament) to powierzone przez Chrystusa apostołom i ich następcom pierwsze i niezbywalne zadanie Kościoła. Do pełnienia tego posłannictwa do wszystkich narodów otrzymali zapewnienie, że ich Pan i Jego Duch są z nimi aż do skończenia świata.

STRESZCZENIE

Jednym z najstarszych przejawów religijności była troska o czystość rytualną. Wierzono bowiem, że bóstwo ma upodobanie w czystości. Czystość fizyczną ciała, szat, przedmiotów, zwierząt, pokarmów powszechnie utożsamiano z czystością moralną, duchową. Czystość rytualną uzyskiwano i odyskiwano przez obmycie wodą bieżącą w połączeniu z przepisany rytuałem. Stary Testament przejął, sprecyzował i rozbudował praktyki stosowane w religiach pogańskich, ale nadał im nową treść i oprawę. Judaizm poświętny jeszcze udoskonalił i pomnożył wcześniejsze regulacje. Jan Chrzciciel, epigon profetyzmu Starego Testamentu, połączył obrzęd obmycia (chrzest w Jordanie) z wymogiem pokuty, to znaczy z wyznaniem grzechów i nawróceniem. Jezus Chrystus nadał praktyce chrzcielnej ostateczną, sakramentalną skuteczność. Podbudowę teologiczną zapewnił jej św. Paweł (zob. Rz 6, 1–11) ucząc, że chrzest jest: 1) wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, Syna Bożego

i zapowiedzianego Mesjasza i 2) zanurzeniem w tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania, skutkującym: śmiercią dla grzechu, wolnością od instytucji prawnych obowiązujących na etapie Starego Testamentu oraz otrzymaniem dobrodziejstw męki Chrystusa w postaci łaski uświęcającej, życia Bożego i przywileju usprawiedliwienia oraz Bożego usynowienia. Chrzest jako sakrament jest początkiem i fundamentem życia chrześcijanina jako dziecka Bożego w Chrystusie. Kościół, posłuszny nakazowi Chrystusa, od początku udzielał chrztu, przez zanurzenie, lub przez polanie głowy wodą w połączeniu z formułą. „Idźcie i czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 26, 19).

Słowa kluczowe: chrzest, obmycia rytualne, judaizm, pierwotny Kościół, Jan Chrzciciel, Jezus Chrystus.

SUMMARY

One of the oldest manifestations of religiosity is the care for the ritual cleanness. It was believed the deity is pleased by the clean. The physical cleanness of the body, robes, objects, animals, food was commonly identified with moral and spiritual purity. One could obtain and recover ritual cleanness by washing with running water with the simultaneous prescribed prayer. The Old Testament not only took over, clarified and expanded the practices of the pagan religions, but also gave them new content and setting. Post-Temple Judaism has perfected and multiplied earlier regulations. John the Baptist, the last prophet of the Old Testament, has combined the rank of washing (baptism in the Jordan) with the requirement of penance, that is the confession and conversion. Jesus Christ gave to the baptism an ultimate sacramental efficacy and St. Paul gave the theological doctrinal explanation (see: Rom 6: 1–11) by learning that baptism is: 1) the confession of the faith in Jesus Christ as the Lord and Saviour, the Son of God, promised Messiah and 2) in the same time there is the immersion in the mystery of His death and resurrection, resulting: the death of sin, freedom from legal institutions existing at the stage of the Old Testament and receiving the benefits of the passion of Christ in the form of sanctifying grace and privilege of justification and adoption in son-ship of God. Baptism as a sacrament is the beginning and foundation of Christian life as a child of God in Christ. The Church, in obedience to Christ's command, baptises by immersion or clearing the head of water with saying the formula: “in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” (Mt 28:19).

Key words: baptism, ritual washings, Judaism, original Church, John the Baptist, Jesus Christ.

translated by: Aneta Olkowska

Skróty

- AJ – Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962.
- BJ – Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Poznań 1980.
- TB – Talmud Babiloński.
- TJ – Talmud Jerozolimski.

BIBLIOGRAFIA

(w wyborze, poza pozycjami cytowanymi w przypisach)

- Gieniusz A., *Chrzecielne korzenie chrześcijańskiej proegzystencji według Świętego Pawła*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T.M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków – Tyniec 1993, s. 87–101.
- Haręzga S., *Inicjacja chrześcijańska w Nowym Testamencie*, w: *Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień Eklezjologiczny 2005*, red. K. Mielcarek, Lublin 2005, s. 13–20 (*W trosce o Kościół*, t. 6).
- Kudasiewicz J., *Biblijna teologia chrztu*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, red. S. Łach [i in.], t. 3, Lublin 1978, s. 139–158.
- Misztal W., *Chrzest: sakrament życiodajnej śmierci w Chrystusie w świetle listów św. Pawła Apostoła*, „Słowo Krzyża” (Warszawa), 2(2008), s. 133–151.
- Ostański P., *Teologia chrztu w Listach powszechnych*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 296–308.
- Stawarz M.E., *Chrzest jako początek nowego życia w Chrystusie (Rz 6, 8). Teologiczno-biblijne korzenie propozycji pastoralnych*, w: *Sentencje, rozprawy, opracowania*, red. Z. Godlewski, Warszawa 2010, s. 465–519 (*Biblioteka Koła św. Józefa*, t. 10).
- Szymanek E., *Chrzest w rozumieniu Pawła (Ga 3, 27)*, w: tenże, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s. 132–153 (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 6, cz. 2).
- Zarzewny R., *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, w: *Kościół, świat i zbawienie we współczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 214–229 (*Studia antiquitatis christianae*, t. 17).

KS. MICHAŁ SADOWSKI

KORANICZNE WYRAŻENIE *ṣibġa Allāh* W ŚWIETLE ARABSKICH TEKSTÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

Koraniczne wyrażenie *ṣibġa Allāh* należy do grupy problematycznych sformułowań. Pomimo zainteresowania nim współczesnych egzegetów Koranu, jego znaczenie pozostaje wciąż niejasne¹. Celem niniejszego artykułu jest próba odczytania znaczenia tego wyrażenia. Słowo *ṣibġa* nie jest *hapax legomenon*², na co mogłaby wskazywać jego, pozostające nadal dość niejasne, znaczenie³. Analiza podejmowanego tutaj wyrażenia *ṣibġa Allāh* jest ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, jej celem będzie udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy w tekście koranicznym jest rzeczywiście mowa o chrzcie, co sugerują niektóre współczesne przekłady Koranu na języki europejskie? Po drugie, odwołanie się do wczesnych

KS. MICHAŁ SADOWSKI – dr, asystent w Katedrze Patrologii i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, sekretarz kwartalnika wydziałowego „Teologia i Człowiek”.

¹ Zob. E. Beck, *Die Gestalt des Abraham am Wendenpunkt der Entwicklung Muhammeds: Analyse von Sure 2, 118 (124)–135 (141)*, „Le Muséon”, 65(1952), s. 73–94; C. Gilliot, *Le Coran: trois traductions récentes*, „Studia Islamica”, 75(1992), s. 159–177; J.A. Bellamy, *Some Proposed Emendations to the Text of the Koran*, „Journal of African and Oriental Studies”, 111(1993), s. 562–573; W.A. Saleh, *The Etymological Fallacy and the Qur’ānic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*, w: *The Qur’ān in Context*, red. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, Leiden 2010, s. 649–697.

² *Hapax legomenon* to słowo, bądź wyrażenie, które pojawia się tylko jeden raz w danym tekście.

³ Mimo że Sean W. Anthony klasyfikuje *ṣibġa* jako *hapax legomenon*, to nie znajdujemy go ani na publikowanej przez Toorawę liście, ani też pośród 395 *hapaxów* opublikowanych online przez Bāsima Sa’īda al-Bassūmiego. Zob. S.W. Anthony, *Further Notes on the Word ṣibġa in Qur’ān 2:138*, „Journal of Semitic Studies”, 59(2014), nr 1, s. 117; Sh.M. Toorawa, *Hapaxes in the Qur’ān: Identifying and Cataloguing Lone Words (and Loanwords)*, w: *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its Historical Context*, red. G.S. Reynolds, London – New York 2011, s. 193–246; <http://islamnoon.com/Derasat/Moajam/24.htm> (12.09.2016).

tekstów chrześcijańskich spisanych w języku arabskim pozwoli zauważyć, jak to wyrażenie, tak w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej, było rozumiane w kontekście chrześcijańskim, oraz czy stosowano je do określenia chrztu z wody? Przedstawiona tutaj próba odczytania na nowo znaczenia tego słowa, biorąc pod uwagę jego obecność w wybranych chrześcijańskich tekstach języka arabskiego, może okazać się pomocna w bliższym doprecyzowaniu znaczenia *šibġa Allāh* w tekście koranicznym Q2:138⁴, jak i w pismach chrześcijańskich.

1. *Šibġa Allāh* w świetle współczesnych tłumaczeń Koranu

Słowo *šibġa* występuje w Koranie trzy razy (dwa razy w Q2:138, jeden raz w Q23:20). W starożytnych językach semickich pokrewny z arabskim rdzeń *š-b-ġ* był używany na określenie następujących czynności: w syryjskim: *šbaʿ* (zanurzyć, zamoczyć, barwić); w aramejskim: *šbaʿ* (biblijny aramejski: zanurzyć, zamoczyć); w hebrajskim: *šebaʿ* (barwić, zabarwione rzeczy)⁵. Także słowniki języka arabskiego za znaczenie *šabaġa* podają „kolorowanie”, „farbowanie”, „plamienie”, „zanurzenie”, „zamoczenie”, „wykąpanie”⁶.

Szczególnie w kontekście przekładu tekstu Koranu na języki współczesne, rozumienie oraz tłumaczenie arabskiego *šibġa* z Q2:138 przysparzało sporo trudności. Problem ten można zauważyć porównując współczesne tłumaczenia Koranu. Angielski przekład Muhāmmada M. Pickthalla nadaje temu słowu znaczenie „koloru”⁷, ‘Abdullah Yūsuf ‘Alī tłumaczy je przez „chrzest”⁸, w tłumaczeniu Maulawī Šer ‘Alīego, słowo *šibġa*

⁴ Do zapisu referencji koranicznych przyjęto wielką literę Q (od Qur’ān), po której występują kolejno numery sury i wersetu.

⁵ Zob. M.R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur’ānic Arabic*, Leiden 2002, s. 249–250.

⁶ Zob. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, Baroda 1938, s. 192; E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, t. 4, Beirut 1968, s. 1647; Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur’ānic Arabic*, s. 249.

⁷ „(We take our) colour from Allah, and who is better than Allah at colouring. We are His worshippers”. *The Meaning of the Glorious Quran*, tłum. M. M. Pickthall, Hyderabad-Deccan 1930.

⁸ „The baptism of Allah, and who baptizes better than Allah? And Him do we worship”. *The Holy Qur’an: Text Translation and Commentary*, tłum. i red. ‘Abdullah Yūsuf ‘Alī, Lahore 1934. Ponadto w komentarzu do tej sury autor zauważa, że: „šibġah: the root-meaning implies a dye or colour; apparently the Arab Christians mixed a dye or colour in the baptismal water, signifying that the baptized person got a new colour in life. [We do not believe that it is necessary to be baptized to be saved. Eds.]”.

jest przetłumaczone jako „religia”⁹, Muḥammad Asad proponuje tutaj „barwę”¹⁰, co pokrywa się z wersją Abdel Haleema – „kolor”¹¹. W edycji włoskiej autorstwa Hamza Roberto Piccarda znajdujemy słowo „barwa”¹². Niemiecki przekład Rudiego Paretta niepewnie używa słowa *baptisma*¹³. Identycznie problem ten rozwiązuje francuska wersja Albina de Bibersteina Kazimirskiego, gdzie znajdujemy słowo „chrzest”¹⁴, zaś André Chouraqui proponuje słowo „kolor”¹⁵. Z kolei polski przekład Koranu autorstwa Józefa Bielawskiego słowo *ṣibġa* tłumaczy jako „religia”¹⁶. Podsumowując, można zauważyć, że *ṣibġa* było rozumiane przez tłumaczy raczej jako czasownik wyrażający czynność barwienia, zmiany koloru, lub też (rzadziej) informujący o nadaniu nowej tożsamości („religia”, a także „chrzest”).

2. Kontekst użycia: *milla Allah*

Powyższe zestawienie prac współczesnych tłumaczeń tekstu koranicznego w kontekście interesującego nas zagadnienia nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Stąd też dla lepszego zrozumienia znaczenia słowa *ṣibġa* może posłużyć kontekst, w jakim ono występuje. Słowo to znajduje się w surze pochodzenia medyńskiego, w części poświęconej polemice przeciwko Żydom i chrześcijanom¹⁷. Wersety 124–141 drugiej sury mó-

⁹ „Say, *We will adopt* the religion of Allāh; and who is better than Allāh in *teaching* religion, and Him alone do we worship” (kursywa według pisowni oryginalnej). *The Holy Qur’ān. Arabic Text and English Translation*, tłum. Maulawī Sher ‘Alī, Islamabad, 2004.

¹⁰ „[Say: Our life takes its] hue from God! And who could give a better hue [to life] than God, if we but truly worship Him?” *The Message of the Qur’ān*, tłum. Muḥammad Asad, Gibraltar 1980.

¹¹ „[Our life] takes its colour from God, and who gives a better colour than God? It is Him we worship”. *The Qur’an*, tłum. Muḥammad Abdel-Haleem, Oxford 2004.

¹² „Questa è la tintura di Allah! Chi mai può tingere meglio che Allah? Noi Lo adoriamo”. *Il Corano: edizione integrale*, tłum. Hamza Roberto Piccardo, Roma 1997.

¹³ „Das baptisma (?) Gottes! Wer hätte ein besseres baptisma als Gott! Ihm dienen wir”. *Der Koran. Deutsche Übersetzung*, tłum. R. Paret, Stuttgart 1979.

¹⁴ „C’est là le baptême de Dieu ; et qui peut mieux donner le baptême que Dieu[58]? C’est lui que nous adorons” (Q 2,132). *Le Koran: traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, tłum. A. de Biberstein-Kazimirski, Paris 1869.

¹⁵ „À la couleur d’Allah! Quoi de plus excellent que la couleur d’Allah? Nous sommes pour lui des serviteurs”. *Le Coran. L’Appel*, tłum. A. Chouraqui, [b.m.w.] 1990.

¹⁶ „Religia Boga! A kto lepszy od Boga religii? My jesteśmy Jego czcicielami”. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

¹⁷ Sury medyńskie należą do ostatniego, czwartego okresu powstawania tekstu koranicznego. Przypada on na lata 622–632, czyli od *hiġry* do śmierci Mahometa. Tematycznie teksty te

wią o pierwotnej religii Abrahama (*milla Ibrāhīm*), pełniącej funkcję archetypu pierwotnej, czystej wiary w Boga. Przywołani tutaj Żydzi oraz chrześcijanie ukazani są jako ci, którzy chcą przekonać muzułmanów, aby ci porzucili swą religię i wybrali judaizm bądź chrześcijaństwo, jeśli chcą zostać zbawieni (*tahtadū*) (Q2:135). W konfrontacji z tym potencjalnym niebezpieczeństwem apostazji, Koran przywołuje postać Abrahama, poganina czystej wiary (*hanīf*)¹⁸, nie będącego ani Żydem, ani też chrześcijaninem. W kontekście tej historii znaczenie religii Abrahama oraz *ṣibġa Allāh* staje się lepiej dostrzeżalne w poniższym zestawieniu wersetów 135 i 138:

Q2:135:

wa qālū kūnū hūd^{an} au naṣarā tahtadū qul bal millata Ibrāhīma hanīf^{an} wa mā kāna mina al-mušrikīna.

„I mówią: bądźcie Żydami lub chrześcijanami a będziecie prowadzeni. Powiedz: nie! Religia h□anīfa Abrahama, a nie był on spośród bałwochwalców”.

Q2:138:

ṣibġata Allāhi wa man aḥsanu mina Allāhi ṣibġat^{an} wa naḥnu lahu ‘abidūna.

„Boże barwienie. I czyje barwienie jest lepsze aniżeli Boga? My jesteśmy Jego czcicielami”¹⁹.

W powyższym zestawieniu można zauważyć paralelizm dwóch wyrażen: *millata Ibrāhīma* (w. 135) oraz *ṣibġata Allāhi* (w. 138). Ten drugi termin stoi w bezpośredniej relacji do pierwszego i służy za metaforyczną reinterpretację *millata Ibrāhīma*, której zalety są ukazane jako przewyższające judaizm oraz chrześcijaństwo. Stąd też może wynikać, że *ṣibġata* jest swoistym wprowadzeniem, inicjacją do *millata* – religii islamu. Aby

wpisują się w dotychczasowe przepowiadanie, jednakże kładą one większy nacisk na ukazanie wspólnoty muzułmańskiej jako grupy o wyraźnej tożsamości własnej. Zob. J.M. Gaudel, *Encounters & Clashes. Islam and Christianity in History*, t. 1, Rome 2000, s. 13.

¹⁸ Termin *hanīf* występuje na kartach Koranu 12 razy (Q2:135; 3:67; 3:95; 4:125; 6:79; 6:161; 10:105; 16:120; 16:123; 22:31; 30:30; 98:5) i odnosi się do biblijnego Abrahama. Słowo to jest trudne do przetłumaczenia. Q3:67 mówi o Abrahamie – *hanīfie* – jako o „całkowicie poddanym, i nie był on z liczby bałwochwalców”, uznając tym samym ów termin za synonim „muzułmanina”. Jednak w kontekście innych języków semickich, rdzeń *h-n-p* jest używany w bardzo odmiennym, z natury rzeczy, negatywnym znaczeniu. Syryjskie *hanpā* było powszechnie stosowane w znaczeniu poganina, niechrześcijanina; w babilońskim i palestyńskim żydowskim aramejskim, rdzeń *h-n-p* nosi znaczenie „zwodzić”, zaś w hebrajskim przymiotnik *hanēf* jest tłumaczony jako „bezbożny”, „hipokryta”. Użycie słowa *hanīf* przez chrześcijan języka arabskiego było kalką syryjskiego słowa *hanpā*. Zob. F. de Bois, *Nas□rānī (Naζωπαῖος) and hanīf (ἔθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam*, „Bulletin of School of Oriental and African Studies”, 65(2002), s. 18–19.

¹⁹ Tłumaczenia własne autora.

poszukać odpowiedzi na takie założenie, należy przyjrzeć się historii rozumienia słowa *ṣibgata* wśród komentatorów Koranu.

3. *Ṣibgā* w egzegezie muzułmańskiej

Początkowo *ṣibgāt Allāh* było synonimem *dīn/millat Allāh* (religia Boga) oraz *fiṭrat Allāh* (wrodzona wiara w Boga, naznaczenie wiara)²⁰. W ten nurt interpretacyjny wpisują się sunnicki Ibn ‘Abbās (619–687), który w swoim *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr* uważa, że przyjęcie barwy Boga oznacza pójście za Jego religią²¹.

Dla żyjącego w XIV w. al-Kaśaniego (zm. 1375), *ṣibgāt* jest pewnym znakiem, który różni ludzi, zajmujący rozmaite stanowiska i pełniący przeróżne funkcje, otrzymują. Jednak, jak zaznacza, wyznający Boską jedność są naznaczeni znakiem Boga, przewyższającym każdy inny znak²². W podobnym tonie komentują tę surę Ğalāl al-Dīn al-Mahāllī i Ğalāl al-Dīn al-Suyūtī (1459), odnosząc *ṣibgāt* do występującego w Q 2:136 wyrażenia *āmannā bi-Allāh* (wierzymy w Boga): islam jest religią, wobec której człowiek skłania się wewnętrznie i naturalnie. Barwienie (*ṣibgāt*) jest tutaj metaforą trwałego znamienia, jaki przystąpienie do islamu wyciska na wierzącym²³. Według innych, *ṣibgā* należało raczej utożsamiać z jakimś konkretnym rytuałem (inicjacyjnym), jak obrzezanie (*al-ḥitān*), modlitwa w kierunku Mekki (*al-qibla*) czy rytualne obmycia (*ḡusl al-ḡanāba*)²⁴.

Egzegeza muzułmańska upatrywała pochodzenie słowa *ṣibgā* w chrześcijaństwie. Abū Zakariyyā ‘Yahyā ibn Ziyād al-Farrā’ (761–822) w swoim komentarzu do Q2:138 mówi o chrześcijanach: „my polewamy [wodą] przyprowadzając do religii i tylko mówiąc *ṣibgāt Allāh*; niektórzy chrześcijanie, gdy rodzi im się dziecko, biorą je (*ḡa’lūhu*) do wody; dla nich włożenie (*yuḡa’lūna*) [do niej] jest oczyszczeniem dziecka, podobnie jak

²⁰ Zob. al-Aḥfaš, *Ma’ānī al-Qur’ān*, red. ‘Abd al-Amīr al-Ward, t. 1, Cairo 1985, s. 340; al-Zaḡḡāḡ, *Ma’ānī al-Qur’ān wa-i’rābuhu*, red. ‘Abd al-Ġalīl ‘Abduh Šalabī, t. 3, Beirut 1973, s. 196.

²¹ Ibn ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/IbnAbbas.pdf> (15.09.2016).

²² al-Kāšānī, *Tafsīr*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/kashani.pdf> (20.09.2016).

²³ Zob. Ğalāl al-Dīn al-Mahāllī, Ğalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, 2,138, http://www.altafsir.com/Books/Al_Jalalain_Eng.pdf (20.09.2016).

²⁴ Por. Abū Ja’far al-Tābarī, *Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*, red. Mahmūd Šākir, Ahmād Šākir, t. 3, Cairo 1954, s. 118; al-Farrā’, *Ma’ānī al-Qur’ān*, red. Ahmād Yūsuf Naḡātī, Muḥammad ‘Alī al-Naḡḡār, t. 1, Cairo 1980, s. 82.

w przypadku obrzezania”²⁵. Użyte tutaj słowa określające ruch: „biorą” oraz „włożenie” pochodzą od tego samego rdzenia ġ-‘l, który raczej nie ma nic wspólnego z czynnością zanurzania czy barwienia. Zbliżone słowa wypowiada ‘Alī ibn Ahmad al-Wāhidī (zm. 1075), w którego rozumieniu farbowanie (chrzest) zastępuje obrzęd obrzezania, włączając do wspólnoty chrześcijan²⁶. O podobnej interpretacji tego słowa mowa w literaturze szyickiej²⁷. Także muzułmańska egzegeza Koranu wiąże słowo *šibġa* z chrześcijaństwem. Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr al-Tabarī (zm. 923) w takich słowach kometuje Q2:138: „Najwyższy wyraża przez wspomnienie barwienia (*al-šibġa*), barwienie islamu. Tak jest, bowiem chrześcijanie, gdy pragną uczynić chrześcijanami swe dzieci, wkładają (*ġa‘alatahum*) je do wody. W tym twierdzą, że w niej uświęcają się; w rodzaju obrzezania u ludu islamskiego, i że jest u nich barwienie (*šibġa*) w chrześcijaństwie”²⁸.

Tego typu interpretacje prezentowane przez muzułmańskich komentatorów Koranu zaowocowały wśród współczesnych badaczy tezą, że koraniczny termin *šibġa* jest kalką syryjskiego *mašbū‘ūtā* (chrzest)²⁹. To, skądinąd interesujące, przypuszczenie nie jest jednak satysfakcjonujące. Islam nie zna i nie ma rytuału inicjacyjnego na wzór chrześcijaństwa, zaś arabskojęzyczne teksty chrześcijańskie datowane na VIII–X w. wskazują na użycie innych słów niż *šibġa* w kontekście chrztu. Jeśli zatem arabscy chrześcijanie używali *šibġa* na określenie chrztu, to należy raczej przyjąć, że stało się to pod wpływem tekstu koranicznego, a nie odwrotnie. Ponadto powoływanie się na syryjski źródłosłów (*mašbū‘ūtā*) słowa *šibġa* wydaje

²⁵ *nasībū, mardūdah ‘alā al-millati, wa innama qīl “sībġat Allāh” lianna ba‘d al-nasībārā kānū ida wulud al-mawlūd ġa‘lūhu fī mā’ lahum yuġa‘lūna dālika tat hīrā kālihtānah, al-Farrā’, Ma‘ānī al-Qur’ān, s. 82.*

²⁶ ‘Alī ibn Ahmad al-Wāhidī, *Asbab al-Nuzul*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/Asbab%20Al-Nuzul%20by%20Al-Wahidi.pdf> (20.09.2016).

²⁷ Zob. G. Gobillet, *La conception originelle (fitra): ses interprétations et fonctions chez penseurs musulmans*, Cairo 2000, s. 81.

²⁸ *ya‘nī ta‘ālī dīkruhu bi-l-sībġata al-islāmi, wa dālika an al-nasībārā ida arādat an tunasībā at fālahum ġa‘alatahum fī mā’ lahum taz‘umu an dālika lahā taqdīs bimanzilti al-ḥitānah li-ahli al-islāmi wa sībġa lahum fī al-nasībārānīyah. Al-Tabarī, Ġāmi‘ al-bayān ‘an tāwīl āy al-qur’ān, t. 2, al-Qahirah 2001, s. 603.*

²⁹ Zob. Jeffery, *The Foreign*, s. 192; G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Louvain 1954, s. 70 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 147, *Subsidia*, t. 8); R. Köbert, *Zur Bedeutung von sībġa in Koran 2,138*, „Orientalia”, 42(1973), s. 518–519; tenże, *Zur Bedeutung von Sure 2,138*, „Orientalia”, 44(1975), s. 106–107; R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1977, s. 33–34.

się wyolbrzymieniem i w tym względzie bliższe prawdy byłoby odwołanie się do innych słów syryjskich, takich jak *ṣebā'a* (barwić, farbować) oraz *ṣeb'ūtā* (barwienie, farbowanie).

4. Barwienie jako metafora chrztu

W dalszym poszukiwaniu odpowiedzi na znaczenie słowa *ṣibġa* pojawia się także hipoteza upatrująca jego sens w pismach apokryficznych. Można w tym miejscu przywołać jeden z tekstów z Nag Hammadi – apokryficzną Ewangelię Filipa – w której czytamy:

„Bóg jest farbiarzem. Jak dobre farby – nazywa się je „prawdziwymi” – giną razem z rzeczami farbowanymi, tak też się dzieje z farbami, których Bóg zafarbował. Skoro jego farby są nieśmiertelne, ci zostają ich nieśmiertelnymi dzięki jego lekarstwu. Bóg bowiem chrzci tych, których chrzci wodą”³⁰.

Z powyższego tekstu wynika, że istotą farbowania jest utożsamienie barwnika z rzeczą barwioną. To metaforyczny sposób na ukazanie konsekwencji chrztu w aspekcie soteriologicznym – zanurzony w wodzie przyobleka nieśmiertelność, a tym, który „farbuje”, jest Bóg. Ten sam tekst zaświadcza także, że Syn Człowieczy przyszedł jako ten, który „barwi”³¹. Takie rozumienie chrztu jest powodowane dużym wpływem alchemicznej literatury egipsko-greckiej proveniencji, w świetle której sztukę barwienia postrzegano jako boską³². Stąd też, jak zauważa Sean W. Anthony, koraniczny tekst (Q2:138) w lekturze *ṣibġa* jako „barwić” wyraża metaforyczną więź między „barwieniem Boga a chrztem”. Za tą tezę przemawiają także teksty ojców syryjskich, w których porównują oni chrzest do barwienia. Narsai z Edessy (zm. ok. 502 r.) w swojej homilii *O chrzcie*, notuje:

„Ropa namiętności zniszczyła piękno naszej doskonałości; a On przywrócił [ją] i pomalował nas w barwy (*b-sammā*) Ducha, które teraz nie mogą zostać zatarte. Zmyślnie zmieszał On barwy (*l-sammā*) dla odnowienia naszej rasy z wodą, olejem i niezwykłą mocą Ducha”³³.

³⁰ *Ewangelia Filipa* 43a (61, 12–18). Cyt. za: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 239.

³¹ *The Gospel of Philip – NHC II,3*, tłum. Marvin Meyer, <http://gnosis.org/naghamm/GPhilip-Meyer.html> (1.09.2016).

³² Zob. R. Charron, L. Painchaud, „*God is a Dyer*”. *The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel According to Philip (CG11, 3)*, „Le Muséon”, 114(2001), nr 1–2, s. 47.

³³ *The Liturgical Homilies of Narsai*, tłum. R.H. Connolly, Cambridge 1909, s. 46.

Słowo *sammā* można także przetłumaczyć jako „barwienie” lub „malowanie”³⁴, a wówczas czynność ta odzwierciedla aktywne, odmieniające człowieka działanie Boga w wymiarze soteriologicznym. Ponadto *sammā* to także „lekarstwo”³⁵. Takie znaczenie tego słowa dodatkowo wzmacnia rozumienie następstw sakramentu chrztu, który nadaje człowiekowi nową barwę oraz przynosi uleczenie. W podobnym tonie pisał wcześniej najwybitniejszy spośród ojców syryjskich, Efreem Syryjczyk (zm. 373 r.). W jego charakterystyce chrztu czytamy:

„Królewski portret namalowany widzialnymi barwami i olejem, który wszyscy mogą dostrzec jest ukrytym portretem naszego ukrytego Króla, namalowanym na tych, którzy zostali oznaczeni. Na nich chrzest, który jest bólem porodowym w [własnym] łonie, przedstawia nowy portret, aby zastąpić zamazany obraz poprzedniego Adama”³⁶.

Dla Efrema, widzialny człowiek jest portretem niewidzialnego Boga, którego przedstawiają ochrzczeni. Chrzest jest nowym portretem człowieka, innym niż jego poprzedni stan, który święty nazywa poprzednim, starym Adamem. Stary portret jest niewyraźny, zamazany, pozbawiony doskonałości, a stąd odległy od obrazu, na jaki został stworzony. Miarą tej odległości jest grzech pierworodny i brak ukierunkowania na Wzorzec.

5. *Ṣibġa* w chrześcijańskich tekstach arabskich

Z racji tego, że od drugiej połowy VIII w. także chrześcijaństwo zaczęło posługiwać się językiem arabskim, należy prześledzić występowanie interesującego nas terminu w tekstach chrześcijańskich spisanych w tym języku. Słowo *ṣibġa*³⁷ pojawia się w najstarszym znanym tekście chrześcijańskim spisany po arabsku – Sinai Arabic MS 154 (powszechnie znanym pod tytułem *Fī taṭlīt Allāh al-wahīd*). W tym, datowanym na

³⁴ Zob. *A Compendious Syriac Dictionary*, red. R. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), Oxford 1903, s. 379.

³⁵ Butrus ibn Nastāṣ al-Bayt Ra’s także mówi o sakramentach jako lekarstwach (*al-adwiya*) i maściach (*al-marāhim*), jednak z użytych przez niego słów nie wybrzmiewa idea barwienia. Zob. Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhan*, w: *Eutychius of Alexandria – The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, red. P. Cachia, Louvain 1960, nr 273, s. 151 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 192, *Scriptores Arabici*, vol. 20).

³⁶ *Des Heiligen Ephraem des Syers Hymnen de Virginitate*, red. E. Beck, Louvain 1962, s. 25–26 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 223, *Scriptores Syri*, t. 94).

³⁷ Graf umieszcza *ṣibġa* w swoim słowniku terminów kościelnych wskazując na *muṣḥūġiyya* jako chrzest (*Taufe*). Zob. Graf, *Vérzeichnis Arabischer kirchlicher Termini*, s. 70.

lata pięćdziesiąte VIII w.³⁸, dokumencie występuje ono wyłącznie obok słowa *al-ma'mūdīya* (chrzest), stąd też wniosek, że samo nie może tego oznaczać. Czterokrotne użycie *šibġa al-ma'mūdīya* znajdujemy w następujących zdaniach³⁹:

a) *wa anta ḥaṭmata ra's al-tannīni wa huwa iblīs wa ġanūdiḥu ḥīn ahlakuhum al-Masīḥ bi-šibġa al-ma'mūdīya.*

„I ty zmiażdżyłeś głowę smoka, który jest szatanem, i jego żołnierzy, gdy zniszczył ich Mesjasz w zanurzeniu chrztu”.

b) *fa-l-ḥamdu li-lāḥ naġanā min al-tannīni wa ḍallālatiḥu wa ḥalašnā min ḥaṭāyānā wa danūbnā bi-šibġa al-ma'mūdīya.*

„Chwała niech będzie Bogu, który zachował nas od smoka i jego błędów i oczyścił nas z naszych win oraz z grzechów naszych w zanurzeniu chrztu”.

c) *wa lā na'limu mā naḍḥu Allah bihi al-nās wa ṭahruhum min ḥaṭāyāhum wa min 'ibāda al-ašnām ilā šibġa al-ma'mūdīya.*

„Nie wiemy, czym Bóg pokropił ludzi i oczyścił ich z ich win oraz z niewoli idolatrii, jeśli nie przez zanurzenie chrztu”.

d) *fayy ḥamīm⁴⁰ au iġtisāl⁴¹ yanz'au ḥaṭāyā al-nās min bayna yadā al-rabb ilā i'tirāf al-ḥaṭāyā wa al-tūbah li-lāḥ wa šibġa al-ma'mūdīya.*

„Cóż takiego, woda czy rytualne oczyszczenie, zabiera od ludzi grzechy ręką Pana, jeśli nie wyznanie grzechów i pokuta wobec Boga oraz zanurzenie chrztu”.

Na podstawie przytoczonych fragmentów można zauważyć, że trudno uznać *šibġa* za synonim *al-ma'mūdīya*, a raczej za słowo je dopełniające. Tłumaczenie angielskie oddaje ten termin słowem *immerse*, wskazującym na „zanurzenie”. Jednak takie tłumaczenie nie wpisuje się w ogólny kontekst przekładów *šibġa* w kontekście koranicznym, o czym była mowa wyżej. Podjęte przez autora tego anonimowego tekstu zagadnienie chrztu

³⁸ Zob. S.Kh. Samir, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, w: *Christian Arabic Apologies During the Abbasid Period (750–1258)*, red. J.S. Nielsen, S.Kh. Samir, Leiden 1994, s. 61–64; M.N. Swanson, *Some considerations for Dating of "Fī tathlūth Allāh al-wāḥid" (Sinai Ar. 154) and "Al-ġāmi' wuġūh al-īmān" (London, British Library or. 4950)*, „Parole de l'Orient”, 18(1993), s. 117–118.

³⁹ *An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century ms. in the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a treatise On the Triune nature of God with translation, from the same codex*, red. M. Gibson, „Studia Sinaitica”, 7(1899), s. 2–36 (przekł. angielski), s. 74–107 (tekst arabski). Cytowane fragmenty: s. 105–107.

⁴⁰ Gorąca woda przeznaczona dla grzeszników w piekle. Por. Q 47:15; Q 55:44.

⁴¹ Obmycie całego ciała (Q 4:43) w rytualnie czystej wodzie. Jest ono obowiązkowe przed przystąpieniem do rytualnej dziennej modlitwy, po odbyciu stosunku płciowego czy menstruacji. Zob. G.H. Bousquet, *Ġhuṣl*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, red. B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, t. 2, Leiden 1991, s. 1104.

nie pozwala nam na bardziej precyzyjne określenie znaczenia *ṣibġa* w tym kontekście.

Warto zauważyć, że słowo to pojawia się u autorów piszących w późniejszym czasie. Melkicki teolog Ibrāhīm al-Ṭābarānī (pierwsza połowa IX w.) zdawkowo notuje:

wa d'ā ilā al-ṣibġah b-ismi al-ābi wa al-ibni wa al-rūhi al-quḏsi, ilāh wāhid.
„wzywamy do zanurzenia/chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Jednego Boga”⁴².

W przytoczonym powyżej zdaniu rzeczownik *al-ṣibġah* występuje samodzielnie w bezpośrednim odniesieniu do imion trzech Osób Boskich. Z tej racji zanurzenie wydaje się tu być tożsame z chrztem. Oprócz tego wyrażenia, próżno szukać w długich dialogach al-Ṭābarānīego z muzułmańskimi adwersarzami, bardziej rozbudowanej wypowiedzi. Zagadnienie chrztu nie cieszyło się zainteresowaniem na polu dialogu międzyreligijnego, toteż nie znajdujemy tutaj rozwiniętej teologii tego sakramentu ani dodatkowych wyjaśnień.

Piszący ponad wiek później Buṭrus ibn Nasṭās al-Bayt Ra's rzuca więcej światła na interesujący nas problem. Jego *Kitāb al-Burhan* (*Księga dowodów*) to obszerne dzieło będące swoistą sumą teologii chrześcijańskiej, adresowaną raczej do chrześcijan aniżeli do innowierców. W części poświęconej zagadnieniu unii hipostatycznej ibn Nasṭās przywołuje chrzest Jezusa i wskazuje na potrójne zanurzenie i udzielanie tego sakramentu w imię trzech Osób Boskich:

al-mu'amūdīyah 'an al-ṭalut ṣibġāt ilā āmr bihā al-Masīh raslahu an yaṣibġu b-ismi al-ābi wa al-ibni wa al-rūhi al-quḏusi.
„chrzest poprzez trzy zanurzenia, jak Chrystus nakazał jego posłańcom, aby zanurzać/chrzcić w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”⁴³.

Podział na dwa terminy: określający sakrament i opisujący formę jego sprawowania jest wyraźny. Myśl ta jest następnie kontynuowana w kontekście liczby zanurzeń, hipotetycznie zmodyfikowanej przy uwzględnieniu braku unii hipostatycznej. Wówczas, jak zauważa Buṭrus ibn Nasṭās, Chrystus miałby dwie hipostazy, co skutkowałoby czterema zanurzeniami chrzcielnymi:

⁴² Ibrāhīm al-Ṭābarānī, *Le dialogue avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī a Jerusalem vers 820*, red. G.B. Marcuzzo, Roma 1986, s. 349, 529.

⁴³ Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhan*, n. 138 (s. 84–85).

wa lazima man z'ama anna li-l-Masīh qawāmīna an yaṣbaġa fī al-ma'mūdīyah arb'a ṣibġāt li-anna al-asma' al-talatah innamā hiya aqānīm al-ābi wa al-ibni wa al-rūḥi al-quḍusi al-latī naṣbuġu bi-hā talaṭ ṣibġāt.

„i trwa uparcie ten, kto utrzymuje, że w Chrystusie są dwie osoby, musi więc zanurzać w chrzcie czterokrotnie; ponieważ trzy imiona są trzema osobami Ojca, Syna, i Ducha Świętego, w nich zanurzamy w trzech zanurzeniach”⁴⁴.

Autor po raz kolejny wskazuje na odrębność *ma'mūdīyah* oraz *ṣibġāt*, jednak także i tutaj idea zanurzenia (*yaṣbaġa*) zdaje się towarzyszyć chrztowi w sposób nieodłączny (*fī al-ma'mūdīyah*).

Mówiąc o zniewoleniu człowieka przez grzech i brak wiary, zauważa:

fa ida ṣabġana al-mū'imuna fī al-ma'mūdīyah wa ḥaraġa min imānihi tāharā min al-ḥaṭāya wa ġariqa al-kafr al-lādī kāna 'alayhi wa al-dunūb fī tilka al ṣibġah – ṣibġah Allāh aḥsan al-ṣibġāt wa afdalhā [...] wa šār al-maṣbūġu man banā al-nūr qad anārtuhu ruḥ al-quḍus biurihā wa tabannāhu al-āb wa tawahḥāhu a-ibn al-masīh.

„gdy zanurzają wiernego w chrzcie i jego wiara wychodzi oczyszczona z grzechów, niewiara zaś i przestępstwa, które były w nim, są topione w tym zanurzeniu – zanurzenie Boga jest najpiękniejsze i najlepsze spośród zanurzeń [...] I staje się ów zanurzony, kimś spośród synów światła, oświeconym światłem Ducha Świętego i adoptowanym synem Ojca i bratem Syna, Chrystusa”⁴⁵.

To kolejny fragment wpisujący się w retorykę poprzednich tekstów. Tym zaś, co zwraca uwagę, jest następująca jego część: *ṣibġah Allāh aḥsan al-ṣibġāt wa afdalhā* („zanurzenie Boga jest najpiękniejsze i najlepsze spośród zanurzeń”). Słowa te przypominają fragment Q2:138: *ṣibġata Allāhi wa man aḥsanu mina Allāhi ṣibġat^{an}* („czyje barwienie jest lepsze aniżeli Boga”). W tym momencie stajemy w punkcie zwrotnym niniejszej analizy. Po pierwsze, przytoczone teksty operują tym samym terminem, który jednak niezależnie od tego, jak będzie tłumaczony, może oznaczać różne czynności, przynoszące jednak takie same skutki. Słowo *ṣibġa* jest w powyższym cytacie z *Kitāb al-Burhan* poprzedzone czasownikiem *ġariqa*, oznaczającym: „topić”, „zagłębić”, „zanurzyć”. Jednak okazuje się, że zestawienie tych dwóch słów niekoniecznie rozwiązuje zagadkę tłumaczenia *al-ṣibġah*. Jeśli uznamy proponowane powyżej tłumaczenie, będzie ono logicznie niesprzeczne i teologicznie poprawne. Chrzest jest sakramentem, który w swej formie przyjmuje postać zanurzenia, zaś teologicznie, w akcie tym „topione są” (ze skutkiem „śmiertelnym”)

⁴⁴ Tamże, n. 138, (s. 85); por. n. 268 (s. 148).

⁴⁵ Tamże, n. 262 (s. 145–146).

ludzkie grzechy. Z drugiej zaś strony, odwołując się do teologii syryjskich chrześcijan, o których mowa powyżej, słowo *al-ṣibġah* można oddać przez „barwienie”. Wówczas człowieka „barwi się” w chrzcie, w „barwieniu” wiara doznaje oczyszczenia (por. Ap 7, 14), gdyż w „barwieniu” tym „topione są” grzechy i nieprawości. Ponadto ibn Nastās porównuje sakramenty przekazane przez Apostołów do lekarstw i maści, w takich słowach opisując pierwszy z nich:

awwal dālika al-mu'amūdīya al-latī tanaqala man ṣubġun bihā min al-kufr ilā al-īmān wa tanaqqiy al-nafs wa al-ġasad ġamī'an min al-ḥaṭāyan.

„Pierwszym z nich [lekarstw] jest chrzest, który przenosi tego, [tego] kto w nim jest zanurzony (*ṣubġun*), od niewiary do wiary, i oczyszcza z grzechów zarówno duszę jak i ciało”⁴⁶.

Tutaj słowo *ṣubġun* wyraźnie nawiązuje do transformacji, metanoi, przejścia od *al-kufr* do *al-īmān*, oddając zatem to, czego efektem jest tak „zanurzenie”, jak i „farbowanie”.

Przytoczone powyżej przykłady z arabskiej literatury chrześcijańskiej nie rozwiązują całkowicie problemu interpretacyjnego terminu *ṣibġah*, który to zasadniczo odnosi się do potrójnego zanurzenia. Można w niektórych przypadkach przetłumaczyć je jako „chrzest”, jednak i bez tego zabiegu pozostanie przy „zanurzeniu” nie pozbawia tych zdań ich właściwego sensu. Warto także zauważyć, że w użyciu jest także właściwe słowo oznaczające chrzest – *al-ma'mūdīyah*. W przeciwieństwie do tradycji syryjskiej, tradycja arabska nie odwołuje się do idei „farbowania”, będącej metaforą chrztu. Nie rozwija jej, choć jej ewentualne występowanie wpisywałoby się w logikę prezentowanych zagadnień.

* * *

Dokładne określenie znaczenia koranicznego *ṣibġa Allāh* nie jest do końca możliwe. Występujące w Q2:138 słowo zazwyczaj odnoszono do chrześcijańskiego chrztu wprost, bądź pośrednio przez jego formę – zanurzenie. Biorąc pod uwagę problem inicjacji religijnej, islam nie przewiduje w tym względzie żadnego partykularnego rytuału. Stąd też pojawiła się propozycja, aby interpretować Q2:138 w kontekście tradycji pozakoranicznych, mianowicie tekstów apokryficznych oraz wywodzących się z teologicznego skarbca chrześcijaństwa syryjskiego. Tego typu próba odczytania znaczenia dyskutowanego tutaj terminu zaowocowała poja-

⁴⁶ Tamże, n. 274 (s. 151).

wieniem się metafory chrztu jako „farbowania”, bowiem takie znaczenie także przypisuje się rdzeniowi *ṣ-b-ġ*. Wydaje się zatem, że Q2:138 może nawiązywać do barwienia nie w kontekście chrztu jako rytu inicjacyjnego, ale raczej jako aktu, który dokonuje w człowieku wyraźnej przemiany. Stąd też *ṣ-b-ġ* (*ṣibġa*) staje się po części synonimem słowa „chrzest”. O ile w tekście Q2:138 *ṣibġa* może nawiązywać do „farbowania”, to już w chrześcijańskich tekstach arabskich pominięte jest metaforyczne „farbowanie”, zaś do głosu dochodzi znaczenie stricte z chrztem związane, tj. „zanurzenie”.

STRESZCZENIE

Wyrażenie *ṣibġa Allāh* zawarte w Q2:138 nie cieszyło się dużym zainteresowaniem współczesnych egzegetów Koranu. Celem tego artykułu jest próba odczytania znaczenia tego słowa w świetle wybranych chrześcijańskich tekstów języka arabskiego. We współczesnych tłumaczeniach Koranu *ṣibġa* było rozumiane przez tłumaczy raczej jako czasownik wyrażający czynność barwienia, zmiany koloru, lub też (rzadziej) informujący o nadaniu nowej tożsamości („religia”, a także „chrzest”). W perspektywie tekstów chrześcijańskich nie sposób jednoznacznie rozwiązać problem interpretacyjny terminu *ṣibġa*, który w tych tekstach odnosi się do potrójnego „zanurzenia”, co w niektórych przypadkach można także przetłumaczyć jako „chrzest”. Biorąc zaś pod uwagę fakt, że w przeciwieństwie do tradycji syryjskiej, tradycja arabska nie odwołuje się do idei „farbowania”, będącej metaforą chrztu, można wnioskować, że termin ten przeszedł do słownictwa arabskich chrześcijan jako zapożyczenie z Koranu.

Słowa kluczowe: chrzest, islam, *milla Allāh*, *ṣibġa Allāh*.

SUMMARY

The Qur’anic expression *ṣibġa Allāh* (2:138) was not much in the focus of interest of the contemporary commentaries to the Qur’ān. The aim of this paper is to try to reinterpret the meaning of the expression in the light of the selected Arab Christian texts. According to the contemporary interpretations of the Qur’ān, the verb *ṣibġa* renders either an action of colouring, change of colour, or also expresses an idea of gaining a new identity (religion or baptism). However, the selected Arab Christian texts do not give an unambiguous solution with respect to the meaning of *ṣibġa*. In their light the expression may signify *triple immersion* that sometimes may be rendered by *baptism*. In contrary to the Syriac tradition, the Arab Christians did not refer to the idea of colouring as a metaphor of baptism, therefore one may suppose that from the Christian perspective the term is a borrowing from the Qur’ān.

Key words: baptism, Islam, *milla Allāh*, *ṣibġa Allāh*.

BIBLIOGRAFIA

- ‘Alī ibn Ahmad al-Wāḥidī, *Asbab al-Nuzul*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/Asbab%20Al-Nuzul%20by%20Al-Wahidi.pdf> (20.09.2016).
- A Compendious Syriac Dictionary*, red. R. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), Oxford 1903.
- Abū Ja‘far al-Tabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur‘ān*, t. 3, red. Maḥmūd Šākir, Ahmād Šākir, Cairo 1954.
- al-Aḥfaš, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, red. ‘Abd al-Amīr al-Ward, t. 1, Cairo 1985.
- al-Farrā’, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, red. Ahmād Yūsuf Naġātī, Muḥammad ‘Alī al-Naġġār, t. 1, Cairo 1980.
- al-Kāšānī, *Tafsīr*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/kashani.pdf> (20.09.2016).
- Al-Tabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an tāwīl āy al-qur‘ān*, t. 2, al-Qahirah 2001.
- al-Zaaġġāġ, *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i-rābuhu*, red. ‘Abd al-Ġalīl ‘Abduḥ Šalabī, t. 3, Beirut 1973.
- An Arabic version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century ms. in the Convent of St Catherine on Mount Sinai, with a treatise On the Triune nature of God with translation, from the same codex*, red. M. Gibson, „*Studia Sinaitica*”, 7(1899), s. 2–36.
- Anthony S.W, *Further Notes on the Word šibgha in Qur‘ān 2:138*, „*Journal of Semitic Studies*”, 59(2014), nr 1, s. 117-129.
- Beck E., *Die Gestalt des Abraham am Wendenpunkt der Entwicklung Muhammeds: Analyse von Sure 2, 118 (124)–135 (141)*, „*Le Muséon*”, 65(1952), s. 73–94.
- Bellamy J.A., *Some Proposed Emendations to the Text of the Koran*, „*Journal of African and Oriental Studies*”, 111(1993), s. 562–573.
- Bois F. de, *Našrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑνθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam*, „*Bulletin of School of Oriental and African Studies*”, 65(2002), s. 1–30.
- Bousquet G.H., *Ġhusl, w: The Encyclopaedia of Islam*, red. B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, t. 2, Leiden 1991, s. 1104.
- Charron R., Painchaud, L., „*God is a Dyer*”. *The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel According to Philip (CG11, 3)*, „*Le Muséon*”, 114(2001), nr 1–2, s. 41–50.
- Der Koran. Deutsche Übersetzung*, tłum. R. Paret, Stuttgart 1979.
- Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, red. E. Beck, Louvain 1962 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 223; *Scriptores Syri*, t. 94).
- Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhan, w: Eutychius of Alexandria – The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, red. P. Cachia, Louvain 1960 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 192; *Scriptores Arabici*, t. 20) .
- Ewangelia Filipa*, w: W. Myszor, *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, Katowice 2008, s. 229–298.

- Ġalāl al-Dīn al-Mahāllī, Ġalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, 2,138, http://www.altafsir.com/Books/Al_Jalalain_Eng.pdf (20.09.2016).
- Gaudeul J.M., *Encounters & Clashes. Islam and Christianity in History*, t. 1, Rome 2000.
- Gilliot C., *Le Coran: trois traductions récentes*, „Studia Islamica”, 75(1992), s. 159–177.
- Gobillot G., *La conception originelle (fiṭra): ses interprétations et fonctions chez penseurs musulmans*, Cairo 2000.
- Graf G., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Louvain 1954 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 147; *Subsidia*, t. 8).
- Ibn ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr*, 2,138, <http://www.altafsir.com/Books/IbnAbbas.pdf> (15.09.2016).
- Ibrahim al-Tābarani, *Le dialogue avec ‘Abd al-Raḥmān al-Hāšimī a Jerusalem vers 820*, red. G.B. Marcuzzo, Roma 1986.
- Il Corano: edizione integrale*, tłum. Hamza Roberto Piccardo, Roma, 1997.
- Jeffery A., *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, Baroda 1938.
- Köbert R., *Zur Bedeutung von ṣibġa in Koran 2,138*, „Orientalia”, 42(1973), s. 518–519.
- Köbert R., *Zur Bedeutung von Sure 2,138*, „Orientalia”, 44(1975), s. 106–107.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Lane E.W., *An Arabic-English Lexicon*, t. 4, Beirut 1968.
- Le Coran. L’Appel*, tłum. A. Chouraqui, [b.m.w.] 1990.
- Le Koran: traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, tłum. A. de Biberstein-Kazimirski, Paris 1869.
- Paret R., *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1977.
- Samir S.Kh., *The Earliest Arab Apology for Christianity, w: Christian Arabic Apologies During the Abbasid Period (750–1258)*, red. J.S. Nielsen, S.Kh. Samir, Leiden 1994, s. 57–114.
- Swanson M.N., *Some considerations for Dating of “Fī tathlīth Allāh al-wāḥid” (Sinai Ar. 154) and “Al-ġāmi‘ wuġūh al-īmān” (London, British Library or. 4950, „Parole de l’Orient”, 18(1993), s. 115–141.*
- The Gospel of Philip – NHC II,3*, tłum. Marvin Meyer, <http://gnosis.org/naghamm/GPhilip-Meyer.html> (1.09.2016).
- The Holy Qur’an: Text Translation and Commentary*, tłum. i red. ‘Abdullah Yūsuf ‘Alī, Lahore 1934.
- The Holy Qur’ān. Arabic Text and English Translation*, tłum. Maulawī Sher ‘Alī, Islamabad 2004.
- The Liturgical Homilies of Narsai*, tłum. R.H. Connolly, Cambridge 1909.
- The Meaning of the Glorious Quran*, tłum. M.M. Pickthall, Hyderabad-Deccan 1930.
- The Message of the Qur’ān*, tłum. Muḥammad Asad, Gibraltar 1980.

- The Qur'an*, tłum. Muḥammad Abdel-Haleem, Oxford 2004.
- Toorawa Sh.M., *Hapaxes in the Qur'ān: Identifying and Cataloguing Lone Words (and Loanwords)*, w: *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context*, red. G.S. Reynolds, London – New York 2011, s. 193–246.
- Saleh W.A., *The Etymological Fallacy and the Qur'ānic Studies: Muhammad, Paradise and Late Antiquity*, w: *The Qur'ān in Context*, red. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, Leiden 2010, s. 649–697.
- Zammit M.R., *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, Leiden 2002.

KS. JERZY PAŁUCKI

TEOLOGIA CHRZTU W NAUCZANIU ŚW. PAULINA Z NOLI

W codziennym życiu Kościoła dostrzegamy, jakie zadania stawia przed nim zwłaszcza człowiek młody. Potwierdziły to badania przeprowadzone drogą ankietową w czasie Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w roku 2016. Trzeba będzie teraz dokładnie przeanalizować dawane odpowiedzi, a są one dość często niestety bardzo krytyczne. Pojawiają się nowe kierunki duchowości wymagające „zdrowego pokarmu”, stabilnych źródeł inspiracji i głębokiego zastanowienia się nad celowością często nadaktywności duszpasterskiej w formie przeróżnych akcji i niestety jałowości tak wielu tych wysiłków, czynionych z pewnością w dobrej wierze, ale niepojętym teologicznie.

Jean Vernet napisał, powtarzając słowa Andre Malreux z jednego z jego wystąpień, że wiek XXI albo będzie głęboko religijny, wręcz mistyczny, albo go w ogóle nie będzie¹. Przy przygotowywaniu nowych programów duszpasterskich i materiałów formacyjno-dydaktycznych należy nieustannie powracać do zawsze świeżego nurtu prawdziwej mądrości i świadectw autentyczności życia chrześcijańskiego, którą odnajdujemy w dziełach patrystycznych. „I dziś tak bardzo potrzebny jest nam entuzjazm tamtych czasów, dążenie do łączenia naszego własnego procesu doskonalenia chrześcijańskiego z poczuciem odpowiedzialności za Kościół, za młode pokolenia, których nam nie wolno zostawić samych sobie”².

KS. JERZY PAŁUCKI – prof. dr hab., wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, kierownik Katedry Patrologii; w swych badaniach zajmuje się przede wszystkim patrystyką, ze szczególnym uwzględnieniem epistolografii ojców Kościoła przełomu IV i V wieku.

¹ Por. J. Vernet, *Le XXI siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris 2002, s. 224.

² J. Pałucki, *Formacja permanentna wezwaniem dla każdego kapłana*, w: *Ojcowie Kościoła w trosce o życie duchowe człowieka*, red. J. Przeździecki [i in.], Drohiczyn 2010, s. 39.

Powyższe słowa zaczerpnięte z *Instrukcji o studium ojców Kościoła*³ wskazują na wielką troskę o właściwy rozwój dzieła ewangelizacji we współczesnym świecie. Kościół, świadomy swojej roli, pragnie przekazywać człowiekowi prawdę o nim samym w oparciu o słowo Boga i Tradycję. Ojcowie Kościoła są niewyczerpanym źródłem, które chrześcijanie w ostatnich czasach odkrywają na nowo. Pomimo upływu stuleci, słowa Ojców, a przede wszystkim codzienny przykład ich życia i świętości, pozostają dla człowieka wierzącego niedoścignionym wzorem, ale także inspiracją. We wspomnianej *Instrukcji o studium ojców Kościoła* w duchowości kapłańskiej czytamy zachętę, podejmowaną przez wielu teologów, aby zwłaszcza kapłani czytali dzieła ojców Kościoła, pogłębiając ciągle własną formację w aspekcie doktrynalnym i duszpasterskim⁴.

Ojcowie Kościoła stosowali w swoim piśmiennictwie starożytne zasady klasycznej formy pieśni⁵ oraz sztuki epistolograficznej. Stefania Skwarczyńska w swym dziele *Teoria listu* pisze: „List jest częścią życia. Powstaje na płaszczyźnie życia w bezpośrednim z nim związku, [...] Współrzędność listu względem życia lub z nim bezpośredni związek jako części z całością – jest istotą charakteru listu. Nie ma prawdziwego listu pozbawionego tego podstawowego związku z życiem”⁶. Nowością chrześcijańskiej epistolografii, mimo klasycznej struktury, była treść, przepełniona tematyką teologiczną oraz społeczną nauką Kościoła. Analiza patrystycznej korespondencji umożliwia także poznanie funkcjonowania Kościoła w tamtym czasie, relacji społecznych oraz problemów dnia codziennego owej epoki, które są wciąż aktualne. Listy te są szczególnie cenne ze względu na indywidualne podejście do adresata i do jego problemów⁷.

Ojcowie Kościoła wskazywali także na konieczność ratowania upadającego imperium rzymskiego przez odnowę moralną społeczeństwa.

³ *Instrukcja o studium ojców Kościoła*, w: *W szkole ojców Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Raczkiewicz, Kraków 2008, s. 35–40.

⁴ E. daI Covolo, *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, Lublin 2005, s. 13–25; zob. także: M. Krawczyk, *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w Cesarstwie Rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014, s. 3–4.

⁵ *Carmen* – pieśń rytmiczna lub rytmicznie recytowana; pieśń czarodziejska, zaklęcie magiczne; utwór poetycki, zwłaszcza liryczny, ale także każdy inny wiersz – zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1959, s. 441.

⁶ S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, Białystok 2006, s. 332; zob. także: C. Conybeare, *Paulinus noster. Self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.

⁷ S. Prete, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano saggio sopra il suo epistolario*, Bologna 1964.

Jednak to, co sprawiło, że stali się autorytetami dla ówczesnych ludzi, było nie ich często arystokratyczne pochodzenie, ani siła polityczna, ale przede wszystkim realizowanie własnej drogi ku doskonałości.

Niniejszy artykuł będzie próbą ukazania znaczenia teologii, ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu chrztu, w codziennym życiu chrześcijan przełomu IV i V w., ludzi szukających nadziei i prawdziwego świadectwa, wiary konkretnego świadka. Stąd tak ważna jest działalność Paulina z Noli⁸. Jego nawrócenie, przyjęcie kapłaństwa, najpierw na stopniu prezbiteratu, a następnie episkopatu, wywołało wiele dyskusji, ale ostatecznie uznano, że przyniosło ono niezwykle obfite owoce duchowe i miało także ogromny wpływ na życie społecznie⁹. Bazę źródłową ograniczam zasadniczo (wyjątek stanowi kilka zaleceń wziętych z nauczania Ambrożego) tylko do jego *Listów*¹⁰ i oraz *Pieśni*¹¹, które w rzeczywistości są opisem m.in. życia we wspólnocie monastycznej w Cimitile (miasteczko koło Noli) oraz historii nawróceń. Często można wręcz powiedzieć cudownych¹².

Pierwsze świadectwo o sposobie udzielania chrztu, zgodnie z poleceniem zmartwychwstałego Pana, znajdujemy w *Didache*, gdzie zgodnie z Jego wolą ma on być udzielany w żywej wodzie, a tylko w wyjątkowych przypadkach przez polanie nią i wypowiedzenie formuły wzywającej zesłanie na człowieka łask Trójcy Świętej¹³. Biskupi pierwszych wieków realizowali to polecenie, o czym świadczą liczne opisy baptysteriów wybudowanych zawsze nad źródłem.

Czym dla Paulina jest chrzest

Chrzest dla Paulina to przede wszystkim obmycie oczyszczające – określa go także jako odnowę duszy¹⁴ – które jest bezwzględnie połączone

⁸ A. Ruggiero, *San Paolino maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994; D.E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters and poems*, Berkely 1999.

⁹ Tenże, *The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and his departure for Nola*, „Revue des Études Augustiniennes”, 37(1991), s. 273–260.

¹⁰ Listy – *Epistulae* (Ep.) – cytuję za: Paolino di Nola, *Le Lettere*, testo latino con introd., trad. e indici G. Santaniello, t. 1–2, Napoli – Roma 1992; por. S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987.

¹¹ Pieśni – *Carmina* (Carm.) – cytuję za: Paolino di Nola, *I Carmi*, testo latino, trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1–2, Napoli – Roma 1996.

¹² Więcej zob.: G. Luongo, *Strutture nel Santuario di San Felice all'epoca di Paolino*, w: *Studia humanitatis in memoria di mons. A. Ruggiero*, a cura di T. Piscitelli, Nola 2015, s. 125–154.

¹³ *Didache*, 7; w: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 60 (*Pisma starożytnych pisarzy*, t. 45).

¹⁴ Carm. 23, 180–188; t. 2, s. 306.

z ofiarą eucharystyczną. Wyraźnie wskazuje na udzielanie razem wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia¹⁵. Ze względu na grzech Adama, wszyscy potrzebują chrztu, bo tylko w ten sposób mogą postępować drogą świętości¹⁶. Bóg, poucza Paulin, przyrzeka ludziom zbawienie także po grzechu pierworodnym, ale muszą się oni odnowić właśnie w sakramencie chrztu¹⁷. Paulin opisując ryt chrztu określa wodę w baptysterium jako „wodę czystą”, do której wejścia zaprasza kandydata w celu uzyskania nowego życia; staje się ona wodą życia. Wielokrotnie także określa moment chrztu, najczęściej po przygotowaniu katechumenalnym, jako narodziny z łona matki Kościoła¹⁸. Chrzest, zdaniem Paulina, staje się momentem „narodzin” w Kościele i dla Kościoła.

Paulin nawiązuje do chrztu, jakiego udzielał Jan Chrzciciel, i wskazuje, że w czasie chrztu Jezusa nastąpiło uświęcenie – konsekracja wszystkich wód, które mają odradzać wszystkie narody. Informuje, że ten moment był o wiele ważniejszy od pierwszego cudu dokonanego w Kanie galilejskiej¹⁹. Poucza także, jak to się dzieje, że wody wytryskujące ze zwykłego źródła stają się wodami niosącymi nowe życie: to posłany Duch Święty zstępuje z nieba na to źródło i łączy tak uświęconą na ziemi wodę ze źródłem niebiańskim²⁰.

Chociaż już w Starym Testamencie stosowano namaszczenia olejem i różnego rodzaju obmycia wodą, to dopiero w Kościele z woli Chrystusa woda i namaszczenie olejem zyskują nadzwyczajną moc, bo są to wody odrodzenia o zbawczym działaniu²¹. Przyjęcie chrztu otwiera bramy nieba i pozwala na udział w uczcie niebiańskiej, która umacnia nas w walce ze złem i wszelkimi przeciwnościami²².

Paulin podaje przykład chrztu ojca trzymającego na ręku małego synka. Upřednio matka rozbierając dziecko z jego szat dokonała jakby uwolnienia

¹⁵ Carm. 23, 21–22; t. 2, s. 405: „Credidit ornati et sitientem flumina «vitae» praecinctus puro perfudit episcopus amne”; w dalszej części tej *Pieśni* Paulin zaświadcza o połączeniu wszystkich trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej; por. tamże, s. 23–35.

¹⁶ Carm. 25, 183–184; t. 2, s. 194.

¹⁷ Carm. 6, 70–72; t. 1, s. 128.

¹⁸ Ep. 49, 14, 1–6; t. 2, s. 584: „ad unanimitatem tuam de rudi matris ecclesiae fetu immaculatum candente”.

¹⁹ Carm. 27, 43–54; t. 2, s. 240–242.

²⁰ Ep. 32, 5, 11–14; t. 2, s. 232.

²¹ Ep. 23, 33, 1–11; t. 1, s. 686.

²² Ep. 28, 21–24; t. 2, s. 122: „quos iam per aquam refectionis sibi genuit et nutrit epulis salutaribus in eam mensam, quam praeparavit nobis adversus eos, qui tribulant nos”.

go z więzów ziemskiego zła²³. W ten sposób ojciec razem z synkiem dostąpili razem nowego narodzenia. Paulin jeszcze tylko raz w tym kontekście wspomina, jedyny raz, o chrzcie małych dzieci²⁴. Zaś w *Pieśni 25* opisuje wspólny chrzest małżonków, którzy stają się członkami Kościoła. Podkreśla, że płeć nie odgrywa tu żadnej roli, i przypomina nauczanie Chrystusa, że w Nim nie ma kobiety czy mężczyzny, lecz jedno ciało i jedna wiara²⁵.

Paulin często doprowadzał do nawrócenia i przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nawet ludzi w podeszłym wieku, wieśniaków (np. Wiktora), a także zdawałoby się już straconych dla Chrystusa, ogarniętych łakomstwem i innymi zniewoleniami. Dzięki swej korespondencji doprowadzał do wielu nawróceń i tak prowadzone kierownictwo duchowe czyniło cuda²⁶. Paulin podkreśla wielką moc sakramentu chrztu, który dodaje sił, pod warunkiem jednak, że człowiek troszczy się o wzrastanie w wierze i trwa przy Chrystusie. Jako przykład podaje właśnie Wiktora, który po przejściu w młodości stosownego przygotowania poprzez katechumenat i przyjęciu chrztu – co prawda unikał pojmania go przez wrogów Kościoła, szukając coraz to nowej kryjówki, ale tylko po to, aby jak najdłużej służyć innym. To, że nie ze strachu, ale z gorliwości tak czynił, potwierdza fakt, że gdy nadeszła stosowna chwila, przyjął z radością śmierć męczeńską jako ukoronowanie swego chrześcijańskiego życia. Jak to podkreśla Paulin, chrzest dał mu podwójny dar, ponieważ nie tylko nie zdradził Chrystusa i został skazany na śmierć jako niewinny, ale nawet diabeł nie miał do niego dostępu, mimo że opanował prawie cały świat²⁷. Dar chrztu jest przymierzem, dzięki któremu żyjąc na tym świecie żyjemy już nie my, ale Chrystus w nas²⁸. Paulin wielokrotnie ukazuje, jak różne są drogi nawrócenia.

²³ Carm. 21, 315–325; t. 2, s. 32.

²⁴ Ep. 32, 5, 45; t. 2, s. 234: „Inde parens sacro ducit de fonte sacerdos infantes niveos corpore corde habitu”. Na temat chrztu dzieci w IV wieku istniało sporo kontrowersji, np. przeciwny takiej praktyce był św. Augustyn w związku z polemiką z pelagianami, zob. J.C. Didier, *S. Agostin et le baptesmedes enfants*, „Revue des Études Augustiniennes”, 2(1956), s. 109–129. Paulin powstrzymuje się od udzielania chrztu małym dzieciom, choć czyni to raczej ze względu na solidarność z Augustynem. Osobiście był zaprzyjaźniony z Pelagiuszem, lecz potrafił rozdzielić osobiste sympatie – przyjaźń od ortodoksyjnego nauczania; więcej zob. G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola*, Nola 2015, s. 457–466.

²⁵ Carm. 25, 179–180; t. 2, s. 194.

²⁶ Ep. 23, 15–20; t. 1, s. 630; por. P. Fabre, *Saint Pauline de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.

²⁷ Ep. 23, 15, 40–45; t. 1, s. 646.

²⁸ Ep. 23, 17, 16–25; t. 1, s. 654.

W liście do Vitriciusza opisuje znaczenie wstawiennictwa ludzi idących wiernie drogą Chrystusa. Opisuje, jak bardzo ich wstawiennictwo, a zwłaszcza ofiarowane cierpienie za wątpiących, pomaga w prawdziwym nawróceniu i przyjęciu chrztu²⁹. Nolańczyk ukazuje także w wielu listach drogę swego nawrócenia i przyjęcie chrztu dzięki swej małżonce Teresii oraz duchowemu wsparciu całej wspólnoty w Bordeaux³⁰. Do konsekwencji przyjęcia chrztu oraz ciągłego nawracania się dzięki wsparciu wspólnoty, szczególnie tej w Cimitile, powraca w kolejnym liście, podkreślając, że podąża do Pana jakby po falach wiary sprawiedliwych³¹. Wskazuje także na często bezpośrednie działanie Chrystusa, który utrzymuje człowieka przy życiu karmiąc go swym Ciałem, ponieważ – jak pisze – Pan, który jest prawdziwym Chlebem, zstąpił z nieba po to, by dawać pożywienie wszelkiemu stworzeniu. On bowiem w każdym człowieku kocha całe swoje stworzenie. Takim przykładem jest cudowne nawrócenie i w konsekwencji przyjęcie chrztu przez starego marynarza o imieniu Vaglio, który został jako rozbitek porzucony na morzu. Mimo swego wieku i osłabienia – umacniany i karmiony przez Pana – dotarł do lądu, aby w Cimitile, przy grobie św. Feliksa, przyjąć chrzest³². Zaznacza, że marynarz, mimo podeśłego wieku, po chrzcie doznał łaski nie tylko umocnienia duchowego, ale także fizycznego. Dzięki temu, że został uratowany z głębin morskich, doznał odnowienia i umknął także wodom śmierci doczesnej³³.

Paulin bardzo często w listach do swego przyjaciela Sulpiciusza Sewera wyraża wdzięczność za jego pracę pastoralną. Przywołując przykład Victora, członka wspólnoty monastycznej Sewera z Primuliacum, ukazuje, jak wielki wpływ ma Mistrz, w tym przypadku najpierw w św. Marcinie, a następnie w Sewerze, na nawrócenie, przyjęcie chrztu, a następnie postępowanie drogą nauki ewangelicznej. Przywołuje przy tym naukę Pisma Świętego, które poucza, że przebywanie we wspólnocie świętych pomaga nowo ochrzczoneму postępować drogą świętości³⁴.

²⁹ Ep. 18, 3; t. 1, s. 520.

³⁰ Ep. 3, 4, 10–25; t. 1, s. 196–198; por. D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino di Nola*, Roma 1999; S. Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.

³¹ Ep. 4, 3, 1–5; t. 1, s. 208; por. G. Santaniello, *San Paolino di Nola una vita per Cristo*, Napoli 1994.

³² Ep. 49, 5, 1–35; t. 2, s. 560–562.

³³ Ep. 49, 13, 24–26; t. 2, s. 582; por. M. Skeb, *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997.

³⁴ Ep. 23, 2, 5–9; t. 1, s. 610–612.

Paulin poucza także o chrzcie pragnienia. Zaznacza, że gdy zabraknie czasu na odpowiednie przygotowanie, a nawet na sam ryt chrzcielny, to krew męczennika przelana dobrowolnie dla Chrystusa zastępuje chrzest. Co więcej, otrzymuje on podwójny dar³⁵. Wielokrotnie przywołuje przykłady, kiedy to pragnieniu przyjęcia chrztu nie przeszkodziło nawet skazanym na męczeńską śmierć. Podaje przykład Genesisusa, młodego żołnierza, który aby nie umrzeć bez chrztu, uciekł z więzienia, przepłynął wpływ rzekę Rodan, porównaną przez Paulina do Jordanu. Mimo to, iż na przeciwległym brzegu czekali już na niego oprawcy, którzy natychmiast szpadami przetoczyli jego krew, to – jak pisze Paulin – Genesisus przedostał się przez wody Rodanu, aby pójść za Chrystusem, tak jak kiedyś św. Piotr na polecenie Jezusa doszedł do niego po wzburzonych falach jeziora. Paulin poucza, przywołując przykład św. Piotra, że ten przez powołanie został uratowany z wód nieczystości, aby mógł służyć zbawczemu dziełu, żyjąc z Chrystusem i dla Niego umierając³⁶.

Tak więc chrzest pragnienia i śmierć męczeńska przynoszą, zdaniem Paulina, takie same owoce jak chrzest w normalnych warunkach³⁷. Przy tej okazji Paulin poucza wiernych o wielkiej wartości chrztu oraz przyjmowaniu sakramentu Eucharystii, wskazując, że dają one moc ciągłego odradzania duchowego i wzrastania w mądrości³⁸.

Zaznacza, że prawdziwa mądrość (płynąca z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej) nie przynosi człowiekowi bogactwa materialnego czy fizycznego, jak na przykład piękny wygląd, ale jest przede wszystkim bogactwem duszy w postaci szlachetności i dobra, dobrych obyczajów, wyrażającym się w „człowieczeństwie serca”. Nie jest również zarezerwowana tylko dla mężczyzn, jak chcieliby tego na przykład filozofowie czy pisarze i prawodawcy „starożytnego świata”, ale jest dana każdemu bez względu na płeć. Przy tej okazji warto przypomnieć nauczanie Ambrożego, który często bywa oskarżany o antyfeminizm. Wyraził on swą opinię na ten temat bardzo wyraźnie w następujących słowach: „gdy czytałem list apostoła Piotra, spostrzegłem, że każdy mędrzec jest też bogaty, i to bez względu na płeć, ponieważ napisał on, że kobiety mają wszelką ozdobę nie w drogocennych klejnotach, lecz w dobrych obyczajach: mówi bowiem:

³⁵ *Passio S. Genesii Arelatensis*, 3, w: Ep., t. 2, s. 646–648.

³⁶ Ep. 20, 6, 1–9; t. 1, s. 572–574.

³⁷ *Passio S. Genesii Arelatensis*, 4, 1–25, s. 648–650.

³⁸ Ep. 23, 7, 40–55; t. 1, s. 626–630.

nie jest ozdobą to, co zewnętrzne: uczesanie włosów, złote naszyjniki ani strojenie się w suknie, lecz ów ukryty człowiek serca (por. 1P 3, 3–4)³⁹.

Jak można zauważyć w powyższym fragmencie, Mediolańczyk, tak jak i Nolańczyk z pewnością opowiadali się za równością obu płci w porządku Bożych darów, otrzymywaniu łaski, a więc także cnoty mądrości. Innymi słowy, każdy chrześcijanin, niezależnie czy to mężczyzna czy kobieta, osoba młoda czy w podeszłym wieku, wszyscy są wezwani, aby podążać drogą mądrości, która sprawia, że stają się oni uczestnikami rzeczywistości określanej przez Doktora Kościoła jako „człowiek serca” – *homo cordis*⁴⁰. *Sapientia* jest więc tego typu darem niebiańskim, który sprawia, że wierzący staje się przepelniony łaską oraz uczestniczy w majestacie samego Boga. Wskutek takiego daru jego duch nabiera niezmiennego, spokojnego, skromnego charakteru, co doprowadza do stania się bogatym przed Stwórcą, dla wieczności, jak to podkreślił św. Ambroży, nie tyle nagromadzonymi bogactwami ziemskimi, co raczej owocami cnót⁴¹.

Porady Paulina odnośnie do projektowania baptysteriów i innych obiektów sakralnych

Paulin zwracał dużą uwagę na wystrój miejsc kultu, dlatego chwali na przykład Sewera za jego troskę o nie, przypominając, że już samo wejście do baptysterium i całe obrzędy powinny odbywać się w otoczeniu sztuki, najpiękniejszych dzieł, które mają być wykonane bardzo starannie. Nawet kopia nad baptysterium ma w tym przypadku wielkie znaczenie, gdyż ochrania wody wypływające ze świętego źródła przed nieczystymi wodami

³⁹ Ambrosius, *Epistulae*, introd., trad., note e indici di G. Banterle, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (SAEMO), vol. 19, Milano – Roma 1988; Ep. 10, 1, s. 106: „cum Petri apostoli epistulam legerem, adverti quod omnis sapiens etiam dives nec sexum exceperit, qui feminas ornatum omnem non in praetiosis monilibus, sed in bonis moribus habere scripserit: Non enim, inquit, extrinsecus capillorum implicatio aut auri circumpositio aut habitus vestimentorum ornamentum, sed ille absconditus cordis homo”, tłum. pol. zob. Ambroży, *Listy*, tłum. P. Nowak, t. 1, Kraków 1997, s. 91.

⁴⁰ Por. tenże, Ep. 10, 2, s. 108–110, tłum. pol. zob. tenże, *Listy*, s. 91.

⁴¹ Por. tenże, Ep. 10, 3, s. 110: „In incorruptione, inquit, quieti et modesti spiritus, qui est ante deum dives. Et vere dives, qui in conspectu dei potest dives videri, in cuius conspectu terra exigua, mundus ipse angustus est. Sed solum illum deus divitem novit, qui sit dives aeternitati, qui non opum, sed virtutum fructus recondat. Quis autem ante deum dives nisi «quietus et modestus spiritus», qui numquam corrumpitur? Nonne tibi videtur dives qui habet pacem animi, tranquillitatem quietis, ut nihil concupiscat, nullis exagitetur cupiditatum procellis nec vetera fastidiat et nova quaerat et semper desiderando fiat in summis divitiis inops?”, tłum. pol. zob. tenże, *Listy*, s. 91.

światowymi⁴². Świadectwa Paulina, zarówno przekazane w *Listach* jak i w *Pieśniach* mają szczególne znaczenie. Poza ich głębią teologiczną poświadcza w nich opis wielu baptysteriów, szczególnie zaś tego w Cimitile. Paulinowy opis baptysterium, jak i całego zespołu monastycznego w Cimitile, potwierdzony jest badaniami archeologicznymi.

Cimitile było miejscem pochówku od wielu pokoleń, jeszcze przed Etruskami, a następnie, jak to potwierdzają wykopaliska, co najmniej jeszcze przez pięć pokoleń coraz to nowych władców tej ziemi, kończąc na Rzymianach. Tam właśnie wokół grobu św. Feliksa, kapłana męczennika, wybudowano bazylikę na przełomie II i III wieku, a Paulin cudownie nawrócony właśnie w tym sanktuarium wybudował nową bazylikę, a także klasztor oraz domy pielgrzymów⁴³. W całej części południowej Italii zachowanych jest wiele nadzwyczajnych zabytków z początków chrześcijaństwa. Do dziś na przykład zachowane jest w prawie nienaruszonym stanie baptysterium ukryte u podnóża wzgórza w pobliżu miasteczka Salaconsilina w prowincji Salerno. Wybudowano je prawdopodobnie pod koniec III wieku nad bijącym do dziś źródłem. Niestety „nadmiar” zabytków w tamtym rejonie sprawił, że nie zostało ono nigdzie opisane, a jedyną atrakcją, która pozwala jedynie przypadkowo natrafić na nie, jest istniejąca zaledwie od kilku lat tzw. trasa natury, połączona ze ścieżką rowerową. W tym wyjątkowym zabytku, świetnie zachowanym, do niedawno urządzone było vivarium hodowli pstrągów. Budowla ta, o znacznych wymiarach, potwierdza opisy obrzędów chrzcielnych z późniejszego okresu, choćby Cyryla Jerozolimskiego, Ambrożego czy Paulina. Zachowały się jedynie małe fragmenty fresków, których ślady z trudem można dostrzec w dolnych partiach obiektu. Paulin z pewnością znał to miejsce, choć nic w swych pismach o nim nie wspomina. W o wiele gorszym stanie zachowały się obiekty w Cimitile, lecz miały historyczne szczęście, gdyż zostały w znacznym stopniu odkryte i zakonserwowane na życzenie papieża Jana Pawła II, który życzył sobie, aby mógł zwiedzić najstarsze pozostałości katakumb i zespołu bazylik wczesnochrześcijańskich, składając tam hołd św. Feliksowi i Paulinowi. Niestety wykopaliska prowadzone w pośpiechu i bez wystarczającej opieki ze strony konserwatorskich władz Neapolu dziś ponownie już popadają

⁴² W. Erdt, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola mit Kommentar und Uebersetzung des 16. Briefes*, Meinsenheim am Glan 1976.

⁴³ G. Herbert de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden – Boston – Brill, 2006.

w ruinę i praktycznie są niedostępne dla turystów. To jednak, co pozostało, wzbudza zachwyt i wykazuje na szczególną troskę Paulina o miejsca kultu.

To jego można nazwać prekursorem tego, co zwykliśmy określać jako *Biblia pauperum*. Każdy szczegół architektoniczny oraz wystrój musiały mieć wyraziste przesłanie teologiczne. Jak opisuje w *Pieśni 27*, nawet to, że do nowo wybudowanej przez niego bazyliki są trzy wejścia, ma swe znaczenie teologiczne. Przede wszystkim są one nawiązaniem do tajemnicy działania Trójcy Świętej. Istotne jest główne do niej wejście, które ma także drugie znaczenie – wskazanie na rolę relikwii męczenników w doskonaleniu chrześcijańskim. Zaznacza, że tak, jak wyznajemy wiarę w jedno królestwo, tak baptysterium (do dziś dość kontrowersyjna jest jego lokalizacja) jest miejscem otrzymania nowego życia. To główne wejście „bazyliki nowej” do tej, w której spoczywają relikwie Męczennika, jest symbolem, że jeśli w jednym z nich (baptysteriów), lub źródeł przy jednym z wejść pozostałych, zabraknie (wody źródlanej), to przepływają one do niej z pozostałych. Odwołuje się w tym przypadku do świątyni Salomona, który w nawiązaniu do przejścia suchą nogą przez Morze Czerwone Żydów uciekających przed wojskami faraona, nakazał namalować (może mozaiką) suche morze, a pod ścianą z bogatymi freskami (częściowo zachowanymi) nakazał umieścić wazę z brązu, która miała symbolizować to, że wody jednak nigdy nie zabraknie, gdyż jej dawcą jest Pan⁴⁴.

Symbolika wody jest wszechobecna w budowlach Paulina. Tak na przykład przy opisie nowo budowanej bazyliki – obok tej, przy której spoczywają relikwie św. Feliksa, pod kolumnadą łączącą obie świątynie budowane są kolejne naczynia i rodzaj płytkich kanałów z marmuru, w których pielgrzymi mogą zanurzyć stopy, aby odpoczęły po długiej wędrówce, ale też, aby zostały obmyte ze światowego brudu, nim wejdą do krypty z relikwiami Męczennika. Do tych „rynien” wpływa woda z tego samego źródła, jak wyjaśnia teologicznie – z łaski Trójcy Świętej⁴⁵. Kolejna waza z wodą stoi pośrodku nowej bazyliki, zawsze z wodą z tego samego źródła. Biorąc od uwagę opis baptysterium Paulina w jednym z listów, można jednak mieć pewne wątpliwości, gdyż chodzić może także o baptysterium, które w tym przypadku określone jest jako wybudowane obok świątyni i z nią połączone specjalnym przejściem. Jednak i w tym opisie Paulin wskazuje na kopułę nad tym miejscem, ozdobioną gwiazdami, i do

⁴⁴ Carm. 27, 475; t. 2, s. 274.

⁴⁵ Carm. 28, 60–7; t. 2, s. 296.

niej także prowadzą trzy wejścia. To trzecie miałyby być przejściem już bezpośrednio do tej części bazyliki, w której sprawowana jest Eucharystia, kontynuująca to, co wydarzyło się w czasie chrztu⁴⁶.

Podczas wykopalisk w Cimitile natrafiono jeszcze na kolejne miejsce, które zdaniem wielu spełniało także rolę baptysterium – jest ono również połączone z bazyliką tzw. nową⁴⁷. Paulin opisuje dokładnie jego wystrój. Ponieważ jednak nie zakończono wykopalisk, a wypowiedzi Paulina mają charakter poetycki, oczekuje się, że zostanie odkryte może jeszcze jedno baptysterium w pobliżu bazylik. Przywołując w innym miejscu architektoniczne rozwiązania budowli sakralnych w Cimitile, Nolańczyk zauważa, że celowo baptysterium jest umieszczone pomiędzy bazyliką tzw. starą i nową – jako znak łączenia Starego Testamentu i Nowego Testamentu, gdyż Chrystus łączy je w jedno⁴⁸. Ostatecznie trudno dziś jednoznacznie wskazać, które ze źródeł w czasach Paulina pełniło rolę baptysterium.

Nolańczyk, na prośby wielu budowniczych świątyń, projektował zarówno samą ich strukturę, jak i ozdabianie. Przywołując wystrój baptysterium wybudowanego przez Sewera, który koniecznie chciał w nim zamieścić portret Paulina, wskazuje, że obrazy tam zawieszane mają pomagać nowo ochrzczone w naśladowaniu Chrystusa i w ten sposób nosić w sobie obraz człowieka niebiańskiego⁴⁹. Paulin wielokrotnie wyjaśnia Sewerowi znaczenie świętości i odpowiadając kolejny raz na prośbę o wysłanie mu portretu, który zamieściłby w nowo budowanym baptysterium, zaznacza, że umieszczanie portretów ludzi żyjących, wciąż narażonych na upadek, byłoby pewnego rodzaju profanacją⁵⁰. Stąd ostatecznie pozwala, aby jego portret był umieszczony przy wejściu do baptysterium od strony zachodniej, jako obraz człowieka grzesznego, a po stronie wschodniej, już przy wyjściu z „sadzawki chrzcielnej” portret św. Marcina, jako znak przejścia ze śmierci grzechu do prawdziwego życia. W ten sposób, zauważa, nowo ochrzczone

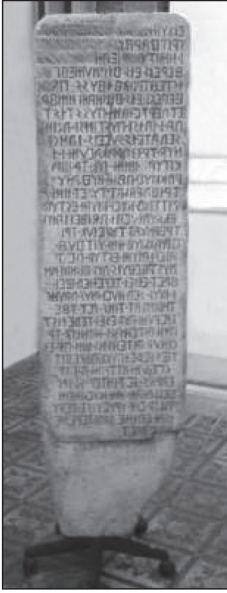
⁴⁶ Carm. 28, 185–190; t. 2, s. 306; ponieważ w tym przypadku opis obiektów sakralnych w Cimitile przekazany jest w formie poetyckiej, dlatego trudno jednoznacznie określić, czy to baptysterium było we wnętrzu bazyliki, czy obok. Wykopaliska nie są jeszcze ukończone i mogą przynieść nowe wyjaśnienia; zob. T. Piscitelli, *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova. Aspetti teologici e motivi iconografici*, w: *Studia humanitatis*, s. 206.

⁴⁷ Carm. 23, 8, przyp. 7 i 8; t. 2, s. 307.

⁴⁸ Ep. 32, 5, 39–43; t. 2, s. 234.

⁴⁹ Ep. 32, 2, 8–38; t. 2, s. 224–226.

⁵⁰ Ep. 32, 2, 5–8; t. 2, s. 224: „quod splendoris devotionis in Christo tuae titulos nostris nominibus infusas et iustis laboribus hanc iniquitatem inseris, ut locum sanctum etiam vultibus iniquorum polluas”.



wychodząc z baptysterium ma wyraźne wskazanie, kogo należy unikać, a kogo naśladować⁵¹.

Ziemia ta (okolice Pompei – Neapolu) obfituje w wiele zabytków nieznanych w świecie. Odkrywane są powoli, gdyż brakuje pieniędzy na ich konserwację. Często do dziś można odnaleźć prawie w każdym domu bezcenne zabytki, np. epitafia jako płyty podłogowe w ich przedsionkach. Zabezpieczono tylko nieliczne. Przykładem tego jest Cippus Abellanus⁵². Miał on szczególne szczęście, że po jego odkryciu oraz renowacji i odczytaniu tekstu umieszczony został w sali głównej Instytutu Teologicznego w Noli. Napis na nim jest w języku osco, który był stosowany co najmniej od V wieku przed Chr. Jest to blok prawdopodobnie określający granice pomiędzy skłóconymi miastami, umieszczony w starożytnym pogańskim sanktuarium Ercole, będącym miejscem spotkań zwalczających się stron. Został odkryty w 1745 roku przez Gianstefano Remondini i przewieziony do Noli, miasta słynącego z troski o zachowanie starożytnych alfabetów. Istnieje także kopia tego monumentu z tekstem w języku etruskim.

Przy tej okazji można dodać, że do najważniejszych zabytków z napisami w tym języku obok Cippus Abellinus należy Tabula Bantina. Istniał wówczas zwyczaj zapisywania najistotniejszych wydarzeń w kilku językach – obok alfabetu osco, wcześniejszego niż alfabet etruski, używano coraz częściej na niektórych monumentach także języka greckiego i łacińskiego, wskazując na różnorodność antycznych alfabetów italskich. Z całego tego bogactwa kultury klasycznej i filozofii korzystał Paulin z Noli zarówno w swym nauczaniu słowem, jak i w konkretnych dziełach architektonicznych.

STRESZCZENIE

Nauka Paulina z Noli na temat znaczenia chrztu w życiu człowieka wywarła ówczesnie znaczący wpływ na zrozumienie jego istoty. Powstawała ona jako wynik dyskusji z innymi ojcami Kościoła, zwłaszcza św. Augustynem i św. Hieronimem. Istotne jest to, że Nolańczyk potrafił weryfikować swe nauczanie korzystając z rad przyjaciół. Ważniejsze jednak jest to, że jego nauczanie było konsekwentnie ilustro-

⁵¹ Tamże.

⁵² *Il Cippus Abellanus e le epigrafi latine*, prefazione G. Vecchio, testi e cura R. Antoni, G. Mollo, A. Solpietro, Nola 1997.

wane konkretnymi dziełami architektonicznymi oraz bogatym ich wystrojem. To ułatwiało pielgrzymom przybywającym do Cimitile zrozumienie nawet najtrudniejszych prawd wiary. Obraz bowiem przemawiał do nich bardziej niż najpiękniejsze literacko i najgłębsze teologicznie wyjaśnienia. Podkreślić należy i to, że wśród pielgrzymów byli ludzie w najlepszym przypadku tzw. poszukujący prawdy, a znaczną ich część przyciągała zwykła ciekawość osobistego sprawdzenia, czy prawdą są rozchodzące się szeroko po całym imperium rzymskim wieści o nadzwyczajnych dziełach arystokraty, znanego powszechnie z niezbyt chlubnego sposobu życia, a obecnie nawróconego i ascety tak konsekwentnie żyjącego nauką Ewangelii.

Słowa kluczowe: baptysterium, woda, źródło, wystrój obiektów sakralnych, Cippus Abellinus.

SUMMARY

Teachings of Paulinus of Nola on the baptism importance in people's life influenced the understanding of its matter. It was found as a fruit of a discussion with other Church Fathers, especially St. Augustine and St. Jerome. It is significant that Paulinus could verify his teachings using his friends' advice. However, even more important is the fact that his teachings were consistently supported with the architectural masterpieces and its rich interior design. All these ones helped pilgrims who was coming to Cimitile to understand even the most difficult truths of faith. It is because the picture resonated with them more strongly than literary the most beautiful and theologically the deepest explanation. Moreover, what should be also underlined is the fact that amongst the pilgrims there were people who, at the best, was looking for the truth, but the main part of them were people who were attracted by the common curiosity of personal checking if the news spreading widely around the Roman empire about the unusual works of this aristocrat, notorious for not so praiseworthy previous lifestyle, but now reclaimed and an ascetic living in the teaching of the Gospel.

Key words: baptistery, water, source, interior design of sacral buildings, Cippus Abellinus.

BIBLIOGRAFIA

- Ambrosius, *Epistulae*, introd., trad., note e indici di G. Banterle, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* (SAEMO), vol. 19–21, Milano – Roma 1988.
- Didache*, w: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 56–65 (*Pisma starożytnych pisarzy*, t. 45).
- Paolino di Nola, *Le Lettere*, testo latino con introd., trad. e indici G. Santaniello, t. 1–2, Napoli – Roma 1992.
- Paolino di Nola, *I Carmi*, testo latino, trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1–2, Napoli – Roma 1996.

- Il Corpus Abellanus e le epigrafi latine*, prefaz. G. Vecchio, testi e cura R. Antoni, G. Mollo, A. Solpietro, Nola 1997.
- Instrukcja o studium ojców Kościoła*, w: *W szkole ojców Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II*, red. M. Raczkiewicz, Kraków 2008, s. 35–40.
- Erdt W., *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola mit Kommentar und Uebersetzung des 16. Briefes*, Meinsenheim am Glan 1976.
- Conybeare C., *Paulinus noster. Self and symbols in the letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Covolo E. dal, *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, Lublin 2005.
- Didier J.C., *S. Agostin et le baptesmedes enfants*, „Revue des Études Augustiniennes”, 2(1956), s. 109–129.
- Fabre P., *Saint Pauline de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.
- Herbert de la Portbarré-Viard G., *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden – Boston – Brill, 2006.
- Kasprzak D., *Il pensiero sociale di Paolino di Nola*, Roma 1999.
- Krawczyk M., *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w Cesarstwie Rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014.
- Luongo G., *Strutture nel Santuario di San Felice all'epoca di Paolino*, w: *Studia Humanitatis in memoria di mons. Andrea Ruggiero*, a cura di T. Piscitelli, Nola 2015, s. 125–154.
- Mratschek S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola: Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.
- Pałucki J., *Formacja permanentna wezwaniem dla każdego kapłana*, w: *Ojcowie Kościoła w trosce o życie duchowe człowieka*, red. J. Przeździecki [i in.], Drohiczyn 2010, s. 29–40.
- Piscitelli T., *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova. Aspetti teologici e motivi iconografici*, w: *Studia humanitatis in memoria di mons. A. Ruggiero*, a cura di T. Piscitelli, Nola 2015, s. 155–219.
- Prete S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano saggio spora il suo epistolario*, Bologna 1964.
- Prete S., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli – Roma 1987.
- Santaniello G., *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola*, Nola 2015.
- Skeb M., *Christo vivere. Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn 1997.
- Skwarczyńska S., *Teoria listu*, Białystok 2006.
- Trout D.E., *Paulinus of Nola. Life, letters and poems*, Berkely 1999.
- Trout D.E., *The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and his departure for Nola*, „Revue des Études Augustiniennes”, 37(1991), s. 273–260.
- Vernette J., *Le XXI siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris 2002.

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI

**ŚMIERĆ JAKO DOPEŁNIENIE NOWYCH NARODZIN
ZAPOCZĄTKOWANYCH W SAKRAMENCIE CHRZTU
w świetle wybranych tekstów eucharystycznych mszy za zmarłych**

Egzystencjalne doświadczenie śmierci stawia przed człowiekiem wiele pytań i wyzwań. Wśród współczesnych ludzi można zauważyć tendencję do jej pomijania, marginalizowania i uciekania przed nią. To jednak nie rozwiązuje dylematów, jakie stawia przed człowiekiem śmierć. Wręcz przeciwnie, taka ucieczka potęguje w człowieku lęk i pogłębia jej niezrozumienie.

Kościół przez swe nauczanie pragnie ukazać człowiekowi śmierć jako wydarzenie w dziejach zbawienia, w których wierzący też bierze udział. Takie rozumienie śmierci powinno skłaniać wierzących do refleksji i godnego traktowania śmierci.

Obrazem wiary Kościoła jest liturgia, która ukazuje sens i cel wyznawanej prawdy. Stąd warto zastanowić się nad tekstami liturgicznymi używanymi w czasie liturgii pogrzebu. Dziś mamy do dyspozycji nowe *Ordo exsequiarum*¹ oraz cztery formularze mszy za zmarłych w różnych okresach roku liturgicznego, pięć formularzy mszy w rocznicę śmierci lub pogrzebu, pięć formularzy mszy w różne wspomnienia zmarłych, 26 formularzy z modlitwami za różnych zmarłych oraz dwa formularze mszy w czasie pogrzebów dzieci². Do tego bogactwa modlitw należy dodać pięć prefacji, które mogą być użyte w czasie mszy za zmarłych³.

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI – dr hab. prof. UAM; obecnie pracuje na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu.

¹ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2 uzup., Katowice 1991, s. 6.

² *Mszał rzymski dla diecezji polskich* (MRP), Poznań 1986, s. 204^o–243^o.

³ Tamże, s. 103*–107*.

Celem tego artykułu jest – w oparciu o bogate w treść teologiczną obrzędy liturgii chrztu i pogrzebu – przybliżenie wierzącym sensu śmierci, będącej dopełnieniem nowych narodzin, które dla chrześcijanina rozpoczynają się w sakramencie chrztu. By osiągnąć zamierzony cel, najpierw ukażemy chrzest jako sakrament nowego życia, a następnie zostanie dokonana analiza teologiczno-liturgiczna wybranych tekstów eucharystycznych z formularzy mszy za zmarłych.

1. Chrzest sakramentem nowego życia

Poprzez chrzest człowiek zostaje zanurzony w nadprzyrodzonym życiu Boga. W sakramencie chrztu dokonują się nowe narodziny, poprzez które człowiek rodzi się na nowo i staje się dzieckiem Bożym. Sakrament ten jest wielkim i bezinteresownym darem wypływającym z bezgranicznej miłości Boga do człowieka. Przez ten sakrament człowiek na zawsze zostaje zanurzony w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, rodzi się do nowego życia dziecka Bożego, zostaje oczyszczony z grzechów, otrzymuje Ducha Świętego i zostaje włączony do wspólnoty Kościoła. Tak w człowieku rozpoczyna się nowe życie, które w pełni zostanie zrealizowane po śmierci.

1.1. Konsekwencje chrzcielnego zanurzenia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa

Najważniejsze chrzcielne obdarowanie przedstawia św. Paweł w Liście do Rzymian: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3–4). Ze słów Apostoła jasno wynika, że chrzest jest przede wszystkim zanurzeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, czyli powoduje całkowite zjednoczenie z Nim. Tę chrzcielną rzeczywistość należy przyjąć bardzo konkretnie i dosłownie, czyli tak jak to uczynił św. Paweł: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Oznacza to, że od chwili przyjęcia sakramentu chrztu człowiek zostaje przeniknięty obecnością Chrystusa na zawsze. Stwierdzenie „na zawsze” dotyczy nie tylko ziemskiego życia, ale także wieczności, która staje się udziałem człowieka po śmierci⁴.

⁴ Por. M. Augé, *Battesimo, Confermazione, Eucaristia. Riflessioni sui sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Roma 1993, s. 72–74.

Przyjmując chrzest, człowiek otrzymuje pełnię łask paschalnych, czyli pełnię darów płynących ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Przez Jego śmierć i zmartwychwstanie ochrzczony zostaje oczyszczony z grzechów i zrodzony do nowego życia, którego pełnia realizuje się po śmierci. Chrzest sprawia, że człowiek umiera dla grzechu i rodzi się do życia dziecka Bożego, rodzi się z „Ducha i Prawdy” (por. J 3, 1–6). W sposób obrzędowy symbolizuje to trzykrotne polanie głowy chrzczonego wodą i wypowiedzenie formuły chrzcielnej: „N. ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁵. Kościół starożytny udzielał chrztu przez trzykrotne zanurzenie w wodzie, które symbolizowało śmierć, i trzykrotne wynurzenie, obrazujące zmartwychwstanie. Po wyjściu ze źródła chrzcielnego nowo ochrzczony otrzymywał białą szatę, która wskazywała na fakt stania się nowym człowiekiem⁶.

Fakt nowego życia, które jest konsekwencją chrzcielnego zjednoczenia z Chrystusem, potwierdza dziś *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Ochrzczony, wszczepiony w Chrystusa przez chrzest, upodabnia się do Niego. Chrzest opieczętowanie chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem (charakterem) jego przynależności do Chrystusa. Znamienia tego nie wymazuje żaden grzech, chociaż z powodu grzechu chrzest może nie przynosić owoców zbawienia” (KKK, n. 1272) Chrzest jednoczy człowieka z Chrystusem w sposób rzeczywisty i trwałe. Sprawia, że staje się on uczestnikiem wydarzenia paschalnego zmartwychwstałego i uwielbionego Pana. Oznacza to całkowicie nową relację człowieka z Chrystusem, którą dobrze wyjaśnia św. Paweł: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poga-nina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3, 27–29).

1.2. Narodziny do nowego życia dziecka Bożego

Chrzest wprowadza każdego człowieka w jedyną w swoim rodzaju relację z Bogiem Ojcem. Jest to relacja wyjątkowa i niepowtarzalna. Bóg

⁵ *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, s. 46.

⁶ Por. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, n. 20, tekst polski za: *Antologia literatury patrystycznej*, red. Michalski M., t. 1, Warszawa 1975; Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, II, n. 17–24, w: *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przekł. i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 76–79.

w swoich zbawczych planach pragnie uczynić ze wszystkich ludzi dzieci Boże. Przybrane, ale jednocześnie prawdziwe, usynowienie dokonuje się w Jezusie Chrystusie przez przyjęcie sakramentu chrztu. Ta relacja staje się możliwa dzięki Duchowi Świętemu, którego otrzymuje ochrzczony. Duch Święty sprawia, że człowiek otrzymujący chrzest staje się jednocześnie bratem Jezusa Chrystusa oraz dzieckiem Bożym. Chrzest sprawia, że wszyscy przyjmujący ten sakrament stają się jedną wielką rodziną, której Ojcem jest Bóg, najstarszym i pierwszym bratem Jezus Chrystus, a więzią scalającą tę rodzinę w miłości jest Duch Święty⁷. Trzeba tutaj przywołać nauczanie św. Pawła: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!». Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteście dziećmi Bożymi” (Rz 8, 14–16).

Prawdziwym dzieckiem Bożym człowiek staje się dzięki wspólnocie z Jezusem Chrystusem, który jest jednocześnie Jednorodzonym Synem Bożym i „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). W Jezusie Chrystusie to synostwo Boże otrzymuje uwiarygodnienie i przypieczerowanie. Dzieciństwo Boże jest rzeczywistością, którą otrzymuje się na zawsze, ponieważ Bóg nigdy nie cofa swoich obietnic ani darów. Oznacza to, że przekracza ono bramy śmierci. Jednocześnie pokazuje, że miłość Boga Ojca jest bezwarunkowa, bezinteresowna i niczym nie ograniczona⁸.

Należy podkreślić, że nie chodzi tutaj tylko o słowa i teologiczne pojęcia. O synowskiej relacji, jako o czymś konkretnym i rzeczywistym, bardzo wyraźnie mówi św. Jan: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy. Świat zaś dlatego nas nie zna, że nie poznał Jego. Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3, 1–2).

Podsumowując, można stwierdzić, że chrzest wprowadza człowieka w nowe życie. Źródłem tego życia jest zanurzenie chrzczonego dziecka w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Dzięki temu ochrzczony staje się przybranym dzieckiem Boga, umiera dla grzechu i rodzi się do nowego

⁷ Por. P. Dacquino, *Battesimo e Cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1973, s. 55–57.

⁸ Por. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, Kraków 1996, s. 55–56.

życia, które jest uczestnictwem w zmartwychwstaniu Chrystusa. Pełnia nowości życia zrealizuje się w życiu wiecznym. Chrzest daje załóżek i jest początkiem życia wiecznego.

2. Śmierć wypełnieniem i realizacją chrzcielnych darów

Celem analizy teologiczno-liturgicznej wybranych tekstów eucharystycznych z formularzy mszy za zmarłych jest ukazanie dobrej nowiny o śmierci, przez którą dokonuje się realizacja i wypełnienie nowych narodzin, rozpoczętych w życiu człowieka na chrzcie. Spośród wielu modlitw eucharystycznych znajdujących się w formularzach mszy za zmarłych dokonano wyboru niektórych modlitw, które bezpośrednio pokazują śmierć jako wypełnienie chrzcielnego daru, którym jest nowe życie.

2.1. Kolekta

Kolekta, kończąca obrzędy wstępne mszy, nazywana jest modlitwą przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego (*oratio praesidentialis*). W tej modlitwie kapłan, w imieniu całej zgromadzonej wspólnoty, przedstawia Bogu prośby przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym⁹.

Poddamy szczegółowej analizie kolektę z czwartego formularza mszy za zmarłych. Ta modlitwa w sposób bezpośredni wskazuje na Boga jako dawcę nowego życia. Tekst kolekty jest następujący: „Boże, tylko Ty możesz dać nowe życie, przebac wszystkie grzechy naszemu bratu N., który wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa, i spraw, aby zjednoczył się z Tobą w chwale, gdy nadejdzie dzień zmartwychwstania. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg, przez wszystkie wieki wieków”¹⁰.

W modlitwie tej możemy wyróżnić następujące tematy teologiczne: 1) Bóg po śmierci daje nowe życie; 2) Bóg przebacza zmarłemu wszystkie grzechy; 3) Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem życia wiecznego; 4) Nastąpi zjednoczenie zmarłego z Bogiem w chwale, gdy nadejdzie dzień zmartwychwstania.

Kolektę rozpoczyna przywołanie Boga, który jako jedyny może dać życie wieczne. Anakleza modlitwy jest ściśle powiązana z jej anamnezą. Słowa modlitwy znajdują swoje źródła i uzasadnienie w Piśmie Świętym.

⁹ Por. OWMR, n. 10, 32; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 128–131.

¹⁰ MRP, s. 207”.

Już Stary Testament potwierdza, że człowiek swoje życie czerpie od Boga, który jest dawcą nowego życia. Bóg jest „źródłem wody żywej” (Jer 2, 13; 17, 13), „źródłem życia” (Ps 36, 10), „a Jego miłość znaczy więcej niż życie” (Ps 63, 4)¹¹. Autorzy psalmów często głoszą, iż żyją dzięki temu, że przyłgnęli do Boga. Darowana jedność i łączność z Bogiem stanowią najwyższe dobro, które Bóg daje psalmiście¹². Również Księga Mądrości mówi o życiu wiecznym, które Bóg może dać człowiekowi. Sprawiedliwi są w ręku Boga, od którego otrzymają „życie wieczne i królewski wieniec chwały” (Mdr 5, 15)¹³.

W sposób szczególny temat nowego życia pojawia się w Nowym Testamencie w związku ze zbawczą misją Jezusa Chrystusa. Dar nowego życia został przygotowany przez Chrystusa dla wszystkich ludzi, którzy będą zabiegać o królestwo niebieskie (por. Mt 6, 33). To królestwo należy rozumieć jako wieczne dobro eschatologiczne dla wierzących¹⁴. Podczas swojej publicznej działalności Chrystus uzdrawia oraz przywraca życie, aby w ten sposób pokazać i zapowiedzieć rzeczywistość nowego życia w wieczności. Możliwość dawania życia wynika z mocy posiadania władzy nad grzechem. Jezus przynosi życie, które nigdy nie zazna śmierci, życie wieczne (por. Mt 19, 16). Chrystus sam jest życiem (Mt 7, 14). On zachęca swoich uczniów, aby szli drogą życia, która prowadzi do królestwa niebieskiego¹⁵.

Jezus, będąc odwiecznym Słowem Boga, posiada życie od wieków. On też ma pełną władzę nad życiem i udziela go w obfitości tym, których Ojciec powierzył Jego pieczy, czyli tym, którzy przyjęli chrzest. Przejście od śmierci do życia powtarza się w życiu każdego, kto wierzy w Chrystusa. Człowiek staje się uczniem Chrystusa – chrześcijaninem przez chrzest zanurzający go w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6, 3). Przez chrzest człowiek jest współpogrzebany z Chrystusem i dlatego ma prawo do dziedzictwa w królestwie Bożym¹⁶. Od chrztu już na zawsze żyje tylko dla Boga w Jezusie Chrystusie. Przez to uczestniczy również w niezna-

¹¹ Por. A.A. Viard, J. Guillet, *Życie*, w: STB, s. 1158–1159.

¹² Por. *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. S. Łach, J. Łach, Poznań 1990, s. 304–305 (PŚST, 7/2).

¹³ Por. KKK, n. 1.

¹⁴ Por. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań – Warszawa 1979, s. 155 (PŚNT, 3/1).

¹⁵ Tamże, s. 158

¹⁶ Por. *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1978, s. 144 (PŚNT, 6/1).

nym mu do tej pory życia Boga (por. Ef 4, 18). Nie jest już skrępowany więzami ciała i może przejść nietknięty przez śmierć, by żyć na zawsze nowym życiem. Jest to życie dla Tego, który umarł i zmartwychwstał (por. 2Kor 5, 15)¹⁷.

Rzeczywistość każdego życia, a szczególnie nowego życia w wieczności, ściśle wiąże się z Bogiem, będącym prazasadą, od której pochodzi wszelkie życie. Bóg Ojciec i Syn Boży mają życie w sobie. Ojciec pragnie dać człowiekowi udział w swoim życiu i dlatego posyła na świat swojego Syna Jednorodzonego po to, aby ludzie otrzymali życie wieczne (por. J 10, 10). Jezus prowadzi swoje owce ku pełni życia wiecznego. Za Nim podążają wszyscy, którzy rozpoznają Jego zbawczy głos, czyli ci, którzy przyjęli chrzest¹⁸. Tylko w Synu człowiek dostępuje udziału w życiu, które od Boga pochodzi (por. J 14, 6). To życie jest bezinteresownym darem Ojca, które pragnie ofiarować ludziom przez swego Syna. On daje po śmierci życie tym, którzy wierzą w imię Jezusa¹⁹.

Prośba kolekty dotyczy przebaczenia grzechów, które zmarły popełnił w czasie ziemskiego życia. Odpuszczenie grzechów wiąże się z tajemnicą Bożego miłosierdzia. Papież Franciszek w bulli apostolskiej *Misericordiae vultus* podkreśla, że miłosierdzie w Piśmie Świętym jest słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec ludzi. Bóg nie ogranicza się do potwierdzenia swojej miłości, ale czyni ją widoczną i namacalną. Miłość nie jest czymś abstrakcyjnym, teologicznym czy filozoficznym pojęciem. Papież stwierdza: „Z samej swej natury jest ona konkretnym życiem: to intencje, zachowania, postawy, które przyjmuje się w codzienności. Miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem” (MV, n. 9).

Wszystkie starotestamentalne epifanie Bożego miłosierdzia prowadziły do „pełni czasów” (por. Ga 4, 4). Kiedy ona nadeszła, Bóg zesłał swojego Syna, aby objawić ludziom w sposób ostateczny swoją miłość. W Jezusie Bóg Ojciec w sposób ostateczny i widzialny pozwolił poznać się ludziom. Papież Franciszek pisze: „Jezus z Nazaretu swoimi słowami, gestami i całą swoją osobą objawia miłosierdzie Boga” (MV, n. 1). Pod-

¹⁷ Por. Viard, Guillet, *Życie*, s. 1158–1159.

¹⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999, s. 499.

¹⁹ Por. O. Kaiser, *Życie*, w: PSB, s. 1509–1511.

stawową misją otrzymaną przez Jezusa od Ojca było objawienie tajemnicy Bożej miłości w jej pełni. Prawdę tę bardzo krótko i stanowczo przedstawił umiłowany uczeń Jezusa, św. Jan, pisząc: „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.16). W Jezusie ta miłość stała się widoczna i namacalna. Jezus jest niczym innym jak tylko miłością, udzielającą się w sposób darmowy i bezinteresowny. Swoją miłość objawia szczególnie w stosunku do grzeszników, do biednych, wyłączonych, chorych i cierpiących. Miłość okazywana tym ludziom staje się miłosierdziem (por. MV, n. 8).

Bóg objawia się w historii zbawienia przede wszystkim jako Bóg nadziei i Bóg oczekiwanej przyszłości. Prośba o odpuszczenie grzechów znajduje się przed prośbą o zjednoczenie w chwale zmartwychwstania. Wskazuje to na etapy postępowania drogą do życia wiecznego. W modlitwach liturgii za zmarłych śmierć chrześcijanina jest ukazywana w ścisłym powiązaniu z grzechem, z prawdą o Bożym miłosierdziu oraz z chrześcijańską nadzieją życia wiecznego. Grzech stał się początkiem drogi, która prowadzi do śmierci. Bóg nie pozostawia jednak człowieka samemu sobie. Dzięki miłości Bożej człowiek zostaje oczyszczony²⁰.

Modlitwa odwołuje się również do życia zmarłego: „wierzył w zmartwychwstanie Chrystusa”. Zmartwychwstanie, w które wierzył zmarły, jest dla całego świata punktem zwrotnym, początkiem czegoś ostatecznego, nowym i trwałym wymiarem²¹. Chrześcijanin pogrzebany razem z Chrystusem w chrzcie, razem z Nim powstaje do nowego życia, czyli ma udział w Jego zmartwychwstaniu (por. Kol 2, 12; Rz 5, 8n.). W Liście do Rzymian św. Paweł przypomina wierzącym, że śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie objawiają miłość Boga do całego rodzaju ludzkiego²². Jako przedmiot wiary, jest również podstawą nadziei, której ukazuje właściwy cel. Źródłem nadziei chrześcijańskiej jest zmartwychwstanie Chrystusa: „Jezus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1Kor 15, 20). To właśnie usprawiedliwia oczekiwanie chrześcijan na zmartwychwstanie w dniu ostatecznym. Jezus jest życiem i zmartwychwstaniem, a kto w Niego wierzy, choćby i umarł, żyć będzie (por. J 11, 25). Daje to przeświadczenie żyjącym, że już obecnie uczestniczą w tajemnicy nowego życia, do którego dostęp umożliwi Chrystus poprzez znaki sakramentalne²³.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. J. Decyk, *Ludzki i Boży wymiar śmierci*, Warszawa 2002, s. 131.

²² Por. *List do Rzymian*, s. 135.

²³ Por. J. Radermakers, P. Grelot, *Zmartwychwstanie*, w: STB, s. 1140.

Chrześcijańskie wyznanie wiary w zmartwychwstanie Jezusa dotyczy również zmartwychwstania ciał. Ponieważ Chrystus wszedł cieleśnie do nowego życia, to również Jego wyznawcy mogą oczekiwać cielesnego zmartwychwstania, czyli istnienia, które będzie całkowicie określone przez życiodajną moc Boga. Zmartwychwstanie Jezusa jest powszechnym procesem stawania się, nieustannego tworzenia nowego życia. Moc, która spowodowała tę nową rzeczywistość, czyli Duch Boży, działa już pośród wierzących i ochrzczonych (por. Rz 5, 5; 8, 11; 2Kor 5, 5). Od czasu zmartwychwstania Jezusa nowe stworzenie wciąż się staje²⁴. W sakramencie chrztu człowiek zostaje wszczepiony w paschalne misterium Jezusa, czyli z Nim współumiera, z Nim jest współpogrzebany i z Nim wpółzmartwychwstaje. Konstytucja dogmatyczna o Kościele naucza: „Syn Boży w naturze człowieczej z Nim zjednoczonej, zwyciężając śmierć przez śmierć i zmartwychwstanie swoje, odkupił człowieka i przemienił w nowe stworzenie” (KK, n. 7).

Ostatnia prośba kolekty, będąca konsekwencją poprzednich prośb, jest następująca: „Spraw, aby zjednoczył się z Tobą w chwale, gdy nadejdzie dzień zmartwychwstania”. Zjednoczenie to należy rozumieć jako zespolenie osoby ludzkiej z Chrystusem, które dokonuje się mocą łaski Bożej. Zostaje ono zapoczątkowane już w sakramencie chrztu. Wtedy właśnie ochrzczony zostaje włączony w tajemnicę życia Chrystusa, a zwłaszcza w Jego zwycięstwo nad grzechem i śmiercią. Pełne zjednoczenie osiąga w wieczności. Chrzest rodzi człowieka do zjednoczenia z Chrystusem uwielbionym. Zjednoczenie chrzcielne prowadzi do uczestnictwa w życiu Chrystusa paschalnego, Tego, który umarł i zmartwychwstał²⁵.

Zjednoczenie, o którym mówi kolekta, ma się dokonać w chwale. Chwała Boża w Starym Testamencie jest synonimem Bożej obecności. W Nowym Testamencie objawiła się ona w mocy Bożej (por. Łk 19, 38) przy chrzcie Jezusa (por. 2P 2, 17) oraz przy przemienieniu na górze Tabor (por. Łk 9, 31). Chrystus całym swoim życiem objawił chwałę Bożą, a szczególnie uczynił to w swojej śmierci i wywyższeniu (por. J 12, 16.23.28.32). Jako Pan Chwały, Chrystus po swoim wniebowstąpieniu przebywa w chwale Ojca (por. J 12, 41). Chwała Boża jako przymiot Boga należy do Jego istoty, jest Nim samym. Ona również wskazuje na wieczność Boga (por. Ps. 104, 31). Pełnia chwały ukaże się ochrzczonym

²⁴ Por. A. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie*, w: PSB, s. 1487–1493.

²⁵ Por. J. Sypko, *Zjednoczenie*, w: LDK, s. 948–949.

w przyszłości w czasach eschatycznych. Wtedy Bóg w swojej chwale wystąpi na sąd na końcu czasów (por. Iz 59, 19; Ps 102, 16). Przyjmując wiarę przez chrzest, człowiek zaczyna istnieć dla chwały boskiego majestatu, aby kiedyś zjednoczyć się z Bogiem w Jego chwale, którą wierzący ujrzą na własne oczy (por. Iz 59, 19)²⁶.

Zjednoczenie z Bogiem w chwale dokona się w pełni w chwili ponownego przyjścia Chrystusa na ziemię, czyli w Paruzji. Wówczas nastąpi ukoronowanie tego, co w wierze rozpoczęło się tu na ziemi. Ciało wydane na śmierć i zniszczenie zostanie przemienione na podobieństwo Jego chwalebego Ciała (por. Flp 3, 21). Wtedy połączy i zjednoczy ze sobą wszystkich swoich wiernych na wieczne czasy (por. 1Tes 4, 13n.). Nie będą oni należeć już do ziemi, ale do nieba. Będzie to powszechne zmartwychwstanie wierzących na sąd. Według wypowiedzi Jezusa, będzie to dzień zmartwychwstania jednych do życia, drugich na potępienie (por. J 5, 28–29). Dzień ten nastąpi, gdy Jezus odda swe panowanie w ręce swego Ojca, czyli na końcu czasów (1Kor 15, 24). Powszechne zmartwychwstanie połączy wszystkich wierzących przed tronem Boga-Sędziego. To, co zostało zapisane w sądowych aktach Boga, oraz listy imion w księdze życia zadecydują o przyszłym losie sądzonych (por. Ap 20, 11–15). Skutków tego dnia chrześcijanin nie jest w stanie nawet sobie wyobrazić. Już prorok Izajasz głosił: „Albowiem Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię, nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów, ani na myśl one nie przyjdą” (Iz 65, 17). Wszelkie cierpienia ulegną zapomnieniu. Nowe stworzenie wzmacnia wspólnotę człowieka z Bogiem. Z tej świadomości wypływa radość dla całego stworzenia²⁷. W tym dniu obecna, materialna postać świata zostanie przeistoczona w nową i przemienioną materię. Dokona się to dzięki pełnemu zjednoczeniu się z Bogiem w Jego Chwale.

Temat nowego życia podejmują także inne kolekty z formularzy mszy za zmarłych. To nowe życie nazywane jest: „dostąpienie radości zmartwychwstania”²⁸, „wprowadzenie do prawdziwej ojczyzny i obdarzenie szczęściem bez końca”²⁹, „wyzwolenie z więzów śmierci i udział w wiecznej radości, wpatrywanie się w oblicze Boga”³⁰, „udział w radości

²⁶ Por. J. Homerski, *Chwała Boża*, w: LDK, s. 130–131.

²⁷ Por. *Księga Izajasza II–III, 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1996, s. 312 (PSST, 9/2).

²⁸ MRP, s. 204”

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 205”.

życia wiecznego”³¹, „udział w społeczności świętych”³², „udział w paschalnym zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią”³³, „udzielenie miejsca w niebie, błogosławiony pokój i jasność Bożego światła”³⁴. Terminy te ściśle wiążą się z chrzcielnym obdarowaniem człowieka, które jednoczy go z Chrystusem na zawsze i daje mu możliwość poznania Boga i życia z Nim na wieki.

2.2. Modlitwa nad darami

Modlitwa nad darami (*oratio super oblata*) również zalicza się do tak zwanych modlitw prezydencjalnych. Kończy ona obrzędy przygotowania darów oraz ołtarza i jednocześnie wprowadza w Modlitwę Eucharystyczną. Wyraża ściśle związek między przyniesionymi darami i rozpoczynającym się działaniem eucharystycznym³⁵.

W prowadzonej analizie teologiczno-liturgicznej zostajemy przy czwartym formularzu mszy za zmarłych. Tekst modlitwy jest następujący: „Wszchemogący i miłosierny Boże, Ty przez sakrament chrztu oczyściłeś Twojego sługę z grzechu pierworodnego. Obmyj go z własnych grzechów w Krwi Chrystusa, Którą składamy w eucharystycznej Ofierze. Obdarz go pełnym przebaczeniem. Przez Chrystusa Pana naszego. Amen”³⁶.

W kontekście omawianego zagadnienia na uwagę zasługuje część anamnetyczna modlitwy, która wyraźnie nawiązuje do chrztu: „Ty przez sakrament chrztu oczyściłeś Twojego sługę z grzechu pierworodnego”. Sprawcą oczyszczenia jest wspomniany w anaklezie wszchemogący i miłosierny Bóg. Papież Franciszek w bulli *Misericordiae vultus*, ustanawiającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, zawarł syntezę nauczania Pisma Świętego i całej Tradycji Kościoła o miłosierdziu Bożym i jego konsekwencjach dla człowieka. Bulla rozpoczyna się od najmocniejszego akordu, wyrażającego się w stwierdzeniu: „Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca”³⁷. W tym stwierdzeniu, według Papieża, tajemnica wiary chrześcijańskiej znajduje swoją syntezę. Bóg bogaty w miłosierdzie stał się żywy, widoczny i objawił swoją pełnię w Jezusie z Nazaretu.

³¹ Tamże, s. 209”

³² Tamże, s. 210”.

³³ Tamże, s. 211”

³⁴ Tamże, s. 213”

³⁵ Por. OWMR, n. 53; Nadolski, *Liturgika*, t. 4, s. 177.

³⁶ MRP, s. 208”.

³⁷ MV, s. 5.

Obraz Boga miłosiernego ukazywał już Stary Testament. Można powiedzieć, że pierwszym aktem Jego miłosierdzia było stworzenie świata i człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (zob. Rdz 1, 1 – 2, 25). Dzieło stworzenia jest darmowym i bezinteresownym aktem Bożej miłości³⁸. W miłosierdziu objawia się również wszechmoc Boga. Bóg jest wszechmogący, bo stworzył wszystkie rzeczy i to On włada nimi na wieki. Służy mu do tego cały kosmos, nad którym panuje, siły ludzkie i moce anielskie (por. Ps 104, 4; Hbr 1, 14). Boża wszechmoc jest rękonią spełniania się Jego obietnic, a także udzielania życia wiecznego, które obiecał³⁹.

Wszechmogący i miłosierny Bóg przez sakrament chrztu oczyszcza chrześcijanina z grzechu pierworodnego. Chrzest jest wydarzeniem misteryjnym, które wprowadza człowieka w chrześcijańską nowość życia. Nowość ta zakłada zerwanie ze wszystkim, co stare i co wiąże się z grzechem pierworodnym. W tym sensie chrzest jest chrztem na odpuszczenie grzechów oraz chrztem na pokonanie mocy Złego i zła. Chrzest stanowi śmierć dla grzechu. Pokonanie mocy grzechu jest bezpośrednim przygotowaniem miejsca pod to, co stanowi istotną i pozytywną wymowę sakramentu chrztu, którą jest nowość życia w Jezusie Chrystusie⁴⁰.

Bóg oczyścił, czyli usunął przeszkody uniemożliwiające człowiekowi nawiązanie więzi z Nim samym⁴¹. Oczyszczenie to dotyczy grzechu pierworodnego. Święty Paweł daje najpełniejszą teologię grzechu. Grzech to stan, w który popadł człowiek. Grzech przyszedł z Adamem i zniewolił człowieka (por. Rz 7, 12). O tym, że grzech pierworodny jest powszechny, dowodzi święty Paweł z faktu powszechności śmierci, bo jest ona wynikiem grzechu. Przez akt zbawczy Chrystusa, czyli przez Jego śmierć, człowiek może odrodzić się jako nowe stworzenie. Przez chrzest staje się dzieckiem Bożym, więc nie może przywiązywać się do grzechu⁴².

W modlitwie znajduje się również prośba o obmycie zmarłego z własnych grzechów we krwi Chrystusa, którą składają wierzący w Eucharystycznej Ofierze. Krew Jezusa, jako krew Nowego Przymierza, została

³⁸ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 118–128.

³⁹ Por. *Leksykon biblijny*, red. F. Riencker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 871–872.

⁴⁰ Por. W. Słomka, *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 14–15.

⁴¹ Por. H. Wejman, *Oczyszczenie*, w: LDK, s. 594.

⁴² Por. M. Chmielewski, *Grzech*, w: LDK, s. 304; *List do Rzymian*, s. 188.

przelana na odpuszczenie grzechów (por. Hbr 9, 18–28). Zapewnia ona grzesznikom ich uświęcenie i wstęp do wiecznej ojczyzny. Ludzie mogą mieć udział w tej krwi tyle razy, ile piją z kielicha eucharystycznego (por. 1Kor 10, 16n). Powstaje wtedy pomiędzy przyjmującymi a Panem szczególna więź o charakterze eschatologicznym⁴³. Śmierć Jezusa stała się ofiarą, która w sposób ostateczny zapewniła całej ludzkości związane z nią skutki, czyli przebłaganie i przyjaźń z Bogiem. Jezus stał się Barankiem złożonym w ofierze (por. 1P 1, 19) i ustanowił we Krwi Nowe Przymierze (por. 1Kor 11, 25). Chrześcijanie stanowią jedno z Ciałem i Krwią Chrystusa, który jest źródłem życia wiecznego (por. J 6, 53–58). W ten sposób urzeczywistnia się ofiara idealna, mająca znaczenie dla wszystkich i po wszystkie czasy⁴⁴. Spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa jest gwarancją życia wiecznego (por. J 6, 53–54). Modlitwa nad darami wprowadzająca do uobecnienia ofiary Chrystusa, przygotowuje jednocześnie do przyjęcia Komunii Świętej.

Wierni zgromadzeni na liturgii pogrzebu patrzą na śmierć przez pryzmat życia i śmierci Jezusa. Wspólnota wierzących ufa, że w śmierci każdego chrześcijanina realizuje się tajemnicze zjednoczenie ze śmiercią Chrystusa, której pełnym i doskonałym znakiem jest celebrowanie Eucharystii. Wstawia się za tymi, którzy przez chrzest stali się żywymi członkami Chrystusa zmartwychwstałego, aby wspólnie z Nim przeszli ze śmierci do życia. Kościół ofiaruje za nich, prosząc o odpuszczenie grzechów, pamiątkę Jego śmierci i zmartwychwstania⁴⁵. Odpuszczenie grzechów otwiera przed zmarłymi drogę do nowego życia w wieczności.

O nowym życiu udzielanym człowiekowi po śmierci mówi także bardzo wyraźnie modlitwa nad darami z trzeciego formularza mszy za zmarłych w okresie wielkanocnym. Po wezwaniu wszechmogącego Boga jest prośba o przebaczenie grzechów i przyjęcie do chwały Jezusa Chrystusa, który jest obecny w Eucharystii, nazwanej „wielkim Sakramentem miłości”⁴⁶. Natomiast w piątym formularzu mszalnym Kościół składając Bogu dary prosi, aby zmarły, oczyszczony przez Ofiarę Chrystusa, osiągnął wieczne życie i szczęście w chwale Boga. Początek uczestnictwa w chwale Boga człowiek otrzymuje przez chrzest, a potem nieustannie pogłębia swoją

⁴³ Por. C. Spicq, P. Grelot, *Krew*, w: STB, s. 395–396.

⁴⁴ C. Hauret, *Ofiara*, w: STB, s. 614.

⁴⁵ Por. K. Konecki, *Teologia liturgii mszy za zmarłych*, w: *Mszal księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1986, s. 220.

⁴⁶ MRP, s. 207”.

jedność z Bogiem, przez Jezusa Chrystusa, uczestnicząc w Eucharystii i spożywając Ciało i Krew Chrystusa.

2.3. Prefacja

Najważniejszą mszalną modlitwą, czyli Modlitwą Eucharystyczną, rozpoczyna prefacja, w której kapłan „w imieniu całego świętego ludu wysławia Boga Ojca i dziękuje Mu za całe dzieło zbawienia lub za dzieło to ujęte w jakimś szczególnym aspekcie, stosownie do charakteru dnia, święta czy okresu liturgicznego”⁴⁷.

Embolizm analizowanej prefacji ma następującą treść: „W Nim [Chrystusie – dod. autora] zabłysła dla nas nadzieja chwalebnego zmartwychwstania i choć nas zasmuca nieunikniona konieczność śmierci, znajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności. Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się ale się nie kończy i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”⁴⁸.

W modlitwie pojawia się temat chwalebnego zmartwychwstania, które zmarły otrzymuje w Jezusie Chrystusie, obietnica przyszłej nieśmiertelności, życie, które się nie kończy, oraz obietnica mieszkania przygotowanego w niebie po śmierci.

W Bogu, który jest wszechmocny, wieczny i święty, zabłysła wierzącym nadzieja chwalebnego zmartwychwstania. Nadzieja w Nowym Testamencie skupia się wokół królestwa Bożego, które nadeszło wraz z przyjściem na świat Jezusa. Wszystkie nadzieje Starego Testamentu spełniają się w Jezusie. Według św. Pawła przedmiotem nadziei jest zbawienie (por. Rz 5, 9; 8, 23; 2Tes 2,13). Nadzieja u św. Pawła oznacza także życie wieczne oraz zmartwychwstanie, ostateczne usprawiedliwienie, dziedzictwo, królestwo Boże i chwałę Bożą (por. Rz 5, 17; 6, 22; 1Kor 15, 22)⁴⁹.

Nadzieja zmartwychwstania ma swoje źródło w chrzcie. Zmartwychwstały Chrystus, w imię którego ludzie przyjmują chrzest, obiecuje światu nowe życie. Jest to wieczne życie, rozumiane jednak nie tylko jako życie przyszłe, ale jako już istniejącą rzeczywistość. To orędzie zbawienia wprawdzie wciąż jeszcze oczekuje na całkowite spełnienie, ale w załączku nadzieja chrześcijańska jest już spełniona. Dlatego w Jezusie zabłysła nadzieja życia

⁴⁷ OWMR, n. 55a.

⁴⁸ MRP, s. 103*.

⁴⁹ Por. H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2001, s. 220–221.

wiecznego, bo On zmartwychwstał i żyje. Jezus Chrystus, który wszczepił człowieka w siebie w chrzcie, stał się dla chrześcijan prawdziwą nadzieją na życie wieczne. Nadzieja inspiruje wiarę, aby zwróciła się ku oczekiwaniu, nowemu światu, w którym mieszkają sprawiedliwość i pokój⁵⁰.

Wszyscy ludzie poddani są konieczności śmierci. W Starym Testamencie śmierć jest mocą, która kładzie kres życiu i powoduje stan całkowitej bezsilności i nicości, ponieważ na jakiś czas lub na zawsze oddziela ona od Boga Stwórcy. W Nowym Testamencie śmierć uznaje się za niezaprzeczalnie powszechne doświadczenie, jako konieczność, która jest nieunikniona, i rozumie się przez nią totalny – widoczny w procesie rozkładu ciała – kres cielesnej egzystencji człowieka (por. Rz 5, 14). Idea naturalnej śmiertelności duszy jest obca Nowemu Testamentowi. Jezus i apostołowie wskrzeszając umarłych przedłużali ich życie, ale nie znosili ich nieśmiertelności (por. J 11, 14). Cuda te znalazły pełne urzeczywistnienie w zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie ukazało, że śmierć nie jest mocą ostateczną, lecz ograniczoną i podległą stwórczej mocy Boga. Stawanie się wierzącym przez chrzest można określić jako umieranie i zmartwychwstawanie (por. Rz 6, 2–11). Wiara chrześcijańska jest przewyciężeniem lęku przed śmiercią, ponieważ ma ona pewność zmartwychwstania. Ma ją dzięki mocy Boga, która objawiła się we wskrzeszeniu Jezusa z martwych⁵¹.

W wierze chrześcijańskiej doświadczenie śmierci nie stanowi całkowitego unicestwienia ludzkiego życia. Mimo doświadczenia śmierci biologicznej, chrześcijanin jest powołany, aby znaleźć pociechę w obietnicy nieśmiertelności. Pociechy eschatologicznej, dzięki ustanowionemu przez Jezusa królestwu Bożemu, mogą dostąpić wszyscy ludzie (por. Mk 10, 23). Zbawiciel żyjący w swoim Kościele udziela ostatecznej pociechy, która jest nieprzemijająca i jest zadatkiem doskonałego pocieszenia (por. 2Tes 2, 16n). Chrystus obiecuje, że On sam będzie pociechą (por. 1Tes 4, 18). Wzajemne niesienie pociechy już tu na ziemi urzeczywistnia królestwo Boże, które w przyszłym świecie użyczy pełnej pociechy⁵². Bóg jest Ojcem wszelkiego pocieszenia (por. Rz 15, 5). Największy wyraz pociechy wierzący znajdują w Jezusie i w swoim przyszłym zmartwychwskrzeszeniu⁵³.

⁵⁰ Por. H. Jetter, *Nadzieja*, w: PSB, s. 777–781.

⁵¹ Por. H. Schüngel, *Śmierć*, w: PSB, s. 1281–1282.

⁵² Por. D. Dormeyer, *Pociecha*, w: PSB, s. 978–979.

⁵³ Por. H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, s. 258.

Pociecha, o której mówi prefacja, wiąże się z nieśmiertelnością. Stary Testament głosząc prawdę o nieśmiertelności Boga, mówi o niej w sensie wieczności (por. Pwt 32, 40). Dopiero Nowy Testament posługuje się greckim *athanasia* w odniesieniu do Boga, który jako jedyny posiada nieśmiertelność. Wyrażna myśl o nieśmiertelności człowieka znajduje się w Księdze Mądrości: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (2, 23). Księga Mądrości zdaje się łączyć nieśmiertelność z ostatecznym życiem we wspólnocie z Bogiem po zmartwychwstaniu. Nieśmiertelność jest nagrodą czekającą sprawiedliwych w dniu sądu ostatecznego (por. Rz 2, 7)⁵⁴. Św. Paweł poucza, że na całość nagrody wiecznej składa się rzeczywistość określona następującymi terminami: życie wieczne, chwała, cześć i pokój⁵⁵.

Dzieło Ducha Świętego obecne w wierzących przez chrzest sprawia, że między czasem a wiecznością jest nierozzerwalny związek. Słowa prefacji ukazują, że: „życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się ale się nie kończy”⁵⁶. Wyrażenie to podkreśla z jednej strony doświadczenie przemijalności świata, z drugiej zaś trwałość życia w Chrystusie. Człowiek poprzez śmierć uczestniczy w wieczności, czyli w chwale i w mocy Boga, której pełnia objawi się przy paruzji. Ciało „materialne” musi umrzeć, aby mogło zmartwychwstać ciało „duchowe” (por. Flp 3, 21).

Życie wieczne jeszcze pełniej jest ukazane w końcowej części embolizmu prefacji w wyrażeniach „dom” i „zamieszkanie”. Pierwsze wskazuje na zniszczenie, drugie na wieczne trwanie. Ciało wyniszcza się i ulega rozpadowi (por. 2Kor 4, 16 – 5, 1). Zniszczenie człowieka ziemskiego warunkuje jego wejście do ostatecznej chwały, do której został powołany (por. Ap 21, 1–4). Życie człowieka toczy się pomiędzy terażniejszością a wiecznością, gdzie pierwszy element pomimo swego tragicznego akcentu tworzy drugi, w którym człowiek będzie definitywnie sobą (por. 1Kor 15, 22). To wszystko jest możliwe dzięki nadziei, której fundamentem jest zmartwychwstanie Jezusa i obecność Ducha Świętego, działającego w sercach wierzących (por. Rz 5, 1–5)⁵⁷. Chrześcijanin uczestniczy

⁵⁴ Por. tamże, s. 230.

⁵⁵ Por. *List do Rzymian*, s. 102.

⁵⁶ MRP, s. 103*.

⁵⁷ Por. Konecki, *Teologia liturgii mszy za zmarłych*, s. 224–225.

w zmartwychwstaniu Chrystusa i cieszy się obecnością Ducha Świętego od momentu swojego chrztu.

2.4. Modlitwa po Komunii

Modlitwa po komunii (*oratio post communionem, postcommunio*) należy do modlitw przewodniczącego liturgii. Modlitwa wypowiedzana przez kapłana głośno w imieniu zgromadzonego ludu jest prośbą, „aby odprawione misterium przyniosło owoce”⁵⁸.

Poddana analizie modlitwa zaczerpnięta jest z mszy pogrzebowej poza okresem wielkanocnym. Jej treść jest następująca: „Panie Boże, Twój Syn zostawił nam w Najświętszym Sakramencie Pokarm na drogę do wieczności, spraw aby nasz brat który Go przyjmował, uczestniczył w wiecznej uczcie Chrystusa. Który żyje i króluje na wieki wieków”⁵⁹.

W kontekście podjętej problematyki ważne staje się następujące stwierdzenie obecne w analizowanej modlitwie: Syn Boży pozostawia w Najświętszym Sakramencie Pokarm na drogę do wieczności. Człowiek, który przyjmował ten pokarm, będzie uczestniczył w wiecznej uczcie Chrystusa.

W części anamnetycznej modlitwa wspomina Najświętszy Sakrament jako pokarm na drodze do wieczności. Najświętszy Sakrament, czyli Eucharystia, to obecność odkupiającej ofiary i zapowiedź uczyty w królestwie niebieskim⁶⁰. Wierzący, zjednoczeni przez chrzest z Chrystusem, już uczestniczą w sposób rzeczywisty w niebieskim życiu Chrystusa zmartwychwstałego. Jednak to życie pozostaje ukryte z Chrystusem w Bogu (Kol 3, 3). Chrześcijanie, karmieni Jego Ciałem, należą już do Ciała Chrystusa i gdy zmartwychwstaną w dniu ostatecznym, razem z Nim ukazą się w chwale⁶¹. W czasie Komunii Świętej wierni otrzymują „chleb z nieba” i „kielich zbawienia”, czyli Ciało i Krew Chrystusa, który wydał samego siebie za życie świata⁶². Pełnym pokarmem jest Jezus, który jest chlebem życia przez swoje Ciało i Krew, wydane do spożywania i picia (por. J 6, 51–58)⁶³.

⁵⁸ Por. OWMR, n. 56k; por. B. Nadolski, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 262–263.

⁵⁹ MRP, s. 205”.

⁶⁰ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, s. 479.

⁶¹ Por. KKK, n. 1003.

⁶² Por. tamże, n. 1355.

⁶³ Por. P. Benoit, *Eucharystia*, w: STB, s. 268.

Eucharystyczne postacie Ciała i Krwi nie są jedynie symbolicznymi pamiątkami pewnego faktu, który dokonał się w przeszłości, ale są rzeczywistością świata eschatologicznego, w którym żyje Chrystus. Eucharystia umożliwia chrześcijaninowi, tkwiącemu jeszcze w starym świecie, fizyczną jedność z Chrystusem w całej rzeczywistości Jego nowego, zmartwychwstałego i „duchowego” bytu (por. J 6, 63). Chleb i wino, jako postacie eucharystyczne, zmieniają sposób swego istnienia i stają się rzeczywistym „chlebem aniołów” (Ps 78, 25; por. Mdr 16, 20) i pokarmem nowych czasów⁶⁴. Eucharystia, w której chleb ziemski staje się Ciałem Chrystusa, sprawia, że człowiek, który stał się dzieckiem Bożym, jest w stanie żywić się we wszystkich okolicznościach Jezusem Chrystusem, Jego słowami, Jego czynami i Jego życiem na wieki⁶⁵.

Przyjmowanie Eucharystii ma zapewnić zmarłemu uczestnictwo w wiecznej uczcie Chrystusa. Obrazem uczyty posługiwali się w Starym Testamencie autorzy ksiąg mądrościowych po to, żeby przedstawić radość, jaką przynosi uczta Mądrości (por. Prz 9, 1). Gdy nadejdzie kres czasów, „Jahwe przygotuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę niezwykłą” (Iz 25, 6), a wezmą w niej udział wszyscy, którzy opowiedzą się za Jezusem. Spełni się to, gdy Pan zastanie wierzących w postawie czuwania, wtedy udziałem wybranych będzie uczta niebieska, wówczas: „Pan przepasze się i każe zasiąść im do stołu, a obchodząc będzie im usługiwał” (Łk 12, 37). Tak będzie wyglądać wieczna uczta, na którą wszyscy wierzący się zbiorą⁶⁶.

W omawianej oracji wyrażona jest prośba, aby zmarły mocą ofiary Mszy Świętej osiągnął udział w eschatologicznej uczcie w królestwie Bożym. To właśnie Eucharystia jest dla zmarłego mocą, dzięki której wskrzeszony do życia w pokoju z Chrystusem, bez końca uczestniczy w radości zmartwychwstania⁶⁷.

* * *

Analiza teologiczno-liturgiczna wybranych tekstów eucharystycznych formularzy mszy za zmarłych pozwala poznać dobrą nowinę o śmierci. Powszechne doświadczenie lęku przed śmiercią, które towarzyszy czło-

⁶⁴ Tamże, s. 271.

⁶⁵ Por. P.M. Galopin, J. Guillet, *Pokarm*, w: STB, s. 697.

⁶⁶ Por. P.M. Galopin, *Positek*, w: STB, s. 719.

⁶⁷ Por. Konecki, *Teologia liturgii mszy za zmarłych*, s. 219–220.

wiekowi, może być zastąpione nadzieją i ufnością. W świetle liturgicznych modlitw śmierć nie jest końcem ludzkiego życia, ale przejściem i bramą do nowego życia w wieczności. Teksty wyraźnie nawiązują do chrzcielnego obdarowania człowieka. W sakramencie chrztu człowiek został zanurzony w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i dzięki temu otworzyły się przed nim bramy wieczności. Chrzcielne obietnice realizują się i wypełniają w śmierci.

Dokonując podsumowania, warto wyciągnąć wnioski końcowe z dokonanej analizy teologiczno-liturgicznej tekstów mszalnych. Treści modlitw wyrażają wiarę, że Bóg po śmierci daje ochrzczoneму nowe życie. Początku tego życia należy szukać w chrzcielnym obdarowaniu. Nowość życia ściśle wiąże się z odpuszczeniem grzechów. Również w tej kwestii teksty modlitw wyrażają fundamentalną prawdę chrześcijańskiej wiary, że Bóg przebacza zmarłemu wszystkie grzechy. Nowe życie ściśle wiąże się ze zmartwychwstaniem i jest zmartwychwstaniem. Euchologia mszalna wielokrotnie przypomina, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem życia wiecznego. W konkretnym kształcie nowe życie oznacza zjednoczenie zmarłego z Bogiem w chwale, gdy nadejdzie dzień zmartwychwstania. Pokarmem chrześcijanina na drodze do życia wiecznego jest Eucharystia.

Wnioski teologiczne podsuwają także myśli do wniosków natury pastoralnej i katechetycznej. Wydaje się, że treści obecne w modlitwach mszalnych, wyrażających wiarę Kościoła, są obce współczesnemu człowiekowi, również temu, który został ochrzczone. W ludzkim doświadczeniu śmierć bardzo często jawi się jako wielka tragedia, z której nie ma żadnego wyjścia. Stąd temat śmierci jest ukrywany i spychany na margines codzienności. W związku z tym potrzeba dziś pogłębionej katechezy i przepowiadania opartego na Ewangelii i wierze Kościoła, aby zobaczyć, że ziemskie pielgrzymowanie chrześcijanina winno być skierowane ku wieczności. Właśnie te dwa źródła odsłonią przed wiernymi prawdziwy obraz śmierci i rzeczywistości, które stają się po niej udziałem ochrzczonego człowieka. Warto też ukazywać Eucharystię jako konkretną pomoc, którą Chrystus zostawił wierzącym w drodze do domu Ojca. Należy dziś z jednej strony ukazywać i przywracać chrzcielną tożsamość, która wynosi człowieka do udziału w życiu Bożym, i z drugiej strony pokazywać, że te rzeczywistości nie są fikcją i nigdy niezrealizowanym marzeniem, ale wypełniają się w sposób całkowity po śmierci. W ten sposób człowiek wierzący przyjmie śmierć podobnie jak chrzest, czyli jako obdarowanie Bożym miłosierdziem.

STRESZCZENIE

Artykuł pokazuje, że śmierć chrześcijanina jest dopełnieniem nowych narodzin dokonanych w sakramencie chrztu. Przez ten sakrament człowiek zostaje zanurzony w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, co oznacza, że umiera dla grzechu i rodzi się do nowego życia dziecka Bożego. Chrzcielne zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest niezniszczalne. Chrzest daje w ten sposób każdemu ochrzczoneму załączek życia wiecznego, który pielęgnuje i rozwija podczas ziemskiego pielgrzymowania. Dary chrzcielne realizują się i wypełniają w chwili śmierci. W wierze i liturgii Kościoła śmierć nie jest całkowitym końcem i unicestwieniem człowieka. Ona stanowi bramę do życia wiecznego, czyli jest przejściem z życia ziemskiego, ograniczonego czasem, do życia wiecznego, czyli do wieczności. Dawcą tego życia jest Bóg, który odpuszcza ochrzczoneму grzechy i daje mu udział w swojej chwale w niebie. Teksty modlitw liturgicznych z formularzy mszy za zmarłych (kolekta, modlitwa nad darami, prefacja, modlitwa po Komunii) przekazują wierzącym dobrą nowinę o śmierci. Chrystus przez swoje zmartwychwstanie pokonał śmierć i otworzył swoim uczniom drogę do nieba. On sam przygotował mieszkanie w domu Ojca i zapewnia, że tych mieszkań jest wiele. W katechezie i w przepowiadaniu trzeba dziś ukazywać i przywracać ochrzczoneym ich chrzcielną tożsamość, która wynosi człowieka do udziału w życiu Bożym, oraz pokazywać, że te rzeczywistości w sposób całkowity wypełniają się po śmierci. W ten sposób człowiek wierzący może przyjąć śmierć, podobnie jak chrzest, jako obdarowanie Bożym miłosierdziem.

Słowa kluczowe: euchologia, chrzest, miłosierdzie, nadzieja, nowe narodziny, nowe życie, pogrzeb, śmierć, życie wieczne.

STRESZCZENIE

The article shows that Christian death is the completion of the new birth which is initiated by the Sacrament of Baptism. Through this Sacrament, man is immersed in the death and resurrection of Jesus, which means that he dies to sin and is born to a new life as a child of God. The baptismal union with Christ crucified and risen is indestructible. Baptism gives each baptized person the beginning of eternal life which he can later nurse and develop during his earthly pilgrimage. The gifts of Baptism are realized and reach completion at the moment of death. In the faith and liturgy of the Church, death does not constitute a definitive end and an annihilation. It is a gate to eternal life, which is a passage from earthly life, constrained by the limits of time, to a life in eternity. The Giver of this life is God Himself who forgives the newly baptized his sins and lets him partake in His heavenly glory. The texts of liturgical prayers from the formulary of the Mass of the Dead (Collect, Prayer of the Gifts, Preface, Post Communion Prayer) give the faithful the good news about death. Christ, through His Resurrection, conquered death and opened for his disciples the way to heaven. He prepared for them a dwelling place in the Father's house and He reassures us that there are many such dwelling places. Today, in both catechesis and preaching, it is necessary to restore and to point to the

baptismal identity of the baptized, which enables man to partake in the life of God and to show that these realities are fulfilled in a definitive way after death. In this manner, the believer can come to terms with the fact that death, just like Baptism, is an expression of God's mercy.

Key words: Euchology, Baptism, mercy, hope, new birth, new life, funeral, death, eternal life.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Franciszek, pap., Bulla *Misericordiae vultus*, ustanawiająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, 2015.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987.
- Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2 uzup., Katowice 1991.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2006.
- Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach*, w: tenże, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, przekł. i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 45–104.
- Augé M., *Battesimo, Confermazione, Eucaristia. Riflessioni sui sacramenti dell'iniziazione cristiana*, Roma 1993.
- Benoit P., *Eucharystia*, w: STB, s. 265–271.
- Chmielewski M., *Grzech*, w: LDK, s. 304–305.
- Decyk J., *Ludzki i Boży wymiar śmierci*, Warszawa 2002.
- Dacquino P., *Battesimo e Cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1973.
- Daniélou J., *Wejście w historię zbawienia*, Kraków 1996.
- Dormeyer D., *Pociecha*, w: PSB, s. 978–979.
- Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań – Warszawa 1979 (PŚNT, t. 3/1).
- Galopin P.M., *Positek*, w: STB, s. 716–719.
- Galopin P.M., Guillet J., *Pokarm*, w: STB, s. 695–697.
- Grabner-Haider A., *Zmartwychwstanie*, w: PSB, s. 1487–1493.
- Hauret C., *Ofiara*, w: STB, s. 610–615.
- Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*; tekst polski za: *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 1, Warszawa 1975, s. 306–311.
- Homerski J., *Chwała Boża*, w: LDK, s. 130–131.

- Jetter H., *Nadzieja*, w: PSB, s. 777–781.
- Kaiser O., *Życie*, w: PSB, s. 1509–1511.
- Konecki K., *Teologia liturgii mszy za zmarłych*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1986, s. 207–235.
- Księga Izajasza II–III 40–66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. L. Stachowiak, Poznań 1996 (PŚST, t. 9).
- Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, oprac. S. Łach, J. Łach, Poznań 1990 (PŚST, t. 7/2).
- Langkammer H., *Mały słownik biblijny*, Wrocław 2001.
- Leksykon biblijny*, red. F. Riencker, G. Maier, Warszawa 2001.
- List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, orac. K. Romaniuk, Poznań 1978 (PŚNT, t. 6/1).
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992.
- Rad von G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.
- Radermakers J., Grelot P., *Zmartwychwstanie*, w: STB, s. 1136–1143.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań – Kraków 1999.
- Słomka W., *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A.J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13–25.
- Schüngel H., *Śmierć*, w: PSB, s. 1281–1282.
- Spicq C., Grelot P., *Krew*, w: STB, s. 393–396.
- Sypko J., *Zjednoczenie*, w: LDK, s. 948–949.
- Wejman H., *Oczyszczenie*, w: LDK, s. 594.
- Viard A.A., Guillet J., *Życie*, w: STB, s. 1156–1161.

KS. JAN POMIN

DUCHOWO-KULTUROWY WYMIAR JUBILEUSZU 1050. ROCZNICY CHRZTU POLSKI

W 2016 r. wspominaliśmy wydarzenie sprzed 1050 lat, kiedy to Polska przyjęła chrzest. Dokonało się to za sprawą suwerennego władcy, Mieszka I, który zjednoczył liczne ówczesne plemiona w jeden organizm państwowy i utrwalił to dzieło przez podjęcie decyzji wejścia do wspólnoty narodów ochrzczonych ówczesnej Europy. Polska chrześcijańska ten jubileusz przeżywała i obchodziła pod hasłem „Gdzie chrzest, tam nadzieja”. Podjęcie tej religijnej decyzji przyczyniło się do politycznego zaistnienia na mapie Europy przyszłej Polski. Była to świadoma decyzja podjęta przez Mieszka I, mająca charakter zarówno religijny, jak i polityczny. Będąc człowiekiem o szerokich horyzontach myślowych, widząc i oceniając ówczesną sytuację swoją i plemion, które poddał pod swoje panowanie, w przyjęciu chrztu dostrzegł nie tylko szansę istnienia własnego państwa, lecz także sens zbawczy. W religii chrześcijańskiej, którą poznał, docenił wartości inne niż wśród wierzeń ludów pogańskich, przede wszystkim moralne. Zapewne miał świadomość, że przez chrzest wprowadził swoje państwo w świat ludzi oświeconych. Małżeństwo z księżniczką czeską, Dąbrówką¹ zdecydowało o przyłączeniu się do zachodniej części świata chrześcijańskiego.

Chrzest przyjęty przez Mieszka I i ówczesne państwo Polan, zwane także „państwem gnieźnieńskim”, miał ogromne znaczenie dla następnych pokoleń. Stąd możemy mówić o powstaniu państwa chrześcijańskiego. Należy to wydarzenie rozpatrywać w świetle wielkich przemian religijnych

KS. JAN POMIN – dr, duszpasterz, w badaniach podejmuje zagadnienia związane z historią Kościoła i duchowością chrześcijańską. Jest autorem książki *Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich drogą pojednania narodów*, Bydgoszcz 2015.

¹ Por. C. Krakowiak, *Założenia teologiczne Rytuału obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, RT, 43(1996), z. 6, s. 43–58.

i narodowych, które dokonały się wśród trzydziestu pokoleń na ziemiach polskich w ciągu tych 1050 lat w dziedzinie istotnych wartości, a mianowicie: moralnych, naukowych, kulturalnych i cywilizacyjnych. To dzięki przyjęciu chrztu Polska i Polacy mają swoją tożsamość niepowtarzalną na kontynencie europejskim, wypracowaną z trudem przez wieki, opartą na wartościach chrześcijańskich, to jest przede wszystkim na Ewangelii.

1. Początki państwa polskiego

Powstanie i początki państwa polskiego wiążą się ściśle z księciem Mieszkiem I, jako pierwszym suwerennym władcą Polan, który przyjął chrzest. O tym fakcie świadczy najstarszy zapis znajdujący się w roczniku polskim, w tzw. Roczniku Świętokrzyskim Dawnym. Jest to krótka urzędowa i jednocześnie kronikarska notatka, stanowiąca fundamentalny zapis, zdanie informacyjne o historycznym i religijnym znaczeniu dla Polski, jakim był chrzest przyjęty przez Mieszka I, spisana w urzędowym języku łacińskim. Zapis ten powstał około trzysta lat później: *DCCCCLXVI Mysko dux Polonie baptizatur*, co znaczy: 966 Mieszko, książę Polski, został ochrzczony. Podobny krótki łaciński zapis odnosi się do Dobrawy: *DCCCCLXV Dubrovca ad Mesconem venit* – Dobrawa przybyła do Mieszka. Te lakoniczne zapisy oznaczały swoiste *misterium Poloniae*². Owe krótkie notatki, a zwłaszcza ta dotycząca Mieszka I, świadczyły o narodzeniu się Polski w sensie historycznym, państwowym, chrześcijańskim, etnicznym i feudalnym. Zawarta treść w tych tekstach oznacza, że Polska, ówczesna i obecna ojczyzna Polaków, zaistniała na scenie Europy i w obrębie Kościoła katolickiego już w średniowieczu.

Historycy spierają się, kto sporządził te dwie notatki zawierające niezwykle ważne wiadomości: o przybyciu Dobrawy do Mieszka i jego chrzcie. Zdania są podzielone. Jedni badacze wskazują na Jordana, pierwszego biskupa na ziemi piastowskiej, który zmarł około 982–984; inni uważają, że zapiski o przybyciu Dobrawy do Mieszka i jego chrzcie zostały wcześniej sporządzone w Pradze, a potem przejęte przez polskich dziejopisarzy³. Niezależnie od ostatecznego rozwiązania tego sporu, nie ulega żadnej wątpliwości wiarygodność lakonicznych not rocznikarskich co do chronologii wydarzeń i podanych faktów. Warto dodać, że od tego okresu średniowie-

² Por. K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, s. 89; M. Rechowicz, *Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu*, RBL, 19(1966), z. 2, s. 69.

³ Por. C. Deptuła, *Jordan*, w: EK, t. 8, kol. 78.

cza w rozmaitych polskich rocznikach i obcych kronikach rozpoczynają się pisane dzieje Polski. Problemem istotnym w tych zapiskach jest brak wiadomości, gdzie odbył się chrzest władcy i kto był jego szafarzem⁴.

Nazwa własna „Polska” ukształtowała się w języku łańcińskim od najważniejszego plemienia – Polan: „Polania”, „Polenia” czy „Polonia”. Był to dowód, że istniał już kraj Słowian Zachodnich, scalony z pokrewnych plemion o wspólnym rdzeniu językowym: Polan w dolinie Warty, Kujawian, Mazowszan, Pomorzan, Lubuszan po obu stronach Odry, pięciu plemion śląskich (Dzidoszan, Bobrzan, Ślęzan, Opolan, Gołęszycan), Łędzian na południowym wschodzie i Wiślan nad górną i środkową Wisłą, tworzący także związek kilkuplemienny. Ludy z tych regionów stanowiły trzon, związek scalony z protoplastów współczesnych Polaków⁵.

Wodzem państwa słowiańskiego od połowy IX wieku był Mieszko I, pochodzący z dynastii legendarnego Piasta, „oracza”, „rolnika” czy „kołodzieja”. Przedtem według legend księciem był Popiel z dynastii Popielów, wypartej przez Piastów. Za poprzedników Mieszka I przyjmuje się władców: Siemowita, Leszka (Lestka) i Siemomyśla, ojca Mieszka; ten ostatni rządził w latach 960–992. Wśród niektórych historyków za pierwsze niejako gniazdo Piastowiczów już w IX wieku jest uważany Giecz koło Poznania, a dopiero później, od roku 940 Gniezno. Niemniej Mieszko syn Siemomyśława jest uważany za księcia Gniezna od roku 960, jako najstarszy z trzech synów (imiona dwóch pozostałych nie są znane). Ten rok w swoim czasie propagowały władze komunistyczne jako datę powstania państwa polskiego.

Mieszko I chcąc wzmocnić pozycję swoją i państwa, scalał pobliskie plemiona w jeden zwarty i silny organizm. Dlatego potrzebował odpowiednich środków materialnych i ludzkich, a także odpowiedniej dyplomacji. Stąd patrząc na ówczesną sytuację od strony historycznej, należy zauważyć jego wielkie zdolności przywódcze. Widział konieczność umacniania jedności plemion i spójności międzyplemiennej, a także pozyskania nowych plemion; takimi sposobami pogłębiał znaczenie i rozwój swojej władzy, mając świadomość wielu zagrożeń. Największe zagrożenie dla państwa Mieszka I stanowili: Wieleci, Słowianie połabscy, Czechy, Morawianie, Niemcy. Wodzowie misyjni, a szczególnie niemieccy, mieli za zadanie szerzyć chrześcijaństwo i ducha europejskiego wśród pogańskich Słowian,

⁴ Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 89–90.

⁵ Por. Z. Sułowski, *Chrzest Polski*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa [i in.], t. 1, Lublin 1969, s. 61.

co czynili nie tylko przez kontakty pokojowe, ale często posługiwali się „ogniem i mieczem”. Uważali bowiem, że ziemię i dobra materialne pogan są ich własnością daną od Boga; że zdobywając je, wchodzi w ich posiadanie zgodnie z prawem. Przykładem tak brutalnego działania jest postępek, jakiego dopuścił się Gero (zm. 965), margrabia Marchii Wschodniej. Zaprosił on 30 plemiennych książąt słowiańskich na „uczcie przyjaźni” i wszystkich ich wymordował, o czym pisze *Kronika Widukinda*⁶. Były to akty nie mające nic wspólnego z chrześcijaństwem. Ten problem poruszył dopiero ks. prof. Paweł Włodkowiec⁷ na Soborze w Konstancji⁸.

Można zatem słusznie sądzić, że przynależność do grona narodów chrześcijańskich była dla Mieszka I istotną pobudką przy podejmowaniu decyzji o chrystianizacji jego państwa i oddaniu go pod bezpośrednią opiekę papieża. Nie wątpiąc o jego osobistych motywacjach religijnych, trzeba docenić jego polityczną przenikliwość.

2. Małżeństwo Mieszka I z Dąbrówką i chrzest Polski

Małżeństwo Mieszka I z Dąbrówką w 966 r. miało fundamentalne znaczenie dla Polski, oznaczało być albo nie być na mapie Europy. Fakt ten był związany z ideą przyjęcia chrztu przez Mieszka I.

Chrześcijaństwo zapewne już wcześniej docierało na ziemię polskie, a zwłaszcza do plemienia Wiślan, o czym świadczą badania archeologiczne, ale nie zakorzeniło się tam. Była to forma metodiańska, poza strukturą hierarchiczną Kościoła. Metodę metodiańską należy rozumieć jako chrystianizację proponowaną w IX wieku przez wielkich misjonarzy, świętych braci: Cyryla i Metodego, znanych szczególnie na Morawach. Prawdopodobnie od św. Metodego przyjął chrzest czeski książę Borzywoj już w 884 r., a więc o wiele wcześniej niż Polanie.

Mieszko I jako książę Polan zawarł sojusz z chrześcijańskim już księciem czeskim, Bolesławem I Srogim z dynastii Przemyślidów, potwierdzony związkiem małżeńskim (965 r.) z jego córką, księżniczką Dąbrówką (ok. 930–977).

⁶ Por. W. Świerżawski, *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław 1984, s. 54.

⁷ Paweł Włodkowiec (ok. 1370–1435) – polski kapłan katolicki, uczonec, prawnik, pisarz religijny i prawno-polityczny, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, obrońca interesów Polski w sporach z Krzyżakami.

⁸ Por. J. Hadalski, *Osobowórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006, s. 221–222.

Czeskie imię księżniczki to Doubravca, następnie spolszczone na Dąbrówka lub Dobrawa, co znaczy „Dobra”. Miała siostrę o imieniu Młada. Obydwie były kobietami wykształconymi, prawdopodobnie pobierały naukę w klasztorze sióstr benedyktynek na terenie Niemiec. Uchodziły za gorliwe chrześcijanki. O ich życiu wiemy najwięcej z kronik biskupa Merseburga, Thietmara (ur. 975), Kosmasa z Pragi i benedyktyna Galla Anonima pochodzącego z Wenecji, który o Dobrawie napisał, że była apostołką Polan⁹. Jej świętość na tyle została zapisana w świadomości Polaków, że w XIX wieku podjęto nawet sprawę jej beatyfikacji. Natomiast Młada zostawszy benedyktynką przybrała imię zakonne Maria, była opatką w Rzymie za pontyfikatu papieża Jana XIII, a następnie za wstawiennictwem papieża założyła opactwo benedyktynek w Pradze na Hradczanach.

Nie można zakładać jednak, że przyjęcie chrztu przez Mieszka było decyzją wyłącznie polityczną. Przed przyjęciem chrztu książę musiał odbyć przewidziany prawem kościelnym katechumenat. Wymagało to poznania wiary, którą zdecydował się przyjąć, oraz osobistego jej wyznania. W procesie tym towarzyszyła księciu jego drużyna – ówczesna elita tworzącego się państwa, a także dwór Mieszka. Książę zerwał związki ze swoimi dotychczasowymi żonami, których według Galla Anonima miał siedem¹⁰. Według wiary, jaką przyjął, musiał je traktować jako nałożnice. Liczba żon Mieszka I świadczyła o jego prestiżu, potęgze i bogactwie; decyzja o ich oddaleniu nie musiała być dla księcia łatwa ani prywatnie, ani politycznie, widać więc, jak ważna była dla niego wierność nowo przyjętym zasadom wiary.

Chrzest Mieszka I odbył się zapewne w Wielką Sobotę, zgodnie z prawem i zwyczajem kościelnym; w 966 r. był to dzień 14 kwietnia. Miejsce tej ceremonii do dziś budzi wiele wątpliwości wśród historyków zajmujących się średniowieczem. Wskazywane lokalizacje to: Gniezno, Ostrów Lednicki albo Poznań; niektórzy wspominają też o Gieczu, gdyż był to duży gród, zapewne należący do państwa Polan (pod władzą księcia Mieszka I było ich wówczas liczących się około 18)¹¹. Nie jest nawet pewna data roczna.

Z Dąbrówką na dwór Mieszka I przybyła grupa duchownych, m.in. biskup Jordan, benedyktyn narodowości iroszkockiej, który w 968 r. został biskupem misyjnym z siedzibą w Poznaniu. Władza biskupa misyjnego

⁹ Por. J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999, s. 53.

¹⁰ Być może były to związki aranżowane w procesie jednoczenia plemion z córkami ich wodzów zawierających z Mieszkiem sojusze.

¹¹ Por. S. Kumatowski, *Jak powstała Wielkopolska*, w: *Pradzieje Wielkopolski. Od epoki kamienia do średniowiecza*, red. M. Kobusiewicz, Poznań 2008, s. 49–92.

podlegała bezpośrednio papieżowi, a nie metropolii magdeburskiej (erygowana w 968 r.), czego usilnie domagali się Niemcy, by mieć w sposób pośredni wpływ na młode państwo mieszkowe. Jedyny syn Mieszka z małżeństwa z Dąbrówką to Bolesław (imię zapewne nadano mu po Bolesławie I Srogim), zwany później Chrobrym. Gdy ukończył siódmy rok życia, odbyły się jego postrzyżyny; pukiel włosów chłopca przesłał Mieszko w 973 r. z Poznania do Rzymu papieżowi Benedyktynowi VI na znak, że książe Polski oddaje swojego syna i zarazem państwo Polan pod opiekę Stolicy Apostolskiej. Kolejnym posunięciem politycznym Mieszka I było to, że w 991 r. – pragnąc uregulować sytuację prawną państwa – złożył je „w dziedzictwo św. Piotra” za ówczesnego papieża, Jana XV. Świadczy o tym akt z końca XI wieku, zachowany w regestach papieskich, a zaczynający się od słynnych słów: *Dagome iudex*. Ten dokument przypieczętował nie tylko istnienie Polski, ale jej chrześcijańską tożsamość i niezależność polityczną w stosunku do cesarstwa.

Mieszko I przyjął chrzest na terenie Wielkopolski, czyli na ziemi plemienia Polan. Tu mieszkała główna nacja społeczna, z której wywodził się Mieszko I, i na tych terenach plemienia Polan rozpoczął tworzenie swojego przyszłego państwa. Ta ziemia jest terenem narodzin państwa polskiego. Na tych ziemiach są fundamentalne ślady archeologiczne świadczące, że tutaj jest kolebka Polski. Nie istnieją natomiast polskie źródła pisane z tego okresu; najwcześniejsza *Kronika polska* pióra Galla Anonima pisana była w latach 1113–1116, czyli 150 lat po chrzcie Mieszka. Jan Długosz, autor dzieła *Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, tworzył je w latach 1455–1480. Pisał on o Mieszku I: „natchniony zbawiennymi radami i upomnieniami ludzi pobożnych oraz pustelników i przekonany, obiecał czcić chrześcijańskie dogmaty i ślubował przyjąć całą naukę i cały kraj polski doprowadzić od bogów pogańskich do prawdziwej ortodoksyjnej religii i jej obrzędów”¹². Opowiadania Jana Długosza są wizjami dopełniającymi wiedzę Galla Anonima, trudno jednak uznać je za wiarygodny przekaz dotyczący osobistych przeżyć Mieszka.

Najstarsze przekazy historyczne dotyczące władcy polańskiego, owszem podają datę, natomiast nie ma w dokumentach żadnej wzmianki mówiącej o miejscu chrztu. Dopiero w kopii trzynastowiecznej *Kroniki polskiej*, zachowanej w rękopisie z 1359 r., pojawia się informacja, że chrzest Mieszka I odbył się w Poznaniu. Wielu polskich historyków uwa-

¹² Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 97.

za jednak, że chrzest Mieszka I dokonał się w „jednej z polskich siedzib monarszych. Wymienia się tu: Poznań, Gniezno i Ostrów Lednicki”¹³.

Z tych trzech wymienionych miejsc wiele przemawia na rzecz Poznania, ówczesnej siedziby władców z rodu Piastów. Z badań archeologicznych wynika, że na Ostrowie Tumskim był zespół grodowy z początku drugiej połowy X wieku. Jest to okazała rezydencja monarsza, składająca się z palatium i przylegającego aneksu wejściowego do kaplicy pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny, zbudowanej z takiego samego materiału jak rezydencja. Była wybudowana na planie krzyża łacińskiego, podobna do świątyni wzorca karolińsko-ottońskiego, niewielkich rozmiarów, świadcząca o przeznaczeniu dla małej grupy osób dworu książęcego. Poza tym pod katedrą znajdują się ruiny budynku kwadratowego, o przekątnej około 4 m, przeznaczonego prawdopodobnie do chrztu – baptysterium – dla Mieszka I i jego najbliższego otoczenia; później mógł on służyć biskupowi Jordanowi do udzielania chrztu poddanym księcia. Za Poznaniem jako miejscem chrztu Mieszka I przemawia także ulokowanie tu siedziby powstałego w 968 r. biskupstwa misyjnego Jordana dla całego państwa polskiego. W latach 984/992–1004 zbudowano okazałą katedrę pod wezwaniem św. Piotra dla jego następcy, Ungera. Ta najokazalsza świątynia w ówczesnej Polsce była też nekropolią dla pierwszych Piastów, odkryto tu groby władców Mieszka I i Bolesława Chrobrego.

Jak wynika z badań archeologicznych, w grodzie na Ostrowie Lednickim niedaleko Gniezna, na największej wyspie jeziora o tej samej nazwie, znajdował się kompleks rezydencjalny pierwszych Piastów. W skład zabudowy wchodziło palatium połączone z kościołem, którego ruiny murów przetrwały do dzisiejszych czasów. Ponadto w północnej części kompleksu odkryto ślady jednonawowej świątyni z prostokątnym prezbiterium. Z badań archeologów i historyków sztuki wynika, że była to budowla sakralna złożona z palatium i dwóch wapiennych basenów. Zdaniem uczonych, palatium wraz z baptysterium zostało wzniesione w latach sześćdziesiątych X wieku, a była to zapewne siedziba pierwszego biskupa – Jordana, nie zaś księcia. Wspomniany kościółek miałby być pierwszą katedrą tego biskupa. Około 1000 r. przebudowano baptysterium na kościół, a palatium przestało pełnić funkcję rezydencji biskupiej, stało się siedzibą monarszą. Według współczesnych badań ten drugi kościół w północnej części był drewniany, zbudowany na podmurówce kamiennej, i służył mieszkańcom

¹³ Tamże, s. 103.

grodu. Na wyspie odkryto wiele przedmiotów sakralnych, m.in. relikwiarz Drzewa Krzyża Świętego. Wszystkie znalezione przedmioty świadczą, że gród należał do monarchii piastowskiej i był jednym z ważnych ośrodków rodzącego się chrześcijaństwa w centralnej dzielnicy państwa.

Trzecim miejscem, wskazywanym jako przypuszczalna lokalizacja ceremonii chrztu Mieszka I, jest Gniezno. Według badaczy, Gniezno było centralnym miejscem kultu pogańskiego Polan przed przyjęciem chrześcijaństwa. Dlatego tu właśnie pierwsi Piastowie mieliby ulokować główny ośrodek rodzącego się na ziemiach polskich Kościoła, później pierwszą siedzibę arcybiskupa. Gród gnieźnieński został zbudowany około 940 r., na obecnym Wzgórzu Lecha; świadczy o tym wiarygodna *Pasja z Tegernsee*. Mieszko I wystawił tu bazylikę, w której w 997 r. Bolesław Chrobry złożył ciało św. Wojciecha. Trzy lata później, w 1000 r. stała się ona celem pielgrzymki Ottona III i stolicą pierwszego arcybiskupstwa.

Prawdopodobnie Mieszko I przyjął chrzest z rąk duchownych, którzy wraz z księżną Dąbrówką przybyli do Polski; być może znajdował się wśród nich biskup Jordan, który dwa lata później został ustanowiony biskupem misyjnym¹⁴. Z relacji biskupa Thietmara¹⁵ dowiadujemy się, że biskup Jordan wiele musiał się trudzić nad chrystianizacją poddanych księcia polańskiego Mieszka I¹⁶.

3. Duchowe skutki przyjęcia chrztu przez Mieszka I

Przyjęcie chrztu przez Mieszka I miało ogromne znaczenie dla Polski składającej się wówczas z wielu plemion posiadających własne grody i terytoria, a także plemienne wierzenia i lokalne bóstwa; niekiedy grupy te współpracowały ze sobą, często jednak rywalizowały i prowadziły walki. Jednoczone stopniowo pod władzą Mieszka, plemiona te zostały przez jego i z czasem własny chrzest wciągnięte w orbitę polityki europejskiej. Powstawało nowe, zwarte państwo, w którym duchowym zwornikiem był Kościół. Polska, jak świadczą o tym badania archeologiczne, wolno przekształcała się w państwo terytorialne i wkraczała na wielką scenę europejską, wchodząc

¹⁴ Por. tamże, s. 102–110.

¹⁵ Thietmar z Merseburga (975–1018) – od 1009 r. biskup Merseburga, autor kroniki pisanej w l. 1012–1018, zawierającej także wiele informacji dotyczących historii Polski (zjazd gnieźnieński, wojny Bolesława Chrobrego z Henrykiem II), przeciwnik idei Ottona III odbudowy Cesarstwa Rzymskiego, orędownik akcji misyjnej wśród Słowian (o których wypowiadał się niekorzystnie) prowadzonej w ramach zależności od państwa niemieckiego.

¹⁶ *Almanach MMXVI*, Lednica – Poznań – Gniezno, 2016, s. 14.

także do rodziny narodów chrześcijańskich, wolnych państw pozostających pod autorytetem papieża (i w dużej części cesarstwa niemieckiego). Taką koncepcję kontynuował cesarz Otton III wraz z papieżem¹⁷.

Chrzest władcy i jego otoczenia był jednak wydarzeniem nie tylko o wymiarze politycznym. Zapoczątkowany został powolny proces także innych przemian, obejmujący życie codzienne, rodzinne, dwór, otoczenie, władców grodów, wojska, administrację, lud, stosunki międzyplemienne, międzynarodowe i inne. Podwładni Mieszka – jak wszędzie w tamtych czasach – zobowiązani byli przyjąć wiarę swego władcy. Wymagało to wyrzeczenia się własnych wierzeń, porzucenia znanych bóstw, a przyjęcia nowości – wiary w Boga jedyneho, Stwórcę i Władcę świata. Za tą fundamentalną zmianą iść musiały inne, liczne i choć może nie tak dramatyczne, ale w zupełnie nowy sposób organizujące życie codzienne jednostek. Dotychczasowe święta i obrzędy zostały zastąpione nowymi. Niszczone były dotychczasowe miejsca kultu, a na ich miejscu oddawana była cześć nowemu Bogu. Zmienił się kanon symboli, zmieniła się nawet organizacja czasu; pojawił się cykl tygodniowy z obowiązkiem świętowania niedzieli. Upadła rola pogańskich kapłanów, wróżbitów, znikł ich autorytet; zrezygnowano z tajemniczych często obrzędów, a niekiedy także z krwawych ofiar. Zwłok zmarłych już nie wolno było palić, lecz należało je pochować. Te i inne liczne zmiany nie mogły być dokonane jednym aktem, ale chrzest Mieszka rozpoczął długi proces zmian społecznych i duchowych. Jak trudny, powolny i głębokich zmian wymagający to proces, którego koniecznym warunkiem jest indywidualne wyznawanie przyjętej wiary, a nie tylko deklaracja władcy, widać i dziś – płytkość wiary powoduje powrót do pogańskiego myślenia magicznego.

Przyjęcie chrześcijaństwa, choć nie spowodowało zaprzestania konfliktów zbrojnych, nieco złagodziło obyczaje i w tym zakresie. Nowa wiara nie zezwalała na dobijanie rannych na polach bitew; sprzeciwiała się także powszechnemu wówczas niewolnictwu (jeńców wojennych sprzedawano, nierzadko kupcom arabskim, co stanowiło znaczący wkład do skarbu państwa). Tu także zmiany nie były natychmiastowe, ale jednak się dokonały.

Trzeba liczyć się z faktem, że prawdy nowej wiary nie dotarły od razu do całej ludności ziem podległych Mieszkowi I. Mimo sprowadzania do kraju możliwie wielu duchownych, nie było możliwe przedstawienie

¹⁷ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz.1, Lublin 1962, s. 23; Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 134.

duchowej strony chrześcijaństwa indywidualnie każdemu mieszkańcowi. Chrzty lokalnie miały najczęściej charakter grupowy, a wykład wiary nie był długi i szczegółowy. Niekiedy stosowano przymus, połączony z niszczeniem miejsc dawnych kultów. Zapewne były to dla wielu trudne przeżycia. Powstawały jednak kościoły i klasztory, promieniujące na okolicę życiem religijnym swych mieszkańców i prowadzonym przez nich nauczaniem.

Mieszko I był bez wątpienia księciem roztropnym i dalekowzrocznym oraz doświadczonym politykiem, tworząc podwaliny przyszłego państwa polskiego i decydując się na wejście do rodziny narodów chrześcijańskich. W wymiarze politycznym uparte trwanie przy dawnych wierzeniach wobec potęgi gospodarczej i militarnej Europy chrześcijańskiej mogłoby się skończyć dla ówczesnych plemion żyjących na ziemiach polskich tak, jak dla Słowian połabskich czy Wioletów, po których ślad zagażał. Wybór zachodniej wersji chrześcijaństwa natomiast otworzył polskiemu władcy perspektywę w miarę samodzielnej polityki i budowania nowoczesnego na owe czasy państwa¹⁸.

Mieszko I jako władca chrześcijański budował własną politykę z troską o państwo, o rozwój jego struktur. Pragnął, by jego panowanie i władztwo było znaczące w Europie. Należy zauważyć, że potrafił umiejętnie wejść w politykę cesarstwa i z tej pomocy chętnie korzystał przy chrystianizacji kraju. Musiał oczywiście z cesarstwa sprowadzać duchownych. Byli to wówczas najlepiej wykształceni ludzie. Przynieśli Polsce pismo łacińskie, co przyczyniło się z czasem do rozwoju rodzimego piśmiennictwa. Uczyli tajników uprawy roli, melioracji gruntów, technik budownictwa. Przywozili ze sobą księgi liturgiczne, wyposażenie kościołów oraz grupy muratorów, którzy wznosili pierwsze świątynie. Przede wszystkim jednak prowadzili akcję chrystianizacyjną. Jak skuteczna ona była, pokazuje fakt, że już w 1003 roku wśród grupy benedyktyńskich męczenników byli nie tylko sprowadzeni ze świata zakonnicy, dwaj Włosi: Benedykt i Jan, ale trzy spośród pięciu ofiar były Polakami: bracia Izaak i Mateusz to benedyktyńscy nowicjusze, trzeci Polak, Krystyn, to przypuszczalnie sługa.

Historia chrystianizacji Polski pokazuje, że wymiar religijny tych działań był nieodłącznie związany z prowadzoną polityką, zarówno wewnętrzną, jak i zagraniczną. Wewnątrz kraju Mieszko zapewniał sobie poparcie wśród drużyny, czyli sił wojskowych związanych bezpośrednio

¹⁸ J. Misiurek, *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*, Lublin 1984, s. 24.

z władcą. Była to niewątpliwie grupa znacząca, dlatego wymaganie przyjęcia chrztu wspomagane było przez księcia przywilejami. Podróżujący po ziemiach polskich żydowski kupiec i kronikarz, Ibrahīm ibn Jakob, pisał, że książę nie tylko dawał wojom utrzymanie, ale także wyposażał ich wychodzące za mąż córki oraz żeniących się synów¹⁹. Drużyna stanowiła elitę młodego państwa i można było liczyć, że przez związki rodzinne i rodowe tworzących ją nie tylko wzrosnie poparcie dla księcia, ale też rozprzestrzeni się i ugruntuje wiara chrześcijańska.

Mieszko I budował zatem suwerenną politykę swego państwa, którą tworzył dwutorowo: kładąc nacisk na stabilność państwa i rozwój struktur Kościoła. Już dwa lata po swoim chrzcie uzyskał dla swojego państwa biskupstwo, przy czym nie było ono zależne od niemieckich struktur kościelnych, ale podlegało bezpośrednio papieżowi.

4. Kontynuacja chrystianizacji Polski przez Bolesława Chrobrego

Dzieło chrystianizacji Polski po śmierci Mieszka I kontynuował jego syn Bolesław Chrobry, zwany też Wielkim (992–1025) z jeszcze większym dynamizmem. To za jego panowania przybył do Polski czeski biskup, Wojciech Sławnikowic, znany też jako Adalbert, dwukrotnie odrzucony przez swych rodaków z biskupstwa w Pradze. To z dworu Bolesława Chrobrego wyruszył on na misję ewangelizacyjną na ziemię Prusów, gdzie 23 kwietnia 997 r. poniósł śmierć męczeńską. Bolesław wykupił jego ciało od Prusów i z czcią pochował. Tradycja, wyrażona też na drzwiach gnieźnieńskich, podaje, że wykup ten – na wagę złota – był wspólnym dziełem władcy i poddanych. Można sądzić, że ci, którzy brali udział w tym wydarzeniu, uważali się już za chrześcijan i czuli się wspólnotą w jednej wierze, w odróżnieniu od pogańskich Prusów. Trzeba pamiętać, że Wojciech był znany i podziwiany w Europie; jego kanonizacja nastąpiła już dwa lata po śmierci, w roku 999. Bolesław odmówił wysłania jego relikwii do Akwizgranu, natomiast zaprosił możnych zachodniego świata wraz z cesarzem Ottonem III do swej stolicy – Gniezna.

I znowu wymiar religijny spletał się nierozdzielnie z działaniami politycznymi. Zjazd w Gnieźnie był z założenia wydarzeniem religijnym, pielgrzymką do grobu kanonizowanego męczennika. W ten sposób jednak Chrobry ukazał swoje państwo jako kraj chrześcijański, źródło misji. W zjeździe tym uczestniczyli także legaci papiescy i delegacja polska,

¹⁹ Por. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, s. 134.

uczestnicząca w kanonizacji św. Wojciecha w Rzymie, wraz z bratem męczennika, Radzimelem Gaudentym, prekonizowanym na arcybiskupa. Legaci odczytali bullę papieską, uzgodnioną z cesarzem, ustanawiającą pierwszą metropolię, ze stolicą w Gnieźnie, obejmującą nowo powołane diecezje: gnieźnieńską, kołobrzeską, krakowską i wrocławską, oraz misyjną poznańską. Ta ostatnia wobec sprzeciwu biskupa Ungera zatrzymała swój dotychczasowy charakter, podlegając bezpośrednio papieżowi. Granice metropolii gnieźnieńskiej wraz z diecezją poznańską obejmowały wszystkie ziemie ówczesnej Polski. Pierwszym arcybiskupem metropolitą został brat Wojciecha, Radzym – Gaudenty²⁰. Przy tej okazji cesarz Otton III wyraził zgodę na koronację Bolesława Chrobrego, symbolicznie nałożył mu na głowę swój diadem, wręczył Bolesławowi włócznię męczennika św. Maurycego z gwoździem z krzyża Chrystusa, jako wyraz władzy króla chrześcijańskiego. Książę Chrobry natomiast ofiarował cesarzowi relikwiarz z ramieniem św. Wojciecha. Cesarz miał nazwać Bolesława „bratem i współpracownikiem cesarstwa oraz przyjacielem i towarzyszem ludu rzymskiego”²¹. Jednak za panowania Ottona III (987–1002) nie doszło do koronacji Bolesława, ponieważ cesarz dwa lata po zjeździe zmarł. Koronacja Bolesława Chrobrego nastąpiła dopiero w 1025 r. Była ona uwieńczeniem dzieła konsolidacji, łącznie z poszerzeniem granic Polan oraz zapewnieniem suwerenności i niezależności politycznej państwa²².

Trzeba dodać, że misja św. Wojciecha nie była jedyną, która z terenów Polski wyruszyła z zadaniem chrystianizacji plemion pogańskich. Po śmierci Pięciu Braci Męczenników (1003 r.) do Bolesława przybył benedyktyn, biskup Bruno (Bonifacy) z Kwerfurtu, który w 1009 roku podjął misję na ziemiach Jaćwingów (obecne tereny diecezji łomżyńskiej i ełckiej). Tam został zamordowany wraz z 18 towarzyszącymi mu mnichami.

Warto podkreślić, że obaj władcy: Bolesław Chrobry i Otton III byli wielkimi idealistami i widzieli zjednoczoną Europę opartą na idei chrześcijańskiej. Swoistym, wiele mówiącym potwierdzeniem jest miniatura w iluminowanym ewangeliarzu bamberskim z 1015 r., przedstawiająca cztery kobiece alegorie oddające hołd Ottonowi III, jako chrześcijańskiemu cesarzowi rzymskiemu zakładającemu królestwo chrześcijańskie. Symboli-

²⁰ Por. W. Słomka, *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13.

²¹ Tamże, s. 130.

²² Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2003, s. 121.

zują one równoprawne części wielkiego państwa chrześcijańskiego: Italię (Rome), Galię, Germanię, Sclawinię (Polonię). Królestwo Polskie miało obejmować i zawierać obszar środkowo-wschodniej Europy i być pomostem w stosunku do Kościoła bizantyńskiego. Taką wizję królestwa chrześcijańskiego próbował realizować Bolesław Chrobry. Wizja taka mieściła się w idei chrztu narodu, którą przyjął i zapoczątkował jego ojciec, Mieszko I²³.

Bolesław Chrobry w swojej gorliwości nie ustawał, kontynuował rozwój chrześcijaństwa na ziemiach polskich, budował i uposażał wiele kościołów, o czym informuje *Kronika* Galla. I to najczęściej były kościoły murowane, jak zauważył A. Gieysztor.

Bez wątpienia Bolesław Chrobry został uznany za najpotężniejszego władcę Polski średniowiecznej, państwa zachodniosłowiańskiego. Wkrótce po jego śmierci wielka chwała Kościoła i państwa polskiego znikła, gdy rządy przejął jego syn, Mieszko II (1025–1034)²⁴.

5. Podsumowanie

Chrzest w swojej istocie zarówno indywidualnej, jak i społecznej ma charakter zbawczy i nadprzyrodzony, jednak rzutuje przy tym znacząco na życie doczesne. Chrzest przyjęty przez Mieszka I w 966 r. nie dotyczył tylko jego osoby, dworu czy drużyny, miał znaczenie narodowe, dlatego mówi się, że jest to data chrztu Polski. Polska stała się chrześcijańska, otrzymała duchowość i wymiar transcendentny, i doskonały wzorzec moralny, społeczny i kulturowy w osobie Jezusa Chrystusa, wypracowany przez Kościół. Jednocześnie Polska weszła w nurt historii wspólny z innymi narodami, już chrześcijańskimi, na kontynencie europejskim²⁵.

Przez chrzest zaczął się kształtować nowy profil moralny, duchowy i kulturalny w społeczeństwie w miarę scalonym w jedno państwo słowiańskich plemion. Świadomy wybór chrztu przez Mieszka I oprócz fundamentalnych wartości politycznych i państwowotwórczych, otworzył przed narodem prawdę o jednym Bogu, Stwórcy i Zbawcy człowieka, który nadaje mu właściwą tożsamość, sens bycia i istnienia na ziemi²⁶. Chrześcijaństwo przyniosło naukę o najwyższej godności człowieka, o sensie życia i historii, o najwyższych ideałach, jakim powinien się kierować człowiek. Sakrament

²³ Por. C.S. Bartnik, 966. *Mieszko, książę Polski, został ochrzczony*, „Nasz Dziennik”, 2016, 17 IV, s. 10–12.

²⁴ Por. Kumor, *Historia Kościoła*, s. 132.

²⁵ Por. *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1979, s. 179–181.

²⁶ Por. B. Przybylski, *Chrzest – tajemnica paschalna*, AtK, 68(1965), s. 193.

ten umacniał państwo, wspierając jego jedność i zwartość społeczeństwa, umacniał władzę, ład w rodzinie, monogamię (czego przykładem po nawróceniu był sam Mieszko), wiarę w istnienie Opatrzności i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Ideały chrześcijańskie z jeszcze większą gorliwością umacniał król Bolesław Chrobry, nadal chrystianizując kraj²⁷.

Z przyjęciem chrztu kraj przyjął zasady moralności chrześcijańskiej; wiadomo jednak, że ten proces jest zawsze długotrwały. Stąd wolno odrzucał despotyzm pogański na przykład ojca w rodzinie, wielożeństwo, uśmiercanie przy zgonie dostojników żon lub najbliższego otoczenia, składanie ludzi w ofierze, prawo zemsty, sprzedawanie niewolników. Chrześcijaństwo szerzyło idee godności i personalizm ludzki, życie postrzegano jako dzieło Boże, rozwijano na szeroką skalę akcje charytatywne.

Przez chrzest nastąpiły kontakty z Zachodem, społeczeństwo Polan wolno wchodziło w najwyższe osiągnięcia kultur europejskich, dziedzictwo starożytnej Grecji i Rzymu, przyjmowało zasady prawa łacińskiego. Polska przyjęła ówczesne wynalazki, technikę, naukę, sztukę, wielkie idee, pismo – alfabet, którym do dziś posługują się Polacy, prawo, filozofię, teologię, systemy edukacyjne, cykl tygodniowy, świętowanie niedzieli.

Warto również zauważyć, że chrzest przyjęty przez Polaków miał także odniesienie pozytywne dla Zachodu. Polacy uniknęli różnego rodzaju ekstremizmów, Polska była państwem bez stosów, wojen religijnych, wielkim azylem dla prześladowanych, na przykład dla Żydów i innych innowierców, jedynym w całej Europie.

Polska przyjęcie chrztu potraktowała na serio w wymiarze uniwersalnym i zobowiązującym do altruistycznego służenia innym ludom. Oczywiście, chrzest nie wykorzenił natychmiast wszystkich wad. Jak pisał podróżnik wędrujący po ziemiach polskich, Ibrahim ibn Jakub (na przełomie lat 965–966), Polanie są „ludem niezgodnym, gdyby nie to, to ze względu na inne walory byłiby niepokonani”²⁸.

A już w czasach obecnych św. Jan Paweł II powiedział do Polaków: „Nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnotie, którą jest jego naród. Wiadomo, że nie jest to wspólnota jedyna. Jest to jednakże wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniejsza dla dziejów duchowych człowieka. Otóż nie sposób zrozumieć dziejów

²⁷ Por. T. Czapika, „Chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów”, „Szczecińskie Studia Kościelne”, 1(1991), s. 44.

²⁸ Z. Kiernikowski, *Chrzest bramą Kościoła*, w: Z. Kiernikowski, *Światło i moc liturgii. Katechezy liturgiczne*, cz. 1, Warszawa – Siedlce 2004, s. 28–35.

Narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie i o każdym z nas – bez Chrystusa”²⁹.

Obchody 1050. rocznicy chrztu Polski są szansą, abyśmy na gruncie naszego życia i naszych rodzin, instytucji i wspólnot, spróbowali odnowić w sobie to, do czego dziedzictwo przyjęcia chrztu nas zobowiązuje. Wejście do wspólnoty chrześcijańskich ludów i narodów poprzez chrzest Mieszka I pozwoliło nam zająć ważne miejsce w Europie. Był to z jednej strony akt głęboko chrześcijański, z drugiej akt państwowotwórczy. Choć polityczne konsekwencje chrztu były ogromne, z całą powagą i odpowiedzialnością trzeba przyznać, że to oparcie życia na Bogu, na Jezusie Chrystusie Zbawicielu, było czymś naprawdę ważnym. Patrząc dziś na Polskę i na to, co się w niej dzieje, musimy na nowo zrobić narodowy rachunek sumienia. Musimy na nowo doceniać to, co jest blaskiem tego chrześcijańskiego dziedzictwa, co pozostaje we wrażliwości ludzkich sumień. Te wszystkie wydarzenia, nasze życie osobiste, narodowe, rodzinne, społeczne, polityczne i kulturowe należy na nowo przeświecić światłem Ewangelii.

Na dalekosiężne duchowe konsekwencje chrztu Polski wskazał abp Stanisław Gądecki w homilii wygłoszonej na rozpoczęcie jubileuszu 1050. rocznicy chrztu Polski na Jasnej Górze 29 listopada 2015 r. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski zauważył, że przyjęcie chrztu w 966 roku było decyzją historyczną i historiotwórczą. Polacy nie ograniczyli się tylko do przejścia bogatej i zaawansowanej kultury chrześcijańskiego Zachodu, ale stali się aktywnymi jej współtwórcami. Co z tego faktu wynika dzisiaj? Na pewno nie tylko wspominki, ale przyjrzenie się, co zrobiliśmy z tożsamością chrzcielnią i co da się zrobić, by uniknąć nihilizmu, czy odejścia od świata wartości, który tworzy komunię między ludźmi.

STRESZCZENIE

Polska w 2016 roku obchodziła jubileusz przyjęcia chrztu i powstania państwa. Była to 1050. rocznica obydwu tych wydarzeń, które zadecydowały o dziejach państwa i zaistnieniu Polski na mapie Europy. Polacy świętują ich wielki jubileusz także jako znaczących przyczyn scalenia narodu, które dokonało się na początku pisanych dziejów za sprawą księcia Mieszka I, jego syna króla Bolesława Chrobrego i utrwalone zostało przez kolejnych władców tej i następnych dynastii, a trwa po dzień dzisiejszy.

Słowa kluczowe: wiara, wartość duchowa chrztu, Mieszko I, dziedzictwo kulturowe.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*, Kraków 1979, s. 30–31.

SUMMARY

In the year 2016 Poland celebrate the jubilee of the baptism of the state, and simultaneously, the beginnings of the country. It is the 1050th anniversary of these two events, which made Poland present on the map of Europe. Due to this event, Polish people celebrate their great jubilee of the creation of the united nation, which was made by the prince Mieszko I, and especially by his son – the king Bolesław Chrobry, and following generations of his successors and dynasties. Looking back to the history – from the Piast dynasty, through following generations, till nowadays.

Key words: faith, the spiritual value of baptism, Mieszko I, cultural heritage.

BIBLIOGRAFIA

- Almanach MMXVI*, Lednica – Poznań – Gniezno, 2016.
- Czapika T., „Chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów”, „Szczecińskie Studia Kościelne”, 1(1991), s. 41–52.
- Deptuła C., *Jordan*, w: EK, t. 8, kol. 78.
- Hadalski J., *Osobotwórczy charakter chrztu. Studium teologiczno-liturgiczne*, Kraków 2006.
- Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Polska 2 VI 1979 – 10 VI 1979*, Kraków 1979.
- Kiernikowski Z., *Chrzest bramą Kościoła*, w: Z. Kiernikowski, *Światło i moc liturgii. Katechezy liturgiczne*, cz. 1, Warszawa – Siedlce 2004, s. 28–35.
- Krakowiak C., *Założenia teologiczne Rytułu obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, RT, 43(1996), z. 6, s. 43–58.
- Kumatowski S., *Jak powstała Wielkopolska*, w: *Pradzieje Wielkopolski. Od epoki kamienia do średniowiecza*, red. M. Kobusiewicz, Poznań 2008, s. 49–92.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2003.
- Misiurek J., *Spory chrystologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku*, Lublin 1984.
- Ożóg K., *966. Chrzest Polski*, Kraków 2015.
- Przybylski B., *Chrzest – tajemnica paschalna*, AtK, 68(1965), s. 186–193.
- Rechowicz M., *Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu*, RBL, 19(1966), z. 2, s. 58–72.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1, Lublin 1962, s. 11–34.
- Słomka W., *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 11–23.
- Strzelczyk J., *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999.
- Sułowski Z., *Chrzest Polski*, w: *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. P. Kałwa [i in.], t. 1, Lublin 1969, s. 57–69.
- Świerzawski W., *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław 1984. *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C.S. Bartnik, Lublin 1979, s. 179–181.

KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ TChr

ELEMENTY *CHRISTIANITAS* JAKO KULTUROWY EFEKT CHRZTU POLSKI

1050. rocznica chrztu Polski stała się okazją do wielu refleksji o charakterze nie tylko historycznym, ale również kulturowym, teologicznym, a także politycznym. Stanowiła okazję do ponownej recepcji wydarzeń Milenium 1966 roku. O ile tamte wydarzenia były w sposób programowy torpedowane przez komunistyczną dyktaturę PRL, o tyle aktualny kontekst polityczny pozwolił na pełną harmonii celebrować wydarzenia sprzed 50 lat, wyrażających wdzięczność Bogu za dzieło z roku 966.

Retrospekcja pozwalała niewątpliwie także na przywołanie nauczania o chrzcie narodu, które było domeną programu ewangelizacyjnego, jaki Jan Paweł II realizował w ciągu całego swego pontyfikatu. Nietrudno zarazem przypomnieć, że znacząca treść tego przesłania – ewangelizacyjnej kerygmy znalazła swoje miejsce w czasie pierwszej, historycznej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w 1979 r. Z kolei w bieżących wydarzeniach roku 2016 na szczególną uwagę zasługuje, w opinii autora niniejszej refleksji, przemówienie prezydenta RP Andrzeja Dudy na Zgromadzeniu Narodowym w Poznaniu. O ile papieskie przesłanie podkreśla ogólne związki chrztu, narodu i kultury narodowej, o tyle przemówienie prezydenta Andrzeja Dudy zdaje się wskazywać kilka

KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ – prof. dr hab.; kapłan Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, teolog, profesor zatrudniony w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członek Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP, członek Rady Narodowego Kongresu Nauki przy MNiSW, kapelan Akademickiego Klubu Obywatelskiego im. prezydenta Lecha Kaczyńskiego w Poznaniu. Główne obszary zainteresowań naukowych: myśl Jana Pawła II, zagadnienia teologii małżeństwa w konfrontacji ze współczesnymi prądami kulturowymi, zagadnienia bietyczne. Publicysta „Naszego Dziennika” i Radia Maryja.

znaczących elementów narodowego *christianitas*. Ze względu na zakres tego artykułu przedstawione tu zostaną tylko wybrane – wydaje się, że mniej akcentowane w powszechnym przekazie.

Naród i kultura chrześcijańska

Święty Jan Paweł II podkreślał w całym swoim przesłaniu, że ewangelizacja nie jest wydarzeniem zamkniętym w określonej cezurze historycznej, przeciwnie, ma swoją dynamikę, która czyni ją dziejowością tamtego pierwotnego wydarzenia. Zatem celebrowanie 1050. rocznicy chrztu Polski jest celebrowaniem i uobecnieniem tamtego misterium, które rozgrywało się w całych dziejach ponad tysiąca lat i trwa nadal. Taką myśl można odczytać z papieskich słów wygłoszonych w 1979 r. w Warszawie: „Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. A dzieje każdego człowieka toczą się w Jezusie Chrystusie. W Nim stają się dziejami zbawienia. Dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, serce, sumienie. To jest najgłębszy nurt kultury”¹.

Bardzo charakterystycznym i typowym dla myśli św. Jana Pawła II był właśnie ten trójmian: człowiek, naród, kultura. Wyrażał on w sposób najbardziej podstawowy fakt, że człowiek istnieje w bezpośredniej relacji do narodu, a naród nie jest niczym innym, jak wspólnotą osób.

Jan Paweł II w charakterystyczny dla siebie sposób przekraczał jednak prostą intuicję socjologiczną, wskazując na dogłębne genetyczne relacje człowieka i narodu, genetyczne, w sensie *genesis* – sięgania dzieła poczęcia, stworzenia, rodzenia. W książce *Pamięć i tożsamość* objaśniał: „W języku polskim – ale nie tylko – termin «naród» pochodzi od «ród», «ojczyzna» natomiast ma swoje korzenie w słowie «ojciec». Ojciec jest tym, który wraz z matką daje życie nowej istocie ludzkiej. Ze zrodzeniem przez ojca i matkę wiąże się pojęcie ojcowizny, które stanowi tło dla terminu «ojczyzna». Ojcowizna, a w dalszym ciągu ojczyzna są więc treściowo ściśle związane z rodzeniem. Również słowo «naród» z punktu widzenia etymologii jest związane z rodzeniem. Termin «naród» oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą”².

¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997–1999–2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 23 (n. 3a).

² Tenże, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 30.

Kultura to kolejny niezwykle istotny element owego trójmianu określającego wydarzenie związane z chrztem Polski. Tak, jak „nie ma Polski przedchrześcijańskiej”³, tak nie ma kultury przedchrześcijańskiej na terenach Polski. Jan Paweł II głosząc walor kultury w dziele budowania tożsamości narodowej, jak sam zaznaczał, głosił nie teorię, ale dawał wyraz świadectwu dziejom własnego narodu. Najbardziej dobitnie mówił o tym w 1980 r. w UNESCO:

„Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. [...] Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest» [...]. Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spojwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina. [...] Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie biorąc za podstawę przetrwania jakichkolwiek innych środków fizycznej potęgi jak tylko własna kultura, która się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię o prawach narodu wyrosłych z podwalin kultury i zmierzających ku przyszłości, nie jest echem żadnego «nacjonalizmu», ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”⁴.

Chrzest ma zatem decydujące znaczenie dla owego trójmianu człowiek – naród – kultura. Ważnym jest jednak tutaj mocne zauważenie, że pomimo faktu, że ten trójmian określa w sposób bardzo konkretny oryginalną tożsamość danego narodu (na przykład polskiego), nie może być w żaden sposób identyfikowany z zawężeniem owej kultury do wyłącznie kultury narodowej, o ograniczonym horyzoncie etnicznym. Jest dokładnie przeciwnie; pogłębiona analiza fenomenu własnej kultury pozwala

³ A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014, s. 84.

⁴ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, [t.] 3, [cz.] 1, Poznań 1985, s. 732 (n. 14).

dostrzec rozliczne przenikania się kultur pobratymczych, wielką bliskość i perychorezę wartości kulturowych, ale zawsze i wciąż nieodmiennie odrębność i oryginalność.

W 1979 roku w przemówieniu inicjującym powrót narodów i kultur Europy Środkowej i Wschodniej do kulturowego kontynentu Zachodu, św. Jan Paweł II zwracał uwagę, że języki słowiańskie, wyrosłe ze wspólnego pnia chrześcijaństwa, brzmiały kiedyś jeszcze podobniej, stopniowo ulegając dyferencjacji: „Kiedy dzisiaj [...] sięgamy do tych fundamentów, nie możemy nie słyszeć – obok języka naszych praojców – także innych języków słowiańskich i pobratymczych, którymi wówczas zaczął przemawiać szeroko otwarty wieczernik dziejów. Nie może zwłaszcza nie słyszeć tych języków pierwszy w dziejach Kościoła Papież-Słowianin. Chyba na to wybrał go Chrystus, chyba na to prowadził go Duch Święty, ażeby do wielkiej wspólnoty Kościoła wniósł szczególne zrozumienie tych wszystkich słów i języków, które wciąż jeszcze brzmią obco, daleko, dla ucha nawykłego do dźwięków romańskich, germańskich, anglosaskich, celtyckich”⁵.

Papieskie słowa w owym czasie były swoistą promocją kultury polskiej i słowiańskiej. Ową promocję i nobilitację kultury polskiej św. Jan Paweł II uprawiał przez cały swój pontyfikat. Sam będąc wielkim twórcą kultury i wielkim reprezentantem Polski, nieustannie przypominał o swoich korzeniach, o postaciach, ideach, dziełach literackich, które go kształtowały.

Papieska promocja kultury polskiej miała swoje ogromne znaczenie, być może bardziej dostrzegalne poza Polską, niż w naszym państwie.

Do takiej konstatacji skłaniać mogą bieżące wydarzenia społeczne i kulturowe w naszym kraju ostatnich lat. Pod hasłami „kultury” i wydarzeń związanych z kulturą dokonuje się promocji działań, które nie tylko nie mają nic wspólnego z *christianitas*, ale także z *humanitas*⁶. Do tego

⁵ Tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 36 (n. 5).

⁶ Tytułem przykładu można wskazać tutaj kontrowersyjne przedstawienie „Golgota Picnic”, które miało odbyć się w Poznaniu w 2014 r. W swoim liście do dyrektora festiwalu Malta Poznań, abp. S. Gądecki pisał: „Przedstawienie to w opinii wielu osób jest wyjątkowo ordynarnym przedsięwzięciem. Ukazuje Chrystusa jako degenerata, egoistę, odpowiedzialnego za całe zło na świecie. Spektakl obfituje w lubieżne sceny, a pod adresem Chrystusa padają liczne wulgaryzmy. Występujący nago aktorzy kpią z Męki Pańskiej, a całość przesycona jest pornograficznymi odniesieniami do Pisma Świętego. Nie jest to więc żadne wydarzenie o najwyższym poziomie artystycznym, godnym świadomych i gotowych na podjęcie poznawczego ryzyka widzów, ani rzadki w dzisiejszych czasach przykład refleksji humanistycznej, krytycznej, czy też postawa duchowego i etycznego zaangażowania w świat”. *List arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, w: Golgota Picnic w Polsce Dokumentacja wydarzeń maj – lipiec 2014*, http://kpbc.umk.pl/Content/90480/Licencje_076_01.pdf (10.11.2016).

dochodzi charakterystyczny element narastającej w niektórych kręgach swoistej „pedagogiki wstydu”, która wciąż każe traktować nasz naród jako społeczność drugiej kategorii, pozostający w sytuacji wciąż pobierającego lekcje logosu i etosu od Europy Zachodniej.

W tej sytuacji, celebracja 1050. rocznicy chrztu Polski mogła być i była faktycznie bardzo dobrą okazją do okazania nie tyle dumy narodowej, co zaprezentowania realnego wkładu chrześcijańskiej Polski w dziedzictwo kultury europejskiej.

Prawda o *christianitas* w Polsce

Wydaje się, że nie jest tylko kwestią sympatii politycznych, ale intelektualnej uczciwości wysoka ocena przemówienia prezydenta Andrzeja Dudy w czasie poznańskiego posiedzenia Zgromadzenia Narodowego podczas 1050. rocznicy obchodów chrztu Polski⁷. Nikt inny, w czasie tych dni, tak jak prezydent, nie wskazał dobitniej i czytelniej na polskie znamiona *christianitas*. Oczywiście, padało w tych dniach w przemówieniach kościelnych i politycznych, w komentarzach medialnych wiele słów na temat tożsamości i korzeni, na temat polskości i chrześcijaństwa, ale – trzeba przyznać, że mało było konkretyzacji i egzemplifikacji. Dokonał tego prezydent Andrzej Duda, odwołując się do osoby i etosu św. Woj-

Jeden z krytyków teatralnych mówił natomiast o tym przedstawieniu: „Według mnie to jest spektakl, który opowiada o końcu naszej cywilizacji, duchowym upadku. Całość dzieje się na czymś w rodzaju śmietniska, gdzie leży parę ton bułek z McDonald’s i gdzie ludzie próbują sobie opowiadać o rzeczach ostatecznych. Usprawiedliwiają się i tłumaczą, dlaczego nie chcą wziąć odpowiedzialności za losy całych społeczeństw. Winą za to obciążają chwilami także religię i Chrystusa. Ale my im nie wierzymy. Wiemy, że to, co mówią, to nie są manifestacyjne wezwania, tylko po prostu dyskusje. W teatrze jest tak, że by zaistniała prawda, musi być ktoś, kto tę prawdę atakuje. Nie da się zrobić Otella bez postaci Jagona ani Hamleta bez zdradzieckiego ojczyma. Muszą być przedstawione racje dwóch stron – i podobnie dzieje się w tym przedstawieniu. To jest naprawdę świetny tekst. Jest tam rodzaj ataku na Jezusa Chrystusa, ale on się nie dokonuje wprost. Ktoś wypowiada się krytycznie o malarstwie, w którym Jezusa przez stulecia uwieczniano. Można mieć różne zdanie na ten temat, są różne gusta, więc to nie jest żadne bluźnierstwo, żadna obraza wartości religijnych!” – *Z Lechem Raccakiem (reżyserem, w latach 1993–2012 dyrektorem festiwalu Malta) rozmawia Marta Kaźmierska*, „Gazeta Wyborcza – Poznań” w: *Golgota Picnic w Polsce Dokumentacja wydarzeń maj – lipiec 2014*, http://kpbc.umk.pl/Content/90480/Licencje_076_01.pdf (10.11.2016). Nie podejmując w tym miejscu dyskusji wokół tej konkretnej „inscenizacji”, trzeba zwrócić uwagę na skalę rozbieżności w definiowaniu wartości oraz samego pojęcia kultury.

⁷ *Orędzie Prezydenta RP przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski*, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/art,37,oredzie-prezydenta-rp-przed-zgromadzeniem-narodowym-z-okazji-jubileuszu-1050-lecia-chrztu-polski-pleng.html> (11.11.2016).

ciecha „krzewiącego wiarę nie mieczem, a słowem”, do stanowionych w Polsce, w Warszawie aktów prawnych gwarantujących powszechną tolerancję religijną (konfederacja warszawska). Prezydent wskazał na zdolność swoistego nie tylko instynktu samozachowawczego, ale zdolność przemyślanej, roztropnej obrony przed złem w postaci inwazji tureckiego islamu czy sowieckiego komunizmu. Andrzej Duda w ramach *christianitas* umieścił też myśl rewolucyjną Mikołaja Kopernika, która była swoistym ukoronowaniem europejskich ścieżek pytań o *arche* – przyczynę zdarzeń i rzeczywistości oraz chrześcijańskiej koncepcji Boga osobowego, która umożliwiła przejście od fatalistycznych mitów do logicznej nauki. Nie zabrakło zwrócenia uwagi na etos godności kobiety czytelny szczególnie w przestrzeni polskiej mariologii, czy też na dzieło unii brzeskiej, pozostającej niezwykle wkładem w dzieło jedności chrześcijan, a może szerzej, w dzieło pojednania społecznego i kulturowego.

W słowach naszego Prezydenta znalazły swoje miejsce także dwa szczególne miasta – obszary realizacji wartości *christianitas* w naszej historii: „To Kraków – miasto św. biskupa Stanisława ze Szczepanowa, mężnego głosiciela moralnych powinności władz publicznych, miasto Akademii Krakowskiej i księdza Pawła Włodkowica – jednego z najwybitniejszych teoretyków tolerancji religijnej. To Kraków Karola Wojtyły – świętego papieża Jana Pawła II, który w całym znaczeniu tego wyrażenia wprowadził Kościół w drugie tysiąclecie.

To Poznań – stolica biskupia Wawrzyńca Goślickiego, XVI-wiecznego autora oryginalnych koncepcji ustrojowych, którymi inspirowali się twórcy amerykańskiej Konstytucji oraz wielu innych przeciwników monarszej samowoli”.

Spośród wielu znaków i postaci, które pozostają nośnikami katolicyzmu w Polsce, warto zauważyć te dwie postacie z Krakowa i Poznania – Pawła Włodkowica i Wawrzyńca Goślickiego.

Dzieło Włodkowica i Goślickiego

Pragnąc zrozumieć znaczenie i istotę dzieła Pawła Włodkowica, trzeba koniecznie sięgnąć do kontekstu historycznego. Jego zasadniczy obszar wyznacza krytyczna ocena – ze strony zachodniej Europy, w tym także papieżstwa, tego, co dokonało się pod Grunwaldem w starciu Zakonu Krzyżackiego z wojskami Jagiełły. Celowo tak właśnie można opisać starcie pod Grunwaldem, gdyż nie można zamknąć go w uproszczonej opozycji walki Niemców z Polakami. W bitwie pod Grunwaldem po stronie krzyżackiej

brali udział nie tylko Niemcy, lecz także rycerze z wielu krajów zachodniej Europy. W tej samej bitwie grunwaldzkiej przeciw Krzyżakom oprócz katolickich wojsk polskich i litewskich, przeciw Zakonowi walczyli także pogańscy Tatarzy i Żmudzini, schizmatyccy Rusini oraz czescy husyci.

Na Soborze w Konstancji wielu dostojników z różnych krajów europejskich, komentując niedawną wojnę, uważało Polskę za agresora. W dodatku był to agresor, który sprzymierzył się z poganami i heretykami przeciw prawowiernemu katolickiemu zakonowi. Syntetycznym i wyrazistym przejawem tych poglądów stał się paszkwil Jana Falkenberga, w którym autor z nienawiścią i pogardą przedstawiał króla Władysława Jagiełłę. Zarówno sam król, jak i Polacy byli w nim przedstawieni jako dzicy, choć zarazem ukryci poganie, zasługujący na wytępienie. O sile perswazji tego propagandystycznego dziełka świadczył choćby fakt, że jeden z najwybitniejszych filozofów XV w., Piotr z Ailly, wystąpił do rycerzy Flandrii i Francji z apelem o zorganizowanie krucjaty przeciwko Polsce. Krucjata miała być podjęta w obronie zagrożonych Krzyżaków⁸.

Celem wysiłków polskiej delegacji (skądinąd znakomitej) na Soborze miało stać się obalenie tej nieprzychylniej opinii. Ale zarazem także udowodnienie, że faktycznie działanie Polski było prawowite i sprawiedliwe. Natomiast niesprawiedliwym agresorem, łamiącym prawa – zarówno boskie i ludzkie – był faktycznie zakon krzyżacki.

Paweł Włodkowiec, wspierany swoistą grupą współpracowników i ekspertów na czele ze Stanisławem ze Skalmierza, wykazał, że faktycznie nie tylko konkretne działania Zakonu, ale cała doktryna krzyżacka była sprzeczna z prawem naturalnym, którego wyrazem może być w tym przypadku złota reguła: „Traktuj innych tak, jak chciałbyś, aby inni traktowali ciebie”. Ta doktryna była też sprzeczna z Ewangelią i jej przykazaniem miłości do każdego człowieka. W sytuacji takiego niesprawiedliwego, bezprawnego zagrożenia, Polska, przeciwstawiając się tej agresji, miała prawo sięgnąć po pomoc wojsk niekatolickich, broniąc nie tylko swego bytu, ale fundamentalnych zasad porządku naturalnego. W tym kontekście Paweł Włodkowiec sformułował też – i to w sposób prekursorski – doktrynę praw narodów do samostanowienia⁹.

⁸ Por. S. Wielgus, *Paweł Włodkowiec*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 69–74.

⁹ Por. T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu P. Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1(1992), s. 131–150; tenże, *Włodkowica wizja porządku prawnego*, „Państwo i Prawo”, 48(1993), z. 8, s. 27–39; S. Wielgus, *Polska*

Jednak warto w kontekście całego sporu zwrócić uwagę na jeden element końcowy batalii. Zwycięzcy – strona polska – sformułowali żądanie, by sobór potępił satyrę Falkenberga jako pismo heretyckie, paląc ją wraz z autorem. Żądanie to nie zostało uwzględnione przez papieża, a wtedy Paweł Włodkowic wszedł niejako w toczący się spór dotyczący relacji papieża i soboru. Odwołał się zatem do decyzji kolejnego soboru powszechnego, a po tej interpelacji Komisja do Spraw Wiary potępiła 11 zdań zawartych w tej satyrze jako oszczercze i fałszywe. Falkenberg został aresztowany, a następnie mocą decyzji kapituły generalnej dominikanów w Strasburgu skazany w 1417 na dożywotnie więzienie (*carcere perpetuo*). Wyrok został zatwierdzony na konsystorzu w 1424 r. przez papieża Marcina V. Jednak natychmiast, gdy tylko wrogi Polsce dominikanin odwołał swoje oszczerstwa, otrzymał przebaczenie króla Władysława Jagiełły i już w 1424 r. odzyskał wolność¹⁰.

Wawrzyniec Goślicki nie uczestniczył w tak wyczerpującym zewnętrznym sporze o relację Polski i Zachodu. Ale przedmiotem jego refleksji stały się sprawy wewnętrzne, będące w jego epoce przedmiotem nie mniej gorących sporów¹¹.

Ich centrum stanowiło zagadnienie relacji władza – prawo. Zgodnie z tradycją myśli politycznoprawnej, Wawrzyniec Goślicki domagał się, aby ustawodawcy i urzędnicy podlegali prawu i w swych działaniach zachowywali przepisy prawa. Ustawodawcy powinni to czynić jako twórcy prawa, zaś ci drudzy jako sprawujący nad nim pieczę.

Znamienne było to, że w swoich analizach z zakresu filozofii politycznej, Goślicki oceniał ustrój polityczny kierując się nie tyle pragmatyzmem, co aksjologią. Zatem państwo doskonałe to takie, w którym realizują się cnoty kardynalne i które zmierza do uczynienia obywateli sprawiedliwymi. Żeby takie państwo mogło funkcjonować, i na dodatek – tak właśnie funkcjonować, potrzebne są stosowne urzędy, prawa i nauka o państwie, ale także stosowny ustrój, to znaczy taki, w którym

średniowieczna doktryna „ius gentium”, Lublin 1996; tenże, *P. Włodkowic z Brudzenia – średniowieczny uczony, mąż stanu, główny przedstawiciel polskiej szkoły praw człowieka i narodu*, „Ethos”, 12(1999), z. 1–2, 83–91.

¹⁰ Por. J.L. Kozłowski, *Krzyżacy, Grunwald i Sobór w Konstancji*, AtK, 4(1910), s. 1–20, 97–113; K. Tymieniecki, *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach P. Włodkowica*, „Przegląd Historyczny”, 22(1919–1920), s. 1–27.

¹¹ Por. K. Stępień, *Goślicki Wawrzyniec*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 52–55.

harmonijnie działają król, senat i naród. Szczególną rolę przyznawał Goślicki senatorom, kreśląc wzorzec osobowy doskonałego senatora. Senatorami powinni zatem być obywatele wyróżniający się mądrością, roztropnością i szlachetnością, gruntowną wiedzą na temat ekonomii, polityki i etyki, znajomością państwa, poddanych, praw i obyczajów, ale także wiedzą z zakresu wychowania młodzieży, zwłaszcza skupiający uwagę na wychowywaniu do miłości Ojczyzny oraz Boga i religii¹².

Przywołane dwie postacie – dwa wzorce osobowe etosu myślenia i działania politycznego wymagają uwagi. Można na nie patrzeć jako na przykład syntezy tego, co jest przejawem polskiej racji stanu (albo lepiej – dobra wspólnego Rzeczypospolitej), tradycji kultury zachodniej, sięgającej także antyku helleńskiego i rzymskiego (na przykład odwołanie do tradycji prawa naturalnego czy wzorców podziału władzy niezbędnych dla demokracji), ale także – elementów rdzennie chrześcijańskich (jak miłosierdzie ponad sprawiedliwością okazane skazanemu legalnie i okazującemu skrucę Falkenbergowi czy dowartościowanie etyki i patriotyzmu w służbie politycznej).

Te dwie postacie, przywołane przez Prezydenta w aktualnym kontekście polskiej sceny politycznej mogą wskazywać na niezbywalne priorytety w walce o dobre imię Polski na arenie Unii Europejskiej i szerzej – zachodniej demokracji, jak i w walce o autentyczne państwo prawa w wewnętrznych sporach kreowanych niejednokrotnie przez ludzi nie mających pojęcia o treści i znaczeniu używanych przez nich słów.

***Christianitas*, czyli sztuka dialogu**

W wyraźnym katalogu elementów naszego polskiego *christianitas* Andrzej Duda stwierdził m.in.: „Dzisiaj ów cywilizacyjny krąg wyznaczają nie tylko Ateny, Rzym i Jerozolima. Dzięki wysiłkom 30 pokoleń Polaków na mapie *christianitatis* przybyły inne ważne ośrodki.

To na przykład Gniezno, w którym spoczywają relikwie św. Wojciecha – krzewiącego wiarę nie mieczem, a słowem.

[...] To Toruń i Frombork – miasta związane z Mikołajem Kopernikiem, kanclerzem kapituły warmińskiej, sprawcą jednego z największych przełomów w dziejach myśli ludzkiej”.

¹² Por. A. Stępkowski, *Polityczno-prawne treści w traktacie Wawrzyńca Grzymała Goślickiego „O doskonałym senatorze”*, „Studia Iuridica”, 36(1998), s. 191–213; tenże, *Traktat Wawrzyńca Goślickiego. „De optimo senatore” na tle prac Machiavellego, Bodina i Frycza Modrzewskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 51(1999), z. 1–2, s. 411–429.

Wymienienie przez prezydenta Andrzeja Dudę postaci Mikołaja Kopernika wśród fundamentów *christianitas* w dziejach Polski może zdziwić. Przecież postać Kopernika bywała wykorzystywana przez lata do ukazywania absolutnej opozycji nauki i wiary, świata ludzi uczonych do świata ludzi Kościoła.

Kopernik jawił się jako jeden z typowych, a zarazem znamienitych przedstawicieli odrodzenia, które stanowiło radykalny zwrot w dziejach świata. Był to zwrot polegający na wyjściu z mroków średniowiecza ku oświeceniu inaugurowanemu przez odrodzenia.

Czy w takiej perspektywie wydobywanie postaci Kopernika nie jest raczej argumentem na radykalną opozycję Kościoła i nauki?

Trzeba na samym wstępie powiedzieć, że dawne stereotypy myślenia i „naukowości” są równie kłamliwe, co szkodliwe dla naszej współczesnej kultury myślenia.

Takim stereotypem jest wciąż podnoszony stereotyp dotyczący „mroków” średniowiecza. Uważne wczytanie się w głosy wielu obserwatorów spoglądających z dystansu na chrześcijaństwo, jak i tych, którzy nie kryli swojej wrogości do chrześcijaństwa, może przynieść zaskakujące wnioski¹³. A.N. Whitehead, wybitny filozof i matematyk XX wieku, zdystansowany do wiary uczniów Jezusa, stwierdzał na przykład, że mentalność nowożytna europejska otrzymała od średniowiecznej scholastyki podstawową zaprawę w myśleniu racjonalnym. Wolter, którego nazwisko jest wręcz synonimem oświeceniowej wrogości do Kościoła i religii, stwierdzał o wieku trzynastym (złotym okresie scholastyki), że był to jeden z nielicznych okresów w dziejach świata, które dowodzą wielkości ducha ludzkiego¹⁴.

Scholastyka nauczyła Europę myśleć. Dzięki średniowieczu pojawiły się w języku i dyskursie naukowym takie pojęcia, jak: natura, substancja, przyczynowość, realność, finalność, uniwersalność, indywidualność, rozum, intelekt, dusza, duch, świat, Bóg, prawo natury, istota państwa itd.

Warto przywołać choćby zdawkowo te fakty, by wskazać najpierw, że dociekania naukowe Kopernika i jego odkrycia, choć zdecydowanie przełomowe, były możliwe dzięki pewnej kulturze myślenia i racjonalności, które były typowe dla czasów średniowiecza.

¹³ Por. S. Wielgus, *O micie „ciemnego” średniowiecza i „światłej” nowożytności polemicznie*, <http://arkapana.republika.pl/mity.html> (5.11.2016).

¹⁴ Por. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 124.

To ważne stwierdzenie. Zwłaszcza dzisiaj, w dobie dominującej kultury postmodernizmu, gdzie liczy się stylistyka narracji o rzeczywistości, a nie kultura myślenia. Jest to ważne w dobie współczesnej, gdy świat nasz przypomina końcowe sceny z *Imienia róży* Umberto Eco – w punkcie wyjścia płonie klasztor i biblioteka (wiara i rozum), a bohaterowie zdarzeń ruszają w nieoznaczoną włóczęgę, która straciła posmak wędrowania czy pielgrzymowania.

Mikołaj Kopernik był z pewnością spadkobiercą owej kultury myślenia propagowanej przez Kościół, kultury wiary w możliwość i sens poszukiwania prawdy, kultury doceniającej rozum. Jak przypomniał prezydent Andrzej Duda, Kopernik był kanclerzem kapituły warmińskiej. W świetle współczesnych ustaleń wiadomo, że Kopernik należał do stanu duchownego, miał święcenia niższe, ale nieomal jest pewne, iż nie posiadał święceń wyższych (kapłańskich). To, że nie przyjmował święceń kapłańskich, zdaje się w tej sytuacji świadczyć o jego uczciwości. Bycie kanonikiem oznaczało przede wszystkim w tamtej epoce administrację dóbr kapitulnych, udział w elekcji biskupów oraz w codziennych nabożeństwach¹⁵.

Pomimo że Kopernik nie pozostawił po sobie dzieł teologicznych, w których określiłby swoje stanowisko w dramatycznym sporze luterancko-katolickim, można powiedzieć z pewnością jedno – pozostał wierny Kościołowi rzymskokatolickiemu. Poświadcza to fakt, iż swoje genialne dzieło *O obrotach...* dedykował papieżowi Pawłowi III. Pozostawał jednak zarazem człowiekiem otwartym na bliskie, serdeczne relacje z ludźmi reformacji – przez dwa lata gościł u siebie we Fromborku luteranina, profesora astronomii i matematyki uniwersytetu w Wittenberdze, Jerzego Joachima Retyka. Przyjaźnił się z Tiedemannem Giese, którego pisma zdaniem krytyków „nie bardzo mieściły się w ramach nauczania Kościoła i wykazywały duże tendencje ireniczne wobec protestantyzmu”.

Decydującym pozostaje jednak fakt owego listu dedykującego najważniejsze dzieło życia papieżowi Pawłowi III. W owym liście, zarazem przedmowie do dzieła życia, pisał tak: „Dostatecznie jasno, Ojczy Świąty, zdaję sobie sprawę z tego, że znajdą się ludzie, którzy gdy tylko posłyszą, iż w tych moich księgach o obrotach sfer wszechświata przypisuję jakieś ruchy kuli ziemskiej, zaraz podniosą krzyk, że należy mnie wraz z takim

¹⁵ Por. J. Małek, *Kopernik a Kościół (1)*, „Głos Uczelni”, 22/38(2013), nr 3(325), <http://glos.umk.pl/2013/03/kosciol/> (2.11.2016); Z. Wardęska, *Problem święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 14(1969), nr 3, s. 455–473.

przekonaniem potępić. Nie jestem bowiem do tego stopnia zakochany we własnym dziele, żebym nie zważał na to, co o nim będą sędzić inni. I jakkolwiek wiem, że myśli uczonego są niezależne od sądu ogółu – ponieważ dążeniem uczonego, o ile tylko ludzkiemu rozumowi pozwala na to Bóg, jest szukanie we wszystkim prawdy – mimo to jestem zdania, że poglądów zgoła różnych od uznanej prawości należy się wystrzegać. Toteż rozmyślając nad tym, jak niedorzecznym opowiadaniem wydałoby się ludziom, gdybym wystąpił z twierdzeniem, że Ziemia się porusza, wręcz przeciwnym ich zapatrywaniu utwierdzonemu wyrokami wielu wieków, że Ziemia jest nieruchoma i leży w środku świata, jako jego punkt centralny – długo się wahałem, czy wydać te księgi, które napisałem dla udowodnienia ruchu Ziemi”¹⁶.

Reakcja Stolicy Apostolskiej była powściągliwa, zapewne dlatego, że papież zajęty był sporem z protestantami i przygotowaniem Soboru Trydenckiego (1545–1563). Dzieło próbował natomiast potępić dominikanin Bartłomiej Spina z Pizy, cenzor ksiąg na dworze Pawła III, ale przeszkodziła mu w tym choroba, a następnie śmierć. Krytyka ze strony Kościoła katolickiego wyraziła się w tej sytuacji w krytycznej rozprawce autorstwa innego dominikanina, Jan Marii Tolosani z Florencji (1470/1471–1549).

Zdecydowane głosy pojawiły się natomiast bardzo szybko z ust przywódców protestantyzmu: Marcina Lutera, Filipa Melanchtona i Jana Kalwina i to w latach poprzedzających druk *De revolutionibus...* W 1539 r. w Wittenberdze Luter w czasie tzw. rozmów stołowych miał wypowiedzieć swoją opinię o teorii Kopernika: „Wspomniano o nowym astrologu, który chciał dowieść, że Ziemia porusza się i chodzi w koło, a nie firmament albo niebo, Słońce i Księżyc; zupełnie jakby kto siedział na wozie albo na statku ruchomym i myślał, że siedzi nieruchomo i spoczywa, a Ziemia i drzewa idą i poruszają się. Ale tak to teraz uchodzi: kto tam chce być mądry, ten musi coś wymyślić, to musi być najlepsze, co on zrobi! Ten głupiec chce wywrócić całą sztukę astronomii!”¹⁷.

Oczywiście, Kościół katolicki także krytycznie ocenił później dzieło Kopernika, niemniej – od samego początku dał się zauważyć w tym stanowisku pewien umiar i dystans, choć może te słowa z perspektywy dzisiejszej wydają się zbyt optymistyczne.

¹⁶ M. Kopernik, *O obrotach sfer niebieskich – Przedmowa* [fragment], w: T. Maresz, K. Juszczyk, *Historia w źródłach – nie tylko pisanych, dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum. Starożytność i średniowiecze*, Toruń 2004, s. 201.

¹⁷ Cyt. za: J. Wasiutyński, *Kopernik – twórca nowego nieba*, wyd. 2, Toruń 2007, s. 458.

To jednak, co pokazuje postać Kopernika w jego trudnych relacjach z Kościołem i chrześcijaństwem, to zapewne dwa fakty. Pierwszy to ten, że istnieje możliwość, a nawet wręcz konieczność dialogu wiary i nauki, z punktu widzenia katolicyzmu. Jest to dialog trudny, jak przypomniał św. Jan Paweł II w Toruniu, w czasie swojego spotkania z rektorami wyższych polskich uczelni w 1997 r.: „Odkrycie, jakiego dokonał Kopernik, i jego znaczenie w kontekście historii nauki, przypominają nam stale żywy spór, jaki toczy się pomiędzy rozumem i wiarą. Chociaż dla samego Kopernika jego odkrycie stało się źródłem jeszcze większego podziwu dla Stwórcy i potęgi rozumu ludzkiego, to dla wielu było powodem poróżnienia rozumu z wiarą. Jak jest naprawdę? Czy rozum i wiara to dwie rzeczywistości, które wzajemnie muszą się wykluczać?

W rozdzwisku pomiędzy rozumem i wiarą wyraża się jeden z wielkich dramatów człowieka. Ma on wiele przyczyn. Zwłaszcza począwszy od doby Oświecenia, przesadny i jednostronny racjonalizm doprowadził do radykalizacji postaw na gruncie nauk przyrodniczych oraz na gruncie filozofii. Powstały w ten sposób rozłam pomiędzy wiarą a rozumem wyrządził niepowetowane szkody nie tylko religii, ale i kulturze. W ogniu ostrych polemik zapomniano często, iż «wiara nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy i pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali» (*Fides et ratio*, n. 43). Wiara i rozum to jakby «dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy» (tamże, wstęp)¹⁸.

Sprawa druga to ta, że Kościół, dzięki specyfice swego istnienia, zapewnia niezwykle możliwość kontynuacji tego dialogu. Czyż bowiem nie jest tak, że Kopernik, który pisał swój list do papieża Pawła III, otrzymał na niego odpowiedź tak naprawdę ze strony Jana Pawła II?

Choćby w słowach z encykliki *Fides et ratio*: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu [...] Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu” (FR, n. 48).

¹⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 1047–1048 (n. 4).

Tej odwagi wiary i rozumu uczył nas Kopernik. I lekcja ta stała się dziś niezwykle aktualna.

* * *

Przywołane w artykule refleksje wyrastają na kanwie wydarzeń chrztu Polski i jego konsekwencji. Stwierdzenie, które padło dobitnie w roku obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski, iż nie ma Polski przedchrześcijańskiej, każe nam zarazem utożsamić polską kulturę z kulturą chrześcijańską. Jest ona nie tylko podstawowym sposobem bytowania człowieka, jak za św. Tomaszem przypominał św. Jan Paweł II, ale jest także podstawowym sposobem bytowania narodu.

Znamię chrześcijaństwa w kulturze wyraża się w pewnych znakach, osobach i zdarzeniach, które znaczą swoisty etos dziejów. Pośród tych znaków zostały w niniejszym artykule wydobyte dwa – związane z etosem władzy podporządkowanej prawu (wyrastającemu z prawa naturalnego) oraz etosem dialogu nauki i wiary, a szerzej rozumu i wiary. Wydaje się, że owe elementy etosu kultury są współcześnie szczególnie zagrożone deprecjacją. Tym bardziej domagają się upowszechnienia.

STRESZCZENIE

Wydarzenie 1050. rocznicy chrztu Polski stanowi okazję do refleksji nad relacją narodu i kultury chrześcijańskiej. Przenikanie tych wartości stanowiło znaczący wątek nauczania papieża Jana Pawła II. Elementy kultury chrześcijańskiej w odniesieniu do narodu polskiego stanowią z jednej strony o jego przynależności do kręgu kultury europejskiej, a z drugiej strony pozwalają na wydobywanie jego odrębnej tożsamości.

Elementy decydujące owej tożsamości są związane z elementami polskiego *christianitas*, wydobytego w przemówieniu prezydenta Andrzeja Dudy na historycznym posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego w Poznaniu w 2016 r. Spośród całego katalogu owych elementów, artykuł wydobywa zaledwie kilka, wskazując na ich znaczenia dla współczesnego namysłu nad sprawami polskimi.

Słowa kluczowe: rocznica chrztu Polski, kultura, kultura chrześcijańska, etos polityki, nauka i wiara.

SUMMARY

The event of 1050th anniversary of the Baptism of Poland is an occasion for a reflection on relations between the Christian people and their culture. The permeation across these values was a meaningful plot of Pope John Paul II's teachings. Elements of Christian culture with reference to Polish nation provided the

membership in a European culture. From the other hand, they let Poles find their separate identity.

Elements deciding about that identity are connected to the elements of Polish christianitas, found in the speech of the president of Poland, Andrzej Duda on the historical sitting of the National Assembly in Poznań in 2016. From the wide range of these elements, the article mentions only some of them, pointing on their significance for the present thinking of Polish issues.

Key words: the anniversary of the Baptism of Poland, culture, Christian culture, politics' ethos, science and faith

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, [t.] 3, [cz.] 1, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997–1999–2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Duda A., *Oredzie Prezydenta RP przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski*, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/art,37,oredzie-prezydenta-rp-przed-zgromadzeniem-narodowym-z-okazji-jubileuszu-1050-lecia-chrztu-polski-pleng.html> (11.11.2016).
- Jasudowicz T., *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju”, 1(1992), s. 131–150.
- Jasudowicz T., *Włodkowica wizja porządku prawnego*, „Państwo i Prawo”, 48(1993), z. 8, s. 27–39.
- Kopernik M., *O obrotach sfer niebieskich – Przedmowa* [fragment] w: Maresz T., Juszczyk K., *Historia w źródłach – nie tylko pisanych, dla liceum ogólnokształcącego, liceum profilowanego i technikum. Starożytność i średniowiecze*, Toruń 2004.
- Kozłowski J.L., *Krzyżacy, Grunwald i Sobór w Konstancji*, AtK, 4(1910), s. 1–20, 97–113.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Małek J., *Kopernik a Kościół (1)*, „Głos Uczelni”, 22/38(2013), nr 3(325), <http://glos.umk.pl/2013/03/kosciol/> (2.11.2016).
- Nowak A., *Dzieje Polski*, t. 1: *Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014.
- Stępień K., *Goślicki Wawrzyńiec*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 52–55.
- Stępkowski A., *Polityczno-prawne treści w traktacie Wawrzyńca Grzymała Goślickiego „O doskonałym senatorze”*, „Studia Iuridica”, 36(1998), s. 191–213.
- Stępkowski A., *Traktat Wawrzyńca Goślickiego. „De optimo senatore” na tle prac Machiavellego, Bodina i Frycza Modrzewskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 51(1999), z. 1–2, s. 411–429.

- Tymieniecki K., *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, „Przegląd Historyczny”, 22(1919–1920), s. 1–27.
- Wardęska Z., *Problem święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 14(1969), nr 3, s. 455–473.
- Wasiutyński J., *Kopernik – twórca nowego nieba*, wyd. 2, Toruń 2007.
- Wielgus S., *O micie „ciemnego” średniowiecza i „światłej” nowożytności polemicznie*, <http://arkapana.republika.pl/mity.html> (5.11.2016).
- Wielgus S., *Paweł Włodkowic z Brudzenia – średniowieczny uczony, mąż stanu, główny przedstawiciel polskiej szkoły praw człowieka i narodu*, „Ethos”, 12(1999), z. 1–2, s. 83–91.
- Wielgus S., *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium”*, Lublin 1996.
- Wielgus S., *Paweł Włodkowic*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 69–74.
- Z Lechem Raczakiem (reżyserem, w latach 1993–2012 dyrektor festiwalu Malta) rozmawia Marta Kaźmierska*, „Gazeta Wyborcza – Poznań”, w: *Golgota Picnic w Polsce Dokumentacja wydarzeń maj-lipiec 2014*, http://kpbc.umk.pl/Content/90480/Licencje_076_01.pdf (10.11.2016).

BP JACEK KICIŃSKI CMF

**EWANGELIA, PROROCTWO I NADZIEJA
W ŻYCIU I POSŁUDZE OSOBY KONSEKROWANEJ
Podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego**

Papież Franciszek ogłosił uroczyste w Kościele w I niedzielę adwentu 2014 r. Rok Życia Konsekrowanego. Hasło tego roku skupiało naszą uwagę na trzech słowach: Ewangelia, proroctwo i nadzieja. W tym kontekście mamy – jak zaznaczył papież – spojrzeć w przeszłość w postawie wdzięczności, przeżywać teraźniejszość z pasją i wychodzić ku przyszłości z nadzieją.

Niniejsze opracowanie stanowi pewnego rodzaju podsumowanie tego wszystkiego, co było udziałem całego Kościoła, a zwłaszcza osób konsekrowanych podczas Roku Życia Konsekrowanego. Wskazane zaś przez papieża trzy obszary refleksji: Ewangelia, nadzieja i proroctwo stanowią fundament posłannictwa osoby konsekrowanej we współczesnym świecie oraz wyznaczają kierunek naszej refleksji.

1. Ewangelia

Ewangelia – to przede wszystkim zachęta do powrotu do słowa Bożego, do źródeł powołania. W Księdze Rodzaju czytamy, że na słowo Boga wszystko się stało, a to, co się stało, było dobre. Bóg w historii zbawienia zaprasza wybrane osoby do bycia kontynuatorami Jego miłosnej obecności w świecie na sposób radykalny. Możemy zatem stwierdzić, że życie zakonne zrodzone ze słowa Bożego jest odpowiedzią człowieka na

BP JACEK KICIŃSKI CMF – misjonarz klaretyn, prof. PWT we Wrocławiu, dr hab. nauk teologicznych z zakresu teologii duchowości, kierownik Katedry Teologii Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego PWT. Od 2006 r. redaktor naczelny dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane”. Członek-założyciel Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Od 2009 r. wikariusz biskupi archidiecezji wrocławskiej ds. życia konsekrowanego. Od 2016 r. biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej.

Boże wezwanie. Tym wezwaniem jest określona forma życia opartego na radach ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Zatem powołanie zakonne to nic innego jak aktualizacja słowa Bożego w określonym czasie i miejscu¹.

Niezwykle ważnym jest dziś dla nas osób konsekrowanych przywrócić centralne miejsce słowu Bożemu, by ono na nowo przemieniało nasze życie swoim światłem. Powrót bowiem do słowa Bożego jest jednocześnie powrotem do źródeł, do korzeni życia zakonnego. Zawsze zaś, gdy człowiek wraca do źródeł, przychodzi do wody życia, która niesie w sobie pierwotny entuzjazm wiary i zapał ewangeliczny. By to uczynić, potrzeba:

- słuchać słowa Bożego;
- formować się w Jego świetle;
- dzielić się na co dzień czyli świadczyć o jego obecności w naszym życiu.

By móc słuchać słowa Bożego, potrzeba więc otworzyć swoje serce na Jego działanie (zob. EG, n. 174–175). Bóg bowiem mówi do człowieka nieustannie, choćby poprzez wydarzenia codzienne, poprzez drugiego człowieka i poprzez swoje słowo. Podkreśla to m.in. św. Benedykt, który zaznacza, że każdy z nas tak naprawdę żyje w obecności Boga, który na nas patrzy, wszystko widzi i do nas mówi. Z drugiej strony Bóg daje wolność decydowania – możemy zatem przyjąć słowo Boże i uczynić je treścią swojego życia bądź też odrzucić i zepchnąć na margines codzienności.

Ktoś kiedyś powiedział, że gdybyśmy my jako osoby wierzące, powołani i konsekrowani, przejęli się tak słowem Bożym jak słowem ludzkim, inaczej wyglądałoby nasze życie, a nawet mógłby to być powrót do utraconego raju.

Okazuje się, że często zapominamy o tym, iż jesteśmy powołani do zażyłej więzi ze słowem Bożym. Łatwiej bowiem jest pielęgnować słowo ludzkie i zachowywać je w sercu niż słowo samego Boga. To słowo Boże uczy nas myśleć po Bożemu, patrzeć po Bożemu i żyć po Bożemu, zaś ludzkie – po ludzku. Warto postawić sobie pytanie, na ile żyjemy słowem Bożym, a na ile słowem ludzkim i dlaczego tak się dzieje?

Jakże często współczesny człowiek ponosi porażki w życiu osobistym i codziennej posłudze. Okazuje się, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest pokładanie ufności w doczesności i zatrzymanie się nad tym, co

¹ Zob. *Droga konsekrowana*, red. J. Sobczyk, I. Werbiński, Toruń 2015, s. 174–180 (*Communio Sanctorum*, 6).

ludzkie. Wówczas to słowo ludzkie ogranicza Boże działanie i zamyka je w kategoriach ziemskiej rzeczywistości. Bardzo wymownie podkreślił to papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*, że cała ewangelizacja opiera się na słowie Bożym (zob. n. 176–185)². Dokonuje się to poprzez słuchanie, rozważanie, przeżywanie, celebrowanie i świadczenie. Stąd też istnieje konieczność nieustannej formacji do słuchania słowa. Kościół bowiem nie ewangelizuje, jeśli sam nie pozwala się ewangelizować. Jest więc rzeczą nieodzowną, by słowo Boże stawało się coraz bardziej sercem każdej działalności ludzkiej, tym bardziej kościelnej. Słowo Boże, słuchane, celebrowane, a zwłaszcza podczas Eucharystii, karmi i umacnia wewnętrznie każdą osobę wierzącą oraz czyni ją zdolną do autentycznego ewangelicznego świadectwa w życiu codziennym (zob. EG, n. 174). Dlatego idąc dalej – jak postuluje papież – studium Pisma Świętego powinno być dostępne dla wszystkich wierzących. Ewangelizacja wymaga bowiem zażyłości ze słowem Bożym, a to oznacza konieczność podejmowania wysiłku celem kształtowania nowego stylu życia opartego na Ewangelii.

W tym kontekście każda osoba konsekrowana zostaje zaproszona, by kontynuować obecność słowa Bożego w świecie współczesnym. Zaproszenie to wydaje się o tyle aktualne, bowiem słowo Boże wymaga nieustannej aktualizacji w codziennej posłudze. By to czynić, potrzeba nieustannie wracać do źródeł wszelkiego powołania, jakim są słowa Jezusa Chrystusa: „pójdź za Mną”. Stąd też w świetle słowa Bożego należy spojrzeć z wdzięcznością na historię swojego życia i powołania. Odpowiedź na słowo Boże stanowi bowiem początek wędrówki wiary, która jest nieustannym poszukiwaniem i odkrywaniem Bożego oblicza³.

Pismo Święte pokazuje nam, że jeśli człowiek odpowie na słowo Boże, to Bóg go wyposaży we wszystko, co jest niezbędne do realizacji powołania. Skoro celem życia konsekrowanego jest osiągnięcie świętości, to nie sposób jej osiągnąć bez odnowionego słuchania słowa Bożego. Każde bowiem słuchanie słowa Bożego staje się żywym spotkaniem formującym serce i umysł (por. RdC, n. 24). W ten sposób osoba konsekrowana dojrzewa na drodze wiary ucząc się patrzenia na rzeczywistość oczami samego Boga tak, by poznać zamysł Chrystusa (por. 1Kor 2, 16).

² Zob. *Miłosierdzie w codzienności*, red. J. Kiciński, P. Gołubców, A. Radecki, Wrocław 2016, s. 39–66.

³ Zob. U. Terrinoni, *Słowo Boże i śluby zakonne*, Kraków 2003, s. 39–69.

Dzięki takiemu spojrzeniu na słowo Boże założyciele i założycielki wspólnot zakonnych zostali obdarzeni światłem Ducha Świętego w celu realizacji wezwania, które zostało im powierzone przez Boga. Spotkanie ze słowem Bożym zaowocowało przyjęciem postawy radykalizmu ewangelicznego, czego wyrazem jest bogactwo charyzmatów życia konsekrowanego⁴.

W obliczu jawiących się trudności i wyzwań współczesnej epoki osoby konsekrowane powinny być tymi, którzy nieustannie biorą do ręki słowo Boże, ono staje się dla nich lampą oświecającą ich życie i tych, do których są posłani. Wszystkie zatem wspólnoty życia konsekrowanego powinny stawać się domami słowa Bożego i szkołami modlitwy (zob. RdC, n. 24). By zatem spełniać zadanie, do którego są powołane, muszą niejako na nowo rozpaść w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby nieustannie płonął w ich sercu zapał apostoelskiego przepowiadania, które bierze swój początek w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy (zob. NMI, n. 40).

Zobrazowaniem tego wszystkiego jest moment powołania uczniów – przywołał ich i wybrał tych, których chciał, aby z Nim byli, towarzyszyli Mu; On ich nauczał, im wyjaśniał, a następnie posyłał. Pójście za słowem Bożym stało się wejściem w doświadczenie Bożego niepokoju. Zatem niechęć do słowa Bożego jest niechęcią do zmiany swojego życia. Jeśli więc chcemy ewangelizować słowem Bożym, musimy najpierw pozwolić, by słowo Boże nas zewangelizowało; jeśli chcemy formować innych w świetle słowa Bożego, trzeba pozwolić, by to słowo nas formowało. Słowo Boże ma to do siebie, że rośnie wraz z czytającym, tzn. najpierw my czytamy słowo Boże, potem ono zaczyna czytać nas⁵.

Okazuje się, że współcześnie jesteśmy świadkami trudności związanych z pozytywną odpowiedzią na słowo Boże. Trudności te idą niejako w dwóch kierunkach. Pierwsza z nich dotyczy pozytywnej odpowiedzi na łaskę powołania, druga zaś z konieczności dawania tej odpowiedzi w całym życiu powołanego. Słowo Boże bowiem domaga się nieustannej aktualizacji w życiu codziennym. W tym kontekście ważne jest kształtowanie właściwej postawy społeczno-środowiskowej objawiającej się w „kulturze słowa Bożego”. Jedynie jej obecność w życiu codziennym może nadać

⁴ Zob. B. Giemza, *Apostoelski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2012, s. 138–182.

⁵ Zob. M. Dziewiecki, *Wiara podstawą powołania*, „Życie Konsekrowane”, 2013, nr 1, s. 56–62.

właściwy obraz – niestety już wielokrotnie skrzywionemu lub fałszywemu wyobrażeniu o rzeczywistym charakterze powołania.

Życie społeczne pozbawione kultury słowa Bożego powoduje, że powołanie zakonne staje się coraz bardziej niezrozumiałe we współczesnym świecie. Zanik kultury słowa Bożego doprowadził też do tego, że: „Wielu ludzi ma tak ogólne i niejasne wyobrażenie Boga, że często graniczy to z jakąś religijnością bez Boga, pojmując wolę Bożą jako niezmiennie i nieuniknione przeznaczenie, do którego człowiek winien się jedynie dostosować i biernie mu się poddać” (PDV, n. 37). Przedstawiony obraz Boga oczywiście daleki jest od rzeczywistego. Trzeba wprost powiedzieć, że nie jest to oblicze Boga, jakie objawił nam Jezus Chrystus. „Bóg bowiem jest Ojcem, który z odwieczną i uprzedzającą miłością powołuje człowieka i kształtuje go w cudownym i nieustannym dialogu, zaprasza go jak syna do udziału we własnym Boskim życiu” (PDV, n. 37). Jest zatem czymś oczywistym, że człowiek posiadający błędną wizję Boga nie może poznać prawdy o sobie samym, ale i nie jest w stanie przyjąć łaski powołania jako autentycznej wartości życia.

Mając właściwie ukształtowaną postawę, otwartą na współpracę z łaską Bożą, możemy przejść do kolejnego etapu, który domaga się wierności wobec usłyszanego Słowa, czyli do formacji w świetle słowa Bożego. Współcześnie bardzo często podkreśla się, że każda osoba powołana do pójścia za Chrystusem powinna nieustannie rozwijać swoją zażyłość ze słowem Bożym⁶. Ono jest bowiem najlepszym weryfikatorem powołania zakonnego. W jego świetle należy interpretować życie codzienne i szukać natchnienia do pełnienia każdej posługi. Nie można bowiem pozostać na etapie pobieżnej lektury Pisma Świętego, czy też poznawaniu aspektów językowych i egzegetycznych, choć i to jest też ważne, ale należy zbliżać się z sercem otwartym do słowa Bożego, by przeniknęło do głębi myśli i uczucia. W ten sposób kształtuje się nowa mentalność – zmysł Chrystusowy. Trwając w słowie Bożym, żyjąc nim na co dzień i dzieląc się z innymi można stać się prawdziwym uczniem Jezusa, który będzie potrafił stawić czoło wszelkim sytuacjom obecnym w świecie współczesnym będących przeciwnymi Ewangelii (zob. PDV, n. 26).

Osoby konsekrowane zrodzone ze słowa Bożego i powołane do życia nim powinny też mieć świadomość, że nie są też panami słowa, jedynymi

⁶ Zob. J. Kiciński, *Słowo Boże szkołą wiary w życiu konsekrowanym*, „Życie Konsekrowane”, 2016, nr 3, s. 8–33.

jego posiadaczami, ale przede wszystkim jego sługami. Codzienny zaś kontakt ze słowem Bożym uczy nas odkrywania dróg życia i sposobów obecności Boga w życiu codziennym. Jest to zatem najkrótsza droga do odkrywania woli Boga względem każdego z nas⁷.

Posłuszeństwo wobec słowa Bożego opiera się przede wszystkim na przyłgnięciu do słowa, poprzez które Bóg objawia się i udziela siebie samego. W ten sposób doświadczamy codziennej odnowy przymierza miłości. Z tego słowa, jak podkreśla dokument poświęcony posłudze władzy i przełożeniu, wypływa życie, które każdego dnia przekazywane jest na nowo. Stąd też konsekwencją takiej zażyłości ze słowem Bożym jest codzienne pragnienie trwałego kontaktu ze słowem, które jest danego dnia głoszone. Ono powinno być rozważane, medytowane i zachowywane w sercu jako skarb, który stanowi podstawę wszelkiej decyzyjności i działalności (zob. PP, n. 7). Wspomniany dokument zaznacza: „stąd też od wczesnego ranka człowiek wierzący szuka żywego i trwałego kontaktu ze Słowem, które tego dnia jest głoszone, rozważając je i zachowując w sercu jako skarb; czyniąc je rdzeniem każdego czynu i podstawowym kryterium każdego wyboru. I u schyłku dnia konfrontuje się z nim, jak Symeon wielbiąc Boga za to, że mógł oglądać spełnienie się Słowa odwiecznego w małych wydarzeniach własnej codzienności (por. Łk 2, 27–32), i powierzając potędze Słowa wszystko, co jeszcze pozostało do spełnienia. Istotnie, Słowo pracuje nie tylko za dnia, ale zawsze, jak uczy Pan w przypowieści o ziarnie (por. Mk 4, 26–27)” (PP, n. 7).

Tak rozumiany kontakt ze słowem Bożym uczy osobę konsekrowaną odkrywać przestrzenie, poprzez które Bóg pragnie objawić swoją wolę. W ten sposób człowiek doświadcza pokoju i autentycznej Bożej radości. Wiąże się to z prawdziwym doświadczeniem Boga, które pozostaje doświadczeniem inności. Choć można dostrzec pewne podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, to jednak – jak podkreśla Benedykt XVI – zawsze pozostaje większe niepodobieństwo między nimi (por. PP, n. 7). Słuchać bowiem Boga oznacza wejście w „inny” porządek wartości. Dostrzega się wówczas nowy a zarazem odmienny sens rzeczywistości, doświadcza się wolności i dochodzi do progów tajemnicy. W sposób szczególny dowiadujemy się o tym od proroka Izajasza: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosy górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myślami

⁷ Tamże.

moje – nad myślami waszymi” (Iz 55, 8–9). Wejście zatem w świat Boga wiąże się z postawą szacunku i pewnego zakłopotania. Z drugiej strony okazuje się, że to, co dla człowieka wydaje się niemożliwe, dla Boga staje się możliwym (zob. PP, n. 7). Doświadczenie takiej bezinteresownej miłości Boga jest tak głębokie i silne, że człowiek czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożenia w ofierze wszystkiego – teraźniejszości i przyszłości – w Jego ręce (zob. VC, n. 17).

Żyjąc słowem Bożym wzrastamy na drodze wiary. A zachwyt wobec miłości nie może zatrzymać się w przestrzeni naszego życia. I tu wchodzimy w element prorockiego wymiaru życia konsekrowanego.

2. Proroctwo

Być prorokiem – to znaczy być świadkiem obecności Boga w dzisiejszym świecie. Prorok to ten, który żyje Bożym *kairosem* – tu i teraz; jest głosem Boga i głosem ludu. Prorok jest też człowiekiem dnia i nocy na wzór Chrystusa, który podczas dnia głosił miłość Ojca ludziom, a w nocy ludzi zanosił do Ojca. Ponadto prorok interpretuje wydarzenia w świetle słowa Bożego. Jako wybrany przez Boga jest posłany do każdego człowieka, by obwieszczać wielkie Boże dzieła. Wiarygodność proroka zostaje potwierdzona jego wiernością wobec powierzonej misji. W tym wszystkim prorok bywa osamotniony w działaniu. Widzimy zatem, że prawdziwe proroctwo ma swój początek w Bogu, w przyjaźni z Nim, w uważnym wsłuchiwaniu się w Jego słowa w każdej sytuacji dziejów człowieka (zob. VC, n. 84).

Osoby konsekrowane realizując prorocki wymiar swojego posłannictwa przypominają światu o jego przemijalności oraz kruchości dóbr doczesnych. Działanie takie przyczynia się do refleksji nad życiem, jego sensem i celem. Owocem takiej postawy staje się głód duchowości i pragnienie trwałych wartości. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium* czytamy: „Skoro bowiem Lud Boży nie ma tutaj trwałego miasta, lecz szuka przyszłego, to stan zakonny, który bardziej uwalnia swych członków od trosk ziemskich, w wyższym też stopniu tak ukazuje wszystkim wierzącym dobra niebiańskie już na tym świecie obecne, jak i daje świadectwo nowemu i wiekiustemu życiu zyskanemu dzięki odkupieniu Chrystusa, jak wreszcie zapowiada przyszłe zmartwychwstanie i chwałę królestwa niebieskiego” (KK, n. 44). Wynika stąd, że rady ewangeliczne mają znaczenie eschatologiczne. Osoby

konsekrowane są więc znakami i świadkami początku życia niebieskiego w życiu ziemskim. W ten sposób życie konsekrowane od samego początku stało się prorockim znakiem Bożej miłości w świecie. Gdy zaś mówimy o znaku, to mamy na myśli rzeczywistość prostą, jasną i czytelną. To, co jest istotne dla znaku, to: znak nie może budzić wątpliwości, dwuznaczności. Musi zatem stać we właściwym miejscu i być czytelny, w przeciwnym razie nie spełnia swojej funkcji, a nawet bardziej utrudnia i przeszkadza niż pomaga w życiu. Wygląd znaku może się zmienić, ale nie treść, którą przekazuje. W kontekście życia konsekrowanego istotnym elementem jest wskazywać na powszechne powołanie do świętości, a w konsekwencji do wieczności. Dokonuje się to poprzez styl życia oparty na radach ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa⁸.

Jak wyżej wspomniano, prorok powinien stać we właściwym miejscu – potrzeba postawić sobie pytanie, o jakie miejsce chodzi? Odpowiedź wydaje się być prosta – chodzi bowiem o współczesnego człowieka. Ten dzisiejszy człowiek stoi na rozdrożu życiowym. Doświadcza on hedonistycznej kultury, czego objawem jest kultura tymczasowości i kultura chwili; doświadcza wykpiwania pobożności i religijności, fałszywych zasad moralnych oraz skandalizacji życia publicznego. Jesteśmy świadkami zamazywania obrazu Boga, a w konsekwencji prawdziwego oblicza człowieka. To, co tak bardzo niszczy dzisiejszy świat, a zwłaszcza relacje międzyludzkie, to odwieczne pożądliwości, które przybierają na sile. A są to:

- pożądliwość oczu – nienasycone pragnienie posiadania;
- pożądliwość ciała – nienasycone pragnienie przyjemności;
- pycha żywota – nienasycone pragnienia panowania.

Należy podkreślić, że odpowiedź osób konsekrowanych na powyższe prowokacje koncentruje się zasadniczo wobec trzech rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Osoby zakonne swoim życiem wskazują na Boga jako dobro absolutne. Składając ślub ewangelicznej czystości ze względu na królestwo niebieskie wyrażają swoje pragnienie wypełniania woli Bożej. Starają się tak postępować, by miłość do Boga i wszystkich ludzi wyraźnie przejawiała się w ich postępowaniu. Ta ewangeliczna rada jest odpowiedzią na hedonistyczną kulturę, która odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając je do rangi przestarzałych zasad. Skutkiem takiej postawy staje się bałwochwalczy kult

⁸ Zob. J. Hernik, *Powołani, by być*, Kraków 2015, s. 77–123.

instynktu oraz wszelkiego rodzaju nadużycia, którym towarzyszą cierpienia psychiczne i moralne poszczególnych osób i rodzin (VC, n. 87–88). Takie świadectwo ich życia jest dziś szczególnie potrzebne, zwłaszcza ludziom młodym, narzeczonym i małżonkom. Pokazuje ono, że moc miłości Bożej może dokonać wielkich rzeczy w życiu każdego człowieka. Ponadto takie świadectwo pokazuje, jak ważna jest wewnętrzna przejrzystość w relacjach międzyludzkich. Konsekwentna czystość jawi się zatem jako doświadczenie radości i wolności. Dostarcza także cennych przesłańek w wychowaniu do czystości człowieka na każdym etapie jego życia i w każdym stanie (zob. VC, n. 88).

Konsekwentni doświadczając miłości Boga dzielą się nią z każdą osobą, przypominając jednocześnie, że nie da się zbudować prawdziwych i trwałych więzów międzyludzkich bez odniesienia do Boga, który jest źródłem prawdziwej miłości. Pomocą i wzorem takiego sposobu życia jest Najświętsza Maryja Panna, która stała się służebnicą Pańską. Zatem całkowite oddanie się do dyspozycji Boga uzdalnia do miłowania w Nim wszystkich ludzi i do pełniejszego poświęcenia siebie Jego służbie, byciu we wspólnotcie i podejmowaniu prac apostołskich⁹.

Kolejną radą ewangeliczną, będącą odpowiedzią na nienasycone pragnienie posiadania, jest życie w postawie ubóstwa. Ewangeliczne ubóstwo skłania osoby konsekrowane do życia w prostocie i w duchu zaparcia siebie oraz właściwym dystansie wobec dóbr ziemskich. Dzięki temu powołani są gotowi, by dzielić się z innymi swoim czasem oraz otrzymanymi darami. Ta ewangeliczna rada ubóstwa jest więc odpowiedzią na materialistyczną żądzę posiadania, która lekceważy potrzeby i cierpienia ludzi słabszych. Ponadto wspomniane nienasycone pragnienie posiadania dystansuje ludzi od siebie. Człowiek ulegający pokusie materializmu przestaje rozumieć innych, bowiem „mieć” zaczyna dominować nad „być”. Wówczas giną wszelkie ideały oparte na wzajemnej miłości, szacunku i dobroci. Konsekrowani ślubując ewangeliczne ubóstwo stają się dla świata wyraźnym znakiem Bożego zaufania. Przypominają w ten sposób słowa Chrystusa: „cóż człowiekowi po tym, choćby zyskał skarby tego świata, a na duszy poniósł szkodę” (Mt 16, 24).

Trzecią prowokacją współczesnego świata związaną z ewangeliczną radą posłuszeństwa jest pycha żywota. Osoby konsekrowane ślubując

⁹ Zob. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Żąbki 2007, s. 150–248.

posłuszeństwo pokazują światu, że pierwszą przestrzenią ludzkiego życia jest posłuszeństwo Bogu, a nie ludziom. Czynią to na wzór Chrystusa – posłusznego aż do śmierci. Tak realizowane posłuszeństwo pozwala osiągnąć prawdziwą wolność, która polega na odkrywaniu i przyjmowaniu woli Bożej w życiu codziennym. Każda bowiem usurpacja prawa Bożego przez człowieka kończy się dla niego rozczarowaniem i popadnięciem w pustkę życiową. Wobec powyższego osoby konsekrowane składają dobrowolnie ofiarę z siebie poprzez powierzenie swojej woli Bogu. W duchu zaś wiary i umiłowania woli Bożej oddają się do dyspozycji swoim przełożonym, którzy powinni być otwarci na przyjęcie i realizację Bożych planów.

W ten sposób prorockie świadectwo domaga się niejako od osób konsekrowanych nieustannego poszukiwania woli samego Boga, budowania i trwania w kościelnej komunii. W tym wszystkim nie może nigdy zabraknąć praktyki duchowego rozeznawania i umiłowania prawdy (zob. VC, n. 84). Ponadto, jak już wspomnieliśmy, prawdziwe proroctwo znajduje swoje potwierdzenie w zgodności między przepowiadaniem a życiem. Stąd też osoby konsekrowane mogą być wierne swojemu posłannictwu w świecie współczesnym tylko i wyłącznie wówczas, gdy będą zdolne do podejmowania rewizji swoich działań w świetle słowa Bożego. „W ten sposób będą mogły wzbogacać innych wiernych otrzymanymi charyzmatami, otwierając się zarazem na prorockie wyzwania pochodzące z innych kręgów Kościoła. W tej wymianie darów, zabezpieczonej przez pełną zgodność z Magisterium i przepisami Kościoła, objawi się działanie Ducha Świętego, który jednocząc Kościół we wspólnocie i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne” (VC, n. 85). Możemy zatem stwierdzić, że życie konsekrowane będzie prorockie tylko wówczas, gdy będzie przemawiać w imię Jezusa Chrystusa, lub inaczej mówiąc – pozwoli Jezusowi przemawiać przez siebie.

Idąc za autorem *Listu do Diogeneta* możemy powiedzieć, że osoby konsekrowane mają żyć w świecie, ale nie należeć do świata. Istotą zatem powołania osób konsekrowanych jest bycie w postawie nieustannej ewangelizacji, czyli wskazywać na rzeczywistość nadprzyrodzoną, a w konsekwencji na perspektywę wieczności. Jest to zatem wskazywanie na prymat miłości Boga. Podkreślił to wyraźnie Benedykt XVI w święto Ofiarowania Pańskiego 2006 roku, zwracając się do osób konsekrowanych: „Wasze całkowite oddanie się w ręce Chrystusa i Kościoła jest mocnym i wyraźnym głosem obecności Boga w języku zrozumiałym dla

współczesnych nam ludzi. To pierwsza posługa, jaką życie konsekrowane oddaje Kościołowi i światu. Pośród ludu Bożego osoby konsekrowane są niczym strażnicy, dostrzegający i zapowiadający nowe życie, już obecne w naszych dziejach”¹⁰.

Współcześnie szczególnym znakiem proroczym staje się radykalizm ewangeliczny oraz duchowość komunii¹¹. Te dwie rzeczywistości, jakże bardzo istotne dla życia osób konsekrowanych, mają niezwykle ważny wpływ na życie Kościoła i świata. Podkreślił to już wcześniej Jan Paweł II, wyznaczając bardzo konkretne zadanie wszystkim konsekrowanym: „Kościół powierza wspólnotom życia konsekrowanego szczególną troskę o wzrost duchowości komunii przede wszystkim wewnątrz nich samych, a następnie w łonie kościelnej wspólnoty i poza jej obrębem: mają ją szerzyć, nawiązując lub podejmując wciąż na nowo dialog miłości ze światem, zwłaszcza tam, gdzie toczą się dziś konflikty etniczne lub szaleje śmiertelna przemoc” (VC, n. 51). Wobec powyższego należy stwierdzić, że osoby konsekrowane, realizując swoją misję w różnych społeczeństwach naszej planety, często targanych przez sprzeczne interesy, a jednocześnie spragnionych jedności i nie wiedzących przy tym, jaką wybrać drogę, stają się znakiem (zawsze możliwego) dialogu oraz komunii zdolnej połączyć wszystkich w harmonijną całość. Objawia się w tym różnorodność w jedności (zob. VC, n. 51).

Kształtowanie duchowości komunii i radykalne świadectwo życia przyczynia się do tego, że powołani do życia radami ewangelicznymi ukazują wartość prawdziwie chrześcijańskiego braterstwa i moc Ewangelii, która potrafi przemienić ludzkie życie. Taka postawa, zrodzona z kontemplacji słowa Bożego, pozwala im patrzeć na każdego człowieka jako na dar i zadanie. Wspólnoty życia konsekrowanego powinny zatem stawać się miejscami nadziei i odkrywania ducha Błogosławieństw (por. VC, n. 51)¹².

3. Z nadzieją w przyszłość

Jak wcześniej wspomniano, każda epoka charakteryzuje się szczególnymi znamionami, które są wyzwaniem dla osób konsekrowanych. Spo-

¹⁰ Benedykt XVI, *Nieoceniony dar życia konsekrowanego. Msza św. w święto Ofiarowania Pańskiego*, 2 II 2006, OsRomPol, 27(2006), nr 4, s. 32–33.

¹¹ Tenże, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii. Do przełożonych generalnych instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, 22 V 2006, OsRomPol, 27(2006), nr 9–10, s. 35–36.

¹² Tamże.

glądając na dzisiejszą rzeczywistość należy stwierdzić, że do dawnych form ubóstwa dochodzą nowe. Należy tu chociażby wymienić: rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja i dyskryminacja społeczna. Wszystko to jest wyzwaniem, które stanowi powód do refleksji nad własnymi charyzmatami i tradycjami. Ważna jest dziś ich nieustanna aktualizacja w świetle współczesności. Chodzi tu przede wszystkim o bycie bliżej ubogich, starszych, narkomanów, chorych na AIDS, uciekinierów oraz osób, które doświadczają różnego rodzaju cierpień związanych z ich sytuacją społeczną. Misja osób konsekrowanych powinna zawsze podejmować służbę na rzecz godności osoby ludzkiej (zob. RdC, n. 35). Może to łączyć się z utratą pewnych przywilejów czy tzw. taniej popularności. W tym kontekście warto przywołać słowa Instrukcji „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”: „Trzeba być gotowymi do zapłacenia ceny prześladowania, ponieważ w naszych czasach najczęstszą przyczyną męczeństwa jest walka o sprawiedliwość w wierności Ewangelii” (RdC, n. 35).

Współcześnie wydaje się czymś koniecznym, by osoby konsekrowane angażowały się w sposób radykalny w działania mające na celu służbę życiu, wyobrażenie miłosierdzia i komunie ze wszystkimi. Troska o dar życia, ukazywanie jego wartości jako istotny wymiar głoszenia Ewangelii, nie mogą być oderwane od aktualnej sytuacji świata. Należy zatem wskazywać, że życie ludzkie stanowi najcenniejszy dar Boga, jest święte i zarazem nienaruszalne. Nie tylko nie wolno zabijać, ale należy je chronić i otaczać właściwą opieką. Życie ludzkie znajduje swój właściwy sens, gdy fundamentem jego jest autentyczna miłość. Zaś szacunek wobec niego domaga się, by nauka i technika były podporządkowane człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi¹³. Wiąże się to z promocją „kultury życia”, w której rodzina stanowi „sanktuarium życia”. Działać zatem na rzecz życia – oznacza troskę o odnowę społeczeństwa.

Kolejną przestrzenią troski osób konsekrowanych w dzisiejszym społeczeństwie jest szerzenie prawdy i sprawiedliwości. Mamy bowiem do czynienia z narastającą niesprawiedliwością ekonomiczną, która prowadzi do degradacji moralnej i społecznej. Pojawiają się także problemy dotyczące wolności religijnej. Wielu ludzi z tego powodu cierpi prześladowania bądź są dręczeni przez grupy polityczne zakazujące oddawania

¹³ Por. J. Kiciński, *Powołanie. Konsekracja. Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego według współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009, s. 185.

czci Bogu. W tym celu czymś koniecznym i nagłym jest formacja tych, którzy mogą w przyszłości podejmować zadania społeczne¹⁴.

Nie sposób nie wspomnieć o konieczności zaangażowania na rzecz służby miłosierdziu – zwłaszcza gdy mamy za sobą Rok Miłosierdzia. Przyczynia się ona do kształtowania relacji międzyludzkich opartych na głębokim poszanowaniu drugiego. Nie można bowiem, jak zaznacza Benedykt XVI, przyjąć postawy milczenia wobec istniejących obozów dla uchodźców i wysiedlonych w różnych częściach świata, w których życie przebiega w prowizorycznych warunkach. Szukają oni bowiem schronienia przed jeszcze gorszym losem (zob. SC, n. 90). Służba miłosierdziu staje się dziś szczególnym profetycznym znakiem dla współczesnego świata. Dzieła zaś ewangelicznego miłosierdzia wskazują, że im bardziej żyje się Chrystusem, tym lepiej można Mu służyć w każdym człowieku. Warto wspomnieć o osobach starszych, chorych i niepełnosprawnych. Pomoc tym osobom wiąże się także z koniecznością ewangelizacji środowisk służby zdrowia (zob. tamże).

Wyraźnym znakiem czasu dla współczesnego życia konsekrowanego jest także służba na rzecz jedności. Na szczególną uwagę zasługuje współczesna inkulturacja, ewangelizacja kultury i otwarcie na dialog z innymi. Należy jednak pamiętać, że najistotniejszym elementem odpowiedzi na pojawiające się znaki czasu zawsze pozostaje osobiste i wspólnotowe świadectwo życia. Nadzieja bowiem jest poręką dóbr przyszłych. A człowiek nadziei to ten, który widzi cel ostateczny swoich działań i w konsekwencji swojego powołania; człowiek nadziei widzi dalej niż terażniejszość. Nadzieja powoduje, że obecny czas jest darem Boga i trzeba wszystko uczynić, by jak najlepiej go wykorzystać. Nadzieja w końcu jest wyrazem zawierzenia i zaufania wobec Bożej Opatrzności (MV, n. 6–22).

Osoba konsekrowana jeśli chce zwiastować nadzieję współczesnemu człowiekowi, sama powinna żyć nadzieją. Nadzieja obejmuje zatem całość naszego życia i każe nam spoglądać ku górze, skąd nadejść ma Chrystus – wschodzące słońce.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na problemy związane z przeżywaniem nadziei w kontekście obecnie przeżywanego kryzysu powołań. Patrząc na poszczególne wspólnoty zakonne widzimy, że coraz bardziej zmniejsza się ich liczebność, ilość zaś podejmowanych zadań pozostaje

¹⁴ Zob. tamże, s. 190–191.

ta sama. Można by powiedzieć, że w Polsce wchodzimy w jesień życia konsekrowanego. Z jednej strony trzeba pozytywnie spoglądać na taką rzeczywistość, ponieważ jesień – to czas zbioru dobrych owoców, a z drugiej – to przygotowanie do zimy. Nie jest to łatwy czas. Stąd też powinniśmy podejmować głęboką refleksję nad naszą tożsamością, powołaniem i aktualną obecnością.

Konieczne staje się zwrócenie uwagi na duchowość naszych wspólnot i całych instytutów zakonnych. Może się okazać, że wiele zgromadzeń zakonnych nie doczeka „wiosny”, bowiem zima okaże się zbyt bolesna. Wiele też wspólnot może „zaniknąć” w Kościele na zasadzie „śmierci naturalnej”. Jak zatem przeżyć jesień i przygotować się do „zimy”?

Ważne w tym jest zachowanie wierności wobec charyzmatu, wobec posłannictwa, do którego wzywa nas Bóg w dzisiejszym świecie. Istotne jest też otwarcie się na inne zgromadzenia zakonne, osoby świeckie i kapłanów diecezjalnych. Na obecnym etapie uczymy się współpracować; potrzeba przejść od współpracy do współdzielenia, współodpowiedzialności i współuczestnictwa. Jest to bardzo ważny krok, który należy uczynić w Kościele¹⁵.

Doświadczając wzajemnej jedności możemy z nadzieją patrzeć na nasze życie i uczyć innych zaufania wobec Bożej opatrności. W ten sposób tworząc duchowość komunii stajemy się promotorami duchowości komunii w jakże podzielonym dziś świecie¹⁶.

Osoby konsekrowane, doświadczając Bożego prowadzenia, pokazują dzisiejszemu człowiekowi, że nadzieja oparta na Bożym zaufaniu zawieść nie może. W tej perspektywie lęk, rozpacz i beznadziejność stają się jedynie czymś przejściowym i znikomym wobec tego, co Bóg przygotował swoim wybranym w przyszłym świecie.

* * *

Podsumowując należy stwierdzić, że życie Ewangelią prowadzi do postawy prorockiej, a proroctwo rodzi nadzieję na lepszą przyszłość. Papież Franciszek wyznaczył osobom konsekrowanym bardzo ważne zadanie, jakim jest obudzenie tego świata¹⁷. Zadanie to może wykonać

¹⁵ J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej*, Wrocław 2014, s. 25–138.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rallegratevi*, Wrocław 2014.

tylko i wyłącznie osoba przemieniona Bożą miłością. Uczynimy zatem wszystko, by nasze życie stało się ewangeliczną szkołą miłości; prorockim wezwaniem do nawrócenia i radosnym spoglądaniem i oczekiwaniem na przyszłość, która nas czeka.

STRESZCZENIE

Niniejsze opracowanie stanowi podsumowanie tego wszystkiego, co było udziałem całego Kościoła, a zwłaszcza osób konsekrowanych podczas Roku Życia Konsekrowanego. Wskazane przez papieża Franciszka trzy obszary refleksji: Ewangelia, nadzieja i prorocтво stanowią fundament posłannictwa osoby konsekrowanej we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: powołanie, Ewangelia, prorocтво, nadzieja.

SUMMARY

This article sums up everything that was an issue of the whole Church, especially consecrated people during a Year of Consecrated Life. Three areas of reflection mentioned by the Pope Francis: Gospel, hope and prophecy are the foundation of the mission of consecrated person in present world.

Key words: calling, Gospel, prophecy, hope.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, 2001.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 2007.
- Benedykt XVI, *Nieoceniony dar życia konsekrowanego. Msza św. w święto Ofiarowania Pańskiego*, 2 II 2006, OsRomPol, 27(2006), nr 4, s. 32–33.
- Benedykt XVI, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii. Do przełożonych generalnych instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, 22 V 2006, OsRomPol, 27(2006), nr 9–10, s. 35–36.
- Franciszek, pap., *Misericordiae vultus*. Bulla ogłaszająca nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia, 2015.
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Evangellii gaudium*, 2013.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ripartire da Cristo*, 2003.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo*, 2008.

Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rallegratevi*, Wrocław 2014.

Droga konsekrowana, red. J. Sobczyk, I. Werbiński, Toruń 2015 (*Communio Sanctorum*, 6).

Dziewiecki M., *Wiara podstawą powołania*, „Życie Konsekrowane”, (2013), nr 1, s. 56–62.

Giemza B., *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2012.

Hernik J., *Powołani, by być*, Kraków 2015.

Kiciński J., *Duchowość misji współdzielonej*, Wrocław 2014.

Kiciński J., *Powołanie. Konsekracja. Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego według współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009.

Kiciński J., *Słowo Boże szkołą wiary w życiu konsekrowanym*, „Życie Konsekrowane”, 2016, nr 3, s. 8–33.

Miłosierdzie w codzienności, red. J. Kiciński, P. Gołubców, A. Radecki, Wrocław 2016.

Parzyszek C., *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007.

Terrinoni U., *Słowo Boże i śluby zakonne*, Kraków 2003.

KS. ARKADIUSZ KRUK

ŚWIĘTA TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS JAKO KIEROWNIK DUSZ – „MISTRZYNI NOWICJATU”

Mistrzem duchowych mistrzów jest sam Jezus Chrystus. Od Chrystusa uczą się święci duchowej mądrości. Zaś wśród świętych kanonizowanych przez Kościół katolicki szczególnym uznaniem cieszą się pisma doktorów Kościoła. Poprzez szczególnie „charyzmat mądrości Ducha Świętego”, doktorzy Kościoła posiadają niezwykłą przenikliwość oraz nadzwyczajną biegłość w sprawach życia duchowego¹. Pomiędzy nimi wyróżnia się ta, którą Jan Paweł II nazywa „mistrzynią życia duchowego”² – św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza; ta, o której można powiedzieć, iż jej doktryna to „wiedza miłości” (Rps M, k. 1r).

Oddziaływanie św. Teresy od Dzieciątka Jezus na teologów i teologię, a także jej wpływ na życie duchowe tak wielu ludzi – w szerokim znaczeniu nazwać można kierownictwem duchowym³. Przesłanie duchowe tej świętej ma charakter ponadczasowy, zatem także dziś niezwykle cenne jest ponowne wydobywanie na światło dzienne pouczeń i wskazówek du-

KS. ARKADIUSZ KRUK – dr teologii (teologia duchowości) KUL, adiunkt Katedry Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, specjalista w zakresie mistyki karmelitańskiej oraz duchowości kapłańskiej, ojciec duchowny Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

¹ Zob. KO, n. 8; Jan Paweł II, *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o miłości. Homilia [...] wygłoszona podczas Mszy św. 19 października [1997 r.]*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 37–38.

² Tenże, *List apostolski [...] Divini amoris scientia, wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 29–36, n. 3, 6.

³ Zob. S. Urbański, *Kierownik duchowy*, w: LDK, s. 415–416; C. De Meester, *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*, Kraków 2009, s. 110–111.

chowych zawartych w jej pismach⁴, napisanych nie bez pomocy Ducha Świętego⁵. Tak oto jedna z najmłodszych doktorów Kościoła staje dziś przed czytelnikiem jako kierownik dusz.

Bez wątplenia funkcję tę wypełniała Teresa względem powierzonych jej opiece nowicjuszek, co uzasadnia tytuł niniejszego artykułu.

1. Teresa wśród „nowicjuszek”

Gdy 21 marca 1896 r. na przeoryszę Karmelu w Lisieux została wybrana matka Maria Gonzaga, powierzyła św. Teresie od Dzieciątka Jezus opiekę nad „nowicjuszkami”⁶. Teresę mianowała swoją asystentką, sobie pozostawiając tytuł mistrzyni nowicjatu⁷. Pieczy św. Teresy zostało powierzone pięć siostr; były to: Marta od Jezusa, Maria Magdalena od Najświętszego Sakramentu, Maria od Przenajświętszej Trójcy, Genowefa od Najświętszego Oblicza (Celina, rodzona siostra św. Teresy) oraz Maria od Eucharystii (kuzynka Teresy)⁸. Nawiązując do tego wydarzenia, św. Teresa od Dzieciątka Jezus w *Rękopisie autobiograficznym* zadedykowanym matce Marii Gonzadze zauważa:

„Tak jak Jezus powiedział pewnego dnia do Świętego Piotra, ty powiedziałaś twojemu dziecku: «Paś baranki moje», a ja zdziwiłam się, powiedziałam ci, że «jestem za mała»... błagałam ciebie, żebyś sama pasła twoje małe baranki i żebyś mnie zachowała, żebyś pozwoliła mi w drodze łaski paść się razem z nimi. A ty, moja kochana Matko, odpowiadając trochę na moje słuszne pragnienie, zachowałaś małe jagnięta wraz z owcami, ale poleciłaś mi paść je często w cieniu, wskazywać im najlepsze zioła, najbardziej wzmacniające [...]. Nie obawiałaś się, moja ukochana Matko, że sprowadzę na manowce twoje małe jagnięta; mój brak doświadczenia, moja młodość, wcale ciebie nie przstraszyły, być

⁴ Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez Conrada De Meester, Poznań 2008 (dalej cyt. *Dzieje duszy*). Idąc za sugestią C. De Meester, pisma autobiograficzne św. Teresy z Lisieux zostały w tym artykule opatrzone następującymi skrótami: Rps A – „Rękopis A [Agnieszka]”; Rps G – „Rękopis G [Gonzaga]”; Rps M – „Rękopis M [Maria]”.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o miłości*, s. 37–38.

⁶ Mówiąc o powierzonych sobie „nowicjuszkach” św. Teresa ma na myśli zarówno postulantki jak i nowicjuszeki oraz młode profeski. Por. C. De Meester, *Przypisy*, w: *Dzieje duszy*, s. 339, przyp.

⁷ Por. tenże, *Wstęp do Rękopisu G(onzaga)*, w: *Dzieje duszy*, s. 321.

⁸ Por. *Dzieje duszy*, s. 339, przyp.

może przypomniawsz sobie, że często podoba się Panu udzielać mądrości małym i że pewnego dnia w uniesieniu radości wychwalał swojego Ojca, że «ukrył swoje tajemnice przed roztrópnymi, a objawił je maluczkiemu» (Rps G, k. 3v–4r)⁹.

Należy zauważyć, iż Teresa nigdy formalnie nie pełniła funkcji mistrzyni nowicjatu, z prawnego punktu widzenia być mistrzynią nie mogła. Była nią wspomniana matka Maria Gonzaga, sobie rezerwując podejmowanie ostatecznych decyzji. Było to spowodowane tym, że dwie z rodzonej siostr Teresy już zasiadały w kapitule Karmelu w Lisieux. Zgodnie z obowiązującym wówczas zwyczajem Teresa jako trzecia z siostr Martin przebywających w tym samym klasztorze „nie miała prawa w niej zasiadać ani otrzymać żadnej ważniejszej funkcji”. Co więcej w trzy lata po swej profesji (8 IX 1893), gdy zazwyczaj „karmelitanka opuszcza nowicjat [...] siostra Teresa poprosiła, by pozwolono jej w nim na zawsze pozostać”¹⁰. Na własną prośbę zgodziła się, by na zawsze pozostać nowicjuską, co wiązało się z pozbawieniem pewnych praw. Było to bardzo bliskie jej duchowej doktrynie małej drogi. Zatem wypełniając wolę swojej przełożonej Teresa podjęła się opieki nad powierzonymi jej duchowymi jagniątkami (nowicjuskami), nie tyle by je paść, co „w drodze łaski paść się razem z nimi” (Rps G, k. 3v).

2. „Mały pędzelek” Jezusa

Podejmując się opieki nad „nowicjuskami” św. Teresa zauważa, iż swoją funkcję wykonuje ona niejako w cieniu swojej przeoryszy, która jest mistrzynią (słońcem). W *Rękopisie autobiograficznym* zadedykowanym matce Marii Gonzadze zauważa: „Matko, odpowiadając trochę na moje słuszne pragnienie, zachowałeś małe jagnięta wraz z owcami, ale poleciłeś mi paść je często w cieniu” (Rps G, k. 3v). Natomiast w innym miejscu tego samego rękopisu Teresa nazywa siebie „zupełnie małym pędzelkiem, którym [...] Jezus łaskawie posługuje się przy najdrobniejszych szczegółach”, natomiast matka Gonzaga jest „cennym pędzlem, który ręką Jezusa chwyta z miłością, kiedy chce wykonać wielką pracę w duszach [nowicjuszek]” (Rps G, k. 20v)¹¹. Teresa ma jednak świadomo-

⁹ W niniejszym artykule w cytatach z pism św. Teresy od Dzieciątka Jezus nie uwzględniono zdarzającej się w nich kursywy, która nie jest konieczna dla zrozumienia tekstu.

¹⁰ G. Gaucher, *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897). Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza*, Kraków 1995, s. 129.

¹¹ *Dzieje duszy*, s. 340, 383. przyp.

mość, iż „płótno malowane przez artystę”, a więc dusze nowicjuszek swoje „piękno zawdzięczają” nie malarskim przyrządom, „nie pędzłowi, tylko artyście, który go prowadzi”, czyli samemu Bogu. Bóg zaś chętnie w przeprowadzaniu swojego dzieła „wybiera przyrządy słabe i niedoskonałe” (Rps G, k. 20r).

Jak zauważa Teresa, „Pierwszy raz, gdy Jezus posłużył się swoim pędzelm, było to około 8 grudnia 1892” (Rps G, k. 20v). Miała ona wtedy 15 lat, i dopiero co wstąpiła do klasztoru karmelitanek w Lisieux. Jako młoda postulanka zaprzyjaźniła się wówczas ze starszą od siebie o osiem lat, będącą również w postulacie siostrą Martą od Jezusa. Za zgodą przeoryszy odbywały one niekiedy „małe rozmowy duchowe” (Rps G, k. 20v). Widząc po pewnym czasie, że wspomniane rozmowy, które bardziej przypominały spotkanie „dwóch przyjaciółek w świecie” – „nie osiągały upragnionego celu” zrozumiała, że „trzeba zaprzestać tych rozmów” (Rps G, k. 21r). Poprzedzając rozmowę modlitwą do Jezusa zdobyła się na odwagę, aby stanąć w prawdzie i jak mówi Teresa: „tuląc jej głowę do serca, powiedziałam jej ze łzami w głosie wszystko, co o niej myślałam, ale tak czułymi wyrazami i okazując jej tak wiele uczucia, że wkrótce jej łzy zmieszały się z moimi”. Po zakończeniu tej szczerzej duchowej rozmowy Teresa spostrzegła, iż ich „uczucie stało się całkiem duchowe, nie było w nim już nic ludzkiego. Spełnił się w nas ten fragment Pisma: «Brat wspomagany przez brata jest jak warowne miasto» [Prz 18, 19]” (Rps G, k. 21v). Jak zauważa Teresa, ta „pierwsza praca, jaką Jezus i ty [matka Gonzaga – A. K.] zechcieliście przeze mnie wykonać, było to jedynie preludium” do tego, co miało „jej zostać powierzone” w przyszłości, a więc opieka nad nowicjuszkami.

Z czasem, gdy Teresa wypełniała swoje obowiązki względem powierzonych jej siostr, kiedy jak mówi „dane jej było wniknąć w sanktuarium dusz”, szybko zorientowała się, że jest to „zadanie ponad jej siły”. Dobrze wiedząc, że w tej trudnej pracy musi zdać się całkowicie na Boga św. Teresa stwierdza: „schroniłam się w ramionach dobrego Boga jak małe dziecko i chowając twarz w jego włosach, powiedziałam do Niego: Panie, jestem za mała, żeby żywić twoje dzieci; jeśli chcesz dać im przeze mnie to, co jest dla każdej odpowiednie, napełnij moją rączkę i nie opuszczając twoich ramion, nie odwracając głowy, dam twoje skarby duszy, która przyjdzie prosić mnie o pokarm” (Rps G, k. 22r–22v).

Pojmując prawdę, iż w tak wielkim dziele jak prowadzenie dusz „nie jest możliwe, aby cokolwiek zrobiła sama z siebie” Teresa odczuła wielki

pokój. Powierzone jej „zadanie” przestało jej „wydawać się trudne”. Święta wiedziała, że „jedyne, co potrzeba, to łączyć się coraz bardziej z Jezusem i że reszta będzie jej dana w nadmiarze” i jak zauważa Autorka *Rękopisów autobiograficznych*: „rzeczywiście, nigdy moja nadzieja nie została zawiedziona. Dobry Bóg zechciał napełnić moją rączkę tyle razy, ile było konieczne, abym karmiła duszę moich sióstr” (Rps G, k. 22v).

3. „Taktyka duchowa i pedagogiczna wśród nowicjuszek”¹²

Tym, co stanowi punkt wyjścia pedagogii duchowej św. Teresy od Dzieciątka Jezus względem powierzonych jej nowicjuszek, jest pogłębione rozumienie przykazania miłości. Dla Teresy miłującej swoje podopieczne wzorem jest Jezus i Jego miłość do Apostołów. „Jak Jezus kochał swoich uczniów i dlaczego ich kochał?” – pyta autorka *Rękopisów autobiograficznych* i natychmiast odpowiada – Ach! to nie ich zalety naturalne mogły Go pociągać, między nimi a Nim była nieskończona odległość, On był wiedzą, Mądrością Odwieczną, oni byli biednymi rybakami, nieukami i pełnymi przyziemnych myśli. A jednak Jezus nazywa ich swoimi przyjaciółmi, swoimi braćmi. Chce widzieć, jak królują wraz z Nim w królestwie Jego Ojca i żeby im otworzyć to królestwo, chce umrzeć na krzyżu, gdyż powiedział: «Nie ma większej miłości, niż oddać życie za tych, których się kocha» (J 15,13)” (Rps G 12r). Po przeczytaniu tych słów Zbawiciela Teresa zrozumiała, że jeszcze nie kocha będących w jej wspólnocie sióstr tak, jak kocha je Dobry Pasterz, „że nie kocha ich tak, jak Dobry Bóg je kocha”. Św. Teresa zrozumiała, „że doskonała miłość to znosić wady bliźnich, nie dziwić się ich słabościom, budować się najdrobniejszymi aktami cnót, gdy widzimy, że je praktykują”. Jednakże najważniejszym jej odkryciem jest zrozumienie prawdy, że „miłość bliźniego nie powinna pozostać zamknięta w głębi jej serca. Nikt, powiedział Jezus, «nie zapala pochodni i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciła WSZYSTKIM, którzy są w domu»”. Następnie autorka pozwala sobie na niezwykle cenną puentę: „Wydaje mi się, że ta pochodnia oznacza miłość bliźniego, która powinna oświecać, radować nie tylko tych, którzy są mi najdrożsi, ale «WSZYSTKICH, którzy są w domu», nie wyłączając nikogo” (Rps G, k. 12r).

Zatem to miłość bliźniego (połączona z miłością Boga) była głównym motorem napędowym św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Dla Teresy wcho-

¹² Por. tamże, s. 360, przyp.

dążęj w duchowe interakcje z nowicjuszkami to właśnie miłość bliźniego, czerpiąca swe życiodajne soki z miłosnego zjednoczenia z Bogiem, była zarówno punktem wyjścia dla niej samej jako formatorki, ale także celem do osiągnięcia dla formowanych przez nią nowicjuszek. Święta zrozumiała, że tym, czego powinna nauczyć swoje siostry, jest miłość siostrzana, i że zamierzony przez siebie cel pedagogiczny może osiągnąć tylko za pomocą narzędzia, którym jest miłość. Naśladować miłość Jezusa, uczyć nowicjuszki prawdziwej miłości i formować do niej okazując nowicjuszkom miłość (miłość często wymagającą) – oto odkrycie Teresy i jej taktyka formacji duchowej. Zgłębiwszy tajemnicę miłości bliźniego Święta nie zachowała tej wiedzy tylko dla siebie, ale hojnie dzieliła się otrzymanym światłem, stając się w dziedzinie miłości prawdziwą profesorką i mistrzynią duchową w prawdziwym znaczeniu tego słowa¹³.

Nawiązując do słów Jezusa z Ewangelii wg św. Jana: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34) – św. Teresa od Dzieciątka Jezus kładzie akcent na słowa: „Tak, jak Ja was umiłowalem” (por. Rps G, k. 12v). Święta zauważa, że Jezus daje „Apostołom przykazanie nowe, SWOJE WŁASNE PRZYKAZANIE”, Jezus uczy, aby kochać bliźniego już nie tylko „jak siebie samego, ale by kochać go jak On, Jezus, go kochał”. Zdając sobie sprawę ze swojej niedoskonałości, Teresa stwierdza: „Ach! Panie, wiem, że nie rozkazujesz mi niczego niemożliwego, znasz lepiej niż ja moją słabość, moją niedoskonałość, wiesz dobrze, że nigdy nie mogłabym kochać moich sióstr jak Ty je kochasz, gdybyś Ty sam, o mój Jezu, nie kochał ich również we mnie” (Rps G, k. 12v).

Zatem tajemnica miłości Teresy do powierzonych jej sióstr polegała na tym, że Teresa pozwalała, aby to Jezus kochał swe nowicjuszki (a także pozostałe siostry) w niej, czyli w Teresie od Dzieciątka Jezus. Nieco dalej Doktor Karmelu stwierdza: „Tak, czuję to, kiedy jestem miłosierna, to sam Jezus działa we mnie; im bardziej jestem z Nim zjednoczona, tym bardziej również kocham wszystkie moje siostry. Kiedy chcę zwiększyć w sobie tę miłość, szczególnie gdy demon stara się przede wszystkim stawiać mi przed oczami duszy wady takiej czy innej siostry, którą

¹³ Zob. F.-M. L  thel, *Chrystocentryzm dynamiczny Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata. I Karmelitański tydzień duchowości, 9–12 marca 1998*, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 85.

uważam za mniej sympatyczną, natychmiast staram się znaleźć jej cnoty, jej dobre pragnienia, mówię sobie, że jeżeli raz widziałam, jak upadła, zupełnie dobrze mogła odnieść wielką ilość zwycięstw, które ukrywa przez pokorę, a nawet to, co wydaje mi się błędem, może równie dobrze wynikać z intencji spełnienia aktu cnoty” (Rps G, k. 12v–13r).

Wyjaśniając kwestię niekiedy błędnej interpretacji dobrej intencji, św. Teresa od Dzieciątka Jezus przytacza następujące wydarzenie ze swojego zakonnego życia. Wydarzenie to świadczy o wielkiej mądrości duchowej Teresy. Zostało ono opisane w *Rękopisach autobiograficznych*, ale wolno przypuszczać, iż główna myśl tego opowiadania, a więc wyrozumiałość



względem innych siostr, była tematem rozmów Teresy z nowicjuszkami. Otóż podczas jednej z rekreacji należało otworzyć bramę dla przybyłych pracowników. W tym celu matka podprzeorysza wyznaczyła Teresę lub siedzącą obok Teresy siostrę, aby towarzyszyła w tej czynności siostrze zastępującą „szafarkę”. Święta wspomina, iż bardzo chętnie podjęłaby się tej czynności, ale nie chciała odbierać radości swojej towarzysze, dlatego zdejmowała fartuch na tyle wolno, aby dać szansę towarzyszącej jej siostrze, jednakże nie wyjawiała publicznie swojej dobrej intencji. Niestety dobra intencja Teresy została zinterpretowana zupełnie na jej niekorzyść. Święta Karmelitanka z Lisieux wspomina, że to wydarzenie wyświadczyło jej duszy wiele dobra i „sprawiło, że stała się wyrozumiała dla słabości innych” (Rps G, k. 13r). Idąc w swym myśleniu dalej Teresa zauważa, iż niekiedy można zbłądzić „drobne akty cnoty uważając za niedoskonałości”, ale „można równie dobrze się pomylić, uznając za cnotę coś, co jest tylko niedoskonałością” (Rps G, k. 13r–13v). Wspomniana sytuacja nauczyła Teresę wielkiej wyrozumiałości. Pamiętając o słowach

Jezusa: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni” (Mt 7, 1), Teresa starała się, aby „jej myśli były zawsze miłosierne” (Rps G, k. 13v). Podsumowując – tym, co charakteryzuje Teresę jako mistrzynię w dziedzinie kierowania dusz, jest wielka przenikliwość duchowa idąca w parze z empatią oraz miłosierna wyrozumiałość.

Na obraz św. Teresy od Dzieciątka Jezus jako „mistrzyni nowicjuszek” składa się jeszcze jedno wydarzenie z jej zakonnego życia. W *Rękopisach autobiograficznych* mówi ona o pewnej siostrze, która „miała talent niepodobania się jej [Teresie] w niczym”. Przywołując postać wspomnianej siostry Teresa podkreśla, że: „Miłość bliźniego nie powinna polegać na uczuciach, ale na uczynkach” (Rps G, k. 13v). Pomimo to, iż „maniery, słowa i charakter” owej siostry Teresie „wydawały się bardzo nieprzyjemne” (Rps G, k. 13v), to jednak Teresa pomna na to, że „Miłość bliźniego nie powinna polegać na uczuciach, ale na uczynkach” (Rps G, k. 13v) starała się względem swej siostry postępować tak, jak postępuje się względem „osoby, którą kocha najbardziej” (Rps G, k. 14r). Teresa starała się nie koncentrować jedynie na tym, co we wspomnianej siostrze było zewnętrzne, ale starała się szukać tego, co głęboko wewnętrzne, a więc najskrytszych i jedynie Bogu znanych „cnót i zasług” swojej siostry. Odwołując się do wspomnianego wydarzenia Teresa wspomina: „czułam, że sprawiało to przyjemność Jezusowi, gdyż nie ma artysty, który nie lubiłby być chwalonym za swoje dzieła, a Jezus, Artysta dusz, jest szczęśliwy, gdy nie zatrzymujemy się na zewnętrznych cechach, ale przenikając aż do głębokiego sanktuarium, które wybrał sobie za siedzibę, podziwiamy jego piękno” (Rps G, k. 14r).

W *Rękopisie autobiograficznym* zadedykowanym matce Marii Gonzadze św. Teresa zauważa, że ilekroć doświadczała pokusy, aby w nieprzyjemny sposób odpowiedzieć siostrze, która była przyczyną tak wielu jej wewnętrznych walk, posyłała jej najpiękniejszy uśmiech, na jaki tylko było ją stać (por. Rps G, k. 14r). Natomiast wtedy, gdy czuła się zbyt słaba, żeby walczyć, aby nie zgrzeszyć przeciw miłości bliźniego, Teresa „uciekała jak dezertier” (Rps G, k. 14r). Taktykę tę stosowała już od czasu swojego nowicjatu¹⁴, wiedząc, że „lepiej nie stawać do walki, kiedy kłeska jest pewna” (Rps G, k. 15r).

W innym miejscu autorka *Rękopisów autobiograficznych* nawiązuje do słów Zbawiciela: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za

¹⁴ Zob. Rps G, k. 14v–15r.

tych, którzy was prześladują” (Mt 5, 43–44)¹⁵. Doktor Karmelu zauważa, iż w klasztorze „nie spotyka się nieprzyjaciół”, jednakże którąś z sióstr można kochać bardziej, a inną omija się z daleka. W ten sposób „nawet o tym nie wiedząc, staje się ona obiektem prześladowania” (Rps G, k. 15v). Św. Teresa zauważa, iż także tę siostrę Jezus każe kochać: „Jeśli bowiem miłujecie tylko tych, którzy was miłują, jakąż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy to samo czynią» (Łk 6, 32). I to nie wystarczy kochać, trzeba tego dowieść” (Rps G, k. 15v), bo gdy „miłość bliźniego zapuściła głębokie korzenie w duszy, ujawnia się ona na zewnątrz” (Rps G, k. 18r). Będąc dla nowicjuszek mistrzynią, św. Teresa pragnie, aby „jej siostry” stały się jak najbardziej podobne do Jezusa. Jest „pędzelkiem, który Jezus wybrał, żeby wymalować swój obraz w duszach”, które zostały jej powierzone (Rps G, k. 20v).

Teresa zauważa, iż pełnienie obowiązków asystentki mistrzyni nowicjatu jest niełatwym i bardzo odpowiedzialnym zadaniem. Konieczne jest tu całkowite poddanie się woli Boga. Wyjaśniając tę myśl Święta zauważa, że „z daleka wydaje się to takie różowe, świadczyć duszom dobro, sprawiać, by bardziej kochały Boga, wreszcie kształtować je według swoich zapatrywań i własnych myśli. Z bliska jest zupełnie inaczej, różowy kolor znika... czuje się, że świadczenie dobra bez pomocy dobrego Boga jest równie niemożliwe, jak spowodowanie, by słońce świeciło w nocy... Czuję, że trzeba całkowicie zapomnieć o swoich upodobaniach, osobistych koncepcjach, a prowadzić dusze drogą, którą wyznaczył Jezus, nie próbując kazać im chodzić swoim własnym szlakiem” (Rps G, k. 22v–23r).

Jednakże za najtrudniejsze w swojej posłudze kierowania dusz Teresa uważa „zauważanie błędów” i „najmniejszych niedoskonałości” jej nowicjuszek oraz „wydawanie im śmiertelnej walki”. Jest to dla Świętej trudne doświadczenie, ale dla nowicjuszek zbawienne. Św. Teresa zauważa: „na szczęście dla moich sióstr, od kiedy zajęłam miejsce w ramionach Jezusa, jestem jak strażnik obserwujący nieprzyjaciela z najwyższej wieżyczki warownego zamku. Nic nie umyka przed moim spojrzeniem; często dziwię się, że widzę tak jasno i uważam za wybaczalne, że prorok Jonasz uciekł, zamiast pójść ogłaszać ruinę Niniwie” (zob. Jon 1, 2–3). Teresa zauważa, jak dużo Ją to kosztuje – „Tysiąc razy wolałabym wysłuchiwać uwag, niż robić je innym” – zauwa-

¹⁵ Por. tamże, k. 15v.

za Święta – ma jednak świadomość, że dla jej siostr jest to konieczne (Rps G, k. 23r).

Dzieląc się swymi trudnościami związanymi z dziełem kierowania dusz, Teresa zauważa, że jest to bardzo trudne, „aby dusza, której chce się ukazać jej wady, zrozumiała swoje błędy”. Dusza taka dokonuje samousprawiedliwienia; „pełna najlepszych intencji” uważa, iż wszystko, co ją spotyka, „spada na nią” niesłusznie. Skutkiem takiego stanu rzeczy jest negatywne postrzeganie „siostry zobowiązanej do kierowania” jej duszą (Rps G, k. 23r). Nawiązując do podobnych doświadczeń, św. Teresa kieruje następujące słowa do matki Marii Gonzagi w zadedykowanym jej *Rękopisie autobiograficznym*: „Dobrze wiem, że twoje małe jagnięta uważają, że jestem surowa. Gdyby czytały te słowa, powiedziałyby, że nie wygląda na to, aby mnie cokolwiek kosztowało bieganie za nimi, mówienie surowym tonem, pokazywanie im pięknego runa ubrudzonego lub też przynoszenie im lekkiego kosmka wełny, który pozwoliły sobie wyrwać przez przydrożne kolce. Małe jagnięta mogą mówić wszystko, co zechcą; w głębi czują, że kocham je miłością prawdziwą, że nigdy nie będę naśladować «najemnika, który widząc nadchodzącego wilka, porzuca stado i ucieka» (J 10, 10–15). Jestem gotowa oddać za nie życie, ale moje uczucie jest tak czyste, że nie pragnę, aby o nim wiedziały. Nigdy, dzięki łasce Jezusa, nie próbowałam przyciągnąć do siebie ich serc, zrozumiałam, że moja misja to prowadzić je do Boga” (Rps G, k. 23r–23v).

Pełniąc nieformalnie funkcję mistrzyni nowicjatu, św. Teresa od Dzieciątka Jezus zdobyła głęboką wiedzę w zakresie kierownictwa duchowego. Jak zauważa: „puczając innych, dużo się nauczyłam”. Teresa odkryła, że „wszystkie dusze przechodzą prawie takie same walki, ale z drugiej strony są tak różne, że nietrudno jest [...] zrozumieć to, o czym mówił [Teresie] Ojciec Pichon: «Dusze różnią się między sobą o wiele więcej niż twarze»”. Mało kto tak jak Teresa zna się na duszach, dlatego też Święta, będąca najmłodszą z doktorów Kościoła, natychmiast dodaje: „Dlatego też postępowanie z wszystkimi duszami w taki sam sposób jest niemożliwe” (Rps G, k. 23v). Wobec niektórych dusz św. Teresa postępowała z wielką łagodnością, inne natomiast traktowała nadzwyczaj surowo. Wyjaśniając swą pedagogię Święta stwierdza: „Wobec niektórych dusz czuję, że powinnam umniejszać się, nie obawiać się wcale upokorzenia, przyznając się do moich walk i porażek”. Teresa wiedziała, że właśnie wtedy jej nowicjuszki będą bardziej ośmielone do tego, by wyznać jej

swoje „błędy” i będą cieszyć się z tego, że ich mistrzyni „rozumie je z doświadczenia” (Rps G, k. 23v).

Teresa zauważa, że są także dusze, z którymi należy „postępować z dużą stanowczością”, kierownik zaś nie powinien „zmieniać raz wypowiedzianego zdania”. Względem takiej duszy „uniżyć się nie byłoby wtedy wcale pokorą, tylko słabością” (Rps G, k. 23v). Są to dusze, które żądają, aby traktować je łagodnie, zarzekające się, że surowością („siłą”) niczego się w nich nie osiągnie. Są one podobne do dziecka, które nie chce pozwolić lekarzowi na „przeprowadzenie bolesnej operacji” wołając, „że lek jest gorszy od choroby; jednakże, jeżeli kilka dni później stwierdzi, że zostało wyleczone, jest szczęśliwe, że może bawić się i biegać” (Rps G, k. 23v–24r). Porównując powyższą sytuację do sytuacji duchowej jej nowicjuszek Teresa zauważa, iż niekiedy „trochę goryczy jest lepsze niż cukier”, i same jej podopieczne przyznają jej niekiedy rację (Rps G, k. 24 r). Teresa opisuje to w następujący sposób:

„Parę razy nie mogłam powstrzymać się, żeby wewnątrz siebie nie uśmiechnąć na widok zmiany, jaka dokonała się z dnia na dzień, to fantastyczne... Przychodzi nowicjuszka powiedzieć mi: «Miała siostra wczoraj rację, że była surowa, na początku buntowałam się, ale potem wszystko sobie przypominałam i stwierdziłam, że była siostra bardzo sprawiedliwa... Proszę posłuchać: odchodząc, myślałam, że to koniec, mówiłam sobie: <Pójdę do naszej matki i powiem jej, że nie będę już chodzić do S. T[eresy] od Dziec[iatka] Jezus>, ale czułam, że podpowiadał mi to demon, a poza tym wydawało mi się, że siostra modli się za mnie, więc zachowałam spokój i światło zaczęło świecić, ale teraz musi mnie siostra całkiem oświecić i dlatego przychodzi»” (Rps G, k. 24r).

Św. Teresa zauważa, że owa „odrobina goryczy”, jaką niekiedy podaje duszom, jest skuteczna dzięki modlitwie i ofierze zanoszonej w intencji nowicjuszek. Gdy poddana jej kierownictwu dusza chwieje się, chcąc powrócić do dawnego błędu, Teresa w czasie spotkania z nowicjuszką „wewnętrznie odmawia małą modlitewkę”, i jak zauważa „prawda zawsze triumfuje” (Rps G, k. 24v). To, dzięki czemu wspomniane wyżej metody są skuteczne, to „modlitwa i ofiara”. Wyjaśniając to zagadnienie Teresa stwierdza: „Ach! to właśnie modlitwa i ofiara są całą moją siłą, jest to broń nie do pokonania, którą dał mi Jezus, o wiele bardziej niż słowa może ona dotykać dusz, bardzo często tego doświadczyłam” (Rps G, k. 24v). Jak wspomina Święta, prowadząc rozmowy duchowe z nowicjuskami

często „zdarzało się jej wzywać i odczuwać dobrodziejstwa matczynej opieki” Maryi (Rps G, k. 26r).

Wspominając swoje rozmowy z nowicjuszkami św. Teresa zauważa, iż niektóre z nich były „tak prostoduszne, że myślały, iż czyta w ich duszy, ponieważ zdarzało się jej je uprzedzać, mówiąc im, co myślą” (Rps G, k. 26r). Doktor Karmelu w *Rękopisach autobiograficznych* twierdzi co prawda, że „nie ma daru czytania w duszach”, jednakże dziwiło ją to, „że trafiała tak celnie” (Rps G, k. 26r). Wyjaśniając ów fakt stwierdza: „Dobrze czułam, że Dobry Bóg jest bardzo blisko, bo nie zdając sobie z tego sprawy, jak dziecko powiedziałam słowa, które nie pochodziły ode mnie, ale od Niego” (Rps G, k. 26r).

* * *

Tym, co wyróżniało św. Teresę od Dzieciątka Jezus jako asystentkę mistrzyni nowicjatu, była niezwykła otwartość względem powierzonych jej nowicjuszek. W każdej chwili mogły jej powierzyć „wszystko, co myślą, bez żadnego ograniczenia, zarówno to, co dobre, jak i to, co złe”. Było to o tyle prostsze, iż nie musiały zwracać się do Teresy „z takim szacunkiem, jaki okazuje się mistrzyni”, gdyż mistrzynią oficjalnie była matka Maria Gonzaga (Rps G, k. 26v). Teresę jako mistrzynię – kierowniczkę dusz cechowała także wielka pokora¹⁶. Z pokorą przyjęła fakt, iż będzie w Karmelu w Lisieux opiekować się nowicjuszkami nie jako mistrzyni, ale jako jej asystentka. Z pokorą przyjęła też fakt, iż nie będzie mogła w Karmelu awansować, na własną prośbę pozostając na zawsze nowicjuską. Na zawsze pozostanie w pamięci jako „mały pędzelek Jezusa”, którym On posługuje się dla wykończenia najdrobniejszych szczegółów w duszach nowicjuszek (Rps G, k. 20v). Teresa jako ta, która trzymając pieczę nad powierzonymi jej jagniątkami, karmi je najwyborniejszym pokarmem i kocha je tak bardzo, iż nie zawahałaby się oddać za nie życia, aby bronić je przed wilkiem (Rps G, k. 23r–23v).

Istota jej małej drogi – to czynić małe rzeczy z wielką miłością. Tej zasadzie św. Teresa od Dzieciątka Jezus była wierna przez całe swe życie i dlatego może być wzorem nie tylko dla siostr karmelitanek, nie tylko dla ojców duchownych oraz mistrzyń i mistrzów nowicjatu, ale dla każdego człowieka, który ma pod swoją opieką ludzi i pragnie uczyć wypełniania w praktyce przykazania miłości Boga i bliźniego.

¹⁶ Zob. Rps G, k. 26v–27r.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza (na podstawie jej pism, a także wspomnień zapisanych przez siostry w Karmelu w Lisieux) jako kierownika dusz. Rozważania ukazują św. Teresę z Lisieux jako pełniącą obowiązki asystentki mistrzyni nowicjatu. W artykule została zarysowana „tatyka duchowa i pedagogiczna” Świętej względem powierzonych jej opiece sióstr, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką w życiu duchowym odgrywa praktykowanie przykazania miłości bliźniego. Pokora, duch ewangelicznego dziecięctwa, kroczenie „małą drogą”, miłosierna wyrozumiałość, święta nieustępliwość, niekiedy celowo zastosowana zewnętrzna surowość w kontaktach z siostrami, duch modlitwy oraz ofiara w intencji powierzonych jej nowicjuszek – oto główne cechy św. Teresy od Dzieciątka Jezus jako pełniącej obowiązki asystentki mistrzyni nowicjatu.

Słowa kluczowe: doktor Kościoła, droga dziecięctwa duchowego, kierownictwo duchowe, miłość siostrzana, mistrzyni nowicjatu, przykazanie miłości, św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, tatyka duchowa.

SUMMARY

This article is an attempt to show St. Therese of the Child Jesus and the Holy Face (based on her writings and memoirs written by the sisters in the Carmel of Lisieux) as the head of souls. The first part of the deliberations shows St. Therese of Lisieux as acting novitiate master's assistant. The article outlined "spiritual and pedagogical tactics" of Saint towards to entrust the care of her sisters with special emphasis on the role that plays in the spiritual life practising the commandment to love one's neighbour. Humility, the spirit of evangelical childhood, stepping a "little way", merciful indulgence, holy tenacity, sometimes deliberately applied external severity in dealing with the sisters, the spirit of prayer and sacrifice for the intentions entrusted to her novices, here are the main features of St. Therese of the Child Jesus as acting novitiate master's assistant.

Key words: commandment of love, doctor of the Church, master novitiate, sisterly love, spiritual direction, St. Therese of the Child Jesus and the Holy Face, tactics spiritual, way of spiritual childhood.

Translated by Marta Żminkowska

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- Jan Paweł II, *List apostolski [...] Divini amoris scientia*, wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza *Doktorem Kościoła powszechnego*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 29–36.

Jan Paweł II, *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o miłości. Homilia [...] wygłoszona podczas Mszy św. 19 października [1997 r.]*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 37–38.

Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez Conrada de Meester, Poznań 2008.

De Meester C., *Wstęp do Rękopisu G(onzaga)*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*, s. 321–330.

De Meester C., *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*, Kraków 2009.

Gaucher G., *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897). Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza*, Kraków 1995.

Léthel F.-M., *Chrystocentryzm dynamiczny Teresy z Lisieux*, w: *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata. I Karmelitański Tydzień Duchowości, 9–12 marca 1998*, red. J.W. Gogola, Kraków 1998, s. 67–89.

Urbański S., *Kierownik duchowy*, w: LDK, s. 415–416.

KS. LECH KRÓL

BP MICHAŁ KOZAL WZOREM ŻYCIA DUCHOWEGO W 100. rocznicę święceń kapłańskich Błogosławionego

Błogosławionemu biskupowi Michałowi Kozalowi poświęcono już sporo publikacji, i to w różnych aspektach treściowych. W kontekście zbliżającej się 100. rocznicy jego święceń kapłańskich rodzi się pytanie, czy nadal pozostaje dla kapłanów wzorem życia duchowego? Jeżeli tak, to w jakim wymiarze? Ta problematyka będzie treścią niniejszego opracowania.

Analiza dokumentów zebranych do beatyfikacji, jak i różne opracowania, wskazują na szczególną gorliwość i zaangażowanie bł. Michała Kozala w sferę formacji życia duchowego własnego i powierzonych mu wiernych. Zarysowana problematyka wytycza więc dwuczęściową strukturę treściową artykułu. Uzasadnia ją logika następstw. Gorliwe zaangażowanie prezbiterów w formację duchową powierzonych im wiernych jest uzależnione od osobistego zaangażowania w jakość własnego życia duchowego (por. PDV, n. 24–25).

1. Troska bł. Michała Kozala o własne życie duchowe

Gorliwość bł. Michała, dynamizowana w procesie kształtowania życia duchowego, wyrastała z przekonania o wielkości daru i tajemnicy kapłaństwa. Przekonanie to było imperatywem gorliwego zaangażowania we współpracę z łaską powołania, a swój wyraz znalazło w jego realizacji.

KS. LECH KRÓL – dr hab. teologii duchowości chrześcijańskiej; prowadzi wykłady w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z zakresu teologii duchowości. Autor książki *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego* (Włocławek 2012) i wielu artykułów naukowych. Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku; redaktor „Studiów Włocławskich”. Spowiednik i kierownik duchowy zgromadzeń zakonnych, od 1995 r. dyrektor Domu Księży Emerytów we Włocławku.

W docelowym ukierunkowaniu prowadziło do zjednoczenia z Bogiem, będącego warunkiem efektywnej realizacji misji kapłańskiej¹.

1.1. Wielkość powołania kapłańskiego

W świadomości ks. Kozala ukształtowało się przekonanie, że nie ma „piękniejszego powołania nad powołanie kapłańskie. W nim dostępuje śmiertelny i grzeszny człowiek niewysłowionego uświęcania i zbawiania ludzi, więcej jeszcze, bo [Pan Jezus] siebie samego oddaje, gdy mu pozwala składać najświętszą ofiarę”². Jego wielkość upatrywał w tajemnicy zjednoczenia z Chrystusem. U podstaw tej świadomości była natura i misja kapłaństwa sakramentalnego, realizującego się mocą miłości Bożej objawionej w Chrystusie³.

Stąd Michał Kozal, kierowany pewnością otrzymanego powołania, angażował się w proces „przeżywania sakramentu kapłaństwa upodabniającego [...] do Chrystusa Głowy i Pasterza, Sługi i Oblubieńca” (PDV, n. 3). Było to wyrazem przekonania, że jest ono największą łaską w Kościele i wobec Kościoła.

Tę wielkość upatrywał, jak uczy adhortacja *Pastores dabo vobis*, w tożsamości kapłańskiej (por. PDV, n. 12–15). Był przekonany, że sakrament święceń zakorzenia w konsekrację Chrystusa Kapłana. Ona przekładała się na wewnętrzne jego postawy. Elementy treściowe tego sakramentu były treścią życia duchowego, czyli kształtowały tożsamość kapłańską. Pragnął stawać się tym, kim stał się 23 lutego 1918 r. przyjmując święcenia kapłańskie⁴. Zgłębiając ich treść, dążył do stawania się prezbiterem na wzór Chrystusa w sposobie myślenia i miłowania. Kapłan bez miłości „nie mógłby włączyć się w szeregi kapłańskie, bo jakże miałby chwałę Bożą głosić, królestwo Jego na ziemi szerzyć?”⁵. Był nadto przekonany, że Bóg włącza powołanych do grona swoich najbliższych przyjaciół.

¹ Por. ArDWI, Pisma biskupa Michała Kozala (PBMK), teczka 5, Wolność wyboru stanu duchownego, [6 XI 1936], s. 1301; J. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych Dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999, s. 27–45.

² ArDWI, PBMK, teczka 5, Wolność wyboru stanu duchownego, s. 1300.

³ Por. ArDWI, PBMK, teczka 8, Fakt powołania do stanu duchownego, [b. daty], s. 4; J. Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013, s. 361–364; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 31–38.

⁴ Por. W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 507.

⁵ ArDWI, PBMK, teczka 8, O czystej intencji, [b. daty], s. 4.

Zatem w tym tkwi źródło gorliwej troski o kształtowanie jakości życia duchowego. Świadomość wielkości kapłaństwa pobudzała go do realizowania odkrywanej rzeczywistości sakramentalnej i odczytywał w niej swoje posłannictwo. To inspirowało jego troskę o taką formację, aby był godny takiego obdarowania. Jej potrzebę uzasadniał motywacją teologiczną, według której prezbiter występuje w imieniu Chrystusa, ponieważ jest *alter Christus* (por. PDV, n. 43–50). Taka jest natura sakramentu święceń, z której wynika realizacja misji w Kościele i świecie.

Tak rozumiana wielkość kapłaństwa domaga się od prezbiterów, według bł. Michała Kozala, świętości życia, którą identyfikował z naśladowaniem stylu życia Jezusa⁶. Ona przynaglała go do angażowania się w kształtowanie własnej duchowości. Tożsamość kapłańska wytyczyła mu bowiem kierunek i cel formacji duchowej. Na czołowe miejsce wybijało się więc poczucie odpowiedzialności za otrzymany dar, zauważalne we wszystkich wymiarach życia i posługiwania kapłańskiego. Ks. Kozal czuł się odpowiedzialny za nie, za jego jakość.

Ta postawa owocowała postawą zaangażowania w kształtowanie własnego życia duchowego. Otaczał je gorliwą troską, zgodnie z Ewangelią i w duchu nauczania Kościoła. Odpowiedzialność, charakteryzująca dojrzałą w wierze osobowość, przynaglała do takiego zaangażowania. W zdrowej formacji duchowej, jak uczył, „rodzą się Pawłowe natury kapłańskie, które tylko jedno pragnienie znają, by królestwo łaski w świecie ugruntować”⁷.

Z podobną myślą spotykamy się u św. Jana Pawła II. Uczył, że „Być kapłanem jest niewątpliwie ogromną i wspaniałą godnością; ale jest też wielką odpowiedzialnością”. Dlatego zachęcał prezbiterów: „Bądźcie zawsze świadomi waszej wielkości i godni zaufania, które Bóg w was złożył”⁸.

Ta świadomość powinna rodzić poczucie odpowiedzialności za jakość własnej duchowości, aby dojrzewiała ona na miarę wielkości daru i wynikających zeń zadań, które nakreślił św. Paweł Apostoł: „Zachęcam was [...], abyście postępowali w sposób godny powołania, do jakiego zostaliście wezwani” (Ef 4, 1).

⁶ Por. ArDWI, PBMK, tom 5, Godność kapłaństwa, [b. daty], s. 1348; Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 46–85.

⁷ ArDWI, PBMK, tom 8, O czystej intencji, s. 5.

⁸ Cyt. za: J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 33.

Potrzeba zatem, aby prezbiter kształtował w sobie gorliwość ewangeliczną, konieczną w formacji duchowej. Powinna ona mieć coś z owego ognia, który Jezus przyniósł na ziemię, aby płonął w sercach prezbiterów (por. Łk 12, 49). Od tego ognia zależy jakość realizacji powołania kapłańskiego i jakość pracy duszpasterskiej⁹.

1.2. Realizacja powołania kapłańskiego

Bł. Michał Kozal potrzebę zaangażowania w realizację powołania kapłańskiego uzasadniał wydarzeniem sakramentalnym wszczepiającym w tajemnicę Kapłaństwa Chrystusa. Pragnienie to inspirowało go do angażowania się w realizację powołania, a przejawiało się w modlitwie, w ascezie i w pracy duszpasterskiej. Dążył, aby Chrystus urzeczywistniał w nim naturę swojego kapłaństwa. Tak też czynił w formacji alumnów, w której przekonywał, że duchowość prezbiterów powinna charakteryzować się rysami Chrystusa, „aby [...] życie Jezusa objawiło się w naszym cielesie” (2Kor 4, 10). On powołuje po to, aby urzeczywistnił się zbawczy plan Ojca, którego istotą jest Jego miłość do świata¹⁰.

Bł. Michał Kozal był przekonany, że taka realizacja jest możliwa tylko w głębokiej komunii z Chrystusem, która urzeczywistnia się mocą Ducha Świętego w świadomej współpracy powołanych. Wtedy prezbiter wnika w obowiązki wypływające z sakramentu święceń, poznaje je i podejmuje w pracy duszpasterskiej¹¹.

Kapłaństwo jest według bł. Michała Kozala zbawczym darem Boga dla ludzi. Dlatego Chrystus posyła prezbiterów na krańce świata. Czyni tak, jak On sam został posłany przez Ojca. Zatem ich misja jest wpisana w realizację tego samego planu, który Ojciec zlecił swojemu Synowi. Stąd prezbiterzy powinni się w nią angażować na wzór Chrystusa, to znaczy w Jego duchu. Jego duch, jak uczył kandydatów do kapłaństwa, powinien stawać się coraz bardziej ich duchem. Ponieważ Chrystus jest jedynym wzorem kapłaństwa, dlatego trzeba przyswajać sobie styl Jego życia i działania oraz sposób myślenia i wartościowania¹².

Taka realizacja powołania kapłańskiego kształtuje się w procesie stałej formacji duchowej. Ponieważ ma swoje uzasadnienie teologiczne,

⁹ Por. ArDWI, PBMK, teczka 8, Pełnienie woli Bożej, [5 XI 1937], s. 11; Wątroba, *Permanenta formacja duchowa kapłanów*, s. 69–76.

¹⁰ Misiurek, *Wiara i sakramenty*, s. 369–370.

¹¹ Por. ArDWI, PBMK, teczka 8, Istota kapłaństwa, [b. daty], s. 3–4.

¹² Por. ArDWI, PBMK, teczka 8, [Ideał kapłana i jego realizacja, 17 XII] 1937, s. 11–14.

dlatego jest obowiązkiem każdego prezbitera, który należy traktować odpowiedzialnie i podejmować z zaangażowaniem ewangelicznym¹³.

Ponieważ sakrament święceń wszczepia w Chrystusa Kapłana, dlatego obowiązkiem prezbitera jest stałe dążenie do przyoblekania się w szatę Jego życia, obecności i pracy. Tylko wtedy ludzie doświadczą Jego zbawiającej miłości i poznają tajemnicę Boga Trójjedynego¹⁴. Konieczna jest zatem wola poświęcenia się i świadomego poddania się takiej formacji. Wtedy wszystkie wymiary egzystencji będą należały do Chrystusa, czyli będą stawały się coraz bardziej tożsame z Jego życiem.

Bł. Michał Kozal charakteryzował się taką postawą duchową, w której głównym priorytetem była troska o upodabnianie się do Chrystusa. W niej wyraża się jego dojrzałość, czyli osobowość ustrukturalizowana wiarą ewangeliczną, której efektem była świętość życia¹⁵.

1.3. Troska o świętość życia kapłańskiego

Gorliwa realizacja powołania kapłańskiego, urzeczywistniająca plan zbawienia świata, owocuje w życiu prezbitera świętością. Wprawdzie, według ks. Kozala, są do niej powołani wszyscy chrześcijanie, jednak w pierwszej kolejności odnosi się ono do prezbitarów. Taka jest natura kapłaństwa sakramentalnego, z którego wypływa „święte [...] posłannictwo kapłańskie”¹⁶.

Jej źródłem i sprawcą jest Bóg Trójjedyny. Prezbyterzy, partycypujący w tajemnicy kapłaństwa Chrystusa, uczestniczą w Jego życiu wewnętrznym. Błogosławiony Michał charakteryzował się taką świadomością i widział w Chrystusie wzór życia kapłańskiego. Nie tylko sam go realizował, ale wprowadzał w jego tajemnicę kandydatów do kapłaństwa. Był przekonany, że tak realizowane powołanie kształtuje i pogłębia wiarygodną więź duchową z Chrystusem Kapłanem¹⁷.

Dlatego zapraszał ich: „wejdźcie całą duszą w świat nadprzyrodzony. [...] niech was ożywia gorące pragnienie trwania w łączności z Bogiem

¹³ Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009, s. 205–220.

¹⁴ Por. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów*, s. 86–92.

¹⁵ Por. Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 99–106.

¹⁶ ArDWI, PBMK,teczka 8, Istota kapłaństwa, s. 7; por. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów*, s. 80–86.

¹⁷ Por. ArDWI, PBMK,teczka 8, [Ideał kapłana i jego realizacja], s. 10–11; Misiurek, *Wiara i sakramenty*, s. 369–371.

i pogłębiania stanu łaski. [...] upodabniajcie się do Chrystusa, przyobleczcie [się] według słów św. Pawła w nowego człowieka [por. Ef 4, 24]”¹⁸.

Skoro sakrament święceń upodabnia do Chrystusa, to każdy prezbiter powinien stawać się Jego wiarygodną ikoną (por. PDV, n. 21). Taki „przyświecał mu ideał kapłana i ciągłą pracą nad sobą pragnął go osiągnąć”¹⁹. Według niego „kapłaństwo nie służy osobistemu uświęceniu. [...], służy przede wszystkim chwale Bożej i uświęceniu innych, i tą pracą prowadzi [także] do uświęcenia osobistego”²⁰. Ponieważ ks. Kozal bardzo wyraziście urzeczywistniał ów ideał kapłaństwa, dlatego świeccy mówili między sobą, że jest on naprawdę święty. Takie przekonanie jest obecne w wielu świadectwach. Na ich podstawie nabiera się głębokiego przeświadczenia, że tak przeżywane kapłaństwo nie pozostawało bez wpływu na ich życie duchowe.

Nauki ks. Kozala wskazują także na niektóre środki duchowe, jakimi posługiwał się w realizacji powołania kapłańskiego. Dowiadujemy się na przykład o codziennej adoracji Najświętszego Sakramentu, w której kontemplował bogactwo życia Chrystusa. Asymilując je, realizował i przekazywał wiernym. Z pewnością rodziło się z niej pragnienie naśladowania Jego kapłaństwa. Świętość Chrystusa w życiu bł. M. Kozala osiągnęła swój szczyt w obozie śmierci w Dachau. W jej kontekście jeden ze współwięźniów wyznał: „Codziennie widziałem Świętego. Stale mam takie przekonanie. [...] Zawsze w nim przebijała się wielka godność, szlachetność i nadprzyrodzona wiara w Opatrzność Bożą”²¹.

Błogosławiony Michał był przekonany, że Bóg powołuje go, jak każdego prezbitera, do świętości życia. Kształtowało je słowo Boże, na co wskazuje nauczanie, w którym odwoływał się często do Pisma Świętego. Tak czynił w kazaniach, w konferencjach czy w pisanych artykułach. Cytował na przykład Stary Testament, Ewangelie czy św. Pawła Apostoła, według którego Bóg „wybrał nas przed założeniem świata [...], abyśmy byli święci i nieskalani prze Jego obliczem” (Ef 1, 4)²².

Był przekonany, że taki cel życia nakreślił sam Zbawiciel. Nie tylko przywoływał Jego słowa, ale je medytował i kontemplował. Praktyka ta

¹⁸ ArDWI, PBMK, teczka 8, Pełnienie woli Bożej, s. 10–11.

¹⁹ *Wypowiedzi współczesnych o księdzu i biskupie M. Kozalu (1893–1943)*, oprac. i wyd. S. Librowski, ABMK, 56(1988), s. 369 (W. Robielska); ArDWI, PBMK, teczka 5, Istota powołania, [b. daty], s. 1294.

²⁰ Tamże.

²¹ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 365 (A. Reniec).

²² Por. Misiurek, *Wiara i sakramenty*, s. 367–368.

przekładała się na jakość jego życia duchowego, jak i wiernych. W ramach formacji seminaryjnej zachęcał przyszłych prezbiterów do wytrwałej i systematycznej pracy nad sobą, do wysiłku duchowego, który jest niezbędny i konieczny. Przywoływał Chrystusa, który zaprasza: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski [Mt 5, 48]. A ku osiągnięciu tego celu szeroko otworzył skarby nadprzyrodzone, byśmy unieść się mogli na szczyty świętości”²³.

Najpierw ks. Kozal odnosił te słowa do siebie i do wszystkich prezbiterów. Kleryków przekonywał, że tylko tacy duszpasterze realizują owocnie misję kapłańską. Ciesząc się autorytetem moralnym, mają istotny wpływ na kształtowanie życia duchowego swoich wiernych. Na tej podstawie uzasadniał potrzebę stałej i gorliwej formacji duchowej, zmierzającej do świętości i gorliwego zaangażowania duszpasterskiego. Zatem nikt z prezbiterów nie powinien jej ani bagatelizować, ani zaniedbywać, ponieważ jest konieczna dla owocnego rozwoju duchowego i w realizacji otrzymanego powołania (por. PDV, n. 19–20)²⁴.

Szczególną rolę wyznaczył w niej Eucharystii, dobrze przeżywanej i adorowanej. Ona była przedmiotem jego nauczania i treścią codziennego życia. Wychowankowie ks. Kozala zauważali jego zjednoczenie z Chrystusem eucharystycznym. Dostrzegali je zarówno w celebrowanej Mszy Świętej, jak i podczas adoracji. Urzeczywistniało się ono na płaszczyźnie wiary, w której prezbiter „Jego życiem przebóstwić [ma] swoją istotę [...], [aby] łączność [...] z Chrystusem stale pogłębiać [...], aby naprawdę Chrystus żył w nas, a my w Nim”²⁵. Był przekonany, że z łaski kapłaństwa wyrasta dla życia prezbitera logiczna potrzeba, aby zrosło się „z Chrystusem Panem, tak jak latorośl złączona jest ze szczepem winnym”²⁶. W Nim odnajdywał źródło gorliwej pracy duszpasterskiej wydającej ewangeliczne owoce.

2. Troska o ewangeliczny kształt życia duchowego wiernych

Dojrzałość duchowa ks. Kozala owocowała troską o jakość duchowości wiernych, którym posługiwał w różnym charakterze. We wszystkich

²³ ArDWI, PBMK, teczka 5, Wyrzeczenie się świata – życie w Chrystusie, [4 III] 1938, s. 1315–1316; tamże, Godność kapłaństwa, s. 1348; teczka 8, [Kapłan w świetle nauki Chrystusa, 27 I] 1939, s. 8.

²⁴ Por. M. Piaceńca, *Księża w epoce nowoczesności*, Kraków 2013, s. 25–31.

²⁵ ArDWI, PBMK, teczka 8, [Kapłan w świetle nauki Chrystusa], s. 8; teczka 5, Godność kapłaństwa, s. 1348.

²⁶ Tamże.

uwarunkowaniach odbierano ją jako troskę o formację służącą realizacji ich powołania do świętości. Jako gorliwy i troskliwy duszpasterz wierzył, że jest ono możliwe do zrealizowania w życiu każdego chrześcijanina²⁷. W pewnym sensie uprzedzał nauczanie Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele stwierdza, że „wszyscy chrześcijanie [...] powołani są do pełni życia chrześcijańskiego” (KK, n. 40).

Realizacja tego powołania urzeczywistnia się w ramach solidnej formacji duchowej. Należy zaznaczyć, że każda praca duszpasterska z natury swojej powinna mieć charakter takiej formacji. Taką wizją duszpasterstwa charakteryzował się ks. Kozal²⁸. Potwierdza ją dekret beatyfikacyjny Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych, który orzeka, że „oddał się z niezwykłą gorliwością duszpasterskiej posłudze we wspólnotach parafialnych, a następnie jako prefekt [...] duchowej formacji młodzieży. Ten sam duch oddania [...] ujawnił się również w Seminarium Gnieźnieńskim”²⁹.

W pracy cechowała go wielka gorliwość i poświęcenie. Kształtował w niej najpierw wiarę nadprzyrodzoną zmierzającą do uległości woli Bożej, czyli kładł akcent na kwestie priorytetowe. Następnie koncentrował się na formowaniu cnót, szczególnie cnoty miłości, i chrześcijańskiego stylu życia.

2.1. Formacja wiary nadprzyrodzonej

Fundamentem życia duchowego jest wiara nadprzyrodzona, której Bóg udziela w sakramencie chrztu. Jako dar Boży jest obecna u podstaw rozeznawania powołania, ponieważ obdarowuje umiejętnością poznawania i akceptowania woli Bożej. Wiara, jak uczył ks. Kozal, prowadzi do poznania Boga i odczytywania tajemnicy Jego objawienia oraz przyjęcia Jego zaproszenia. Dlatego zwracał uwagę na jej kształtowanie, ponieważ urzeczywistnia się w niej spotkanie człowieka z objawiającym się Bogiem. Zatem od jej dojrzałości zależy realizacja powołania chrześcijańskiego.

²⁷ ArDWI, PBMK, teczka 8, Kapłan a lud, [b. daty], s. 5; Benedykt XVI, *Kapłan ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 15–18.

²⁸ Por. S. Biskupski, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 391–421; tenże, *Michał Kozal – biskup męczennik (1893–1943)*, AtK, 69(1966), s. 175–180; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *Chrześcijanie*, t. 12, Warszawa 1984, s. 9–92.

²⁹ Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji, czyli deklaracja męczeństwa Sługi Bożego Michała Kozala, biskupa pomocniczego wrocławskiego zamordowanego z nienawiści do wiary (1893–1943)*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 68; por. ArDWI, PBMK, teczka 8, Fakt powołania do stanu duchownego, s. 8.

Im bardziej przybiera kształt ewangeliczny, tym bardziej rodzi pragnienie duchowej więzi i osobowej bliskości z Nim³⁰.

Takie widzenie było dorodnym owocem jego kapłańskiego życia duchowego, którego fundamentem była bezsprzecznie wiara teologalna. Tak był już postrzegany przez uczennice Miejskiego Żeńskiego Katolickiego Gimnazjum w Bydgoszczy. Uważały one, że „Dzięki tej prawdziwej religijności, która promieniowała z niego [...] budził takie zaufanie, że udawano się do niego po radę [...] w sprawach religijnych”³¹.

Zatem z tej postawy, czyli z ukształtowanej wiary teologalnej, rodziła się gorliwa troska o jej formację w życiu ochrzczonych. Duch wiary tak kształtował jego osobowość, że niektórzy z grona nauczycielskiego w Bydgoszczy twierdzili, że „Wystarczyło, że on był [...]. Jego osobistość oddziaływała na całe otoczenie. [...] jego wpływ sięgał na pewno głęboko. [...] Jego słowa [...] głęboko zapadały w dusze uczennic i szły z nimi w dalsze ich życie”³². Słowa jego nauczania były w rzeczywistości słowami Ewangelii, w którą wprowadzał z ogromnym zaangażowaniem i przekonaniem.

Ponieważ z jej przepowiadania rodzi się wiara nadprzyrodzona, dlatego głosił ją z gorliwością i oddaniem. Nic więc dziwnego, że powierzano mu posługę przepowiadania podczas różnych okoliczności. Jego kazania i konferencje świadczą, że słowo Boże było dla niego istotnym środkiem kształtowania życia duchowego. Jak świadczy ks. Bronisław Miller, uczył, że prezbiter „musi być aż po kres życia swego uczulony na głos Boga”³³.

Tak więc formację duchową sprowadzał najpierw do przepowiadania Ewangelii i takiego wyjaśniania, aby znalazła w słuchających odpowiedź wiary (por. PDV, n. 51–53). Realizował je nie tylko w sprawowanych posługach kapłańskich, ale w każdej nadarzającej się okoliczności. Wykorzystywał je dla pogłębiania wiary chrześcijańskiej. Czynił tak, kiedy na przykład był wieziony na odpusty do sąsiednich parafii. Wówczas „często wypytywał [...] o sprawy duchowe”³⁴. Formację wiernych podejmował z taką wiarą, że parafianie w Krostkowie podziwiali „jego gorliwość dla chwały Bożej”. Dostrzegali, jak na przykład „Młodzież

³⁰ Por. ArDWI, PBMK, teuszka 9, O życiu z wiary [1], [9 XI] 1935, s. 14–15; Piacenza, *Księża w epoce nowoczesności*, s. 46–56.

³¹ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 343 (J. Głębocka).

³² Tamże, s. 340 (E. Czarlińska).

³³ B. Miller, *Osiem dni z księdzem Michałem Kozalem. Nauki rekolekcyjne dla księży*, Warszawa 1987, s. 18.

³⁴ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 342 (A. Derdowski).

wychowywał gorliwie słowem i przykładem”³⁵. Pociągał ją do siebie, ale nie przywiązywał do swojej osoby. Ukierunkowywał ją na Osobę samego Boga. Oddziaływał skutecznie, ponieważ „sam żył nieustannie w tej wielkiej Rzeczywistości”³⁶. Dlatego uczennice miały głębokie przekonanie, że jego „osoba [...] wciągała wszystkich [...] w tę głęboką rzeczywistość, którą jest życie z Bogiem”³⁷. Takie świadectwo dała na przykład s. Maria Józefa od Wcielenia, przekonana, że na powołanie zakonne, na jego „rozbudzenie się [...] wpłynął cały kierunek duchowy nadany [...] przez ks. Kozala, w częstym z nim obcowaniu tak w szkole, jak też poza nią”³⁸.

Podobnie było w pracy parafialnej. Nie była ona posługą zachowawczą, ale była ukierunkowana na gorliwą troskę o formację stanową i zawodową. Obejmował ją wszystkie grupy parafialne, a było ich dość dużo. Doceniał ich wartość w kształtowaniu wiary. Pracował gorliwie i systematycznie, według nakreślonego celu i programu. Nadto poświęcał się nie mniej gorliwie zwyczajnemu duszpasterstwu dorosłych, dzieci i młodzieży. Musiało być ono zauważalne, skoro dziekan miejsca zaopiniował, że „pracuje z największą gorliwością, budując parafian prawdziwym życiem kapłańskim”³⁹.

Chociaż był wymagający, był lubiany i przyciągał do Chrystusa. Cieszył się niekwestionowanym autorytetem moralnym i liczono się z jego słowem. Uważano go za gorliwego i wzorowego kapłana. Przemawiał z największym przekonaniem i z ogromną żarliwością ducha. Ukształtowało się nawet powiedzenie, że „ksiądz Kozal przemawia jak sam święty Franciszek”⁴⁰.

Ducha wiary formował przede wszystkim sobą, wiarygodną postawą kapłańską. Zauważano, że widoczne w nim „było jakieś zapatrzenie się w wieczność, w Boga samego”⁴¹. Był przekonującym duszpasterzem i pedagogiem, co przekładało się na zmianę postaw wielu wiernych⁴². Jego wpływ na ich duchowość był zauważany przez nich samych. Jawił

³⁵ Tamże, s. 339 (J. Czapiewski).

³⁶ Tamże, s. 376 (I. Szweda); por. Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 76–77.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 379; por. G. Siwek, *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem*, s. 67–74.

³⁹ Frątczak, *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, s. 507; por. ArDWł, PBMK, teczka 8, *Jaki obowiązek nakłada wstąpienie do seminarium?*, [4 X 1929], s. 2; Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 150–154.

⁴⁰ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 376 (Z. Kopiejkowa).

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 333 (J. Chmielewska).

się w ich opinii jako wzór i ideał księdza katolickiego⁴³. Nauczycielki opowiadały o jego głębokim wpływie na ich życie duchowe i wspominały otrzymywaną pomoc duchową, która owocowała odrodzeniem duchowym, np. wzrastającą frekwencją w mszach niedzielnych i zmianą dotychczasowego stylu życia⁴⁴.

Zatem praca duszpasterska ks. Kozala miała charakter autentycznej formacji duchowej, przekładającej się na postawy wiernych. Jedna z uczennic dzieli się doświadczeniem tej postawy, owocującej po latach w życiu jej i koleżanek. Wyznała, że „Wpływ ks. Kozala na wzrost życia wewnętrznego w duszach uczennic był niewątpliwy. W czasie jego pobytu w [...] gimnazjum wybitnie wzrosła frekwencja uczennic na mszach świętych, odprowadzanych w kaplicy szkolnej wśród tygodnia”⁴⁵. Zauważa, że „Wiara stała się [...] już wtedy czymś bardzo pewnym i mocnym, a z nią otwierało się w duszy jasne, wyraźne spojrzenie na rzeczywistość nadprzyrodzoną i ocena rzeczywistych wartości życia całkowicie skierowanego ku Bogu”⁴⁶.

Owocowanie zaś tak formowanej wiary przybierało kształt miłości, którą pielęgnował z całą pieczołowitością.

2.2. Formacja miłości nadprzyrodzonej

Ponieważ dojrzałość życia duchowego mierzy się miarą miłości ewangelicznej, dlatego domaga się ona właściwej formacji (por. PDV, n. 23). Ks. Kozal wiązał ją z wolą człowieka, którą stale kształtował, ćwiczył i umacniał w sobie i w wiernych. Czynił tak, ponieważ uważał ją za podstawę urzeczywistnienia miłości nadprzyrodzonej. Wola człowieka ma ważny udział w realizacji powołania chrześcijańskiego urzeczywistniającego się na drodze miłości chrześcijańskiej. W tym celu stawiał sobie i wiernym wysokie wymagania⁴⁷.

Formowana wiara pomaga w odczytywaniu powołania do świętości, której treścią jest miłość nadprzyrodzona. Jej formacji nie sprowadzał do przekazu samej doktryny katolickiej, ale urzeczywistniał ją kapłańską postawą. Uczył przykładem kochać Boga i każdego człowieka. Miłość

⁴³ Tamże, s. 343 (J. Głębocka).

⁴⁴ L. Król, *Błogosławiony Michał Kozal wychowawcą do świętości*, w: *Wychowanie do świętości*, Toruń 2014, s. 147–155.

⁴⁵ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 377 (I. Szweđa); por. ArDWI, PBMK, teczka 8, O czystej intencji, s. 2–4.

⁴⁶ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 379 (I. Szweđa).

⁴⁷ ArDWI, PBMK, teczka 5, Wolność wyboru stanu duchownego, s. 1303–1312.

będąca treścią jego przepowiadania przenikała jego codzienność i stawała się przykładem dla wiernych. Wielu zauważało w nim pewną „inność”⁴⁸.

Studium jego nauczania, jak i analiza życia duchowego, pozwalają widzieć w nim głęboką identyfikację obu tych wymiarów. Zauważalna „inność” była po prostu zgodnością nauczania oraz posługiwania duszpasterskiego z życiem duchowym. Jawiło się ono jako jasno określona całość ewangeliczna. Mówiąc inaczej, jego „inność” była wynikiem wiarygodności kapłańskiej przenikniętej głębią wiary i miłości. Zatem miała niekwestionowany charakter formacji tej cnoty w życiu wiernych. Jej uczyli się w szkole jego życia emanującego bogactwem jej treści, dostrzegającym przez bardzo wielu. Tak postrzegali go na przykład parafianie w Krostkowie czy klerycy Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Nabyli przekonania, że miłość ks. Kozala względem Boga wyrażała się w modlitwie, w pełnieniu Jego woli, w postawach względem ludzi, zwłaszcza wobec potrzebujących, oraz w gorliwej pracy duszpasterskiej. Widoczna była w sposobie celebracji Eucharystii i w codziennej jej adoracji. Byli świadkami, jak „ks. rektor Kozal spędza wiele czasu na adoracji Najśw. Sakramentu”⁴⁹.

Rzeczywiście Eucharystia kształtowała jego więź z Chrystusem. Urzeczywistniające się w niej „zjednoczenie nierozdzielne i jakby fizyczne było tak naturalne, jak naturalne jest zjednoczenie dwóch różnych funkcjonalnie członków w jednym żywym organizmie”⁵⁰. Uczył w niej siebie i wiernych miłości Chrystusa „aż do końca”. Nabył przekonania, że chrześcijanin na takiej drodze jest definitywnie oddany Bogu w miłości. Jan Paweł II podkreślił, że: „Tę miłość, którą Chrystus mu objawił, [...] przyjął w całej pełni jej wymagań. Nie cofnął się nawet przed tym najtrudniejszym: «miłujcie waszych nieprzyjaciół» (Mt 5, 44)”⁵¹.

Środowiska jego życia i pracy potwierdzają gorliwą jej praktykę w trudnościach i w upokorzeniach, wobec nieprzychylnych czy wrogich mu osób. Tak było na przykład w Bydgoszczy, w więzieniach niemieckich, zwłaszcza w Dachau, gdzie był maltretowany, bity, poniewierany i wyszydzany⁵².

⁴⁸ Por. ArDWI, PBMK, teczka 9, O życiu z wiary [2], [19 XI] 1935, s. 1–15; Frątczak, *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, s. 508.

⁴⁹ *Wypowiedzi współczesnych*, s. 345 (K. Grzegorski).

⁵⁰ Tamże; por. Wątroba, *Permanenna formacja duchowa kapłanów*, s. 92–100.

⁵¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Kongresu Eucharystycznego*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 75.

⁵² *Wypowiedzi współczesnych*, s. 366–368 (W. Robielska); T. Kaczmarek, *Sylwetka duchowa* [bp. Michała Kozala], AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 522–524.

Zatem w takich warunkach jego życie było „drogą ukochania Jezusa Chrystusa, ukochania Kościoła [...]. Była to przede wszystkim droga miłości do człowieka, miłości, jaką duszpasterz potrafi mieć dla dziecka, dla biednego, schorowanego, dla wszystkich dziewcząt, dla młodzieży duchownej, dla starszych”⁵³. Niósł im konkretną pomoc i bronił zagrożonych wartości ludzkich, chrześcijańskich i patriotycznych⁵⁴.

Jego miłość w pełni zaowocowała w więzieniu, zwłaszcza w akcie ofiarowania Bogu życia za wolność Kościoła i Ojczyzny. Punkt kulminacyjny osiągnęła w Dachau, gdzie pomagał presbiterom na różnych płaszczyznach życia obozowego, czyli formował ducha miłości nadprzyrodzonej. Szczególną troską otaczał alumnów, z którymi „dzielił się [...] porcjami żywności”⁵⁵. Po wojnie świadczono, że „przykładem i słowem podtrzymywał na duchu wszystkich kapłanów”⁵⁶.

Miłością obdarowywał nawet obozowych oprawców, pastwiących się nad nim i nad więźniami. Doświadczali jej wszyscy ludzie. Tak budował cywilizację miłości. Dlatego w godzinie śmierci współbracia obozowi byli przekonani, że odszedł od nich naprawdę święty kapłan i biskup.

Zatem nawet w takich uwarunkowaniach formował życie duchowe tych, z którymi dzielił wspólny los obozowy: presbiterów i kandydatów do kapłaństwa. W seminarium duchownym kształtował teoretycznie ich życie duchowe. W więzieniach hitlerowskich uczył praktycznie: przykładem i świadectwem własnego życia⁵⁷. Stąd wotum jednego z konsultorów nazywa go „prawdziwym mistrzem męczenników⁵⁸”, czyli wzorem mistrza formującego dojrzałą duchowość nie wahającą się nawet przed męczeństwem. Istotą takiej postawy jest cnota miłości, której najdorodniejszym owocem jest świętość życia⁵⁹.

Nadto świadectwa o życiu i pracy bł. Michała Kozala wskazują, że męczeńska śmierć nie zakończyła jego oddziaływania formacyjnego na

⁵³ J. Glemp, *Z Włocławka do Dachau. Homilia podczas Mszy świętej dziękczynnej za beatyfikację Biskupa Michała Kozala Męczennika*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 84.

⁵⁴ Por. tamże, s. 86; *Wypowiedzi współczesnych*, s. 368–370 (W. Robielska).

⁵⁵ R. Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 528.

⁵⁶ Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji*, s. 68.

⁵⁷ Por. ArDWI, PBMK, teczka 5, *Wolność wyboru stanu duchownego*, s. 1301–1302; tamże, *Wyrzeczenie się świata*, s. 1313–1326; Kaczmarek, *Sylwetka duchowa*, s. 521–524.

⁵⁸ *Wotum jednego z konsultorów*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 62.

⁵⁹ ArDWI, PBMK, teczka 8, *O czystej intencji*, s. 4–8.

wiernych Kościoła. Potwierdzają to łaski otrzymane za jego wstawieniem i rozwijający się kult. To także przekonuje, że jego kapłańska sylwetka duchowa, w zaprezentowanym zakresie, jest dla współczesnych prezbiterów aktualna i godna naśladowania.

* * *

Troska bł. Michała Kozala o formację życia duchowego, własnego i wiernych, nie straciła nic ze swej aktualności. Nadal pozostaje, także w tym wymiarze, wzorem dla współczesnych prezbiterów. Styl jego życia duchowego i gorliwego duszpasterstwa ukazuje im ewangeliczny profil kapłańskiej egzystencji, która nabiera swojej szczególnej aktualności w kontekście soborowej i posoborowej teologii duchowości. Jeżeli ten profil zostanie podjęty, wówczas zaowocuje świętością życia, do której wezwany jest każdy prezbiter i każdy chrześcijanin.

Warto więc przyrzeć się na nowo, w pogłębiony sposób, życiu duchowemu bł. Michała Kozala. Inspiruje do tego sytuacja kryzysowa Kościoła, która jest ostatecznie kryzysem kapłaństwa, a więc jego tożsamości i życia duchowego. Takie wyzwanie rodzi się w perspektywie zbliżającej się 100. rocznicy święceń kapłańskich Błogosławionego. Szczególnie zarysowuje się ono wobec kapłanów tych diecezji, z którymi jest związane jego życie i duszpasterstwo. Zwłaszcza przynagla do tego kapłanów diecezji włocławskiej, w której był biskupem pomocniczym.

Kard. Robert Sarah w książce-wywiadzie podkreśla, że dzisiaj takich „Potrzeba [...] księży, którzy będą ludźmi wewnętrznymi, «czuwającą strażą Boga» i pasterzami zaangażowanymi z pasją w ewangelizację świata [...]. Dziś najbardziej się liczy [...] jakość serca, siła wiary i gęstość życia wewnętrznego księży. [...] Dzięki prawdziwemu życiu wewnętrznemu i wypróbowanej dojrzałości ksiądz może [...] stać się bardziej obecnym przy tym, co najważniejsze”⁶⁰.

Z pewnością te elementy, charakteryzujące duchowość współczesnych prezbiterów, urzeczywistnił bł. Michał Kozal. Zatem w jego duchowości mogą oni wyczytywać pewien wzór realizacji powołania kapłańskiego i gorliwej troski o poziom życia duchowego – własnego i wiernych. Nie ulega więc wątpliwości, że w tym aspekcie pozostaje wzorem niekwestionowanym i obowiązującym.

⁶⁰ R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016, s. 183.

STRESZCZENIE

Artykuł odpowiada na pytanie: czy bł. Michał Kozal jest dla współczesnych prezbiterów wzorem życia duchowego? W świetle wybranych dokumentów odsłania gorliwe jego zaangażowanie w sferę formacji życia duchowego własnego i wiernych. Te dwie sfery wytyczyły strukturę treściową artykułu. Najpierw ukazano troskę Błogosławionego o własne życie duchowe, wyrastającą ze świadomości godności powołania kapłańskiego i wytyczającą mu drogę zaangażowania w jego realizację, ukierunkowaną na urzeczywistnianie świętości życia. Tak formowana duchowość dynamizowała gorliwą pracę duszpasterską Błogosławionego, mającą charakter formacji chrześcijańskiej. W niej koncentrował się na elementach priorytetowych: na formacji wiary i miłości chrześcijańskiej. Współcześni prezbiterzy mogą zatem odnajdywać w postawie bł. Michała Kozala pewien wzór życia duchowego, szczególnie w aspekcie gorliwej troski o jego formację.

Słowa kluczowe: bp Michał Kozal, troska o życie duchowe, gorliwość, duchowość kapłańska, wierni świeccy, formacja wiary i miłości, owoce formacji duchowej, świadectwo.

SUMMARY

The article answers the question: Is Bl Michał Kozal a role model for spiritual life of present presbyters. In the light of chosen documents it unveils his eager involvement in the sacral life of themselves and the faithful. It delineated the article contents. Firstly, it shows the bishop Kozal's care of his spiritual life, which is growing from his awareness of priest calling dignity. It shows him a way of involvement in its realisation, directed to actualise the holiness of life. The spirituality formed in such a way was boosting the eager pastoral Kozal's work which has a nature of Christian formation. He was focusing on the priority elements: the formation of Christian faith and love. The author, to sum up, claims that present presbyters can find a way of sacred life in Bl Michał Kozal's attitude, especially in the eager care of his formation.

Key words: Bl. Michał Kozal, care of a sacred life, eagerness, priest's spirituality, formation of faith and love, fruit of spiritual formation, witness.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992.
Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Kongresu Eucharystycznego*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 71–76.
Benedykt XVI, *Kapłan ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, Kraków 2011, s. 15–18.
Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret beatyfikacji, czyli deklaracja męczeństwa Sługi Bożego Michała Kozala biskupa pomocniczego włocławskiego*

- zamordowanego z nienawiści do wiary (1893–1943), AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 67–70.
- Wotum jednego z konsultorów, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 53–60.
- Glemp J., *Z Włocławka do Dachau. Homilia podczas Mszy świętej dziękczynnej za beatyfikację Biskupa Michała Kozala Męczennika*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 82–86.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Pisma biskupa Michała Kozala. Konferencje wygłoszone do kleryków w Gnieźnie, b. sygn.
- Wypowiedzi współczesnych o księdzu i biskupie M. Kozalu (1893–1943), oprac. i wyd. S. Librowski, ABMK, 56(1988), s. 311–380.
- Andrzejewski R., *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 525–531.
- Biskupski S., *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 391–421.
- Biskupski S., *Michał Kozal – biskup męczennik (1893–1943)*, AtK, 69(1966), s. 175–180.
- Frątczak W., *Biskup Michał Kozal (1893–1943)*, w: *Chrześcijanizm*, t. 12, Warszawa 1984, s. 9–92.
- Frątczak W., *Biskup Michał Kozal (zarys biograficzny)*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 506–512.
- Kaczmarek T., *Sylwetka duchowa* [bp. Michała Kozala], AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 513–524.
- Król L., *Błogosławiony Michał Kozal wychowawcą do świętości*, w: *Wychowanie do świętości*, Toruń 2014, s. 135–162.
- Miller B., *Osiem dni z księdzem Michałem Kozalem. Nauki rekolekcyjne dla księży*, Warszawa 1987.
- Bifet J.E., *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009.
- Misiurek J., *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013.
- Piacenza M., *Księża w epoce nowoczesności*, Kraków 2013.
- Sarah R., Diat N., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016.
- Siwek G., *Głosiciel słowa Bożego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 67–74.
- Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
- Warzeszak J., *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989.
- Wątroba J., *Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999.

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

UMACNIANIE PODMIOTOWOŚCI RODZINY W ŚWIETLE ADHORTACJI *AMORIS LAETITIA*

Zawsze aktualnym celem posługi Kościoła jest okazywanie pomocy małżeństwu i rodzinie w odkrywaniu i przeżywaniu jej powołania i posłannictwa (FC, n. 69). Jest oczywiste, że duszpasterskie działania powinny być oparte o dane wielu nauk zajmujących się małżeństwem i rodziną. Jednak, jako działania zamierzone i celowe, osadzone powinny być w każdych okolicznościach na prawdzie zawartej w Objawieniu Bożym i Magisterium Kościoła.

Adhortacja posynodalna papieża Franciszka *Amoris laetitia* – o miłości w rodzinie¹, podpisana 19 marca 2016 r., zawiera niezwykle cenny manifest dla rodzin żyjących we współczesnym świecie oraz plan działania dla duszpasterstwa rodzin w Kościele. Nade wszystko jednak zawiera ona wiele cennych wskazówek, które wpisują się w umacnianie podmiotowości rodziny.

1. Rozumienie podmiotowości

Współcześnie dość dużo mówi się o podmiotowości, zwłaszcza zaś psychologowie i pedagodzy nadają przypisują podmiotowości szczegól-

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI – dr hab. nauk teologicznych z zakresu teologii pastoralnej; profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; prodziekan ds. nauki (2008–2012), prodziekan ds. dydaktycznych i studenckich (2012–2016) WT UMK; współredaktor czasopisma teologicznego „Ateneum Kapłańskie”; redaktor tematyczny działu „Familia” w czasopiśmie akademickim „Teologia i Człowiek”; członek Rady Naukowej serii *Teologia pastoralna w Polsce* Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; członek Toruńskiego Towarzystwa Naukowego w Toruniu; w 2016 roku wybrany do zarządu Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich. Zajmuje się przede wszystkim teologią pastoralną i familiologią.

¹ Franciszek, pap., *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia – o miłości w rodzinie* (19 III 2016), Kraków 2016.

ne znaczenie. Jednak w rzeczywistości we współczesnej szkole daje się zauważyć występowanie rozbieżności wzajemnych oczekiwań uczniów i nauczycieli, co tak naprawdę nie sprzyja budowaniu powszechnie reklamowanej podmiotowości. W gruncie rzeczy pojęcie podmiotowości ucznia, aczkolwiek bardzo modne i na czasie, odchodzi od swojej zasadniczej istoty². Podobne zjawisko nieliczenia się z podmiotowością człowieka można spotkać również w wielu innych obszarach ludzkiego życia.

Jak zatem należy rozumieć podmiotowość? Otóż podmiotowość w samej swej istocie oznacza w to, że człowiek jest kimś, kto posiada określoną tożsamość, która go wyróżnia od innych. Naukowcy w swoich opracowaniach podkreślają, że podmiotowość nierozzerwalnie związana jest z osobą ludzką, która według klasycznej definicji Boecjusza jest niepodzielną substancją natury rozumnej. Osoba ludzka formuje sobie indywidualną naturę jako konkretne jednostkowe źródło działania rozumnego. Jest ona bytem samoistnym i samowładnym, który dzięki strukturze samoposiadania, samoopanowania i samostanowienia jest podmiotem swoich aktów. Dzięki tym właściwościom osoba transcenduje świat rzeczy materialnych i tworzy specyficznie ludzki świat kultury, nauki i techniki. Człowiek jest więc bytem dynamicznym, rozwijającym się i doskonalącym się moralnie. Również budowanie jego podmiotowości staje się ważnym zadaniem rozwojowym, rozciągającym się na okres trwania ludzkiej egzystencji³.

Zagłębiając się w prawdę o ludzkiej podmiotowości odkrywamy, że człowiek jest osobą, ale nie rodzi się on z gotową podmiotowością. Podmiotowość nie jest dana człowiekowi z natury. Zbudowanie swej podmiotowości jest zadaniem rozwojowym każdego człowieka⁴. Podmiotowość wyraża się poprzez możliwość swobodnego i twórczego działania. Można ją określić więc jako umiejętność rozwiązywania problemów, uznanie prawa do wolności człowieka, jego autonomii czy tajemnicy.

Poczucie podmiotowości wyróżnia człowieka od innych istot żywych, tworzy ono człowieka aktywnego, zdolnego do kierowania własnym życiem, posiadającego zdolność do sprawowania kontroli poznawczej nad sobą i otoczeniem. Źródłem tworzenia podmiotowości jest również rodzina,

² Zob. G. Miłkowska, *Kontrowersje wokół podmiotowości uczniów. Próba analizy*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika”, 22(2013), s. 37.

³ Zob. E. Podrez, *Osoba ludzka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwoński, Warszawa 1993, s. 122–123.

⁴ J. Błachowicz, *Podmiotowość jako kulturowy sposób adaptacji człowieka w świecie*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze”, 2008, nr 3, s. 3.

gdyż to ona określa prawa i obowiązki dziecka, formułuje nakazy i zakazy, określa normy postępowania, uczy odpowiedzialności za siebie i najbliższych. Rodzina uczy wypełniania pierwszych życiowych ról. Dzięki niej można powoli i systematycznie budować podmiotowość własnego dziecka⁵.

2. O podmiotowości rodziny i posłudze Kościoła

Skąd się bierze podmiotowość rodziny i gdzie tkwi jej źródło oraz jakie należy podejmować w ramach duszpasterstwa rodzin działania, aby skutecznie ją wzmacniać? Chcąc udzielić odpowiedzi na te pytania zauważamy, że w ujęciu teologicznym podmiotem jest każda osoba oraz wspólnota, będąca autorem działań o charakterze rewelatywno-soteryjnym, w których Bóg jest podmiotem właściwym jako inicjator, realizator i osobowa przyczyna wzorcza bądź dokonująca ich recepcji. Podmiotem jest więc i rodzina. Nauczanie posoborowe bardzo mocno akcentuje podmiotowy wymiar małżeństwa i rodziny oraz wskazuje na ich podmiotowość. W *Liście do rodzin* św. Jan Paweł II pisał, że rodzina „jest nie tylko podstawową komórką społeczeństwa, ale posiada równocześnie właściwą sobie podmiotowość” (n. 4). „Rodzina – jest to naprzód dobro bycia razem: bycie razem stanowi istotne dobro małżeństwa (stąd jego nierozzerwalność) oraz wspólnoty rodzinnej. Dobro to można również określić jako dobro podmiotowości. Osoba jest podmiotem i rodzina jest podmiotem, ponieważ tworzą ją osoby, w których jest ona zapodmiotowana. Wypada powiedzieć więcej jeszcze: rodzina jest podmiotem bardziej niż jakakolwiek inna społeczność. Jest podmiotem bardziej niż naród, niż państwo, niż społeczeństwo – nie mówiąc już o różnych formach międzynarodowych organizacji. Wszystkie te społeczności, zwłaszcza naród, o tyle mają własną podmiotowość, o ile otrzymują ją od ludzkich osób, a także ich rodzin” (*List do rodzin*, n. 15).

Tak więc rodzina, według nauczania Kościoła, jest wspólnotą osób, najmniejszą komórką społeczną, i w ten sposób jest także instytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa. Rodzina jako instytucja oczekuje od społeczeństwa przede wszystkim uznania swej tożsamości i zaakceptowania jako społeczna podmiotowość. Według św. Jana Pawła II „podmiotowość jest związana z tożsamością każdego małżeństwa i rodziny. Małżeństwo, leżące u podstaw instytucji rodzinnej, ustanowione jest dzięki przymierzu, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wy-

⁵ Miłkowska, *Kontrowersje wokół podmiotowości uczniów*, s. 39–40.

chowania potomstwa. Tylko taki związek może być uznany i potwierdzony społecznie jako małżeństwo. Nie mogą być uznane społecznie jako małżeństwo inne związki międzyludzkie, które tym warunkom nie odpowiadają, choć dzisiaj istnieją takie tendencje, bardzo groźne dla przyszłości ludzkiej rodziny i społeczeństw” (*List do rodzin*, n. 17).

Zdaniem niezującego już teologa pastoralisty i pedagoga rodziny ks. prof. dr. hab. Józefa Wilka SDB (1937–2003) podmiotowość rodziny wynika z teologicznej wizji małżeństwa i rodziny. Boży zamysł wobec członków rodziny zawarty został w planie stwórczym i zrealizowany w dziele zbawczym Chrystusa, i to wydarzenie każe patrzeć na małżeństwo i rodzinę jako na specyficzną wspólnotę, obdarzoną specjalną łaską i powołaniem. Wyraźnie podkreślić należy, że u źródeł podmiotowości rodziny występuje osobny sakrament, który uszczegóławia ogólne powołanie człowieka ochrzczonego i bierzmowanego. Bogactwo Bożej łaski i otrzymanych darów wyrażają się w uwielbieniu Boga, uświęceniu siebie i całego porządku doczesnego, co w rezultacie znajduje swój wyraz w określeniu rodziny chrześcijańskiej „domowym Kościołem” (KK, n. 11). Dzięki temu małżonkowie zaciągają na siebie zobowiązanie, by byli nawzajem dla siebie i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa (KK, n. 35). A wypełniając to zadanie realizują oni powołanie apostoelskie (FC, n. 54)⁶.

Według nauczania soborowego to właśnie sakrament małżeństwa tworzy ze wspólnoty małżeńskiej środowisko zbawcze. Konstytucja duszpasterska o Kościele wyjaśnia, że sakrament małżeństwa umacnia i konsekruje małżonków do obowiązków i godności ich stanu. Małżonkowie na mocy sakramentu małżeństwa „wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą” (KK, n. 11). Dlatego działalność duszpasterska Kościoła, szanując powołanie małżeńskie i rodzinne, powinna dążyć do przekształcania rodziny w domowy Kościół (FC, n. 17). Ma to się dokonywać w procesie wydobycia, uświadomienia i wzmocnienia wszelkich łask złożonych w rodzinie przez Boga. Taka działalność odpowiada również zasadzie pomocniczości, akcentującej prymat rodziny i przypominającej, że nie można wyręczać rodziny w tym, co do niej z natury należy i co jest ona w stanie sama zrealizować⁷.

⁶ J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania (na podstawie adhortacji Jana Pawła II Familiaris consortio)*, „Homo Dei”, 1998, nr 4, s. 50–51.

⁷ B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 417.

Podmiotowość rodziny domaga się zdecydowanie, aby w duszpasterstwie rodzin położyć szczególny nacisk na proces usprawnienia małżeństwa i rodziny. A to oznacza podjęcie takich działań, które można nazwać odkrywaniem, wydobywaniem, czynieniem sprawnym, wzmacnianiem tych sił i możliwości, które mocą sakramentu otrzymuje każda rodzina chrześcijańska. Chodzi w nich o czynienie z każdego małżeństwa i rodziny żywego, funkcjonującego sprawnie domowego Kościoła. Rodzina bowiem ma stawać się tym, czym jest ze swej natury. Ma odkrywać wartość i piękno swego powołania, godność i niepowtarzalność. Ma być dumna ze swego powołania i wyniesienia do godności sakramentu, z permanentnego wsparcia ze strony Boga, który udziela jej swoich łask i błogosławieństwa. Jednocześnie ma nie poddawać się nostalgii i nie ulegać presji, jaką wywiera na nią współczesny świat, nieprzychylny temu wszystkiemu, co trwałe, sprawdzone i wartościowe. Rodzina nie musi mieć kompleksów, wszak wyszła spod rąk Boga Stwórcy i wpisana została w tajemnicę Kościoła. Stąd z podniesioną głową małżonkowie mają realizować zleconą im misję i zadania, w których zawiera się najgłębsza tożsamość tejże instytucji. Do podstawowych i niekwestionowanych zadań rodziny należy więc budowanie wspólnoty życia i miłości, służba życiu, przekazywanie życia i wychowanie dzieci oraz uczestnictwo w rozwoju społeczeństwa i w życiu oraz misji Kościoła (zob. FC, n. 17–64)⁸.

To, co szczególnie zwraca uwagę podczas lektury papieskiego nauczania, to fakt, że papież Franciszek wręcz z determinacją zachęca, aby z odwagą głosić prawdę o małżeństwie, szczególnie zaś ukazywać piękno i wielkość tej rzeczywistości. Rodzina jest bowiem podstawową komórką społeczną. „Od początku Stwórca obdarzył błogosławieństwem mężczyznę i kobietę, aby byli płodni i rozmnażali się na ziemi. Rodzina jest w świecie jakby odzwierciedleniem Jedyne i Trójjedynego Boga”⁹. Papież w swoim nauczaniu zdecydowanie głosi prawdę o małżeństwie i rodzinie, osadzając ją na Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła (AL, n. 8–30; 58–88). Przypomina, że małżeństwo to prawdziwe i autentyczne powołanie, wpisane przez Boga-Stwórcę w naturę mężczyzny i kobiety. Powołanie do małżeństwa czyni z mężczyzny i kobiety jedno ciało i jedno

⁸ Zob. Z. Zaremski, *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie posoborowym. Studium teologicznopastoralne*, Toruń 2013, s. 225–226.

⁹ Franciszek, pap., *Przemówienie wygłoszone na rozpoczęcie Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów poświęconego rodzinie. Duszpasterstwo odważne i pełne miłości* (20 II 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 3–4, s. 22–23.

życie. Dwoje ludzi, zawierając związek małżeński, rozpoznaje w swojej historii miłości wezwanie samego Boga. Sakrament małżeństwa obejmuje tę miłość łaską Boga i zakorzenia ją w samym Bogu. Małżeństwo jest „ikoną miłości Boga” do człowieka (AL, n. 121). Na sakramentalnym związku zbudowana jest rodzina, gdzie poszczególne osoby odkrywają siebie w relacji do innych i w relacji do miłości. Rodzina pobłogosławiona przez Boga w sakramencie małżeństwa zdolna jest do pełnienia wielu zadań, a szczególnie misji przekazywania życia i wychowania dzieci. Dzięki oparciu rodziny na Bogu małżonkowie mogą stworzyć „piękną rodzinę, rodzić życie oraz dbać o rozwój dzieci”¹⁰. Rodzina jest więc „dobrem, bez którego społeczeństwo nie może się obejść, które musi być chronione” (AL, n. 44). Jej siła „tkwi zasadniczo w tym, że rodzina jest zdolna kochać i uczyć miłości. Niezależnie od tego, jak dana rodzina może być poraniona, zawsze może się ona rozwijać wychodząc od miłości” (AL, n. 53).

Papież Franciszek od początku swego pontyfikatu z wielką determinacją głosi prawdę o rodzinie i staje w jej obronie¹¹. Niezwykle mocne słowa wypowiedziane zostały przez Biskupa Rzymu podczas podróży apostołskiej do Gruzji (30 IX – 2 X 2016), gdy wskazywał na zintensyfikowany atak, jaki wymierzony jest obecnie w katolicką rodzinę. Papież powiedział, że „trwa wojna światowa”, której celem jest „zniszczenie małżeństwa”. A konstatując wyjaśniał, że małżeństwo jest „najpiękniejszą rzeczą, jaką Bóg stworzył”, ponieważ „mężczyzna i kobieta, którzy stają się jednym ciałem, są obrazem Boga”. I stąd też w tym kontekście „należy robić wszystko, by uratować małżeństwo”. Jest to priorytetowe zadanie zwłaszcza dla wspólnoty katolickiej. W związku z tym interwencja Kościoła nie może się ograniczać do zwykłej analizy teoretycznej. Wyzwania, przed którymi obecnie stoi Kościół i rodzina, wynikają przede wszystkim z autentycznej misji zbawczej¹².

¹⁰ Tenże, *Rozważanie podczas spotkania modlitewnego z rodzinami. Każdego dnia odbudowujemy pokój w rodzinie* (26 X 2013), OsRomPol, 34(2013), nr 12, s. 10–12; tenże, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin. Miłość cierpliwa, która rodzi radość* (27 X 2013), OsRomPol, 34(2013), nr 12, s. 12–13; tenże, *Przemówienie podczas audiencji generalnej* (2 IV 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 5, s. 37.

¹¹ Z. Zaremski, *Wskazania papieża Franciszka dla duszpasterstwa rodzin*, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Lublin 2015, s. 163–180.

¹² Franciszek, *Papież: trwa wojna światowa, by zniszczyć małżeństwo*, w: <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1674847,Papiez-trwa-wojna-swiatowa-by-zniszczyc-malzenstwo> (11.04.2016).

3. Działania Kościoła na rzecz podmiotowości rodziny

Adhortacja *Amoris laetitia* w wielu miejscach i przy omawianiu szczegółowych zagadnień dostrzega i promuje ogromną wartość rodziny. Wskazuje przy tym na trudności i zagrożenia wymierzone w rodzinę, postulując wzięcie jej w szczególną opiekę. Należy zauważyć, że papież Franciszek nie proponuje pozostawać na etapie rozważania współczesnych zagrożeń, lecz zachęca do niesienia skutecznej pomocy rodzinie. Zdaniem Franciszka owej pomocy rodzina ma spodziewać się ze strony społeczeństwa, jak również i od Kościoła. Obowiązkiem państwa jest tworzenie warunków ustawodawczych i pracowniczych, aby zapewnić ludziom młodym przyszłość i dopomóc im w realizacji planu założenia rodziny (AL, n. 43). Natomiast zadaniem Kościoła jest towarzyszenie rodzinie w całym jej rozwoju ontogenetycznym i w każdych okolicznościach.

Według papieskiego nauczania współczesne duszpasterstwo rodzin powinno opierać się na misyjnej i ewangelizacyjnej posłudze. „Obecne czasy wymagają, aby nasze Kościoły były w prawdziwym permanentnym stanie misji”¹³. Papież Franciszek wskazuje wręcz na konieczność reformy duszpasterstwa rodzin zbudowanej na fundamentach misyjnej i ewangelizacyjnej posługi duszpasterskiej. Nakaz misyjny „głoszenia Ewangelii powinien implikować całą aktywność Kościoła partykularnego, wszystkie jego sektory oraz całą jego istotę i działalność. Wymaga to nieustannego dostosowywania stylów życia, programów duszpasterskich i organizacji diecezji”¹⁴. Odwołując się do dokumentu z Aparecidy¹⁵ Papież zaleca Kościołowi podjęcie nawrócenia duszpasterskiego. „Mam nadzieję, że wszystkie wspólnoty znajdą sposób na podjęcie odpowiednich kroków, aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia” (EG, n. 25). Ewangelizacja jest oznaką dojrzałości, czynnikiem jedności i siły. Misja natomiast jest najbardziej oczywistym znakiem wiary. Podejmując działalność misyjną

¹³ Franciszek, pap., *Przemówienie do biskupów Brazylii. Kościół musi towarzyszyć także ludziom zagubionym* (27 VII 2013), <http://mlodzi.niedziela.pl/rio2013/default/artukul/id/167/titul/Kosciol-musi-towarzyszc-takze-ludziom> (12.03.2016).

¹⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012* (6 I 2012), w: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html (12.03.2016).

¹⁵ Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.

wspólnota chrześcijańska będzie mogła przekraczać podziały i wewnętrzne napięcia, a tym samym odnaleźć jedność i siłę wiary (zob. RM, n. 48).

Nawiązując do relacji końcowych ostatnich synodów, a także korzystając z własnych katechez oraz katechez Jana Pawła II, w rozdziale VI *Amoris laetitia* zatytułowanym *Niektóre perspektywy duszpasterskie* (n. 199–258) papież Franciszek wskazuje na drogi duszpasterskie prowadzące do budowania rodzin trwałych i płodnych, stosownie do zamysłu Stwórcy. Wyjaśnia jednocześnie, że aby mogły one być coraz bardziej aktywnymi podmiotami duszpasterstwa rodzinnego: „konieczny jest wysiłek ewangelizacyjny i katechetyczny skierowany do wnętrza rodziny” (AL, n. 200). To co warte jest zauważenia, to fakt że Papież nie zamierza podawać kompleksowego programu dla duszpasterstwa rodzin, jedynie koncentruje się na głównych kierunkach, zachęcając poszczególne wspólnoty do wypracowania propozycji bardziej praktycznych i efektywnych, uwzględniających zarówno naukę Kościoła, jak i lokalne potrzeby i wyzwania (AL, n. 199). Zadaniem Kościoła jest zawsze dotarcie do rodzin z pokornym zrozumieniem i chęcią „towarzyszenia każdej i wszystkim rodzinom, aby odkryły najlepszy sposób przezwyciężenia trudności napotkanych na swojej drodze” (AL, n. 200). Kościół poprzez duszpasterstwo rodzin ma towarzyszyć rodzinom, organizować zwłaszcza poradnictwo, aby w ten sposób pomagać w umacnianiu relacji rodzinnych, rozwoju miłości, przezwyciężaniu konfliktów i wychowaniu dzieci. Towarzyszenie to ma obejmować całe życie rodzinne, a szczególnie ma być odczuwalne w pierwszych latach. Przede wszystkim chodzi tutaj o uzupełnienie procesu, który został zainicjowany i dokonał się w okresie narzeczeństwa, gdyż „małżeństwa nie można pojmować jako czegoś zakończonego”, a wzajemne wypowiedziane „tak” to dopiero początek „wspólnej drogi, której cel może przewyższać to, co mogą narzucać okoliczności i mogące pojawić się przeszkody” (AL, n. 218). Papież w swoim nauczaniu podkreśla więc potrzebę umacniania miłości młodych małżonków (AL, n. 220), jak również zachęca ich do „gotowości do prokreacji w przeciwieństwie do mentalności, która jest często wroga życiu” (AL, n. 222). Zachęta ta odgrywa istotną rolę w odkrywaniu tożsamości powołania małżeńskiego.

Kontynuując refleksję nad duszpasterstwem rodzin odkrywamy, że ma ono być pozytywne, gościnne, a także umożliwiać stopniowe pogłębianie wymagań Ewangelii (AL, n. 38). Ma ono umożliwiać małżeństwom i rodzinom doświadczenie miłosierdzia Boga, który pociesza i uzdrawia. „Kościół powinien być miejscem bezinteresownego miłosierdzia, gdzie

każdy może czuć się mile widziany, kochany, uzyskujący przebaczenie oraz otrzymujący zachętę do dobrego życia według Ewangelii” (EG, n. 29). A rodzina chrześcijańska z uwagi na łaskę sakramentu małżeństwa powinna stawać się coraz bardziej głównym podmiotem duszpasterstwa rodzinnego, zapewniając „radosne świadectwo małżeństw i rodzin, Kościołów domowych” (AL, n. 200)¹⁶. Duszpasterstwo powinno także uświadamiać małżonkom moc łaski, jakiej doświadczają oni w sakramencie pokuty i Eucharystii, gdyż dzięki niej mogą oni radzić sobie z różnymi trudnościami i wyzwaniem życia małżeńsko-rodzinnego (AL, n. 38).

W umacnianiu podmiotowości rodziny i udzielaniu jej pomocy w odkrywaniu tożsamości fundamentalną rolę odgrywa słowo Boże i zawarta w nim prawda o małżeństwie i rodzinie. Według papieża Franciszka ma to być prawda nie wyidealizowana. Papież zauważa, że „niejednokrotnie przedstawialiśmy ideał teologiczny małżeństwa zbyt abstrakcyjny, skonstruowany niemal sztucznie, daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin, takich, jakie są” (AL, n. 36). Chodzi natomiast o zaprezentowanie małżeństwa bardziej jako proces rozwoju i realizacji niż jako ciężar, który trzeba ciągle znosić przez całe życie (AL, n. 37). Papież wielokrotnie kieruje wzrok w stronę źródła – Pisma Świętego, które opisuje Boży zamysł względem małżeństwa i rodziny. Rodzina według Bożego słowa to wspólnota, komunია osób mężczyzny i kobiety oraz dzieci, będąca obrazem jedności między Ojcem, Synem i Duchem Świętym (AL, n. 29).

Tak więc „przed rodzinami i pośród nich zawsze powinno rozbrzmiewać pierwsze orędzie, które jest tym, co jest najpiękniejsze, większe, bardziej pociągające i jednocześnie bardziej potrzebne” (AL, n. 58) i ono też „powinno zajmować centralne miejsce w działalności ewangelizacyjnej” (EG, n. 164). Do tego orędzia trzeba stale powracać, słuchać go i głosić na różne sposoby, zwłaszcza podczas katechezy (tamże). Nie ma tak naprawdę nic bardziej pewnego i treściwego od przepowiadania, dlatego cała formacja chrześcijańska ma być głoszeniem kerygmy (EG, n. 165, zob. AL, n. 58). A w sercu każdej rodziny trzeba postawić kerygmat, aby oświecił on drogę życia małżeńsko-rodzinnego. „Wszyscy powinniśmy mieć powiedzieć, na podstawie tego, co przeżywamy w rodzinie: «Uznaliśmy miłość jaką Bóg ma względem nas» (1J 4, 16). To dopiero wychodząc od tego doświadczenia duszpasterstwo rodzin będzie mogło

¹⁶ Zob. Zaremski, *Wskazania papieża Franciszka dla duszpasterstwa rodzin*, s. 169–170.

umożliwić rodzinom bycie Kościołem domowym i jednocześnie zaczynem ewangelizacji w społeczeństwie” (AL, n. 290).

Papież Franciszek naucza, że „konieczne jest, aby nie ograniczać się do czysto teoretycznego głoszenia oderwanego od rzeczywistych ludzkich problemów. Duszpasterstwo rodzin musi wiedzieć z doświadczenia, że Ewangelia rodziny jest odpowiedzią na najgłębsze oczekiwania osoby ludzkiej” (AL, n. 201). Stąd też nie można ograniczyć się tylko do czysto teoretycznego głoszenia, lecz ma ono dotyczyć spraw życia codziennego.

W obliczu przeżywania zwątpienia, słabości czy zagubienia małżeństwo i rodzina chrześcijańska mają kierować swój wzrok w stronę Świętej Rodziny z Nazaretu i od niej czerpać duchowe bogactwo. Przymierze miłości i wierności, którym żyła Święta Rodzina z Nazaretu, rzuca światło na zasadę, która nadaje kształt każdej rodzinie i pozwala jej lepiej radzić sobie ze zmiennymi kolejami życia i historii. Na tym fundamencie wspólnota rodzinna, także w swojej słabości, może „stać się światłem w mroku świata” (AL, n. 66). W nauczaniu papieskim bardzo mocno zaznaczona jest więc troska rodziny o rozwój duchowości i modlitwy rodzinnej. Wszyscy domownicy powinni być dla siebie współpracownikami łaski i świadkami wiary (AL, n. 321). Zrozumienie tajemnicy rodziny chrześcijańskiej możliwe staje się w „świecie nieskończonej miłości Ojca, która objawiła się w Chrystusie” (AL, n. 59). Również jej wzrastanie jako Kościoła domowego ściśle zależy od wspólnej modlitwy, czytania słowa Bożego i Komunii eucharystycznej (AL, n. 29). Ważnym przejawem bycia Kościołem domowym jest zaangażowanie rodziny w dzieło ewangelizacji. Duszpasterstwo rodzin „powinno umożliwiać doświadczenie, że Ewangelia rodziny jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka: jego godności i pełnej realizacji we wzajemności, w jedności i płodności” (AL, n. 201).

W umacnianiu podmiotowości rodziny istotną sprawą jest także zwrócenie uwagi na ludzi młodych i ich przygotowanie do małżeństwa, gdyż ono w zdecydowanej mierze wpływa na jakość podjętej decyzji, a także przyczynia się do podejmowania odpowiedzialności za zadania wynikające z założenia rodziny. W przygotowaniu do małżeństwa papież Franciszek przypisuje dużą rolę wspólnocie chrześcijańskiej, a zwłaszcza podkreśla szczególne znaczenie świadectwa samych rodzin, a także zakorzenienie przygotowania w procesie inicjacji chrześcijańskiej, z zaakcentowaniem powiązania małżeństwa z chrztem oraz innymi sakramentami. Całemu przygotowaniu nadać należy charakter inicjacyjny i katechumenalny. Zdaniem Papieża niezbędnym jest czas na dobre przygotowanie do mał-

żeństwa. Już bowiem samo „uczenie się miłości nie jest czymś, co może być improwizowane ani nie może być celem krótkiego kursu poprzedzającego małżeństwo” (AL, n. 208). Jednocześnie Papież zauważa, że „nic nie jest bardziej zmienne, niepewne i nieprzewidywalne, niż pożądanie i nigdy nie należy zachęcać do decyzji o zawarciu małżeństwa, jeśli nie doszło do pogłębienia innych motywacji, które dają tym zaręczynom szansę stabilności” (AL, n. 209). Ważnym elementem w dobrym przygotowaniu jest również przygotowanie uroczystości ślubnej, gdzie szczególnie zwraca się uwagę na przygotowanie liturgiczne, konieczność uświadomienia narzeczonym, czym jest sakrament małżeństwa czy znaczenie ich wspólnej modlitwy (AL, n. 212–216). Dostrzec też należy potrzebę specyficznych programów przygotowania do małżeństwa, które byłyby prawdziwym doświadczeniem uczestnictwa w życiu kościelnym i pogłębiałyby różne aspekty życia rodzinnego. W trakcie prowadzenia przygotowania należy przypomnieć znaczenie cnót, zwłaszcza czystości, która jest cennym warunkiem autentycznego rozwoju prawdziwej miłości międzypersonalnej (AL, n. 206)¹⁷.

Zadaniem Kościoła, ciągle aktualnym, jest ukazywanie piękna miłości małżeńskiej. Papież Franciszek z wyrazistością podkreśla więc, że miłość stanowi fundament rodziny, a łaska sakramentu ma na celu doskonalenie miłości małżonków. Nic zatem dziwnego, że w adhortacji pada zachęta do ludzi młodych, „aby nie wahali się wobec bogactw, jakie ich planom miłości zapewnia sakrament małżeństwa” (AL, n. 307). Miłość to podstawowa cnota budująca relację między małżonkami i pozostałymi członkami rodziny. W jej rozwoju ważną rolę odgrywa dialog małżeński, na który składa się między innymi: umiejętność cierpliwego i uważnego słuchania, docenianie drugiej osoby, okazywanie jej uczuć, jak również właściwy sposób komunikowania, modlitwa i otwartość (AL, n. 136–141). Stąd też zadaniem pastoralnym w tym kontekście staje się ukazanie małżonkom motywacji do „odważnego postawienia na miłość silną, solidną, trwałą, zdolną do stawienia czoła temu wszystkiemu, co pojawia się na ich drodze” (AL, n. 200). Takie podejście wzmacnia małżonków w budowaniu ich małżeńskiej i rodzinnej *communio*, a także pomaga w zrozumieniu ich tożsamości, która najbardziej wyraża się we wspólnocie osób w miłości. Stąd jak najbardziej cenny jest papieski postulat, aby duszpasterstwo rodzin było duszpasterstwem więzi.

¹⁷ Zob. tamże, s. 175–176; W. Góralski, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300–308*, Płock 2016, s. 23–24.

W procesie umacniania ważną rolę pełnią niewątpliwie parafia, wspólnoty i ruchy kościelne, a także sami małżonkowie, których świadectwo jest najbardziej czytelnym sposobem ukazywania wartości i piękna powołania małżeńsko-rodzinnego (AL, n. 223–226). Niewątpliwie należy zwrócić także uwagę na przygotowanie i formację kapłanów, diakonów, zakonników, zakonnice i innych pracowników duszpasterstwa rodzin, a także dostęp seminarzystów do szerszej interdyscyplinarnej formacji dotyczącej narzeczeństwa i małżeństwa oraz nabycie przez nich niezbędnej wiedzy i dojrzałości osobowej, które przyczynią się w przyszłości do sprawowania efektywniejszej opieki duszpasterskiej w zakresie służby rodzinie (AL, n. 159–160).

Umacnianie podmiotowości rodziny w ramach duszpasterstwa rodzin stawia również wymagania samym rodzinom, wymagając od wspólnoty małżeńskiej odpowiednich działań, zwłaszcza w zakresie działalności *ad intra* i *ad extra*. W obszarze działalności *ad intra* chodzi o wzmacnianie przez małżonków ich wzajemnych relacji, a w szczególności wzrastanie w miłości i dojrzewanie w jej przekształcaniu, otwarcie się na życie i odpowiedzialne rodzicielstwo, jak również podejmowanie wielorakiej funkcji wychowawczej i eklezjalnej, wpływającej zwłaszcza z przekazywania wiary w rodzinie. Natomiast działalność na zewnątrz obejmuje „płodność poszerzoną”, jak i duszpasterstwo rodzin oraz misję wobec innych wspólnot, dawanie świadectwa, zaangażowanie w życie Kościoła i służbę na rzecz innych rodzin¹⁸.

* * *

Reasumując prezentację papieskiego nauczania na temat umacniania podmiotowości rodziny stwierdzić należy, że papież Franciszek jest kontynuatorem nauczania swoich wielkich poprzedników. Podobnie jak Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* trzydzieści pięć lat temu zwracał się do rodzin, wołając: „rodzino stawaj się tym, czym jesteś” (n. 17), również i papież Franciszek zatroskany jest o jej pomyślność i zachęca do odkrywania piękna i wartości powołania małżeńskiego. Rodzina jest bowiem dobrem, które ma kluczowe znaczenie dla przyszłości świata i Kościoła (AL, n. 31). W związku jednak z tym, że ciągle jest ona atakowana i staje wobec coraz to nowych trudności, obserwuje się jak małżonkowie tracą wiarę w swoje powołanie, w moc Bożej łaski i nadzieję na lepsze. Stąd umacnianie tożsamości rodziny należy do fundamental-

¹⁸ Zob. tamże, s. 87–88.

nych zadań Kościoła. Zadanie to zawiera szereg działań, które powinni podejmować w pierwszej kolejności sami małżonkowie, ale także i Kościół, a zwłaszcza duszpasterstwo rodzin. Według papieża Franciszka rodzina otrzymała wyjątkową misję, polegającą na uobecnianiu miłości Boga, piękna Ewangelii i stylu życia (AL, n. 184), jak również to jej powierzył Bóg projekt przekształcania świata w dom, aby wszyscy mogli odczuć, że każdy człowiek jest bratem (AL, n. 183).

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje ważne z punktu widzenia posługi zbawczej Kościoła zagadnienie, dotyczące umacniania podmiotowości rodziny. Składa się on z trzech części, w których kolejno zaprezentowany został zapowiedziany we wstępie problem badawczy. W pierwszej kolejności autor przedstawia, czym jest podmiotowość, odwołując się do literatury przedmiotu, zwłaszcza filozoficzno-pedagogicznej. Poczucie podmiotowości wyróżnia człowieka od innych istot żywych i sprawia, że staje się on zdolny do kierowania własnym życiem. Podmiotowość nie jest dana człowiekowi z natury, lecz jest ona jego zadaniem rozwojowym. Podmiotowość małżeństwa i rodziny wynika z teologicznej wizji małżeństwa i rodziny, a mianowicie z udziału w dziele stwórczym i zbawczym Chrystusa. Podmiotowość rodziny domaga się, aby w duszpasterstwie rodzin położyć szczególny nacisk na proces usprawnienia małżeństwa i rodziny. Autor odwołując się do nauczania papieża Franciszka zawartego w adhortacji *Amoris laetitia* szczegółowo prezentuje wybrane elementy praktyki pastoralnej, mającej na uwadze dobro i rozwój małżeństwa i rodziny.

Słowa kluczowe: podmiotowość rodziny, małżeństwo i rodzina, duszpasterstwo rodzin, sakrament, zamysł Boży, nauczanie papieskie, umacnianie.

SUMMARY

The article presents the issue important from the point of view of the salvific ministry of the Church which refers to the strengthening of the subjectivity of the family. It consists of three parts which, in turn, discuss the research problem mentioned above. Firstly, the author describes the notion of the subjectivity, referring to the professional literature, especially the philosophical and pedagogical one. The sense of identity distinguishes man from other living beings and makes him capable of guiding their own lives. The subjectivity of the marriage as well as of the family is due to the theological vision of the marriage and the family, namely to the participation in the work of creation and salvation of Christ. The subjectivity of the family puts the accent, in the pastoral care of the families, on the process aiming at development of the marriage and the family. The author referring to the teaching of Pope Francis included in his exhortation *Amoris laetitia*, discusses in details the chosen elements of the pastoral practice, having in mind the welfare and the development of the marriage and family.

Key words: subjectivity of the family, marriage and family, family ministry, the sacrament, God's plan, papal teaching, strengthening.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej, 1981.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 1994.
- Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2012* (6 I 2012), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html (12.03.2016).
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie, 2013.
- Franciszek, pap., Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* – o miłości w rodzinie, 2016.
- Franciszek, pap., *Przemówienie do biskupów Brazylii. Kościół musi towarzyszyć także ludziom zagubionym* (27 VII 2013), <http://mlodzi.niedziela.pl/rio2013/default/artukul/id/167/tytul/Kosciol-musi-towarzyszc-takze-ludziom> (12.03.2016).
- Franciszek, pap., *Papież: trwa wojna światowa, by zniszczyć małżeństwo*, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1674847,Papiez-trwa-wojna-swiatowa-by-zniszczyc-malzenstwo> (11.04.2016).
- Góralski W., *Adhortacja apostolska Amoris laetitia papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300–308*, Płock 2016.
- Mierzwiński B., Wilk J., Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 403–442.
- Miłkowska G., *Kontrowersje wokół podmiotowości uczniów. Próba analizy*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika”, 22(2013), s. 37–46.
- Podrez E., *Osoba ludzka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 122–123.
- Wilk J., *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania (na podstawie adhortacji Jana Pawła II Familiaris consortio)*, „Homo Dei” 1998, nr 4, s. 43–56.
- Zarembski Z., *Troska Kościoła w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie posoborowym. Studium teologiczno-pastoralne*, Toruń 2013.
- Zarembski Z., *Wskazania papieża Franciszka dla duszpasterstwa rodzin*, w: *Duszpasterstwo w świetle nauczania papieża Franciszka*, red. D. Lipiec, Lublin 2015, s. 163–180.

KS. KRZYSZTOF MUDLAFF

SZKOLNICTWO KATOLICKIE W ŚWIETLE DOKUMENTU Z APARECIDY

Dokument końcowy V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, znany powszechnie pod skróconą nazwą *Aparecida*¹, rzuca nowe światło na prowadzoną przez Kościół katolicki misję ewangelizacji narodów w duchu Soboru Watykańskiego II. Odnosząc się do wielu płaszczyzn ewangelizacji, zwraca również uwagę na niezastąpioną rolę, jaką w tym procesie powinny spełniać katolickie instytucje oświatowe: „Gdy mówimy o chrześcijańskiej edukacji, rozumiemy, że nauczyciel kształtuje ucznia na człowieka, w którym mieszka Jezus Chrystus”². Szkoła, jako instytucja kształtująca intelekt młodego człowieka, w jej wymiarze katolickim staje zawsze przed szansą zaoferowania młodemu pokoleniu czegoś znacznie więcej niż to, co proponuje mu współczesny świat. W obecnym czasie, kiedy wielu młodych ludzi przeżywa dramat alienacji, zatracenia się w licznych ofertach konsumpcyjnego stylu życia proponowanego przez świat. Jednocześnie część chrześcijańskich małżonków nie stwarza własnym dzieciom klimatu dojrzałej wiary w domu rodzinnym. Dlatego szkoła katolicka może stać się miejscem umożliwiającym uczniom przyjęcie prawdy o Chrystusie, który chce ich prawdziwego,

KS. KRZYSZTOF MUDLAFF – mgr lic. teologii, ojciec duchowny w Gdańskim Seminarium Duchownym.

¹ W roku 2007 biskupi krajów Ameryki Łacińskiej i Karaibów rozpoczęli w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie (Brazylia) serię spotkań dotyczących sposobu prowadzenia w swoich krajach nowej ewangelizacji. Rezultatem tych spotkań jest dokument o nazwie *Aparecida*, zaaprobowany przez papieża Benedykta XVI, który zalecił jego studium Kościołowi katolickiemu na świecie.

² Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, n. 332.

trwałego dobra³. Młody człowiek szkoły katolickiej ma niepowtarzalną szansę poznać i przyjąć ten fakt nie tylko na lekcji religii, ale czerpiąc ze świadectwa życia tych, którzy w szkole są nie tylko jego nauczycielami, ale w pewnym sensie duchowymi przewodnikami⁴. Szanując wolność sumienia i wolność wyznania „edukacja jest «katolicka», ponieważ dla niej zasady ewangeliczne stają się normami edukacyjnymi”⁵. Nie chodzi jednak o to, aby na wszystkich zajęciach uczeń był ewangelizowany wprost, ale o to, aby mógł na zdobywaną wiedzę spojrzeć także w aspekcie religijnym.

Dokument z *Aparecidy* stanowi inspirację do zweryfikowania misji ewangelizacyjnej, której podejmują się szkoły katolickie, z jeszcze jednego powodu: chodzi mianowicie o ukazanie młodemu człowiekowi ideału życia we wspólnocie⁶. „Biorąc pod uwagę fakt, iż wielu jest wykluczonych, Kościół powinien sprzyjać edukacji formalnej i nieformalnej na wysokim poziomie, która będzie dostępna dla wszystkich, a szczególnie dla najbardziej potrzebujących”⁷. Wykluczenie, o którym mowa w dokumencie, ma w naszych czasach bardzo szerokie podłoże: stanowi je wspomniane ubóstwo materialne, ale również problem nieumiejętności odnalezienia się w grupie rówieśniczej. Młodzi, nie umiejąc nawiązywać relacji z innymi, zamykają się w swoim świecie, a samotność ukrywają pod pozorem słuchania muzyki, czytania, zainteresowania multimediami. Przed szkołą katolicką stoi zatem wyzwanie takiego oddziaływania na uczniów (również w wymiarze nieformalnym), aby potrafili odnaleźć się w grupie rówieśniczej przez zbudowanie autentycznej wspólnoty uczniów Chrystusa wzniesionej na fundamencie wiary⁸.

Omawiany w niniejszym artykule dokument Kościoła katolickiego dotyczący sposobu prowadzenia nowej ewangelizacji we współczesnym świecie, choć wypracowany przez biskupów latynoamerykańskich (wśród których główną rolę odegrał kard. J. Bergoglio), zalecany jest przez obecnego papieża Franciszka jako godny najwyższej uwagi dla całego Kościoła powszechnego⁹. W związku z tym warto postawić sobie pytanie, czy w ciągu wieków idea i działalność szkoły katolickiej spełniały misję ewangelizacyjną w takiej optyce, jaka została nakreślona w dokumencie

³ Por. tamże, n. 29.

⁴ Por. tamże, n. 337–338.

⁵ Tamże, n. 335.

⁶ Por. tamże, n. 334.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, n. 329–330.

⁹ Zob. Wywiad z papieżem Franciszkiem, *Aparecida*, s. 7–9.

Aparecida? Czy w historii szkolnictwa katolickiego widoczny jest progres w aspekcie ewangelizacyjnym?

W kontekście powyższych uwag wydaje się słuszne podjąć temat formacji chrześcijańskiej. W niniejszym opracowaniu główny akcent zostaje położony nie tyle na genezę szkół katolickich czy raczej kościelnych, ale na refleksję, na ile w historii edukacji katolickiej obecne jest takie oddziaływanie wychowawcze i intelektualne na młodego człowieka, które by prowadziło go do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem.

1. Początki nauczania kościelnego

Źródła, z którego wypływa sama idea szkolnictwa kościelnego, należy szukać w nakazie misyjnym Chrystusa – ostatnim Jego przykazaniu: „Idźcie i czyńcie uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19–20). Dar odkupienia zyskuje zatem zasięg uniwersalny, dzięki któremu każdy człowiek ma prawo czuć się dzieckiem Bożym¹⁰. W poleceniu Chrystusa nie chodzi o nauczanie w sensie doktrynalnym, ani też o zdobywanie większej wiedzy o Jezusie, ale o pomnażanie liczby Jego uczniów dzięki osobistemu duchowemu spotkaniu z Nim. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa właśnie ta postawa chrześcijan staje się rysem charakterystycznym: nauczanie o Chrystusie ma prowadzić do osobistego spotkania z Nim przez wiarę. Wyznawcy Chrystusa, którzy docierają do Rzymu i tam nauczają zasad nowej religii, stykają się ze szkołami pogańskimi, na które młody Kościół patrzy obojętnym wzrokiem. W tym czasie chrześcijanie nie posiadają własnych szkół nie tylko ze względów formalnych oraz braku odpowiedniej literatury, ale przede wszystkim z powodu prześladowań, wyrażających społeczną pogardę dla wyznawców nowej religii. Z biegiem czasu jednak, kiedy gminy chrześcijan przyjmują do swojego grona nie tylko ubogich, ale też i majątnych oraz bogatszych kulturowo, Kościół zmuszony jest zweryfikować swoje stanowisko¹¹. Mimo zagrożenia wpływami szkół pogańskich, np. poezji, niektórzy próbują godzić chrześcijaństwo ze starożytnością klasyczną. Widać to na przykładzie św. Hieronima ze Strygonu (331–420)¹², pozostającego pod urokiem głębi

¹⁰ Tajemnicę odkupienia człowieka porusza obszernie w: *Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997 (*Kolekcja „Communio”*, t. 11).

¹¹ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 37.

¹² Hieronim proponował, aby oczyścić kulturę pogańską ze szkodliwych treści i przystosować ją do światopoglądu chrześcijańskiego.

literatury pogańskiej. Ten wybitny myśliciel chrześcijański, późniejszy tłumacz Biblii na język łaciński, tzw. Wulgaty, proponuje kompromis pomiędzy nauką chrześcijańską a nauką wykładaną w szkołach pogańskich. Jest on wyraźnie obecny w środowisku greckich Ojców Kościoła, którzy w swoich pismach nie rezygnowali z literatury pogańskiej.

Na Zachodzie percepcja poglądów Ojców Wschodnich nie jest już taka łatwa ze względu na wspomnienie krwawych prześladowań za wiarę. Tutaj niechęć do szkół pogańskich jest widoczna bardzo wyraźnie. Jednak dzięki wysiłkom na przykład Tertuliana (160–394), św. Bazylego (329–379), św. Grzegorza (335–394) czy wspomnianego św. Hieronima, nauka szkolna zostaje powoli przystosowywana do wymogów życia chrześcijańskiego¹³. W tym okresie na uwagę zasługują wypowiedzi innych wielkich świętych, którzy w swoich pismach zabierają głos w kwestii wychowania i kształcenia młodego pokolenia. Św. Cyprian (215–258) kładzie nacisk na równość wobec Boga tak dziecka, jak i osoby dorosłej, podkreślając w tym kontekście wagę wychowania religijnego¹⁴. Św. Augustyn (354–430) natomiast w dziele *De catechizandis rudibus* (*Początkowe nauczanie katechizmu*) kładzie akcent na cechy, jakimi powinien się odznaczać dobry wychowawca, wyszczególniając m.in. radość nauczania, którą oddziałuje na wychowanków. Miłość, serdeczność i uprzejmość wobec wychowanków, zaniechanie dążenia do osiągnięcia dla siebie sławy, postawa cierpliwości i zaufania Bogu tak, by to Bóg przemawiał przez usta nauczyciela, sprawiają, że jego powołanie jest w pełni realizowane¹⁵. W nauczaniu św. Augustyna widać wyraźnie ideę promowaną w dokumencie z Aparcedy, który nauczyciela ukazuje nie tylko jako tego, który przekazuje wiedzę, ale jako mistrza duchowego, świadka Chrystusa, prowadzącego uczniów do żywej relacji z Bogiem.

W powyższych analizach na uwagę zasługują również w omawianej epoce pisma św. Jana Chryzostoma, który w dziele *O wychowaniu dzieci*, w podobnym do św. Augustyna tonie, w następujący sposób tłumaczy rolę odpowiedzialnego wychowawcy: „Prawdziwy nauczyciel i wychowawca musi zaangażować się w wykonywane zadanie tak, by przekazał całą mądrość Pisma Świętego, dzięki czemu wychowanek trwa w wierze, miłości,

¹³ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 38.

¹⁴ Por. T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*, Kraków 2000, s. 31.

¹⁵ Por. Augustyn z Hippony, *Początkowe nauczanie katechizmu*, II, 4, w: tenże, *Pisma katechetyczne*, red. J. Sajdek, Poznań 1929, s. 5–7.

skromności i świętości”¹⁶. Analogicznie podchodzą do kwestii wychowania w szkole kościelnej¹⁷ Ojcowie Kościoła, dla których absolutnym priorytetem wychowawczym jest wychowanie do wiary. I tak, św. Klemens Aleksandryjski w dziele *Pedagog* przekonuje, że wychowanie chrześcijańskie polega na dążeniu do nowego życia, to znaczy do życia w bliskości Boga¹⁸.

Wizja szkolnictwa katolickiego wypracowana przez episkopat krajów Ameryki Płd. i Karaibów jest wyraźnie zauważalna w starożytnej koncepcji wychowania i kształcenia młodego człowieka: priorytetem w tym procesie jest osoba Jezusa Chrystusa, ku któremu zmierzają wszystkie działania edukacyjne i wychowawcze. To Jezus jest punktem odniesienia dla nauczycieli, których zadaniem jest najpierw uformować człowieczeństwo ucznia w oparciu o poznanie i doświadczenie Jego osoby, a następnie, opierając się na tym doświadczeniu, przekazywać wiedzę¹⁹. W nauczaniu chrześcijańskich pisarzy starożytnych wyraźnie widać spójność ze współczesną myślą biskupów krajów latynoamerykańskich, którzy z jednej strony przypominają o wielkiej wrażliwości młodych ludzi na odkrywanie swojego powołania do bycia przyjaciółmi i uczniami Chrystusa²⁰, z drugiej zaś kładą nacisk na takie działanie ze strony wychowawców katolickich placówek edukacyjnych, które ukazywałyby osobę Jezusa Chrystusa jako Tego, który uwzniośla i nobilituje osobę ludzką, nadaje wartość jej egzystencji i stanowi doskonały przykład życia²¹.

2. Recepcja szkolnictwa w średniowieczu

Czasy średniowiecza charakteryzuje zasada *cuius regio, eius religio*²². Przyjęcie przez władców chrztu podyktowane jest nie tylko względami politycznymi, ale przede wszystkim chęcią dołączenia do grona społeczeństw

¹⁶ Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: tenże, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974, s. 5–6.

¹⁷ Więcej na ten temat zob. W. Cichosz, *Od szkoły kościelnej do szkoły świeckiej*, ComP, 27(2007), nr 3(159), s. 17–32.

¹⁸ Por. H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967, s. 34–36.

¹⁹ Por. *Aparecida*, n. 335.

²⁰ Por. tamże, n. 443.

²¹ Por. tamże, n. 335.

²² „Czyje panowanie, tego religia”. Zasada ta wyrażała prawo panującego do narzucania poddanym własnego wyznania. Była już stosowana w najstarszych formach rządzenia społecznościami czasów przedchrześcijańskich ze względu na to, że religię uważano za główny czynnik centralizujący życie społeczno-polityczne. Po uzyskaniu przez chrześcijaństwo wolności (313 r.) zasadę tę zaczęli stosować także władcy chrześcijańscy, ponieważ stanowiła ona dla nich główny czynnik ewangelizacyjny na podległych im terytoriach.

kultury basenu Morza Śródziemnego. U początków szkolnictwa stają pierwsi władcy, którzy fundują i utrzymują zakony (głównie benedyktyni, cystersi, kartuzi, następnie jezuita, oratorianie, pijarzy, somaskowie, barnabici, teatyni)²³, wypełniające w ten sposób swój charyzmat ewangelizacyjny, polegający na przekazaniu młodemu pokoleniu zasad życia chrześcijańskiego nie tylko na poziomie religijnym, ale również praktycznym i naukowym²⁴.

Znakomitym władcą i promotorem edukacji oraz kultury w średnio-wiecznej Europie był król Franków i cesarz rzymski Karol Wielki (742–814) z dynastii Karolingów. Priorytetem jego działań było umacnianie i krzewienie wiary chrześcijańskiej, a szkoła i wychowanie miały pełnić rolę służebną w stosunku zarówno do państwa, jak i Kościoła²⁵. Cesarz, będący pod wpływem autorytetu angielskich zakonników, pragnął, aby każdy chrześcijanin był człowiekiem „oświeconym” w zakresie wyznawania wiary²⁶. Od tego czasu edukacja stała się procesem bardziej zorganizowanym. Przy zakonach zaczęły powstawać pierwsze szkoły klasztorne, podczas gdy biskupi, pozostający pod wpływem kolejnych papieży, zakładali szkoły katedralne²⁷. Klasztorne ośrodki edukacyjne kładły nacisk na wykształcenie praktyczne (cystersi zakładali pierwsze szkoły rolnicze, ucząc zasad uprawy roli, prowadzenia ksiąg inwentarzowych; benedyktyni kształcili młodzież szlachecką w kierunku umiejętności czytania i pisanie). Warto nadmienić, że w tym czasie nie przywiązywało się uwagi do kształcenia w zakresie nauk przyrodniczych. Z kolei szkoły katedralne, opierając się na wiedzy zdobytej w szkole klasztornej, stawiały sobie za cel wykorzystanie programu edukacyjno-wychowawczego, aby podnieść poziom wykształcenia duchowieństwa diecezjalnego. Nie sposób w tym miejscu pominąć zarządzenia papieża Euzebiusza I (654–657), który nakazał prowadzenie szkół przy każdej parafii, co jednak nie przyjęło się – przynajmniej w początkowej fazie – ze względu na brak wystarczającej liczby nauczycieli. Na działalność tego typu placówek mogły liczyć jedynie większe skupiska miejskie, w których nauczano podstaw liczenia i gramatyki łacińskiej²⁸.

²³ Por. W. Cichosz, *Formacyjna rola szkoły katolickiej*, Pelplin 2007.

²⁴ Por. D. Kempa, *Historia szkolnictwa katolickiego w Polsce*, w: *Szkolnictwo katolickie w Polsce*, Kraków 1999, s. 9.

²⁵ Por. M. Serejski, *Karol Wielki na tle swoich czasów*, Warszawa 1959.

²⁶ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 44.

²⁷ Por. S. Kot, *Historia wychowania. Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, t. 1, Warszawa 1995, s. 130–144.

²⁸ Por. Ł. Kurdybacha, *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949.

W tym okresie kształcenie oparte było na nauce tzw. siedmiu sztuk wyzwolonych – siedmiu umiejętności godnych człowieka wolnego. Składały się na nie tzw. trivium i quadrivium. Pierwsze obejmowało gramatykę, tzn. biegłość posługiwania się łaciną; dialektykę, czyli logikę; oraz retorykę, tj. umiejętność przemawiania, stając się jednocześnie wstępem do kolejnego etapu nauki. Quadrivium to nauka o liczbach rozważanych w następujących aspektach: przestrzeń (geometria), czas (muzyka), ruch i przestrzeń (astronomia), liczby czyste (arytmetyka). Uzyskanie tytułu magistra siedmiu sztuk wyzwolonych uprawniało w tym czasie do dalszych studiów uniwersyteckich na kierunkach prawa, medycyny lub teologii²⁹. Trudno określić, na ile średniowieczne szkolnictwo prowadziło młodych ludzi do edukacji w wierze³⁰. Wyniki badań historycznych wskazują, że rozumienie wiary ludzi tej epoki nie sięgało głębi relacji z Jezusem, a jedynie zachowywania zalecanych przez Kościół zasad postępowania³¹. Ponadto działalność Kościoła w omawianej epoce skupiała się głównie na przekazywaniu wiedzy i jej praktycznym zastosowaniu, co spychało na dalszy plan żywą więź z Bogiem³². Niemniej jednak, co zauważa też *Aparecida*, „prawo do nauczania jest niezbywalną podstawą Kościoła”³³. Należy zwrócić uwagę, że epoka średniowiecza kładła nacisk na wychowanie głównie w oparciu o pobożność ludową, której wagę docenia również Dokument z *Aparecidy*. Ona bowiem, przenikając delikatnie egzystencję wierzącego, może stać się niezbędnym punktem wyjścia do pogłębienia wiary i prowadzić ku dojrzałości³⁴: „Pobożność ludowa jest uprawnionym sposobem przeżywania wiary, bycia częścią Kościoła”³⁵. Tak obecnie, jak i w odległej epoce średniowiecza, prosty sposób przeżywania więzi z Bogiem oddziałuje wychowawczo na wielu młodych ludzi, bowiem „pobożność ludowa zawiera i wyraża ogromne poczucie transcendencji, jakąś spontaniczną zdolność znajdowania oparcia w Bogu oraz prawdziwe doświadczenie teologalnej miłości. [...] To duchowość wcielona w kulturę prostych ludzi, która przez to nie jest mniej duchowa, lecz duchowa na inny sposób”³⁶.

²⁹ Por. Cichosz, *Formacyjna rola szkoły katolickiej*.

³⁰ Por. *Aparecida*, n. 338.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012, s. 46.

³² Por. *Aparecida*, n. 336.

³³ Tamże, n. 339.

³⁴ Por. tamże, n. 261–262.

³⁵ Tamże, n. 264.

³⁶ Tamże, n. 263.

3. Edukacja kościelna w epoce odrodzenia

W epoce renesansu pojawił się nowy kierunek myślowy, zwany humanizmem (łac. *humanus* – ludzki), który kładł nacisk na to, co doczesne, pragmatyczne, zwracając się jednocześnie ku kulturze antycznej. Taki sposób patrzenia na świat znalazł swoje odbicie również w kulturze i edukacji³⁷. Renesansowa odnowa szkoły w dalszym ciągu pozostała w ścisłej relacji z Kościołem i życiem religijnym narodów³⁸. Zasadniczy zwrot w edukacji omawianego okresu historycznego spowodowany został reformacją Marcina Lutra (1483–1546), który w swoim katechizmie mniej eksponuje wartości religijne, by zasadniczą uwagę zwrócić na wychowanie moralne. Dzięki zabiegom Filipa Melanchtona (1497–1560) program formacji i nauczania protestanckiego wszedł do szkolnictwa podstawowego, średniego, a nawet wyższego³⁹. Silne wpływy protestanckie dominowały nad szkolnictwem kościelnym (katolickim). Wobec zaistniałej sytuacji ratunkiem stało się powstanie zakonu jezuitów. Chociaż pierwotnym celem ich założyciela, Ignacego Loyoli (1491–1556), nie była działalność edukacyjna⁴⁰, jednak wykorzystali ten fakt dla formowania przyszłych zakonników, w tym elit⁴¹, opierając się na programie humanistycznym (głównie trivium i teatr szkolny)⁴². Szacuje się, że do końca XVI wieku kolegia jezuickie opuściło co najmniej kilkanaście tysięcy młodych ludzi posiadających gruntowną wiedzę z zakresu teologii, filozofii, a przede wszystkim logiki i retoryki⁴³.

Duch czasu wywarł wpływ na ukształtowanie się nowego modelu szkoły – tzw. szkoły encyklopedycznej, nastawionej na nauczanie przedmiotów ścisłych, języków narodowych, a także na wychowanie obywatelskie i patriotyczne. Nurt ten w szkołach katolickich reprezentują oratorianie, jezuita, a następnie pijarzy (Klerycy Regularni Ubodzy Matki Bożej Szkół

³⁷ Por. Kot, *Historia wychowania*, t. 1, s. 198–208.

³⁸ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 47; E. Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, t. 2, Friburg in. Br. 1995.

³⁹ Por. L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk – Prusy Królewskie – Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001.

⁴⁰ Por. A. Wielgus, *Personalistyczne aspekty pedagogii ignacjańskiej*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009 (*Biblioteka katedry filozofii wychowania*).

⁴¹ Por. Kot, *Historia wychowania*, t. 1, s. 101–102.

⁴² Por. *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004.

⁴³ Por. K. Puchowski, *Between „orator christianus” and „orator politicus”. Historical Education and Books in Jesuit Colleges in Poland and Lithuania (1565–1773)*, „*Paedagogica Historica*”, 37(2002), nr 1: *Books and Education. 500 Years of Reading and Learning*, ed. M. del Mar del Pozo Anders [i in.], Gent 2002.

Pobożnych). Hasłem przewodnim ich działalności edukacyjnej stały się słowa: *pietas et littere* (pobożność i nauka). Prowadzone przez zakonników Szkoły Pobożne kształtowały wychowanków w duchu patriotycznym na dobrych chrześcijan i obywateli⁴⁴. Warto w tym miejscu wspomnieć o nieprzeciętnej roli, którą w omawianym okresie historycznym pełnili na płaszczyźnie wychowania teatyni (Zakon Kleryków Regularnych Teatynów założony we Włoszech w 1517 roku). Sprowadzeni do Polski w 1664 roku, odegrali ważną rolę w kształceniu na wysokim poziomie nie tylko katolickich duchownych, ale również grekokatolików i Ormian.

Powyższa zwięzła charakterystyka omawianej epoki w perspektywie edukacji wskazuje, że pomimo obecności w oświacie tendencji pragmatycznych, w koncepcji nauczania widać oddziaływanie postawy, którą Dokument z Aparecidy określa jako promowanie całościowej formacji człowieka, uwzględniając jego tożsamość eklezjalną i kulturową⁴⁵. Na tym polu należy docenić szczególnie placówki edukacyjne prowadzone przez pijarów, którzy za cel postawili wychowanie młodzieży na ludzi pobożnych i gorliwych patriotów, co umożliwia w konsekwencji prowadzenie uczciwego dialogu między wiarą a rozumem i wiarą a kulturą, promowane również w nauczaniu biskupów latynoamerykańskich⁴⁶. Idea nauczania, obecna w epoce odrodzenia zakłada, że człowiek tylko wtedy będzie wykorzystywał dobra ziemskie we właściwy sposób, kiedy jego duch zostanie uformowany w oparciu o zasady ewangeliczne. Tę samą myśl znajdujemy w przemówieniu papieża Benedykta XVI z okazji inauguracji V Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów: „Tylko ten, kto uznaje Boga, zna rzeczywistość i może odpowiedzieć na nią w sposób odpowiedni i prawdziwie ludzki”⁴⁷. Nietrudno dostrzec, że renesansowa koncepcja edukacyjna jest bliska założeniom współczesnej szkoły katolickiej, która stawia sobie za zadanie wychowanie młodego człowieka w wierze⁴⁸, ale również uformowanie go w duchu głębokiego patriotyzmu, który z kolei ma znaleźć odbicie w jego zaangażowaniu społecznym, a także politycznym⁴⁹. Benedykt XVI we wspomnianym wcześniej przemówieniu inauguracyjnym ubolewa nad tym, że obecnie

⁴⁴ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 51.

⁴⁵ Por. *Aparecida*, n. 337.

⁴⁶ Por. tamże, n. 342.

⁴⁷ Tamże, n. 142.

⁴⁸ Por. tamże, n. 335.

⁴⁹ Por. tamże, n. 506–507.

brakuje „w życiu politycznym, w środkach przekazu i w środowisku akademickim głosów i inicjatyw liderów katolickich, wyróżniających się silną osobowością i wielkodusznym poświęceniem, którzy by postępowali konsekwentnie, zgodnie ze swymi etycznymi i religijnymi przekonaniem⁵⁰. Katolicka edukacja zatem, począwszy od epoki renesansu aż po dzień dzisiejszy, odczytuje jako swoje powołanie wypełnienie luki istniejącej w przestrzeni publicznej prawdą Ewangelii, która jako jedyna jest w stanie uczynić świat ludzkim, sprawiedliwym i bezpiecznym.

4. Szkolnictwo katolickie w epoce oświecenia

Około połowy XVIII wieku dało się w Europie zauważyć coraz większe niezadowolenie z edukacji prowadzonej przez szkoły kościelne⁵¹. Nowy prąd myślowy, krytycznie odnoszący się wobec tradycji i autorytetów, promujący racjonalizm i empiryzm w dziedzinie poznania, został nazwany oświeceniem. Myśl oświeceniowa, kierując się rozumową metodą dążenia do wiedzy (kult rozumu), niechętnie odnosiła się do religii objawionych i instytucji kościelnych⁵². We Francji pojawiły się hasła wychowania narodowego i coraz dobitniej podnosiły się głosy, aby od wychowania odsunąć Kościół. Ta sytuacja stała się punktem granicznym pomiędzy szkołą kościelną a szkołą świecką⁵³. Najdotkliwiej doświadczyły owej zmiany szkoły jezuickie, które posądzane o prowadzenie intryg politycznych, brak zawodowych nauczycieli, kształcenie w duchu zakonnym, zostały zamknięte, co w konsekwencji doprowadziło do kasaty zakonu (1773)⁵⁴. Pierwsza taka decyzja została podjęta przez parlament bretoński na wniosek René de la Chalotais, uważającego, że to państwo powinno kontrolować szkolnictwo⁵⁵. Nie oznaczało to jednak sekularyzacji oświaty. Choć la Chalotais cenił sobie działalność edukacyjną prowadzoną przez duchownych, potrafił jednocześnie skrupulatnie wyliczać jej słabe punkty. Ostatecznie edukacja przeszła pod nadzór państwa, jednak to duchowni stanowili w niej główny pion wychowawczy.

⁵⁰ Tamże, n. 502.

⁵¹ Por. S. Janeczek, *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008.

⁵² Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 53.

⁵³ Por. tenże, *Od szkoły kościelnej do szkoły świeckiej*, s. 17–32.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. J. Viguerie, *Les collèges en France*, w: *Histoire mondiale de l'éducation*, t. 2, Paris 1981; M.M. Compère, *Du collège au lycée (1500–1850)*, Paris 1985.

Hasła lansowane we Francji odbiły się szerokim echem w całej Europie. W Niemczech państwo przejęło kontrolę nad oświatą w roku 1787. W Austrii dokonało się to wcześniej (1764), jednak – co ciekawe – jednym z głównych działaczy oświatowych była osoba duchowna, ks. Ferdynand Kindermann. W Polsce natomiast dogodne warunki dla rozwoju oświaty stworzyło objęcie tronu przez króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, zwolennika racjonalistycznej filozofii oświecenia⁵⁶. Za jego panowania, w roku kasaty zakonu jezuitów, została powołana Komisja Edukacji Narodowej (14 X 1773), wprowadzająca nowoczesną reformę edukacji ówczesnej szkoły.

Oświecenie zainicjowało zatem długofalowy proces laicyzacji szkoły. W fazie początkowej obserwujemy zeświecczenie szkoły kościelnej, rozumiane jako przekazanie nadzoru nad wychowaniem młodego pokolenia osobom świeckim. Można się tu dopatrzeć kilku ważnych korzyści: udoskonalona organizacja wychowania publicznego, tworzenie edukacji wielokulturowej i wielowyznaniowej, stworzenie ogólnego planu edukacyjnego, spisu obowiązujących podręczników i przygotowanie odpowiedniej kadry nauczycieli świeckich. Jednak należy zauważyć, że tym samym nauczanie religii odbywało się już na zdecydowanie niższym poziomie, a życie religijne zostało ograniczone wyłącznie do kościołów. Proces laicyzacji oświaty postępował jednak w dalszych latach w kierunku „odreligijnienia i odkościelnienia”⁵⁷ szkoły i wychowania. W tym kontekście dochodzimy do kluczowego znaczenia słowa ideologia. Chociaż swoimi korzeniami sięga starożytności, jest neologizmem oświeceniowym. Po raz pierwszy, w celu dyskredytacji metafizyki i religii użył go w 1796 roku Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, jeden z czołowych przedstawicieli Rewolucji Francuskiej. Dlatego też walka z Kościołem w tym czasie stała się nie tylko walką o wpływy, ale sięgała najgłębszych podstaw cywilizacyjnych⁵⁸. Należy jednak zaznaczyć, że choć szkoła katolicka jako instytucja przestała istnieć, to jednak wielu duchownych, posiadając właściwe kwalifikacje, z zaangażowaniem oddawało się w tym okresie pracy pedagogicznej, uważając ją za życiową misję.

Powyższe refleksje prezentują epokę oświecenia jako wiek przewagi rozumu nad duchem, a wszelkie przejawy religijności postrzegane są jako przejaw ludzkiej słabości i ograniczone postrzeganie świata. Nauczanie Kościoła sprzęgające głoszenie Ewangelii i Tradycji oceniane

⁵⁶ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 56.

⁵⁷ Tenże, *Od szkoły kościelnej do szkoły świeckiej*, s. 13.

⁵⁸ Por. tamże, s. 11–12.

było jako zagrożenie dla wszechstronnego rozwoju człowieka. Dokument z *Aparecidy* bardzo precyzyjnie komentuje tego typu postawę i wyjaśnia, że „Bóg nas kocha, że Jego istnienie nie jest zagrożeniem dla człowieka, że On jest blisko nas ze zbawczą i uwalniającą mocą swojego Królestwa [...]. My, chrześcijanie, jesteśmy tymi, którzy przynoszą Dobrą Nowinę ludzkości. Nie jesteśmy prorokami nieszczęścia”⁵⁹. To właśnie Dobra Nowina umożliwia człowiekowi wszechstronny rozwój, otwierając go na transcendencję⁶⁰. Autorzy Dokumentu, opierając się na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, przypominają: „Dzieci i młodzież mają prawo, aby pobudzano ich do oceny wartości moralnych wedle prawidłowego sumienia i przyjmowania owych wartości przez osobisty wybór, a również do bycia zachęcanyymi do poznania i miłowania bardziej Boga”⁶¹. Twórcy oświeceniowej koncepcji wychowania człowieka narzucali społeczeństwu model edukacyjny ograniczający w znacznym stopniu odniesienie do Boga, który jest samą Prawdą, w procesie formacji młodego pokolenia, zaś twórcy *Aparecidy* w trafny sposób przypominają, że „gdy prawda, dobro i piękno zostają oddzielone, a ludzie i dotyczące ich fundamentalne potrzeby nie stanowią kryterium etycznego, nauka i technika zwracają się przeciwko człowiekowi, który je stworzył”⁶².

5. Szkolnictwo katolickie wobec wpływów postmodernizmu

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego w dokumencie *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, określając nowe wyzwania, przed którymi stoi współczesna edukacja katolicka, zwraca szczególną uwagę na kryzys wartości, przybierający formy powszechnego subiektywizmu, relatywizmu moralnego i nihilizmu⁶³. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* tłumaczy, że kryzys ten obecny jest przede wszystkim w nieostrości i względności języka. Za przykład służy papieżowi rozumienie słowa „miłość”, któremu nadawane jest zupełnie różne znaczenie⁶⁴. To samo dotyczy takich terminów, jak: „osoba”, „wartości osobowe”, czy „wolność

⁵⁹ *Aparecida*, n. 30.

⁶⁰ Por. tamże, n. 481.

⁶¹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Rzym 1965, n. 1.

⁶² *Aparecida*, n. 123.

⁶³ Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, Rzym 1997, n. 1.

⁶⁴ Por. DCE, n. 2.

osoby”. Mimo iż funkcjonują one jako wspólne dla języka współczesnych teorii i koncepcji pedagogicznych, często uniemożliwiają porozumienie⁶⁵.

Po raz pierwszy terminu „postmodernizm” użył w 1917 roku R. Panwitz w książce *Kryzys europejskiej kultury*, określając nim człowieka sprawnego fizycznie, mądrego, samoświadomego, wytresowanego po służbie wojskowej, przygotowanego religijnie⁶⁶, jednak powszechnego znaczenia zaczął nabierać w latach siedemdziesiątych XX wieku i odnosi się również do naukoznawstwa, teologii, prawa i etyki⁶⁷.

Postmodernizm nie jest kierunkiem jednorodnym zarówno pod względem tematyki, jak i zadań, które sobie stawia. Jest różnie postrzegany w zależności od kraju, a także sytuacji społecznej i kulturalnej⁶⁸. Istnieje również rozróżnienie postmodernizmu ze względu na kryterium ideowo-światopoglądowe na ateistyczny i chrześcijański⁶⁹. Można zatem stwierdzić, że postmodernizm nie jest zjawiskiem jednolitym, zaś środowiskiem, które najbardziej sprzyja jego rozwojowi, jest klimat relatywizmu charakteryzujący współczesność (ponowoczesność). Zdaniem Beaty Kostrubiec cechuje go subiektywizm, gloryfikacja wolności osobistej, odrzucenie zasad uniwersalnych, subiektywizm przeżyć estetycznych stawianych ponad normy etyczne⁷⁰.

Mówiąc o zjawisku postmodernizmu (ponowoczesności) należy go połączyć z tzw. „tożsamością indywidualną”, na którą składają się dwa zasadnicze wątki: 1) ciągłość – każdy człowiek posiada cechy jemu tylko właściwe i niezmienną się wraz z upływem czasu i 2) poczucie odrębności – cechy wyjątkowe, które ów indywidualizm konstytuują⁷¹. W społeczeństwie tradycyjnym tożsamość ta jest stała, uporządkowana i niezmienna, zaś w mentalności człowieka ponowoczesnego wszystkie powyższe aspekty ulegają zmianie: to, co dzisiaj jest wartościowe, jutro tę wartość traci. Dotyczy to zarówno wykształcenia, zawodu, miejsca pracy, zamieszkania,

⁶⁵ Por. G. Reale, *Metafizyka osoby jako podstawa wychowania*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Lublin 2009, s. 23–44.

⁶⁶ Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2001, s. 357.

⁶⁷ Por. tamże, s. 358.

⁶⁸ Por. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 10.

⁶⁹ Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 10.

⁷⁰ Por. B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 15.

⁷¹ Por. Z. Baumann, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, 1993, nr 2, s. 9.

jak i pozycji w społeczeństwie⁷². Taki styl funkcjonowania we wspólnocie prowadzi w konsekwencji do dyferencjacji sposobów życia i autorytetów oraz braku poczucia zakorzenienia⁷³, w tym także zakorzenienia w wierze⁷⁴.

Według Teresy Hejnickiej-Bezwińskiej, w tak określonej rzeczywistości człowiek może przyjąć jedną z czterech postaw: 1) akceptację świata takim, jakim jest, skupiając całą uwagę na rozwiązywaniu swoich codziennych problemów życiowych, zgodnie z zasadą: „wystarczą mi moje problemy i zmartwienia”, 2) konsekwentny optymizm oparty na przekonaniu, że „jakoś będzie”, 3) pesymizm zgodny z przekonaniem, że „żyje się tylko raz”, 4) radykalną walkę ze źródłami zagrożeń w myśl zasady „razem możemy zrobić wiele”⁷⁵.

Zarysowana powyżej charakterystyka czasów ponowoczesnych stanowi tło do postawienia pytania o sens istnienia katolickich placówek edukacyjno-wychowawczych oraz ich misję w czasach promujących zgoła inny system wartości niż ten, który zaproponował człowiekowi Jezus Chrystus w swojej Ewangelii. Co pewien czas wysuwane są pod adresem szkół katolickich zastrzeżenia kwestionujące je jako instytucję⁷⁶, zarzucające elitaryzm i dyskryminacje społeczną⁷⁷, czy też nieskuteczność nauczania i wychowania⁷⁸. Tymczasem edukacja katolicka, stawiająca sobie za cel wszechstronną formację człowieka, konsekwentnie promuje pedagogię wiary, w duchu której młody człowiek otrzymuje wykształcenie nie tylko na poziomie intelektualnym, ale również osobowościowym i duchowym, co w pełni przygotowuje go do odpowiedzialnego podjęcia zadań w życiu dorosłym tak w wymiarze osobistym, jak i rodzinnym, społecznym czy politycznym⁷⁹.

Nietrudno zauważyć zbieżność pomiędzy aktualnie realizowaną przez wiele katolickich placówek edukacyjnych działalnością z treścią Dokumentu z Aparecidy. Stawia ona przed szkołami katolickimi wysokie wymagania zarówno na płaszczyźnie formacji intelektualnej, jak i wychowawczej oraz religijnej, ponieważ w tego typu placówkach zasady

⁷² Por. tamże, s. 13–14.

⁷³ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.

⁷⁴ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 74.

⁷⁵ Por. T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, Bydgoszcz 2008, s. 185.

⁷⁶ Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka*, Rzym 1977, n. 19.

⁷⁷ Por. tamże, n. 21.

⁷⁸ Por. tamże, n. 22.

⁷⁹ Por. Cichosz, *Pedagogia wiary*, s. 77–78.

ewangeliczne pełnią rolę norm edukacyjnych⁸⁰. Misja szkoły katolickiej polega na tym, aby prowadzić młode pokolenie do spotkania z żywym Jezusem Chrystusem, który uwzniośla i nobilituje osobę ludzką, nadając wartość jej egzystencji⁸¹. W opozycji do aktualnych tendencji obecnych w szkolnictwie, gdzie nowe formy edukacyjne dążące do dostosowania się do aktualnych wymogów powstałych wskutek globalnych zmian, koncentrują się głównie na zdobywaniu wiedzy i nabywaniu umiejętności, prowadząc tym samym do redukcjonizmu antropologicznego, katolicki system edukacyjny proponuje, aby wychowanie w wierze było wszechstronne i obecne we wszystkich nauczanych przedmiotach, dzięki przyjęciu przez pracowników szkół, jak i rodziców uczniów postawy formatorów⁸². Należy zaznaczyć, że wobec tendencji ponowoczesnych pierwszą i niezastąpioną rolę wychowawczą pełnią wobec swoich dzieci rodzice. Dokument z *Aparecida* z naciskiem przypomina, że „obowiązkiem rodziców jest również – szczególnie przez przykład własnego życia – przygotowanie dzieci do miłości jako daru z siebie oraz pomoc w odkrywaniu ich powołania. [...] Rodzinna katecheza prowadzona na różne sposoby sprawdziła się jako skuteczna pomoc w jednoczeniu rodzin, a także umożliwiła efektywną formację rodziców, młodzieży i dzieci jako niezachwianych świadków wiary w swoich własnych wspólnotach”⁸³. Oddziaływanie wychowawcze i edukacyjne, proponowane przez szkołę katolicką, będące kontynuacją formacji otrzymanej w domu rodzinnym, zakłada prowadzenie ucznia do doświadczenia życia w Chrystusie, które uzdrawia, umacnia i ucłowiecza. Jezus idący obok każdego człowieka, jako jedyny jest w stanie objawić sens wydarzeń, cierpień, śmierci, radości i świętowania. Życie w Chrystusie zawiera w sobie radość wspólnego stołu, entuzjazm, aby iść do przodu, przyjemność pracowania i uczenia się, radość służenia każdemu, kto tego potrzebuje, kontakt z przyrodą, entuzjazm ze wspólnotowych zamierzeń, przyjemność z seksualności przeżywanej zgodnie z Ewangelią oraz wszystko, co daje nam Ojciec jako znaki swojej szczerzej miłości⁸⁴. Oferowana przez Chrystusa witalność jest antidotum na postawę hedonistycznego i indywidualistycznego konsumpcjonizmu,

⁸⁰ Por. *Aparecida*, n. 335.

⁸¹ Por. tamże, n. 336.

⁸² Por. tamże, n. 338.

⁸³ Tamże, n. 303.

⁸⁴ Por. tamże, n. 356.

sytuującego życie ludzkie na płaszczyźnie natychmiastowej i nieograniczonej przyjemności, zaciemniającej i degradującej sens życia⁸⁵.

Rola katolickiego oddziaływania intelektualnego, wychowawczego i duchowego w ponowoczesnym świecie stwarza współczesnemu młodemu człowiekowi szansę na postrzeganie świata i rządzących nim praw w pełnym świetle, bowiem, jak przypomniał Benedykt XVI, „jeśli nie poznamy Boga w Chrystusie i z Chrystusem, cała rzeczywistość staje się nierozwiązywalną zagadką; nie ma drogi, a skoro tak, to nie ma też prawdy ani życia”⁸⁶. W otaczającym klimacie postmodernistycznego relatywizmu coraz ważniejsze i pilniejsze staje się zatem przekonanie o tym, że Chrystus, Bóg o ludzkiej twarzy, jest naszym prawdziwym i jedynym Zbawicielem⁸⁷.

* * *

Aparecida stanowi najbardziej zaktualizowane przesłanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła skierowane do wszystkich wiernych. Fakt, że dokument ten zaaprobowali i zalecili jego lekturę dwaj ostatni papieże, czyni go jeszcze bardziej potrzebnym współczesnemu Kościołowi. Poruszając wiele kwestii związanych ze świadomym i głębokim przeżywaniem wiary (żywa relacja z Jezusem Chrystusem) odnosi się on również do niezbywalnej roli edukacji katolickiej jako narzędzia kształtowania intelektu, ale też i postaw duchowych i moralnych młodzieży. Można powiedzieć, że stanowi on pewien ideał, wzorzec dla zdefiniowania misji szkoły katolickiej w świecie.

Dzisiaj warunki zewnętrzne (choćby w postaci silnych prądów postmodernistycznych) nie sprzyjają wykorzystaniu potencjału, który zawierają w sobie placówki katolickie, z drugiej zaś strony pogłębiona świadomość tożsamości tych placówek sprawia, że uczniowie prowadzeni są przez wysoko wyspecjalizowaną kadrę nie tylko pod względem merytorycznym, ale także podejmującą się w subtelny sposób towarzyszenia duchowego dzieciom i młodzieży, co stwarza możliwość istotnie wszechstronnego rozwoju młodego pokolenia w służbie Kościoła i świata.

STRESZCZENIE

Opracowanie zwraca uwagę na to, w jaki sposób w ciągu dziejów Kościoła szkolnictwo kościelne (później katolickie) realizowało swoją misję prowadzenia

⁸⁵ Por. tamże, n. 357.

⁸⁶ Tamże, n. 22.

⁸⁷ Por. tamże.

młodego pokolenia przez edukację do żywej więzi z Jezusem. Każda epoka na swój sposób uwzględniała wartość szkół katolickich i – raz bardziej, kiedy indziej mniej chętnie – powierzała im umysły i dusze młodych ludzi.

Dokument z Aparecidy, podejmując na nowo temat katolickiej edukacji, wskazuje na szansę, jaką owe placówki mogą pełnić wobec młodych ludzi, prowadząc ich do wychowania w wierze, co przekłada się w praktyce nie tylko na postawy religijne, ale również na ich życie moralne i przyszłe zaangażowanie społeczne.

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, Aparecida, wychowanie, wiara.

SUMMARY

The following article focuses on how, throughout history, the Church, and later the Catholic education system realised its mission to lead the young generation through learning to a lasting bond with Jesus. Every period has its own way of perceiving Catholic schools, and the minds and souls of young people have been entrusted to Catholic schools with a varying degree of willingness.

By taking a new look at the subject of Catholic education, the document from Aparecida points to the opportunity that these schools can offer to young people of being brought up in the faith, which later results not only in their religious attitude, but also their moral life and future social involvement.

Key words: Catholic School, Aparecida, Upbringing, Faith.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1965.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka*, Rzym 1977.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, Rzym 1997.
- Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
- Augustyn z Hippony, *Początkowe nauczanie katechizmu*, w: tenże, *Pisma katechetyczne*, red. J. Sajdek, Poznań 1929.
- Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: tenże, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. W. Kania, Warszawa 1974.
- Baumann Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, 1993, nr 2, s. 7–31.

- Bilicki T., *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*, Kraków 2000.
- Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967.
- Cichosz W., *Formacyjna rola szkoły katolickiej*, Pelplin 2007.
- Cichosz W., *Od szkoły kościelnej do szkoły świeckiej. Rekonesans historyczno-aksjologiczny*, „Communio”, 27(2007), nr 3(159), s. 17–32.
- Cichosz W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- Compère M.M., *Du collègue au lycée (1500–1850)*, Paris 1985.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.
- Hejnicka-Bezwińska T., *Pedagogika ogólna*, Bydgoszcz 2008.
- Janeczek S., *Edukacja oświeceniowa a szkoła tradycyjna. Z dziejów kultury intelektualnej i filozoficznej*, Lublin 2008.
- Kempa D., *Historia szkolnictwa katolickiego w Polsce*, w: *Szkolnictwo katolickie w Polsce*, Kraków 1999.
- Kostrubiec B., *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004.
- Kot S., *Historia wychowania. Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, t. 1, Warszawa 1995.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- Kurdybacha Ł., *Dzieje oświaty kościelnej do końca XVIII wieku*, Warszawa 1949.
- Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004.
- Mokrzecki L., *Wokół staropolskiej nauki i oświaty. Gdańsk – Prusy Królewskie – Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001.
- Paul E., *Geschichte der christlichen Erziehung*, t. 2, Freiburg in. Br. 1995.
- Puchowski K., *Between „orator christianus” and „orator politicus”. Historical Education and Books in Jesuit Colleges in Poland an Lithuania (1565–1773)*, „Paedagogica Historica”, 37(2002), nr 1: *Books and Education. 500 Years of Reading and Learning*, ed. M. del Mar del Pozo Anders [i in.], Gent 2002.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2012.
- Reale G., *Metafizyka osoby jako podstawa wychowania*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Lublin 2009, s. 23–44.
- Serejski M., *Karol Wielki na tle swoich czasów*, Warszawa 1959.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2001.
- Tajemnica odkupienia*, Poznań 1997 (Kolekcja „Communio”, t. 11).
- Viguerie J., *Les collèges en France*, w: *Histoire mondiale de l'éducation*, ed. G. Mia-leret, J. Vial, vol. 2, Paris 1981, s. 301–315.
- Wielgus A., *Personalistyczne aspekty pedagogii ignacjańskiej*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania. Biblioteka katedry filozofii wychowania*, Lublin 2009.

KS. JANUSZ DREWNIAK

MUZYKA W SALEZJAŃSKIM SYSTEMIE WYCHOWANIA MŁODZIEŻY

Ponadnaturalny wymiar ludzkiej egzystencji, wykraczający poza sferę jedynie cielesną, materialną, sprawia, że człowiek dąży do oparcia życia na głębszych, szlachetniejszych ideach. Służy temu szeroko rozumiana kultura, definiowana jako wytwór i pielęgnowanie wyższych, niematerialnych wartości. Proces ewolucji kulturalnej człowieka ma przede wszystkim służyć pełni rozwoju jego osobowości. Czynnikiem kształtującym postęp w tej dziedzinie są ludzkie emocje i przeżycia, a także doświadczenie, wiedza i umiejętności.

Obok „materialnego” efektu różnych dyscyplin kulturowego dziedzictwa, jakim jest powstanie dzieła sztuki, ważnym czynnikiem jest doskonalenie umiejętności samodzielnego myślenia i rozwiązywania egzystencjalnych problemów, mających na celu sprostanie wyzwaniom przyszłości. Ten element jawi się jako niezwykle istotny w przypadku ludzi młodych podejmujących życiowe wyzwania. Mamy więc do czynienia z twórczym wychowaniem człowieka przez sztukę oraz wychowania do uczestnictwa

KS. JANUSZ DREWNIAK – doktor nauk humanistycznych (muzykologia). W latach 1996–2001 odbył studia w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie na Wydziale Edukacji Muzycznej o specjalności Prowadzenie Zespołów Wokalnych i Wokalno-Instrumentalnych (mgr sztuki). W roku 2005 obronił pracę doktorską z zakresu muzykologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Obszary jego badań obejmują szerokie spektrum problematyki muzyki sakralnej, liturgicznej, problemy teologii muzyki, duchowe aspekty muzyki religijnej. Na dotychczasowy dorobek naukowy składają się dwie publikacje autorskie: *Ksiądz Zbigniew Piasecki. Życie, działalność, twórczość kompozytorska*, Włocławek 2002; *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogierniana Mańskiego (1900–1966)*, Warszawa 2007; kilkanaście artykułów z zakresu muzykologii opublikowanych w pismach teologicznych i muzykologicznych; opracowanie haseł encyklopedycznych.

w kulturze. Proces ten ma na celu udoskonalenie zdolności percepcyjnych, także percepcji muzycznej, a przez to twórczego rozwoju wyobraźni, czego konsekwencją staje się umiejętność wyrażania uczuć i myśli. Szczególnie kultura muzyczna, odwołując się do uczuć, zmysłów, intuicji i wiary, przekazuje treści przekraczające możliwości przekazu *stricte* werbalnego.

Kultura chrześcijańska przejęła od cywilizacji starożytnych potrzebę wyrażania uczuć, także religijnych, przez muzykę. Muzyka sakralna stała się nieodzowną pomocą w przekazywaniu ducha nauki ewangelicznej. Dziś stwierdzić można, że muzyka stanowi integralną część dziedzictwa kulturowego Kościoła.

1. Wizja chrześcijańskiej formacji młodzieży w ujęciu św. Jana Bosko

Jedną z najznamienitszych osobowości w historii Kościoła, dla której muzyka i śpiew odegrały niezwykle istotną rolę, był św. Jan Bosko (1815–1888) – charyzmatyczny kapłan, duszpasterz, wychowawca młodzieży i założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego (1859)¹. Ksiądz Bosko posiadał niezwykłą zdolność wycucia problemów społecznych i religijno-moralnych, stąd swoje życie poświęcił pracy duszpasterskiej, której centrum stanowiła troska o wychowanie młodzieży, szczególnie ubogiej i zaniedbanej. Formacja duchowa oraz kształtowanie charakteru młodego pokolenia stały się nadrzędnym celem jego duszpasterskich i pedagogicznych zabiegów. Niezwykła, wykraczająca poza występujące dotychczas doświadczenie pedagogiczne postawa ks. Bosko wyróżniała się całkowitym oddaniem, niemalże utożsamieniem się ze swoimi wychowankami². Niespotykany dynamizm działalności kapłańskiej na tym polu zmierzał do osiągnięcia integralnego rozwoju i ukształtowania osobowości młodych ludzi, wychowując ich na dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli³. Istotnym czynnikiem tego

¹ Ksiądz Bosko powołał do istnienia, obok Zgromadzenia Salezjańskiego, Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki oraz Stowarzyszenie Współpracowników Salezjańskich, którym przyświeca cel wychowania i duszpasterstwa młodzieży. Te wspólnoty stanowią ruch określany jako Rodzina Salezjańska. Por. P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1, Roma 1979.

² „Wiercie mi, że wszystko, czym jestem, jest całkowicie dla was, dniem i nocą, rano i wieczorem, w każdej chwili. Nie mam innego celu, jak tylko troskę o wasze dobro moralne, umysłowe i fizyczne”. *Memorie Biografiche di s. Giovanni Bosco* (MB), red. G. Lemoine [i in.], San Benigno Canavese – Torino 1898–1948, t. 7, s. 503.

³ S. Styrna, *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898–1974*, w: *75 lat działalności Salezjanów w Polsce. Księga Pamiątkowa*, red. R. Popowski [i in.], Łódź – Kraków 1974, s. 11. Obecnie salezjański program wychowania „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli” otrzymał formę Salezjańskiej

procesu wychowawczego na płaszczyźnie religijnej było uwrażliwienie na wartości chrześcijańskie: życie sakramentalne, praktyki modlitewne oraz katechizacja młodzieży, natomiast celowi ukształtowania postawy obywatelskiej służyło wyrobienie cech społecznych: pracowitości, solidarności, uczciwości oraz poczucia obowiązku. Dualizm celu kształtowania obywatela i chrześcijanina zakładał uformowanie człowieka wiernego Chrystusowi i Kościołowi, który znajdzie w społeczeństwie godne miejsce i przez swoje uczciwe życie przyczyni się do jego rozwoju. Oparcie procesu pedagogicznego na wartościach chrześcijańskich dawało, w przekonaniu ks. Bosko, najpewniejszą gwarancję ładu moralnego i porządku społecznego, stając się jednocześnie warunkiem jego skuteczności oraz szerokiej perspektywy rozwoju osobowego człowieka w pełnym wymiarze jego doczesnych i nadprzyrodzonych potrzeb⁴. Nadrzędną, pierwszoplanową rolę religii w tym dziele wyrażają słowa ks. Bosko: „Jedynie religia jest zdolna doprowadzić do końca dzieło wychowania”⁵.

Ks. Bosko zafascynowany chrześcijańskim humanizmem św. Franciszka Salezego (1567–1622) akcentującym dążenie człowieka do świętości, na tym modelu pedagogicznego doświadczenia oparł pracę Zgromadzenia Salezjańskiego. U podstaw teorii duchowości i życia wewnętrznego św. Franciszka Salezego leżała idea Boga – nieskończonej Miłości. W procesie wychowania wyrażała się ona przez dobroć, łagodność i cierpliwość wobec wychowanka. Ks. Jan Bosko twierdził, że nawet najbardziej zaniedbany moralnie człowiek ma w sobie iskierkę dobra, którą należy odkryć i rozbudzić. Upatrywanie w każdym wolnej i rozumnej istoty, wrażliwej na prawdę, dobro i piękno, zdolnej do autorefleksji i twórczej samorealizacji stanowi wyznacznik podmiotowego traktowania człowieka, przez co jego system pedagogiczny przeniknięty jest duchem chrześcijańskiego humanizmu i personalizmu. Szeroko zakrojona troska duszpasterska skupia w sobie stworzenie warunków umożliwiających wychowankom osiągnięcie świętości możliwej na tym etapie dojrzałości, głównie przez życie sakramentalne jednoczące z Bogiem.

Formacja duchowa i religijne wychowanie młodego pokolenia określają charyzmat i kierunek działalności duszpasterskiej Zgromadzenia Sale-

Duchowości Młodzieżowej. Zob. Dokument końcowy Kapituły Generalnej 23 Zgromadzenia Salezjańskiego z 1990 roku zatytułowany *Educare i giovanni alla fede*, Roma 1990, s. 97–112.

⁴ Por. K. Misiaszek, *Aktualność systemu prewencyjnego św. Jana Bosko we współczesnym wychowaniu*, „Seminare”, 14(1998), s. 13.

⁵ MB, t. 3, s. 605.

zjańskiego⁶. Specyfikę stylu życia i posługiwania salezjańskiego nakreśla Konstytucja Towarzystwa św. Franciszka Salezego: „Celem tego zgromadzenia jest zebranie razem jego członków, duchownych, młodych księży, a także świeckich, celem własnego doskonalenia się przez naśladowanie cnót naszego Boskiego Zbawiciela, zwłaszcza przez miłość wobec młodzieży”⁷. Priorytetowym elementem ducha salezjańskiego, wyróżniającym to powołanie spośród innych, jest umiłowanie i służba młodzieży, wyrażająca się w trosce o doczesny i wieczny pożytek młodego pokolenia⁸.

2. Priorytety salezjańskiego systemu wychowania

Zakres działań pedagogicznych ks. Bosko obejmuje wszechstronne wychowanie człowieka. Ukierunkowanie aktywności duszpasterskiej na ludzi młodych spowodowało stworzenie przez ks. Bosko oryginalnego systemu wychowawczego, określanego mianem salezjańskiego systemu prewencyjnego (uprzedzającego, zapobiegawczego). Znany w XIX wieku system wychowania uznał za zapewniający najpełniejszy, integralny rozwój osobowy: fizyczny, duchowy, moralny, intelektualny i społeczny⁹. Dokonując adaptacji wartości i metod wychowania chrześcijańskiego, nadał on systemowi prewencyjnemu swoisty kształt. Filarami tego systemu stały się: miłość, rozum i religia¹⁰.

Duszą salezjańskiego systemu wychowawczego jest chrześcijańska miłość kształtująca relacje pomiędzy wychowawcą a wychowankiem na wzór miłości rodzinnej. Generalnym wyznacznikiem tych relacji jest miłość Boga względem człowieka, stąd jej wyrazem jest serdeczność, szacunek i wyrozumiałość. Św. Jan Bosko dla wyrażenia międzyludzkiej więzi często używał

⁶ Założenia charyzmatu salezjańskiego przedstawiam szerzej w mojej pracy: *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogiernana Mańskiego (1900–1966)*, Warszawa 2007, s. 72–81 oraz w artykule: *Charyzmat salezjański i jego realizacja w życiu ks. Idziego Ogiernana Mańskiego (1900–1966)*, „Seminare”, 19(2003), s. 421–438.

⁷ *Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986, art. 10.

⁸ Tamże, art. 14.

⁹ „Mamy do czynienia z dwoma systemami wychowawczymi, jeden nazywa się systemem represyjnym, a drugi systemem prewencyjnym. Pierwszy zamierza wychowywać człowieka poprzez zastosowanie siły, wywierając na niego nacisk i karząc w wypadku, gdy złamie on prawo lub popełni jakieś przestępstwo. Drugi próbuje wychowania przez łagodność, pomagając człowiekowi przez przyjazną zachętę w przestrzeganiu prawa, dając mu w ten sposób do ręki najwłaściwsze i najsukuteczniejsze środki”. R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996, s. 42.

¹⁰ Zasadnicze idee salezjańskiego systemu prewencyjnego przedstawiam szerzej w cytowanym już dziele: *Kapłan – kompozytor*, s. 72–81.

słowa *amorevolezza*. Polskie słowo „miłość” czy „dobroć” nie wyczerpuje całej zawartej w nim treści, dalekiej od emocjonalizmu i czułości. Nie chodzi bowiem o kierowanie się jedynie uczuciem dobroci czy miłości, lecz o miłość wychowawczą, wyrażającą się integralną postawą wychowawcy zatroskanego o ziemskie i nadprzyrodzone dobro wychowanka¹¹.

Najistotniejszym jednak celem salezjańskiego procesu wychowawczego jest rozwój duchowy oraz ukształtowanie silnej i głębokiej osobowości religijno-moralnej. Ks. Bosko pragnął zaszczerpić młodzieży wiarę świadomą i rozumną, nie ograniczającą się do powierzchownej i uczuciowej pobożności, stąd system prewencyjny zakłada ściśle powiązanie religijności z rozumem. Racjonalność jego pedagogiki wyraża się w uświadamianiu wychowankowi potrzeby przestrzegania przepisów i zasad instytucji wychowawczej dla jego pożytku oraz dobra ogółu. Odwołanie się do rozumu ma na celu kształtowanie nawyku i umiejętności refleksji, która okazuje się niezbędna przy dokonywaniu wyborów i kształtowaniu własnej osobowości i hierarchii wartości. W związku z tym na wychowawcy (w terminologii salezjańskiej stosuje się określenie: asystent) spoczywa odpowiedzialna funkcja roztropnego, opartego na zdrowym rozsądku doradzania w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych. Ks. Bosko w swoim systemie wychowawczym odwołuje się także do „pedagogii obowiązku”, przez co podkreśla wartość i konieczność sumiennego wykonywania codziennych powinności¹². Fundamentalną zasadą porządkującą kierunek salezjańskich oddziaływań wychowawczych jest pierwszeństwo wartości duchowych, religijnych, nad witalnymi. Spośród pozostałych systemów wychowania koncepcję pedagogiczną ks. Bosko wyróżnia oparcie na zasadach ewangelicznych, wychowanie przez miłość oraz zachęta do przestrzegania prawa.

3. Instytucje dydaktyczno-wychowawcze Zgromadzenia Salezjańskiego

System prewencyjny ks. Bosko znalazł zastosowanie w zapoczątkowanych przez niego instytucjach dydaktyczno-wychowawczych¹³. Należały

¹¹ Myśl wyrażającą znaczenie miłości wychowawczej ksiądz Bosko zawarł w liście do wychowanków, nazwanym później przez komentatorów jego dzieł „poematem miłości wychowawczej”: „Nie chodzi tylko o to, aby chłopcy byli kochani, lecz szczególnie by czuli, że są kochani”. MB, t. 12, s. 107.

¹² Por. G.B. Bosco, *Il sistema preventivo di don Bosco. Una proposta di spiritualità per educatori*, Leumann 1993, s. 47–50.

¹³ W terminologii Zgromadzenia Salezjańskiego placówki dydaktyczno-wychowawcze nazywane są zakładami.

do nich ośrodki pedagogiczno-socjalne, szkolne i zawodowe: oratoria, schroniska dla bezdomnych chłopców, gimnazja oraz szkoły zawodowe połączone z warsztatami. Szkołę ks. Bosko uważał za jedną z najważniejszych instytucji wspomagających proces wychowania. Obok przekazywania wiedzy, miała za zadanie kształtowanie światopoglądu, osobowości, charakteru, postaw i wartości młodzieży. Dostrzegał więc szeroki zakres problemów egzystencjalnych swoich wychowanków. Celem powstania licznych placówek oświatowo-wychowawczych była pomoc bezdomnym i ubogim chłopcom w zdobyciu wykształcenia, jednak nie mniej istotnym, a nawet priorytetowym założeniem ich funkcjonowania stała się troska o religijne, moralne i patriotyczne wychowanie¹⁴.

Idee pedagogiczne ks. Bosko przyjęły konkretną formę działania zmierzającego do integralnego wychowania człowieka. Wraz z formacją religijną podjęto troskę o aktywne włączenie go w życie społeczne. W wychowaniu religijnym, które zmierzało do ukształtowania „dobrych chrześcijan”, ks. Bosko kładł nacisk na praktykowanie sakramentów (spowiedź i częsta Komunia święta), codzienne uczestnictwo we mszy, katechizację, praktykę porannej i wieczornej modlitwy, różaniec i adorację Najświętszego Sakramentu. Duszpasterska troska miała na celu stworzenie optymalnych warunków umożliwiających młodzieży dążenie do osiągnięcia świętości życia. Przygotowanie do życia w społeczeństwie, które skupiało się na kształtowaniu postawy „uczciwych obywateli” dokonywało się przez wyrabianie cnót społecznych: pracowitości, solidarności, lojalności, uczciwości, poczucia obowiązku, miłości i posłuszeństwa¹⁵.

Wśród utworzonych przez ks. Bosko placówek duszpastersko-wychowawczych naczelną rolę stanowiły o tożsamości Zgromadzenia Salezjańskiego w Kościele, zajmuje oratorium¹⁶. Wzorcem w organizacji

¹⁴ A.E. Szołtysek, *Teologia wychowania chrześcijańskiego według św. Jana Bosko, w: Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 100.

¹⁵ Por. M. Chmielewski, *System wychowawczy św. Jana Bosko w ewangelizacji młodzieży*, „Seminare”, 19(2003), s. 353.

¹⁶ Słowo „Oratorium” (łac. *orare* – modlić się) oznaczało pierwotnie miejsce modlitwy. Twórcą oratorium jako ośrodka i metody wychowania był działający w Mediolanie św. Karol Boromeusz (1538–1584) oraz duszpasterz Rzymu św. Filip Nereusz (1515–1595). Założenia prowadzonych przez nich instytucji duszpastersko-wychowawczych zakładały formację religijną, naukę i rozrywkę. Św. Jan Bosko czerpał inspirację z tego dzieła. Na ukształtowanie się oratorium ks. Bosko wpłynęły także idee pedagogiczne Braci Szkół Chrześcijańskich oraz św. Jana de la Salle. Por. P. Braido, *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Zürich 1964, s. 106 oraz Stella, *Don Bosco*, t. 2, Roma 1981, s. 452.

salezjańskiego życia oratoryjnego stały się wypraktykowane w oratoriach lombardzkich i mediolańskich zasady zaczerpnięte z *Konstytucji i Regulaminów Towarzystwa Szkół Doktryny Chrześcijańskiej* św. Karola Boromeusza¹⁷. Ks. Bosko, dokonując modyfikacji organizacyjno-wychowawczych, uczynił oratorium własną, oryginalną instytucją koncentrującą się wokół problemów wychowania młodego pokolenia. Początkowo opieka duszpasterska ograniczała się do niedzielnej mszy, krótkiej katechezy i nauki najprostszych modlitw. Z biegiem czasu młodzież zaczęła spędzać u boku ks. Bosko całe niedziele oraz popołudnia w ciągu tygodnia. Oratorium ks. Bosko skupiało młodzież z terenów całego miasta, stając się instytucją międzyparafialną.

Funkcjonowaniu oratorium przyświecały cele: wychowanie chrześcijańskie nastawione na formowanie osobowości religijno-moralnej, wdrażanie założeń systemu prewencyjnego, zapobieganie przestępczości oraz kształcenie zawodowe i ogólne. Zadanie spoczywające na wychowawcach-asystentach polegało na zapobieganiu złu, przy jednoczesnym tworzeniu klimatu radości i poczucia sensu życia, wypływającego z bliskich relacji z Bogiem. Pogłębianiu wiedzy i życia religijnego oraz wdrażaniu zasad moralnych służyły systematyczne wykłady prawd wiary. Towarzyszyło im bogactwo form życia kulturalnego: gry, zabawy, wspólne spacerunki, wycieczki, śpiew, sztuki teatralne i koncerty¹⁸. Wspólna praca, rekreacja i rozrywka stawały się okazją do nawiązywania przyjaznych wzajemnych kontaktów między wychowankami oraz serdecznych relacji z wychowawcami.

Wkrótce jednak ks. Bosko doszedł do przekonania, że oprócz troski o wychowanie religijne zaniedbanej młodzieży należy zagwarantować zdobycie wykształcenia, zwłaszcza zawodowego, dzięki któremu w przyszłości zdobędzie ona środki utrzymania. Początkowy program edukacyjny obejmujący lekcje katechizmu i naukę czytania z biegiem czasu poszerzono o takie przedmioty, jak: arytmetyka, rysunek, język łaciński, geografia i historia święta¹⁹. W następnych latach powstały pracownie przysposabiające do zawodów: krawiecka i szewska (1853), introligatorska (1854), stolarska (1856), drukarska (1861) i ślusarska (1862). Zainicjowane

¹⁷ Stwierdzenie opiera się na: MB, t. 2, s. 57–63; t. 3, s. 86–87; t. 4, s. 170–171. Por. Braido, *Il sistema prevention*, s. 81–82.

¹⁸ Por. L. Cian, *Wychowanie w duchu księdza Bosko*, Warszawa 1986, s. 188.

¹⁹ Por. J. Niewęglowski, *Salezianie i szkolnictwo*, „Seminare”, 13(1997), s. 195–196; por. także P. Braido, *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma 1988, s. 170.

w ten sposób dzieło kształcenia młodzieży posłużyło jako podwaliny dla pierwszych salezjańskich szkół zawodowych²⁰. Ks. Bosko dostrzegał ponadto potrzebę kształcenia humanistycznego, szczególnie w odniesieniu do chłopców rokujących nadzieję wstąpienia w szeregi duchowieństwa²¹.

4. Kulturotwórczy aspekt pedagogiki salezjańskiej

Ks. Bosko dokładał wielu starań, aby religia, wiara i wszelkie problemy związane z życiem chrześcijańskim, szczególnie wymagania moralne i etyczne, jawiły się młodzieży jako rzeczywistości stanowiące źródło wewnętrznej radości i szczęścia. W pracy duszpasterskiej i ewangelizacyjnej ważną rolę przypisywał poczuciu młodzieńczej spontaniczności, optymizmu i pogody ducha²². Wskazywał na potrzebę racjonalnego stylu życia, obok pracy intelektualnej i fizycznej dostrzegał konieczność szlachetnej rozrywki wpływającej na całokształt rozwoju osobowego człowieka.

Istotnym wyznacznikiem modelu pedagogiki salezjańskiej jest organizacja wolnego czasu, której aspekt wychowawczy uwzględniał pożyteczne i wartościowe wykorzystanie każdej chwili oraz ustrzeżenie młodzieży od beczynności i wpływu złego towarzystwa. Zakłada ona aktywność fizyczną oraz bogactwo form życia kulturalnego. Pierwsze obejmuje zajęcia sportowe, wspólne zabawy i wycieczki, drugie natomiast zajęcia artystyczne – muzyczne, plastyczne i teatralne, jak również rozwijanie innych, wartościowych zainteresowań. Szeroko rozumiany aspekt kulturotwórczy wychowania, będący jednym z filarów salezjańskiej „pedagogii wartości”, zmierzał do ciągłej weryfikacji postępowania w oparciu o takie wartości, jak estetyka form i miejsc spotkań, stroju, kultura gestów i słów²³.

W organizacji życia oratoryjnego istniała synteza pomiędzy czasem wolnym a czasem przeznaczonym na wypełnianie obowiązków. Św. Jan Bosko podkreślał wartość rozrywki, jednak zawsze podporządkowywał ją wyższemu celom. „Wychowankom niech pozostawią [wychowawcy – J.D.] zupełną swobodę, by mogli biegać, skakać, hałasować do woli. Oprócz

²⁰ Por. S. Kosiński, *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, „Seminare”, 9(1987–1988), s. 13–14.

²¹ Por. B. Bellerate, *Don Bosco e la scuola umanistica*, w: *Don Bosco nella storia*. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco. Università Pontificia Salesiana – Roma, 16–20 gennaio 1989, a cura di M. Midali, Roma 1990, s. 318.

²² Por. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, s. 138–140.

²³ Por. S. Kulpaczyński, *W poszukiwaniu proporcji pomiędzy Oratorium a rekreatorium*, w: *Książd Bosko i jego system wychowawczy*, s. 155–156.

tego gimnastyka, muzyka, deklamacje, teatr, przechadzki są środkami bardzo skutecznymi do osiągnięcia karności, a zachowania moralności i zdrowia”²⁴. Rekreacja i zabawa nie miały więc służyć jedynie osobistej satysfakcji i zaspokajaniu marginalnych potrzeb człowieka, lecz pełniły istotne funkcje wychowawcze. Salezjańskie placówki oferują młodzieży szerokie możliwości aktywnej rekreacji, pozwalającej nie tylko wartościowo i interesująco spędzić wolny czas, ale także zadbać o zdrowie i edukację. Zabawa zawierająca liczne elementy kulturowe ma na względzie uświadamiać i przybliżyć godność osoby ludzkiej i potrzebę odnalezienia sensu życia.

Metoda pracy ks. Bosko z młodzieżą polegała na zintegrowaniu wychowania religijnego z kulturą. Wychowanie i kultura w salezjańskim procesie wychowawczym stanowią dwie wzajemnie warunkujące się rzeczywistości. Wychowanie realizuje się w kulturze, przez kulturę i dla kultury²⁵. Kształcenie człowieka przez kulturę, której nośnikami jest sztuka, plastyka, muzyka i teatr, nie ogranicza się wyłącznie do oddziaływania na wartości estetyczne, budząc wrażliwość na piękno, ale uwrażliwia człowieka na wartości ogólnoludzkie, wpływając na postawy moralne, uczucia, rozwój intelektualny, emocjonalny, przez co stanowi niezwykle ważny czynnik kształtowania ludzkiej osobowości.

Doniosłą rolę w systemie pedagogicznym św. Jana Bosko pełni sztuka oraz wszechstronna działalność kulturalna, przede wszystkim muzyczna. Odpowiednio dobrany śpiew i muzyka dopełniają dzieła wychowawczego, wyrabiają gust estetyczny, umiłowanie piękna, wdrażają kulturalne nawyki oraz pobudzają inne pozytywne cechy charakteru. Odkrywanie piękna w muzyce nie tylko zaspokaja, lecz intensyfikuje naturalną potrzebę wrażliwości na wartości estetyczne. W konsekwencji doświadczenie to procentuje kształtowaniem pozytywnych postaw w różnych dziedzinach życia, szczególnie w niezwykle istotnym w wieku młodzieńczym procesie wyrażania własnych uczuć i myśli.

Muzyka, tym bardziej twórczość o charakterze religijnym, odgrywa pozytywną rolę w obszarze postaw religijnych, duchowych i moralnych i może przynieść wiele autentycznego dobra. Uczy chrześcijańskich postaw

²⁴ J. Bosko, *System prewencyjny w wychowaniu młodzieży*, w: *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, Łódź 1972, s. 291.

²⁵ Por. M. Barlak, *Wychowanie salezjańskie jako dialog osób w świetle wartości*, w: *Książka Bosko i jego system wychowawczy*, s. 198.

życiowych, wnosi w życie wartości wspólnototwórcze, pogłębia jedność i miłość braterską. Znane w środowisku salezjańskim jest powiedzenie ks. Bosko: *Una casa salesiana senza musica é come un corpo senza anima* (dom salezjański bez muzyki jest jak ciało bez ducha)²⁶. Wspominając pierwsze lata funkcjonowania oratorium na Valdocco, ks. Bosko stwierdza: „Oprócz nauki ścisłej, chłopcy mieli dużo śpiewu i muzyki, one bowiem ożywiały nasze życie”²⁷.

Różne dziedziny nauki rozwijają w człowieku zdolności intelektualne, natomiast muzyka, stanowiąca swoisty odcinek na polu kultury, uszlachetnia go, kształtuje i intensyfikuje sferę emocjonalną oraz duchową. Jako praktyk – wychowawca, ks. Bosko zdawał sobie sprawę, że dorastająca młodzież jest wyjątkowo podatna na wszelkie narastające w tym okresie życia doświadczenia emocjonalno-duchowe. Zabiegał, aby wychowankowie salezjańscy jak najczęściej śpiewali i grali na instrumentach. Podkreślał, że żywy kontakt z muzyką jest nieodzownym czynnikiem kształtowania umysłu i serca, wpływa na ogólny rozwój zainteresowań artystycznych człowieka oraz inspiruje do osobistej działalności w tym kierunku. Zespołowe muzykowanie rozpatrywane od strony psychologicznej jest czynnikiem doskonale integrującym młodzież. Edukację muzyczną z powodzeniem wykorzystywał w procesie wychowania. Wspólny śpiew towarzyszył każdego dnia popołudniowym zajęciom oraz popołudniowej rekreacji. „Chłopcy powinni śpiewać, gdyż śpiew oprócz tego, że bawi, jest zarazem częścią nauczania, tak bardzo zalecaną w naszych czasach”²⁸. Ks. Bosko wiedział, że obcowanie ze sztuką muzyczną ubogaca wnętrze człowieka, uszlachetnia, zapala w nim młodzieńczy entuzjazm, daje poczucie radości, stąd „szkołę śpiewu” ustanowił jednym z najważniejszych zajęć pierwszych oratoriów i umieścił „wśród siedmiu sekretów powodzenia oratoriów i domów wychowawczych”²⁹. „Celem [...] wszystkich oratoriów jest, by przez piękne śpiewy, gry i zabawy przyciągnąć młodzież i tutaj dopomóc jej do wychowania się na prawdziwych synów Kościoła i dzielnych obywateli Ojczyzny. I w tym właśnie tkwi tajemnica systemu

²⁶ MB, t. 5, s. 347.

²⁷ L. Pazzaglia, *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846–1886)*, w: *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, red. F. Traniello, Torino 1987, s. 17.

²⁸ MB, t. 10, s. 1058. Cyt. za: Z. Malinowski, *Działalność muzyczna salezjanów polskich, w: 75 lat działalności Salezjanów w Polsce*, s. 110.

²⁹ MB, t. 11, s. 122. Por. także M. Szczepankiewicz, *Festiwal w Rumi wyrazem troski o właściwy kształt muzyki w Kościele*, „Seminare”, 11(1995), s. 370.

wychowawczego ks. Bosko, który przez godziwe rozrywki umiał zdobywać serca młodzieży, aby ją potem porywać do wyższych rzeczy”³⁰.

Efekty funkcjonowania pierwszych oratoriów salezjańskich potwierdziły pozytywny wpływ działalności kulturalnej na gruntowny, duchowy i intelektualny rozwój młodzieży. Mając na uwadze wychowawczy aspekt czynnika muzycznego, ks. Bosko zabiegał, aby wśród zajęć oratoriów oraz w programie dydaktycznym innych placówek salezjańskich muzyka zawsze zajmowała poczesne miejsce. Realizując te postulaty pedagogiczne, program nauczania salezjańskich szkół podstawowych, gimnazjów, liceów oraz szkół zawodowych, oprócz przedmiotów ogólnokształcących czy zawodowych, uwzględnia przedmioty teoretyczne z zakresu muzyki, naukę gry na fortepianie, organach, instrumentach dętych i smyczkowych. Istnieją chóry, orkiestry dęte, często także smyczkowe. W zagospodarowaniu przestrzennym nowo powstających domów salezjańskich istnieje wymóg uwzględnienia sali widowiskowej przeznaczonej na działalność artystyczną. Pod względem technicznym dorównują one niejednokrotnie profesjonalnym salom koncertowym i teatralnym. Posiadają kanał orkiestrowy, urządzenia elektroakustyczne, sterowniczy pomost oświetleniowy wraz z profesjonalnymi reflektorami, zapadnię sceniczną oraz zaplecze do rekwizytów³¹.

Szczytowym osiągnięciem muzycznej działalności Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce stały się szkoły muzyczne i organistowskie posiadające status średniej szkoły muzycznej. Należą do nich, działająca w Polsce w latach 1916–1963, Salezjańska Średnia Szkoła Organistowska w Przemysłu³² oraz funkcjonujące obecnie: Salezjańska Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna II stopnia im. Ks. Antoniego Chlondowskiego w Lutomiersku oraz Salezjańska Szkoła Organowa im. kard. Augusta Hlonda w Szczecinie. Placówki te przyczyniają się znacząco do podniesienia poziomu muzyki religijnej oraz wykształcenia organistów i muzyków kościelnych.

Konieczność tworzenia lub uzupełniania kadry pedagogicznej powoduje, że wybitnie uzdolnionych muzycznie salezjanów w czasach minionych, jak i obecnie, kieruje się na specjalistyczne studia z zakresu teorii muzyki i muzykologii (uniwersytety i akademie muzyczne). Wśród

³⁰ Zob. *Sprawozdanie z działalności Oratorium im. ks. Al. Lubomirskiego w Krakowie przy ul. Rakowieckiej*, „Pokłosie Salezjańskie”, 2(1938), s. 44.

³¹ Por. M. Lewko, *Salezjańskie misterium Męki Pańskiej (Przyczynek do dziejów teatrów ochotniczych w Polsce)*, „Roczniki Humanistyczne”, 20(1972), s. 128.

³² Zob. *Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemysłu i jej likwidacja w roku 1963*, red. R. Witalec, I. Witowicz, Rzeszów – Przemysł 2007.

duchownych Zgromadzenia Salezjańskiego znajduje się wielu wykształconych, doskonałych muzyków i kompozytorów. Do grona najbardziej znanych należą twórcy podstaw kultury muzycznej Zgromadzenia Salezjańskiego: ks. Filippo Alcantara, ks. Alessandro de Bonis (1888–1965), ks. Giovanni Cagliero (1838–1926), ks. Vincenzo Cimatti (1879–1965), ks. Giovanni Grosso (1898–1944) i ks. Giovanni Pagella (1872–1944). Ks. Bosko wysoko cenił ich twórczość i działalność. Będąc gorącym sympatykiem, wrażliwym odbiorcą i propagatorem muzyki, sam, chociaż nie miał wykształcenia w tej dziedzinie, stworzył w 1853 roku w oratorium pierwszą orkiestrę, a także skomponował dla potrzeb oratorium pieśni, m.in. *Lodate Maria* oraz *Pieśń do Dzieciątka Jezus*³³. Wśród polskich muzyków i kompozytorów salezjańskich największe zasługi przypisuje się ks. Antoniemu Hlondowi [Chlondowskiemu] (1884–1963) oraz ks. Idziemiu Ogiermanowi Mańskiemu (1900–1966).

Ks. Bosko uwrażliwił wspólnotę salezjańską na istotną rolę muzyki w całości kształcenia i wychowania młodzieży. Ta dziedzina sztuki do dnia dzisiejszego towarzyszy codziennemu życiu salezjańskich placówek pedagogiczno-wychowawczych. Niemal we wszystkich domach istnieje chór, orkiestra lub kameralny zespół instrumentalny. Zajęciom muzycznym poświęca się codziennie wiele czasu, zarówno podczas lekcji, jak również w wolnych chwilach. Z zapałem i dużymi ambicjami młodzież spędza długie godziny, doskonaląc umiejętności gry na instrumentach. Szkoły salezjańskie i oratoria rozbrzmiewają radosnym śpiewem i muzyką, które towarzyszą przedstawieniom teatralnym i scenicznym. Są wśród nich bożonarodzeniowe jasełka i misteria Męki Pańskiej, religijne, patriotyczne i okolicznościowe akademie, jubileusze oraz czysto rozrywkowe wieczorki muzyczno-literackie.

Uwzględnienie muzyki w prewencyjnym systemie wychowania ks. Bosko daje podstawy do stwierdzenia, że salezjanie stali się pionierami ruchu muzycznego wśród młodzieży. Trudno bowiem w dotychczasowej działalności pedagogiczno-artystycznej szukać orkiestr dętych i symfonicznych, które tworzyliby uczniowie szkół średnich, zawodowych, a nawet podstawowych. Muzyka, śpiew i szeroka działalność kulturalna domów salezjańskich sprawia, że nie tylko cieszą się one niesłabnącą popularnością, ale wciąż zyskują na atrakcyjności wśród młodzieży. Poziom artystyczny, jaki osiągają niektóre zespoły, sprawił, że muzyka i muzykująca młodzież

³³ Por. Malinowski, *Działalność muzyczna*, s. 111.

stały się chlubną wizytówką Zgromadzenia Salezjańskiego i skuteczności salezjańskiego systemu wychowania. Absolwenci szkół salezjańskich wynoszą z nich nie tylko zamiłowanie do muzyki i rodzimej kultury, ale przede wszystkim fachową wiedzę oraz chrześcijańskie zasady życia i wychowania.

STRESZCZENIE

Św. Jan Bosko – charyzmatyczny kapłan, wychowawca młodzieży, założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego, jest jedną z największych indywidualności i najważniejszych osobowości w historii Kościoła. Nadrzędnym celem jego pracy duszpasterskiej i pedagogicznej była formacja religijna i chrześcijańskie wychowanie młodzieży. Ks. Bosko stał się twórcą systemu pedagogicznego, w którym istotne miejsce pełni sztuka oraz wszechstronna działalność kulturalna, przede wszystkim muzyczna. Śpiew i muzyka są dopełnieniem procesu wychowawczego, wyrabiają gust estetyczny, przyczyniają się do umiłowania piękna, wdrażają kulturalne nawyki oraz pobudzają wiele pozytywnych cech charakteru. Muzyka religijna uczy chrześcijańskich postaw życiowych – kształtuje duchową i moralną osobowość człowieka.

Słowa kluczowe: system prewencyjny, muzyka religijna, wartości chrześcijańskie, chrześcijańska miłość, wychowanie religijne.

SUMMARY

St. John Bosco – catholic charismatic priest, educator of youth, founder of the Salesian Society is one of the greatest individualists and also one of the most important people in history of Christian Church. The principal aim of his pastoral and pedagogical activity was religious formation and education of young people. The priest Bosko is a founder of the new pedagogical system, where art and universality culture activity – especially musical activity – have important meaning. Sing and music are a supplement of educational process, improve the esthetic taste, contribute to the beauty admiration, teach cultural behavior and excite many other positive features. The religious music teaches Christian attitude to life – creates religious, spiritual and moral human personality.

Key words: preventive system, religious music, Christian values, Christian love, religious education.

BIBLIOGRAFIA

- Barlak M., *Wychowanie salezjańskie jako dialog osób w świetle wartości*, w: *Książka Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 186–202.
- Bellerate B., *Don Bosco e la scuola umanistica*, w: *Don Bosco nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco*. Università Pontificia Salesiana – Roma, 16–20 gennaio 1989, a cura di M. Midali, Roma 1990.

- Bosco G.B., *Il sistema preventivo di don Bosco. Una proposta di spiritualità per educatori*, Leumann 1993.
- Braido P., *Il sistema preventivo di Don Bosco*, Zürich 1964.
- Braido P., *L'esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma 1988.
- Cian L., *Wychowanie w duchu księdza Bosko*, Warszawa 1986.
- Chmielewski M., *System wychowawczy św. Jana Bosko w ewangelizacji młodzieży*, „Seminare”, 19(2003), s. 343–355.
- Drewniak J., *Charyzmat salezjański i jego realizacja w życiu ks. Idziego Ogierniana Mańskiego (1900–1966)*, „Seminare”, 19(2003), s. 421–438.
- Drewniak J., *Kapłan – kompozytor. Dualizm powołania i twórczości ks. Idziego Ogierniana Mańskiego (1900–1966)*, Warszawa 2007.
- Konstytucje Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986.
- Kosiński S., *Dzieła salezjańskie w życiu księdza Bosko*, „Seminare”, 9(1987–1988), s. 11–35.
- Kulpaczyński S., *W poszukiwaniu proporcji pomiędzy Oratorium a rekratorium, w: Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 150–166.
- Lewko M., *Salezjańskie misterium Męki Pańskiej (Przyczynek do dziejów teatrów ochotniczych w Polsce)*, „Roczniki Humanistyczne”, 20(1972), s. 119–146.
- Malinowski Z., *Działalność muzyczna salezjanów polskich, w: 75 lat działalności Salezjanów w Polsce*, red. R. Popowski [i in.], Łódź – Kraków 1974, s. 110–128.
- Memorie Biografiche di s. Giovanni Bosco*, red. G. Lemoyne [i in.], San Benigno Canavese – Torino 1898–1948.
- Misiaszek K., *Aktualność systemu prewencyjnego św. Jana Bosko we współczesnym wychowaniu*, „Seminare”, 14(1998), s. 13–25.
- Niewęglowski J., *Salezjanie i szkolnictwo*, „Seminare”, 13(1997), s. 193–206.
- Pazzaglia L., *Apprendistato e istruzione degli artigiani a Valdocco (1846–1886)*, w: *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, red. F. Traniello, Torino 1987, s. 14–27.
- Salezjańska Szkoła Organistowska w Przemysłu i jej likwidacja w roku 1963*, red. R. Witalec, I. Witowicz, Rzeszów – Przemysł 2007.
- Stella P., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1–2, Roma 1979–1981.
- Styrna S., *Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce w poszukiwaniu form odpowiedzi na potrzeby wychowawcze i duszpasterskie w latach 1898–1974*, w: *75 lat działalności Salezjanów w Polsce*, red. R. Popowski [i in.], Łódź – Kraków 1974, s. 11–36.
- Szczepankiewicz M., *Festiwal w Rumii wyrazem troski o właściwy kształt muzyki w Kościele*, „Seminare”, 11(1995), s. 359–369.
- Szołtysek A.E., *Teologia wychowania chrześcijańskiego według św. Jana Bosko*, w: *Ksiądz Bosko i jego system wychowawczy*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2000, s. 100–112.
- Weinschenk R., *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, Warszawa 1996.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

KONTEMPLACJA CHRYSZTUSOWYCH RAN W POBOŻNOŚCI I KAZNODZIEJSTWIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Najbardziej wyrazistym znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa jest krzyż z przybitym do niego Zbawicielem – Jezusem Chrystusem. Ilustruje on w dramatyczny sposób przejmującą prawdę, że „zbawienie przyszło przez krzyż, ogromna to tajemnica” – jak śpiewamy w jednej z pieśni religijnych. Istotnie, Jezus Chrystus zbawił nas nie przez coś łatwego, przez jakiś prosty czyn, ale przez coś, czego człowiek całym swym istnieniem się lęka. Zostaliśmy zbawieni drogocenną krwią Chrystusa, przez bezmiar cierpienia i śmierć na krzyżu Syna Bożego. Bóg w Starym Przymierzu objawił się Mojżeszowi w krzewie ognistym (Wj 3). Jego Jednorodzony Syn, nasz Pan i nasz Bóg, objawia się w ogniu cierpienia, w krzyżu.

1. „W Jego ranach jest nasze zdrowie”

Chrześcijaństwo poświęciło wiele uwagi kontemplacji Chrystusa Ukrzyżowanego i Jego zbawiennych ran. W tej perspektywie rozważano czwartą pieśń o tajemniczym słudze Jahwe zawartą w Księdze proroka Izajasza, zwłaszcza słowa, które do dziś obecne są w liturgii Wielkiego Piątku: „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści, a myśmy Go

KS. KAZIMIERZ PANUŚ – prof. zw. dr hab., prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, kierownik Katedry Homiletyki Wydziału Teologicznego UPJPII. Autor trzypięciotomowej syntezy historii kaznodziejstwa w Polsce i w Kościele powszechnym: *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* (Kraków 1999–2001) oraz wielu książek. Zajmuje się historią kaznodziejstwa, homiletyką i hagiografią. Kierownik projektu *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych* (Kraków 2014) Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, w ramach którego opracowano trzy obszerne antologie, zawierające najlepsze i najbardziej reprezentatywne polskie kazania maryjne, funeralne i pasyjne od XIV do XXI wieku, uznane w konkursie Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk za „Książkę Roku 2014” i nagrodzone wyróżnieniem Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks 2015.

za skazańca uznali, chłostanego przez Boga i zdeptanego. Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 4–45). Zawarta w tych zdaniach jest myśl o zadośćuczynieniu zastępczym. Tajemniczy Sługa Jahwe, sam niewinny, bierze dobrowolnie na siebie grzechy, słabości i przewiny wszystkich. Przez swoje cierpienia i mękę składa za nie ekspiację i okup Bogu, a przez swoje rany i mękę zapewnia ludziom uzdrowienie, czyli wyleczenie z grzechów i zbawienie. Ten tajemniczy bezimienny sługa Jahwe otrzyma w Nowym Przymierzu „imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9) – Jezus Chrystus. To jedynie w nim jest nasze zbawienie (por. Dz 4, 12).

W dziejach Kościoła ten wielki krąg autorów medytujących nad prawdą, iż zbawienie przyszło przez krzyż, otwierają apostołowie. Św. Piotr stwierdza, że Jezus Chrystus „w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – Krwią Jego ran zostaliście uzdrowieni” (1P 2, 24). A św. Paweł wyprowadzi stąd praktyczny wniosek: „Nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ga 6, 14).

W starożytności chrześcijańskiej rany Chrystusa stanowiły główny argument za realnością Jego ciała przeciw tezom doketów. Twierdzili oni, że Jezus był tylko pozornie człowiekiem. Nie miał bowiem rzeczywistego, fizycznego ciała ludzkiego, ale jedynie eteryczne ciało niebiańskie. Tym samym pozorne były również jego cierpienia i śmierć na krzyżu. Podkreślenie ran Chrystusa zaprzeczało tezom doketów, jak też nurtom wywodzącym się z gnostycyzmu i neoplatonizmu. Żyjący na przełomie IV i V wieku św. Augustyn podkreślał, że rany Chrystusa są chwalebnyymi znakami zbawienia, umacniają ufność do Chrystusa, leczą serca z „rany” niewiary, pobudzają do głębszej pobożności i miłości Zbawiciela¹.

Znamienne jest świadectwo Sulpicjusza Sewera zawarte w jego biografii poświęconej wielkiemu apostołowi Galii – świętemu Marcinowi z Tours (zm. 397). W tym czasie w sztuce chrześcijańskiej, m.in. w pierwszych wielkich bazylikach, przedstawiano Chrystusa jako Pantokratora, a więc jako władcę i sędziego Wszechświata, a nie jako kogoś, kto się obarczył naszym cierpieniem i dźwigał nasze boleści (por. Iz 53). Sulpicjusz Sewer opowiada w swym *Żywocie św. Marcina biskupa* (n. 24), że któregoś razu podczas modlitwy apostołowi Galii objawił się diabeł pod postacią samego Chrystusa. Korzystając ze swej inteligencji ubrał się w szaty królewskie

¹ J.M. Popławski, *Rany Chrystusa*, w: EK, t. 16, s. 1209.

i wyglądał tak, jak przedstawiany był wówczas Pantokrator w bazylikach bizantyńskich. Tymczasem spotkanie z Chrystusem, jakiego doświadczył Marcin pod Amiens, było zdecydowanie odmienne. Chrystus objawił mu się tam jako żebrak, zziębnięty i pozbawiony odzienia. Biskup Tours „zorientowawszy się dzięki objawieniu Ducha, spostrzegł, że jest to diabeł, a nie Pan, i odparł: «Pan Jezus nie zapowiedział, że przyjdzie w purpurach czy uwieńczony diademem: ja nie uwierzę, że to jest Chrystus, jeśli nie przyjdzie w tym stroju i w takiej postaci, w jakiej był umęczony, i jeśli nie będzie miał znaków z krzyża»”².

W ciągu wieków w pobożności katolickiej ukształtowała się cześć pięciu ran Chrystusa. Jest to przede wszystkim rana przebitego boku (J 19, 34), a dalej przebitych rąk i nóg (J 19, 18.23.34; 20, 25.27). Należy jednak zaznaczyć, że Pismo Święte nie podaje nigdzie liczby ran³. Umęczony Chrystus przedstawiony przez Grünewalda w arcydziele późnego gotyku, jakim jest ołtarz z Isenheim, pokryty jest niezliczoną ilością ran po przebytej męce: biczowaniu, cierniem ukoronowaniu, ale także niesieniu krzyża⁴. Dlatego jak najbardziej słusznym jest zwrócenie uwagi bł. Anieli Salawy na jeszcze jedną ranę – ranę najświętszego ramienia. Pisze ona o tym w swoim *Dzienniku*, zapisie mistycznych doznań. Pod datą 28 grudnia 1920 [wtorek] odnotowała: „Pan Jezus... zachęcał do wzięcia udziału w Jego męce, a szczególnie w ranie ramienia najświętszego”⁵. Rzecz znamienna, że to w czasie oktawy Bożego Narodzenia nasza błogosławiona miała uwagę skupioną na kontemplacji męki Chrystusowej.

Kult ran Chrystusa stale się rozwijał. W pismach Alkuina, Teodulfa z Orleanu i Amalarego z Metz widziano w nich motyw żalu i przeproszenia za grzechy. Piotr Damiani uważał je za lekarstwo i źródło łask. Mistycy niemieccy, m.in. niedawno ogłoszona przez papieża Benedykta XVI doktorem Kościoła – Hildegarda z Bingen, podkreślali, że zachowane rany na chwalebny ciele Jezusa Chrystusa zapalają serce i umysł do miłości i wdzięczności.

Głównym propagatorem kultu ran Chrystusa był święty Bernard z Clairvaux (1090–1153). Ten wielki cysters i jedna z dominujących oso-

² Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie*, przekł. P.J. Nowak, Tyniec – Kraków 1995, s. 83 (*Źródła monastyczne*, nr 8).

³ Popławski, *Rany Chrystusa*, s. 1209.

⁴ T. Boruta, *Szkoła patrzenia. Obrazowanie święt kościelnych w dziełach wielkich mistrzów*, Kielce 2003, s. 209–214.

⁵ Aniela Salawa, *Dziennik*, do druku przygot. J.R. Bar, Warszawa 1989, s. 78–79.

bowości kaznodziejskich XII wieku uważał je za skuteczne „lekarstwo” duszy i „schronienie” przed napaściami złego ducha. Rozważanie ran Chrystusa pobudza do skruchy oraz oczyszcza serce z grzechów.

Intensywne kontemplowanie ran Chrystusa owocowało u wielu świętych i błogosławionych pojawieniem się na ich ciele stygmatów. Najbardziej wyraziste miał św. Franciszek z Asyżu, a w bliższych nam czasach – św. ojciec Pio. Były to widzialne lub ukryte, trwałe lub okresowe rany w ciele, nawiązujące do ran Jezusa Chrystusa powstałych w czasie Jego męki oraz do rany boku zadanej Mu po śmierci⁶.

Mistyka męki i cierpienia Chrystusa znalazła w liturgii oddźwięk w specjalnym święcie Pięciu Ran Chrystusa (*Quinque vulnera Christi*). Obchodzone je w piątek trzeciego tygodnia Wielkiego Postu. W *Mszale* z 1970 roku znajduje się msza wotywna: *Domini nostri Jesu Christi vulnera gloriosa* – chwalebne rany naszego Pana Jezusa Chrystusa. Alegoryczna interpretacja ran Chrystusa wyrażała się w pięciokrotnym wykonywaniu znaku krzyża Hostią nad kielichem⁷.

2. „W ranach swoich ukryj mnie”

Rozwój kultu ran Chrystusa zaowocował powstawaniem modlitw ku czci pięciu ran Zbawiciela. Do najbardziej znanych należy modlitwa *Anima Christi sanctifica me* (*Duszo Chrystusowa, uświęć mnie*), proponowana w *Mszale* Pawła VI jako modlitwa dziękczynna po Mszy Świętej. Autor tej modlitwy, która pojawia się w Anglii w latach 1314–1320, jest nieznany. Pewne podobieństwo do niej widać już u chrześcijan pierwszych wieków w Syrii. *Anima Christi sanctifica me* była ulubioną modlitwą św. Ignacego z Loyoli, założyciela jezuitów, który ją spopularyzował⁸. Co mówi ta modlitwa:

Duszo Chrystusowa, uświęć mnie.
Ciało Chrystusowe, zbaw mnie,
 Krwi Chrystusowa, napój mnie.
 Wodo z boku Chrystusowego, obmyj mnie.
Męko Chrystusowa, pokrzep mnie.
O dobry Jezu, wysłuchaj mnie.
 W ranach swoich ukryj mnie.
 Nie dopuść mi oddalić się od Ciebie.

⁶ E. Ziemann, *Stygmaty*, w: EK, t. 18, s. 1119.

⁷ *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2007, s. 1280.

⁸ Tamże, s. 350.

Od złego ducha broń mnie.
W godzinę śmierci wezwij mnie.
I każ mi przyjść do siebie,
Abym z świętymi Twymi chwalił Cię,
Na wieki wieków. Amen.

Kult ran Chrystusa, a zwłaszcza rany przebitego na krzyżu boku (J 19, 34) znalazł swój głęboki wyraz w kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa. Nazywana bywa raną miłości. Papież Pius XII w encyklice *Haurietis aquas* zaznaczył, że „zranienie Najświętszego Serca Jezusa, dokonane już po zakończeniu śmiertelnego życia, stało się w ciągu wieków żywym obrazem dobrowolnej miłości, dla której Bóg dał swego Syna Jednorodzonego na odkupienie ludzi”). Bóg zraniony miłością do ludzi jest przedmiotem medytacji i kontemplacji wielu mistyków i mistyczek oraz teologów⁹.

Każda rana Ukrzyżowanego Chrystusa opiewana była w kolejnych strofach starych pieśni pasyjnych. Weźmy chociażby polską osiemnastowieczną pieśń *Dobranoc, Głowo święta*, w której kolejno poddawane są medytacji ręce święte, bok święty, nogi święte, serce święte, włosy święte Zbawiciela.

Do ran Chrystusa nawiązuje w końcu najważniejsza liturgia w roku liturgicznym, czyli liturgia Wigilii Paschalnej odprawiana w Wielką Noc. W pierwszej jej części zwanej *lucernarium*¹⁰, czyli *Liturgią światła*, odbywa się poświęcenie ognia i przygotowanie paschału. Kapłan umieszcza w tej dużej, ozdobnej świecy pięć symbolicznych gwoździ w formie krzyża. Wkładając je celebrans wypowiada znamienne słowa nawiązujące do ran Chrystusa: „Przez swoje święte rany, jaśniejące chwałą, niech nas strzeże i zachowuje Chrystus Pan. Amen”¹¹.

3. „Rany w ciele [Chrystusa] odsłaniają tajemnicę Jego serca”

Do kontemplacji Chrystusowych ran w znacznym stopniu przyczyniło się kaznodziejstwo. Spośród wielu znakomitych tekstów na ten temat warto zwrócić uwagę na *Sermones in Cantica Cantorum* wspomnianego już św. Bernarda z Clairvaux. Ten średniowieczny mistyk i kaznodzieja miał dar zaskakujących i przenikliwych ujęć prawd wiary. W 86 mowach skomentował on w sensie alegoryczno-mistycznym dwa pierwsze rozdziały tej „Pieśni niemającej sobie równej”, jaką jest biblijna Księga Pieśni

⁹ J. Misiurek, *Rana miłości*, w: EK, t. 16, s. 1202–1203.

¹⁰ Od łac. *lucerna* = lampa. Zob. *Leksykon liturgii*, s. 858–859.

¹¹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 posz., Poznań 2009, s. 153.

nad Pieśniami, pełna symboli, „przepojona radością miłości, która czyni wiosnę nawet w wyschniętym i spalonym słońcem palestyńskim krajobrazie”¹². W kazaniach tych Bernard omawiał systematycznie wszystkie stadia życia duchowego prowadzące do tzw. unii mistycznej. Dzieło to stanowi główne źródło poznania mistyki wielkiego cystersa, a także życia zakonnego w Clairvaux¹³.

Dla tematyki ran Chrystusowych kapitalne znaczenie ma *Kazanie LXI* z tej kolekcji, a zwłaszcza jego część centralna oznaczona w 183 tomie edycji J.P. Migne’a, w tzw. *Patrologia Latina* (PL), numerami od 3 do 5¹⁴. Wielki doktor Kościoła charakteryzuje tam najpierw kondycję duchową człowieka. Jest ona daleka od optymizmu: *Fremit mundus, premit corpus, diabolus insidiatur* – „chwije się świat, dokucza ciało, diabeł czyha”. W tym kontekście kaznodzieja stawia pytanie: Gdzież nam, słabym ludziom, szukać bezpiecznego i trwałego schronienia? Odpowiadając na nie Bernard stwierdza, iż oparcia tego trzeba szukać *in vulneribus Salvatoris* – w ranach Zbawiciela! Nasze schronienie jest tam tak wielkie, jak wielka jest Jego moc zbawiania. Choć zawiniliśmy ciężko, choć sumienie nas dręczy, to jednak nie zdręczy, gdy wspomnę na rany Zbawiciela: *Peccavi peccatum grande: turbabitur conscientia, sed non perturbabitur, quoniam vulnerum Domini recordabor*. Nawiązując do proroka Izajasza, opat z Jasnej Doliny zauważa, iż Zbawiciel „zraniony jest za nasze winy”. Nie ma zatem takiego grzechu i takiej śmierci duchowej, z której nie mogłaby wyzwolić śmierć Chrystusa. Gdy więc pomyślę o tak wspaniałym i skutecznym lekarstwie, nie lękam się już nawet najcięższej choroby.

Z otwartych Chrystusowych ran wydobywa się Boże miłosierdzie. Z tych ran świętych mogę „pić miód ze skały i oliwę z twardego kamienia”, kosztować i zobaczyć, „jak słodki jest Pan”. Bernard przyznaje, że dla niego gwóźdź przeszywający ciało Jezusowe stał się kluczem, który ukazał mu zbawczą wolę Boga. Co zatem widać w Chrystusowych ranach? Odpowiedź na to pytanie kaznodzieja ujmuje w pięknej prozopopei, a więc figurze retorycznej, polegającej na wprowadzeniu przedmiotów nieożywionych lub pojęć abstrakcyjnych jako postaci przemawiających. Taką funkcję w *Kazaniu LXI* pełnią gwóźdź i rany. Kaznodzieja stwierdza

¹² G. Ravasi, *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, przekł. K. Stopa, Kraków 2005, s. 7.

¹³ K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 112.

¹⁴ Bernard z Clairvaux, *Sermones in Cantica Cantorum: Sermo LXI*; PL, 183, s. 1071–1073.

więc: *Clamat clavus, clamat vulnus, quod vere Deus sit in Christo mundum reconcilians sibi* – Woła gwóźdź, wołają rany, iż Bóg naprawdę pojednał świat ze sobą w Chrystusie¹⁵.

W tym kontekście w lapidarnym zdaniu opat z Jasnej Doliny wypoowiada znane i często przytaczane przez teologów słowa: *Patet arcanum cordis per foramina corporis* (*Sermo LXI*, 4). Poprzez otwarte Chrystusowe rany objawia się tajemnica serca, jaśniej wielki znak dobroci, ukazuje się „serdeczna litość naszego Boga, z jaką nawiedziło nas z wysoka Wschodzące Słońce”. W dalszych słowach Bernard pyta: „Gdzież bardziej niż w ranach Twoich jaśniej, że Ty, Panie, jesteś łaskawy, łagodny i pełen miłosierdzia?”. W odpowiedzi cytuje słowa samego Zbawiciela: „Nikt nie ma większej miłości jak ten, kto życie swoje oddaje” (J 15, 13). Jezus słowa te zrealizował pierwszy, wydając siebie za grzeszników.

Rany w ciele Chrystusa wskazują na tajemnicę Jego serca. Jest nią prawda zawarta w Ewangelii św. Jana: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Dotykając świętych ran Jezusowych, kładąc dłoń na Jego przebitym boku, zaczyna się, jak celnie podpowiada św. Bernard, wyrażać oczom naszej duszy kontury najgłębszych tajemnic Serca Zbawiciela. *Patet arcanum cordis per foramina corporis* – rany w ciele odsłaniają tajemnicę serca Jezusowego.

Ze zranionego ciała Jezusa tryska źródło naszego zbawienia, rodzi się Kościół. Z boku Chrystusa biorą początek sakramenty. Rany Zbawiciela odsłaniają głębię Jego misterium. Jako pierwsza kontemplowała otwarte serce Jezusa Najświętsza Maryja Panna. Z duszą przeszżytą bólem stała obok krzyża Syna. Pojęła bardziej i lepiej niż ktokolwiek inny tajemnicę, która w tym momencie się odsłaniała. W ślad za Maryją w rany Chrystusa wpatrywały się kolejne pokolenia chrześcijan. Ta kontemplacja dawała im siłę do niesienia własnego krzyża. Patrząc z tej perspektywy można powiedzieć, że jedynie chrześcijaństwo potrafiło zmierzyć się ze skandalem cierpienia. Jest tak dlatego, iż wiara niesie z sobą nowy wgląd w dramat Kalwarii.

¹⁵ Te słowa opata z Jasnej Doliny inspirowały bernardyna Adriana Seriewicza (zm. 1748). W kazaniu pt. *Scena siódma albo Kazanie siódme* sięga po podobną prozopopeję: „Ach, mizerni my grzesznicy! My jesteśmy, którzyśmy grzechami naszymi zabili Chrystusa; wołają bicze, wołają ciernie, wołają rany, plucia, gwoździe, woła krew niewinna Jezusa mojego: *Occidisti, occidisti*. – Zabiłeś, tyś zabił, grzeszniku, najświętszego Jezusa”. Zob. *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, red. K. Panuś, t. 3: *Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała i K. Panuś, Kraków 2014, s. 450.

4. Dotknij Chrystusowych ran

Jezus Chrystus chce, byśmy nie tylko wpatrywali się w rany Tego, którego przebili (por. Za 12, 9), ale także ich dotykali. Zbawiciel nie wstydzi się ich ani ich nie ukrywa. Są one obecne na Jego chwalebnyim ciele (por. Łk 24, 39–40; J 20, 20), wyrażają Jego triumf nad grzechem i śmiercią, a także potwierdzają skuteczność zbawczej męki (Iz 53, 5–12; 1P 2, 24). Św. Beda Czcigodny, nawiązując do tradycji patrystycznej, podkreślał, że Chrystus zatrzymał swoje rany, aby zmanifestować na Sądzie Ostatecznym wartość zbawczej ofiary, ich leczniczy wpływ na choroby duszy (por. Iz 53, 5) oraz funkcję zabezpieczenia przed grzechem i szatanem¹⁶.

Zmartwychwstały Jezus chce, byśmy dotykali Jego ran. Doświadczył tego w niezwykle sposób św. Tomasz apostoł. Można rzec, że każdy z apostołów otrzymał swoje zadanie. Piotr został głową Kościoła. Paweł ewangelizował liczne narody. Specyficzne zadanie przypadło Tomaszowi, który miał trudności z przyjęciem prawdy, że Jezus zmartwychwstał (zob. J 20, 24–29). Apostoł ten nie potrafił wyznać: „Pan mój i Bóg mój!”, dopóki nie dotknął rany boku Chrystusowego i nie włożył weń swej ręki. Jezus Zmartwychwstały dał mu taką szansę, kiedy ponownie przyszedł do Wieczernika. Powiedział wtenczas do Tomasza: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włoż [ją] do mego boku, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!”. Dopiero wówczas z ust Tomasza wyrwały się słowa wyznania: „Pan mój i Bóg mój!”. Jezus jednak dopowiedział: „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29).

Scenę tę w mistrzowski sposób oddał słynny włoski malarz Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571–1610), zwany największym teologiem wśród malarzy. W obrazie *Niewierny Tomasz*, namalowanym w latach 1601–1602, a znajdującym się obecnie w pałacu Sanssouci w Poczdamie, przełożył on szczegółową relację z Ewangelii na kompozycję z naturalistyczną prostotą. Po lewej stronie obrazu umieścił jasno oświetloną postać Chrystusa. Prawą ręką odgarnia On fałdy swojej antycznej tuniki, a lewą bierze za nadgarstek niewiernego Tomasza. Uczeń pochyla się do przodu, zbliża twarz do ciała Chrystusa i patrzy niedowierzająco na ranę w Jego boku, wytrzeszczając oczy i marszcząc czoło. Kierowany przez Chrystusa wkłada w nią palec wskazujący prawej ręki. Świadcami zdarzenia są dwaj inni uczniowie stojący tuż za Tomaszem. Napierają na dwie główne postacie i podobnie zdumio-

¹⁶ Popławski, *Rany Chrystusa*, s. 1209.

nym wzrokiem patrzą się na palec w ranie. Oświełony Chrystus w białej tunice przeciwstawiony jest uczniom w bardziej współczesnych, ciemnych szatach. Genialny malarz wyraził w ten sposób zderzenie światła z ciemnością niewiedzy, boski zamysł konfrontowany z ludzkim zwątpieniem.

Kompozycja Caravaggia robi wrażenie swym monumentalizmem. Cztery potężne postacie wpisane w półokrąg, stopione są w monolit, ich głowy znajdują się jedna przy drugiej. Wszystkie spojrzenia skupiają się jak promienie na motywie dłoni i rany w boku Chrystusa. Realizuje się z niezwykłą intensywnością odczuwana przez Tomasza potrzeba upewnienia się co do prawdy i potwierdzenia jej własnymi oczami¹⁷.

W Ewangeliach mamy właściwie tylko jedną jedyną wypowiedź dotyczącą *explicite* bóstwa Chrystusa – właśnie w opowieści o spotkaniu Zmartwychwstałego z „niewiernym Tomaszem”, w jego okrzyku „Pan mój i Bóg mój!”. Apostoł ten doświadcza, że w jego spotkaniu z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Bóg staje się dotykalny. W jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi, Bóg jest bezpośrednio, bez dystansu. Słusznie zauważa Tomáš Halik, że wydarzenie paschalne, tak jak opowiada o nim Ewangelia według św. Jana, jest rozpięte pomiędzy dwoma stwierdzeniami: zawołaniem Piłata: „Oto człowiek” (J 19, 5) i okrzykiem Tomasza: „Oto Bóg” (Pan mój i Bóg mój!). Oba te stwierdzenia dotyczą Jezusa, oba zostały wypowiedziane w chwili spojrzenia na Jego rany – jeden zwraca uwagę na Jego człowieczeństwo, drugi na Jego bóstwo. Można by powiedzieć, że te dwa zdania są dwiema odmiennymi interpretacjami Jezusowych ran¹⁸.

Wielu ludziom, którzy idą przez życie dźwigając ciężar wątpliwości w wierze, apostoł Tomasz toruje drogę do doświadczenia Boga. Ten, który zobaczył Pana, otwiera bramę tym, którzy nie widzieli i mają trudności z przyjęciem prawdy o misterium paschalnym Chrystusa. Św. Grzegorz Wielki w *Homilii XXVI*, dotyczącej tego właśnie fragmentu Ewangelii, podkreśla, że nie stało się to przypadkowo, że „ów wybrany uczeń był wtedy nieobecny, potem przybywszy usłyszał, usłyszawszy wątpił, wątpiąc dotykał, dotykając uwierzył”. Trzeba w tym widzieć specjalne zrządzenie Boże. „Najwyższa Dobroć w przedziwny sposób bowiem to sprawiła, iż ów wątpiący uczeń, przez dotknięcie ran ciała swego Mistrza, uzdrowił w nas rany niewiary”. Zdaniem papieża niewiara Tomasza pomogła nam bardziej uwierzyć, niż wiara pozostałych uczniów. „Gdy bowiem ten przez

¹⁷ S. Schütze, *Caravaggio. Dzieła wszystkie*, Köln 2011, s. 142.

¹⁸ T. Halik, *Dotknij ran*, Kraków 2010, s. 24–25.

dotknięcie wiarę odzyskał, nasz duch, wyzbywszy się wszelkich wątpliwości, umocnił się w wierze. Tak więc Pan po swym zmartwychwstaniu pozwolił, iż jego uczeń wątpił, jednakże w tym wątpieniu go nie pozostawił”¹⁹.

W owym poleceniu Jezusowym, by podnieść rękę i włożyć palec do Jego boku, ks. Jan Twardowski (1915–2006) widzi uzasadnienie wszelkich badań teologicznych. W jednym ze swych kazań wielkanocnych znany poeta zauważa z właściwym sobie dowcipem, a nawet nutką swoistej ironii: „Z chwilą, kiedy Pan Jezus pozwolił Tomaszowi dotknąć siebie, tym samym wyraził zgodę na teologię, na wszystkie badania naukowe sprawdzające źródła wiary, na wszystkie palce teologów grzebiące w tekstach Pisma Świętego, na KUL w Lublinie, na ATK w Warszawie i na wszystkich wydziałach teologicznych, bo tak Jezusa dotykają, mierzą, sprawdzają”²⁰.

Zadaniem każdego z nas jest usłyszeć słowa Chrystusa skierowane do św. Tomasza: „Dotknij ran!”. „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż [ją] do mego boku, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym!” Wiara chrześcijańska jest bowiem nieustannym przenikaniem się Ewangelii i życia, odwagą wchodzenia w wydarzenie paschalne, coraz to nowym i głębszym odkrywaniem Chrystusa poprzez nasze doświadczenia życiowe. W ten sposób Ewangelia stopniowo oświeśla, wyjaśnia i przetwarza nasze życie.

5. „Serce przemówi do serca”

Pan Jezus zmartwychwstał w ranach, przez które Mu zadano śmierć. Rany na Jego ciele są nie tylko dowodem na to, jak bardzo nas kocha. Są także źródłem życia dla nas wszystkich. Coś podobnego Pan Bóg potrafi zrobić z ranami naszych grzechów. Poraniony Pan pociąga wszystko do siebie. Dajmy się przyciągnąć Jego otwartemu sercu, przebitym rękami i nogami. Niech Jego serce przemówi do naszego. Właśnie takie przesłanie przyjął John Henry Newman (1801–1890) jako swoje motto: *Cor ad cor loquitur* – Serce przemówi do serca. Ten wybitny angielski filozof i teolog, słynny kaznodzieja i konwertyta z anglikanizmu, beatyfikowany przez papieża Benedykta XVI, 19 września 2010 roku, podczas mszy w Cofton Park w Birmingham, zaczerpnął to zdanie z dzieła św. Fran-

¹⁹ Grzegorz Wielki, *Homilia XXVI*, w: tenże, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 183.

²⁰ J. Twardowski, „*Niech Cię wielbią, kochają i słyszą*”. *Kazania i homilie – wybór z lat 1976–1985*, Warszawa 1999, s. 133.

ciszka Salezego pt. *Theotimus ou Traité de l'amour de Dieu* (Teotym, czyli *Traktat o miłości Bożej*). Biskup Genewy wyłożył w nim prymat miłości Boga w życiu codziennym, ukazując miłość jako element dominujący w całym życiu religijnym, aż do zjednoczenia z Bogiem.

Przebite serce Chrystusa, rany rąk i nóg – przemawiają przez wieki. Także nasze biedne i przygnębione serce powinno się zwracać do Jego serca, by uzyskać siłę, przebaczenie i pociechę. Czasem właśnie dlatego, że człowiek dopuścił się jakiegoś grzechu, staje się wręcz wielkim mocarzem Bożym w walce o dobro. Pan Bóg potrafi bowiem blizny po ludzkich sła-
bościach przemienić w źródło dobra. Dlatego ludziom uwikłanym w taki lub inny nałóg najskuteczniej potrafi pomóc ktoś, kto sam trwał w takim nałogu i doświadczył na własnej skórze związanego z nim upokorzenia.

STRESZCZENIE

Chrześcijaństwo poświęciło wiele uwagi kontemplacji Chrystusa Ukrzyżowanego i Jego zbawiennych ran. Już apostołowie Piotr i Paweł podkreślali prawdę, że zbawienie przyszło przez krzyż. W starożytności chrześcijańskiej rany Chrystusa stanowiły główny argument za realnością Jego ciała przeciw teozom doketów. Choć Pismo Święte nie podaje nigdzie liczby ran Jezusa, w pobożności katolickiej ukształtowała się cześć dla pięciu Jego ran: przebitego boku, rąk i nóg. Intensywne kontemplowanie ran Chrystusa owocowało u wielu świętych pojawieniem się na ich ciele stygmatów. Rozwój kultu ran Chrystusa zaowocował powstawaniem modlitw ku czci pięciu ran Zbawiciela. Do najbardziej znanych należy modlitwa *Anima Christi sanctifica me*, w której znajduje się prośba: „W ranach swoich ukryj mnie”. Do kontemplacji Chrystusowych ran w znacznym stopniu przyczyniło się kaznodziejstwo. Słynne jest zwłaszcza *Kazanie LXI* z kolekcji *Sermones in Cantica Canticularum* św. Bernarda z Clairvaux, w którym podkreśla on, iż rany w ciele Chrystusa odsłaniają tajemnicę Jego serca (*Patet arcanum cordis per foramina corporis*). Jezus Chrystus chce, byśmy nie tylko wpatrywali się w Jego rany, ale także za wzorem Tomasza apostoła ich dotykali. To badanie ran Zbawiciela jest szczególnym zadaniem teologii. Przebite serce Chrystusa, rany rąk i nóg, przemawiają przez wieki. Sprawdza się tu zdanie św. Franciszka Salezego przypomniane przez bł. Jana Henryka Newmana, iż „serce przemówi do serca” – *cor ad cor loquitur*.

Słowa kluczowe: rany Chrystusa, kaznodziejstwo pasyjne, wielcy czciciele męki Chrystusa, stygmaty, rany Chrystusa w pobożności katolickiej i kazaniach.

SUMMARY

Christianity paid a lot of attention to contemplation of Jesus Christ Crucified and his salutary wounds. As far back as in the Apostles' time, St. Peter and St. Paul emphasised the truth that the salvation had come by the crucifix. In ancient Christi-

anity the Jesus's wounds were the main argument for reality of His body and against the Docetism. Although the Holy Bible does not mention the number of Jesus's wounds, in the catholic devotion, there created the glory of five His wounds: the punctured flank, hands and feet. The intensive contemplation of Christ's wounds resulted the appearance of stigmata on the many saints' bodies. The development of Christ's wounds' cult led to creating prayers towards the five wound of the Saviour. The best-known one is: *Anima Christi sanctifica me*, where one can find a request: "In Thy wounds I fain would hide". The preaching was the greatest to contemplation of Christ's wounds. One of the most famous is *Sermon LXI* from the collection *Sermones in Cantica Canticorum* of St. Bernard of Clairvaux, where he emphasises that the wounds on Christ's body unveils the mystery of His heart (*Patet arcanum cordis per foramina corporis*). Jesus Christ wants us not only to gaze at His wounds, but also to touch them. That exploring of the Saviour's wounds is a special aim of theology. The Jesus's punctured heart, hands' and feet's wounds have been calling for ages. The statement, suitable here indeed, told by St. Francis de Sales and reminded by Bl. John Henry Newman is: *cor ad cor loquitur* – "heart speaks to heart".

Key words: Christ's wounds, Passion preaching, great worshippers of Christ's torment, stigmata, Christ's wounds in Catholic devotion and sermons.

BIBLIOGRAFIA

- Aniela Salawa, *Dziennik*, do druku przygot. J.R. Bar, Warszawa 1989.
- Bernard z Clairvaux, *Sermones in Cantica Canticorum: Sermo LXI*; PL, 183, s. 1071–1073.
- Boruta T., *Szkoła patrzenia. Obrazowanie święt kościelnych w dziełach wielkich mistrzów*, Kielce 2003.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Halik T., *Dotknij ran*, Kraków 2010.
- Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych*, red. K. Panuś, t. 3: *Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała i K. Panuś, Kraków 2014.
- Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2007.
- Misiurek J., *Rana miłości*, w: EK, t. 16, s. 1202–1203.
- Panuś K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- Popławski J.M., *Rany Chrystusa*, w: EK, t. 16, s. 1209–1210.
- Ravasi G., *Pieśń nad pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, przekł. K. Stopa, Kraków 2005.
- Schütze S., *Caravaggio. Dzieła wszystkie*, Köln 2011.
- Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie*, przekł. P.J. Nowak, Tyniec – Kraków 1995 (*Źródła monastyczne*, nr 8).
- Twardowski J., „*Niech Cię wielbią, kochają i słyszą*”. *Kazania i homilie – wybór z lat 1976–1985*, Warszawa 1999.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

O MOŻLIWOŚCI I KONIECZNOŚCI MÓWIENIA O NIEWYRAŻALNYM

Bóg, w którego wierzymy jako chrześcijanie, jest pełen paradoksów. Jest transcendentny i immanentny. Objawia się, zarazem się ukrywając w swoim ukrzyżowanym Synu. Odwieczny Bóg rodzi się w czasie jako Człowiek. Można mówić o Nim za pomocą oksymoronów, jak to uczynił Franciszek Karpiński w kolędzie *Bóg się rodzi*: „Ma granice Nieskończony”. Bóg jest zbyt wielki, by wyrazić Go za pomocą słów, a jednocześnie nie można o Nim milczeć. Dobrze wiedział o tym św. Paweł. Wyraził swoją świadomość słowami: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1Kor 9, 16).

Podjęta poniżej refleksja dokonana jest z perspektywy teologii homiletycznej fundamentalnej, która zajmuje się przede wszystkim podstawami kościelnej posługi słowa rozważanymi w świetle Objawienia Bożego, a także słowem Bożym w aspekcie historiozbowczym¹. Celem opracowania jest omówienie paradoksu, który wynika z jednej strony z trudności związanych z mówieniem o Bogu, który jest niepojęty, a z drugiej – z konieczności mówienia o Nim.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI – dr hab., profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, homileta i pedagog. Wykładowca na UPJPII w Krakowie, w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie i w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Misjonarzy św. Rodziny. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich, członek stowarzyszenia „Arbeitsgemeinschaft für Homiletik”, członek Komisji Języka Religijnego PAN, członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego, koordynator współpracy zagranicznej Wydziału Teologicznego UPJPII z uczelniami we Francji i krajach Beneluxu. Autor dziesięciu książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych i publicystycznych.

¹ Por. G. Siwek, W. Przyczyna, *Metodologia teologii homiletycznej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 78.

Na początku nawiążemy do lingwistycznego zwrotu w filozofii, który rościł sobie prawo do wyrażenia całej rzeczywistości aż po zastąpienie teologii. Następnie zostanie omówiona rola języka w teologii, a po niej kwestia mówienia o Bogu i w Jego imieniu ujęta jako doświadczenie zbawcze. Po tym zaś, na kanwie wypowiedzi Orygenesusa i Grzegorza z Nazjanzu, wykazana zostanie potrzeba homologii pojęć w wydarzeniu głoszenia-słuchania słowa Bożego. I wreszcie uzasadniona zostanie możliwość, a po niej konieczność mówienia o Bogu. Na koniec zaś owa konieczność mówienia o Bogu zostanie przedstawiona w kontekście drugiego przykazania Dekalogu o zakazie nadużywania imienia Boga. Całość refleksji zamknięta będzie wskazaniem na personalny wymiar mówienia o Bogu i głoszenia Dobrej Nowiny.

Lingwistyczny zwrot w filozofii

Żyjemy w epoce po tak zwanym lingwistycznym zwrocie w filozofii, do którego przyczynili się tacy naukowcy, jak: Ludwig Wittgenstein (1889–1951), Rudolf Carnap (1891–1970), Bertrand Russell (1872–1970), Alfred Jules Ayer (1910–1989), a obok nich także Martin Heidegger (1889–1976), Hans-Georg Gadamer (1900–2002), Jürgen Habermas (1929–) i Jacques Derrida (1930–2004). Zwolennicy owego lingwistycznego zwrotu w filozofii uznali język za „pełną rzeczywistość”, za jedyny środek dotarcia do osoby ludzkiej, do jej struktury; za jedyny poznawczy obraz człowieka, a nawet za jedyną i wszelką rzeczywistość poznawalną. Dla zwolenników takiego myślenia, naukowa refleksja nad językiem zajęła miejsce filozofii, teologii i humanistycznych nauk o świecie. W konsekwencji na przykład w antropologii zamiast badać rzeczywistość człowieka, bada się jedynie jego język. Niektórzy protestanci, tacy jak na przykład Gerhard Ebeling (1912–2001), Gerhard Ebeling (1912–2001), James M. Robinson (1924–2016), John B. Cobb, Jr. (1925–) – sprowadzili całą teologię do badania języka skrytpurystycznego². Zwolennicy lingwistycznego zwrotu w filozofii przypisali sobie kompetencje wypowiadania się o całej rzeczywistości. Trzeba jednak powiedzieć, że do samej tylko kwestii języka można zredukować co najwyżej bożki, będące wymysłem ludzkiego umysłu, a nie Boga Objawienia, który jest.

² Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 38; por. L. Rasiński, „Reguły” i „gry” świata społecznego – Wittgenstein, de Saussure i zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 7–27.

Próbowali o Nim mówić filozofowie klasyczni. Uważali, że tylko oni mogą mówić o Bogu sobie właściwym językiem spekulacji i metafizyki. Obok nich metodologicznie mogą mówić o Bogu i świecie transcendentnym tylko teologowie, korzystając przy tym z pomocy filozofii. Jeśli wypowiadają się o nim przedstawiciele nauk szczegółowych, czynią to jako ludzie używający języka potocznego, a nie jako naukowcy używający języka swej specjalizacji.

Język teologiczny wyrasta z języka naturalnego, filozoficznego i naukowego; jest językiem paranaukowym. Czerpie on swoje dane poznawcze z Bożego Objawienia. Wychodzi z danych empirycznych i zmierza do wyrażenia rzeczywistości ponadempirycznych. Jest to konstrukcja kognitywna polegająca krytycznej weryfikacji, ulogicznieniu, uniesprzecznieniu³.

Rola języka w teologii

Język jest środkiem do opisanego Boga, wyrażenia Jego obrazu i do powiązania Go z ludzkim życiem. W taki sposób doszło do wykształtowania się języka religijnego, a w jego ramach – języków szczegółowych odnoszących się do poszczególnych dziedzin teologicznych. Należą do nich: język dogmatyczny, który jest predykatywny – stwierdza, orzeka o rzeczywistości; język deontologiczny, który dotyczy powinności, etyki, moralności; język liturgiczny, który jest deprekatywny – służy wyrażeniu modlitwy i kultu; wreszcie język prakseologiczny, który dotyczy świadomego i celowego działania oraz praktycznych dyrektyw, takich jak nakazy i zakazy, zalecenia i przestrogi dotyczące wzmaganie sprawności⁴. Zdaniem hiszpańskiego teologa, J. Moralesa, teologia wyprowadza swoje twierdzenia z Objawienia i dlatego nie ma swojego specyficznego języka. Objawienie zaś zostało wyrażone w ludzkim języku za pomocą zwykłego systemu znaków, w ramach którego ludzie komunikują się wzajemnie ze sobą. „Język tajemnic objawionych z prostotą mówi o niewypowiedzianych prawdach”⁵. Nie jest to język ezoteryczny, ale ludzki i zrozumiały. Święty Paweł dał temu wyraz zapewniając Koryntian: „w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków” (1Kor 14, 19).

³ Por. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 41–42.

⁴ Por. tamże, s. 38–39.

⁵ J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006, s. 104.

Tajemnica Boga jest wyrażana na ludzki sposób w różnych porządkach językowych, wśród których J. Morales wymienia przede wszystkim: język biblijny, liturgiczny, teologiczny i katechetyczny⁶. Nie wyróżnia języka przepowiadania. Ten zaś korzysta ze wszystkich wcześniej wymienionych. Trzeba bowiem wyraźnie powiedzieć, że to teologia jest na usługach przepowiadania, a nie odwrotnie. Precyzyjny język teologii stanowi pomoc dla przepowiadania. W swej adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*, dotyczącej katechezy, Jan Paweł II zauważył, że „wszelkie osiągnięcia nauki o języku mają być do dyspozycji katechezy, a to w celu, by była ona zdolna «odpowiedzieć» czy też «przekazać» całą niewypaczoną naukę wiary współczesnym dzieciom, dorastającym, młodzieży i dorosłym”⁷. Podobnie Karl Rahner utrzymywał, że teologia istnieje, dlatego że istnieje przepowiadanie słowa Bożego, nie *vice-versa*⁸.

Główną osią, wokół której rozwija się i skupia język religijny, jest nazwa „Bóg”, służąca do określenia Istoty, która wkroczyła indywidualny i społeczny świat człowieka, w jego samorozumienie i hermeneutykę świata. Jak twierdzi Czesław Bartnik, nazwa „Bóg” „była prapierwotnym słowem i zarazem głównym przedmiotem całego języka ludzkiego. Stała się słońcem dla wszystkich innych słów i zarazem podstawowym kodem dla całego języka, religijnego i świeckiego”⁹. Za pomocą tej nazwy człowiek próbuje dotrzeć do istoty rzeczywistości. Bóg tłumaczy początek i sens wszystkiego, co istnieje. Dla chrześcijan prapoczątkiem i sensem jest Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch Święty. Jeden Bóg w trzech osobach, objawiony przez Słowo, które było na początku (por. J 1,1). Bóg Syn, który objawił się jako Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus jest podstawowym kodem języka Bożego i ludzkiego, jest „Hermeneutą” Boga i pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (por. 1Tm 2, 5): przekłada język Boży na ludzki, a ludzki na Boży¹⁰.

Mówienie o Bogu i w Jego imieniu jako doświadczenie zbawcze

Metarefleksja nad językiem, typowa dla teologii systematycznej, znajduje swe dopełnienie w refleksji teologiczno-homiletycznej nad

⁶ Por. tamże, s. 105.

⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, n. 59.

⁸ K. Rahner, *Priest and Poet. Theological Investigation*, vol. 3, Baltimore 1967, s. 305.

⁹ Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 40.

¹⁰ Por. tamże, s. 40–41.

rzeczywistością komunikowaną przy pomocy języka¹¹. O ile, ze względu na ograniczoność języka, niełatwa jest sama wypowiedź o Bogu, o tyle dodatkową trudnością jest mówienie o Nim i w Jego imieniu do innych ludzi, czyli głoszenie słowa Bożego. Każdy, kto jest posłany do tego dzieła, napotyka na bolesną przeszkodę, jaką jest niezdolność wyrażenia Niewyraźnego. Nie da się bowiem wielkiej tajemnicy Boga, który jest ponad czasem i przestrzenią, wypowiedzieć za pomocą słów. Bóg, jak stwierdził św. Augustyn (354–430), jest *superior summo meo et interior intimo meo* (wyższy od mojej wysokości i głębszy od mojej głębi)¹².

O ile teologia systematyczna próbuje, na ile to możliwe, opisać Boga, Jego przymioty i działanie, o tyle teologia homiletyczna fundamentalna analizuje mówienie o Bogu w ścisłym związku z mówieniem w Jego imieniu. Tak rozumiana wypowiedź jest nie tyle refleksją nad rzeczywistością Boga, co raczej wydarzeniem, którego nie da się opisać jedynie w kategoriach retorycznych albo przedmiotu refleksji, bo mamy do czynienia z Podmiotem, który mówi i działa. Homiletyka współczesna pojmowana nie jako retoryka kościelna, ale jako dyscyplina teologii pastoralnej, określana mianem teologii homiletycznej, nie sprowadza się jedynie do badania umiejętności języka ludzkiego. Zagadnienie głoszenia słowa Bożego widzi szerzej, głębiej. Postrzega je jako wydarzenie zbawcze, w którym sam Bóg komunikuje swoje zbawcze słowo za pośrednictwem ludzkiego słowa.

Przepowiadanie słowa Bożego rozgrywa się zawsze jako wydarzenie, w którym następują wzajemne oddziaływania, interakcje między mówcą a jego audytorium w obecności Boga, w którego i mówca i słuchacze są zasłuchani. To dynamiczny trójkąt, w którym oddziałują na siebie kaznodzieja, zgromadzenie i Duch Boży. Przepowiadanie, homiletyczne wydarzenie, to żywy moment, w którym transcendentny wymiar jest najważniejszy. Od Boga bowiem pochodzą istotne inspiracje. Kaznodzieja zaś przemawia z nadzieją, że zdoła zakomunikować słuchaczom to, co Boże. Przepowiadanie jest wydarzeniem transcendentnym, daje przedsmak, doświadczenie miłości Boga¹³.

¹¹ Zob. K. Müller, *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 119–156; A. Schwarz, *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993, s. 142–152; R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 135–146; G. Siwek, *Osobowość kaznodziei dzisiaj*, Kraków 2014, s. 36–53.

¹² Augustyn, św., *Wyznania*, III, 6, 11; KKK, n. 300.

¹³ Por. E.L. Hancock, *Introduction*, w: *The Book of Women's Sermons*, ed. E. Lee Hancock, New York 1999, s. 2.

Przepowiadanie słowa Bożego jest wydarzeniem zbawczym. Zdaniem George'a Williama Rutlera, jak sakrament jest „objawieniem w rzeczywistości”, tak przepowiadanie jest „objawieniem w słowie”¹⁴. Bóg jest nie tyle przedmiotem refleksji, co aktywnym podmiotem i prawdziwym źródłem przepowiadania¹⁵. Św. Jan Ewangelista nazywa Chrystusa Logosem, Słowem Boga do ludzi. Analogicznie można powiedzieć, że głoszenie słowa Bożego do ludzi jest Chrystusem przychodzącym we własnej osobie¹⁶. Przepowiadanie więc to nie rozmowa o Bogu, to proklamacja słowa Bożego¹⁷. Samo zaś przepowiadanie, zwłaszcza podczas liturgii, jest aktem kultu.

Potrzeba homologii pojęć w wydarzeniu głoszenia-słuchania słowa Bożego

Opisując wydarzenie głoszenia i słuchania słowa Bożego, Orygenes (185–254) podkreślał potrzebę otwarcia zarówno głosiciela słowa Bożego jak i słuchaczy na Bożą łaskę. Orygenes utożsamiał głosiciela słowa Bożego z prorokami i ewangelistami. Uważał, że wyjaśniając Pismo Święte może on domagać się posłuszeństwa, ponieważ w jego słowach przekazywane są słowa Chrystusa: „to nie mój głos, ale Chrystusa” (*non mea vox est, sed Christi*)¹⁸. Z tego punktu widzenia, przepowiadanie słowa Bożego, podobnie jak proroctwo i apostołskie zwiastowanie Ewangelii, było owocem oświecenia Bożego: poczynało się wraz z wejściem Chrystusa w duszę mówiącego tak samo jak i słuchającego, aby otworzyć obu na zrozumienie Słowa¹⁹.

Choć Orygenes sam był znakomicie wykształconym i świetnym mówcą, miał świadomość, że retoryka powinna służyć prawdzie. Skrzętne dobieranie słów nader często charakteryzowało piewców fałszywych doktryn. Elegancji tego typu nauczania Orygenes przeciwstawiał prostotę nauczania apostołów, których praca misjonarska zasadzała się nie

¹⁴ G.W. Rutler, *Priest of the Gospel: A Comparison of the Second Vatican Council and John Henry Cardinal Newman on the Priest as a Preacher*, Roma 1982, s. 164–165.

¹⁵ Por. J.J. Von Allmen, *Preaching and Congregation*, Richmond 1962, s. 7.

¹⁶ Por. F.X. Durrwell, *In the Redeeming Christ*, London 1963, s. 153.

¹⁷ Por. J. Daniélou, *Christ and Us*, New York 1961, s. 180; Rutler, *Priest of the Gospel*, s. 159–180.

¹⁸ A.M. Castagno, *Origen the Scholar and Pastor, w: Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M.B. Cunningham and P. Allen, vol. 1, Brill – Leiden – Boston – Köln 1998, s. 67–68.

¹⁹ Castagno, *Origen the Scholar and Pastor*, s. 68.

na elokwencji, ale na mocy Ducha Świętego, mówiącego przez nich. Orygenes wierzył, iż głosiciel słowa Bożego, który szukał głębokiego zrozumienia w Piśmie Świętym i znalazł je dzięki oświeceniu, odniesie sukces w zakomunikowaniu go w pełni tylko wtedy, gdy również słuchacz okaże się godny dostąpienia podobnego oświecenia. Tak więc według tego modelu komunikacyjnego, prawdziwe zrozumienie słowa Bożego tylko częściowo zależne jest od wypowiedzianego jasno słowa, a zatem wysublimowana forma przepowiadania zajmuje drugorzędną rolę. Ważna zaś jest dyspozycja duchowa słuchacza²⁰.

Nie jest łatwo mówić innym o Bogu i komunikować Jego słowa. Problem istniał już w czasach Sokratesa. W dialogu *Kratylos* Platon rozróżnił zewnętrzną, zmienną formę słów, zależną od różnych języków, oraz wewnętrzną treść znaczenia słów²¹. Język jest słabym narzędziem komunikacji. Jakże więc może służyć do wzajemnego porozumiewania się? Odpowiedź Platona i Arystotelesa jest typowo grecka: słowa zewnętrzne umożliwiają porozumienie tylko między tymi, którzy mają w umyśle te same idee, czyli „homologię” pojęć. Z tego względu rozumieli się ze sobą filozofowie tej samej szkoły, inni zaś byli z tej komunikacji wykluczeni. Ten sam problem był rozpatrywany przez ojców Kościoła w ich refleksji homiletycznej: jak wyrazić w ludzkim języku prawdy Boże i zakomunikować je osobom mającym niewłaściwe pojęcia albo niemającym żadnych pojęć. Na pytanie o to, czy można mieć precyzyjne idee na temat Boga, kardynał Tomasz Spidlik odpowiada: „Taka jest opinia heretyków. Chrześcijanie prawosławni wyznają swoją niewiedzę wobec tajemnic Bożych”²². Jednak pomimo tych trudności, można i trzeba mówić o Bogu.

Możliwość mówienia o Bogu

Można mówić o Bogu, ponieważ Bóg Ojciec za pośrednictwem swego Syna, Jezusa Chrystusa, posyła do ludzkich serc Ducha Świętego, który jest ten sam we wszystkich wierzących. To On tworzy duchową „homologię” między wierzącymi. Owa płaszczyzna „homologii” jest też sferą Słowa, Logosu Boga. Dzięki temu możliwa jest komunikacja słowa

²⁰ Por. tamże, s. 68–69.

²¹ Por. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990, n. 383a–b; 399e.

²² Por. T. Spidlik, *Człowiek osobą agapiczną*, w: *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nasze czasy*, red. T. Spidlik, M.I. Rupnik, Kraków 2010, s. 150.

Bożego. Przepowiadanie słowa Bożego jest więc możliwe dzięki *homo-Logii*²³. Bóg, który wypowiedział się najpełniej w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, nadal przemawia przez Niego w Duchu Świętym, który jest „żywą pamięcią Kościoła” (KKK, n. 1099). Ponadto ta obecność Chrystusa i Ducha Świętego w Kościele w sercach wierzących nadaje Boską moc ludzkim słowom, które same z siebie są bardzo ułomne. Ten, kto zamierza mówić o Bogu, kto chce zwiastować innym Boże słowo, powinien najpierw dostroić swój umysł i język jak instrument muzyczny, aby umożliwić Duchowi Świętemu wydobyć odpowiednich dźwięków. Podobnie jak Orygenes, również św. Grzegorz z Nazjanzu (329–390) uważa, że skuteczność i owocność przepowiadania zależna jest nie tylko od mówcy, ale także od słuchaczy, od ich odpowiedniego usposobienia. Również oni powinni najpierw „zestroić się z Duchem” (*synarmozein to Pneumati*)²⁴. To warunek porozumienia.

Wiele światła na teologiczne rozumienie języka przepowiadania rzuca wyznanie św. Grzegorz z Nazjanzu, który tak opisał swoje doświadczenie i przekonanie: „Otwieram szeroko moje usta i wdycham Ducha (Ps 118, 131), ofiaruję wszystko, co mam i siebie samego Duchowi: moje czyny, moje słowo, mój odpoczynek, moje milczenie. Oby mną zawładnął, oby mnie prowadził, oby poruszał moim rozumem i moim językiem [...]. Nie jestem gawędziarzem, który pragnie mówić, kiedy Duch nakazuje mu zachowywać milczenie; ale nie jestem też takim milczkiem i nieukiem, by zamknąć na kłódkę moje usta w czasie i okolicznościach, które wymagają przekonującego słowa. Zamykam i otwieram moje drzwi dla *Nous*, dla Słowa i dla Ducha, którzy stanowią jedno, w naturze i w bóstwie”²⁵. Ten wielki mówca i doktor Kościoła wyraził także swój zachwyt nad słowem, dostrzegając w nim najcenniejszy dar Boga. W dydaktycznym wersecie radzi: „Synu mój, jeśli czujesz pragnienie słów, pragnij tego, co lepsze. Również ja znajduję radość w słowach, które Chrystus Król dał śmiertelnikom jako światło życia, jako najcenniejszy dar pod sklepieniem nieba. On sam, który ma tak wiele różnych tytułów, raduje się, gdy jest nazywany Słowem [...]. Słowa są fundamentem życia. Dzięki nim różni się od

²³ Por. tamże, s. 150.

²⁴ Por. Spidlik, *Człowiek osobą agapiczną*, s. 151.

²⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 12, 1: PG 35, 844AB; cyt za: T. Spidlik, *Człowiek osobą agapiczną*, s. 151.

dzikich zwierząt, dzięki nim zbudowałem miasta i wynalazłem prawa, nimi sławię moc Boga”²⁶.

Człowiek różni się od innych istot tym, że jest *logikos*. Termin ten można tłumaczyć przez „rozum” i zgodnie ze scholastyczną definicją określać człowieka „zwierzęciem rozumnym”. Można też, jak to czynili bardziej teologiczni ojcowie Kościoła, wyjaśniać, że skoro Chrystus jest *Logosem*, to człowiek jest *logikos*, czyli obrazem Chrystusa. Przy czym, według Orygenesa, ludzie są *logikoi*, dlatego że wraz z Chrystusem mogą poznawać tajemnice Boże. Natomiast według Grzegorza z Nazjanzu – dlatego że wraz ze Słowem-Chrystusem mogą wypowiadać słowa i nawiązywać bosko-ludzki dialog, niebiański i ziemski zarazem, tworzący komunikację Kościoła²⁷.

Konieczność mówienia o Bogu

Trzeba mówić o Bogu, ponieważ „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1Kor 1, 21). Realizując wolę Boga Ojca, Jezus Chrystus polecił uczniom: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15–16). Owa świadomość chronologicznego priorytetu posługi słowa towarzyszyła św. Pawłowi, który wyznał o sobie: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża. Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1Kor 1, 17–18). Apostoł narodów miał też żywą świadomość ciężącego na nim obowiązku przepowiadania. Dał temu wyraz w słowach skierowanych do Koryntian: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii! Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działał nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki szafarza. Jakąż przeto mam zapłatę? Otóż tę właśnie, że głosząc Ewangelię bez żadnej zapłaty, nie korzystam z praw, jakie mi daje Ewangelia” (1Kor 9, 16–18).

Jeszcze wyraźniej ów paradoks niemożności wyrażenia Niewyraźnego, a zarazem niemożności milczenia o Nim został odnotowany w *Wy-*

²⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Carmina*, II, II, 5, w. 1–6; 165–193; PG 37, 1521n; 1533n; cyt. za: T. Spidlik, *Człowiek osobą agapiczną*, s. 151.

²⁷ Por. tamże, s. 151–152.

znaniach św. Augustyna. Biskup z Hippony zapisał swoje przemyślenia w następujących słowach: „Cóż ja tu mówię, Boże mój, życie, słodczy mego życia święta! I cóż właściwie mówią ci wszyscy, którzy o Tobie mówić usiłują! Lecz biada, jeśli się o Tobie milczy! Choćby najwięcej wtedy mówił człowiek, niemową jest”²⁸.

Tak jak Syn Boży został posłany przez Ojca, podobnie Jego wyznawcy zostali posłani przez Mistrza, co On sam oświadczył: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Posłuszny poleceniu Jezusa Chrystusa, Kościół w każdym pokoleniu mówi o Bogu i w Jego imieniu. Potrzebna jest przy tym świadomość, że nie powinno to być grą słów.

Konieczność mówienia o Bogu a zakaz nadużywania imienia Boga

Nie można nadużywać imienia Pana Boga. I ci, którzy podejmują naukową refleksję o Bogu, i ci, którzy mówią o Nim i w Jego imieniu, muszą czynić to zawsze z pokorą, pamiętając o istotnej różnicy między stworzeniem i Stwórcą, sługą i Panem. Drugie przykazanie Dekalogu nakazuje szanować imię Boga, bo Jego Imię jest święte, dlatego nie można go nadużywać. Należy natomiast pamiętać o nim w postawie adoracji i używać tylko po to, by je błogosławić i uwielbiać²⁹. *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że „wierzący powinien świadczyć o imieniu Pańskim, odważnie wyznając swoją wiarę. Przepowiadanie i katecheza powinny być przeniknięte adoracją i szacunkiem dla imienia Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (KKK, n. 2145).

Francuski filozof i dramaturg o żydowsko-ateistycznym rodowodzie, od 1998 r. katolik, a od 2014 r. członek Papieskiej Rady ds. Świeckich, Fabrice Hadjadj (ur. 1971) podaje bardzo interesującą refleksję na temat konieczności świadczenia o Bogu z jednej strony, a z drugiej zakazu nadużywania imienia Bożego. Zauważa, iż „przykazanie, by nie brać imienia Boga nadaremno, wydaje się przeczyć wszystkim tym wezwaniom, by mówić o Bogu, świadczyć o Nim, być apostołem. Jednak celem przykazania jest krytyka paplania o Bogu. [...] Język hebrajski używa w tym przykazaniu słowa «nieść». Nieść imię Boga nadaremno. Nieść nadaremno, czyli w jakiś sposób delektować się, schlebiać sobie, zamiast nieść to imię, tak jak się niesie swój krzyż, jak tego, którego nosi się w swej krwi, jak przynieść kogoś na świat, w sensie narodzin. Tak używa tego czasownika Biblia.

²⁸ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, I, 4.

²⁹ Por. KKK, n. 2142–2143.

A zatem nieść nadaremno to znaczy nie widzieć, że za słowem Bóg stoi spotkanie, ożywienie, które nas niesie, niczym w ciąży³⁰.

Taka interpretacja drugiego przykazania Dekalogu ma konsekwencje. Fabrice Hadjadj dodaje, bardziej czy mniej świadomie nawiązując do dominikańskiej reguły: *contemplata aliis tradere*. To zaś „oznacza, że zanim zaczniemy mówić o Bogu, sami musimy słuchać, pozwolić by przeniknęło nas Jego słowo, które skądinąd się nam wymyka. To nam pozwoli przekazywać to słowo tak jak przekazuje się życie. Bo kiedy przekazuje się życie, to daje się coś, czego w istocie się nie rozumie. Podobnie jest z przekazywaniem Boga. On nas rozumie, ale my Go nie rozumiemy. Znajomość Boga jest zawsze czymś żywym. I również Jego przekaz jest czymś żywym. Przekazujemy coś, co jest od nas większe, co nas przerasta”³¹.

Personalny wymiar głoszenia Dobrej Nowiny

Sam Fabrice Hadjadj wyznaje, że jego nawrócenie zaczęło się od przemiany języka. W swej książce na temat tego, jak mówić o Bogu, uwzględnia zarówno potrzebę ewangelizacji, jak i doświadczenie własnego nawrócenia. Jako ateista uważał, że użycie nazwy „Bóg” zamyka wszelką dyskusję jako „zapchajdziura”. Po konwersji wie, że jest inaczej, że Bóg niczego nie zapycha, ale otwiera przed ludźmi nowe przestrzenie³².

W mówieniu o Bogu trzeba wystrzegać się dwóch skrajności, które charakteryzują z jednej strony fundamentalistów, a z drugiej ateistów. Jedni i drudzy z łatwością mówią o Bogu, ale pomimo różnic, popełniają ten sam błąd – przeciwstawiają sobie nawzajem Stwórcę i stworzenie. „Według jednych i drugich istnieje rywalizacja między Stworzycielem i stworzeniem. To znaczy, kiedy mówię o Bogu, nie mogę mówić o czymś innym. Fundamentalisci to akceptują, bo Stworzyciel powinien górować nad stworzeniem, przytłoczyć je. Dla ateisty natomiast na tym właśnie polega problem. Bo Stworzyciel ciemieży istoty stworzone, dlatego trzeba je wyzwolić wbrew Stwórcy, eliminując Go, aby zrobić miejsce człowiekowi i jego wolności. Tymczasem kiedy my mówimy o Bogu, mówimy

³⁰ *Jak mówić i nie mówić o Bogu?* – wywiad z Fabricem Hadjadjem, francuskim filozofem i konwertytą, http://pl.radiovaticana.va/m_articolo.asp?c=702773 (18.06.2013).

³¹ Tamże.

³² Tamże; zob. F. Hadjadj, *Antypodęcznik ewangelizacji. Jak dzisiaj mówić o Bogu?*, Kraków 2016 [ebook].

o źródle wszystkiego, które nie rywalizuje z rzeczywistością stworzoną. Nie zagraża On żadnej istocie, bez względu na to, jak bardzo byłaby ona mała, bo On jest jej stwórcą. A zatem mówić o Bogu to objawiać rzeczywistość, a nie stawiać w opozycji. Objawiać oblicze Boga, tajemnicę Jego spojrzenia, Jego obecności”³³.

Dla wyznawców Chrystusa Bóg nie jest wrogo nastawiony do stworzenia, bo wszystko, co stworzył było dobre. Bóg jest prawdą (J 14, 6) i „Bóg jest miłością” (1J 4, 8). Udziela się On człowiekowi w każdym słowie wypowiedzianym w prawdzie i miłości. Niewidzialny Bóg objawił siebie (por. Kol 1, 15; 1Tm 1, 17) i „w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14–15)” (KO, n. 2).

Jak zauważa José Morales, w popularnym ujęciu mówi się, że „Objawienie jest religią słowa”³⁴. Trzeba tu jednak doprecyzować, że specyfiką podejścia chrześcijańskiego do przepowiadania słowa Bożego, czyli do mówienia o Bogu i w imieniu Boga, jest przekonanie o tym, iż chrześcijaństwo nie jest „religią Księgi”, „ale «Słowa» Bożego, «nie słowa spisane i milczące, ale Słowa Wcielonego i żywego». Aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy «rozumieli Pisma» (Łk 24, 45)” (KKK, n. 108). Do istoty chrześcijaństwa należy więc prymat osoby względem idei. Chrystus spotykając ludzi i rozmawiając z nimi nie tyle przekazywał im informacje, co pozwalał doświadczyć spotkania ze sobą, a to oznacza spotkania z Bogiem i Człowiekiem.

Dla przepowiadania słowa Bożego oznacza to, że posłaniec jest nie mniej ważny niż posłanie. W procesie głoszenia i słuchania słowa Bożego nie chodzi bowiem o przekazanie i przyjęcie jedynie jakiejś doktryny, ale o włączenie się bądź większe zaangażowanie w życie mistycznego Ciała Chrystusa, to jest wspólnoty wierzących w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.

STRESZCZENIE

Teologia istnieje dlatego, że istnieje przepowiadanie. Ona dostarcza precyzyjnych pojęć do mówienia o Bogu, korzystając z filozofii klasycznej. Jednak przepowiadanie jest czymś więcej. Nie da się sprowadzić jedynie do mówienia o Bogu.

³³ Tamże.

³⁴ Morales, *Wprowadzenie do teologii*, s. 104.

Chodzi w nim o wydarzenie zbawcze, w którym zaangażowany jest przede wszystkim osobowy Bóg, który objawił się ludziom i w nadmiarze swej miłości zaprosił ich do wspólnoty ze sobą. Ponadto nie mała rola w tym wydarzeniu przypada mówcy i słuchaczom, między którymi komunikacja jest możliwa o tyle, o ile otworzą się na działanie Boga. Mówienie o Bogu jest możliwe i konieczne. Trzeba to jednak zawsze czynić z pokorą, z pozycji stworzenia, które mówi o swoim Stwórcy, służy, który mówi o swoim Panu, i dziecka, które mówi o swoim Ojcu.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, język religijny.

SUMMARY

Theology exists because there is preaching: not vice-versa. Theology, with the help of the classical philosophy, provides precise terms for speaking of God. However, preaching is something more. It cannot be reduced to speaking about God. Preaching is a salvific event, in which God himself is involved. He revealed himself to people and in the abundance of his love, he invited people into fellowship with Himself. In preaching as a salvific event the important role is played also by a speaker and the audience. The communication between them is possible in so far as they both open themselves to the grace and action of God. Speaking about God is possible and necessary. However, this should always be done with humility, with the awareness that the creation speaks of his Creator, a servant speaks of his Lord, and a child speaks of his Father.

Key words: preaching, religious language.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 1979.
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982.
Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012.
Castagno A.M., *Origen the Scholar and Pastor* [transl. F. Cooper], w: *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, ed. M.B. Cunningham and P. Allen, vol. 1, Brill – Leiden – Boston – Köln 1998, s. 65–87.
Daniélou J., *Christ and Us*, New York 1961.
Durrwell F.X., *In the Redeeming Christ*, London 1963.
Hadjadj F., *Antypodręcznik ewangelizacji. Jak dzisiaj mówić o Bogu?*, Kraków 2016 [ebook].
Hancock E.L., *Introduction*, w: *The Book of Women's Sermons*, ed. E. Lee Hancock, New York 1999, s. 2–11.

- Jak mówić i nie mówić o Bogu?* – wywiad z *Fabricem Hadjadjem*, francuskim filozofem i konwertytą, http://pl.radiovaticana.va/m_articolo.asp?c=702773 (18.06.2013).
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006.
- Müller K., *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003.
- Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Rahner K., *Priest and Poet. Theological Investigation*, vol. 3, Baltimore 1967.
- Rasiński L., „Reguły” i „gry” świata społecznego – Wittgenstein, de Saussure i zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, red. L. Rasiński, Warszawa 2009, s. 7–27.
- Rutler G.W., *Priest of the Gospel: A Comparison of the Second Vatican Council and John Henry Cardinal Newman on the Priest as a Preacher*, Roma 1982.
- Schwarz A., *Jak pracować nad kazaniem*, Warszawa 1993.
- Siwek G., *Osobowość kaznodziei dzisiaj*, Kraków 2014.
- Siwek G., Przyczyna W., *Metodologia teologii homiletycznej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 70–84.
- Spidlik T., *Człowiek osobą agapiczną*, w: *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nasze czasy*, red. T. Spidlik, M.I. Rupnik, Kraków [2010], s. 121–240.
- Von Allmen J.J., *Preaching and Congregation*, Richmond 1962.
- Zerfass R., *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

IMPLIKACJE PRAWNO-DUSZPASTERSKIE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *AMORIS LAETITIA*

Podjmując zagadnienie implikacji prawno-duszpasterskich w adhortacji *Amoris laetitia*¹, podpisanej przez papieża Franciszka 19 III 2016 r., stanowiącej efekt refleksji dwóch Zgromadzeń Synodu Biskupów poświęconych rodzinie (III Nadzwyczajnego Ogólnego z 2014 i XIV Zwyczajnego Ogólnego z 2015 r.), należy zauważyć, iż dokument ten nie wprowadza żadnych nowych norm ogólnych czy szczegółowych typu kanonicznego, które można by stosować przede wszystkim do wszystkich trudnych przypadków osób żyjących w związkach nieregularnych. Jednakże dokument papieski wzywa i zachęca do odpowiedzialnego rozeznania duszpasterskiego takich przypadków. Jakie zatem implikacje prawno-duszpasterskie przynosi adhortacja? Na jakie elementy prawno-doktrynalne i prawno-duszpasterskie zwraca uwagę? Jakie są konsekwencje kanoniczno-duszpasterskie i reperkusje czy też następstwa tego dokumentu należącego do magisterium papieskiego?

Szczegółowa lektura dokumentu papieskiego pod kątem implikacji prawno-duszpasterskich nakazuje rozważyć i przeanalizować następujące kwestie: nauczanie Kościoła o małżeństwie i rodzinie; niektóre drogi i perspektywy duszpasterskie służące budowaniu małżeństwa i rodzi-

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI – dr hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Historii Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW; oficjał Sądu Biskupiego we Włocławku; wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i Wyższym Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Autor około 400 prac naukowych i popularno-naukowych, w tym pięciu książek.

¹ Franciszek, pap., *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” – o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.

ny; wychowanie dzieci oraz okazywanie miłosierdzia i duszpasterskie rozpoznanie wobec małżeńskich sytuacji złożonych, kontrowersyjnych i nieregularnych.

1. Nauczanie Kościoła o małżeństwie i rodzinie

Doniesienia niektórych publikatorów świeckich, iż nauczanie papieskie w omawianym dokumencie liberalizuje doktrynę i odchodzi od dotychczasowego nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie, nie znajdują potwierdzenia. Prawdą jest, iż czytając adhortację ma się wrażenie, że jej treść uderza nowością i oryginalnymi przemyśleniami na temat sytuacji rodziny we współczesnym świecie. Jednakże nowość i świeżość spojrzenia to nie zmiana doktryny Kościoła i norm prawnych odnoszących się do małżeństwa i rodziny.

Właśnie rozdział trzeci adhortacji, zatytułowany *Spojrzenie skierowane na Jezusa: powołanie rodziny* (n. 58–88), ukazuje w sposób syntetyczny istotne elementy nauczania Kościoła na temat małżeństwa i rodziny według Ewangelii i tak jak było to rozumiane przez Kościół w ciągu jego dziejów. Z tej perspektywy, w kontekście szeroko cytowanych dokumentów: soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, encykliki *Humanae vitae* Pawła VI i *Familiaris consortio* Jana Pawła II, omawiane są takie kwestie, jak nierozzerwalność i sakramentalność małżeństwa oraz przekazywanie życia i wychowanie dzieci.

Papież podkreśla, że małżeństwo jest darem Boga, który „obejmuje seksualność: «nie unikajcie jeden drugiego (1Kor 7, 5)» (AL, n. 61). Odnosząc się zaś do pierwotnego planu Stwórcy w stosunku do małżeństwa, papież Franciszek stwierdza, że Jezus proklamował nierozzerwalność tego związku, przywracając mu ów pierwotny plan, i wskazał, że jest ono „przymierzem miłości i wierności” (AL, n. 66). Ojciec święty przypomniał również naukę Kościoła o sakramentalności małżeństwa, podkreślając, że „sakrament małżeństwa nie jest umową społeczną, pustym rytuałem lub jedynie zewnętrznym znakiem zaręczyn”, ale jest „darem dla uświęcenia i zbawienia małżonków” (AL, n. 72). Przez sakrament ten „ład naturalny został przeniknięty odkupieniem Jezusa Chrystusa, że między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”, szafarzami tego sakramentu są sami małżonkowie (AL, n. 75), co stanowi jednoznaczne odniesienie do normy kodeksowej zawartej w kan. 1055 §2. Tym samym papież Franciszek podkreśla wyraźnie zarówno sakramentalną godność umowy małżeńskiej dwojga

osób ochrzczonych, jak i realną identyczność ważnie zawartego związku z sakramentem².

Akcentując konieczność rozumienia rzeczywistości małżeńskiej w „kluczu chrystologicznym”, papież Franciszek wskazuje, że „spojrzenie Chrystusa [...] powinno inspirować duszpasterstwo Kościoła względem wiernych, którzy po prostu współżyją ze sobą lub którzy zawarli jedynie małżeństwo cywilne czy też rozwiedzionych żyjących w nowych związkach”, dodając przy tym, że „Kościół wraz z nimi modli się o łaskę nawrócenia” (AL, n. 78). W tym kontekście papież Franciszek swoim szerokim spojrzeniem obejmuje również małżeńskie i rodzinne sytuacje niedoskonałe, przypominając o obowiązku duszpasterzy „właściwego rozeznania sytuacji dla miłości prawdy” w szczególnych przypadkach. Zauważa, że „stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku i mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji. Dlatego też należy jasno wyrażać naukę, ale trzeba unikać sądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jakim ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL, n. 51).

Papież Franciszek bardzo mocno przypomina i akcentuje związek między miłością małżeńską a przekazywaniem życia oraz związek między rodziną a Kościołem, a także obecność rodziny w społeczeństwie (AL, n. 58 i 70). Miłość małżeńska, łącząca wszystkie aspekty życia małżeńskiego, została ukazana jako proces dynamiczny, „którego istota zakorzeniona jest w samej naturze osoby ludzkiej oraz jej charakterze społecznym” (AL, n. 131 i 134). Wyrażając zachwyt nad pięknem miłości małżeńskiej, papież jednocześnie przestrzega przed jej idealizowaniem. „Miłość w małżeństwie ma swoje ograniczenia i jest procesem przebiegającym powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych, jednakże w samej naturze miłości małżeńskiej jest otwarcie na jej wymiar definitywny” (AL, n. 123). W małżeństwie panuje radość, o ile następuje akceptacja tego, co stanowi „konieczne połączenie radości i trudów, napięć i odpoczynku, cierpienia i swobody, zadowolenia i poszukiwań, kłopotów i przyjemności” (AL, n. 126). Poruszając zaś kwestię przekazywania życia i wychowania potomstwa, Papież stwierdza, że „trzeba odkryć na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin” (AL,

² Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 35.

n. 82). Ponadto, podkreśla „niezbywalne prawo do życia niewinnego dziecka rozwijającego się w łonie swej matki”, prawo do naturalnej śmierci – z „uniknięciem uporczywej terapii i eutanazji oraz zdecydowane odrzucenie przez Kościół kary śmierci” (AL, n. 83). Zwraca też uwagę na ścisłą więź istniejącą między Kościołem i rodziną, które są dla siebie wzajemnie dobrem i ubogaceniem (por. AL, n. 86–88). Te elementy nauczania papieskiego mają duże znaczenie dla reperkusji i znaczenia adhortacji na płaszczyźnie prawno-duszpasterskiej, a jednocześnie umacniają postrzeganie i wizję małżeństwa sakramentalnego.

2. Niektóre drogi i perspektywy duszpasterskie służące budowaniu małżeństwa i rodziny

Analizując treści i przesłanie adhortacji pod kątem implikacji prawno-duszpasterskich, należy zwrócić uwagę na rozdział szósty (n. 199–258), gdzie papież Franciszek omawia niektóre drogi i perspektywy duszpasterskie prowadzące do budowania rodzin trwałych i płodnych, stosownie do zamysłu Stwórcy. Z perspektywy kanoniczno-duszpasterskiej znajdujemy tutaj treści odnoszące się do przygotowania do zawarcia małżeństwa, zachowania i pielęgnowania starodawnego zwyczaju zaręczyn, troski o małżeństwa mieszane, towarzyszenia osobom żyjącym w separacji, rozwiedzionym i opuszczonym oraz konieczności sprawniejszego działania sądów kościelnych, stosownie do wskazań wydanego w 2015 r. motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*³, a także troski rządców diecezji o „przygotowanie dostatecznej liczby pracowników, duchownych i świeccich, którzy poświęciliby się priorytetowo sądowniczej służbie kościelnej” (AL, n. 244).

We wstępie do tego rozdziału Papież przypominając, że rodziny są podmiotem, a nie jedynie przedmiotem ewangelizacji, wzywa kapłanów do podjęcia i wyjścia naprzeciw złożonym dzisiejszym problemom rodzin (por. AL, n. 202). Działania te – zdaniem papieża Franciszka – „wymagają zwrócenia uwagi na odpowiednią formację kapłanów, diakonów, zakonników, zakonnice i innych pracowników duszpasterstwa rodzin, a także dostępu seminarzystów do szerszej, interdyscyplinarnej formacji

³ Franciszek, pap., *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (MI)*, Tarnów 2015; por. W. Góralski, *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, w: Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 7–21.*

dotyczącej narzeczeństwa i małżeństwa oraz nabycia przez nich niezbędnej równowagi psychicznej” (AL, n. 200).

Bardzo ważną kwestią podjętą przez papieża Franciszka, a wpisującą się w omawiany temat, jest potrzeba prowadzenia narzeczonych na drodze przygotowania – tak dalszego, jak i bezpośredniego – do małżeństwa, z większym zaangażowaniem całej wspólnoty chrześcijańskiej, zakorzenionego w procesie inicjacji chrześcijańskiej. Według Papieża lepsze i pogłębione przygotowanie do zawarcia małżeństwa stanowi drogę do przeciwdziałania kryzysowi małżeństwa i rodziny. „Uczenie się miłości – czytamy w dokumencie – nie jest czymś, co może być improwizowane ani nie może być celem krótkiego kursu poprzedzającego małżeństwo” (AL, n. 208). Tym samym papież Franciszek podkreśla wielką rolę i znaczenie przygotowania do zawarcia małżeństwa, gdyż „nic nie jest bardziej zmienne, niepewne i nieprzewidywalne, niż pożądanie i nigdy nie należy zachęcać do decyzji o zawarciu małżeństwa, jeśli nie doszło do pogłębienia innych motywacji, które dają tym zaręczonym realną szansę stabilności” (AL, n. 209)⁴.

Przygotowanie zatem do zawarcia małżeństwa prowadzone przez Kościół zostało na nowo zauważone i dowartościowane, co stanowi kontynuację nauczania poprzednich papieży, szczególnie papieża Jana Pawła II i zaleceń jego adhortacji *Familiaris consortio* (n. 66–67). Stąd Kościół powinien popierać lepsze i intensywniejsze programy przygotowania do małżeństwa, by stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw (FC, n. 66). Nawiązuje do tego ustawodawca kościelny, zobowiązując duszpasterzy do „troski przede wszystkim o to, aby wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił”, jednocześnie wskazując na konkretne formy pomocy i przygotowania duszpasterskiego do zawarcia małżeństwa⁵. Papież jeszcze bardziej dosadnie o nich mówi, wskazując, że „istnieje wiele uprawnionych sposobów organizowania bezpośredniego przygotowania do małżeństwa, a każdy Kościół lokalny powinien rozeznaczyć, który z nich jest najlepszy, zapewniając odpowiednią formację, która jednocześnie nie zniechęci młodych do sakramentu” (AL, n. 207). W Polsce do tej pory szczegółowo przygotowanie bliższe i bezpośrednie określa *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do*

⁴ Por. W. Góralski, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, Płock 2016, s. 24.

⁵ KPK, kan. 1063.

zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim oraz wytyczne *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*⁶.

Papież Franciszek wskazuje w swoim dokumencie również na wielką wartość i znaczenie starodawnej instytucji zaręczyn w okresie znajomości przedślubnej i narzeczeństwa, jak i w procesie przygotowania do małżeństwa. Kiedy mówi o prowadzeniu młodych na drodze przygotowania do małżeństwa, wprost wskazuje na osoby zaręczone, aby „im pomóc w odkryciu wartości i bogactwa małżeństwa oraz dać możliwość rozpoznania niezgodności i zagrożeń” (AL, n. 205). Dlatego zachęca, by „zaręczonych mobilizować, pobudzać i pomagać im, aby mogli wyrazić to, czego każdy oczekuje od ewentualnego małżeństwa, swego sposobu rozumienia, czym jest miłość i zaangażowanie, czego pragnie się od drugiej osoby, jaki typ wspólnego życia chce planować” (AL, n. 209). Papież w trosce o przyszłych małżonków nadto wyjaśnia, że okres, kiedy osoby są zaręczone, powinien poprzez ich rozmowy pomóc im dostrzec, „iż w rzeczywistości niewiele jest punktów wspólnych ich znajomości i że samo wzajemne zauroczenie nie wystarczy, aby utrzymać związek. Nic nie jest bardziej zmienne, niepewne i nieprzewidywalne – dodaje papież Franciszek – niż pożądanie i nigdy nie należy zachęcać do decyzji o zawarciu małżeństwa, jeżeli nie doszło do pogłębienia innych motywacji, które dają tym zaręczonym realną szansę stabilności” (AL, n. 209). Jak z tego wynika, starodawna i tradycyjna instytucja zaręczyn, w ramach przygotowania do małżeństwa nie traci i dzisiaj swego znaczenia, sensu i wartości. Złożona bowiem rzeczywistość społeczna oraz wyzwania, przed jakimi stoi dziś małżeństwo i rodzina, wymagają zaangażowania całej wspólnoty chrześcijańskiej w przygotowaniu narzeczonych do małżeństwa oraz przygotowania programów przygotowania do małżeństwa, które byłyby prawdziwym doświadczeniem uczestnictwa w życiu kościelnym i pogłębiałby różne aspekty życia małżeńskiego i rodzinnego.

Szczegółnej troski – zdaniem Papieża – wymagają kwestie związane z małżeństwami mieszanymi. Niezbędna jest tutaj „serdeczna współpraca”

⁶ Według *Instrukcji* z 1986 r. katecheza ta powinna odbywać się co roku w parafiach liczących ponad trzy tysiące wiernych, a w parafiach mniejszych – co dwa lata. *Dyrektorium* o tym nie wspomina, mówiąc tylko o rocznej katechezie we wszystkich parafiach. Zob. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 IX 1986), Kraków 1990, n. 13; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 26; J. Gręźlikowski, „*Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*” *wyzwaniem dla duszpasterzy*, AtK, 145(2005), z. 2(579), s. 343–354.

między duchownym katolickim i duchownym niekatolickim, poczynając już od przygotowania do zawarcia małżeństwa, jak też w odniesieniu do kwestii związanych z tożsamością chrześcijańskiej rodziny oraz wychowaniem religijnym dzieci. Ojciec święty zwraca się z apelem o konieczności przestrzegania zasad wolności religijnej (AL, n. 248).

Mówiąc o implikacjach prawno-duszpasterskich adhortacji w odniesieniu do „potrzeby duszpasterskiego towarzyszenia osobom żyjącym w separacji, rozwiedzionym i opuszczonym oraz świadczenia im pomocy i opieki” (AL, n. 242 i 243), należy zwrócić uwagę na apel Papieża wzywający do sprawniejszego działania sądów kościelnych w sprawach małżeńskich, a także na troskę rządców diecezji o „przygotowanie dostatecznej liczby pracowników, duchownych i świeckich, którzy poświęciliby się priorytetowo sądowniczej służbie kościelnej” (AL, n. 244). Papież podkreśla w tym miejscu znaczenie niedawnej reformy procedur stwierdzenia przypadków nieważności małżeństwa, wprowadzonej przez list apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, gdzie pisał, że „najwyższym prawem jest zbawienie dusz”⁷, dlatego „wszystkie instytucje Kościoła [...] winny dążyć do tego, aby przekazywały łaskę Bożą oraz stale sprzyjały dobru wiernych, zgodnie z darami i misją każdego z nich, co stanowi podstawowy cel Kościoła”⁸. Dokument ten wszedł w życie 8 grudnia 2015 r. i zbiegał się z rozpoczęciem Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, co jest symptomatyczne, gdyż uświadamia i przybliża wagę oraz znaczenie wykonywania posługi sprawiedliwości w Kościele. Ma ona służyć ochronie godności małżeństwa, sprawnemu dochodzeniu podmiotowych uprawnień wiernych, a tym bardziej zbawieniu dusz, które niezmiennie pozostaje najwyższym celem procesowego prawa małżeńskiego oraz osób zaangażowanych w wymierzanie sprawiedliwości w Kościele⁹. Reforma kanonów Kodeksu prawa kanonicznego dokonana przez Papieża, dotycząca spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, uprzedziła adhortację *Amoris laetitia*, a tym samym dała możliwość zwrócenia uwagi na ważny problem sprawniejszego działania sądów kościelnych.

Celem zmian wprowadzonych przez papieża do kanonicznego procesu małżeńskiego nie jest ułatwienie uzyskania orzeczenia nieważności małżeństwa, ale przede wszystkim przyspieszenie prowadzenia procesów kościelnych o nieważność małżeństwa, jak też uproszczenie niektórych

⁷ Zob. KPK, kan. 1752; MI, s. 7.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 9–11.

procedur kanonicznych¹⁰. Chodzi o to, jak napisał papież Franciszek, by przyspieszyć procesy stwierdzenia nieważności małżeństwa tak, aby szybciej służyć wiernym, którzy znaleźli się w takich sytuacjach, aby z powodu opóźnienia wydania sądowego orzeczenia czekający na nie wierni nie byli «gnębieni przez mroki wątpliwości»¹¹, ale „skorzystali z posługi i miłosierdzia, z jaką wychodzi do nich Kościół, dając możliwość zawarcia nowego małżeństwa kanonicznego, jeżeli okaże się to możliwe”¹². Zasady przy tej zmianie są jasne i oczywiste, prowadzenie procesu stwierdzenia nieważności małżeństwa ma zostać w niektórych oczywistych dowodowo sytuacjach przyspieszone, jednakże musi się dokonywać z całkowitym poszanowaniem natury małżeństwa, którym jest poszanowanie prawdy¹³.

3. Wychowanie dzieci

W kanonie 1055 §1 Kodeksu prawa kanonicznego prawodawca kościelny podał określenie małżeństwa, stwierdzając, że małżeństwo jest „przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną z natury swojej ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa”¹⁴. Stąd jednym z celów małżeństwa – jak zaznaczył Sobór Watykański II, co przyjął prawodawca kodeksowy – jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, gdyż z „samej natury instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na zrodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie” (KDK, n. 48). Właśnie temu celowi małżeństwa papież Franciszek poświęcił rozdział siódmy swej adhortacji, zatytułowany *Umocnić wychowanie dzieci* (n. 259–290), podejmując tym samym pewne aspekty prawno-kościelne i duszpasterskie odnoszące się przede wszystkim do wychowania potomstwa. Naucza o edukacji etycznej, wartości sankcji jako bodźca, zachęca do cierpliwego realizmu i przekazywania wiary oraz do wychowania seksualnego. W nauczaniu tym rzuca się w oczy praktyczna mądrość przenikająca każdy akapit, a przede wszystkim nacisk na stopniowość i na małe kroki, „które mogą być zrozumiałe, zaakceptowane i docenione” (AL, n. 271).

¹⁰ P.V. Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 44.

¹¹ MI, s. 9.

¹² Pinto, *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, s. 44.

¹³ Por. J. Gręźlikowski, *Główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka*, StWł, 18(2016), s. 235–252.

¹⁴ KPK, kan. 1055 §1.

Na wstępie Papież apeluje do rodzin o czuwanie nad oddziaływaniem różnorodnych czynników, które mogą mieć negatywny wpływ na dzieci. Zwraca się do rodziców, że powinni „ukierunkować i przestrzegać dzieci i młodzież, aby umiały sobie poradzić z sytuacjami, w jakich mogą się znaleźć, jak na przykład zagrożenia agresją, wykorzystaniem lub narkomanią” (AL, n. 260). Nadto, powinni „zrodzić w dziecku z wielką miłością procesy dojrzewania w jego wolności, uczeniu się, kompleksowym rozwoju, pielęgnowaniu prawdziwej autonomii” (AL, n. 261).

Gdy chodzi o edukację etyczną, to zwraca uwagę na podstawową w tym zakresie rolę rodziców, a mianowicie „rozwijanie dobrych nawyków i emocjonalnych skłonności ku dobru” (AL, n. 264), jak też „stosowanie metod aktywnych i dialogu edukacyjnego oraz indukcyjnego, by dziecko samo mogło dojść do odkrycia znaczenia pewnych wartości, zasad i norm” (AL, n. 264). „Skuteczna formacja etyczna – głosi adhortacja – oznacza ukazanie osobie, jak bardzo dobre działanie jest także korzystne dla niej samej” (AL, n. 265).

Interesująco została poruszona kwestia życia rodzinnego jako kontekstu wychowawczego. Wskazując na rolę rodziny jako „pierwszej szkoły wartości ludzkich, w której można się nauczyć dobrego korzystania z wolności”, papież Franciszek zauważa w środowisku rodzinnym właściwe miejsce rozeznawania w sposób krytyczny przesłań płynących z różnych środków komunikacji społecznej. Zwraca uwagę na wyrabianie u dzieci zdolności poczucia świata i społeczeństwa jako „środowiska rodzinnego”, przełamywanie egoizmu, troskę o rodzinę jako „wspólny dom”, umiejętność właściwego korzystania z komunikacji i rozrywki, rozwijanie procesu socjalizacji i dojrzewania uczuciowego. Wskazuje na wartości szkół katolickich we wspieraniu rodziców w ich obowiązku wychowania dzieci (zob. AL, n. 274–279)¹⁵.

W kontekście kanonicznym celu małżeństwa, jakim jest wychowanie potomstwa, warto zwrócić uwagę na podrozdział poświęcony edukacji seksualnej, potwierdzający konieczność takiej edukacji i stawiający pytanie, „czy nasze placówki wychowawcze podjęły to wyzwanie w czasie, gdy istnieje skłonność do banalizowania i zubażania seksualności” (AL, n. 280). Zdaniem papieża „można ją zrozumieć jedynie w kontekście wychowania do miłości, do wzajemnego daru z siebie” (tamże). Informacje zaś dotyczące tej sfery powinny docierać do dzieci i młodzieży

¹⁵ Por. Góralski, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, s. 30–31.

„w odpowiednim czasie oraz w sposób stosowny do przeżywanego etapu” (AL, n. 281). Sprawą ważną jest stosowanie w edukacji seksualnej odpowiedniego języka oraz pielęgnowanie „zdrowej skromności” (AL, n. 282). Papież jednocześnie przestrzega przed pojęciem „bezpiecznego seksu”, ponieważ przekazuje ono „negatywny stosunek do naturalnego prokreacyjnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób krzewiona jest narcystyczna agresja, a nie życzliwość” (AL, n. 283). Adhortacja zwraca też uwagę na to, by w wychowaniu seksualnym uwzględniać poszanowanie i docenianie różnicy płci oraz potrzebę akceptacji swojego ciała takim, jakim zostało stworzone, w jego męskości lub kobiecości (por. AL, n. 285).

Jeżeli chodzi o wychowywanie w aspekcie przekazywania wiary, to powinno ono polegać – według papieża Franciszka – na pobudzaniu osobistego doświadczenia wiary przez dzieci poprzez modlitwę rodzinną i przejawy pobożności ludowej. Wysiłki i starania wychowawcze nad przekazywaniem wiary dzieciom mają wytworzyć klimat, aby rodzina stawała się narzędziem ewangelizacji oraz „podmiotem działalności duszpasterskiej poprzez bezpośrednie głoszenie Ewangelii” (AL, n. 289 i 290).

4. Okazywanie miłosierdzia i duszpasterskie rozpoznanie wobec małżeńskich sytuacji złożonych, kontrowersyjnych i nieregularnych

Analizując konsekwencje prawno-duszpasterskie i reperkusje adhortacji w tym zakresie, należy zwrócić także uwagę na rozdział ósmy dokumentu papieskiego zatytułowany *Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to co kruche* (n. 291–312). Ma on przede wszystkim znaczenie duszpasterskie, ale również pewien walor i znaczenie z punktu widzenia prawa kanonicznego, gdyż „jest on wezwaniem do miłosierdzia i do rozeznawania duszpasterskiego wobec sytuacji, które nie odpowiadają temu, co proponuje Pan”¹⁶. Chodzi o sytuacje osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, w związkach nieregularnych, a więc uczestniczących w życiu Kościoła „w sposób niepełny”. Papież stwierdzając, że „Kościół musi baczenie i z troską towarzyszyć swoim dzieciom najślabszym, naznaczonym miłością zranioną i zagubioną, przywracając nadzieję i zaufanie” (AL, n. 291), wskazuje, za Janem Pawłem II¹⁷, na konieczność stosowania w duszpasterstwie osób żyjących w związkach

¹⁶ Zob. tenże, *Radość miłości w rodzinie* (2), „Niedziela”, 59(2016), n. 17, s. 18.

¹⁷ Zob. FC, n. 34.

nieregularnych, niesakramentalnych, stopniowości, w myśl której człowiek „poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju” (AL, n. 293), nie jest to stopniowość prawa, ale „stopniowość w roztropnym wypełnianiu wolnych aktów w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów prawa” (AL, n. 295). Zwraca też uwagę na znaczenie rozeznawania oraz na zasady i okoliczności łągodzące w rozeznawaniu duszpasterskim, a także na „logikę miłosierdzia duszpasterskiego”. Stwierdza, że „inne formy związków są radykalnie sprzeczne z ideałem Pana, chociaż niektóre z nich realizują go przynajmniej częściowo i analogicznie” (AL, n. 292). Kościół zatem nie zapomina o „docenianiu konstruktywnych elementów w sytuacjach, które nie są jeszcze lub już nie odpowiadają jego nauczaniu o małżeństwie” (tamże).

W odniesieniu do „rozeznawania” sytuacji nieregularnych dokument papieski zauważa, że „trzeba unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL, n. 296). Zachęca, aby włączać wszystkich żyjących w sytuacjach złożonych, kontrowersyjnych, trudnych i nieregularnych do wspólnoty Kościoła i „okazać każdemu pomoc w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego miłosierdzia” (AL, n. 297). Papież stwierdza, że „osoby ochrzczone, które się rozwiodły i zawarły ponowny związek cywilny, powinny być bardziej włączane do wspólnoty chrześcijańskiej na różne możliwe sposoby, unikając wszelkich okazji zgorszenia. Ich udział może wyrażać się w różnych posługach kościelnych. Nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła. Ta integracja jest też potrzebna ze względu na troskę i chrześcijańskie wychowanie ich dzieci, które muszą być uznane za najważniejsze” (AL, n. 299). W „logice integracji” chodzi o rozeznawanie, „które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej oraz instytucjonalnej można przezwyciężyć” (tamże). Nie wymienia tutaj zakresu sakramentalnego¹⁸.

Jednakże „osoby rozwiedzione, żyjące w nowym związku, mogą na przykład znaleźć się w bardzo różnych sytuacjach, które nie powinny być skatalogowane lub zamknięte w zbyt surowych stwierdzeniach,

¹⁸ Por. Góralski, *Adhortacja apostołska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, s. 36.

nie pozostawiając miejsca dla odpowiedniego rozeznania osobistego i duszpasterskiego” (AL, n. 298). Rozeznanie to zawsze powinno być odpowiedzialne, kierować się „odpowiednim rozróżnieniem”, ze spojrzeniem, które „dobrze rozeznaje sytuację indywidualnych przypadków” i „które powinno uznać, że ponieważ stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (AL, n. 300)¹⁹. Rozeznanie to i towarzyszenie osobom rozwiedzionym i żyjącym w nowych związkach powinno dokonywać się zgodnie z nauczaniem Kościoła i wytycznymi biskupa. Nie może w nim zabraknąć wzięcia pod uwagę „wymagań ewangelicznej prawdy i miłości proponowanej przez Kościół. W rozeznaniu danej sytuacji należy – zaznacza Papież – należy unikać „poważnego ryzyka przesłań błędnych” i udzielania „przywilejów sakramentalnych w zamian za przysługi” (AL, n. 300). Odpowiedzialność zaś i dyskrekcja osoby, która nie stawia swoich wymagań nad dobro wspólne Kościoła oraz właściwe rozpoznanie kwestii przez duszpasterza, pozwoli uniknąć „niebezpieczeństwa, że pewne określone rozeznanie doprowadzi do myślenia, że Kościół popiera podwójną moralność” (tamże) lub też, że „usiłuje minimalizować wymagania Ewangelii” (AL, n. 301).

Papież zaznacza, że „nie można powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nierregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego i pozbawieni są łaski uświęcającej” (tamże). Wyjaśniając to stwierdzenie oraz wskazując na okoliczności łagodzące w rozeznaniu duszpasterskim, Papież zauważa, że ograniczenia zdolności podejmowania decyzji „nie zależą tylko od ewentualnej nieznamomości normy, ktoś bowiem może dobrze znać normę, a mimo to może mieć trudności w zrozumieniu wartości zawartej w normie moralnej lub może się znaleźć w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy” (AL, n. 301). Przytacza w tym kontekście sformułowania *Katechizmu Kościoła katolickiego* we fragmencie mówiącym o możliwości zmniejszenia, a nawet zniesienia poczytalności i odpowiedzialności za działania podejmowane „na skutek niewiedzy, nieuważi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieoponowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych” (AL, n. 302)²⁰. Negatywny więc osąd, czytamy w adhortacji, „odnośnie do sytuacji obiektywnej nie oznacza orzeczenia o odpowiedzialności lub winie danej

¹⁹ Por. EG, n. 44 i 47.

²⁰ Por. KKK, n. 1735 i 2352.

osoby” (tamże). Jednocześnie mając na uwadze konkretne uwarunkowania, dodaje Papież, „ludzkie sumienie powinno być lepiej włączone do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, które obiektywnie odbiegają od naszego rozumienia małżeństwa” (AL, n. 303).

Należy zauważyć, że papież Franciszek bardzo wyraźnie zaznacza w swoim dokumencie, że „nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków. Możliwa jest tylko nowa zachęta do odpowiedzialnego rozeznania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków, które Papież wnikliwie i szczegółowo prezentuje i wyjaśnia. Wskazuje też na wymagania i cechy drogi towarzyszenia i dogłębnego rozeznawania sytuacji osób żyjących po rozwodzie i w nowych związkach cywilnych w dialogu wiernych z duszpasterzami. W tym celu wzywa Kościół do refleksji na temat „uwarunkowań i okoliczności łagodzących” w kontekście poczytalności i odpowiedzialności za czyny. Przywołując zaś naukę św. Tomasza z Akwinu o relacji między normami a rozeznaniem, stwierdza: „to prawda, że normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji. Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu konkretnej sytuacji, nie może być podnoszone do rangi normy” (AL, n. 304).

Wątek „normy i rozeznania” dla papieża Franciszka jest bardzo ważny. Dlatego zauważa, że „duszpasterz nie może czuć się zadowolony, stosując jedynie prawo moralne wobec osób żyjących w sytuacjach nieregularnych, jakby były kamieniami, które rzuca się w życie osób” (AL, n. 305). Stwierdza, że „ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może być w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (tamże). „W pewnych przypadkach – jak zaznaczono w przypisie 351 odnoszącym się do tego zdania – mogłaby być to również pomoc sakramentów”²¹. Papież zachęca duszpasterzy, aby podejmowali rozeznanie „w znalezieniu możliwych dróg odpowiedzi

²¹ Papież jednocześnie, powołując się na adhortację *Evangelii gaudium*, przypomina kapłanom, aby pamiętali, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana, a Eucharystia „nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych”. Por. EG, n. 44 i 47.

Bogu i rozwoju pośród ograniczeń” (AL, n. 305), jednocześnie przypominając, że „mały krok, pośród wielkich ludzkich ograniczeń, może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom” (tamże)²². Mając zaś na względzie to, „aby uniknąć wszelkich błędnych interpretacji logiki miłosierdzia Bożego”, papież Franciszek z mocą przypomina, że „Kościół w żadnym przypadku nie może się wyrzec proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej swej okazałości” (AL, n. 307). Stwierdza również: „Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi. Dzisiaj bardziej istotny niż duszpasterstwo niepowodzeń jest wysiłek duszpasterski na rzecz umacniania małżeństw i w ten sposób zapobieżenia rozpadom” (tamże).

Rozeznanie duszpasterskie wobec małżeńskich sytuacji złożonych, trudnych, kontrowersyjnych i nieregularnych oraz bardzo delikatnych powinno być pełne miłości miłosiernej, gotowej do zrozumienia, przebaczenia, towarzyszenia, czekania, a przede wszystkim włączenia. „Jest to logika, która powinna dominować w Kościele” (AL, n. 312).

Jak należy rozumieć powyższe zapisy i nauczanie papieskie zawarte w adhortacji? Odnosi się to przede wszystkim do kwestii możliwości udziału małżonków żyjących w związkach nieregularnych w życiu sakramentalnym. Mając na uwadze przytoczone wyżej najważniejsze teksty dokumentu papieskiego, należy zauważyć, że papież Franciszek nie zmienia obowiązującej w doktrynie Kościoła i w prawie kanonicznym zasady, według której małżonkowie rozwiedzeni i trwający w nowych związkach, którzy współżyją ze sobą na sposób małżeński i w ten sposób znajdują się w sytuacji, która obiektywnie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa, nie mogą przystępować do Komunii świętej²³. W żadnym numerze adhortacji nie padło stwierdzenie, iż wymieniona kategoria osób może „spokojnie” przystępować do Komunii świętej. Brak więc jest podstaw do istnienia takiej możliwości²⁴.

Jeżeli zatem omawiana adhortacja nie zmienia w niczym doktryny i prawa Kościoła w przedmiocie udziału małżonków rozwiedzionych

²² Por. EG, n. 44.

²³ Por. Góralski, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, s. 53.

²⁴ Zob. tenże, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.

i żyjących w nowych związkach w życiu sakramentalnym, to można pytać o to, co nowego wnosi? Zasadniczym *novum* tej doniosłej enuncjacji papieskiej jest zwrócenie uwagi na potrzebę przyjscia z pomocą małżonkom znajdującym się w sytuacjach nieregularnych poprzez osobiste i duszpasterskie rozeznanie. Zostało ono potraktowane bardzo szeroko i indywidualnie i wymaga ono „dobrego rozeznania sytuacji”, podejmowania odpowiednich i konkretnych działań przez duszpasterzy, spowiedników i kierowników duchowych (AL, n. 298). Ma to być „towarzyszenie osobom zainteresowanym na drodze rozeznania, zgodnie z nauczaniem Kościoła i wytycznymi biskupa” (AL, n. 300). Rozeznanie sytuacji małżonka rozwiedzionego i związanego nowym związkiem cywilnym powinno polegać na dokładnym poznaniu (czy to podczas spowiedzi, czy poza spowiedzią) aktualnego statusu rodzinnego danej osoby, czy obojga osób związanych związkiem nieregularnym. Zorientowania się, czy nie ma podstaw do wniesienia skargi o stwierdzenie nieważności poprzedniego kanonicznego małżeństwa. Ustalenie czy w danej sytuacji nie ma poważnej winy oraz zorientowanie się, czy istnieją jakieś czynniki łagodzące, które sprawiają, że możliwe jest, iż trwając w obiektywnej sytuacji grzechu cudzołóstwa dana osoba nie jest winna subiektywnie albo nie jest w pełni winna. Można powiedzieć, że w procesie rozeznania sytuacji małżonka chodzi przede wszystkim o ustalenie: 1) czy w jej zaistnieniu ponosi on poważną winę czy też nie; 2) czy istnieją jakieś czynniki łagodzące, które sprawiają, że brak jest u niego subiektywnej winy lub pełnej winy dotyczącej trwania w grzechu cudzołóstwa; 3) czy istnieją określone warunki, które nie pozwalają małżonkowi działać inaczej niż żyć w grzechu cudzołóstwa i podjąć inne decyzje (opuszczenia współmałżonka lub odmowy współżycia seksualnego). W ustalaniu stanu faktycznego kompetentny jest wyłącznie spowiednik. Do niego bowiem należy końcowa decyzja o udzieleniu lub nie rozgrzeszenia sakramentalnego²⁵.

5. Wnioski końcowe

Możemy powiedzieć, że analizowana pod kątem implikacji prawno-kościelnych adhortacja *Amoris laetitia* papieża Franciszka jest dokumentem znaczącym i obfitującym we wskazania duchowe i mądrość praktyczną, przydatną dla osób pragnących zawrzeć małżeństwo, jak i tworzących rodzinę. Nie ma ona charakteru doktrynalnego, a tym bardziej norma-

²⁵ Tenże, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, s. 59–60.

tywnego, aczkolwiek pośrednio podejmuje pewne kwestie kanoniczne odnoszące się do nauczania Kościoła o małżeństwie, przygotowania do jego zawarcia, zrodzenia i wychowania potomstwa, jak też sytuacji prawnej osób żyjących w związkach nieregularnych. Jest to dokument wyraźnie duszpasterski, który przemawia językiem doświadczenia, w sposób konkretny, bardzo prosty, a jednocześnie ujmujący i praktyczny, który zawiera w sobie niezwykle bogactwo treści o charakterze teologicznym, duchowym i pastoralnym, jak też stawia konkretne i poważne wyzwania dla samych małżonków i duszpasterzy, dając pozytywny impuls wzmacniający małżeństwo i rodzinę.

Jak wynika z analizowanej adhortacji, papież Franciszek daje pozytywny impuls całemu Kościołowi, biskupom i duszpasterzom, aby przyjęli i uznali, że niektóre osoby żyjące poza sakramentalnymi małżeństwami nie popełniają grzechu ciężkiego ze względu na różne okoliczności łagodzące, czy też czynniki niejako zmuszające je do takiego sposobu życia. Skoro w takich przypadkach nie występuje konieczna przesłanka dobrowolności popełnianego grzechu, aby uznać go za ciężki, spowiednik, zgodnie z wielowiekową praktyką i nauczaniem doktrynalnym Kościoła, ma prawo udzielić rozgrzeszenia, a przez to dopuścić do przyjęcia Eucharystii²⁶. Wydaje się, że Stolica Apostolska lub też Konferencje Episkopatu poszczególnych krajów winny wydać odpowiednie instrukcje wskazujące na sposób postępowania duszpasterzy. Nie pozwoli to na spychanie wielu osób na margines Kościoła przez niezrozumienie i nie pochylenie się nad ich sytuacją poprzez okazywanie miłosierdzia i duszpasterskie rozpoznanie. A zatem wnikajmy w treści adhortacji, analizujmy je w duchu papieża Franciszka, który rozpoczął wielki proces, który daje nadzieję wielu ludziom i który w perspektywie czasu pragnie odnowić oblicze Kościoła i stworzyć otwarty horyzont nowego biegu życia Kościoła.

STRESZCZENIE

Analizowana pod kątem implikacji prawno-duszpasterskich adhortacja *Amoris laetitia* papieża Franciszka jest dokumentem znaczącym i obfitującym we wskazania duchowe i mądrość praktyczną, przydatną dla osób pragnących zawrzeć małżeństwo, jak i tworzących rodzinę. Nie ma ona charakteru doktrynalnego, a tym bardziej nor-

²⁶ Por. Z. Janczewski, *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, PrKan, 59(2016), nr 2, s. 56.

matywnego, ściśle kanonicznego, aczkolwiek pośrednio podejmuje pewne kwestie prawno-duszpasterskie odnoszące się do nauczania Kościoła o małżeństwie, przygotowaniu do jego zawarcia, zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, jak też sytuacji prawnej osób żyjących w związkach nieregularnych. Jest to dokument wyraźnie duszpasterski, który przemawia językiem doświadczenia, w sposób konkretny, bardzo prosty, a jednocześnie ujmujący i praktyczny, który zawiera w sobie niezwykle bogactwo treści o charakterze teologicznym, duchowym i pastoralnym, jak też stawia konkretne i poważne wyzwania dla samych małżonków i duszpasterzy.

Mimo wielości podjętych przez papieża Franciszka wątków tematycznych odnoszących się do troski o małżeństwo i rodzinę, enuncjacja stanowi spójną jedność. Podjęte przez Papieża wątki kanoniczno-duszpasterskie nie są bardzo liczne, raczej bardziej czysto duszpasterskie, jednakże zachęcają i wzywają duszpasterzy do towarzyszenia, rozpoznawania i włączania do praktyki Kościoła tych, którym na drodze życia małżeńskiego nie powiodło się i żyją w związkach tzw. nieregularnych. Takie „towarzystwo duszpasterskie” wymaga od duszpasterzy ukazywania matczynego obrazu Kościoła oraz prowadzenia większej integracji małżonków rozwiedzionych i żyjących w związkach cywilnych w życie Kościoła, większą obecność we wspólnocie kościelnej, uczestniczenie w grupach modlitewnych i formacyjnych, czy zaangażowanie w różne posługi kościelne.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, adhortacja *Amoris laetitia*, małżeństwo i rodzina, związki nieregularne, nauczanie papieża Franciszka, troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę.

SUMMARY

Analyzed in terms of the implications of the legal and pastoral exhortation *Amoris laetitia* Pope Francis is a document significant and abundant indications in spiritual wisdom and practical, useful for those wishing to marry and forming a family. It has no doctrinal character, and the more normative strictly canon, albeit indirectly take some of the issues of legal and pastoral relating to the Church's teaching on marriage, preparing for its conclusion, the procreation and education of offspring, as well as the legal situation of people living in relationships irregular. This document clearly pastoral, that speaks the language of experience in a concrete way, a very simple, yet engaging and practical, which includes the extraordinary wealth of content of a theological, spiritual and pastoral, and also puts specific and serious challenges for the spouses and pastors.

Despite the multiplicity taken by Pope Francis topical themes relating to the care of marriage and family, enunciation is a coherent unity. Taken by the Holy Father threads canonical and pastoral are not very numerous, rather more purely pastoral, however, encourage and urge pastors to accompany, recognition and inclusion in the practice of the Church those who are on the path of married life failed and they live in relationships so. irregular. These “pastoral accompaniment” requires pastors portraying maternal image of the Church and driving greater in-

tegration of the spouses divorced and living in civil union in the life of the Church, a greater presence in the ecclesial community, to participate in prayer groups and formation, or involvement in various church ministries.

Key words: Pope Francis, exhortation *Amoris laetitia*, marriage and family, relationships irregular, teaching of Pope Francis, the concern of the Church on marriage and family.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1966.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 2013.
- Franciszek, pap., *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” – o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Franciszek, pap., *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Tarnów 2015.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (5 IX 1986)*, Kraków 1990.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003.
- Góralski W., *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, Płock 2016.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Góralski W., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.
- Góralski W., *Radość miłości w rodzinie (2)*, „Niedziela”, 2016, nr 59, s. 18.
- Góralski W., *Wprowadzenie do motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, w: *Proces małżeński według motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. J. Krajczyński, Płock 2015, s. 7–21.
- Gręźlikowski J., „Dyrektorium duszpasterstwa rodzin” wyzwaniem dla duszpasterzy, *AtK*, 145(2005), z. 2(579), s. 343–354.
- Gręźlikowski J., *Główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka*, *StWł*, 18(2016), s. 235–252.
- Janczewski Z., *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, *PrKan*, 59(2016), nr 2, s. 41–58.
- Pinto P.V., *Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa*, *OsRomPol*, 36(2015), nr 11, s. 44–45.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

WYKLUCZENIE NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA – SYMULACJA CZĘŚCIOWA

Określony stan faktyczny powodujący zakłócenie prawidłowego wyrażania zgody małżeńskiej może być rozpatrywany z różnych punktów widzenia, czyli pod kątem różnych tytułów nieważności małżeństwa. Kanoniści wymieniają szereg tytułów dotyczących zgody małżeńskiej, z których może być rozpatrywany brak lub nieadekwatność przedmiotu zgody małżeńskiej w konkretnej kwestii. Decyzja o tym, do jakiego tytułu dana sytuacja powinna być zaszeregowana lub jakiemu tytułowi jest najbliższa, zależy od szczegółowych okoliczności, których subtelne różnice mogą wychwycić dopiero fachowcy i doświadczeni praktycy¹.

Proces orzekania o nieważności małżeństwa jest procesem złożonym, może on być prowadzony z różnych tytułów, stanowiących przedmiot dyspozycji kanonów Kodeksu prawa kanonicznego dotyczących małżeństwa. Celem procesu prowadzonego w sądzie kościelnym nie jest rozwiązanie małżeństwa, lecz stwierdzenie, czy w świetle obowiązującego prawa kanonicznego zostało ono zawarte ważnie czy też nie. Stwierdzenie nieważności

KS. KRZYSZTOF GRACZYK – dr hab., studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1994–1998), uwieńczone doktoratem z kościelnego prawa małżeńskiego. W latach 1998–2001 asystent przy Katedrze Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na KUL. Od 2001 r. sędzia w Sądzie Biskupim we Włocławku. Od 2003 r. wykładowca prawa kanonicznego na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela. Studium Teologii we Włocławku. Oddział w Koninie. W 2013 r. uzyskał licencjat z teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, a w 2015 r. habilitację na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor kilkudziesięciu artykułów prawnych i prawnoduszpasterskich w pozycjach książkowych i czasopismach.

¹ Por. D. Reiss, M.E. Olivieri, *The Family's Conception of Accountability and Competence. A New Approach to the Conceptualization and Assessment of Family Stress*, „Family Process”, 30(1991), nr 2, s. 193–214.

małżeństwa nie może więc być rozumiane ani jako jego unieważnienie, ani też jako jego rozwiązanie. W istocie stwierdza się bowiem jego nieważność od samego początku. W procesie tym nie orzeka się także o winie stron, lecz ustala kanoniczną przyczynę nieważności. Ustalenie przyczyny nieważności związku ma implikacje praktyczne; orzeczony wyrok może bowiem w pewnych sytuacjach zawierać klauzulę dotyczącą jednej lub obu stron, na mocy której powstają ograniczenia, a w niektórych przypadkach uniemożliwienie uzyskania pozwolenia na zawarcie nowego związku małżeńskiego. Pozwolenie takie może wydać jedynie kompetentna władza kościelna².

1. Odniesienie do konkretnej sytuacji, którą należy ocenić

Zgodnie ze starą zasadą rzymską: *Ei incumbit probatio, qui dicit, non qui negat* udowodnienie nieważności małżeństwa, popełnienia przestępstwa czy wadliwości aktu administracyjnego spoczywa na tej stronie, która twierdzi, że zaszły okoliczności stwierdzające wadliwość powyżej przytoczonych zdarzeń.

Kodeks prawa kanonicznego potwierdza tę zasadę w kan. 1526 §1, który stanowi, że obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, kto twierdzi. W tej sytuacji, strona powodowa, która jest inicjatorem procesu, z wyjątkiem sytuacji, w których prawo tę funkcję powierza rzecznikowi sprawiedliwości, jest stroną, która zobligowana jest do udowodnienia swoich twierdzeń. Na tym etapie procesu powód ma wykazać, za pomocą przytaczanych środków dowodowych, zasadność swojego roszczenia. Etap instrukcji sprawy należy do najistotniejszych, gdyż dzięki przedstawionemu materiałowi dowodowemu sędzia zyskuje pewność moralną, która swoje podstawy ma w aktach i dowodach. Profesjonalnie przeprowadzona faza dowodzenia ma dopomóc w uzyskaniu pewności nie tylko sędziego, ale strony, która uzyska poświadczenie sensowności prowadzonego procesu. Dowodzenie w procesie polega na szczegółowym analizowaniu i badaniu konkretnych zjawisk i towarzyszących mu okoliczności w celu potwierdzenia lub wykluczenia faktu procesowego³.

W całym procesie ten etap stanowi zasadniczą i istotną część całego postępowania. Na jego niewątpliwy walor wskazuje skarga powodowa, która według kan. 1504 n. 2 powinna wskazywać, na jakim uprawnieniu

² Por. A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „*Studia Canonica*”, 21(1987), s. 67–173.

³ Por. T. Rozkrut, *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*, Tarnów 2002, s. 24.

opiera się powód i przynajmniej ogólne fakty i dowody na poparcie roszczenia. Zwrot „ogólne fakty i dowody” jest zapowiedzią przedstawienia środków dowodowych na etapie instrukcji sprawy. Faktycznie teraz chodzi o ich uściślenie i uzupełnienie, tzn. sprecyzowanie danych zawartych w dowodach wskazanych w skardze powodowej oraz przedłożenie dowodów w niej nie wskazanych. Przeprowadzanie dowodu jest zatem niewątpliwie trudnym i żmudnym etapem każdego procesu, wymagającym włożenia dużego wysiłku intelektualnego i praktycznego, albowiem bez poważnej instrukcji dowodowej sentencja sędziego nie będzie nigdy *opus iustitiae*. Celem etapu dowodzenia jest procesowe dotarcie do prawdy – *ad veritatem aptius erundam*⁴.

Szeroki wstęp, jaki został poświęcony znaczeniu instrukcji sprawy, prowadzi do podkreślenia nieodzowności udziału w niej adwokata. Właściwy dobór, należyte zgłoszenie środków dowodowych, stosowna prezentacja – pozwalają, by na forum sądowym potwierdzić pewność, uczciwość, wiarygodność stawianych hipotez, twierdzeń, a jednocześnie doprowadzić do osiągnięcia przekonania, koniecznego do wydania sprawiedliwego wyroku. Udział adwokata pozwala na przedstawienie materiału dowodowego, zgodnie z systemem prawa, który przewiduje indywidualny walor i specyfikę każdego z dowodów. Adwokat jest gwarantem bezpieczeństwa, że wszelkie racje zostaną przedstawione obiektywnie, w sposób pozytywny, racjonalny i niepodważalny. Sam kardynał Zenon Grocholewski wskazuje, że w instrukcji sprawy „w tej perspektywie łatwo dostrzec znaczenie roli adwokata dla właściwego przeprowadzenia procesu. Strona bowiem często nie zna problemów prawnych związanych ze sprawą ani też zasad dowodzenia. Adwokat nie tylko będzie wiedział, jakie dowody przedstawić, ale też – np. gdy chodzi o świadków – proponuje odpowiednie kwestie mające być przedmiotem przesłuchania⁵.

Prezentowanie środków dowodowych wymaga właściwego sposobu podejmowania czynności prawnych, ze względu na zasadę uczciwości procesowej. W konkretnej sytuacji brak przestrzegania norm może doprowadzić do naruszenia poczynionych ustaleń. Zawarte jest to w kan. 1455 §3, który stanowi, że ilekroć charakter sprawy lub dowodu jest taki, że jeśli przez rozpowszechnianie akt lub dowodów zagrożona byłaby sława innych

⁴ Tamże, s. 25.

⁵ Por. Z. Grocholewski, *Struktura etapu dowodzenia*, w: *Plenitudo legis dilectio*, Lublin 2000, s. 362.

lub mogłaby powstać przyczyna nieporozumienia lub zgorszenia, względnie inna tego rodzaju niedogodność, strony zobowiązane są do określonego zachowania. Adwokat w tej sytuacji swoją bystrością, trzeźwością umysłu i dyplomacją może zapobiec tego typu wydarzeniom bądź pomijając ten środek dowodowy, bądź wskazując na jego niewielką moc dowodową. Adwokat odwołuje się do norm gwarancyjnych, które przewidują zakaz przeprowadzania lub wykorzystania środków dowodowych, gdy grozi to niebezpieczeństwem, zgorszeniem czy zniesławieniem. Etap dowodzenia to przede wszystkim dokładne zebranie materiału faktycznego, czyli podstawowego materiału dowodowego. Do właściwego przeprowadzenia instrukcji sprawy wymagana jest dobra znajomość przepisów prawnych odnoszących się do przedmiotu sporu w konkretnym przypadku, bo brak umiejętnego przedstawiania środków dowodowych odbija się w niekorzystny sposób na wydaniu sprawiedliwego wyroku. Można bowiem mieć do czynienia z faktem, który może wydawać się prawdziwy i pewny, ale w rzeczywistości może okazać się fałszywy⁶.

1.1. Porównanie przyczyny symulacji z przyczyną zawarcia małżeństwa

Symulacja, inaczej zgoda pozorna, polega na tym, że zewnętrznie zostaje wyrażona zgoda, lecz wewnętrznie wola nupturienta jest temu przeciwna. Jest to wtedy zgoda nieszczerza, fikcyjna. Narzeczony zewnętrznie chce małżeństwa, ale wewnętrznie nie chce. Przyczyny takiej zgody są różne. Nupturient może działać pod naciskiem kogoś lub dobrowolnie. Zgoda małżeńska może być pozorna całkowicie lub częściowo⁷.

Symulacja całkowita jest wtedy, gdy choćby jedno z narzeczonych aktem woli wyklucza małżeństwo i jednocześnie nie chce przekazać i przyjąć praw i obowiązków. Taka postawa nupturienta, czyli pozorowanie zgody na małżeństwo, łączy się z winą umyślną. Nupturient jest świadomy, że jego czynność prawna nie będzie ważna. Jeśli chce udowodnić brak symulacji, to z całą odpowiedzialnością musi wziąć na siebie prawa i obowiązki wynikające z małżeństwa⁸.

Symulacja częściowa zachodzi wtedy, gdy nupturientem chcą zawrzeć małżeństwo, ale jednocześnie aktem woli wykluczają istotny element lub

⁶ Por. S. Waltoś, *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2002, s. 340.

⁷ Por. A. Dziegła, *Udział stron procesowych w ustaleniu formuły sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale”, 3(1992), s. 56.

⁸ Por. O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968, s. 93–94.

choćby jeden z przymiotów małżeństwa, takich jak dobro małżonków, zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz nierozzerwalność małżeństwa. Te wszystkie przymioty mają swoje uzasadnienie w prawie Bożym. Na dobro małżonków składa się: wzajemna pomoc, pożycie seksualne, wierność, jedność duchowa, nierozzerwalność, dozgonne trwanie w związku. Jeżeli te elementy wykluczy się, to małżeństwo na pewno ważne nie będzie⁹.

Jednym z podstawowych obowiązków małżonków jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jeżeli w momencie wyrażania zgody małżeńskiej wykluczy się: akty małżeńskie, zrodzenie potomstwa, ochronę życia poczętego lub wychowanie potomstwa, to zgoda będzie jedynie pozorna i małżeństwo będzie nieważne. Prawo zawsze domniemywa, że strony zawsze chcą mieć potomstwo. Wykluczenie potomstwa jest wtedy, gdy strona na zawsze wyklucza akt małżeński, którego celem jest zrodzenie potomstwa. Przyczyny mogą być bardzo różne. Możemy zaliczyć do nich na przykład: niechęć do dzieci, wstręt do seksu, bojaźń przed porodem, obawa przed urodzeniem niepełnosprawnego dziecka. Zawsze, jeżeli choćby jedna ze stron w momencie wyrażenia zgody lub jeszcze przed ślubem wyklucza potomstwo, powoduje nieważność małżeństwa. Aby symulacja konsensu małżeńskiego w odniesieniu do dobra potomstwa mogła być przyjęta jako udowodniona, powinna opierać się na jakimś ściśle określonym i sprecyzowanym motywie, zwanym w orzecznictwie Roty Rzymskiej przyczyną lub niekiedy źródłem symulacji. Oceniając każdy przypadek sędzia powinien porównać i zestawić obydwie przyczyny: *causam contrahendi* oraz *causam simulandi*, upewniając się, że przeważała ta ostatnia. Należy przy tym stwierdzić, iż przyczyna symulacji jest proporcjonalnie poważniejsza od przyczyny zawierania małżeństwa¹⁰.

Zgoda pozorna, czyli symulacja, następuje również wtedy, gdy strona wyklucza dochowanie wiary lub wyraża zgodę na małżeństwo pod warunkiem, że będzie utrzymywała kontakty seksualne z trzecią osobą. Przyczyną symulacji może być również odrzucenie aktem woli sakramentalności małżeństwa. Tylko zgodność między ochrzczonej zalicza sakramentalność małżeństwa do jego istotnych elementów. Bez tego elementu małżeństwo uważa się za nieważne¹¹.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. K. Graczyk, *Niezdolność do wypełniania zobowiązania bonum prolis przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, StWł, 10(2007), s. 320–330.

¹¹ Por. J. Linneborn-Wenner, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*, Padeborn 1933, s. 311.

Ponadto można wymienić inne przyczyny symulacji. Do najczęściej występujących można zaliczyć: niechęć do współpartnera, uczucie do innej osoby niż poślubiana, świadomość, że istnieje przeszkoda małżeńska, niechęć do zawarcia ślubu w Kościele katolickim. Wymienione tu przyczyny symulacji można określić jako tzw. wewnętrzne. Natomiast do przyczyn zewnętrznych zaliczyć można: potrzeba zalegalizowania dziecka pozamałżeńskiego, uzyskanie korzyści majątkowych drugiej strony, chęć zdobycia sławy, pogodzenie skłóconych rodzin. Małżeństwo symulowane zawarte jest zawsze wtedy, gdy jedna ze stron nie może się od czegoś lub kogoś uwolnić, albo czegoś zdobyć i jedynym wyjściem z symulacji pozostaje dla niej wstąpienie w związek małżeński¹².

1.2. Okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa

Wśród wielu osób zawierających dziś małżeństwo sakramentalne występują często niewłaściwe poglądy dotyczące tak istoty małżeństwa, jak i jego celów oraz przymiotów, zwłaszcza jedności, nierozzerwalności i sakramentalności. Poważne konsekwencje moralne i religijne ma również osłabienie poczucia wierności małżeńskiej, czego przejawem jest postawa pewnej akceptacji zdrady małżeńskiej. Wobec takiej mentalności i poglądów wielu osób na małżeństwo, także to zawierane w Kościele, pojawia się wśród duszpasterzy pytanie, jak przeprowadzać kanoniczne czynności wymagane do zawarcia małżeństwa? Jakie stawiać nupturientom wymagania do zawarcia małżeństwa i jak postępować przy spisywaniu protokołu badania kanonicznego narzeczonych? Jak ustosunkować się do twierdzeń i postaw narzeczonych, którzy nie akceptując celów i przymiotów małżeństwa kościelnego (jedności, wierności, nierozzerwalności, sakramentalności czy płodności małżeństwa), jak też nauki Kościoła o małżeństwie, zawierając małżeństwo ze względu na ciężę czy też ukrywając przed drugą stroną pewne swoje przymioty lub działając podstępnie pragną zawierać małżeństwo kościelne?

Duszpasterze powinni zwrócić uwagę na wymagania i poszczególne elementy kanonicznego badania narzeczonych. Jest to konieczne do ujednolicenia stawianych wymagań nie tylko od strony formalnej, która na ogół nie budzi większych zastrzeżeń, ale przede wszystkim od strony rozeznania i ustalenia sytuacji prawnej narzeczonych, ich traktowania

¹² Por. U. Navarrete, *Novae methodi technice procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica”, 77(1988), s. 88.

wspólnoty małżeńskiej, zdolności psychicznej (osobowościowej, dojrzałościowej, psychologicznej) do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Wśród wielu możliwych problemów warto zwrócić uwagę na kilka z nich, które w ostatnim czasie występują stosunkowo często.

Pierwszym zadaniem duszpasterza przeprowadzającego kanoniczne badanie przedślubne narzeczonych jest nabranie przekonania, że między nupturientami nie istnieje żadna z przeszkód rozrywających małżeństwo. Przeszkodę małżeńską tworzy każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwala osobie na ważne zawarcie małżeństwa¹³.

Jeżeli przeszkoda wynika z prawa Bożego, niemożliwe staje się uzyskanie od niej dyspensy. Jeżeli przeszkoda jest pochodzenia kościelnego, można wystąpić o dyspensę od niej do biskupa diecezjalnego. Aktualne prawo małżeńskie wymienia dwanaście przeszkód, które powodują nieważność małżeństwa: brak wieku (przeszkoda wieku), niemoc płciowa (impotencja), węzeł małżeński, różna religia, święcenia, ślub zakonny, uprowadzenie, występki (małżonkobójstwo), pokrewieństwo, powinowactwo, przyzwoitość publiczna, pokrewieństwo ustawowe¹⁴.

Jeżeli istnieje wątpliwość co do istnienia którejkolwiek z powyższych przeszkód, duszpasterz powinien trzymać się zasady, że nie należy przeszkadzać w zawieraniu małżeństwa, chociażby istniało przypuszczenie, że przeszkoda może ujawnić się później¹⁵. Okolicznością nastęrczącą wiele problemów i trudności podczas kanonicznego badania narzeczonych jest brak u nupturientów rozeznania co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych oraz psychiczna niezdolność do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 i 3)¹⁶.

¹³ Por. W. Góralski, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 2(1994), s. 5–20.

¹⁴ KPK, kan. 1073–1094; por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 108–123.

¹⁵ Por. Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, 13 XII 1989 r., n. 51 (dalej cyt. Instrukcja).

¹⁶ Niezdolność do zawarcia małżeństwa z n. 1 tego kanonu, a mianowicie pozbawienie wystarczającego używania rozumu, zdarza się rzadziej. Stąd o niej nie wspominamy wprost. Jeżeli pojawia się jednak wątpliwość co do używania rozumu przez nupturientów, należy skierować ich na badania psychologiczne. Por. W. Góralski, *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1095, n. 1)*, „Ius Matrimoniale”, 1990, s. 20–32; tenże, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095 nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, PrKan, 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.

W przypadku pierwszym chodzi o sytuacje, w których osoba nie posiada zdolności osądzenia i rozumowania potrzebnych do podjęcia rozważnej decyzji dotyczącej istotnych praw i obowiązków małżeńskich, do których należy m.in. stworzenie nierozdzielnej wspólnoty całego życia, zmierzanie do wspólnego dobra, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Co należy do przyczyn zaburzających tę zdolność? Orzecznictwo sądowe wymienia tutaj różnego rodzaju psychopatie i nerwice, patologie osobowości, psychozy depresyjno-maniakalne, działanie pod wpływem leków psychotropowych¹⁷.

Duszpasterz musi w odniesieniu do tego przepisu kodeksowego zdawać sobie sprawę, że podczas badania kanonicznego narzeczonych mogą zdarzyć się takie przypadki, iż nupturient będzie miał używanie rozumu i będzie zdawał sobie sprawę z tego, jaka jest natura małżeństwa, ale nie będzie miał rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane¹⁸.

Ponadto każdy duszpasterz dopuszczający do ślubu jest zobowiązany upewnić się, czy osoba pragnąca zawrzeć małżeństwo, jest zdolna od strony psychicznej do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 3). Gdy niezdolność z przyczyn natury psychicznej jest bezsporna, do takiego małżeństwa duszpasterz nie może dopuścić. Jeśli natomiast zachodzi wątpliwość co do możliwości wypełnienia przez jedno z nupturientów jakiegoś obowiązku małżeńskiego, ale brak jest pewności, nie można zabronić zawarcia tego małżeństwa¹⁹.

Do przyczyn natury psychicznej uniemożliwiających stworzenie prawdziwej wspólnoty życia małżeńskiego i podjęcie obowiązków małżeńskich należy zaliczyć wszelkie zaburzenia psychoseksualne, np. homoseksualizm, oziębłość seksualną, nimfomanię, sadyzm, masochizm, jak też poważną niedojrzałość uczuciową, emocjonalną polegającą na wyłącznym zainteresowaniu własną osobą, tj. skrajny egoizm, czy też zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomanię, anomalie seksualne. Zaburzenia tego typu uniemożliwiają stworzenie wspólnoty

¹⁷ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 147–190.

¹⁸ Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, „Ius Matrimoniale”, 1990, s. 33–57.

¹⁹ Por. KPK, kan. 1084 §2; por. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 140.

małżeńskiej i realizację obowiązków małżeńskich dotyczących dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa²⁰.

Zgodnie z jurysprudencją rotalną, narkomani uznawani są za niezdolnych do prawidłowych i trwałych relacji międzysobowych. Nie odnosi się to do osób przyjmujących narkotyki tylko okazjonalnie, aczkolwiek każdy przypadek należy potraktować indywidualnie. Nie jest konieczny związek narkomanii z chorobą AIDS. Przyjmuje się, iż chorzy na AIDS nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa²¹. Nie błogosławi się małżeństwa transseksualisty po operacji zmiany płci²².

Wśród sytuacji i okoliczności nasuwających trudności i problemy podczas badania kanonicznego narzeczonych jest również symulacja zgody małżeńskiej²³. Polega ona na zewnętrznym tylko wyrażeniu zgody, przy wewnętrznym całkowitym sprzeciwie woli. Jest to zgoda fikcyjna, nieszczerza, zawierający bowiem małżeństwo wcale go nie chce, tym samym wyklucza pozytywnym aktem woli samo małżeństwo. Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę, że przyczyny pozornej zgody mogą być różne. Narzeczony może działać pod naciskiem lub dobrowolnie. Domniemanie prawne przemawia za tym, że zgoda małżeńska zewnętrznie wyrażona wypływa z decyzji wewnętrznej²⁴. Jest to jednak – o czym należy pamiętać – domniemanie zwykłe, które dopuszcza przeciwny dowód. Jeżeli zatem narzeczeni nie chcą zawrzeć małżeństwa w celach zgodnych z zamysłem Bożym lub pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo, czyli nie chcą ani przekazać, ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej, zawierają je nieważnie. Samo małżeństwo można całkowicie wykluczyć również wtedy, gdy nupturient bierze ślub z wyłączną intencją osiągnięcia celu całkowicie niezgodnego z celami małżeństwa. Jednak dodatkowy motyw zawarcia małżeństwa, choćby wpłynął na zawarcie małżeństwa (np. ciąża), nie powoduje nieważności, o ile nie został wykluczony właściwy cel małżeństwa. Może się zdarzyć, że poczynałość takiego postępowania będzie u nupturienta zmniejszona lub zniesiona.

²⁰ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 71–302.

²¹ Por. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 418.

²² Takiej odpowiedzi udzieliła Kongregacja Nauki Wiary 28 V 1991 r.; por. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 418.

²³ KPK, kan. 1101, 1; M. Pastuszko, *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Aktualne problemy prawa małżeńskiego*, red. J. Krukowski, Lublin 1984, s. 125–154 (*Kościół i Prawo*, t. 3).

²⁴ Por. KPK, kan. 1101 §1.

Podczas badania kanonicznego narzeczonych należy właśnie to sprawdzić i nabrać przekonania, jak pragną wyrażać zgodę na małżeństwo ślubującą nupturienti²⁵. Należy tutaj zwrócić szczególną uwagę na zawierających małżeństwo „ze względu na ciążę”. Należy zapytać wprost, czy gdyby nie ciąża, zawieraliby ze sobą małżeństwo i czy faktycznie tego małżeństwa pragną pozytywnym aktem swej woli. Dzisiaj bowiem wiele małżeństw zawieranych jest ze względu na ciążę, a potem wnoszone są prośby o orzeczenie nieważności małżeństwa ze względu na symulację konsensu małżeńskiego. Ciąża może stać się również swego rodzaju przymusem zawarcia małżeństwa. Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub pod wpływem ciężkiej i zewnętrznej bojaźni, choćby nieumyślnie wywołanej. Zdarza się, że z powodu ciąży przedślubnej wywierana jest presja opinii, a najczęściej rodziców chcących uniknąć zniesławienia, by młodzi zawarli ze sobą małżeństwo. Czasami przymus polega na szantażowaniu na przykład chłopaka przez dziewczynę, że odbierze sobie życie, jeśli się z nią nie ożeni. Idzie tu o bojaźń zniesławienia. Szantażu dopuszczają się niekiedy rodzice takiej dziewczyny lub także chłopca.

Dlatego podczas kanonicznego badania przedślubnego duszpasterz ma obowiązek zapytania narzeczonych, czy komuś nie zależy w sposób szczególny na zawarciu tego małżeństwa i czy narzeczeni osobiście i bez żadnego ubocznego wpływu decydują się na ten krok. Duszpasterz nie może tutaj zadowolnić się przeczącymi odpowiedziami nupturientów, ale powinien zadać jeszcze inne pytania, zależnie od okoliczności, które sam zna, by w ten sposób pełniej wyjaśnić konkretną sytuację. By łatwiej wykryć prawdę, duszpasterz powinien oświadczyć narzeczonym, że z podanych mu informacji skorzysta oględnie i dyskretnie, a strona, której wolność zgody małżeńskiej jest zagrożona, nie dozna stąd żadnej przykrości²⁶.

Gdyby doszło do zawarcia małżeństwa z tego rodzaju przeszkodą, środkami dowodowymi w procesie przed sądem biskupim będą: niechęć (awersja) małżonka przymuszanego wobec drugiej strony (dowód pośredni) i przymus wyrażający się w stosowanych groźbach (dowód bezpośredni). Badanie kanoniczne powinno również wykluczyć możliwość częściowej zgody małżeńskiej²⁷. Ma ona miejsce, gdy zawierający

²⁵ Instrukcja, n. 68; por. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 144–145.

²⁶ Instrukcja, n. 66; por. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 152–155.

²⁷ KPK, kan. 1101, 2; por. A. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, „*Ius Matrimoniale*”, 5(1999), s. 61–81.

małżeństwo wyklucza pozytywnym aktem woli istotny element małżeństwa (wspólnotę życia służącą dobru małżonków i akty małżeńskie skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa) albo jakiś istotny przymiot małżeństwa (jedność, nierozzerwalność, sakramentalność małżeństwa). Prawdziwe małżeństwo ma charakter umowy, której warunki podyktowane są prawem naturalnym. Badanie kanoniczne ma to wykazać. Na duszpasterzu ciąży więc poważny obowiązek przekonania się o tym, że narzeczeni chcą rzeczywiście zawrzeć związek trwały, a więc na całe życie, jeden, tzn. z wykluczeniem osób trzecich, i gotowy do przyjęcia potomstwa, jeżeli Pan Bóg nim ich obdarzy. Nie wyklucza to rozumowego planowania rodziny, zgodnie z zasadami nauki katolickiej²⁸.

Ponieważ mentalność rozwodowa rozszerza się, czego jesteśmy świadkami, i bywa przez opinię publiczną coraz bardziej tolerowana, duszpasterz powinien postawić narzeczonym pytania kontrolne, co sądzą o postępowaniu innych, którzy zrażeni do siebie rozwodzą się. Jeżeli z odpowiedzi nupturientów, względnie skądinąd nasunie się podejrzenie, że narzeczeni zamierzają zawrzeć małżeństwo z intencją przeciwną nauce Kościoła, duszpasterz ma obowiązek wyjaśnić im tę naukę, zaznaczając, że jeżeli zawrą małżeństwo godzące w jakikolwiek sposób w jego ważność, dopuszczają się świętokradztwa i wplątują się w niekończące się grzechy. Powinien im to wyjaśnić i jednocześnie oświadczyć, że nie może asystować przy takim ślubie, a zatajenie tych spraw na nic się nie przyda, bo małżeństwo zawarte w złych intencjach jest nieważne²⁹.

1.3. Okoliczności poślubne przemawiające za wykluczeniem nierozzerwalności

Dopuszczenie rozwodów i legalizacja powtórnie zawartego małżeństwa to nie jedyna przyczyna wpływająca na rozpad związków małżeńskich i pojmowanie małżeństwa jako instytucji nietrwałej. Przyczyny, dla których rozpada się rodzina, są szersze i obejmują płaszczyznę socjologiczną, psychologiczną i religijno-moralną.

1.3.1. Przyczyny socjologiczne

Czynnikiem, który sprzyja rozluźnianiu więzów rodzinnych, jest w dzisiejszych czasach system pracy, który bardzo często oddziela miejsce za-

²⁸ Instrukcja, n. 68.

²⁹ Tamże, n. 68.

mieszkania od miejsca pracy. Zakłady pracy zabierają mężczyzn, ale również i kobiety na dłuższy czas z domu rodzinnego. Również bardzo często dzieci i młodzież uczą się w szkołach, które znajdują się poza miejscem ich domu rodzinnego. To państwo coraz częściej przejmuje zadania, które dawniej spełniała rodzina, takie jak: wychowywanie, dbałość o zdrowie, dbałość o ludzi starszych i chorych. Gdy sprawy te należały do obowiązków rodziny, wówczas zacieśniały się wewnętrzne więzy rodzinne. Dawniejsza rodzina – to trzy, a nawet cztery pokolenia. Krewni byli zarazem pracownikami tego samego zakładu pracy, którym był dom rodzinny. Współcześnie mamy do czynienia z tzw. „małą rodziną”, która składa się jedynie z rodziców i dzieci, którzy dużą część czasu spędzają bez wzajemnej obecności³⁰.

1.3.2. Przyczyny psychologiczne

Jedną z przyczyn psychologicznych jest to, że osłabiła się psychologiczna i moralna postawa małżonków. Nie jest już tak mocna i odporna jak dawniej. Szczęście i trwałość małżeństwa zależą dziś przede wszystkim od wzajemnej miłości, poczucia odpowiedzialności, umiejętności spełnienia oczekiwań współmałżonka, czyli przede wszystkim od zdrowej i dojrzałej osobowości obydwójki małżonków³¹.

Niestety dzisiejsze czasy nie sprzyjają rozwojowi osobowości. Kładzie się w nich największy nacisk na wartości ekonomiczne i konsumpcyjne oraz na wiedzę, jeżeli chodzi o intelekt człowieka. Takie wartości, jak: miłość wychodząca do drugiego człowieka, zdolność wyrzeczenia, poczucie obowiązku i odpowiedzialności w wychowaniu są pomijane. Niestety bardzo często jest to powodem nieporozumień i konfliktów w życiu małżeńskim, co bardzo często prowadzi do rozpadu małżeństwa³².

Jeżeli w małżeństwie dochodzi do konfliktów, to często obejmują one pewne obszary życia małżeńskiego, które niejednokrotnie odnoszą się bezpośrednio do samych małżonków. Konflikty te mogą wynikać z następujących przyczyn: różnicy w wykształceniu małżonków, która może powodować różnice w pozycji zawodowej małżonków, a co za tym idzie, prowadzić do kompleksu jednego z nich lub źle pojętej rywalizacji między nimi; różne zainteresowania małżonków, które dość często dają powód do osobnego spędzania czasu; różne wzorce na temat wychowania wyniesione

³⁰ Por. Gajda, *Prawo małżeńskie*, s. 134n.

³¹ Por. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji*, s. 61–81.

³² Por. tamże.

z domu rodzinnego. I na tym tle dochodzi bardzo często do kłótni i kryzysów małżeńskich; różnice w poglądach na temat sposobu zarabiania pieniędzy³³.

Inne przyczyny, których następstwem może być wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa, to: sporne problemy seksualne, problem potrzeb i ich zaspokajania, różnica w temperamentach, brak wspólnych znajomych, osobne spędzanie wolnego czasu ze „swoimi” przyjaciółmi, wypełnianie określonych ról domowych przypisanych tradycyjnie do płci. Niemal zawsze w czasie trwania każdego związku małżeńskiego dochodzi do tzw. kryzysów małżeńskich. Pojawiają się one zwykle na początku małżeństwa (nauka nowych ról społecznych), po urodzeniu pierwszego dziecka (wypełnianie funkcji rodzicielskiej). Należy tu zaznaczyć, że bardzo niebezpieczny dla funkcjonowania małżeństwa jest moment, gdy jedno z rodziców przelewa całą swoją miłość na dziecko. Ostatnim dużym kryzysem jest moment odejścia dzieci z domu rodzinnego. Małżonkowie odczuwają wtedy ogromną pustkę wewnętrzną, która często określana jest jako tzw. syndrom pustego gniazda³⁴.

Sytuacjami, które prowadzą do rozluźnienia więzi w związku małżeńskim, są min. nieobecność fizyczna lub psychiczna jednego z małżonków, rutyna i wzajemne znudzenie się sobą, brak dbałości o swoją atrakcyjność pojętą bardzo szeroko. Jednym z największych niebezpieczeństw dla nierozzerwalności małżeństw jest zdrada, która jest konsekwencją tego, co dzieje się wewnątrz każdego z małżonków. Zdrada to również konsekwencja systemu i hierarchii wartości oraz postawy odpowiedzialności za związek małżeński. Jakże niebezpieczna dla nierozzerwalności małżeństwa jest ingerencja osób trzecich. Relacja mąż – żona to najważniejszy układ w małżeństwie. Mimo że jest to tak oczywiste, to w praktyce często okazuje się, że w rodzinach ważniejsze stają się nieprawidłowe sojusze i koalicje, np. żona lub mąż tworzą układ ze swoją matką lub ojcem³⁵.

Aby związek małżeński funkcjonował poprawnie, musi być wolny od nałogów. Gdy jedno z małżonków dotknięte jest nałogiem, wówczas to, co najważniejsze w małżeństwie, czyli: bliskość, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa ulega zaburzeniu lub całkowitemu zachwianiu. Człowiek taki nie jest nigdy w pełni odpowiedzialny za to, co robi³⁶.

³³ Por. Góralski, Dzierżon, *Niezdolność konsensualna*, s. 123n.

³⁴ Por. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 323n.

³⁵ Tamże, s. 246n.

³⁶ Tamże.

1.3.3. Przyczyny religijno-moralne

Ogromny wpływ na nierozzerwalność małżeństwa ma proces przystosowywania się małżonków w nowo powstałym związku dla tworzenia i uznawania wspólnego systemu wartości religijno-moralnych. Jest to niezwykle ważne w życiu małżeńskim, gdyż właśnie wtedy integruje osobowość każdego ze współmałżonków, jak również scala więź pomiędzy małżonkami, zwiększa poczucie ich wzajemnej atrakcyjności, a także pozwala na przetrwanie każdego z kryzysów. Jan Paweł II w encyklice *Familiaris consortio* stwierdził, że „pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga” (FC, n. 13).

Rozwój więzi małżeńskiej pozwala doświadczyć harmonijnego współżycia dwóch osób, z kolei tworzenie owej harmonii jest procesem ciągłym i ustawicznym z tego powodu, że warunki życia i potrzeby małżonków zmieniają się w miarę upływu czasu.

Rozwój małżeńskiej więzi podlega dynamice „małych grup”, to znaczy zależy od częstotliwości i głębi wzajemnych spotkań; ich brak prowadzi do regresu relacji, do zapomnienia poznania drugiego, każde rzadkie spotkanie jest uczeniem się siebie na nowo. Stąd powstaje niebezpieczeństwo, że jeżeli ten proces wzajemnego wzrostu i uzgadniania zostanie z jakichś powodów przerwany, kończy się partnerstwo i bezinteresowność, a zaczyna się bierność, powinność, przymus, poczucie żalu, rozczarowania i krzywdy³⁷.

W czasach obecnej cywilizacji jedną z podstawowych przyczyn przemawiających za wykluczeniem nierozzerwalności małżeńskiej jest rozdzielenie małżonków przez wyjazd jednego z nich do pracy za granicę. Co najgorsze, pełnia tego rozkładu ujawnia się bardzo często dopiero po powrocie na stałe do Polski. Wtedy następuje próba ponownego podjęcia wspólnego życia i dopiero wtedy małżonkowie doświadczają rozkładu ich wzajemnych relacji i nieumiejętności powrotu do tego, co ich łączyło przed wyjazdem. Taka sytuacja bardzo często doprowadza do wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa albo zostaje podjęta decyzja o ponownej migracji z kraju³⁸.

2. Dowodzenie pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność

Exclusio boni sacramenti, stanowiące wykluczenie jednego z istotnych przymiotów małżeństwa, jest sprzeniewierzeniem się zamysłowi i woli Boga

³⁷ Por. A. Pryba, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002, s. 75.

³⁸ Tamże.

w stosunku do instytucji małżeństwa. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, nierozzerwalność związana jest z małżeństwem jako sakramentem, ale wynika także z prawa naturalnego. Św. Tomasz zauważa jednocześnie, że małżeństwo może istnieć, jeśli *de facto* brak w nim wiary albo potomstwa, ponieważ istnienie rzeczy nie zależy od korzystania z niej, natomiast nigdy nie istnieje bez nierozzerwalności³⁹.

Podobnie wypowiedział się też Sobór Watykański II: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”⁴⁰.

Wykluczenie nierozzerwalności oznacza, że wola nupturienta jest w jakiś sposób małżeńska, tj. nastawiona na małżeństwo, lecz nie na małżeństwo kanoniczne, co sprawia, że to ostatnie nie urzeczywistnia się⁴¹. Kanon 1101 §2 stanowi: „Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”. Kanon 1056 mówi, że do istotnych przymiotów małżeństwa należy również nierozzerwalność małżeńska, która jest ściśle powiązana z jego jednością. Wykluczenie zatem pozytywnym aktem woli nierozzerwalności małżeństwa powoduje nieważność tego ostatniego⁴².

Exclusio boni sacramenti skutkujące nieważnością umowy małżeńskiej musi być dokonane aktem determinującym wolę, powziętym *expresse* lub *implicite*. Nie ma przy tym znaczenia, czy intencja przeciwna nierozzerwalności jest aktualna, tzn. podjęta w momencie wypowiedzania słów konsensu⁴³, czy wirtualna, tj. podjęta wcześniej pozytywnie i nieodwołalnie, a więc istniejąca *de facto* (wirtualnie) w czasie zawierania umowy małżeńskiej⁴⁴.

Należy również dodać, iż w myśl orzecznictwa rotalnego odwołania aktu wirtualnego nie domniemywa się, powinno być ono udowodnione⁴⁵. Aby więc wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa spowodowało nieważność tego związku, niezbędne jest wystąpienie trzech elementów, które

³⁹ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000, s. 348.

⁴⁰ KDK, n. 48.

⁴¹ KPK, kan. 1057 i 1101.

⁴² Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 346.

⁴³ Por. Sztychmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 323n; W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 184.

⁴⁴ Por. tenże, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 184.

⁴⁵ Tamże.

składają się na *exclusio boni sacramenti*. Pierwszym z nich jest wola, nie zaś umysł i pochodzące od niego różnorodne formy, takie jak: idee, opinie, błędy itp. Drugi element to akt, czyli przejście od inercji do działania, które wyraźnie różni się od zwykłej skłonności lub od woli tzw. rodzajowej, inaczej interpretatywnej. Trzeci składnik wykluczenia nierozzerwalności stanowi akt pozytywny, a więc niebędący aktem negatywnym⁴⁶.

Pozytywny akt woli wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa może być powzięty absolutnie jak i hipotetycznie. W drugim przypadku *exclusio boni sacramenti* ma miejsce wówczas, gdy ktoś pozytywnym aktem woli określa i ogranicza swoją zgodę małżeńską poprzez powzięcie intencji ucieknięcia się do rozwodu, *si casus fuerat*⁴⁷. W takiej sytuacji kontrahent może nie wiedzieć o nieważności małżeństwa. Jednak i wtedy węzeł małżeński jest obiektywnie dotknięty wadą nieważności, bo symulant intencję zawarcia małżeństwa likwiduje specjalnym aktem woli, który jest przeciwny nierozzerwalności małżeństwa⁴⁸.

Dowodzenie symulacji w odniesieniu do nierozzerwalności nie jest proste. Wymaga ono konieczności poznania aktu wewnętrznego, który zewnętrznie jest bardzo mało znany. Konieczne jest również obalenie domniemania prawnego z kan. 1060, jak również domniemania z kan. 1101 §1⁴⁹.

Przyjętymi dowodami na rzecz każdego rodzaju symulacji, a więc i w stosunku do *exclusio boni prolis*, są: zeznanie domniemanego symulanta, zwłaszcza pozasądowe potwierdzenie przez wiarygodnych świadków; proporcjonalnie poważna przyczyna symulacji, różna od przyczyny zawarcia małżeństwa; okoliczności uprzednie towarzyszące zawieraniu małżeństwa i występujące po jego zawarciu⁵⁰.

Wszystkie dowody powinny występować łącznie; gdy zabraknie jednego z nich, dowodzenie, choć nie staje się niemożliwe, pozostaje szczególnie trudne. Do każdego przypadku należy przy tym stosować ogólne zasady prawa z uwzględnieniem specyfiki sprawy oraz wszystkich jej elementów⁵¹.

⁴⁶ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 349.

⁴⁷ Por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 123n.

⁴⁸ Tamże, s. 156n.

⁴⁹ Por. J.F. Munoz, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona 1982, s. 45n.

⁵⁰ Tamże, s. 67n.

⁵¹ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 191.

2.1. Zeznania sądowe i pozasądowe symulanta

Jeżeli chodzi o zeznanie sądowe symulanta, sędzia powinien zwrócić uwagę na słowa zeznającego, którymi wyklucza on dobro sakramentu. Słuchając tych słów musi wnikliwie ocenić rzeczywiste znaczenie tych słów, porównując je z odpowiednimi faktami i okolicznościami. Zeznania sądowe posiadają więc moc tylko wówczas, kiedy dochodzą do nich takie elementy, które zeznanie symulanta całkowicie wzmacniają⁵².

Bardziej istotne jest jednak zeznanie pozasądowe, które najczęściej pochodzi z okresu przedślubnego i jest potwierdzone przez wiarygodnych świadków, którzy najczęściej znają m.in. mentalność i psychikę symulanta. Takie zeznanie uznaje się najczęściej za punkt wyjścia w dowodzeniu wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa. Wiarygodni świadkowie w swoich zeznaniach potwierdzają to, co mówił do nich symulant na temat swoich intencji w stosunku do nierozzerwalności małżeństwa⁵³.

W czasie *confessio simulantis*, tak sądowego jak i pozasądowego, należy brać pod uwagę charakter, wykształcenie, sposób postępowania oraz wiarygodność domniemanego symulanta⁵⁴. W odniesieniu do zeznań świadków, poza ich wiedzą i wiarygodnością, nie wolno sędziemu zapomnieć o tym, że fakty są wymowniejsze od słów, te ostatnie zaś, jeśli nie mają związku z okolicznościami, są bez znaczenia. Okoliczności wyjaśniają słowa, które te okoliczności czynią jednoznacznymi⁵⁵.

W przypadku rozbieżności pomiędzy zeznaniami stron a zeznaniami ich świadków, ucieka się do tzw. argumentów trzeciorzędnych. Są nimi często fakty, które są jaśniejsze i wymowniejsze od słów. Jeżeli strony i świadkowie byli przesłuchiwani kilkakrotnie, wówczas do sędziego należy ustalenie ich stałości i rozumności oraz podstawy dokonania ewentualnych zmian i modyfikacji w zeznaniach. Jeżeli pomiędzy relacjami symulanta i świadków wystąpią różnice, należy ustalić, co pozostaje rezultatem niesprawności umysłowej danej osoby czy zawilości danej sprawy, co zaś należy przypisać innym motywom czy też złej woli⁵⁶.

⁵² Por. R. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 45n.

⁵³ Por. W. Wenz, P. Wróblewski, *Urząd obrońcy węzła i procesy decyzyjne sędziego na etapie wyrokowania*, Wrocław 2007, s. 67n.

⁵⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 34n.

⁵⁵ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 351.

⁵⁶ Por. I. Gordon, *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983, s. 87–89.

Do poznania całej prawdy „nieodzowne jest zastosowanie następujących reguł: ustalenie i rozróżnienie pomiędzy faktami pewnymi i niepewnymi; skonstatowanie zeznania której strony lepiej odpowiadają faktom pewnym i które zeznania świadków są bardziej wiarygodne; zwrócenie uwagi na to, czy istnieją poszlaki, które mogą wzmocnić fakty; zorientowanie się czy *ex actis et probatis* uzyskanych przeciwnym dowodami, można udzielić właściwej odpowiedzi⁵⁷.

Dowodem, który można zaliczyć jako wyznanie pozasądowe symulanta, jest dokument, list lub deklaracja napisana przy obecności świadka lub notariusza, który nupturient lub nupturienci sporządzają na ewentualność procesu kanonicznego. Nie są to nigdy dokumenty publiczne. Mogą być one zdeponowane u notariusza, który sporządza odpowiedni akt stwierdzający ich posiadanie⁵⁸.

Ponadto dokumenty te mają moc dowodową, gdy spełniają następujące warunki: są to dokumenty autentyczne, czyli sporządzone i podpisane przez osobę, której są przypisywane; powinny być sporządzone jedynie w takim celu, aby mógł służyć jako dowód w przyszłej sprawie o nieważność małżeństwa z powodu jego nierozzerwalności⁵⁹.

Uważa się jednak często, że dokument prywatny to taki, który należy udowodnić, bo nie jest sam w sobie dokumentem udowodnionym. Inne dowody muszą go wspierać. Taki dokument nazywa się wtedy dowodem posiłkowym, stanowiąc wtedy zwykle pozasądowe zeznanie symulanta. Zawsze wymaga udowodnienia i potwierdzenia ze strony świadków. Jednakże bywa też tak, iż taki dokument posiada wartość dowodową przewyższającą zwykły dowód posiłkowy, gdy spełnia następujące warunki: stwierdzenie autentyczności dokumentu sporządzonego w okresie przedślubnym; wiedza i świadomość u tego, który złożył pismo w stosunku do swojego oświadczenia; cel składającego pismo nie powinien być różny od symulacji⁶⁰.

2.2. Dalsza i bliższa przyczyna błędu

Dowodem o doniosłym znaczeniu do tego, aby stwierdzić wykluczenie nierozzerwalności, jest przyczyna symulacji, nazywana często „królową dowodów”. Trudno bowiem przyjąć istnienie u nupturienta w chwili za-

⁵⁷ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 351–352.

⁵⁸ Por. Gordon, *Novus processus*, s. 98n.

⁵⁹ Por. W. Góralski, *Wykluczenie prawa do potomstwa w świetle nowszego orzecznictwa rotalnego*, „*Jus Matrimoniale*”, 2(1997), s. 77–85.

⁶⁰ Por. J.M. Iglesias Altuna, *Procesos Matrimoniales Canónicos*, Madrid 1991, s. 69n.

wierania umowy małżeńskiej pozytywnego aktu woli wykluczenia dobra sakramentu bez poważnego i proporcjonalnego motywu. Ten motyw to inaczej racja, która daje powód, aby ktoś określił działania zmierzające do wykluczenia istotnego przymiotu małżeństwa, np. jego nierozzerwalności. Przyczyna ta powinna być poważna i proporcjonalna w ocenie, w czym trzeba uwzględnić samą osobę symulanta⁶¹.

W wielu wyrokach rotalnych rozróżnia się dwa rodzaje przyczyn symulacji: przyczynę dalszą (*causa remota*) i przyczynę bliższą (*causa proxima*). Przyczyną dalszą wykluczania nierozzerwalności małżeństwa bywają bardzo często poglądy na instytucje małżeństwa. Ten, kto uznaje przekonania, które są przeciwne nierozzerwalności małżeństwa, ma większe przekonanie do ukształtowania pozytywnego aktu woli, którego przedmiotem jest *exclusio boni sacramenti*. Jednakże bywa tak, że kontrahent wstrzymuje się od powzięcia takiego aktu. Przed takim aktem chroni go wyznawana przezeń religia. Nie potrafi też przewidzieć, czy zawiązujący się węzeł małżeński zostanie przez niego zerwany. Dochodzi więc do sytuacji, iż kontrahent akceptuje przymiot nierozzerwalności małżeństwa, mimo że nie jest on dla niego wygodny. Nie chce się wtedy sprzeciwić woli Boga, który sankcjonuje ten przymiot małżeństwa. Często też zachowuje się biernie lub pozytywnie, kiedy to postanawia zerwać węzeł małżeński. Wtedy ma miejsce pozytywny akt woli wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa (*boni sacramenti*)⁶².

Często bywa tak, iż wola nie zawsze idzie za poglądami i przekonaniem, stawiając je na dalszym planie i dostosowując się do danej sytuacji. Należy zwrócić uwagę, iż prawo świeckie dopuszczając rozwód kształtuje w ten sposób mentalność ludzi, którzy przy biernej i obojętnej postawie wobec nierozzerwalności małżeństwa nigdy nie mogliby go ważnie zawrzeć. Rzadko się zdarza, aby ktokolwiek aktem woli odrzucił przekazywane błędnie idee i poglądy na temat nierozzerwalności małżeństwa. Kościół odrzuca także tezę o niewystarczalności zgody małżeńskiej na skutek błędu tzw. zakorzenionego lub nie, gdyż nawet wówczas, gdy kontrahenci nie cenią zupełnie małżeństwa kanonicznego lub pomijają je, zawierając tylko związek cywilny, przyznaje się im *sanatio in radice* tak zawartego małżeństwa. Oznacza to uzdrowienie od korzenia, uprawomocnienie małżeństwa nieważnego z powodu kościelnej przeszkody małżeńskiej, bez odnawiania formy zewnętrznej i z mocą wstecz działającą aż do czasu zawarcia małżeństwa.

⁶¹ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 194.

⁶² Por. I. Gordon, *Nowy proces nieważności małżeństwa*, Częstochowa 1984, s. 67n.

Przyczyna bliższa symulacji zgody małżeńskiej tkwi niejednokrotnie w wątpliwościach i niepokoju kontrahenta co do losów zawieranego małżeństwa, co może być spowodowane różnicą poglądów na istotne sprawy życia, odmiennością psychiki czy na przykład przedślubnymi deklaracjami niechęci do posiadania dzieci⁶³.

2.3. Okoliczności uprzednie i następcze towarzyszące zawarciu małżeństwa

Niemalą rolę w rozpoznaniu danego przypadku domniemanej symulacji zgody małżeńskiej odgrywają okoliczności z okresu przedślubnego, towarzyszące zawieraniu małżeństwa oraz występujące po jego zawarciu. Należy do nich m.in. ciąża przedślubna, której następstwem jest chęć związania dziecka z ojcem biologicznym, który jednak jest małżonkiem niepewnym. Młodzi małżonkowie często pragną odłożyć decyzje o wydaniu na świat potomstwa tylko po to, aby pierwsze lata małżeństwa zostały przeżyte bez dziecka. Mogłoby ono stać się przeszkodą w odzyskaniu wolności przedmałżeńskiej. Do wyżej wymienionych okoliczności należy dodać również: charakter i usposobienie symulanta, wychowanie religijne i świeckie, związek pomiędzy sposobami myślenia, mówienia i życia, stanowczość w realizacji postanowienia podjętego przed ślubem, spójność pomiędzy przyczyną symulacji i sposobem postępowania przed i po ślubie, nieufność do ludzi lub społeczności, pesymizm, lęk przed pracą⁶⁴.

To właśnie one bardzo często pozwalają nadać właściwy sens słowom wypowiedzanym przez strony i świadków, którzy zeznają w postępowaniu dowodowym. Mogą też pomóc ustalić, czy przekonania i poglądy w przedmiocie małżeństwa wpływały realnie na ukształtowanie przez nupturienta pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność małżeństwa⁶⁵.

Może być tak, że osoba wychowana po chrześcijańsku zostaje poddana wpływom błędnej nauki na temat małżeństwa. Z pomocą przychodzi jej wtedy sposób pojmowania życia w rodzinie, który ujawnia się w postępowaniu i wyrażaniu się. Ponadto zamiary co do przyszłego życia małżonków, dyskusje między małżonkami, wątpliwości co do przyszłego, szczęśliwego losu małżeństwa. Ważne staje się twierdzenie, które mówi, że błędy w odniesieniu do istotnych przymiotów małżeństwa, mocno zakorzenione, mogą powodować z jednej strony stan umysłu nie wychodzący

⁶³ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 354.

⁶⁴ Por. tenże, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 195.

⁶⁵ Por. Gordon, *Novus processus*, s. 64n.

poza intelekt i tam pozostawać, co wyklucza symulację. Z drugiej zaś, jeśli zaistnieje okazja (przyczyna właściwa), która może sprawić „przejście” przedmiotu intelektu do przedmiotu woli, wówczas konsens małżeński doznaje ograniczenia, powodując nieważne zawarcie małżeństwa. Są też okoliczności, które rodzą domniemanie o spokojnym dokonaniu wyboru natury umowy małżeńskiej, wszystko zgodnie z planem i bez trudności jest przygotowywane do małżeństwa religijnego w pełni akceptowanego, które w sposób wolny i uroczysty zostaje celebrowane⁶⁶.

Okoliczności związane z określoną sprawą wskazywać mogą jednak i na to, że wiara i przekonania religijne kontrahenta, łącznie z opowiadaniem się przeciwko rozwodom, nie muszą zapobiec wykluczeniu przezeń nierozzerwalności⁶⁷. Duża część katolików deklarujących się jako praktykujący i nawet przeciwni rozwodowi, ulegając tendencji pomniejszania roli wiary, potrafi dostosować własną religijność do mentalności sprzyjającej rozwodowi, tkwiąc w atmosferze kultury negacji nierozzerwalności małżeństwa⁶⁸.

Do okoliczności, które przemawiają za dokonaniem *exclusio boni sacramenti* przez powoda, zalicza się również: spory i nieporozumienia pomiędzy stronami występujące już w okresie przedślubnym, co spowodowało nawet kryzys w relacji narzeczeńskiej, zamiar pozwanej nawiązania wspólnego życia z powodem bez ślubu religijnego, wahania powoda w sam dzień ślubu co do zawarcia małżeństwa z pozwaną, nieudane życie małżeńskie stron od samego dnia zawarcia związku małżeńskiego, rzadko spełniane przez strony akty małżeńskie, podjęcie przez powoda starań o separację, a następnie złożenie skargi w trybunale kościelnym o orzeczenie nieważności małżeństwa, a podczas trwania procesu kanonicznego – po uzyskaniu rozwodu cywilnego – zawarcie nowego związku małżeńskiego (cywilnego), z którego przyszło na świat dwoje dzieci, pragnienie powoda, płynące z pobudek sumienia i urzeczywistnianie z dużą wytrwałością, uregulowanie swojej sytuacji małżeńskiej przed Bogiem⁶⁹.

Należy postawić sobie również pytanie, czy okoliczność miłości nupturia ku drugiej stronie może współistnieć z jednoczesnym wykluczeniem przez niego nierozzerwalności uzasadnionej poważną przyczyną symulacji? Odpowiedzią jest stwierdzenie, że miłość jednej strony, która istnieje w okre-

⁶⁶ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 355.

⁶⁷ Por. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne*, s. 35n.

⁶⁸ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 156.

⁶⁹ Por. J.F. Castano, *Il „dolus”, vizio del consenso matrimoniale. Commentario ab can. 300 dello schema, „Apollinaris”*, 55(1982), nr 3–4, s. 659.

się przedślubnym ku drugiej stronie, sprawia, że dowodzenie symulacji staje się dużo trudniejsze. Ze swojej natury miłość zawsze zmierza do coraz większej jedności fizycznej i duchowej stron. Jednakże i wtedy nupturient może w sposób warunkowy wykluczyć nierozzerwalność małżeństwa⁷⁰.

3. Wnioski kanoniczne i procesowe

Wykluczenie dobra sakramentu, inaczej nierozzerwalności małżeństwa, stanowi autonomiczny tytuł nieważności tego ostatniego, usankcjonowany w kan. 1102 §2 KPK. *Exclusio boni sacramenti*, zaliczane do symulacji tzw. częściowej, pozostaje, szczególnie w ostatnich czasach, bardzo częstym przedmiotem procesów kanonicznych toczących się zarówno w Rocie Rzymskiej, jak i trybunałach niższych stopni jurysdykcji. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie, w znacznym stopniu, dość upowszechniona mentalność rozwodowa, niejednokrotnie sięgająca także środowisk katolickich. Zjawisko to należy uznać za tym bardziej niepokojące, iż Sobór Watykański II zdecydowanie przypomniał naukę Kościoła na temat nierozzerwalności małżeńskiej⁷¹.

Sprawy o nieważności małżeństwa *ob exclusum boni sacramenti*, jak to niejednokrotnie podkreśla się w orzecznictwie rotalnym, nie należą do łatwych i to z wielu względów. Przed wszystkim dlatego, że badaniu i ocenie podlega wewnętrzny akt woli, nie zawsze wystarczająco ujawniony na zewnątrz. Następnie, trudno jest ustalić jednoznaczne i pewne reguły w tej tak osobliwej dziedzinie. Nic też dziwnego, iż każda sprawa powinna być rozpatrywana w jej konkretnym kontekście, z uwzględnieniem właściwych jej okoliczności, co wymaga znacznego stopnia zdolności oceniania, a także znajomości psychologii działań ludzkich. Niemałą rolę odgrywa tutaj również znajomość zasad wypracowanych przez judykaturę Roty Rzymskiej, zwłaszcza w ostatnich latach⁷².

Wykluczenie nierozzerwalności tylko wówczas ma miejsce, powodując nieważność małżeństwa, gdy powzięte jest pozytywnym aktem woli. Źródłem aktu jest więc tutaj woła, nie należy zatem owego aktu mylić z aktami jedynie umysłu, czyli z błędem co do nierozzerwalności lub wątpliwościami na temat nauki Kościoła w tej dziedzinie, czy też odnoście do szczęśliwości i trwałości zawieranej umowy małżeńskiej, ani też prze-

⁷⁰ Por. G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Paris 1955, s. 660.

⁷¹ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 187.

⁷² Por. tamże, s. 198.

widywaniem, nawet mającym zamię pewności, przyszłego rozwiązania węzła małżeńskiego⁷³.

Pozytywnego aktu woli wykluczenia dobra sakramentu nie należy utożsamiać z pewnymi skłonnościami, dyspozycją woli czy też ogólnym nastawieniem przeciwko nierozzerwalności jako takiej (*voluntas generica*), czyli tzw. intencją habitualną⁷⁴.

Charakter pozytywny aktu woli wykluczającego dobro sakramentu zakłada stanowczość, zdecydowanie w odniesieniu do przedmiotu chcenia. Nie wystarczają tutaj akty niezupełnie rozwinięte (*non perfecte evoluti*), jak np. niestałe postanowienie, pragnienia, a także wykluczanie hipotetyczne, gdy uważane jest za niemożliwe lub nierealne w danym przypadku⁷⁵.

Gdy chodzi o rodzaj pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność, można wyróżnić akt wyraźny (*explicitus*), jeśli jego podmiotem jest wykluczenie samej nierozzerwalności, oraz akt domyślny, inaczej ukryty (*implicitus*), jeśli jego przedmiotem bezpośrednim jest coś innego, w czym jednak zawiera się wykluczenie nierozzerwalności⁷⁶. Wśród sposobów podjęcia aktu wykluczenia dobra sakramentu wyróżnia się wykluczenie absolutne i hipotetyczne. Najczęściej ma miejsce to ostatnie, kiedy to rozwiązanie małżeństwa uzależnia się od jakiejś okoliczności⁷⁷.

Co się tyczy form wyrażenia aktu wykluczającego nierozzerwalność, orzecznictwo rotalne wyróżnia: akt prosty (jeśli nie przybiera formy warunku ani też układu stron); warunek (uzależniający fakt rzeczywistego rozwiązania w przyszłości małżeństwa, np. „zawieram pod warunkiem, że zerwę związek małżeński w przypadku niedochowania wierności przez drugą stronę”); układ stron, pakt (zawarty pomiędzy dwoma stronami). W gruncie rzeczy zarówno warunek jak i układ stron sprawiają, że małżeństwo jest nieważne, nie z racji warunku czy układu, lecz z powodu wykluczenia nierozzerwalności dokonanej pozytywnym aktem woli. Nic też dziwnego, iż nowy KPK nie mówi nic więcej o warunku przeciw istocie małżeństwa⁷⁸.

W ocenie środków dowolnych (zeznanie sądowe symulanta, jego zeznanie pozasądowe, przyczyna symulacji, okoliczności) sędzia powinien

⁷³ Por. M.F. Pompedda, *Maturita psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, „Apolinaris”, 57(1984), s. 134–148.

⁷⁴ Por. C. Ferrio, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, I, Roma 1970, s. 238.

⁷⁵ Por. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne*, s. 59n.

⁷⁶ Por. Gordon, *Nowy proces nieważności*, s. 70n.

⁷⁷ Por. Michiels, *Principia generalia*, s. 545.

⁷⁸ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 198.

zwrócić uwagę na zależność między poszczególnymi dowodami: wszystkie należy rozważyć łącznie i pojedynczo⁷⁹.

STRESZCZENIE

Określony stan faktyczny powodujący zakłócenie prawidłowego wyrażania zgody małżeńskiej może być rozpatrywany z różnego punktu widzenia, czyli pod kątem różnych tytułów nieważności małżeństwa. Kanoniści wymieniają szereg tytułów dotyczących zgody małżeńskiej, z których może być rozpatrywany brak lub nieadekwatność przedmiotu zgody małżeńskiej w konkretnej kwestii. Decyzja o tym, do jakiego tytułu dana sytuacja powinna być zaszeregowana lub jakiemu tytułowi jest najbliższa, zależy od szczegółowych okoliczności, których subtelne różnice mogą wychwycić dopiero fachowcy i doświadczeni praktycy. Proces orzekania o nieważności małżeństwa jest procesem złożonym, może on być prowadzony z różnych tytułów, stanowiących przedmiot dyspozycji kanonów Kodeksu prawa kanonicznego dotyczących małżeństwa. Przeprowadzanie dowodu jest „zatem niewątpliwie trudnym i żmudnym etapem każdego procesu, wymagającym włożenia dużego wysiłku intelektualnego i praktycznego, albowiem bez poważnej instrukcji dowodowej sentencja sędziego nie będzie nigdy *opus iustitiae*”. Wykluczenie nierozzerwalności oznacza, że wola nupturienta jest w jakiś sposób małżeńska, tj. nastawiona na małżeństwo, lecz nie na małżeństwo kanoniczne, co sprawia, że to ostatnie nie urzeczywistnia się. Wykluczenie nierozzerwalności skutkujące nieważnością umowy małżeńskiej musi być dokonane aktem determinującym wolę, powziętym *expresse* lub *implicite*. Nie ma przy tym znaczenia, czy intencja przeciwna nierozzerwalności jest aktualna, tzn. podjęta w momencie wypowiedzania słów konsensu, czy wirtualna, tj. podjęta wcześniej pozytywnie i nieodwołalnie, a więc istniejąca *de facto* (wirtualnie) w czasie zawierania umowy małżeńskiej. Należy również dodać, iż w myśl orzecznictwa rotalnego odwołania aktu wirtualnego nie domniemywa się, powinno być ono udowodnione.

Słowa kluczowe: proces, wola nupturienta, błąd determinujący wolę, nieadekwatność przedmiotu zgody, nierozzerwalność małżeństwa, jedność małżeństwa, pewność moralna, przedmiot dowodzenia, dowodzenie sądowe, instrukcja sprawy.

SUMMARY

The definite actual state of affairs causing the disruption of the correct expression of the conjugal agreement can be considered from the various points of view, namely, the different titles of the nullity of marriage. The canonists give the range of the titles that concern the conjugal agreement, which can be taken into consideration when the lack or the inapplicability of subject of the conjugal agreement in a certain issue may occur. According to the precise circumstances, whose subtle features can be seen only by the experts or the experienced practitioners, we can

⁷⁹ Por. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli*, s. 61–81.

make the decision about which title should be considered to be the best or the closest to a certain situation. The whole judicial proceedings of the nullity of marriage is very long as well as complicated. It can be carried out because of the different titles constituting the subject of the canons of the Code of the Canonical Law, including the marriage. The process of conducting the evidence is, undoubtedly, both a difficult and laborious stage of the trial, requiring putting a large intellectual and practical attempt, which is essential for the judge. Without such a serious evidential instruction, the judge is never *opus iustitiae*". Ruling out the inseparability of marriage means that the nupturient's will is, in some way, conjugal, that is aimed at the marriage, although, it is not the canonical marriage, which results in the fact that the last one cannot be fulfilled. If the inseparability of marriage results in the lack of validity of the conjugal agreement, it must be made by the act determining the will taken by *expresse* or *implicite*. It is not significant if the intention that is opposite to the inseparability of the marriage is actual, meaning taken at the moment of saying the words of consensus, or if it is virtual, namely, taken earlier positively and irrevocably, and it exists *de facto* virtually at the moment of making the conjugal agreement. Furthermore, it should be added that according to the changeable statement of the cancel of the virtual conjugal agreement, it ought to be proved, not only assumed.

Key words: trial, nupturient's will, mistake determining the will, inapplicability of subject of agreement, inseparability of marriage, unity of marriage, moral insurance, subject of conducting the evidence, judicial proceedings, instruction of the issue.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej, 1981.
- Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim, 13 XII 1989 r.
- Castano J.F., *Il „dolus”, vizio del consenso matrimoniale. Commentario ab can. 300 dello schema*, „Apollinaris”, 55(1982), nr 3–4, s. 655–676.
- Dzięga A., *Udział stron procesowych w ustaleniu formuły sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius Matrimoniale”, 3(1992), s. 46–56.
- Ferrio C., *Trattato di psichiatria clinica e forense*, I, Roma 1970.
- Gajda P.M., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000.
- Giacchi O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968.
- Góralski W., Dzierżon G., *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.
- Góralski W., *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 2(1994), s. 5–20.
- Góralski W., *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000.

- Góralski W., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095 nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, PrKan, 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.
- Góralski W., *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, „Ius Matrimoniale”, 1990, s. 33–57.
- Gordon I., *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983.
- Gordon I., *Nowy proces nieważności małżeństwa*, Częstochowa 1984.
- Graczyk K., *Niezdolność do wypełniania zobowiązania bonum prolis przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, StWł, 10(2007), s. 320–330.
- Gręźlikowski J., *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 108–123.
- Grocholewski Z., *Struktura etapu dowodzenia*, w: *Plenitudo Legis Dilectio*, Lublin 2000, s. 352–362.
- Iglesias Altuna J.M., *Procesos Matrimoniales Canónicos*, Madrid 1991.
- Linneborn – Wenner J., *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1933.
- Mendonca A., *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica”, 21(1987), s. 67–173.
- Michiels G., *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Paris 1955.
- Munoz J.F., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona 1982.
- Navarrete U., *Novae methodi technice procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica”, 77(1988), s. 78–92.
- Pastuszko M., *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Aktualne problemy prawa małżeńskiego*, red. J. Krukowski, Lublin 1984, s. 125–154 (*Kościół i Prawo*, t. 3)
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999.
- Pompedda M.F., *Maturita psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, „Apollinaris”, 57(1984), s. 134–148.
- Pryba A., *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002.
- Reiss D., Olivieri M.E., *The Family's Conception of Accountability and Competence. A New Approach to the Conceptualization and Assessment of Family Stress*, „Family Process”, 30(1991), 2, s. 193–214.
- Rozkrut T., *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*, Tarnów 2002.
- Stankiewicz A., *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, „Ius Matrimoniale”, 5(1999), s. 61–81.
- Szytchmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.
- Szytchmiller R., *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000.
- Waltoś S., *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2002.
- Wenz W., Wróblewski P., *Urząd obrońcy węzła i procesy decyzyjne sędziego na etapie wyrokowania*, Wrocław 2007.

ZBIGNIEW SUCHECKI, OFMConv

**USTAWY PRAWA KARNEGO
W ODNIESIENIU DO PRZESTĘPSTW
PRZECIWKO SZÓSTEMU PRZYKAZANIU DEKALOGU
po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.¹**

Podjęty temat dotyczy norm prawa karnego po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. odnoszących się do przestępstw przeciwko specjalnym obowiązkom, ze szczególnym uwzględnieniem „przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, wywołujących zgorznienie” (kan. 1395, § 1) oraz kan. 1395 § 2: „duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu”².

Fala skandali w Ameryce Północnej³ i krajach europejskich w sferze seksualnej spowodowała, że zaczęto się zastanawiać nad brakami w rozpoznaniu powołania u osób przyjętych do seminariów czy instytutów

ZBIGNIEW SUCHECKI – prof. zw. dr hab.; wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym „Seraphicum” i Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” w Rzymie oraz Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

¹ Jest to pierwsza część opracowania.

² Przedstawione opracowanie jest pogłębieniem artykułów: Z. Su che cki, *Przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu z uwzględnieniem ustaw partykularnych Konferencji Episkopatu USA*, w: *Powołanie franciszkańskie: przeżywanie charyzmatu w XXI wieku*, red. Z. Kijas, Kraków 2003, s. 37–65; tenże, *Considerazioni sull’inflizione della pena in talune fattispecie concrete*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell’Ordinamento Canonico*, Roma 2005, s. 349–389; tenże, *Ochrona godności kapłańskiej w kościelnym prawie karnym*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2012, s. 82–125.

³ 73 przypadki pedofilii na 50 tysięcy duchownych w USA, por. G. Versaldi, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*, „Periodica”, 91(2002), s. 56. Większość przypadków dotyczy nie pedofilii, lecz efebofilii, ponieważ ofiarami są małoletni powyżej 14 roku życia.

życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Stwierdzono, że pedofilia czy efebofilia ujawniająca się po otrzymaniu święceń kapłańskich jest objawem niedojrzałości lub nieporządku psychicznego, który był obecny w latach formacji i nie został wykryty przez wychowawców⁴.

Zwrócili na to uwagę papieże ostatnich lat. Jan Paweł II w liście skierowanym do kapłanów na Wielki Czwartek podkreślił: „[...] jako kapłani jesteście osobiście głęboko wstrząśnięci grzechami niektórych naszych braci, którzy sprzeniewierzyli się łasce otrzymanej w Sakramencie Święceń, ulegając najgorszym przejawom *mysterium iniquitatis*, jakie dokonuje się w świecie”⁵. Papież Benedykt XVI w liście skierowanym do katolików w Irlandii, zwracając się do biskupów, stwierdza: „Nie można zaprzeczyć, że niektórzy z was i z waszych poprzedników dopuścili się poważnych niekiedy zaniedbań, nie stosując przewidzianych od dawna przepisów prawa kanonicznego dotyczących przestępstwa, jakim jest molestowanie dzieci. Popołniono poważne błędy w podejściu do oskarżeń”⁶.

Zanim przejdziemy do omawiania Kodeksu prawa kanonicznego (KPK) z 1983 r., który umieścił przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu w księdze VI, w tytule V: *Przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom* (kan. 1395), wcześniej zostanie przedstawione ustawodawstwo KPK z 1917 r.

1. Przestępstwa przeciw cnocie czystości, konkubinatu, naruszenie szóstego przykazania w KPK z 1917 r.

KPK 1917 r. w tytule XIV: *De delictis contra vitam, libertatem, proprietatem, bonam famam ac bonos mores* (przestępstwa przeciw życiu, wolności, własności, dobremu imieniu i obyczajom) w kan. 2357 wylicza przestępstwa przeciw cnocie czystości popełnione przez osoby świeckie: „Świeccy prawnie skazani za przestępstwa przeciw czystości z osobami poniżej lat szesnastu, albo za zgwałcenie, sodomie, kazirodztwo lub ułatwianie komuś nierządu – zaciągają tym samym infamię prawną. Ordynariusz, gdy uzna to za stosowne, może im ponadto wymierzyć inne

⁴ Tamże, s. 60–61. Jak twierdzą eksperci, w wielu przypadkach pedofilia jest wynikiem nadużyć seksualnych przeżytych w okresie dzieciństwa lub wskazuje na niedorozwój psychiczny. Dlatego musimy postawić pytanie: jak to było możliwe, że problem nie został dostrzeżony w czasie rozpoznawania powołania w czasie formacji?

⁵ Jan Paweł II, *List Ojca świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*, Città del Vaticano 2002, s. 20–21, n. 11.

⁶ *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii*, Watykan, 19 III 2010, n. 11.

kary” (kan. 2357, § 1)⁷. „Jeśli osoba świecka dopuści się publicznego cudzołóstwa lub pozostaje w publicznym konkubinacie, albo też została prawnie skazana za inne przestępstwa przeciw czystości, ma być wykluczona od wykonywania kościelnych aktów prawnych, dopóki nie wyrazi oznaki szczerzej skruchy” (kan. 2357, § 2). Kary za wykroczenia przewidziane przez KPK 1917 przeciw cnotcie czystości, VI przykazaniu oraz dobrym obyczajom względem osób świeckich zostały całkowicie zniesione. W KPK 1983 pozostały jedynie kary przewidziane za przestępstwa wobec duchownych diecezjalnych, zakonników i zakonnic⁸.

Zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu musi być ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej⁹. Grzechy wewnętrzne i przestępstwa tajne, pomimo naruszenia ustawy, dotyczą jedynie zakresu wewnętrznego.

Na mocy kan. 2359 ustawodawca nakłada kary za trzy odmienne przestępstwa: 1) konkubinaty duchownych diecezjalnych lub zakonnych (kan. 2359, § 1); 2) przestępstwa przeciw czystości (kan. 2359, § 1); 3) przestępstwa duchowych, którzy w inny sposób naruszyli szóste przykazanie (kan. 2359, § 3).

1.1. Przestępstwo konkubinatu (kan. 2359, § 1)

KPK z 1917 r. w księdze II: *De personis* w tytule III wyliczył obowiązki duchownych, a w kan. 133, § 1 wyraźnie nakazuje: „Duchowni powinni uważać, ażeby niewiasty, co do których mogłoby powstać podejrzenie, nie przebywały u nich, ani oni sami nie utrzymywali z nimi jakiegokolwiek kontaktu” unikając przez to zgorszenia. „Opornych uważa się za konkubinariuszów” (kan. 133, § 4).

Prof. P. Ciprotti określa konkubinaty jako *copula naturalis habitualis inter duas personas matrimonio valido inter se non coniunctas*¹⁰. Należy wziąć pod uwagę fakt, że kobieta musi na stałe zamieszkiwać z duchownym diecezjalnym lub zakonnym. „Duchowni diecezjalni lub zakonni, którzy dopuścili się przestępstwa konkubinatu, mają być upomniani, a gdy się to okaże nieskuteczne, winni być zmuszeni do zerwania tego związku

⁷ Tekst kanonów w jęz. polskim przytaczamy za E. Sztáfrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979, s. 610–611.

⁸ Por. P. Ciprotti, *De consumatione delictorum attentio eorum elemento obiectivo*, „Apollinaris”, 9(1936), s. 404–405; V. Palestro, *Le sentenze penali della Rota Romana (1909–1996)*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Roma 2000, s. 325–364.

⁹ F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, t. 7, Romae 1937, s. 543.

¹⁰ Ciprotti, *De consumatione delictorum*, s. 409.

i naprawienia zgorzenia przez wymierzenie im kary suspensy od funkcji liturgicznych, jak również pozbawienie dochodów – z urzędu, beneficjum czy godności – z zachowaniem w mocy przepisów kan. 2176–2181” (kan. 2359, § 1).

Warunkiem zwolnienia z kary suspensy jest ustanie uporu ze strony tego, który ją zaciągnął. Kto zatem odstąpił od uporu, ma prawo do rozgrzeszenia i nie można mu go odmawiać (kan. 2248, § 2). „Przyjąć zaś należy, że winny przestał być oporny, jeśli okazał szczerzy żal za popełnione przestępstwo, wyrządzone szkody lub wywołane zgorzenie naprawił, albo przynajmniej naprawę szczerze obiecał. Sąd o tym należy do rozgrzeszającego” (kan. 2242, § 3).

1.2. Poważne przestępstwa przeciw szóstemu przykazaniu (kan. 2359, § 2)

Przestępstwa popełnione przez duchownych diecezjalnych lub zakonnych wyliczone w § 2 zasługują na szczególną uwagę przez fakt, że zostały popełnione z osobami poniżej lat szesnastu. Za popełnione przestępstwa kanon przewiduje karę suspensy, ogłoszenie za znieśławionych, pozbawienie wszystkich urzędów, beneficjum, godności i funkcji kościelnych, a w cięższych wypadkach duchowni powinni być deponowani¹¹.

1.3. Inny sposób naruszenia szóstego przykazania (kan. 2359, § 3)

Za naruszenie szóstego przykazania w inny sposób, niż to przewidywały poprzednie paragrafy kanonu 2359, w § 3 są przewidziane nieokreślone kary, które muszą być nałożone stosownie do winy za popełnione przestępstwo.

1.4. Przestępstwa przeciw własnym obowiązkom osób duchownych lub zakonnych

W tytule XVII: *De delictis contra obligationes proprias status clericalis vel religiosi* (przestępstwa przeciw własnym obowiązkom osób duchownych lub zakonnych) ustawodawca umieścił w 14 kanonach przestępstwa, za które należało zastosować kary odpowiednie do winy. Omówimy jedynie przestępstwo usiłowania zawarcia małżeństwa przez duchownych jak i przez osoby zakonne, które nie otrzymały święceń.

Przed wymierzeniem kary odwetowej duchowny powinien być upomniany, a jeżeli po upomnieniu nie poprawi się, w czasie wyznaczonym

¹¹ Por. R. Babicz, *Le pene espiatorie nei Codici del 1917 e del 1983*, Roma 1998, s. 66–69.

przez ordynariusza stosownie do okoliczności, powinien zostać degradowany. Kara odwetowa degradacji lub depozycji powinna być wymierzona przez trybunał kolegialny, wyrok wydany przez mniejszą liczbę sędziów byłby nieważny¹². Duchowni oraz zakonnicy po ślubach uroczystych lub zwykłych, którzy usiłowali zawrzeć małżeństwo, nawet tylko cywilne, z jakąkolwiek kobietą wolną, zamężną czy też związaną ślubami zakonnymi, zaciągają nieprawidłowość z przestępstwa (kan. 985, n. 3). Nieprawidłowość z przestępstwa obowiązuje na stałe¹³.

Komentatorzy KPK z 1917 r. dokonywali podziału przestępstw przeciwko VI przykazaniu Dekalogu, określając je jako przestępstwa przeciw dobrem obyczajom¹⁴.

1.5. *Crimen pessimum*

Kongregacja Świętego Oficjum wprowadziła nową nazwę *crimen pessimum* na określenie przestępstw popełnionych przez duchownych z osobami nieletnimi oraz przestępstw, które nie zostały wspomniane w KPK 1917¹⁵. Akt zewnętrzny był uważany za wystarczający dla popełnienia przestępstwa. Kongregacja zarezerwowała sobie kompetencję w rozpatrywaniu tego rodzaju przestępstw. Trybunały diecezjalne musiały kierować do Kongregacji wszystkie przypadki dotyczące tego przestępstwa.

2. Przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu (kan. 1395, §§ 1–2) KPK 1983

Ustawodawca w KPK z 1983 r. w księdze VI, tytule V: *Przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom* umieścił kary za przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu, które dotyczą jedynie osób duchownych. Wszystkie kary kościelne dotyczące osób świeckich zostały zniesione.

Wymagają oddzielnego omówienia przestępstwa w czasie celebrowania sakramentu pokuty: rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, które jest nieważne, poza niebezpieczeństwem śmierci (kan. 977).

¹² Tamże, s. 74–75.

¹³ Por. P. Milite, *La tutela penale dell'ordine sacro in ordine alle irregolarità ex delicto a ricevere gli ordini nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 1999, s. 47–66; tenże, *Utrum irregularitates ex delicto indolem poenae habent an non?*, „Apollinaris”, 74(2001), fasc. 1–4, s. 457–470.

¹⁴ Ciprotti, *De consumatione delictorum*, s. 404–414.

¹⁵ Por. A. Yanguas, *De crimine pessimo et de contemptia Sti. Officii relate ad illud*, „Revista Española de Derecho Canónico”, 1(1946), s. 427–439.

2.1. Duchowny konkubinariusz oraz duchowny trwający w innym grzechu zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu (kan. 1395, § 1)

W pierwszym paragrafie kan. 1395 są przewidziane dwa przestępstwa dotyczące wyłącznie duchownych: konkubinat oraz inny grzech zewnętrzny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, wywołujący zgorszenie: „Duchowny konkubinariusz poza wypadkiem, o którym w kan. 1394, oraz duchowny trwający w innym grzechu zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, wywołującym zgorszenie, winien być ukarany suspensą, do której, gdy mimo upomnienia trwa w przestępstwie, można stopniowo dodawać inne kary, aż do wydalenia ze stanu duchownego” (kan. 1395, § 1)¹⁶. Dla zaistnienia przestępstwa konkubinatu konieczna jest relacja stała *more uxorio*¹⁷, gdy duchowny i kobieta żyją jak mąż i żona bez żadnego aktu prawnego nawet cywilnego. Nie jest wystarczająca relacja przypadkowa czy okazyjna¹⁸. Z punktu widzenia teologii moralnej konkubinat zawsze zakłada stałą relację.

Jakie przestępstwa obejmuje ten paragraf? Co należy rozumieć przez pojęcie szóstego przykazania Dekalogu? E. Miragoli wskazuje na dwa znaczenia pojęcia szóstego przykazania Dekalogu; jedno biblijne – nie cudzołóż, a drugie katechetyczne – nie popełniaj grzechów nieczystych. Według niego, to drugie znaczenie dotyczy przestępstwa przewidzianego przez kan. 1395, § 2¹⁹. Inni autorzy odnoszą się bezpośrednio do cnoty czystości²⁰, jak to czyni promulgowany w 1990 r. Kodeks Kościołów Wschodnich wymieniając w kan. 1453 grzechy zewnętrzne przeciw cnotie czystości.

Drugie przestępstwo dotyczy również „duchownych trwających w innym grzechu zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu”, które zachodzi jedynie wtedy, gdy „wywołuje zgorszenie”. W innym przypadku ordynariusz musi zastosować kary przewidziane w kan. 1395, § 2.

¹⁶ Por. V. De Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento*, „Periodica”, 82(1993), s. 293–316; J. Tuohey, *The Correct Interpretation of Canon 1395: The Use of the Sixth Commandment*, „The Jurist”, 55(1955), s. 592–631.

¹⁷ Ciprotti, *De consumatione delictorum*, s. 409.

¹⁸ Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Milano 1990, s. 431.

¹⁹ E. Miragoli, *Il confessore e il 'de sexto'*, „Quaderni di diritto ecclesiale”, 4(1991), s. 238–258.

²⁰ T.J. Green, [Komentarz do kan. 1395, § 2], w: *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York 1985, s. 929.

2.1.1. Przewidziane kary

Kodeks przewiduje dla duchownego konkubinarusza karę poprawczą, czyli cenzurę suspensy (kan. 1341). Przewidzianą karę suspensy *ferendae sententiae*²¹ ordynariusz jest obowiązany wymierzyć po uprzednim upomnieniu²². Gdy duchowny nadal trwa w przestępstwie mimo upomnienia, można stopniowo dodawać inne kary, aż do wydalenia ze stanu duchownego²³.

2.1.2. Wydalenie zakonników i zakonnice z powodu przestępstw, o których w kan. 1397, 1398 i 1395

Kodeks przewiduje takie sposoby wydalenia: *ipso iure* – „na mocy samego prawa jest wydalony z instytutu członek, który: 1° notorycznie odstąpił od wiary katolickiej; 2° zawarł małżeństwo lub usiłował je zawrzeć, nawet tylko cywilne” (kan. 694, § 1)²⁴. Obowiązkowy: „członek powinien być wydalony z powodu przestępstw, o których w kan. 1397, 1398 i 1395, chyba że w wypadku przestępstw, o których w kan. 1395, § 2, przełożony uważa, iż wydalenie nie jest bezwzględnie konieczne, ponieważ i w inny sposób można zaradzić poprawie życia członka oraz wyrównaniu naruszonej sprawiedliwości i naprawieniu zgorzenia” (kan. 695, § 1)²⁵.

Wyliczając w kan. 695 przestępstwa ustawodawca dokonuje podziału określając je osobno w § 1 i w § 2. Za przestępstwa w kan. 1395, § 1 zakonnik powinien być wydalony. Za inne, wymienione w kan. 1395, § 2, ordynariusz może zastosować inne środki karne, zanim wydali zakonnika z instytutu²⁶.

²¹ Kary *ferendae sententiae* należą do tych kar, które należy wymierzać sentencją lub dekretem sędziego. Kary *latae sententiae* są wymierzane *ipso iure* w momencie popełnienia przestępstwa. Rola sędziego ogranicza się do publicznej deklaracji kary. Z. Sucheckki, *Le sanzioni penali nella Chiesa*, Roma 1999, s. 157–158.

²² „Cenzury nie można ważnie wymierzyć bez wcześniejszego jednego przynajmniej upomnienia, by winny zaniechał uporu i bez dania mu odpowiedniego czasu na poprawę” (kan. 1347, § 1).

²³ Por. J. Ostrowski, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997.

²⁴ „W tych przypadkach przełożony wyższy wraz ze swoją radą powinien, po zebraniu dowodów, bezzwłocznie wydać stwierdzenie faktu, ażeby prawnie stało się wiadome wydalenie” (kan. 694, § 2).

²⁵ „W tych przypadkach wyższy przełożony, zebrawszy dowody co do faktu i poczynałości, winien zakomunikować wydalonemu członkowi oskarżenie i dowody, dając mu możliwość obrony. Wszystkie akta podpisane przez przełożonego wyższego i notariusza, wraz z odpowiedziami członka sporządzonymi na piśmie i podpisanymi przez niego samego należy przesłać do najwyższego przełożonego” (kan. 695, § 2).

²⁶ Por. G. Ghirlanda, *Doveri e diritti implicanti nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici*, „Periodica”, 91(2002), s. 29–48.

2.2. Duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1395, § 2)

Przestępstwa przewidziane w § 2 również dotyczą duchownych, którzy w inny sposób wykroczyli przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu. Przestępstwa muszą dotyczyć materii przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, które z punktu widzenia teologii moralnej obiektywnie są uważane za ciężkie²⁷. Ustawodawca kładzie nacisk na okoliczności, w jakich zostało popełnione przestępstwo „jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu”. W wymienionych sytuacjach kary względem duchownych powinny być zastrzeżone: „duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając, w razie potrzeby, wydalenia ze stanu duchownego” (kan. 1395, § 2). Odnośnie znaczenia słowa „*publice* – publicznie” należy dokonać rozróżnienia pomiędzy przestępstwem publicznym a przestępstwem popełnionym w miejscu publicznym, jak to podkreśla kanon. Przestępstwo popełnione tajemnie lub w miejscu prywatnym, może stać się przestępstwem publicznym, gdy zostanie ujawnione. Kanon odnosi się do przestępstwa popełnionego w miejscu publicznym.

Komentatorzy kan. 1395, §§ 1–2 skupiają się szczególnie na przestępstwach, które odzwierciedlają problemy naszych czasów, takich jak pedofilia, relacje homoseksualne. Aktualna wiedza psychiatryczna klasyfikuje popełnione przestępstwa jako *parafilie*, nazywane w przeszłości zboczeniami lub perwersjami seksualnymi²⁸ i obejmują: „ekshibicjonizm, fetyszyzm, pedofilię, masochizm seksualny, sadyzm seksualny, transwestytyzm”²⁹. Pedofilia jest uważana jako choroba impulsów seksualnych, ma miejsce, gdy osoba dojrzała doświadcza głębokich bodźców seksualnych (fantazji i aktów) z dziećmi poniżej trzynastego roku życia. Większość pedofilów jest heteroseksualna³⁰. Efebilia polega na utrzymywaniu relacji osoby pełnoletniej z chłopcem powyżej czternastego roku życia i nie jest zaliczana do chorób umysłowych. J.E. Paulson uważa, że Kościół powinien brać pod

²⁷ Por. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, AAS, 58(1976), s. 77–96; „Communicationes”, 8(1976), s. 167.

²⁸ Por. Versaldi, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*, s. 49–61.

²⁹ Tamże, s. 50.

³⁰ Tamże, s. 52.

uwagę definicje ustalone przez ustawy obowiązujące w poszczególnych krajach³¹. Konferencja Episkopatu USA uważa, że gdy istnieje wątpliwość, powinno się sprawę konsultować z teologami moralistami.

2.3. Instrukcja Konferencji Episkopatu USA (15 kwietnia 1994 r.)³²

W latach dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych zaczęto się zastanawiać, jak ułatwić biskupom wymierzanie kar w przypadkach przestępstw przewidzianych w kan. 1395, popełnionych przez duchownych z osobami nieletnimi.

2.3.1. Inne grzechy w zakresie zewnętrznym, popełnione przez duchownych przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, które wywołują zgorszenie

Komisja do spraw prawa kanonicznego Konferencji Episkopatu USA opracowała instrukcję, mająca na celu wyjaśnienie przepisów ustaw dotyczących procesu karnego, rozwijając i określając racje, które należy uwzględnić przy ich zachowaniu. Zgodnie z kan. 34, § 1, „instrukcja jest dana na użytek tych, którzy mają się troszczyć o wprowadzenie ustaw w życie i obowiązują ich w wykonywaniu ustaw”.

Papież Jan Paweł II ustanowił komisję mieszaną, w skład której wchodziło dwóch biskupów i czterech prawników, przedstawicieli Stolicy Apostolskiej. Komisja miała za zadanie przestudiowanie ustaw procesu karnego co do wymierzania kar, biorąc pod uwagę zaproponowane zmiany dotyczące wieku osoby nieletniej oraz przedawnienia przestępstwa. W listopadzie 1993 r. Konferencja Episkopatu zatwierdziła zmiany i 30 listopada 1993 r. przedstawiła Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia. Papież naniósł poprawki do ustaw zgodnie z propozycjami komisji mieszanej i 25 kwietnia 1994 r. dokonał ich promulgacji. Ustawy weszły natychmiast w życie i obowiązywały przez pięć lat.

Kary przewidziane w dwóch paragrafach kan. 1395 powinny być wymierzane duchownym za popełnienie przestępstwa konkubinatu oraz innych grzechów w zakresie zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, które wywołują zgorszenie. Utrzymywanie relacji homoseksualnych lub heteroseksualnych, które wywołują zgorszenie, stanowi przestępstwo.

³¹ J.E. Paulson, *The Clinical and Canonical Considerations in Cases of Pedophilia: The Bishop's Role*, „Studia Canonica”, 22(1988), s. 103–105.

³² National Conference of Catholic Bishops, *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State* (25 April 1994), „Ius Ecclesiae”, 8(1996), s. 390–424.

W przypadku kan. 1395 § 1 ordynariusz powinien wymierzyć karę suspensy, której celem jest wyeliminowanie nadużyć. Jeżeli duchowny nadal trwa w sytuacji wywołującej skandal, nie dając oznak skruchy, powinien być wydalony ze stanu duchownego.

Kan. 1395 § 2 dotyczy duchownych, którzy naruszyli szóste przykazanie Dekalogu w okolicznościach użycia przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej szesnastego roku życia. Istotnym elementem przestępstwa musi być zewnętrzne naruszenie szóstego przykazania Dekalogu z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią. Niekoniecznie musi to być stosunek kompletny; jeżeli istnieje wątpliwość odnośnie przestępstwa, Trybunał musi się odwołać do opinii teologów moralistów.

Wymienione przestępstwa popełnione z osobą małoletnią pozostawiają trwałe zmiany w psychice ofiar, pociągając za sobą liczne skandale wywołane w Kościele. W konsekwencji popełnione przestępstwa powinny być karane karami ekspiacyjnymi włącznie z wydaleniem ze stanu duchownego, o ile na to pozwalają okoliczności.

Ordynariusz zanim wymierzy karę na drodze sądowej, musi być pewny dwóch faktów: 1) czy duchowny popełnił przestępstwo, pomimo trudności, na jakie jest narażony trybunał przy weryfikacji popełnionego przestępstwa; 2) dowody winy powinny być wystarczająco uzasadnione.

W czasie wstępnego dochodzenia powinny być przedstawione konkretne fakty i okoliczności, aby móc wymierzyć karę ekspiacyjną.

Duchowni często są narażeni na fałszywe oskarżenia. Wstępne dochodzenie powinno dokładnie zweryfikować słuszność oskarżenia.

Trzy cele pastoralne powinny być wystarczająco osiągnięte: naprawienie zgorzenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości oraz doprowadzenie do poprawy winnego (kan. 1341); gdy to nie nastąpi, „rzecznik sprawiedliwości może apelować, ilekroć sądzi, że nie naprawiono zgorzenia lub nie przywrócono wystarczająco sprawiedliwości” (kan. 1727, § 2)³³.

2.3.2. Procedury administracyjne, nie karne

Do niektórych przypadków ordynariusz po upomnieniu lub naganie może zastosować procedury administracyjne, nie karne. Stolica Apostol-

³³ Por. Z. Suchecki, *Il processo penale giudiziario, w: Il processo penale canonico*, s. 331–336.

ska w najcięższych przypadkach udziela dyspensy z celibatu. Ordynariusz może zabronić wykonywania przyjętych święceń na skutek nieprawidłowości, jakiej podlegają duchowni, popadający „w amencję lub inną chorobę psychiczną, o której w kan. 1041, n. 1, dopóki ordynariusz – po zasięgnięciu opinii biegłego – nie zezwolił na wykonywanie święcenia” (kan. 1044, § 2).

a) Dyspensa (kan. 290–293)

Duchowny może dobrowolnie skierować prośbę do Stolicy Apostolskiej, prosząc o dyspensę od celibatu, po otrzymaniu której traci uprawnienia właściwe stanowi duchownemu³⁴. Dyspensa jest łaską i w odróżnieniu od kary wydalenia nałożonej zgodnie z przepisami prawa, zwalnia z obowiązku celibatu. „Oprócz wypadków, o których w kan. 290, n. 1, utrata stanu duchownego nie niesie z sobą dyspensy od obowiązku celibatu, która udzielana jest tylko przez Biskupa Rzymskiego” (kan. 291).

b) Deklaracja przeszkody niepozwalającej wykonywać święceń (kan. 1044, § 2, n. 2)

Kan. 1044, § 2 ustanawia, że „podlega przeszkodzie niepozwalającej wykonywać święceń: n. 2° „kto popadł w amencję lub inną chorobę psychiczną, o której w kan. 1041, n. 1, dopóki ordynariusz – po zasięgnięciu opinii biegłego – nie zezwolił na wykonywanie święcenia”³⁵. Ordynariusz może zakazać wykonywać święceń osobie podlegającej przeszkodzie z powodu choroby psychicznej, dopiero po zasięgnięciu opinii biegłego, który stwierdzi, że osoba jest *inhabilis*³⁶. W przypadku duchownych pedofilów³⁷ biegły może stwierdzić, że duchowny stanowi zagrożenie dla osób nieletnich na skutek choroby psychicznej, co pociąga za sobą decyzję ordynariusza o deklaracji przeszkody niepozwalającej

³⁴ „Duchowny, który utracił stan duchowny zgodnie z przepisami prawa, traci z nim uprawnienia właściwe stanowi duchownemu, jak również nie podlega żadnym obowiązkom stanu duchownego, z zachowaniem przepisu kan. 291, ma zakaz wykonywania władzy święceń, z zachowaniem przepisu kan. 976, tym samym zostaje pozbawiony wszystkich urzędów, zadań i wszelkiej władzy delegowanej” (kan. 292).

³⁵ P.R. Laggés, *The Use of Canon 1044 § 2, 2° in the Removal of Parish Priests*, „*Studia canonica*”, 30(1996), s. 31–69.

³⁶ V. De Paolis, *Irregolarità e sanzioni penali*, „*Periodica*”, 88(1999), s. 689–724.

³⁷ B. Callieri, L. Frighi, *Aspetti psicologici e psicopatologici delle pedofilie*, w: *La problematica delle condotte pedofile*, red. B. Callieri, L. Frighi, Roma 1999, s. 35–41.

na wykonywanie święceń³⁸. Taka decyzja nie wydała duchownego ze stanu duchownego, jedynie zakazuje wykonywanie święceń³⁹. Deklaracja przeszkody niepozwalającej na wykonywanie święceń jest aktem dyscyplinarnym, nie karnym⁴⁰.

Od 25 kwietnia 1994 r. na terenie USA wiek osoby nieletniej został podwyższony z szesnastu na osiemnaście lat.

* * *

Modyfikacje i zmiany wprowadzone do norm prawa karnego po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. dotyczą przestępstw przeciwko władzy kościelnej i wolności Kościoła, przestępstw przeciwko specjalnym obowiązkom, ze szczególnym uwzględnieniem „przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, wywołujących zgorszenie” (kan. 1395, § 1) oraz kan. 1395 § 2.

Aby można było mówić o przestępstwie, musi to być zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu i być ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej. Grzechy wewnętrzne i przestępstwa tajne, pomimo naruszenia ustawy, dotyczą jedynie zakresu wewnętrznego.

Karanie tych przestępstw powinno prowadzić do osiągnięcia trzech celów pastoralnych: naprawienie zgorszenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości oraz doprowadzenie do poprawy winnego (kan. 1341⁴¹).

Papież Jan Paweł II zatwierdził nowe normy poświęcone *delicta graviora*, które są zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary⁴².

Kongregacja Nauki Wiary rozesała do biskupów Kościoła katolickiego list odnośnie do najcięższych przestępstw zarezerwowanych

³⁸ G.P. Montini, *Provvedimenti cautelari urgenti nel caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri. Nota sui canonici 1044 e 1722*, „Quaderni di diritto ecclesiale”, 12(1999), s. 191–204.

³⁹ W.H. Woestman, *Too good to be true: A Current Interpretation of Canon 1041, 1° and 1044 § 2, 2°*, „Monitor Ecclesiasticus”, 120(1995), s. 619–629; J.P. Beal, *Too good to be true? A Response to Professor Woestman on the Interpretation of Canons 1041, 1 and 1044 § 2, 2°*, „Monitor Ecclesiasticus”, 121(1996), s. 456–460.

⁴⁰ Sentenza definitiva, *Pittsburgen, Suspensionis*, 9 marzo 1993, coram Mercieca, (prot. n. 22571/91); Sentenza definitiva, *Pittsburgen, Restitutio in integrum*, 24 giugno 1995, coram Davino, (prot. n. 22571/91); Sentenza definitiva, *Impedimenti ab ordinibus sacris exercendis*, 4 maggio 1996, coram Davino; Decreto particolare, *Exercitii ministerii sacerdotalis*, 25 marzo 1996 (prot. n. 24693/93). Montini, *Provvedimenti cautelari urgenti*, s. 193 przyp. n. 4 podaje bibliografię.

⁴¹ Por. Suchecki, *Il processo penale giudiziario*, s. 331–336.

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgatur*, AAS, 93(2001), s. 737–739.

Kongregacji⁴³. Oprócz przestępstw popełnionych przeciw Eucharystii⁴⁴ i w czasie sprawowania sakramentu pokuty⁴⁵, ustalono czas przedawnienia przestępstw zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary. Po 10 latach przedawnia się przestępstwo popełnione przeciw małoletnim i zaczyna się liczyć od 18 roku życia. Normy i procedura objęte są tajemnicą papieską.

Do najcięższych przestępstw *crimen pessimum* zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary, wchodziły przestępstwa przewidziane przez kan. 1395, § 2. Zaistniała wątpliwość odnośnie do przestępstw przewidzianych w kan. 1395, § 2, ponieważ w reskrypcie *ex Audientia Santissimi* co do norm karnych i procesowych dotyczących kan. 1395, § 2 oraz kan. 1362, § 1 ustalono, że Rota Rzymska jest kompetentna jako trybunał apelacyjny w rozpatrywaniu tych przestępstw⁴⁶. Po zatwierdzeniu nowych norm kompetencja dotycząca przestępstw *crimen pessimum* ponownie jest zarezerwowana Kongregacji Nauki Wiary⁴⁷. Zmiany wprowadzone

⁴³ Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina fidei reservatis* (18 maii 2001), Civitate Vaticana 2001.

⁴⁴ 1. „Kto postaci konsekrowane porzuca albo w celu świętokradczym zabiera lub przechowuje, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej; duchowny może być ponadto ukarany inną karą, nie wyłączając wydalenia ze stanu duchownego” (kan. 1367). – 2. „Podlega wiążącej mocą samego prawa karze interdyktu lub, jeśli jest duchownym, suspensy: kto nie mając święceń kapłańskich usiłuje sprawować liturgiczną czynność Ofiary eucharystycznej” (kan. 1378, § 1, n. 1°); „Kto oprócz wypadków, o których w kan. 1378, symuluje udzielanie sakramentu, powinien być ukarany sprawiedliwą karą” (kan. 1379). – 3. „Winny zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych ma być ukarany sprawiedliwą karą” (kan. 1365). – 4. „Nawet w ostatecznej konieczności nie godzi się dokonywać konsekracji jednej postaci bez drugiej albo obydwu postaci poza sprawowaniem Eucharystii” (kan. 927).

⁴⁵ 1. „Kapłan, który działa wbrew przepisowi kan. 977, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej” (kan. 1378, § 1). – 2. „Kapłan, który w akcie spowiedzi albo z okazji lub pod jej pretekstem nakłania penitenta do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, powinien być stosownie do ciężkości przestępstwa ukarany suspensą, zakazami lub pozbawieniami, a w przypadkach poważniejszych wydalony ze stanu duchownego” (kan. 1387). – 3. „Spowiednik, który narusza bezpośrednio tajemnicę sakramentalną, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Gdy zaś narusza ją tylko pośrednio, powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa” (kan. 1388, § 1); „Tłumacz i inni, o których w kan. 983, § 2, którzy naruszają tajemnicę, powinni być ukarani sprawiedliwą karą, nie wyłączając ekskomuniki” (kan. 1388, § 2).

⁴⁶ Por. Segreteria di Stato, *Rescritto ex audientia SS.mo*, „Ius Ecclesiae”, 8(1996), s. 193.

⁴⁷ Por. V. De Paolis, *Norme de gravioribus delictis reservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica”, 91(2002), s. 304–309.

do tekstu *Normae de gravioribus delictis* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary (21 maja 2010) dotyczą zarówno norm materialnych jak i norm proceduralnych⁴⁸.

STRESZCZENIE

Opracowanie dotyczy norm prawa karnego po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. odnoszących się do przestępstw przeciwko specjalnym obowiązkom, ze szczególnym uwzględnieniem przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, które wywołują zgorszenie (kan. 1395, § 1), a przede wszystkim połączonych z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat osiemnastu (kan. 1395 § 2).

W latach dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych zaczęto się zastanawiać, jak ułatwić biskupom wymierzanie kar w przypadkach przestępstw przewidzianych w kan. 1395, popełnionych przez duchownych z osobami nieletnimi. Wypracowane i stosowane sposoby karania i inne działania naprawcze powinny prowadzić do osiągnięcia trzech celów pastoralnych: naprawienie zgorszenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości oraz doprowadzenie do poprawy winnego (kan. 1341).

Słowa kluczowe: przestępstwa przeciw cnocie czystości, konkubinat, naruszenie szóstego przykazania, przestępstwa przeciw własnym obowiązkom osób duchownych lub zakonnych, *crimen pessimum*, wydalenie zakonników, procedury administracyjne, dyspensa, przeszkody niepozwalającej wykonywać święceń, ochrona dzieci i młodzieży, Normy *De gravioribus delictis* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary, Kongregacji do spraw Kleru.

SUMMARY

The article concerns the standards of criminal law after the promulgation of a set of canon laws of 1983 which are pertained to the crimes against the special duties, with a special regard to the crimes against the sixth percept of Ten Commandments that cause a shock (Canon Law: 1395, § 1) and mainly when they are connected to using the coercion and threat or are public or with a juvenile person under eighteen years old (Canon Law: 1395 § 2).

In the 1990s in the United States of America one started to think how to ease the bishops giving the punishments in the cases of crimes provided in Canon Law 1395, which are committed by clergymen against the juvenile. The evolved and using ways of punishing and other repair activities should lead to reach three main aims: the coercion retrieval, breaches fairness alignment and resulting in guilt's improvement (Canon Law: 1341).

⁴⁸ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, OsRomPol, 31(2010), nr 10, s. 53–57; por. Z. Suchecki, *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 2010, s. 153–196.

Key words: crimes against the cleanliness virtue, cohabitation, breaching the sixth commandment, crimes against clergymen's own duties, *crimen pessimum*, casting out the monks, administrative procedure, dispensation, impediments for ordinations, children and youths' protection, standards *De gravioribus delictis* for the Congregation for the Doctrine of the Faith and for the Congregation for the Clergy.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *List Ojca świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*, Città del Vaticano 2002.
- Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgatur*, AAS, 93(2001), s. 737–739.
- List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii*, Watykan, 19 III 2010.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione De quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, AAS, 58(1976), s. 77–96.
- Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina fidei reservatis* (18 maii 2001), Civitate Vaticana 2001.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, OsRomPol, 31(2010), nr 10, s. 53–57.
- National Conference of Catholic Bishops, *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State* (25 April 1994), „Ius Ecclesiae”, 8(1996), s. 390–424.
- Babicz R., *Le pene espiatorie nei Codici del 1917 e del 1983*, Roma 1998.
- Beal J.P., *Too good to be true? A Response to Professor Woestman on the Interpretation of Canons 1041, 1 and 1044 § 2, 2°*, „Monitor Ecclesiasticus”, 121(1996), s. 456–460.
- Callieri B., Frighi L., *Aspetti psicologici e psicopatologici delle pedofilie*, w: *La problematica delle condotte pedofile*, red. B. Callieri, L. Frighi, Roma 1999, s. 35–41.
- Ciprotti P., *De consumatione delictorum attento eorum elemento obiectivo*, „Apollinaris”, 9(1936), s. 404–405.
- De Paolis V., *Delitti contro il sesto comandamento*, „Periodica”, 82(1993), s. 293–316.
- De Paolis V., *Irregolarità e sanzioni penali*, „Periodica”, 88(1999), s. 689–724.
- De Paolis V., *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica”, 91(2002), s. 273–312.
- Ghirlanda G., *Doveri e diritti implicanti nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici*, „Periodica”, 91(2002), s. 29–48.
- Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Milano 1990.
- Green T.J., [Komentarz do kan. 1395, § 2], w: *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York 1985, s. 929.

- Lagges P.R., *The Use of Canon 1044 § 2, 2° in the Removal of Parish Priests*, „Studia Canonica”, 30(1996), s. 31–69.
- Milite P., *La tutela penale dell'ordine sacro in ordine alle irregolarità ex delicto a ricevere gli ordini nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 1999.
- Milite P., *Utrum irregularitates ex delicto indolem poenae habent an non?*, „Apollinarius”, 74(2001), fasc. 1–4, s. 457–470.
- Miragoli E., *Il confessore e il „de sexto”. Prospettiva giuridica*, „Quaderni di diritto ecclesiale”, 4(1991), 2, s. 238–258.
- Montini G.P., *Provvedimenti cautelari urgenti nel caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri. Nota sui canonici 1044 e 1722*, „Quaderni di diritto ecclesiale”, 12(1999), s. 191–204.
- Ostrowski J., *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente codice di diritto canonico*, Romae 1997.
- Palestro V., *Le sentenze penali della Rota Romana (1909–1996)*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Roma 2003, s. 325–364.
- Paulson J.E., *The Clinical and Canonical Considerations in Cases of Pedophilia: The Bishop's Role*, „Studia Canonica”, 22(1988), s. 103–105.
- Suchecki Z., *Considerazioni sull'inflizione della pena in talune fattispecie concrete*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell'Ordinamento Canonico*, Roma 2005, s. 349–389.
- Suchecki Z., *Il processo penale giudiziario*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Milano 2000, s. 331–336.
- Suchecki Z., *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 2010.
- Suchecki Z., *Le sanzioni penali nella Chiesa*, Roma 1999.
- Suchecki Z., *Ochrona godności kapłańskiej w kościelnym prawie karnym*, w: *Kapłaństwo posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2012, s. 82–125.
- Suchecki Z., *Przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z uwzględnieniem ustaw partykularnych Konferencji Episkopatu USA*, w: *Powołanie franciszkańskie. Przeżywanie charyzmatu w XXI wieku*, red. Z. Kijas, Kraków 2003, s. 37–65.
- Sztafrowski E., *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, t. 2, Warszawa 1979.
- Tuohey J., *The Correct Interpretation of Canon 1395: The Use of the Sixth Commandment*, „The Jurist”, 55(1985), s. 592–631.
- Versaldi G., *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*, „Periodica”, 91(2002), s. 49–61.
- Wernz F.X. – Vidal P., *Ius canonicum*, t. 7, Romae 1937.
- Woestman W.H., *Too good to be true: A Current Interpretation of Canon 1041, 1° and 1044 § 2, 2°*, „Monitor Ecclesiasticus”, 120(1995), s. 619–629.
- Yanguas A., *De crimine pessimo et de competentia Sti. Officii relate ad illud*, „Revista Española de Derecho Canónico”, 1(1946), s. 427–439.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

SPRAWIEDLIWOŚĆ LUDZKA I SPRAWIEDLIWOŚĆ BOŻA

Miniona 1050. rocznica chrztu Polski była również okazją do podjęcia refleksji nad znaczeniem wiary w życiu politycznym narodu. Trudna historia państwa polskiego kształtowała się na fundamencie aliansu wiary z patriotyzmem. W polskiej rzeczywistości bardzo często oznaczało to poszukiwanie konsensu między społecznym wyrazem wiary chrześcijańskiej a polityką, której celem jest tworzenie i czuwanie nad sprawiedliwym porządkiem społeczeństwa. Podsumowaniem zmagania się tych dwóch rzeczywistości są słowa kard. Stefana Wyszyńskiego: „Wrogów naszego narodu poznajemy po tym, jak się odnoszą do Boga i moralności chrześcijańskiej. Umieją oni ocenić sens tej moralności dla nas, wiedzą że jest ona siłą i mocą narodu, że najlepiej służy jej bytowi, całości i jedności. I dlatego, chcąc zniszczyć naród, niszczą jego wiarę i moralność chrześcijańską [...]. Musicie pokazać, że rozumiecie, iż naród rodziną żyje i przedłuża swój byt [...]. Skoro tak, to trzeba pamiętać, że naród zabezpiecza się bardziej w rodzinie niż na granicach państwa. Granice narodu i państwa płyną poprzez kołyski”¹.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – prof. zw. dr hab. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 r. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie w 2001 r. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 2011 r. Od 2002 r. jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001; *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologicznopastoralne*, Warszawa 2010; *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat* (Łk 5, 36), Warszawa 2014.

¹ S. Wyszyński, *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962, s. 241–242.

Prymas S. Wyszyński do sojuszu wiary i polityki w polskim narodzie wprowadza jeszcze jeden element: rodzinę. Tworzy się w ten sposób triada wartości, których związek decyduje o jakości życia polskich obywateli. Wiara, polityka i rodzina są ze sobą nierozzerwalnie związane. Analizując te wartości w kontekście polskiej rzeczywistości, należy widzieć przede wszystkim ich wewnętrzny związek z państwem demokratycznym. Demokracji Polacy uczą się w ramach instytucji przedpolitycznych. Ponieważ demokraci nie rodzą się, lecz muszą być formowani, dlatego pierwszą instytucją kształtującą postawy demokratyczne jest rodzina. Formowanie demokratów zakłada również długotrwały proces edukacji, którego celem jest nabywanie doświadczenia przez demokratów w demokratycznym sposobie zachowania się. Dlatego człowiek nie może stać się i działać jak demokrat, nie zdobywając w rodzinie, wśród przyjaciół, w dobrowolnych stowarzyszeniach i organizacjach podstawowej formacji moralnej opartej na prawdomówności, zaufaniu, współpracy i osobistej kulturze. Podkreślić również należy, że demokracja nie może funkcjonować, jeśli w społeczeństwie nie ma przewagi demokratów, którzy postępują zgodnie z regułami demokracji. Z tej racji podstawą demokracji jest silne społeczeństwo obywatelskie, przesiąknięte zdrową kulturą moralności publicznej².

Patriotyzm chrześcijański normą sprawiedliwości społecznej

Przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez naród polski, czego wyrazem był chrzest, stworzyło nową jakość życia społecznego opartego na sprawiedliwości, ale nadało także nowy wymiar życia polskim rodzinom i każdemu obywatelowi indywidualnie. U początków państwa polskiego trudno mówić o demokracji, ale z pewnością można wskazać na patriotyzm, prawdziwą moc polskiej państwowości, dla której podstawowym prawem stała się sprawiedliwość społeczna. Biskupi polscy ubogacili pojęcie patriotyzmu wartościowaniem chrześcijańskim: „Prawdziwa miłość do Ojczyzny opiera się na głębokim przywiązaniu i umiłowaniu tego, co rodzime, niezależnie od czasu i przestrzeni [...]. Siłą twórczą prawdziwego patriotyzmu jest więc najszlachetniejsza miłość [...]. I choć człowiek stawia wartości ojczyste bardzo wysoko, to jednak wie, że ponad narodami jest Bóg, który jedyny ma prawo do tego, aby ustanawiać najwyższe normy moralne niezależnie od poszczególnych narodów [...]. Stąd chrześcijańska miłość do Ojczyzny to nie tylko troska o jej najwyższy rozwój gospodarczy, społeczny

² G. Weigel, *Stateczna rewolucja*, Poznań 1995, s. 15–16.

i kulturalny, ale także rozwój duchowy i religijny”³. To zatem Bóg jest prawodawcą, który patriotyzm czyni normą sprawiedliwości społecznej. Mieści się ona w czwartym przykazaniu; „domaga się okazywania czci, miłości i wdzięczności obywateli względem Ojczyzny oraz tych, którzy nią rządzą lub kierują”⁴.

Patriotyzm oznacza więc troskę o własną ojczyznę, o naród. Mówił o tym kard. S. Wyszyński do kapłanów w 1976 roku, ale jego słowa są dzisiaj równie ważne, zwłaszcza w kontekście aktualnej sytuacji politycznej w Polsce: „Nie oglądajmy się na wszystkie strony. Nie chcemy żywić całego świata, nie chcemy ratować wszystkich. Chcemy patrzeć w ziemię ojczyzną, na której wspierając się, patrzymy ku niebu. Chcemy pomagać naszym braciom, żywić polskie dzieci, służyć im i tutaj przede wszystkim wypełniać swoje zadanie – aby nie ulec pokusie «zbawiania świata» kosztem własnej ojczyzny. Przypomina mi się tak wspaniale przedstawiony w powieści Gołubiewa *Bolesław Chrobry* i Parnickiego *Srebrne orły* fragment. Oto cesarz Otto III kusi Bolesława Chrobrego, czyni go patrycjuszem rzymskim i chce go ściągnąć do Rzymu. Ale król nie dał się wyciągnąć z Polski, z ubożego Gniezna, na forum rzymskie. Został w swoim kraju, bo był przekonany, że jego zadanie jest tutaj. Naprzód umocnić musi swoją ojczyznę, a gdy to zrobi, pomyśli o innych, o sąsiadach. Niestety, u nas dzieje się trochę inaczej – «zbawia» się cały świat kosztem Polski. To jest zakłócenie ładu społecznego, które musi być co tchu naprawione, jeżeli nasza ojczyzna ma przetrwać w pokoju, w zgodnym współżyciu i współpracy, jeżeli ma osiągnąć upragniony ład gospodarczy. Niestety jest zajmowanie się całym światem kosztem własnej ojczyzny”⁵.

Z patriotyzmu wyrasta zatem troska o sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa, co jest centralnym zadaniem polityki. „Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei, jak powiedział kiedyś św. Augustyn: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie tego, co należy do Cezara, od tego co należy do Boga (por. Mt 22, 21), to znaczy rozróżnienie pomiędzy państwem i Kościołem, albo, jak mówi Sobór Watykański II, autonomia

³ List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 1, Marki 2003, s. 888–889.

⁴ KKK, n. 2199.

⁵ S. Wyszyński, *Nie trzeba się bać Ewangelii. Do kapłanów stolicy* (24 XII 1976), w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 766–767.

rzeczywistości doczesnych. Państwo nie może narzucać religii, ale musi zagwarantować jej wolność i pokój pomiędzy wyznawcami różnorodnych religii; Kościół jako społeczny wyraz wiary chrześcijańskiej, ze swej strony, ma swoją niezależność i na bazie wiary żyje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji”⁶.

Prawo ludzkie i prawo Boże

Polska jest członkiem Unii Europejskiej i obowiązuje w niej także prawo europejskie, ale zadaniem polskich obywateli jest respektowanie nie tyle prawa stanowionego⁷, co prawa Bożego, którego stróżem jest Kościół. Pisał o tym Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Kościół, w relacjach z władzami publicznymi, nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Jednak zdecydowanie piętnuje wszelkiego rodzaju ideologiczny laicyzm czy wrogi rozdział między instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi. Jednocześnie Kościół, zgodnie ze wskazaniami nauki społecznej, zachęca swoich członków, aby opierając się na Ewangelii, brali czynny udział w humanizacji społeczeństwa⁸.

Celem i wewnętrzną miarą każdej polityki jest sprawiedliwość. Natomiast miarą sprawiedliwości jest wiara. „Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru

⁶ DCE, n. 28a.

⁷ Władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeśli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa, względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli, gdyż: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29). Wtedy w rzeczywistości kończy się władza, a zaczyna bezprawie. Św. Tomasz z Akwinu tak o tym uczy: „Prawo ludzkie ma o tyle moc obowiązującą, o ile jest zgodne z właściwymi zasadami. Wobec tego jest rzeczą oczywistą, że powinno się ono wywodzić z prawa wiecznego. O ile więc odchyła się od tych właściwych zasad, jest prawem niesłusznym; nie posiada ono wtedy cech prawa, lecz raczej jest jego pogwałceniem” (STh, I–II, 93, 3 ad 2). Por. Pius XII, [Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.], AAS, 37(1945), s. 5–23.

⁸ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, n. 117.

przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”⁹. Ten dłuższy cytat potrzebny jest, aby wyjaśnić ścisły związek polityki z zachowywaniem prawa Bożego w społecznym i indywidualnym życiu. Te dwa rodzaje aktywności łączą się bowiem w konkretnych postawach obywatelskich.

Katolicy, ochrzczeni członkowie Kościoła i obywatele państwa, funkcjonują w dwóch wymiarach życia społecznego: w społeczeństwie i w Kościele. Najpierw są obywatelami, dlatego podlegają trzem rodzajom władzy: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Zgodnie z nauczaniem Kościoła wszelka władza pochodzi od Boga, dlatego nie można jej używać przeciwko Bogu, gdyż podcinać się będzie gałąź, na której się siedzi, naruszając fundament, na którym opiera się społeczność. Kard. S. Wyszyński nauczał, że ilekroć władza jest sprawowana przeciwko Bogu, traci podstawę i tytuł do rozkazywania obywatelom i do zobowiązania ich do posłuszeństwa. Jeśli władza jest pochodzenia Bożego, jeśli wynika z natury życia społecznego, w którym żyje człowiek, mający prawa nadane od Boga – to taka władza musi odwołać się do sumienia, którym rządzi Bóg¹⁰. Dlatego jeśli sprawujący władzę nie uznają praw zapisanych w sumieniu człowieka albo je gwałcą, to sprzeniewierzają się powierzonemu im zadaniu czynienia sprawiedliwości społecznej. Z tej racji wydawane przez nich zarządzenia pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej¹¹.

Zadaniem katolików, jako członków Kościoła, jest natomiast takie uczestnictwo w życiu społecznym, aby jego celem było czynienie sprawiedliwego porządku społecznego. Jako obywatele państwa są bowiem powołani do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym. Nie mogą zatem rezygnować z udziału „w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu

⁹ DCE, n. 28a.

¹⁰ S. Wyszyński, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974, s. 48–49.

¹¹ Por. Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, AAS, 29(1937), s. 158–160; tenże, Encyklika *Divini Redemptoris*, AAS, 29(1937). Błędne jest twierdzenie, że z woli czy to poszczególnych ludzi, czy też niektórych społeczności, jako ze swego pierwszego i jedyne go źródła, rodzą się prawa i obowiązki obywateli, wypływa moc obowiązująca konstytucji, a rządzący otrzymują władzę rozkazywania. Por. Leon XIII, List apostolski *Annum ingressi*, „Acta Leonis XIII”, 22(1902–1903), s. 52–80.

wspólnego dobra”¹². Misją wiernych świeckich jest kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością¹³. Choć specyficzne wyrazy kościelnej *caritas* nie mogą mieszać się z działalnością państwa, pozostaje prawdą, że powinna ona ożywiać całą egzystencję wiernych świeckich, a więc także ich aktywność polityczną, traktowaną jako „miłość społeczną”¹⁴.

Błogosławieństwo sprawiedliwości ludzkiej

Wśród ośmiu błogosławieństw jest też błogosławieństwo sprawiedliwości: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6). Sprawiedliwość u Boga ma wymiar transcendentny, a u człowieka jest prawdziwą cnotą¹⁵. W praktyce jednak bardzo często pogramy społeczne, które biorą początek w idei sprawiedliwości, ulegają wypaczeniu. Nad sprawiedliwością biorą wtedy górę różne negatywne siły, takie jak: zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Prowadzi to do tego, że chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości¹⁶.

„Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną. Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz? To zaś pytanie zakłada inne, bardziej radykalne: co to jest sprawiedliwość? Jest to problem, który dotyczy rozumu praktycznego; aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie

¹² Por. ChL, n. 42.

¹³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym*, OsRomPol, 24(2003), nr 2, s. 49.

¹⁴ KKK, n. 1939; DCE, n. 29.

¹⁵ DiM, n. 4.

¹⁶ Tamże, n. 12.

etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować¹⁷.

Pomocą w udzieleniu odpowiedzi na powyższe pytania będą cztery paremie prawnicze.

1) *Suum cuique* (każdemu jego)¹⁸. Jest to najczęściej używana formuła sprawiedliwości, która jest normą nakazującą zapewnić każdemu to, co mu przysługuje, do czego ma prawo. Sprawiedliwość uważano więc za cnotę, która pozwala przyznać każdemu to, co mu ściśle przysługuje (nie więcej ani nie mniej, tylko dokładnie to).

2) *Summum ius – summa iniuria* – szczyt prawa to szczyt bezprawia; zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa staje się przyczyną największej krzywdy. Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach tej głębszej mocy, jaką jest miłość. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości¹⁹.

3) *Dura lex, sed lex* (twarde prawo, ale prawo)²⁰. Ta zasada przypomina, że prawo nie powinno mieć względu na osoby, a także wskazuje na nieuchronność kary za popełnione przestępstwo. Według tej rzymskiej zasady należy bezwzględnie karać przestępstwo niezależnie od uciążliwości oraz konsekwencji dla sprawcy. Trzeba jednak pamiętać, że miara sprawiedliwości jest bardzo wąska, dlatego w karaniu potrzebne jest miłosierdzie, którego najgłębszym źródłem jest miłość.

4) *Et non facere, facere est* – powstrzymanie się od działania jest także działaniem. Ta zasada przypomina, że nie wolno milczeć wobec jawnej niesprawiedliwości. Postawa obojętności może być bowiem traktowana jako milcząca zgoda na popełnione zło.

„Katolicy muszą jak najbardziej dbać o to, aby postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do takich kompromisów,

¹⁷ DCE, n. 28a.

¹⁸ *Ius suum cuique tribuere* (Cyceron).

¹⁹ DiM, n. 12: *Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem* – we wszystkich sprawach powinna mieć pierwszeństwo zasada sprawiedliwości i słuszności nad zasadą ścisłego prawa.

²⁰ Słowa te przypisuje się Ulpianowi.

z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelność obyczajów mogłyby ponieść szkodę. Równocześnie jednak powinni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”²¹.

Katolicy, członkowie Kościoła, powinni zatem reagować na każdy przejaw zła i niesprawiedliwości. Benedykt XVI nauczał, że sam „Kościół nie może i nie powinien podejmować walki politycznej, aby realizować jak najbardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Nie może i nie powinien stawiać się na miejscu państwa. Nie może też jednak i nie powinien pozostawać na marginesie w walce o sprawiedliwość. Musi włączyć się w nią przez argumentację rozumową i obudzić siły duchowe, bez których sprawiedliwość, domagająca się zawsze wyrzeczeń, nie może utrwalić się i rozwijać. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości przez otwieranie inteligencji i woli na wymagania dobra”²². Kościół ma zatem prawo i obowiązek nie tylko bronić nauki wiary i moralności, lecz również występować autorytatywnie wobec swych członków w sprawach dotyczących rzeczy doczesnych, kiedy wyniknie potrzeba rozsądnego, w jaki sposób należy wprowadzać tę naukę w życie²³.

Od sprawiedliwości ludzkiej do sprawiedliwości Bożej

Ludzkie prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, ściśle związany ze sprawiedliwością, jest retribucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo według starożytnego reguły autorstwa Seneki: *punitur quia peccatum est* (karze się, ponieważ popełniono przestępstwo). Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę,

²¹ Por. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS, 53(1961), s. 454, 456.

²² DCE, n. 28a.

²³ Por. Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, s. 454, 457; Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, ASS, 18(1885), s. 178; Pius XI, Encyklika *Ubi arcano*, AAS, 14(1922), s. 698; Pius XII, [Przemówienie do delegatów Międzynarodowego Związku Stowarzyszeń Kobiet Katolickich uczestniczek Światowego Kongresu z dnia 1 września 1947 r.], AAS, 39(1947), s. 486.

wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucia winy i uspokojenia sumienia.

Natomiast Boża sprawiedliwość wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią. Treść ta najprościej i najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym” czy też „rozejmowym”, który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka. Głębszym źródłem sprawiedliwości jest autentyczne miłosierdzie. Ludzka sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą²⁴, natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy „miłosierdziem”) zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi²⁵. Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata²⁶.

Można zatem ustawić dwie hierarchie wartościowania sprawiedliwości. W ludzkim rozumieniu sprawiedliwość jest pierwszą i najważniejszą cnotą, która umożliwia funkcjonowanie człowieka w życiu społecznym, ale też jest podstawową miarą życia człowieka²⁷. Po odmierzeniu sprawiedliwości człowiek jest zdolny do odpuszczenia sprawiedliwie wymierzonego wyroku i do przebaczenia winowajcy poprzez okazanie mu miłosierdzia. Miłosierdzie nie oznacza jednak zniwelowania wyroku, a jedynie zmniejszenie kary (kara miłosierna). Jeśli jakiś człowiek jest zdolny do heroizmu w okazywaniu miłosierdzia (niweluje wyrok), to jest to najgłębszy motyw chrześcijańskiej postawy: przebaczam, bo kocham. Wynika stąd, że głębszym źródłem sprawiedliwości jest miłosierdzie, a dla miłosierdzia głębszym źródłem jest miłość.

Chrześcijanie mogą zatem mieć udział w kształtowaniu lepszego, sprawiedliwszego świata jedynie wtedy, gdy będą spełniać dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie mogą, niezależnie od strategii

²⁴ Celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. DCE, n. 26.

²⁵ DiM, n. 14.

²⁶ Tamże, n. 4.

²⁷ „Józef był człowiekiem sprawiedliwym” (Mt 1, 19).

i programów partii. Program chrześcijański, program „dobrego Samarytanina”, program Jezusa – to „serce, które widzi”. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie²⁸.

W Bożej ekonomii zbawienia na pierwszym miejscu jest miłość. Bóg jest Miłością (1J 4, 8) i Bóg kocha człowieka takim, jakim jest, a nie „za coś”. Ponieważ miłość człowieka nigdy nie będzie doskonała, a tylko w ten sposób może odpowiedzieć na miłość Boga, dlatego Bóg okazuje człowiekowi miłosierdzie. Jest jeszcze sprawiedliwość Boża, która w eschatologicznym czasie zbawienia przywróci stworzeniu pierwotną dobroć, a człowiekowi otworzy drogę do miłosierdzia i miłości Boga.

Jeśli zatem katolik i obywatel chce żyć zgodnie z cnotą sprawiedliwości, to powinien we własnym życiu przyjąć porządek nakazywany przez Boga. Jak to uczynić? Odpowiedź daje św. Augustyn, który stawia konkretne pytanie: „Czy duch twój chce być zdolny do przewyciężenia twych pożądliwości? Niech się podda temu, który go przewyższa, a zwycięży to, co jest poniżej niego. Wtedy nastąpi w tobie pokój: prawdziwy, niezawodny i pełen łaski. Jaki jest porządek tego pokoju? Bóg włada duchem, a duch ciałem – trudno o lepszy porządek”²⁹.

* * *

Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża łączą się w życiu Kościoła, w życiu indywidualnego człowieka i w życiu społecznym. Każdy katolik żyje we własnej ojczyźnie, którą powinien kochać. Patriotyzm oznacza więc troskę o własną ojczyznę, o naród. Z patriotyzmu wyrasta natomiast troska o sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa, co jest centralnym zadaniem polityki. Celem polityki jest sprawiedliwość. Natomiast miarą sprawiedliwości jest wiara. Katolicy funkcjonują więc w dwóch wymiarach życia społecznego: w społeczeństwie – jako obywatele i w Kościele, który jest ich Bożą Rodziną. Ponieważ są obywatelami, dlatego podlegają trzem rodzajom władzy: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, której należy się sprzeciwić, gdyby używana była przeciwko Bogu, od którego pochodzi wszelka władza. Katolicy powinni zatem uczestniczyć w życiu społecznym w taki sposób, aby jego celem było czynienie sprawiedliwego porządku społecznego. Wszelka aktywność społeczna ma swoje źródło i cel w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną.

²⁸ DCE, n. 31b.

²⁹ Augustyn z Hippony, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, s. 633.

Należy zatem jasno zdefiniować, co to jest sprawiedliwość i jak ją należy realizować? Pomocą w udzieleniu odpowiedzi na powyższe pytania są cztery paremie prawnicze: 1) *Suum cuique*; 2) *Summum ius – summa iniuria*; 3) *Dura lex, sed lex*; 4) *Et non facere, facere est*.

Prawdziwy sens sprawiedliwości ludzkiej można jednak odczytać dopiero w odniesieniu do sprawiedliwości Bożej. Ludzka sprawiedliwość kieruje się osądem winy, a Boża sprawiedliwość wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Wynika stąd, że głębszym źródłem sprawiedliwości jest miłosierdzie, a dla miłosierdzia głębszym źródłem jest miłość. Sprawiedliwość rozumiana po chrześcijańsku to zatem „serce, które widzi”. Św. Augustyn wyjaśnia to w sposób następujący: „A więc samo Życie objawiło się w ciele. Stało się tak dlatego, aby i oczy mogły ujrzeć rzeczywistość dostępną tylko sercu, by i serca zostały uzdrowione. Bo tylko serce może ujrzeć Słowo, ale ciało można dostrzec i oczami ciała. Zostało nam dane ujrzeć Słowo: stało się Ono ciałem, które można oglądać, aby w ten sposób zostało w nas uzdrowione serce, byśmy nim mogli ujrzeć Słowo”³⁰. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie. Jeśli zatem katolik i obywatel chce żyć zgodnie z cnotą sprawiedliwości, to powinien na pierwszym miejscu postawić miłość społeczną, czyli widzieć najpierw dobro drugiego człowieka, zwłaszcza potrzebującego pomocy. Sprawiedliwość chrześcijańska oznacza bowiem działanie na rzecz humanizacji społeczeństwa, opierając się na Ewangelii, której najważniejszym przesłaniem jest nowe przykazanie miłości.

STRESZCZENIE

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o źródła sprawiedliwości ludzkiej i sprawiedliwości Bożej, relacje między nimi i ich wpływ na człowieka i jego życie. Sprawiedliwość ludzka ma charakter „prawny”, dlatego potrzebuje uzupełnienia przez cnotę miłosierdzia. Heroizm sprawiedliwości płynie natomiast z autentycznej miłości. Sprawiedliwość Boża jest natomiast poprzedzona miłosierdziem i miłością. Bóg jest Miłością, dlatego kocha człowieka grzesznego, okazuje mu miłosierdzie i przez sprawiedliwość daje człowiekowi szansę na nawrócenie i poprawę życia.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość, prawo, społeczeństwo, wspólnota Kościoła.

³⁰ Z komentarza św. Augustyna, biskupa, do Listu św. Jana (Traktat 1, 1. 3): *Samo Życie objawiło się w ciele*, w: *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 1020.

SUMMARY

The article is an attempt to answer the question about the sources of human and God's fairness, about the relations between them and their influence on a human and his life. The human fairness has a 'legal' nature, therefore it needs to be complemented by a virtue of mercy. The heroism of fairness flows instead from the authentic love. God's fairness is preceded by the mercy and love. God is the Love and that is why He loves a sinful human, shows him mercy and gives human a chance to conversion and improvement of his life, using His fairness.

Key words: fairness, mercy, love, law, community, Church community.

BIBLIOGRAFIA

- Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, ASS, 18(1885), 161–180.
- Leon XIII, List apostolski *Annum ingressi*, „Acta Leonis XIII”, 22(1902–1903), s. 52–80.
- Pius XI, Encyklika *Ubi arcano*, AAS, 14(1922), s. 673–700.
- Pius XI, Encyklika *Divini Redemptoris*, AAS, 29(1937), s. 65–106.
- Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, AAS, 29(1937), s. 145–167.
- Pius XII, [Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.], AAS, 37(1945), s. 5–23.
- Pius XII, [Przemówienie do delegatek Międzynarodowego Związku Stowarzyszeń Kobiet Katolickich uczestniczek Światowego Kongresu z dnia 1 września 1947 r.], AAS, 39(1947), s. 480–499.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS, 53(1961), s. 401–464.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, 2003.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym*, OsRomPol, 24(2003), nr 2, s. 49–54.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- List Episkopatu Polski o chrześcijańskim patriotyzmie*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, cz. 1, Marki 2003, s. 886–891.
- Augustyn z Hippony, *Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930.
- Wyszyński S., *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974.
- Wyszyński S., *Nie trzeba się bać Ewangelii. Do kapłanów stolicy (24 XII 1976)*, w: *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 764–768.
- Wyszyński S., *Wielka Nowenna Tysiąclecia*, Paryż 1962.
- Weigel G., *Stateczna rewolucja*, Poznań 1995.

BP HENRYK WEJMAN

SPÓŁECZNY WYMIAR MIŁOSIĘRDZIA

Określony tematem problem można zawrzeć w pytaniu: jaką rolę ma miłosierdzie w relacjach społecznych człowieka? Próba odpowiedzi na to pytanie zostanie podjęta w trzech płaszczyznach: najpierw zostanie zaprezentowana natura miłosierdzia, następnie ukazany wzór postawy miłosierdzia, który pozostawił nam Jezus Chrystus, i na końcu przedstawiona wartość tego miłosierdzia w społecznej działalności człowieka.

1. Natura miłosierdzia

Pojęcie miłosierdzia jest składową dwóch wyrazów łacińskich: *misereor* i *cor*. Pierwszy z tych wyrazów wskazuje na wzruszenie zmysłowe i oznacza nic innego jak współczucie z powodu czyjś cierpienia. W tym wymiarze jest ono, jak twierdził w swoich badaniach lingwistycznych i teologicznych ks. M. Sopoćko, właściwe nie tylko ludziom, ale również i zwierzętom, u których przejawia się w instynktownej reakcji na ból najbliższych sobie osobników lub ich właścicieli¹.

Drugi natomiast wyraz podkreśla udział natury rozumnej. I w tym aspekcie miłosierdzie staje się rozumnym współcierpieniem z doświadczającym cierpienia bliźnim, któremu należy pomóc w jego usunięciu. Taka postawa jest właściwa wyłącznie ludziom, gdyż tylko oni jako istoty rozumne i wolne mogą odczuwać cudze nieszczęścia tak, jakby one były ich własnymi i są zdolne do likwidowania tych nieszczęść².

BP HENRYK WEJMAN – prof. dr hab. nauk humanistycznych, specjalista w zakresie teologii duchowości, w latach 2004–2014 zatrudniony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego (profesor, kierownik katedry, dziekan). Od 20 XII 2014 r. biskup pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

¹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958, s. 12.

² Tamże.

Zestawiając znaczenia tych dwóch słów, miłosierdzie można określić jako współczujące spojrzenie człowieka na nieszczęście bliźniego, które powinno przerodzić się w pragnienie zniwelowania źródła tego nieszczęścia i przyniesienia mu pociechy. To określenie miłosierdzia ściśle koresponduje z nauczaniem św. Tomasza z Akwinu, który uważał, iż pierwszym składnikiem w postawie miłosiernej człowieka jest „bolejące współczucie, którego gnębi jakieś zło lub posiada jakieś dotkliwe braki”, a drugim jest pragnienie udzielenia mu pomocy (por. STh, II–II, q. 30, a. 1).

Przeprowadzone analizy etymologiczno-semantyczne pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że miłosierdzie jawi się jako współczujące spojrzenie człowieka na drugiego w jego nędzy i wsparcie go w konkretny sposób w tej jego sytuacji. W tym właśnie duchu definiował miłosierdzie Jan Paweł II, określając je w encyklice *Dives in misericordia* jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku (DiM, n. 6).

2. Wzór postawy miłosierdzia

Wzór postawy miłosierdzia międzyludzkiego pozostawił Jezus Chrystus. On uczył o miłosierdziu Bożym, ale przede wszystkim czynił je widzialnym wśród ludzi poprzez osobiste postępowanie. Uobecniał je w konkretnych aktach miłosiernych, które razem wzięte składały się, mówiąc językiem współczesnym, na Jego postawę miłosierdzia. Do składowych jej elementów należą: wrażliwość na biedę człowieka, wczucie się w jego sytuację i udzielenie mu, w sposób delikatny, konkretnej pomocy. Właśnie w tych trzech wartościach została zawarta – można powiedzieć – pełnia miłosiernego stylu bycia Chrystusa wobec każdego człowieka. Te trzy wartości jako składowe postawy miłosierdzia Jezusa Chrystusa szczególnie wybrzmiały w Jego dyskusjach z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie oraz w bezpośrednich spotkaniach z grzesznikami.

U podstaw pierwszej z dyskusji była uczta wyprawiona na cześć Jezusa przez Mateusza z racji otrzymania powołania. W trakcie tej uczty Jezus zajął miejsce przy stole wraz z celnikami i grzesznikami. W mentalności ludzi Wschodu wspólne zasiadanie przy stole miało wydźwięk nie tyle materialny, ile duchowy. Oznaczało miłosną więź z osobą. Właśnie w tym duchu postępuje Jezus, zasiadając do wspólnego stołu z celnikami i grzesznikami. Jego zachowanie wywołuje w faryzeuszach zdziwienie,

wręcz zgorszenie, czego nie omieszkają wyrazić w pytaniu postawionym Jego uczniom: „Dlaczego wasz Nauczyciel jada wspólnie z celnikami i grzesznikami?” (Mt 9, 11). W ich pytaniu odzwierciedla się mentalność ówczesnego faryzeizmu, według którego zasiadanie przy jednym stole z „ludem ziemi”, który nie znał Prawa, było czymś uwłaczającym, a już tym bardziej takim było zasiadanie z grzesznikami i celnikami, albowiem byli oni traktowani jeszcze gorzej niż „lud ziemi”³. Jezus nie akceptuje ani takiego sposobu myślenia, ani tym bardziej takiego zachowania, co potwierdza w wypowiedzi: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy: «Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary». Bo nie przyszedłem, aby powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 12–13). W słowach tych uzasadnia swoją postawę wobec celników, którzy w oczach ówczesnych Żydów byli synonimem grzeszników, w potrójny sposób.

Najpierw odwołuje się do argumentu ludzkiego, przywołując znane ówczesnym ludziom przysłowie: „lekarza nie potrzebują zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają” (por. Mt 9, 12). Przez przywołanie tego przysłowia pragnie uświadomić faryzeuszom prawdę, że został posłany do źle się mających. Jego misja jest podobna do misji lekarza. Jak rolą lekarza jest leczenie chorych, tak Jego rolą jest szukanie potrzebujących i uzdrawianie ich. A do takich potrzebujących, którymi wzgardzili inni, należą właśnie celnicy i grzesznicy. Dlatego przebywanie z nimi uznaje za najwłaściwsze dla Siebie miejsce i zarazem najodpowiedniejszy sposób realizacji powierzonej Mu przez Ojca misji⁴.

Następnie w swym uzasadnieniu Jezus stosuje argumentację skryptu-rystyczną, której składowymi elementami są: cytat z proroctwa Ozeasza: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Oz 6, 6) i poprzedzająca go formuła: „Idźcie i starajcie się zrozumieć, co znaczy” (Mt 9, 13). Formuła ta, wywodząca się ze środowiska faryzejskiego, w którym była stosowana jako szkolne wezwanie do studium Pisma, zostaje przez Niego użyta nie na oznaczenie uczenia się Pisma dla samego uczenia, jak to czynili rabini, lecz w znaczeniu odkrywania sensu tego Pisma w świetle Jego czynów (por. Mt 11, 29). Używając tej formuły, Jezus pragnie wezwać faryzeuszy nie do coraz wnikliwszego badania proroctwa Ozeasza, lecz do zrozumienia

³ Por. J. Kudasiwicz, *Miłosierdzia chcę, a nie ofiary* (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), w: *Powołanie do apostołstwa*, red. T. Bilski, Poznań 1975, s. 132 (*Powołanie człowieka*, t. 4).

⁴ Por. tamże.

zawartego tam zdania w świetle Jego zachowania wobec grzeszników i celników. Chce im uświadomić, że w Jego ucztowaniu z celnikami z okazji powołania Mateusza wypełnia się wola Boga zawarta w Piśmie. Przez swoje pełne łaskawości i zrozumienia podejście do nich spełnia On prorocką zapowiedź, zasługując tym samym na miano miłosiernego w całej rozciągłości⁵.

W wezwaniu „idźcie i starajcie się zrozumieć” (Mt 9, 13), popartym konkretnym zachowaniem, Jezus wyraża też głęboką treść parenetyczną. Wskazuje na to, że Bóg oczekuje wpierrw od człowieka nie darów ofiarnych, choć ich nie wyklucza, lecz wrażliwości na biedę drugiego. Prawdziwa cześć wobec Boga musi wypływać z miłosiernego serca nastawionego na zaradzanie potrzebom biednych. W pierwszym rządzie człowiek ma być gotowy do niesienia miłosierdzia innym ludziom. Postępowanie takie znaczy więcej niż wszelkie ofiary. Jeśli tego zabraknie człowiekowi, to każda ofiara składana przez niego na ołtarzu nie przedstawia żadnej wartości w oczach Bożych⁶. I to stanowi o istocie Jezusowego przesłania, którego nie rozumieli faryzeusze, albowiem bardziej byli zainteresowani zewnętrznym kultem niż niewidzialną mocą miłosierdzia.

I w końcu Jezus w swoim uzasadnieniu przywołuje argument zbawczy, który zostaje wyrażony w słowach: „Nie przyszedłem wołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9, 13). W czasowniku „przyszedłem” wskazuje na zleconą Mu przez Ojca misję. Chrystus zstąpił na ziemię nie po to, aby doprowadzić do Boga sprawiedliwych (oni już do Niego należą), lecz grzeszników. Dlatego zniża się do celników, aby ich pozyskać dla Boga poprzez wezwanie ich do naśladowania Siebie.

W dyskusji z faryzeuszami Jezus odsłonił dwie zasadnicze prawdy, którymi kierował się w osobistym życiu. Pierwsza z nich akcentuje pierwszeństwo miłosierdzia międzyludzkiego przed kultycznymi ofiarami. Właściwą cześć Bogu człowiek oddaje wtedy, gdy z zatroskaniem podchodzi do każdego potrzebującego, a w konsekwencji tego dopiero składa ofiarę na ołtarzu. Każda ofiara składana Bogu z zamknięciem

⁵ Por. tamże, s. 133–134.

⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 106; tenże, *Miłosierdzie w ewangeljach*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 78.

serca na potrzebujących jest nie tylko bezwartościowa, ale stanowi obrazę Jego samego. Taka postawa była obca Jezusowi. On zawsze kierował się wrażliwością na potrzebujących.

Druga prawda zaś wskazuje na czynny wymiar miłosierdzia międzyludzkiego. Chodzi o to, że miłosierdzie nabiera pełnego wymiaru wtedy, gdy przejawia się w konkretnym czynie. Współczucie stanowi jedynie jego składowy element, a nie istotę. Jezus, współczując celnikom, przychodzi im z konkretną pomocą. Otwiera się na nich w postaci wspólnego z nimi przebywania i dialogowania. Doświadczając tego, Mateusz wyraża Mu swoją wdzięczność poprzez zorganizowanie uczty. Tym samym pokazał, że na czynne miłosierdzie Jezusa można odpowiedzieć tylko odpowiednim czynem. I tego właśnie nie potrafili zrozumieć faryzeusze⁷.

Przez wspólne przebywanie z celnikami i grzesznikami, wywołane powołaniem Mateusza, który na tę cześć wyprawił ucztę, Jezus z jednej strony wskazuje na urzeczywistnienie się w Nim woli Boga Ojca, którą zapowiedział już prorok Ozeasz, i tym samym budzi wśród ludzi ufność wobec Niego, a z drugiej pokazuje, że miłosierdzie między ludźmi nie może mieć względu na ich pozycję społeczną, wyznawany światopogląd czy stan życia duchowego.

U źródła drugiej dyskusji Jezusa z faryzeuszami stało się zerwanie przez Jego uczniów kilku kłosów zbóż i łuskanie z nich ziaren w celu zaspokojenia głodu. Gdy zobaczyli to faryzeusze, zarzucili Mu, iż Jego uczniowie złamali prawo szabatowego spoczynku (por. Mt 12, 2). Oczywiście zarzut z ich strony był przewrotny, albowiem według prawa, ustanowionego przez Mojżesza, zabronione było młócenie zboża, a nie zrywanie i kruszenie kłosów (por. Pwt 23, 26). Nie wnikając jednak w motywację stawianego przez nich zarzutu, Jezus udziela im odpowiedzi, wykazując, iż Jego uczniowie w niczym nie przekroczyli prawa i tym samym nie popełnili grzechu.

Swoją tezę uzasadnia czterema argumentami, z których trzy pierwsze mają charakter skrypturystyczny, czyli odwołują się do Pisma, które znali faryzeusze, a ostatni odnosi do osobistego autorytetu jako Pana. Znamienne w Jego argumentacji jest to, że stopniowo ją natęża. Najpierw przywołuje zachowanie Dawida i jego towarzyszy, którzy

⁷ Por. tenże, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, s. 237.

uciekając przed Saulem poczuli głód i weszli do świątyni, aby nasycić się chlebami pokładnymi, które mogli spożywać jedynie kapłani (por. 1Sm 21, 1–7), a czego nie zabronił im ówczesny kapłan Abimelech. W ten sposób pragnie uświadomić słuchaczom, iż prawo kultyczne musi ustępować powinności troski o życie. Następnie Jezus przywołuje czynności kapłanów, którzy wykonując w dzień szabatu w świątyni pracę fizyczną nie zaciągają winy. Przez to zamierza zwrócić wzrok faryzeuszy na to, że większym od świątyni jest On sam, jako świątynia Boga i z tego względu dopuszczalna jest taka wolność w postawie ludzi. Z kolei, przywołując cytaty z proroctwa Ozeasza, Jezus chce im wskazać, że dla Boga cenniejsze jest miłosierdzie niż zachowania rytualne. I w końcu jako argument rozstrzygający wskazuje Jezus na Siebie jako mającego władzę nad szabatem⁸. Z uargumentowanego w ten sposób przez Niego uzasadnienia wynika to, że przykazanie szabatu musi być postrzegane w aspekcie miłosierdzia Boga. A to oznacza, iż ważniejsze jest miłosierdzie wobec głodnego i biednego, niż bezduszne zachowanie prawa rytualnego.

I to właśnie stanowiło przedmiot polemiki faryzeuszy z Jezusem. Ci pierwsi pojmowali Boga jako wymagającego i dlatego żądali skrupulatnego zachowania prawa szabatowego. Tymczasem Jezus odsłaniał oblicze Boga, który nieustannie obdarza, czyli jest miłosierny i zwracał im uwagę, aby w tym świetle patrzyli na prawo. Według Niego prawo ma prowadzić człowieka do Boga, a nie go przed Nim zamykać. Z tego nie można wnioskować, jakoby Jezus znosił prawo szabatu. On go nie zniósł, lecz nadał mu nowy wymiar, tzn., że ma ono być w służbie miłosierdzia. A zatem w Jego rozumieniu służba kultyczna będzie miła Bogu dopiero wtedy, gdy będzie płynąć z miłosiernego serca wobec drugich. W ten sposób Jezus odsłonił przed faryzeuszami prawdziwy obraz kultu religijnego, w którym nie może być rozdziału pomiędzy cziłą składaną Bogu a służbą ludziom. Nie oznacza to oczywiście sprowadzenia życia religijnego jedynie do charytatywnej pomocy potrzebującym. Przestrzegając przed tym Jezus w wypowiedzi do uczonych w Piśmie i faryzeuszy: „Biada wam [...]. Bo dajecie dziesięcinę z mięty, kopru i kminku, lecz pomijacie to, co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę. To zaś należało czynić, a tamtego nie opuszczać” (Mt 23, 23). Z Jego wypowiedzi wynika jednoznaczny wniosek, że miłosierdzie na-

⁸ Por. tenże, *Miłosierdzia chcę*, s. 137–138.

leży czynić bliźnim, a prawa nie zaniedbywać, przyznając jednak zawsze prymat temu pierwszemu⁹.

Wrażliwość na ludzką biedę w sposób jeszcze bardziej wyrazisty Jezus ujawnia w spotkaniu z celnikiem Zacheuszem (por. Łk 19, 1–10). Po spotkaniu Jezus nawiedza Zacheusza w jego domu. Waga tego nawiedzenia odsłania się dopiero poprzez pryzmat społecznej pozycji Zacheusza. Jak każdy celnik, rekrutujący się spośród Żydów, miał za zadanie ściąganie cła i przekazywanie z niego – zgodnie z umową – odpowiedniej kwoty rzymskiemu okupantowi, a każdą nadwyżkę mógł rozdysponować według własnego uznania. To powodowało, iż ówczesni celnicy nie narzekali na brak pieniędzy. Jednak bliski kontakt z okupantem i materialna pomyślność stawiały ich w oczach ówczesnego społeczeństwa na równi z grzesznikami. Ale Jezus nie zwraca uwagi na ludzkie opinie na ten temat ani też nie kieruje się układami politycznymi, lecz patrzy na usposobienie człowieka. Kiedy Zacheusz pragnął Go ujrzeć i w tym celu wspiał się, z powodu niskiego wzrostu, na sykomorę, to Jezus, przechodząc pod tym drzewem, zatrzymał się, spójrzał w górę i powiedział do niego: „zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu” (Łk 19, 5). Dostrzegł w Zacheuszu, w przeciwieństwie do ludzi, którzy postrzegali go jako osobę skorumpowaną i nieuczciwą, pragnienie szukania prawdy i dobra, o czym świadczyło jego wspięcie się na drzewo. Bazując na tym pragnieniu, obdarza go łaskawym spojrzeniem i serdeczną rozmową, która wywołuje w nim radość i przeradza się w zorganizowanie przyjęcia w domu. Samo pójście Jezusa do niego w gościnę było niezrozumiałe dla ludzi. Dlatego zaczęli przeciwko niemu szemrać mówiąc, iż idzie do grzesznika (por. Łk 19, 7). Kiedy ludzie oceniali Zacheusza w kategoriach grzesznika, on tymczasem w odpowiedzi na ofiarowane mu przez Jezusa miłosierdzie postanowił oddać połowę swego majątku ubogim i wyrównać poczwórną krzywdę, które mógłby komukolwiek wyrządzić (por. Łk 19, 8). Dostrzegając jego dobrą wolę, wyrażoną we wsparciu potrzebujących, Jezus zapewnił go o udziale w zbawieniu (por. Łk 19, 9), a całe spotkanie zakończył słowami: „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10). W całości spotkania z Zacheuszem Jezus okazuje się Osobą wrażliwą na ludzką nędzę i zarazem starającą się wydobyć spod jej nawarstwień

⁹ Por. tenże, *Miłosierdzie w ewangeliach*, s. 79; tenże, *Miłosierdzia chcę*, s. 138–139; tenże, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, s. 107.

najdrobniejsze pokłady dobra, jakie tkwią w sercu człowieka (por. DiM, n. 6). Jezus nie ulega krzywdzącym opiniom ludu, ale odważnie potępia je słowem i czynem, okazując obfite miłosierdzie temu, który nawet nie zdążył o nie poprosić, lecz tylko wyraził swoją wolę w drobnym geście wspięcia się na drzewo.

Powyższe przykłady potwierdzają, iż w życiu Jezusa istniała harmonia pomiędzy tym, co głosił, a tym, czym żył. W Jego spotkaniach z przedstawionymi wyżej osobami urzeczywistnia się całe nauczanie o sposobie świadczenia miłosierdzia bliźnim, jakie zawarł w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30–37). Według Niego okazywanie miłosierdzia bliźnim zaczyna się od zainteresowania się człowiekiem w jego potrzebie, i to nie z ciekawości, ale z przyjaznej życzliwości. Oczywiście u podstaw tego zainteresowania musi znajdować się świadomość tej samej tak dla świadczącego, jak i potrzebującego godności osoby ludzkiej. Jeśli zabraknie świadczącemu tej świadomości, wówczas zamiast pomocy, będzie niósł potrzebującemu upokorzenie. Z kolei owo zainteresowanie przechodzi – jak ukazuje Jezus w swoim zachowaniu wobec biednych – w akt wczucia się w sytuację oczekującego pomocy. Akt ten w życiu Jezusa wyraził się w byciu łagodnym, delikatnym i subtelnym, jednak bez sentymentalizmu, wobec celników: Mateusza i Zacheusza, czy wobec faryzeuszy. Doskonałym naśladowcą Jezusa w tej materii okazała się siostra Faustyna Kowalska, która istotę sprawy zawarła w stwierdzeniu: „czasami więcej się daje nie dając nic, aniżeli dając wiele, ale w sposób szorstki” (Dz., n. 1282). I wreszcie wczucie przeradza się w konkretną pomoc. Akt ten wobec Mateusza czy celnika Zacheusza Jezus wyraził w postaci rozmowy i byciu na uczcie. W podobnej formie wyraził go również wobec faryzeuszy. Oni jednak tego nie podjęli.

Jednym słowem, Jezus pokazał, jak należy świadczyć innym miłosierdzie w życiu. W nim trzeba zauważyć człowieka w potrzebie i współczując mu zaradzić jej w sposób skuteczny. Właśnie miłosierdzie świadczone drugim ma zawsze konkretny charakter, czego wzór pozostawił Jezus¹⁰.

3. Wartość miłosierdzia

Ukazanie natury miłosierdzia i przedstawienie wzorca postawy miłosierdzia, którą stanowi Jezus Chrystus, kieruje naszą refleksję

¹⁰ Por. tenże, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, s. 110; T. Hermann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie św.*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 155.

w stronę zaprezentowania wartości tegoż miłosierdzia w budowaniu wspólnoty społecznej. Jego wartość ujawnia się w podwójnym wymiarze: społecznego rozwoju człowieka i budowaniu przez niego cywilizacji miłości.

3.1. W służbie społecznego rozwoju człowieka

Wartość miłosierdzia ujawnia się w pierwszym rzędzie w aspekcie społecznego zaangażowania człowieka. Miłosierdzie, wyrastając z fascynacji dobrem, jakim jest człowiek sam w sobie, staje się mocą zrównującą wszystkich ludzi bez względu na rasę, kolor skóry, światopogląd czy też wyznanie. Podstawę owego zrównania stanowi wspólna wszystkim godność osoby ludzkiej obdarzonej w akcie stworzenia i odkupienia nieskończoną miłością Boga. Z tego względu każdy człowiek jest godny najwyższego szacunku i ma do niego prawo. Do respektowania tego prawa przywołuje człowieka sprawiedliwość, której podstawowym zadaniem jest przywracanie równości. Dlatego w tym wymiarze autentyczne miłosierdzie staje się urzeczywistnieniem sprawiedliwości, zaś ona może się najpełniej realizować na płaszczyźnie osobowej jedynie poprzez akty miłości miłosiernej, które przyczyniają się do wzrostu w człowieczeństwie obydwu podmiotów tej miłości. Zatem miłosierdzie spełnia funkcję jednoczącą ludzi poprzez uzdalnianie ich do okazywania sobie nawzajem troski i poświęcenia, aby mieć udział w dobru. W istocie chodzi o zainteresowanie się drugim człowiekiem w każdej jego kondycji materialno-duchowej i okazanie mu pomocy w celu przywrócenia go do pierwotnej godności. Dopiero takie nastawienie wobec drugiego człowieka stanowi o istocie chrześcijańskiego powołania i jednocześnie warunkuje dostąpienie miłosierdzia Boga. Dlatego miłosierdzie nie może nie stanowić fundamentalnej zasady wzajemnych relacji między ludźmi, skoro łączy ich to samo źródło i ta sama godność oraz kondycja egzystencjalna.

Miłosierdzie, odnosząc się nade wszystko do człowieka jako osoby, przewyższa sprawiedliwość, ale zarazem ją warunkuje, ponieważ każdy człowiek ze względu na swoją godność ma prawo do bycia traktowanym sprawiedliwie, czyli na miarę tego, kim jest. Przykładem nierespektowania tej prawdy jest postawa brata syna marnotrawnego, który powracającego do domu brata potraktował w kategorii czystej sprawiedliwości, domagając się od niego zrekompensowania wpieryw utraconych dóbr materialnych. Nie dostrzegł w jego nawróceniu tego, co najistotniejsze – ocalonego

człowieczeństwa (por. Łk 15, 25–32), lecz postrzegał go jedynie przez pryzmat utraty dóbr materialnych. Traktowanie człowieka w kategoriach czystej sprawiedliwości wiedzie go ku bezradności i zamknięciu się w sobie. Jedynie miłosierdzie jest w stanie obudzić w nim nadzieję na odrodzenie człowieczeństwa. Wprowadzenie zatem miłosierdzia we wzajemne relacje międzyludzkie i przyznanie mu pierwszeństwa może dopiero zmienić oblicze stosunków społecznych, tak w wymiarze narodowym, jak i międzynarodowym.

Wielowiekowe traktowanie miłosierdzia jako elementu uzupełniającego wobec sprawiedliwości znalazło swoje odbicie w postawach ludzkich. Na pierwszym miejscu akcentowano wierność zasadom sprawiedliwości, a gdy się ona kończyła, dopiero podejmowano czyny miłosierdzia, które najczęściej sprowadzały się do odgórnego niesienia pomocy potrzebującym: chorym, starszym, opuszczonym i uzależnionym nałogowo. Takie ujmowanie stosunku między sprawiedliwością i miłosierdziem (drugorzędność miłosierdzia) oraz sposób jego wyświadczenia stawały się automatycznie źródłem wielu upokorzeń dla potrzebujących pomocy z jednej strony, a z drugiej rodziły przekonanie, że miłosierdzie uwłacza godności człowieka¹¹.

Dopiero oparcie działań wobec drugiego człowieka na miłosierdziu daje możliwość ukształtowania prawdziwego braterstwa, którego centrum stanowi Bóg – najwyższe Dobro. Oczywiście budowanie owego braterstwa możliwe jest tylko w Chrystusie, który oddając życie za człowieka dokonuje nieustannie w Duchu Świętym wewnętrznej przemiany jego myślenia i pragnienia, a jednocząc go z innymi ludźmi dokonuje wzajemnego ich zjednoczenia w jedną rodzinę, obdarzoną miłością Boga – Wspólnoty Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Komplementarny stosunek między sprawiedliwością a miłosierdziem jest niemożliwy bez wprowadzenia weń idei przebaczenia. Sprawiedliwość bez miłosierdzia, które posiada moc przebaczenia, okazałaby się niemożliwa w konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Właśnie przebaczenie umożliwia jej spełnienie swojego zadania, a życie ludzkie czyni jeszcze bardziej ludzkim. „Ludzki świat może stawać się «bardziej ludzki» – napisał Jan Paweł II – tylko wówczas, gdy we wzajemne sto-

¹¹ Zob. J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki *Dives in misericordia**, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 181–182.

sunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzimy moment przebaczenia, tak istotny dla Ewangelii. Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie jest obecna miłość potężniejsza niż grzech. [...] Świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może stać się tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości” (DiM, n. 14). Przez przebaczenie, w którego centrum zawsze stoi osoba błędząca, a nie jej błąd, zostaje zachowana nie tylko godność człowieka, ale jednocześnie doznaje ona dowartościowania, a człowiek przez to dostępuje udziału w miłości miłosiernej samego Boga (por. DiM, n. 14)¹². Każdorazowe wyeliminowanie przebaczenia z interpersonalnych relacji czyni je bezdusznymi, a nawet okrutnymi, gdyż skrupulatna wierność literze sprawiedliwości prowadzi do degeneracji.

Oparta na tym komplementarnym stosunku miłosierdzia i sprawiedliwości duchowość miłosierdzia umożliwia człowiekowi odnajdywanie na wzór Boga Zbawcy człowieczeństwa najbardziej sponiewieranego w bliźnim i pozwala ratować je od zatracenia, a dzięki temu przeżywać wartość własnego człowieczeństwa. Z tego wyraźnie wynika, iż miłosierdzie nie może być traktowane w żadnym wymiarze ludzkiej działalności ani społecznej, ani gospodarczej, ani nawet politycznej, marginalnie, lecz powinno stanowić podstawową zasadę życia społecznego, gdyż swym zakresem przekracza wymiary sprawiedliwości. Stąd też wszelkie mechanizmy życia społecznego powinny dokonywać się w ramach miłosierdzia, tj. powinny nade wszystko uwzględniać dobro osoby ludzkiej w jej godności i wolności. Należy od razu zaznaczyć, że dobro osoby ludzkiej nie mieści się jedynie w wymiarach doczesnych, lecz w jej transcendentno-relacyjnym charakterze, którego źródło tkwi w Bogu i który jednocześnie stanowi granicę jej suwerenności. Dlatego dążenie do urzeczywistniania dobra osoby nie może nie uwzględniać tego jej charakteru, a z drugiej strony nie może godzić w dobro wspólne, które z kolei może się w pełni realizować na bazie poszanowania godności i praw osoby. Właśnie sposób tworzenia takich stosunków społecznych przy zachowaniu zasady komplementarności dobra jednostki i społeczności jasno określa Sobór Watykański II poprzez odwołanie się do zasady pomocniczości i dobra wspólnego.

¹² Por. K. Ryczan, *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 230–232; J. Sieg, *Encyklika Dives in misericordia na tle nauki społecznej Kościoła*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 195–196.

„Z natury społecznej człowieka wynika, że istnieje wzajemna zależność między postępem osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego. Ponieważ życie społeczne nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu poprzez wzajemne usługi z braćmi. Każda grupa społeczna musi uwzględniać potrzeby innych grup, co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej. Równocześnie rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy. Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji oraz do sprawiedliwej wolności, także w dziedzinie religijnej. Porządek zatem społeczny i jego rozwój powinien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót [...]. Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę” (KDK, n. 25, 26).

W tym więc świetle zasadnicze kryterium tworzenia, a później rewizji programów gospodarczo-społecznych i ustrojowych powinno stanowić dobro człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Zawsze godność człowieka powinna tworzyć najwyższą miarę – jak uczył Jan Paweł II w *Redemptor hominis* – wszelkiej formy życia społecznego (por. RH, n. 17).

Właśnie wspaniałym wzorem takiego nieprzejednanego zatroskania się o pełny wymiar dobra człowieka w cywilizacji przełomu minionego stulecia była działalność św. brata Alberta Chmielowskiego, który afirmując człowieczeństwo poświęcił wszystkie swoje siły i talenty najbiedniejszym, aby w duchu miłości miłosiernej ukazać im wartość życia ludzkiego¹³. W czasach nam najbliższych zaś takim wzorem była matka Teresa z Kalkuty, o której papież Jan Paweł II zaraz po jej śmierci powiedział, że „całe swoje życie poświęciła służbie najuboższym z ubogich [...] i stała

¹³ M. Wójtowicz, *Miłosierdzie w postawie błogosławionego brata Alberta*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 228–230.

się «dobrym samarytaninem» dla każdego napotkanego człowieka, dla każdego życia złamanego, cierpiącego, znieważonego¹⁴. Właśnie poprzez – jak sama mówiła – miłowanie Chrystusa i służenie Mu w najuboższych z ubogich, zarówno materialnie, jak i duchowo, oraz przez rozpoznanie w nich Bożego obrazu i podobieństwa stała się świetlanym przykładem i świadkiem miłości Boga, której współczesny człowiek jest tak bardzo spragniony.

Można więc powiedzieć, że uznanie miłosierdzia za zasadę kształtowania podmiotowo-osobowych stosunków społecznych stanowi szansę na ubogacenie ludzkiej egzystencji w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym, stwarza radosne i ocalające perspektywy życia człowieka i społeczności oraz daje możliwość na międzyludzkie pojednanie i pokój w świecie współczesnym.

3.2. W budowaniu cywilizacji miłości

Miłosierdzie, jakie przyświeca człowiekowi, nie pozostaje też bez wpływu na jego zaangażowanie w budowanie cywilizacji miłości w świecie. Jego rola w tym względzie wynika z samej jego natury. Skoro miłosierdzie jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które są w świecie, to tworzenie cywilizacji miłości, która z istoty swej sprowadza się do orientowania przez człowieka wszystkich dziedzin swojego życia, włącznie z polityką, w stronę miłości ewangelicznej i przepajaniu ich nią, nie może dokonywać się bez miłosierdzia. Bez miłosierdzia nie da się ani tworzyć, ani też pogłębiać cywilizacji miłości w obecnym świecie¹⁵. Za tym przemawia z jednej strony niewystarczalność systemu sprawiedliwości społecznej, który nie zapewnia rozwoju tejże cywilizacji, a niekiedy nawet pogrąża świat w egoizmie i nienawiści, a z drugiej zawodność systemów odrzucających miłosierdzie, do których należą: immoralizm nietzscheański ze swoimi odmianami oraz marksizm ze swoją walką klas¹⁶.

¹⁴ Jan Paweł II, *Misjonarka Miłości*, OsRomPol, 18(1997), nr 11, s. 34.

¹⁵ A. Nossol, *Personalistyczno-humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, s. 51.

¹⁶ W filozofii Nietzschego immoralizm wynika z materialistycznej koncepcji człowieka i świata; jest po prostu jego konsekwencją. Również filozofia marksistowska niejako automatycznie kwestionuje chrześcijańską wartość miłości miłosiernej. Por. S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 261–274.

Miłosierdzie zobowiązuje do rezygnacji ze stosowania w życiu zasady odwetu. „Nikomu złem za złe nie odpłacajcie – poucza św. Paweł Apostoł – Starajcie się dobrze czynić wobec wszystkich ludzi. Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi. Nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście Bożej. Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta, Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciół twój cierpi głód – nakarm go. Jeżeli pragnie – napój go. Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę. Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12, 17–21). Człowiek nie jest wezwany do czynienia zła, lecz wyłącznie dobra, które ma moc zwyciężyć zło. Właśnie miłosierdzie przynagla człowieka do okazywania innym, także tym upadłym, pomocy i przebaczenia. Kierowanie się zaś tymi wartościami i przepajanie nimi interpersonalnych relacji staje się najistotniejszym wkładem człowieka w przewyżnianie zła w świecie, a tym samym urzeczywistnianie w nim królestwa dobra. Historia dowodzi skuteczności tej metody w przeróżnych sytuacjach konfliktowych życia zarówno małżeńskiego i rodzinnego, jak i narodowego i międzynarodowego. Także na płaszczyźnie tożsamości i równości personalnej, akcentowanej przez miłosierdzie Boże, prawdziwy internacjonalizm znajduje w pełni swój egzystencjalny wyraz, którego nie są w stanie urzeczywistnić żadne inne działania ideologiczno-polityczne (por. Ga 3, 28).

Wzrost cywilizacji materialistycznej w jakimś stopniu ułatwia powstawanie różnych form egoizmu klasowego, a nawet międzynarodowego, które z kolei przyczyniają się do wzrostu wielu krzywd społecznych i dyskryminacji jeden drugiego. W tym wymiarze miłosierdzie, które z istoty swej nastawione jest na niwelowanie nędzy i braków, mobilizuje człowieka do stawiania czoła tym grzechom i umożliwia mu przewyżnienie wszelkich ich form, stanowiąc tym samym przyczynek do pogłębiania cywilizacji miłości.

Poszerzająca swoje oddziaływanie we współczesnym świecie przez akcentowanie samowystarczalności ideologia ateistyczna pogrąża człowieka w niewierze, zobojętnieniu religijnym i uprzedzeniu do Boga miłosiernego. Tym bardziej uzasadnia to potrzebę, wręcz konieczność, przepowiadania Dobrej Nowiny o Bogu, który nadaje sens egzystencji człowieka i jest w stanie wyzwolić go od wszelkiej moralnej i duchowej niewoli, pod warunkiem, że ten uzna Jego miłosierdzie. W szczególny sposób zadanie to podejmuje Kościół, który przez swoje

posługiwanie ewangelizacyjne, katechetyczne, charytatywne i sakramentalne niesie współczesnemu człowiekowi światło prawdy Bożej i nadzieję miłości miłosiernej zdolnej zwyciężyć wszelkie jego słabości i zniewolenia. Swoje posłannictwo Kościół spełnia także przez modlitwę, która staje się wręcz jego obowiązkiem wobec Boga i ludzi – jak uczył Jan Paweł II – gdy wzrasta ludzka nieufność wobec Boga i oddalanie się od Niego.

„W żadnym czasie – a zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – napisał Papież w *Dives in misericordia* – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością, i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie. Jest ono prawem i zarazem powinnością Kościoła wobec Boga, a zarazem w stosunku do ludzi. Im bardziej świadomość ludzka, ulegając sekularyzacji, traci poczucie sensu samego słowa «miłosierdzie» – im bardziej oddalając się od Boga oddala się od tajemnicy miłosierdzia – tym bardziej Kościół ma prawo i obowiązek odwoływać się do Boga miłosierdzia «wołaniem wielkim»” (DiM, n. 15).

W modlitwie Kościół wyraża swoje zatroskanie o zabezpieczenie dobra każdego człowieka, nawet tego wrogo ustosunkowanego do Boga, i przezwycięzenie Jego mocą potęgi zła.

Powinnością każdego człowieka jest ocalanie personalistycznych wartości życia ludzkiego. Spełnianiu tej powinności służy system ascezy stworzony przez modlitwę, post i jałmużnę. System ten chroni człowieka przed samozniewoleniem i zabezpiecza jego umiejętność władania w dziedzinie potrzeb i wartości wszystkich wymiarów jego życia. Ukształtowany w ten sposób ład bytowy człowieka jako osoby stanowić będzie podłoże do tworzenia międzyludzkiego braterstwa, a przez to budowania cywilizacji miłości.

W obliczu możliwości samozniewolenia się człowieka, a także zniewolenia go przez innych stoi przed rządzącymi powinność tworzenia takich warunków kulturalnych i wychowawczych, aby godność człowieka została nie tylko uszanowana, ale podnoszona przez odpowiednie formowanie jego świadomości, woli i przekonań w ramach jego relacyjnego charakteru. Metody i środki tej działalności pedagogicznej i kulturalnej powinny uwzględniać godność ludzką i nieustannie pozostawać w służbie prawdy o człowieku, który w pełni odnajduje siebie jedynie w tajemnicy Chrystusowego odkupienia. Najodpowiedniejszym zaś

klimatem dla prawdy jest wolność, której urzeczywistnienie dokonuje się w miłości miłosiernej. Z tego względu każdy system wychowawczy oraz ekonomiczno-społeczny wypełni swoje zadanie tylko wtedy, gdy pozostanie w służbie godności i rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach. Do powinności zaś człowieka w takiej sytuacji należy respektowanie autorytetu tych grup dla osobistego i wspólnotowego dobra.

Fundamentalną i podstawową wspólnotą społeczności ludzkiej jest rodzina, w której człowiek dostępuje daru życia i kształtuje swoje człowieczeństwo. Od jej poziomu moralno-duchowego zależy przyszłość Kościoła i ludzkości i dlatego powinna ona być otoczona szczególną opieką ze strony każdej społeczności, tak narodowej, jak i międzynarodowej. Swoją rację bytu rodzina legitymuje służbą godności człowieka. Im bardziej więc będzie zakotwiczona w Bogu i pozostanie w służbie Jego miłości miłosiernej, tym bardziej będzie stała na straży człowieczeństwa osoby ludzkiej i jego religijnych wartości. Można powiedzieć, że proporcjonalnie do kierowania się przez rodzinę w życiu miłosierdziem wzmaga się jej służba człowiekowi, a z kolei poszanowanie duchowości rodziny przez naród pogłębia się rozwój cywilizacji miłości w świecie. Właśnie rodzina ma zawsze stanowić kryterium wielkości narodu, tak jak godność człowieka stanowi miarę cywilizacji.

* * *

Z przeprowadzonych analiz wynika wniosek o nieodzowności miłosierdzia w społecznej działalności człowieka i w przekształcaniu przez niego obrazu świata współczesnego. Kierowanie się nim na co dzień, do czego zobowiązuje doznawane od Boga miłosierdzie, oraz pozostawiony przez Chrystusa najdoskonalszy wzór jego realizacji, stanowi najwspanialszy przyczynek do rozwiązywania przez człowieka życiowych problemów i tworzenia cywilizacji miłości w świecie, w której nie będzie on już padał ofiarą dominacji jednego nad drugim, lecz będzie akceptowany w swojej niepowtarzalnej godności i wartości i będzie w stanie w takim duchu świadczyć miłosierdzie innym.

STRESZCZENIE

Głównym założeniem artykułu, określonym tematem, była próba odpowiedzi na pytanie o miłosierdzie jako zasadę życia społecznego. W tym celu ukazano wprawdzie naturę miłosierdzia, przedstawiając ją jako wydobywanie dobra

spod nawarstwień zła, jakie jest w człowieku i w świecie, a następnie zaprezentowano wzór postawy miłosierdzia, którą w pełni urzeczywistnił Jezus Chrystus, stając się tym samym dla człowieka miarą miłosierdnego działania. Podejmowane przez człowieka z takim nastawieniem i na wzór Chrystusa miłosierdzie gwarantuje mu skuteczne oddziaływanie na społeczeństwo i budowanie w świecie cywilizacji miłości.

Słowa kluczowe: Miłość Boża, miłosierdzie, godność ludzka, zbawienie.

SUMMARY

The main assumption of this article was an attempt of answering the question about the mercy as a rule of social life. In that order, firstly; the nature of mercy was determined as bringing out the goodness out of the human and world's evil. Next, the model of mercy attitude which Jesus Christ made real, becoming simultaneously the measure of merciful action, was presented. The mercy undertaken with such an attitude and Christ-like guarantees its successful influence on the community and creating love in the civilisation world.

Key words: God's Love, mercy, human dignity, salvation.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- Hermann T., *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie św.*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wrocław 1985, s. 141–158.
- Jan Paweł II, *Misjonarka Miłości*, *OsRomPol*, 18(1997), nr 11, s. 34.
- Kowalczyk S., *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 261–274.
- Kowalska Faustyna, *Dzienniczek*, Kraków – Rzym 1981.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, s. 51–297.
- Kudasiewicz J., *Miłosierdzia chcę, a nie ofiary (Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7)*, w: *Powołanie do apostołstwa*, red. T. Bilski, Poznań 1975, s. 123–143 (*Powołanie człowieka*, t. 4).
- Kudasiewicz J., *Miłosierdzie w ewangeliach*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 69–82.
- Kudasiewicz J., *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 98–110.

- Majka J., *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 175–186.
- Nossol A., *Personalistyczno-humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 45–52.
- Ryczan K., *Miłość – miłosierdzie w życiu społecznym*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 223–233.
- Sieg J., *Encyklika Dives in misericordia na tle nauki społecznej Kościoła*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 187–199.
- Sopoćko M., *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 1, Londyn 1958.
- Wójtowicz M., *Miłosierdzie w postawie błogosławionego brata Alberta*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 228–232.

KS. JANUSZ SZULIST

ZJAWISKO TERRORYZMU W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Konfrontacja odmiennych kultur, doświadczane niesprawiedliwości w zakresie gospodarki i polityki, a w konsekwencji nienawiść jako cecha zachowania jednostek lub grup sprawiają, iż coraz częściej dochodzi do stosowania przemocy. Owa przemoc nie posiada uzasadnienia w żadnym obiektywnym porządku moralnym, stawiającym w centrum odniesień człowieka. Pośród tychże aktów demonstracji siły, ukierunkowanej na maksymalizację zniszczeń i pozyskanie jak największego rozgłosu, znajduje się terroryzm. Zjawisko terroryzmu jest przedmiotem analiz podejmowanych przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, poczynając od politologów czy socjologów, a kończąc na filozofach i teologach. Wielu uczonych zgłębia genezę terroryzmu, a także próbuje określić mechanizmy działań terrorystycznych lub sposób kształtowania przyszłości świata, który byłby wolny od tego typu zbrodni. Papież Franciszek poprzez swoje nauczanie wpisuje się w kontekst podobnych refleksji. Dokonuje analizy terroryzmu w aspekcie Bożej nauki, ze szczególnym odniesieniem do dorobku swoich poprzedników, jak też uwzględniając przesłanki zdroworozsądkowe.

Analizowanym materiałem źródłowym w niniejszym artykule jest nauczanie papieża Franciszka. Artykuł składa się z dwóch części. Przedmiotem pierwszej z nich jest charakterystyka terroryzmu. Kolejna część zawiera analizę owego zjawiska w odniesieniu do osoby i miłości jako

KS. JANUSZ SZULIST – dr hab. nauk teologicznych z zakresu katolickiej nauki społecznej; prof. nadzwyczajny przy Katedrze Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie. Autor artykułów naukowych i publikacji książkowych: *Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II* (Hamburg 2008); *W kierunku pełniejszego człowieczeństwa* (Pelplin 2009); „Człowiek jest drogą Kościoła” (RH 14). *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej* (Pelplin 2012).

naczelnej zasady życia społecznego, umożliwiającej ostatecznie przewyciężenie eskalacji działań terrorystycznych w świecie, co jest jedną ze składowych nauczania papieża Franciszka.

1. Charakterystyka terroryzmu

Zjawisko, jakim są współczesne działania o charakterze terrorystycznym, dotyczy wielu aspektów. Bez wątplenia terroryzm wiąże się z nieuprawnionym stosowaniem przemocy, służącym wywoływaniu strachu w jak najszerszych kręgach społecznych. Motywacja do działań terrorystycznych posiada też charakter religijny, będący w istocie redukcją odniesienia do Boga tylko do wybranego przez terrorystów aspektu. Współczesny terroryzm jest zjawiskiem wymykającym się regułom działań wojennych. Występująca w teże sferze asymetria generuje trudności w przewyciężaniu działań i skutków terroryzmu. Również dotychczasowe rozróżnienia w kwestii relacji międzynarodowych, rozpatrywane w aspekcie terroryzmu, wymagają przedefiniowania na bardziej adekwatne względem oceny przemocy, stosowanej przez jednostki i grupy terrorystyczne.

1.1. Definicja terroryzmu

Z uwagi na wielość przejawów, jak też na różnorodność ludzkich aktywności w dziejach, którym można z perspektywy czasu przypisać miano terrorystycznych, terroryzm jest zjawiskiem niezwykle trudnym do zdefiniowania. Można stwierdzić, iż istnieje wręcz konieczność stosowania definicji ogólnej, zawierającej istotę działań terrorystycznych niezależną od okoliczności miejsca i czasu. Bruce Hoffmann w klasycznej już publikacji *Oblicza terroryzmu* przywołuje definicję tego zjawiska sformułowaną przez Departament Obrony Stanów Zjednoczonych, która spełnia akcentowane kryterium ogólności: „terroryzm to bezprawne użycie – lub groźba użycia – siły czy przemocy wobec osoby lub mienia, by wymuszać lub zastraszyć rządy czy społeczeństwa, często dla osiągnięcia celów politycznych, religijnych czy ideologicznych”¹.

Powyzszą definicję terroryzmu można analizować w aspekcie następujących elementów: etymologia terroru, formy działań terrorystycznych, strach jako skutek działań terrorystycznych oraz przemoc.

Nawiązując do definicji Hoffmana, w pierwszej kolejności trzeba się odnieść do etymologicznych źródeł analizowanego terminu. Piotr

¹ Cyt. za: B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999, s. 36.

Jaroszyński przypomina, iż pojęcie terroru jest pochodzenia łacińskiego i oznacza strach oraz przerażenie. Należy przy tym zastrzec, iż kluczowe znaczenie w omawianym aspekcie posiada nie tyle oddziaływanie jednostkowe (natury subiektywnej), ile systemowy, społeczny aspekt działań terrorystycznych wywołujących strach, widoczny w dziejach ludzkości szczególnie od czasów rewolucji francuskiej².

Systematyzując zjawisko terroryzmu w aspekcie podmiotowym, wskazuje się na cztery typy autorów ataków terrorystycznych. Do pierwszej grupy należą indywidualni sprawcy ataków, dokonujący działań przeciwko życiu i mieniu w pojedynkę. Drugim rodzajem są grupy terrorystyczne. W organizowanych przez nie atakach uczestniczy więcej niż jedna osoba. Każdy z terrorystów ma jednoznacznie określone zadanie. Powstanie grup terrorystycznych jest najczęściej stymulowane ideologicznie. Niezwykle podatne źródło podobnych inspiracji stanowi religia. Trzeci rodzaj wyraża się w działaniu państw, które sponsorują działania grup bezpośrednio dokonujących ataków. Tło działań dla postępowania poszczególnych wspólnot politycznych stanowią w równej mierze przesłanki natury religijnej, jak też gospodarczej. Wreszcie ostatni rodzaj ataków terrorystycznych dotyczy bezpośredniego zaangażowania państw. Przywódcy narodów czy nawet mniejszych ugrupowań aktualnie znajdujących się u władzy podejmują działania mające albo umocnić ich pozycję, albo stanowić formę zadośćuczynienia za doświadczoną wcześniej niesprawiedliwość³.

Przedmiotowe skutki ataków terrorystycznych wyrażają się w wymuszeniu określonych zachowań. Adresatami takiego oddziaływania nie zawsze są bezpośrednio atakowani, będący wprost ofiarami. Terroryzm z założenia ma zainicjować procesy, które w efekcie będą kształtować percepcję i charakter podejmowanych decyzji w szerokich kręgach społecznych⁴.

Zakładana skala rażenia wywołana atakami terrorystycznymi powinna być szeroka, co jest też obecne w przywołanej przez Hoffmana definicji. Szeroka skala działań terrorystycznych, jak podkreśla Jerzy Muszyński, koreluje z tzw. płytkością motywacyjną, cechującą przesłanki towarzyszące podejmowaniu aktów terrorystycznych. „Zarówno u terrorystów spod znaku skrajnej prawicy, jak i u neoanarchistów lub ugrupowań

² Por. P. Jaroszyński, *Terroryzm – woja cywilizacji*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. P. Jaroszyński [i in.], Lublin 2010, s. 24.

³ Por. R. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2006, s. 46.

⁴ Por. Jaroszyński, *Terroryzm – woja cywilizacji*, s. 24–25.

anarchizujących, warstwa ideologiczna jest bardzo płytka, powierzchowna, zasadniczo ograniczająca się do ogólnikowych haseł, żądań, postulatów⁵. Płytka motywacja terrorystów wyraża się bezpośrednio w przyjęciu jedyne go celu, jakim jest dokonanie w miarę dużych zniszczeń, lub też w kierowaniu się wybranym aspektem danego systemu jako jedyne go motywu działania. Brak wystarczająco pogłębionego uzasadnienia działań terrorystycznych nie koliduje ze stanowczością podejmowanych aktów zbrojnych. Terrorysty w sposób bezwzględny realizują zamierzone cele, relatywizując (lub wręcz kwestionując) systemy wartości i zasad, które nie nawiązują do przyjętych przez nich przesłanek⁶.

Punktem odniesienia dla aktu terrorystycznego, a jednocześnie kryterium w określaniu jego skuteczności, jest skala wzbudzenia strachu. W tym kontekście ponownie wraca teza o płytkości motywacyjnej terroryzmu, zorientowanego na celowe wywołanie strachu. Nie wystarcza w tym układzie samo tylko pozbawienie życia drugiego człowieka. Równie istotne znaczenie mają przyznanie się do ataku i jednocześnie zapowiedź kolejnych, będące czynnościami przyporządkowanymi wzbudzeniu jak największego niepokoju⁷. Współcześnie, również w celu zwiększenia strachu, publikowane są zarejestrowane sceny wykonywania wyroków śmierci na przeciwnikach organizacji terrorystycznych⁸.

Strategia zastraszania poprzez ataki terrorystyczne, oprócz samej formy komunikowanej medialnie, zasadza się na fundamentalnej niesprawiedliwości. Otóż nie jest przypadkiem, iż na skutek ataku terrorystów giną niewinni ludzie. Za takim postępowaniem kryje się jeden i niezmienny cel, by zastraszyć całą społeczność, której w imię fałszywie przyjętych przesłanek przypisuje się winę za zło na świecie czy w stosunku do grup reprezentowanych przez terrorystów. Ową fundamentalną niesprawiedliwość następująco charakteryzuje Piotr Jaroszyński: „aby zastraszyć społeczeństwo, które jest niewinne, wystarczy zabić kogokolwiek, co więcej, nawet lepiej jeśli to będzie osoba czy osoby zupełnie niewinne, bo w tym momencie najmniej czuje się zagrożony winowajca,

⁵ J. Muszyński, *Istota terroryzmu politycznego*, w: *Terroryzm polityczny*, red. J. Muszyński, Warszawa 1981, s. 25.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. Jaroszyński, *Terroryzm – wojna cywilizacji*, s. 26.

⁸ Zob. *Irak: Bojownicy z ISIS obcięli głowy trzem zdrajcom. Nagranie z egzekucji umieścili w sieci*, <http://www.polskatimes.pl/aktualnosci/a/irak-bojownicy-isis-obcieli-glowy-trzem-zdrajcom-nagranie-z-egzekucji-umiescili-w-sieci-video,9721652> (15.04.2016).

a najbardziej ludzie niewinni, przypadkowi. I o to w terroryzmie chodzi, żeby zastraszyć niewinnych, zabijając niewinnych”⁹.

W działaniach terrorystycznych zarysowuje się zasadnicza odmienność postępowania pomiędzy służbami państw respektującymi fundamentalne zasady prawa a ugrupowaniami o charakterze terrorystycznym. Otóż te pierwsze wymierzają sprawiedliwość w oparciu o wcześniejsze stwierdzenie winy i w ramach obowiązującego prawa. Natomiast w przypadku terrorystów wszelkie akty przemocy służą jedynie rozgłaszaniu własnych haseł, którym jest w tym układzie podporządkowane ludzkie życie, i to najlepiej z perspektyw terroryzmu: niewinnych ofiar. W toku działań terrorystycznych z pełną premedytacją są kwestionowane przyjęte umowy i prawa¹⁰.

Przemoc, którą stosują terroryści, stanowi kolejny element cytowanej definicji terroryzmu. Jerzy Muszyński pisze wprost o swoistego rodzaju „filozofii przemocy”, którą urzeczywistniają terroryści: „Istnieje przecież swoista «filozofia przemocy» uznawana i rozwijana przez różne nurty terroryzmu politycznego, której sens sprowadza się nie tylko do moralnej akceptacji brutalnej siły w warunkach nierównych możliwości walczących stron [...], lecz także do zapewnienia swoistej satysfakcji z możliwości zadawania gwałtu wrogom”¹¹. Rola filozofii przemocy ogranicza się nie tylko do odniesień natury politycznej. Dokumenty papieskie wskazują na swoistego rodzaju kult przemocy, obecny w każdym z aktów terrorystycznych¹². Terroryści traktują przemoc wręcz jako jedyny zasadny sposób postępowania, by osiągać zamierzone cele. Z zasadniczym odniesieniem do przemocy w ramach działań terrorystycznych współwystępuje okrucieństwo, które jest jednocześnie przedmiotem doniesień medialnych, mającym nadać rozgłos aktom terroryzmu¹³.

1.2. Religijny aspekt działań terrorystycznych

Geneza współczesnego terroryzmu posiada w zasadniczej mierze charakter pseudoreligijny. Chodzi mianowicie o z założenia błędną interpretację odniesienia do Boga, która zachodzi w ramach ludzkiej religijności¹⁴. Zofia J. Zdybicka, analizując zjawisko terroryzmu w aspek-

⁹ Jaroszyński, *Terroryzm – wojna cywilizacji*, s. 27.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ J. Muszyński, *Istota terroryzmu politycznego*, s. 27.

¹² Zob. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, OsRomPol, 28(2007), nr 2, s. 7–8.

¹³ Por. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny*, s. 45.

¹⁴ Zob. tamże, s. 45–46.

cie nauczania Jana Pawła II, zwraca uwagę na fakt, iż działania terrorystyczne są wprost bluźnierstwem wobec Boga. Można to uzasadnić w dwojaki sposób. Po pierwsze, istotą nauki chrześcijańskiej jest miłość Boga i bliźniego. Tymczasem działania terrorystyczne stanowią wyraz pogardy i nienawiści dla drugiego człowieka, czy nawet całych narodów. Po drugie, działania terrorystyczne stanowią wyraz braku szacunku dla życia, a nawet zakwestionowania tego, iż źródłem i dawcą życia jest Bóg, a nie człowiek, w którym mogą być obecne pragnienia zawłaszczenia prerogatyw Boskich. Ataki terrorystyczne przeczą więc wprost świętości życia, a zatem również istnieniu porządku, którego autorem jest Bóg¹⁵.

W kontekście pseudoreligijnego uzasadnienia działań terrorystycznych wskazuje się dwojakiego rodzaju zachowania. Z jednej strony, ataki terrorystyczne są dokonywane w imię ekspansyjności jako głównego imperatywu wspólnot religijnych. Z drugiej zaś strony, owe ataki stanowią formę zadośćuczynienia za wszelkie działania skierowane przeciwko religii wyznawanej przez terrorystów lub przez sponsorujące ich organizacje¹⁶. Specyfika motywacji religijnej w aktach terrorystycznych wpływa bezpośrednio na intensyfikację działań jednostek lub grup, zmierzających do unicestwienia realnych czy też wymaganych przeciwników. Powyższą zależność w następujący sposób opisuje Bruce Hoffman: „Dla terrorysty religijnego przemoc jest przede wszystkim aktem sakramentalnym, wypełnieniem obowiązku płynącego z boskiego nakazu, bezpośrednią odpowiedzią na jakieś żądanie czy imperatyw. Terroryzm nabiera w ten sposób wymiaru transcendentnego, a jego sprawców nie obowiązują żadne polityczne, moralne czy praktyczne ograniczenia, które mogą wpływać na działania innych grup”¹⁷. Bezpośrednie odniesienie do bóstwa przekłada się na totalność działań terrorystycznych. Przesłanki religijne stanowią w tym układzie wystarczające uzasadnienie nie tylko dla stosowania każdego rodzaju przemocy, ale nade wszystko dla zbrodni o jak największym zasięgu. Totalna skala działań jest interpretowana przez terrorystów jako potwierdzenie wewnętrznego oddania się wyznawanemu bóstwu. Jednostki lub grupy stosujące przemoc w imię wyznawanej religii działają jednak nie tylko na skutek wewnętrznego poruszenia (będącego wyrazem łącz-

¹⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Chrześcijaństwo wobec terroryzmu*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, s. 113–114.

¹⁶ Por. J. Guzowski, *Terroryzm w ocenie teologii moralnej*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, red. E. Halizak, [i in.], Warszawa – Pieniężno 2004, s. 80.

¹⁷ Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, s. 90.

ności z bóstwem). Równie istotne jest pozyskanie przychylności w sensie aprobaty działań ze strony duchowych przywódców terrorystów. Stąd też stymulowanie nastroju przychylnego terroryzmowi lub inicjowanie aktów terrorystycznych dokonuje się współcześnie na skutek przesłania nienawiści formułowanego przez radykalnych duchownych, autorów skrajnej interpretacji orędzia boskiego (bez względu na rodzaj wyznawanej religii)¹⁸.

Motywy religijne w aktach terrorystycznych wprawiają sprawców tychże ataków w stan swoistego samouwielbienia, i to właśnie w oparciu o odniesienie do bóstwa. Ów stan dotyczy kilku szczegółowych kwestii. Po pierwsze, terroryści są przekonani o nieskazitelności swoich czynów, wyrażenie sytuowanych w opozycji względem oddziaływania „zepsutego”, tzn. nieczystego moralnie i etycznie, świata. Świadomość konieczności permanentnej obrony (lub też poczucie bycia „obłożoną twierdzą”) stanowi wystarczający argument na poczet bezwzględności w stosowaniu przemocy wobec winnych, bądź czysto przypadkowych osób lub grup¹⁹. Po drugie, samouwielbienie terrorystów sprawia, iż uznają siebie za lepszych od innych, a najczęściej za najdoskonalszych. Z owych przeświadczeń wynikają postawy pogardy wobec tych, z którymi walczą terroryści. Przedmiotem ataków są wybrane jednostki lub całe instytucje. Bruce Hoffman zwraca uwagę na fakt, iż takie przekonanie uzasadnia nieograniczony przelew krwi czy też dokonywanie ataków, w których giną znaczne liczebnie zbiorowości ludzkie²⁰.

2. Terroryzm aktem przeciwko osobie i miłości – nauczanie papieża Franciszka

Papież Franciszek w swoim nauczaniu odnosi się do zjawiska terroryzmu jako fenomenu cechującego współczesne stosunki międzynarodowe oraz relacje wewnątrz poszczególnych państw. W nauczaniu papieskim w kwestii terroryzmu zostało zachowane niezmiennie przesłanie, wyrażone już przez Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, wedle którego działania terrorystyczne są inspirowane ideologicznie, gdzie często w imię przesłanek natury religijnej dochodzi do podważania i wykluczania w efekcie osobowego charakteru rzeczywistości ziemskiej (a ściślej stosunków międzyludzkich)²¹. Akty skierowane przeciwko osobie są jednocześnie

¹⁸ Por. tamże, s. 90–91.

¹⁹ Por. Borkowski, *Terroryzm ponowoczesny*, s. 74–75.

²⁰ Por. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, s. 90–91.

²¹ W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II w następujący sposób dokonuje charakterystyki terroryzmu: „Nie można też nie dostrzegać innej bolesnej plagi dzisiejszego świata: zjawiska

zakwestionowaniem miłości jako fundamentu życia społecznego. Stąd też przezwyciężenie terroryzmu dokonuje się w ramach procesu powrotu do centralnego sytuowania osoby we wspólnocie, jak też poprzez powtórne wskazanie na miłość jako na źródło zasad moralnych.

2.1. Charakterystyka współczesnego terroryzmu w nauczaniu papieskim

Papież Franciszek odnosi się w swoim nauczaniu do konkretnych wydarzeń noszących znamiona przedsięwzięć o charakterze terrorystycznym. Przykładowo, w Albanii przypomina skalę okrucieństwa stosowaną przy wykluczeniu Boga z porządku społecznego²². Papież zaznacza ponadto, iż w kontekście czynów naznaczonych przemocą nie można zapomnieć o działaniach terrorystycznych dokonywanych w imię religii. Hierarcha odnosi się dla przykładu do sytuacji w Syrii i Iraku, gdzie w imię przynależności religijnej i etnicznej dokonywane są akty terroru, pogłębiającej stan wewnętrznego kryzysu w tychże państwach²³. Wreszcie można wskazać na stosowanie aktów przemocy wobec środowiska naturalnego. Motorem ku takim atakom jest nieograniczona wola zysku oraz wszelkiego rodzaju spekulacje, w których czynnik ludzki oraz szeroko rozumiany kontekst

terroryzmu, nastawionego na zabijanie i niszczenie bez różnicy ludzi i dóbr, na tworzenie klimatu strachu i niepewności, często również poprzez więzienie zakładników. Nawet gdy jako motywację tej nieludzkiej praktyki podaje się jakąś ideologię czy dążenie do stworzenia lepszego świata, akty terroryzmu nigdy nie mogą być usprawiedliwione. Tym bardziej, gdy – jak to się dzisiaj zdarza – te decyzje i akty przybierające niekiedy rozmiary prawdziwej masakry, porywanie osób niewinnych i nie zamieszanych w konflikty, mają na celu propagandę własnej sprawy albo też, co gorsze, są celem samym w sobie, gdy zabija się tylko dla zabijania. Wobec takiej grozy i ogromu cierpienia zawsze zachowują swoją ważność słowa, które wypowiedziałem kilka lat temu, a które tu pragnę jeszcze raz powtórzyć: «Chrześcijaństwo zabrania [...] uciekania się do nienawiści, mordowania bezbronnych, do metody terroryzmu» (SRS, n. 24).

²² Por. Franciszek, pap., *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy*, OsRomPol, 35(2014), nr 10, s. 14. Wskazanie na konkretne rejony i miejsca dotknięte konfliktami, w tym również atakami terrorystycznymi, ma miejsce w nauczaniu papieskim najczęściej bezpośrednio po samych atakach lub też w ramach corocznego orędzia na Światowy Dzień Pokoju oraz w ramach noworocznego spotkania z korpusem dyplomatycznym w Watykanie. We wskazanym powyżej zakresie papież Franciszek kontynuuje gesty swoich poprzedników.

²³ Por. tenże, *Trzeba powiedzieć „nie” przemocy w imię religii*, OsRomPol, 35(2014), nr 12, s. 24. W kontekście niewłaściwie interpretowanej religii i mając na uwadze przesłanki natury personalistycznej, papież Franciszek traktuje działania terrorystyczne jako „zniewagę godności osoby ludzkiej”. Człowiek jest najwyczajniej niegodny, by zabijać w imię Boga lub też stawać się ofiarą nienawiści, stymulowaną względami religijnymi. W ramach działań terrorystycznych dochodzi do instrumentalizacji zarówno osoby, jak i jej odniesienia do Boga, co jest w efekcie aktem kształtowania nieludzkiego porządku we wszechświecie. Por. tenże, *Przemoc w imię Boga jest bluźnierstwem*, OsRomPol, 36(2015), nr 12, s. 48.

środowiska naturalnego nie odgrywają żadnego znaczenia. „W tym czasie mocarstwa gospodarcze nadal usprawiedliwiają obecny system światowy, gdzie przeważają spekulacja i dążenie do zysku finansowego, skłonne ignorować wszelki kontekst oraz skutki dla ludzkiej godności i dla środowiska. W ten sposób okazuje się, że degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego oraz degradacja etyczna są ze sobą ściśle powiązane” (LS, n. 56). Działania wymierzone przeciwko środowisku naturalnemu są autorstwa zarówno jednostek, jak i grup czy państw, celowo niszczących piękno ziemi w imię egoistycznych pobudek.

Zamiarem terrorystów jest jak najszybsze i jednocześnie skuteczne rozwiązanie sytuacji z różnych dziedzin życia człowieka i społeczeństw, które z perspektywy zamachowców są nie do zaakceptowania. Papież Franciszek jednak w tym punkcie przestrzega, iż stosowanie przemocy (z natury doraźnej) w niczym nie rozwiązuje sytuacji konfliktowych, a wręcz przeciwnie: „droga przemocy i nienawiści nie rozwiązuje problemów ludzkości i że posługiwanie się imieniem Boga, by usprawiedliwić tę drogę, jest bluźnierstwem!”²⁴ Klasycznym przykładem pogłębiania się stanu niesprawiedliwości na skutek działań terrorystycznych jest wzrost liczby uchodźców, masowo opuszczających swoją ojczyznę, chroniących w ten sposób własne życie, jak też życie bliskich im osób. Papież Franciszek postuluje tym samym, iż wszelkie formy pomocy skierowane pod adresem uchodźców powinny mieć formę nie tylko doraźną, obejmująca przykładowo stworzenie godnych warunków bytowania w krajach Europy Zachodniej. Należy również zastosować odpowiednie środki, by zażegnać procesy migracyjne u ich źródeł, poprzez stworzenie pokojowych uwarunkowań w krajach Bliskiego Wschodu czy Afryki, skąd pochodzą kolejne fale uchodźców²⁵. Terroryzm kształtuje porządek kolidujący z ładem Bożym. Zachodzi tutaj świadoma profanacja zasad religijnych w oparciu o przesłanki egoizmu jednostkowego lub grupowego. Pamiętać trzeba również o pewnej asymetrii pomiędzy doraźnym charakterem ataków terrorystycznych a długofalowymi skutkami społecznymi jak np. wspomniana kwestia wzrostu ruchów migracyjnych.

Czynnikiem, który tylko na pozór nie ma niczego wspólnego z terroryzmem, jest relatywizm. Papież Franciszek przyjmuje znaczenie re-

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. Franciszek, pap., *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, OsRomPol, 35(2014), nr 12, s. 23.

latywizmu jako względności wszystkiego. Nie istnieją zatem stałe punkty odniesienia; nie są możliwe do wskazania niezmiennie reguły interpretacyjnej, warunkujące poczucie obiektywizmu²⁶. W relacjach międzyosobowych oraz w stosunku do różnego rodzaju instytucji relatywizm oznacza brak tożsamości. Następuje wyzbywanie się cech jednostkowych lub przyjmowanie znamion innych ról w celu pozyskania z natury nieuczciwych korzyści. Wskazany powyżej brak tożsamości lub też zakłamana fasadowość stanowią doskonałe narzędzia w procesie manipulacji, do którego zalicza się instrumentalizowanie bliźnich czy całych narodów, by w efekcie osiągać niegodziwe cele. Relatywizm, o którym naucza Papież, uniemożliwia wreszcie tworzenie wspólnot oraz kształtowanie solidarnych więzi, służących ostatecznie dobru wspólnemu bez względu na zakres tego dobra, a więc zaczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotie międzynarodowej. Relatywizm stanowi podatny grunt dla działań terrorystycznych. Pozwala dość łatwo wygenerować uzasadnienie dla niesprawiedliwych i nieludzkich działań terrorystów²⁷.

2.2. Przewycięzenie zjawiska terroryzmu poprzez miłość

W opinii papieża Franciszka źródłem dla stosowania rozwiązań siłowych w ramach działań terrorystycznych jest radykalizacja poglądów i czynów, dokonywana w imię religii. „Nazbyt często młodzi ludzie ulegają radykalizacji w imię religii i sięją niezgodę i strach, a wręcz niszczą tkanę naszych społeczeństw”²⁸. Odniesienie do Boga, fałszywie interpretowane, może doprowadzić do percepcji świata, w toku której rzeczywistość jest odbierana jednostronnie (z celowym zakwestionowaniem aspektu osobowego) jako domagająca się zmiany bez względu na poniesione koszty. Takim skłonnościom ulegają szczególnie ludzie młodzi z uwagi na swoją wrażliwość, jak też w oparciu o posiadany potencjał do urzeczywistniania egoistycznych postulatów, połączony ze stosowaniem przemocy. Radykalizacja ta uniemożliwia skuteczne wczucie się w sytuację drugiej osoby, by nie z poziomu bezosobowych zasad, ale mając na uwadze konkretne położenie bliźniego nieść pomoc inspirowaną wiarą w Boga²⁹.

²⁶ Zob. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 89.

²⁷ Por. Franciszek, pap., *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju a nie przemocy*, s. 15.

²⁸ Tenże, *Imię Boga nigdy nie może być wykorzystane do usprawiedliwiania przemocy*, OsRomPol, 36(2015, nr 12, s. 11.

²⁹ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 354–357.

Definiując swoje stanowisko wobec terroryzmu, papież Franciszek sugeruje cofnięcie się do fundamentu odniesień nie tylko w zakresie międzyosobowym, ale również w obrębie relacji między państwami. Zasadniczą kwestią jest tutaj miłość, której istota wyraża się w zachowaniu podmiotowości partnera dialogu czy zachowaniu podmiotowości jakiegokolwiek wymiany o charakterze międzyludzkim. Instrumentalizacja osób czy wspólnot przy zastosowaniu rozwiązań siłowych jest najzwyczajniej sprzeczna z miłością, której pełnia i źródło znajdują się w Bogu. „Szanujmy się, miłujmy się wzajemnie jak bracia i siostry! Uczmy się rozumieć cierpienie innej osoby! Niech nikt nie traktuje instrumentalnie imienia Boga, stosując przemoc! Wspólnie pracujmy na rzecz sprawiedliwości i pokoju!”³⁰.

Znaczenie miłości jako zasady, przyjmującej za nienaruszalną wartość osoby, zaprezentował w swoim nauczaniu Benedykt XVI. Miłość jest fundamentem relacji, w których człowiek funkcjonuje zarówno w porządku przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. W encyklice *Caritas in veritate* zwraca się uwagę na zależność, iż na miłości są ukonstytuowane takie wartości, jak odpowiedzialność czy zaangażowanie. Urzeczywistnianie tychże wartości prowadzi do zmian, obejmujących w równej mierze proces utrwalania dobra, jak też wolę zerwania z grzechem (por. CiV, n. 2)³¹. Postępowanie według zasady miłości ukierunkowuje jednostki czy instytucje na osiągnięcie stanu pojednania, który ostatecznie jest formą pokoju. Postulaty dotyczące pojednania, formułowane przez Kościół, zasadzają się na obustronności relacji przebaczenia. „Prosić o przebaczenie i przebaczać – oto droga prawdziwie godna człowieka; to czasem jedyna droga wyjścia z sytuacji naznaczonych przez zadawnioną i zacięłą nienawiść”³². Obopólne relacje, wynikające bezpośrednio z miłości, kształtują w efekcie struktury wolne od negatywnych i destrukcyjnych uczuć, stanowiących motyw stosowania przemocy. Skuteczna walka z terroryzmem przyjmuje więc formę budowania solidarnych odniesień, którym papież Franciszek przypisuje miano „więzi przyjaźni”³³. Owe solidarne

³⁰ Franciszek, pap., *Niech nikt nie traktuje instrumentalnie imienia Boga*, OsRomPol, 35(2014), nr 6, s. 21.

³¹ Zob. również: tenże, *Przemoc w imię Boga jest bluźnierstwem*, s. 48; tenże, *Imię Boga nigdy nie może być wykorzystane do usprawiedliwienia przemocy*, s. 11.

³² Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1997_08121996.html (23.03.2016), n. 4.

³³ Por. Franciszek, pap., *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, s. 22.

relacje, postulowane zarówno w Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (n. 39–40), jak również w Benedykta XVI *Caritas in veritate* (n. 53), prowadzą ostatecznie do humanizacji świata właśnie na fundamencie rozwoju uwarunkowań natury osobowej. „Istota ludzka, ze względu na swoją naturę duchową, realizuje się w relacjach międzyosobowych. W im bardziej autentyczny sposób je przeżywa, tym bardziej dojrzewa jej tożsamość osobista. Człowiek dowartościowuje siebie nie przez izolację, lecz poprzez relacje nawiązywane z innymi oraz z Bogiem” (CiV, n. 53). Pełnia człowieczeństwa jawi się w relacjach osobowych, z założenia wolnych od wszelkich form przemocy i ukierunkowanych na powszechne doświadczenie miłości.

Gwarantem istnienia prawdziwej solidarności w relacji przyjaźni między jednostkami bądź też między narodami jest zachowanie nienaruszalności takich praw, jak wolność religijna czy wolność słowa. Owe prawa nie tylko stanowią podatny grunt dla intensyfikacji więzi prawdziwie ludzkich, ale również zawierają w sobie impuls ku rozwojowi w miłości. W opinii papieża Franciszka nie istnieje żadna inna alternatywa dla fanatyzmu i fundamentalizmu niż właśnie solidarność, wywodząca się z elementów konstytutywnych dla osoby: „Fanatyzmowi i fundamentalizmowi, irracjonalnym fobiom, wzmagającym nieporozumienia i dyskryminacje należy przeciwstawić solidarność wszystkich wierzących, której filarami byłyby poszanowanie życia ludzkiego, wolności religijnej, będącej wolnością kultu i wolnością życia zgodnie z etyką religijną, staranie, aby wszystkim zapewnić to, co niezbędne do godnego życia, i troskę o środowisko naturalne”³⁴. Możliwość kształtowania zbawiennej dla człowieka komunikacji z Bogiem jest traktowana przez papieża Franciszka jako swoistego rodzaju fundament dla innych wolności cechujących osobę. W wolności religijnej człowiek nie tylko doświadcza ogromu darów Bożych, które są od początku udziałem osoby, z tym przeznaczeniem, by nimi się dzielić. Poprawnie interpretowane, wolne odniesienie do Boga jest w istocie przede wszystkim czynnikiem chroniącym przed wszelkiego rodzaju totalitaryzmem. Papież Franciszek, powołując się na nauczanie Jana Pawła II, sformułował następujący apel: „Wolność religijna jest [...] obroną przed totalitaryzmem i buduje braterstwo między ludźmi”³⁵. Z relacji do Boga człowiek czerpie więc wartości i motywację, by w ra-

³⁴ Tamże, s. 23.

³⁵ Franciszek, pap., *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju a nie przemocy*, s. 14.

mach struktur doczesnych kształtować pokój jako stan przeciwstawny działaniom będącym wyrazem przemocy i woli absolutnej dominacji nad bliźnimi przy użyciu siły.

Działaniom skrajnym, promującym przemoc z niegodnych człowieka przesłanek, przeciwstawia Papież zmiany będące wyrazem wzrostu w doskonałości, co odpowiada idei pokoju Bożego, obejmującego początek stworzenia oraz utrwalanie w relacjach międzyludzkich zasad moralności ugruntowanych na miłości³⁶. Ów proces jest w opinii papieża Franciszka kształtowaniem lepszego świata; człowiek nie powinien szczerzyć sił, aby angażować się w podobne działania. W nauczaniu papieskim wskazuje się wręcz na obowiązek wykorzystania wszystkich możliwych środków na poczet pokoju i zrównoważonego rozwoju jako procesów w sposób rzeczywisty znajdujących się w służbie człowiekowi³⁷.

Środowisko życia ukształtowanie na miłości stwarza także korzystne uwarunkowania dla podejmowania dialogu, będącego jednocześnie skutecznym antidotum przeciwko wszelkim formom fundamentalizmu³⁸. Wymiana myśli, zmierzająca ostatecznie do odkrycia prawdy, jest postępowaniem według mądrości. Stanowi przejaw urzeczywistniania odwiecznego porządku, w którym człowiek znajduje spełnienie i z którego jednocześnie czerpie satysfakcję. „Potrzebujemy dialogu, który pogłębiłby znajomość i rozważnie dowartościował wiele rzeczy, które nas łączą, a jednocześnie pozwolił nam rozważyć różnice z mądrością i z pogodnym usposobieniem, abyśmy mogli również z nich wyciągnąć naukę”³⁹. Dialog realizowany w ramach społeczności jest nie tylko formą komunikacji, a więc nie chodzi tutaj tylko o dialogiczność jak cechę stosunków. Mianowicie, dialog stanowi również sposób poznania, czyli wskazywania na elementy decydujące o tożsamości. W duchu dialogu żadna z różnic nie będzie odczytywana jako przejaw wrogości czy niezrozumienia. Wszelkie różnice będą natomiast interpretowane w kategoriach bogactwa, a wymiana odmiennych elementów będzie

³⁶ Por. T. Herr, *Sprawiedliwość i pokój*, w: *Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, Poznań 2008, s. 92–95.

³⁷ Por. Franciszek, pap. *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, s. 23.

³⁸ Por. W. Bar, *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu*, w: *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 40–44.

³⁹ Franciszek, pap. *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, s. 22.

prowadzić do wzrostu w doskonałości zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Terroryzm stanie się wówczas rzeczywistością totalnie wyabstrahowaną⁴⁰.

* * *

Papież Franciszek odnosi się do zjawiska terroryzmu jako działań będących współcześnie składową relacji pomiędzy jednostkami czy grupami. Papieska ocena terroryzmu jest bez wątpienia negatywna, co znajduje uzasadnienie nie tylko w moralności, ale również w koncepcji odniesienia do Boga, który jako Istota Najdoskonalsza miłuje bezgranicznie i bezwarunkowo człowieka oraz odnosi się z pietyzmem do świata. Papież nie akceptuje działań przemocowych, w wyniku których giną niewinni ludzie. Takie postępowanie bezpośrednio narusza godność drugiego człowieka. Stanowi również przejaw wykluczenia miłości i życzliwości w relacji jednostkowych czy też wspólnotowych. Tym samym uniemożliwia kształtowanie środowiska prawdziwie sprzyjającego dobru osoby, a więc jej integralnemu rozwojowi.

Przewycięzenie terroryzmu, stanowiące początek nowego (tzn. sprawiedliwego) ładu w stosunkach międzyludzkich, dokonuje się poprzez odniesienie do miłości. W tej kwestii papież Franciszek kontynuuje myśl swoich poprzedników, wyrażoną w *Deus caritas est* Benedykta XVI czy w *Ecclesia de Eucharistia* Jana Pawła II. Miłość pozwala odkryć na nowo godność każdej osoby, decydującą o podmiotowości jednostki. Uznanie na nowo godności człowieka wyklucza procesy reifikujące osobę, właściwe działaniom terrorystów. W kontekście miłości Bóg jest doświadczany jako Miłość Najwyższa, wolna od zazdrości czy woli stosowania siły. Po drugie, zasada miłości wskazuje na pokój jako na zasadniczą opcję odniesień międzypersonalnych. Wówczas tracą rację bytu akty przemocy, sprzeczne z ideą pokojowych odniesień. Wreszcie zasada czy nawet wartość miłości stanowią imperatywy ku pojednaniu jako początkowi nowego ładu, wolnego od form niesprawiedliwości. W opinii papieża Franciszka terroryzm zostawia głębokie rany w relacjach międzyludzkich. Ich przewycięzenie staje się często możliwe tylko przy współdziałaniu wyzwalającej mocy łaski.

STRESZCZENIE

Papież Franciszek odnosi się w swoim nauczaniu do zjawiska terroryzmu. Definicje i cechy działań terrorystycznych zawarte w dokumentach kościelnych

⁴⁰ Por. tamże.

nawiązują do definicji właściwych naukom politycznym i społecznym. W przypadku terroryzmu wskazuje się więc na przemoc, której celem jest wywołanie jak największego strachu, jak też wymuszenie podjęcia stosownych decyzji przez rządzących lub kierujących instytucjami. Terroryzm stanowi w istocie działanie ideowe, podejmowane przy jednostronnej interpretacji odniesienia do Boga. Elementy religii stosowane przez terrorystów służą ostatecznie zarówno radykalizacji działań, jak też próbie uzasadnienia słuszności podejmowanych decyzji. Papież Franciszek nie pozostaje obojętny wobec ofiar terroryzmu. Wskazuje na zło moralne tego typu działań przemocowych. W nauczaniu papieskim znajduje się sugestia prezentująca sposób przezwyciężenia zagrożenia i skutków terroryzmu. Owo rozwiązanie wyraża się w stosowaniu postulatów miłości. W kontekście Bożych darów człowiek na nowo uświadamia sobie świętość swojego życia. Ponadto w oparciu o miłość jest podejmowane dzieło nawrócenia oprawców, jak też proces pojednania ze strony ofiar. Miłość sprzyja również kształtowaniu poczucia bezpieczeństwa, będącego optymalnym bodźcem do rozwoju.

Słowa kluczowe: terror, miłość, papież Franciszek, przemoc, religia, strach.

SUMMARY

Pope Francis in his teaching refers to the phenomenon of terrorism. Definitions and characteristics of terrorist acts contained in ecclesiastical documents refer to the definitions relevant to the political and social sciences. The definition of terrorism indicates the use of violence to create a climate of the highest possible fear, as well as forcing the governing or managing institutions to take appropriate decisions. In fact, terrorism is an ideological action, taken with the unilateral interpretation of the reference to God. Religious elements used by terrorists serve ultimately both, the radicalization of their acts as well as an attempt to justify the validity of decisions. Pope Francis is not indifferent to the victims of terrorism. He points to the moral evil of this kind of violent actions. There is a suggestion in the papal teaching which indicates a way to overcome the threat and impact of terrorism. That solution is expressed in the application of the demands of love. Human being once again becomes aware of the sanctity of human life in the context of God's gifts. In addition, the undertaken work of conversion torturers, as well as the process of reconciliation on the part of victims is based on love. Love also favors the formation of a sense of security, which is the optimum stimulus for development.

Key words: terror, love, Pope Francis, violence, religion, fear.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1997_08121996.html (23.03.2016).

- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009.
- Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, *OsRomPol*, 28(2007), nr 2, s. 4–8.
- Franciszek, pap., *Niech nikt nie traktuje instrumentalnie imienia Boga*, *OsRomPol*, 35(2014), nr 6, s. 20–21.
- Franciszek, pap., *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy*, *OsRomPol*, 35(2014), nr 10, s. 14–15.
- Franciszek, pap., *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, *OsRomPol*, 35(2014), nr 12, s. 22–23.
- Franciszek, pap., *Trzeba powiedzieć „nie” przemocy w imię religii*, *OsRomPol*, 35(2014), nr 12, s. 24–25.
- Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si*, 2015.
- Franciszek, pap., *Imię Boga nigdy nie może być wykorzystane do usprawiedliwiania przemocy*, *OsRomPol*, 36(2015), nr 12, s. 10–11.
- Franciszek, pap., *Przemoc w imię Boga jest bluźnierstwem*, *OsRomPol*, 36(2015), nr 12, s. 47–48.
- Bar W., *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu*, w: *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 27–52.
- Borkowski R., *Terroryzm ponowoczesny. Studium z antropologii polityki*, Toruń 2006.
- Guzowski J., *Terroryzm w ocenie teologii moralnej*, w: *Terroryzm w świecie współczesnym*, red. E. Haliżak [i in.], Warszawa – Pieniężno 2004, s. 79–86.
- Herr T., *Sprawiedliwość i pokój*, w: *Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, Poznań 2008, s. 85–136.
- Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, Warszawa 1999.
- Irak: Bojownicy z ISIS obcięli głowy trzem zdrajcom. Nagranie z egzekucji umieścili w sieci*, <http://www.polskatimes.pl/aktualnosci/a/irak-bojownicy-isis-obcieli-glowy-trzem-zdrajcom-nagranie-z-egzekucji-umiescili-w-sieci-video,9721652> (15.04.2016).
- Jaroszyński P., *Terroryzm – woja cywilizacji*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. P. Jaroszyński [i in.], Lublin 2010, s. 21–32.
- Muszyński J., *Istota terroryzmu politycznego*, w: *Terroryzm polityczny*, red. J. Muszyński, Warszawa 1981, s. 17–52.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.
- Zdybicka Z.J., *Chrześcijaństwo wobec terroryzmu*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. P. Jaroszyński [i in.], Lublin 2010, s. 104–114.

KS. TOMASZ KACZMAREK

SYSTEMY TOTALITARNE DWUDZIESTEGO STULECIA JAKO PRZEŚLADOWCA KOŚCIOŁA

Podjmując zagadnienie prześladowania Kościoła przez systemy totalitarne zatrzymujemy się z konieczności jedynie na skrótowych odsłonach, dotyczących dwóch spośród nich, które najbardziej się zaznaczyły w Europie w minionym stuleciu, tj. nazizmu hitlerowskiego i sowieckiego komunizmu. Wprawdzie obydwa rozwinęły się w odmiennych kulturach duchowych i materialnych, ale co do istoty założeń ideologicznych i sposobu wprowadzania ich w życie, są one do siebie bardzo podobne. Istnieją wystarczające racje, by o nich mówić razem jako o prześladowcy wiary.

Istotną cechą totalitaryzmów jest bezwzględne podporządkowanie wszystkich sfer życia jedynej ideologii, oderwanej od transcendencji, co zaraz przekłada się na budowanie błędnej antropologii, zredukowanej do wymiaru materialnego. Totalitaryzm wyklucza jakiekolwiek odniesienie do prawa Bożego jako naczelnej normy dla człowieka, a zjawisko religijności oparte na Objawieniu uważane jest za szkodliwe „dla postępu”, stąd – według logiki tych systemów – należy dla dobra człowieka usunąć religię wszelkimi możliwymi środkami.

Dążenie, by zniszczyć chrześcijaństwo, nie jest jednak wyrazem tylko ludzkich kalkulacji i wizji politycznych systemów totalitarnych. Dochodzi

KS. TOMASZ KACZMAREK – dr hab. z zakresu teologii i nauk patrystycznych. Ukończył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie (Uniwersytet Laterański) i w Papieskim Instytucie Archeologii w Rzymie. Jest wykładowcą na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 1985 r. współpracownik Watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Opublikował 6 tomów studiów nad męczeństwem w rozumieniu prawnokanonicznym (*Positiones super martyrio*) dotyczące w sumie 110 beatyfikowanych męczenników za wiarę, m.in. ks. Jerzego Popiełuszki, kilkadziesiąt artykułów i książek z zakresu prawa kanonizacyjnego, teologii patrystycznej, teologii pastoralnej, historii, hagiografii.

tu bowiem do głosu jeszcze innego rodzaju inspiracja, którą – jak się wydaje – najwłaściwiej oddaje termin z Listu św. Pawła do Tesaloniczan (2Tes 2, 7): *mysterium iniquitatis* – μυστήριον της ανομίας. Chodzi o to, że tam, gdzie dokonuje się odnowa człowieka i świata w Bogu, pojawia się zaraz jakaś mroczna siła, która wobec tego dzieła ciągle mówi: „Nie!” Benedykt XVI ujął to bardzo zwięźle: „Gdy chrześcijanie stają się autentycznym zaczynem ewangelicznym, światłem i solą ziemi, wtedy – tak, jak było to wobec Chrystusa – zawsze stają się przedmiotem prześladowania”¹. Faktycznie bowiem prześladowanie chrześcijan za wiarę jest przedłużeniem prześladowania ich Mistrza i ma swoje korzenie w demonicznym buncie przeciw Stwórcy. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest poza tym oczywiste, że prześladowanie jest także wezwaniem od Boga do złożenia wyznania wiary; jest męczeństwem, które ubogaca Kościół.

1. Nazizm i komunizm wobec chrześcijaństwa: wymowa faktów

Nazizm doszedł do głosu w Niemczech, gdy 30 I 1933 r. prezydent państwa niemieckiego, marszałek Paul von Hindenburg, mianował Adolfa Hitlera kanclerzem Rzeszy. Wtedy też od razu ujawnił się jako jego programowa wizja: budowanie świata bez chrześcijaństwa. Na skutki nie trzeba było długo czekać. Jeszcze przed wybuchem wojny z inspiracji Hitlera utworzona została formacja policji politycznej Schutzstaffeln – SS, z takimi przywódcami jak Heinrich Himmler, Reinhard Heydrich, czy Geheime Staatspolizei – Gestapo. „SS” nie kryła swojego powiązania z satanizmem i ze swoim nastawieniem antyżydowskim i antychrześcijańskim. „SS” miało być gwarantem i podstawowym elementem tysięcletniej Rzeszy opartej na *Führerprinzipien*, na reżimie monopartyjnym, idei wyższości rasy niemieckiej oraz walce z religią uważaną za główną przeszkodę realizacji tych planów².

Założenia ideologiczne przekładały się w praktyce na kampanię zniesławienia duchownych, aresztowanie osób niewygodnych, likwidację organizacji katolickich młodzieży (6 II 1939), przymusowe wcielanie do Hitlerjugend (dekret z 1 IX 1936), niszczenie prasy katolickiej: w przeciągu 5 lat (do 1939 r.) zlikwidowano 311 czasopism i gazet katolickich,

¹ Benedykt XVI, *Świadectwo męczenników przemawia głośniejsz niż podziały. Homilia w bazylice św. Bartłomieja*, 7 IV 2008, OsRomPol, 29(2008), nr 5, s. 31.

² Por. A. Riccardi, *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, Warszawa 2001, s. 69–71.

skonfiskowano kilkanaście drukarni. Następowo też stopniowe, bezprawne przejmowanie dóbr materialnych Kościoła, szkół katolickich. Pełna odsłona polityki wyznaniowej nazizmu hitlerowskiego nastąpiła dopiero na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy w wyniku działań wojennych, gdzie nazizm mógł działać w poczuciu bezkarności i obawy przed opinią międzynarodową³. Najczytelniej była ona realizowana na terenie nowo utworzonej jednostki administracyjnej Warthegau, tj. w Kraju Warty.

Pierwsze egzekucje duchownych rozpoczęły się w Warthegau już w październiku 1939 r. Największe fale aresztów nastąpiły w 1940 r., kiedy uwięziono ponad 500 duchownych. Nierzadko na dni aresztu były wybierane dni świąt maryjnych, szczególnie czczonych przez ludność, jak 15 sierpnia – Wniebowzięcie Matki Bożej, 26 sierpnia – Matki Bożej Częstochowskiej czy 7 października – Matki Bożej Różańcowej. W areszcie przebywało sześciu biskupów. Zlikwidowane zostały wszystkie instytucje kościelne. Na terenie Warthegau, gdzie przebywało 4 mln katolików, pozostawiono na względnej wolności jedynie 64 duchownych, ale z bardzo ograniczoną możliwością pracy⁴. Do 1944 r. niemal 1300 kościołów było zamkniętych dla kultu; ponad 500 zamieniono na składy towarowe; katedry w Gnieźnie, Poznaniu i Włocławku zamieniono na sale koncertowe. W diecezji włocławskiej na 318 kościołów 300 zamknięto, a 17 zburzono (podobne proporcje były i w dwóch pozostałych diecezjach w Kraju Warty). Zlikwidowano niemal wszystkie krzyże i figury przydrożne. Około 60 ton szat liturgicznych i bielizny kościelnej zostało przekazane na przemiał do produkcji papieru. Pośród szat liturgicznych zniszczonych było kilkaset o wyjątkowym znaczeniu historycznym. W diecezji zasekwestrowano 280 dzwonów, 313 kielichów, 198 cyboriów, 185 monstrancji⁵.

Odmierna była sytuacja na terenach tzw. Generalnej Guberni, gdzie nazizm nie stosował tak bezwzględnej walki z chrześcijaństwem, co odzwierciedla choćby liczba ofiar spośród duchowieństwa: z terenu

³ Tamże, s. 91n.

⁴ Por. K. Śmigiel, *Martyrologium narodu i Kościoła 1939–1945*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2/2, Poznań – Warszawa 1979, s. 157–159; *Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum: Vladislavien. et aliarum. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Antonii Juliani Nowowiejski, episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka, laicae, atque 104 Sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1939–1945 interfectorum*, vol. 1: *Introductio generalis*, oprac. T. Kaczmarek, Roma 1997, s. 62–65.

⁵ Por. S. Librowski, *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, s. 112n; W. Frątczak, *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008, s. 283n.

diecezji warszawskiej – 96, lubelskiej – 53. Kościół był tu tolerowany, choć działalność miał bardzo ograniczoną. Były czynne kurie biskupie, działały dwa wyższe seminaria duchowne (Sandomierz i Kraków) pod nadzorem władz okupacyjnych. Hitlerowcy zakładali, że będą one potrzebne do przygotowania pewnej liczby duchowieństwa „właściwie uformowanego”, by stali się funkcjonariuszami moralności na usługach Guberni⁶. Taktkę nazistów wobec Kościoła dobrze charakteryzuje wypowiedź Hansa Franka, gubernatora, z jego „Dziennika”⁷. Ujmuje tam, że z Kościołem katolickim prowadzona jest bezwzględna walka z motywów ideologicznych, z powodu innej wizji świata. Motywacji tych jednak nie ujawnia się ze względów taktycznych. I chociaż katolicyzm jest trucizną dla narodu, kler polski, który jest śmiertelnym wrogiem Rzeszy, z konieczności tu powinien być tolerowany, gdyż jest przydatny dla zachowania pośród ludności klimatu spokoju⁸.

Polskie duchowieństwo, tak diecezjalne jak zakonne, poniosło w latach prześladowania przez nazizm w latach 1939–1945 niezwykle wysokie straty. Represjom było poddanych 6367 osób, z czego 2801 poniosło śmierć. Pośród ofiar, 1932 osoby należały do duchowieństwa diecezjalnego, 580 do rodzin zakonnych męskich, a 289 to siostry zakonne⁹. Ginęli oni w egzekucjach, w udrękach więziennych, w obozach koncentracyjnych i zagłady.

Tak samo bezwzględne podejście do chrześcijaństwa odślania drugi system totalitarny, k o m u n i z m. Ogólny obraz barbarzyńskich, ludobójczych poczynań tegoż systemu różnych denominacji, przybliży zbiorowe opracowanie historyków Europy z końca XX-go stulecia, *Le livre noir du communisme* (1998). Z zestawionych tam danych wynika, że liczba ofiar komunizmu na przestrzeni XX wieku osiągnęła niemal 100 milionów osób (!)¹⁰. W takie tło wpisuje się zagłada chrześcijan różnych wyznań.

⁶ Por. Śmigiel, *Martyrologium narodu*, s. 160; Z. Zieliński, *Religia w narodowo-socjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, s. 34.

⁷ „Dziennik” był monumentalnym zbiorem w 40 tomach wszystkich dokumentów urzędowych administracji hitlerowskiej na terenie Generalnej Guberni, protokołów zebrań, decyzji, a przede wszystkim diariuszem działalności samego gubernatora od 25 października 1939 r. do 17 stycznia 1945 r. Według zamiarów H. Franka, dzieło to miało być świadectwem budowania nowego porządku na Wschodzie i źródłem dla historyków „Tysiącletniej Rzeszy”.

⁸ Por. *Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum*, s. 67.

⁹ Zob. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 1, Warszawa 1977, s. 82–88.

¹⁰ Por. *Le livre noir du communisme*, [aut.:] S. Courtois [i in.], Paris 1997, s. 5n.

Poczynania aparatu politycznego i administracyjnego systemu, przekonanego o całkowitej bezkarności, przynosiły zatrważające efekty. W samej tylko Rosji sowieckiej ok. 500.000 chrześcijan poniosło śmierć z racji swojej religii. Według danych opublikowanych w 1997 r. przez Instytut Teologiczny Świętego Tichona w Moskwie, liczba zamordowanych samych tylko biskupów prawosławnych sięga 250 osób. W roczniku Kościoła prawosławnego, który udało się wydać jeszcze w 1923 r. mówi się o 478 monasterach męskich i 547 żeńskich¹¹. W 1980 r. pozostały tylko dwa, zachowane dla celów propagandowych polityki sowieckiej: w Moskwie był to monaster Spotkania Włodimirskiej Ikony oraz w Pieczorach Pskowskich.

2. Sytuacja w Polsce powojennej

W powojenny system polityczny został wbudowany program możliwie całkowitego wyeliminowania religii z życia „nowego państwa”, czyli PRL. Instytucją realizującą bezpośrednio te założenia był Urząd Bezpieczeństwa (UB) powołany do likwidacji wszelkiej opozycji, przez którą rozumiany jest od czasu zduszenia oporu zbrojnego, tj. od lat pięćdziesiątych, zwłaszcza Kościół katolicki. Skalę zamierzenia mogą ilustrować choćby same dane statystyczne. Już w 1953 r. UB w swoich instytucjach liczył 321.500 funkcjonariuszy. Do tego dochodzi ponad 400.000 członków Milicji Obywatelskiej, nie licząc tzw. sił uzupełniających w terenie, ORMO¹². Od 1981 r. pojawiła się jeszcze jedna formacja, ZOMO¹³. Temu celowi podporządkowana była także armia.

Od początku lat sześćdziesiątych UB stopniowo coraz bardziej ujawniał swój charakter prześladowczy wobec Kościoła katolickiego, tworząc dla tego celu nowe struktury. Mamy tu na uwadze zwłaszcza IV Departament MSW, utworzony 15 VI 1962 r. i stopniowo rozbudowywany pod kątem efektywniejszego niszczenia Kościoła rzymskokatolickiego¹⁴. Sygnalizując jedynie najbardziej ostre formy polityki wyznaniowej PRL wobec chrześcijaństwa, wskazujemy na areszty niewygodnych dla komunistycznych władz biskupów (bp Czesław Kaczmarek i bp Antoni Baraniak, procesy duchownych, areszt Prymasa Stefana Wyszyńskiego);

¹¹ Por. Riccardi, *Stulecie męczenników*, s. 31n.

¹² Ochotnicza Rezerwa Milicji Obywatelskiej.

¹³ Zmotoryzowane Oddziały Milicji Obywatelskiej.

¹⁴ Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL 1944–1990. Rozwój i działalność w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 1997, s. 17–30; J. Żaryn, *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1980)*, Warszawa 1990, s. 101–120.

zabójstwa duchownych; rozwiązanie stowarzyszeń katolickich dekretem z 5 VIII 1949 r.; zlikwidowanie organizacji „Caritas” (24 I 1950), która w latach 1947–1949 w zniszczonej wojną Polsce potrafiła zorganizować i prowadzić 728 przedszkoli, 964 domów opieki dla dzieci i starców, 220 placówek specjalnej opieki, które obejmowały 11.627 dzieci; dekret z 1953 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych, biskupów i proboszczów; próby zniszczenia seminariów duchownych; utrudnianie posługi duszpasterskiej, zakaz odbudowy wielu zniszczonych w czasie wojny miejsc kultu, utrudnianie nauczania religii dzieci i młodzieży; długofalowy program ateizacji dzieci i młodzieży, kręgów akademickich; pozbawienie Kościoła dostępu do masmediów, a w ogóle odmówienie Kościołowi katolickiemu osobowości prawnej w PRL-u¹⁵.

Komunizm w PRL mimo wszystko nie zdołał zniszczyć struktur Kościoła, jak to się stało w ZSRR czy krajach bloku wschodniego, nie dlatego, że tu był bardziej „wrozumiały” wobec chrześcijaństwa, ale dlatego że nie był w stanie tego uczynić. Oparła mu się tradycja religijności pielęgnowana i przekazywana przez rodzinę. System musiał uznać swoją bezradność wobec religii i obrać linię pewnych ustępstw, co jednoznacznie sygnalizuje choćby wypowiedź gen. Wojciecha Jaruzelskiego z posiedzenia Sekretariatu PZPR 4 IV 1987 r.: „Towarzysze, nasza partia musi dźwigać garb nie tylko kryzysu ekonomicznego ale i religijności. [...] Nie można być komunistą i jednocześnie wysiadaniem w kościele rozgrzewać ławki. Tak się jednak rzeczy mają. Trzeba jednak robić wszystko, by to zmienić, choć jest to proces trudny i długi”¹⁶. Ten motyw powraca rok później w jego rozmowie z Erichem Honeckerem, kiedy dzielił się z nim polskimi doświadczeniami: Kościół katolicki, to garb, którego się nie da się usunąć i nie pozostaje nic innego, jak tylko przyzwyczaić się do jego dźwignia¹⁷.

3. Motywy prześladowania

Co można powiedzieć o motywach niszczenia chrześcijaństwa przez omawiane dwa systemy totalitarne?

Nazizm hitlerowski opierał się na teorii rasowej, która wprost deifikowała rasę nordycką (*arisch*), chcąc widzieć w niej „nadczołowieka”

¹⁵ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2003, s. 60n.

¹⁶ Archiwum Akt Nowych, KC PZPR. Posiedzenie Sekretariatu Komitetu Centralnego PZPR 4.04.1987, sygn. VII/83.

¹⁷ Zob. Z. Branach, *Zlecenie na Popiełuszkę*, Bydgoszcz 2016, s. 70.

w zestawieniu z innymi. Była to ideologia przeniknięta ateistyczną filozofią, na bazie materializmu biologicznego, gdzie „rasa” i jej dobro przybierały charakter wartości najwyższej, określającej prawo i moralność i odrzucając tym samym Boga, walory duchowe, więc istotę chrześcijaństwa. We krwi aryjskiej ideologia ta chciała widzieć boską naturę człowieka w ogólności. Do tego dochodził jeszcze kult potęgi tej rasy. Sam Hitler widział w sobie opatrnościowe ucieleśnienie tych boskich elementów¹⁸.

Przy takich zamierzeniach i założeniach ideologicznych, wykorzystując na masowy sposób wszelkie środki propagandy, był budowany niezwykle skutecznie sprawny system administracji państwowej i stosowne regulacje prawne. Na różny sposób udało się pozyskać dla oficjalnego programu Narodowo-Socjalistycznej Niemieckiej Partii Pracy (NSDAP) szerokie masy społeczeństwa. Zręczna propaganda ze swoimi mechanizmami kłamstwa wraz z rygorystycznym systemem formacji narzuconej dla szkolnictwa, a jednocześnie niepodważalne osiągnięcia gospodarcze, które przywracały sfrustrowanej ludności poczucie dumy, to wszystko składało się na utwierdzanie systemu, nawet jeżeli coraz bardziej było eliminowane w życiu oddziaływanie chrześcijaństwa.

Realizując swoje założenia ideologiczne wobec chrześcijaństwa, nazizm obierał drogę kompromisów, by nie prowokować nadmiernie opozycji krajowej. Hitler zresztą uchodził za niezwykle utalentowanego mistrza kłamstwa. Było to balansowanie między deklarowaną neutralnością państwa a jakimś nieokreślonym bliżej „chrześcijaństwem pozytywnym”, przydatnym do budowania dobra narodu. Hitler chciał wygrywać w każdym możliwym punkcie. Taki duch przejawiał się w różnych sytuacyjnych posunięciach. O ile jakiś gest wydawał się być przydatny dla tworzenia korzystnego przed narodem oblicza „wodza”, podejmował go bez wahania, nawet jeżeli nie odpowiadał jego przekonaniom. Dla przykładu, racje taktyczne skłoniły Hitlera, żeby razem z ministrem propagandy, Józefem Goebbelsem, wziąć udział 18 maja 1935 r. w katedrze katolickiej w Berlinie we mszy żałobnej sprawowanej po śmierci marszałka Józefa Piłsudskiego¹⁹.

¹⁸ Por. *Positio super martyrio M. Kozal: Vladislavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Michaelis Kozal, Episcopi auxiliaris Vladislaviensis (+1943): Disquisitio de martyrio*, oprac. T. Kaczmarek, Roma 1986, s. 170.

¹⁹ J. Piłsudski zm. 12 V 1935. Wspomnianą mszę celebrował proboszcz katedry, ks. Bernard von Lichtenberg, beatyfikowany w 1997 r. jako męczennik za wiarę, który poniósł śmierć w 1943 r. w obozie koncentracyjnym w Dachau.

Hitler dochodząc do pełni władzy, odsłaniał autentyczne oblicze swojej polityki wyznaniowej i swoje zamierzenia wobec Kościoła, z zasady jedynie przed funkcjonariuszami swojej partii. W takim gronie, m.in. w marcu 1938 r., deklarował: „Wszystko jedno, jakiego to dotyczy wyznania. Nie ma ono żadnej przyszłości; w każdym bądź razie dla Niemców. Faszizm może w imię Boże zawierać pokój z Kościołem. Uczynię to, dlaczego by nie? Ale to mnie nie powstrzyma, żeby gruntownie do końca, ze swoimi korzeniami i etapami wytepić chrześcijaństwo w III Rzeszy”²⁰.

Ten sam antychrześcijański, a zwłaszcza antykatolicki duch był obecny w wypowiedziach programowych J. Goebbelsa, który wielokrotnie podkreślał, że do wprowadzenia w życie jedyne go słusznego światopoglądu, reprezentowanego przez narodowy socjalizm, w pełni uzasadnione są represje wobec Kościoła katolickiego, który do niego nie chce się dostosować. W logikę Rzeszy jest wpisane zdecydowane przeciwstawienie się Kościołowi, o ile będzie chciał pozostać przy swoim systemie wartości. Władza Rzeszy jest zobowiązana, aby zawsze zapobiegać, gdyby Kościół katolicki chciał poszukiwać swoich niezależnych form artykułowania czy przestrzeni działania, gdyż jest on instytucją z natury szkodliwą dla narodu²¹.

W sformułowaniach centralnego urzędu Rzeszy ds. Kościoła odnośnie do programu działania używa się terminu: *geschlossene Bekämpfung der Kirche, des gefährlichsten aller gefährlichen Gegner* – zwalczanie Kościoła, najbardziej niebezpiecznego ze wszystkich przeciwników, jest wpisane w program [Rzeszy]²². Główny zwierzchnik SS i szef policji, Himmler, przynosił te założenia na konkretną taktykę. Mówił wprost, że „w naszych czasach już więcej nie będzie można stać się męczennikiem. My już o to się zatrosz-

²⁰ *Mit den Konfessionen, ob nun diese oder jene, das ist alles gleich. Das hat keine Zukunft mehr. Für die Deutschen jedenfalls nicht. Der Faschismus mag in Gottes namen seinen Frieden mit der Kirche machen. Ich werde das auch tun. Warum nicht? Das wird mich nicht abhalten, mit Stump und Stiel, mit allen seinen Wurzeln und Fasern das Christentum in Deutschland auszuwurzeln.* – Tekst przytoczony za: *Positio super martyrio O. Neururer: Oenipotan. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Ottonis Neururer, presbyteris e clero dioecetano (1882–1940)*, vol. 1, Roma 1992, s. 124.

²¹ Por. H.G. Hockerts, *Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik*, w: *Politik und Konfession*, Berlin 1983, s. 390–392.

²² Z programu Komisji ds. Kościoła przy Głównym Urzędzie Bezpieczeństwa Rzeszy, omawianego 22/23 września 1941. Cytat przytoczony za: *Positio super martyrio B. Lichtenberg: Berolinen. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Bernardi Lichtenberg, sacerdotis saecularis in odium fidei, uti fertur, interfecti (1875–1943)*, vol. 1, Roma 1992, s. 94.

czymy. Sprawimy, że ludzie tego rodzaju pójdą w zapomnienie”²³. Aparat Rzeszy nie może wykreować ich na męczenników, ale ma ich pokazać jako przestępców (*nicht Märtyrer, sondern Verbrecher zu schaffen*). Obraz wyznania wiary w Chrystusa należy usunąć, a służących Kościołowi zniesławić jako politykujących urzędników kościelnych, których postępowanie jest „zdradą stanu, a przy tym szczytową formą zakłamania”. Zupełnie odmiennie niż w starożytnym Kościele, w Rzeszy nie będzie żądania formalnego wyparcia się Chrystusa, czego domagano się przy składaniu ofiar cesarskich. Teraz natomiast, dzięki nowemu podejściu, obraz Kościoła i jego funkcjonowanie będą coraz bardziej zaciemniane i odpowiednio kształtowane, aby w pełni „dostosować kwestie religijne do celów politycznych” i stworzyć „katolicyzm polityczny” (*politisches Katholizismus*)²⁴.

Walka z Kościołem była przeto walką programową, ciągłą, jednak ze względów taktycznych prowadzoną na sposób zakamuflowany. W kraju przyznającym się niemal w całości do chrześcijaństwa, przy ok. 60% wyznań protestanckich, niemożliwa była frontalna rozprawa z chrześcijaństwem. Działanie przeto szło w kierunku stopniowego likwidowania organizacji katolickich, instytucji, ograniczania ich wpływu na życie publiczne, oskarżając jednocześnie najbardziej aktywnych duchownych, zwłaszcza katolickich, o działalność wrogą państwu i autentycznemu dobru narodu. W ten sposób, w praktyce do roku 1938, Kościół katolicki w Trzeciej Rzeszy został sprowadzony do sfery milczenia. Nazizm zachował swoje antychrześcijańskie oblicze do ostatnich miesięcy swojego istnienia. Jeszcze 3 listopada 1944 r., na pięć miesięcy przed upadkiem, Martin Borman przekazywał słowa Hitlera: „Nasze narodowo-socjalistyczne nauczanie pozostaje w pełni antyżydowskie, antykomunistyczne i antychrześcijańskie” (*völlig antijüdisch, antikommunistisch, antichristlich*)²⁵.

Czynnikiem, który z całą pewnością potęgował jeszcze falę uderzenia w polskie duchowieństwo katolickie, było głębokie wzajemne przenikanie się polskiej religijności ze sprawą narodową. Jeszcze w czasie rozbiorów

²³ *In unseren Tagen ist es nicht mehr möglich, zum Märtyrer zu werden. Dafür sorgen wir schon. Wir machen es so, daß Leute dieser Art vergessen werden.* K. Gotto, K. Repgen, *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz 1990, s. 178.

²⁴ Por. H. Hürten, *Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache*, „*Stimmen der Zeit*”, 201(1983), s. 373.

²⁵ Por. R. Wistrich, *Wer war was im Dritten Reich. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik, Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft*, München 1983, s. 34. M. Bormann od 1941 r. był kierownikiem kancelarii partii, od 1943 r. – sekretarzem Hitlera, od 1944 r. – ministrem Rzeszy.

Kościół katolicki stał się najsilniejszym czynnikiem zachowania tożsamości narodowej, kultury, przewodnikiem podtrzymującym nadzieję „zmarłychwstania” na bazie wartości chrześcijańskich. To sprawiało, że duchowni katolicycy byli niekwestionowanymi liderami duchowymi, a tym samym stawali się przedmiotem szczególnego uderzenia ze strony wszystkich wrogów narodu.

„Patriotyzm” – słowo brzmiące podobnie w różnych językach europejskich, nie zawsze oznaczało to samo. Patriotyzm polski przeniknięty elementem głęboko religijnym, miał odmienne oblicze niż współczesny mu „patriotyzm” w Europie z końca XIX w. i początku XX w., gdzie pod tym pojęciem rozumiano na ogół ruchy rewolucyjne i dążenie do wyzwolenia spod władców, często określających się oficjalnie jako katolickich, albo jak np. w Italii, „patriotyzm” łączono z obaleniem Państwa Kościelnego.

Podłoże historyczno-kulturowe połączone z głęboką religijnością, doświadczenia rozbiorów, zaowocowały w Polsce jakimś szczególnym chrześcijańskim pogłębieniem miłości ojczyzny. Polski „patriotyzm katolicki” układał się z reguły według linii budowania w swoim kraju cywilizacji chrześcijańskiej, przy zachowaniu dziedzictwa historii. Symbolem takiego podejścia do sprawy może być zawołanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego *Deo et Patriae*²⁶, któremu – jako cel główny – przyświecało zadanie formowania inteligencji katolickiej dla odrodzonej Polski. „Bóg” i „ojczyzna” były przewodnimi wartościami.

Motywacje prześladowania chrześcijan przez komunizm sięgają do tych samych źródeł ideologicznych, co w nazizmie niemieckim, tj. do ateizmu Hegla, Feuerbacha, rozwiniętego przez Marksa i Engelsa. Do nich odwołuje się nazizm i komunizm budując utopijną wizję społeczeństwa i natury ludzkiej. Wizje ideologów sowieckich, które wyrastały w niższej kulturze materialnej niż to było na Zachodzie, prowadziły poza tym do nieudolnego traktowania polityki ekonomicznej, spraw gospodarczych, co w dużej mierze przyczyniło się do wcześniejszego wyczerpania się systemu i przynajmniej teoretycznego odżegnania się od niego od czasu rosyjskiej „pierestrojki”.

Materializm dialektyczny, ze swej natury ateistyczny, cały czas jest skierowany przeciw każdej religii i kulturze religijnej. Propaganda komu-

²⁶ Zawołanie widniejące w centrum fasady Uniwersytetu od czasu jego utworzenia; przesunięto je na bok w czasie gruntownej przebudowy części frontowej pod koniec lat siedemdziesiątych.

nistyczna podejmowała kwestię religii opierając się na dwóch założeniach: 1) całość religijności jest złem z natury, które służy do alienacji czy ciągłego ucisku człowieka; 2) komunizm jednak z racji praktycznych, będąc świadomy, że religii nie da się usunąć z życia, obiera wobec religii drogę elastyczności, według konkretnych uwarunkowań, i w tym punkcie zaleca posłużenie się „postępowymi chrześcijanami”, na usługach systemu.

Według definicji klasycznej komunizmu, religia jest tylko „opium dla ludzi”. W religii w ogólności, a w praktyce w Kościele katolickim, należy widzieć głównego wroga ideologicznego i politycznego. Doktryna marksistowska zwalcza katolicyzm jako błąd intelektualny utrwalany przez wieki przez wierzących. Marks z Engelsem utrzymywali, że wizja religijna świata jest wyrazem pomyłonych interpretacji czynników natury, projekcją strachu i fantazji. Im bardziej zatem osiągnięte się drogą rozwoju cywilizacyjnego, opanowania przez masy sprawności myślenia, tym pręcej zanikną przejawy religii, czyli utrwali się wreszcie proces laicyzacji²⁷.

Ujmując w skrócie, zdaniem teoretyków komunizmu, fenomen religii urodził się tylko i wyłącznie „w głowie człowieka”, który czuł się zagrożony przez siły natury. W tym świetle komunizm wskazuje na dwie racje, dla których religia powinna być definitywnie wyeliminowana z życia: 1) ponieważ jest fałszywa sama w sobie; 2) ponieważ jest ideologią szkodliwą dla społeczeństwa. Z tego względu religia musi być usunięta z życia ze względu na swój szkodliwy charakter w społeczeństwie. Ciągłe zatem jest aktualna zasada: im bardziej wyraziście religia przyjmuje swoje formy, tym bardziej staje się niebezpieczna dla ludzkości²⁸.

4. W ramach historiozofii chrześcijańskiej

Działania prześladowcze systemów totalitarnych wobec chrześcijaństwa, inspirowane ideologią ateistyczną, określane są ogólnie jako przejaw *odium fidei*. Rozpatrujemy to zjawisko sięgając do metod nauk historycznych, społecznych, do analiz psychologicznych, także filozoficznych, pozostając cały czas na płaszczyźnie analiz empirycznych. Takie podejście nie wyczerpuje jednak pełnego oglądu podejmowanej problematyki. Jako chrześcijanie, szukamy dla tego obrazu jeszcze głębszego osadzenia przyczynowego i odczytania go na tle całościowej wizji dziejów świata.

²⁷ Por. B. Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1, Olsztyn 1999, s. 9n.

²⁸ Por. J.M. Bocheński, G. Niemeyer, *Handbuch des Weltkommunismus*, Freiburg – München 1958, s. 522n.

Przytoczone na początku niniejszego opracowania słowa papieża Benedykta XVI naprowadzają nas na tajemnicę nieustannego zderzania się „dobrej nowiny” o zbawieniu z anty-dobrem: „Gdy chrześcijanie stają się autentycznym zaczynem ewangelicznym, światłem i solą ziemi – tak, jak było to wobec Chrystusa – zawsze stają się przedmiotem prześladowania”.

Korzenie agresji wobec Ewangelii sięgają poza porządek dostrzegalny na ziemi. W tym właśnie kontekście odwołujemy się do motywu *μυστήριον της ανομίας* (*mysterium iniquitatis*), przywołanego powyżej. Termin ten u św. Pawła posiada wprawdzie w swoim tle kontekst apokaliptyczny: Apostoł mówi o człowieku grzechu, który z większą gwałtownością niż to czynił zazwyczaj, będzie uderzał w Kościół w czasach ostatecznych. Niemniej mamy do czynienia, zarówno teraz jak i w czasach ostatnich, z tą samą demoniczną inspiracją do działań zmierzających do zniszczenia Kościoła. Dlatego jest uzasadnione przywoływanie tematu „tajemnicy nieprawości”, która nieprzerwanie ujawnia się wobec dróg apostołowskiej misji Kościoła.

Św. Augustyn, gdy prowadził swoje rozważania historiozoficzne o „państwie Bożym” i „państwie szatana”, stwierdził, że dzieje świata są historią zderzania się „dwóch miłości”: miłości Boga i egoistycznej miłości samego siebie. W te dzieje wpisana jest droga Ludu Bożego, który od czasu „sprawiedliwego Abla” doznaje w swoich członkach prześladowania. Jest to permanentne, egzystencjalne doświadczenie dotyczące wszystkich członków Kościoła, którzy decydują się na jednoznaczne, konsekwentne obranie drogi miłości Boga. Choć nie zawsze ta konfrontacja przybiera postać krwawej próby, to jednak tajemnica zła, przeciwstawianie się dobru, zawsze pozostają obecne na drogach Kościoła. Nie może być inaczej, gdyż główny sprawca zła, szatan, musiałby przestać być sobą, co jednak jest niemożliwe, zauważa Augustyn w komentarzu do Psalmu 127. Wskazuje na to również elementarne doświadczenie. Jak stwierdza nasz autor, „Jeżeli tylko zaczniesz postępować według Ewangelii, od razu zobaczysz, że każdy, kto chce żyć w pełni w Chrystusie, będzie cierpiał prześladowania”²⁹. „Gdziekolwiek spotyka się chrześcijan, zwykło się ich znieważać, wyśmiewać, nazywać głupimi”³⁰. Moc miłości Chrystusa, która jest siłą wzrastania *civitas Dei*, ukazuje się jednak zawsze na końcu jako

²⁹ Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos*, 127, 16; CCL 40, s. 1879.

³⁰ Tamże, 34–2, 8; CCL, 38, s. 317.

niepokonana. Przeciwno niej świat nie jest w stanie nic uczynić. Dlatego dzieło męczenników ma taką moc oddziaływania.

5. „Cenna jest w oczach Pana śmierć Jego wyznawców” (Ps 115, 15)

W chrześcijańskich podsumowaniach o prześladowaniu duchownych nie można pomijać wymiaru męczeństwa i jego znaczenia dla wspólnoty Ludu Bożego. Bez tego brakowałoby nam czegoś bardzo istotnego. Niech będzie w tym dla nas pomocą nauczanie Jana Pawła II. W 2000 r. uznał on za stosowne odsłonić treść tzw. trzeciej tajemnicy fatimskiej, zachowywanej do tej pory w ścisłym sekrecie. Świat mógł wtedy poznać, już z perspektywy jej dopełnienia, że w jej treść jest wpisany także Biskup Rzymu. Owa „tajemnica fatimska” odsłaniała wstrząsającą wizję męczeństwa Kościoła w ciągu dwudziestego stulecia w różnych krajach i pokoleniach. Ujmowała je w formie wstępowanie chrześcijan na górę krzyża, poddanych strasznym udrękom i doświadczeniom. Przed nich wysuwał się Biskup Rzymu w białej sutannie. Na jego oczach dokonywał się dramat. Wreszcie sam został ugodzony śmiertelnie, ale powstał za Bożą sprawą.

Tym razem Jan Paweł II w przekazaniu swoich odczuć posłużył się głosem swoich dwóch najbliższych współpracowników: kard. Józefa Ratzingera, wówczas prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, i kard. Angelo Sodano, Sekretarza Stanu, którzy na osobiste polecenie Papieża przygotowali obszerną wypowiedź w tej sprawie. Zamieszczony poniżej tekst pochodzi z wypowiedzi prezentowanej przez kard. Ratzingera.

„Zakończenie «trzeciej tajemnicy» przywodzi na myśl obrazy, których treść nawiązuje do odwiecznych intuicji wiary. Jest to wizja krzepiąca, w której historia pełna krwi i łez zostaje jak gdyby poddana uzdrawiającej mocy Boga. Aniołowie stojący pod ramionami krzyża gromadzą krew męczenników i «skrapiają» nią dusze, które zbliżają się do Boga. Krew Chrystusa i krew męczenników ukazane są razem: krew męczenników wypływa z ramion krzyża. Ich męczeństwo połączone jest więzią solidarności z męką Chrystusa, stanowi z nią jedno. Męczennicy dopełniają braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała (Kol 1, 24). Samo ich życie stało się Eucharystią, wpisana w tajemnicę ziarna, które obumiera i przynosi owoc. Tertulian powiedział, że krew męczenników jest posiewem nowych chrześcijan. Podobnie jak ze śmierci Chrystusa, z Jego otwartego boku narodził się Kościół, tak też śmierć świadków wydaje owoce dla przyszłego życia Kościoła. Wizja z trzeciej części «tajemnicy», na początku tak

wstrząsająca, kończy się zatem obrazem pełnym nadziei: żadne cierpienie nie jest daremne i właśnie Kościół cierpiący, Kościół męczenników staje się drogowskazem dla człowieka poszukującego Boga. Miłosiwne dłonie Boga przyjmują nie tylko cierpiących takich jak Łazarz, który dostąpił wielkiego pocieszenia i jest tajemniczym obrazem Chrystusa, który dla nas zechciał się stać ubogim Łazarzem; chodzi tu o coś więcej: z cierpienia świadków wypływa moc oczyszczająca i odnawiająca, ponieważ ponawia ono w terażniejszości cierpienie samego Chrystusa i wnosi w obecną rzeczywistość Jego zbawczą skuteczność³¹.

* * *

Mysterium iniquitatis wciąż trwa: uczniowie Chrystusa są nadal na wieloraki sposób prześladowani, ponizani, policzkowani cynicznym szyderstwem, eliminowani z przestrzeni kultury i polityki. Mają jednak w swoich dłoniach to, czego nigdy nie osiągnie zło: są otwarci na moc Miłości, jedyną siłę, która gwarantuje odnowę, prawdziwy ład życia. Gdy świadkowie wiary łączą swój krzyż z Krzyżem Zbawiciela, z tego *mysterium* wyrasta wciąż na nowo dobro na zbawienie świata. Z drugiej jednak strony – co brzmi paradoksalnie – gdyby nie było ewangelicznego „znaku sprzeciwu”, owego niezamierzonego przez szatana weryfikatora dróg dla chwały Bożej, chrześcijanin miałby raczej tytuł do niepokoju.

STRESZCZENIE

Systemy totalitarne XX stulecia, najbardziej znane w Europie w formie narodowego socjalizmu Hitlera i komunizmu sowieckiego, zawsze charakteryzowały się bezwzględny prześladowaniem duchowieństwa, zwłaszcza katolickiego, postrzeżanego jako zasadnicza przeszkoda do realizowania ich założeń ideologicznych. Dla uzasadnienia swej ideologii systemy te sięgały do budowania m.in. błędnej antropologii zredukowanej do wymiaru materialnego, bez odniesienia do Prawa Bożego. W tym świetle zjawisko religijności opartej na Objawieniu było traktowane jako szkodliwe dla postępu, stąd dla dobra człowieka należałoby według nich usunąć religię wszelkimi możliwymi sposobami. Te kwestie są podejmowane ukazując nazizm i komunizm w odniesieniu do chrześcijaństwa oraz rysując formy prześladowania i bezpośrednio ich motywacje.

Przy spojrzeniu w perspektywie historycznej na dążenie totalitaryzmów do zniszczenia chrześcijaństwa wyraziście jawi się jeszcze innego rodzaju inspiracja, którą najwłaściwiej oddaje termin z Listu św. Pawła do Tesaloniczan (2Tes 2,):

³¹ J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, OsRomPol, 21(2000), nr 9, s. 51.

μυστήριον της ανομίας – „tajemnica nieprawości”. Prześladowanie chrześcijan za wiarę faktycznie jest przedłużeniem prześladowania Bożego Mistrza i ma swoje korzenie w demonicznym buncie przeciw Stwórcy.

Słowa kluczowe: totalitaryzm, prześladowanie chrześcijaństwa, narodowy socjalizm Hitlera, komunizm, męczeństwo chrześcijańskie

SUMMARY

The totalitarian systems of the 20th century, in Europe known best as Hitler's national socialism and Soviet communism, always were characterized by absolute persecution of clergy, the Catholic clergy in particular, considered to be the main obstacle to put in practice their ideological principles. To justify their ideology, these systems aspired to develop, for instance, an erroneous anthropology reduced to a material dimension, with no reference to the divine law. Religion based on the divine revelation was always considered by the totalitarianisms as harmful for progress, hence, in their opinion, religion should be removed for the good of man. These issues are undertaken, when Nazism and communism are presented in their relation to Christianity and when the forms of persecutions along with their direct justification are set forth.

In a historiosophic perspective on the aspiration of the totalitarianisms to destroy Christianity one may note yet another kind of inspiration expressed by a term found in 2Tes 2:7: μυστήριον της ανομίας – “the mystery of wickedness”. The persecution of the Christians for their faith is a continuation of persecution of the divine Master that has its roots in demonic protest against the Creator.

Key words: totalitarianism, persecution of Christianity, Hitler's national socialism, communism, Christian martyrdom.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony, *Enarrationes in Psalmos*, 34–2, 8; (CCL 38, s. 317); 127, 16 (CCL 40, s. 1879).
- Benedykt XVI, *Świadectwo męczenników przemawia głośniejsz niż podziały. Homilia w bazylice św. Bartłomieja*, 7 IV 2008, *OsRomPol*, 29(2008), nr 5, s. 30–31.
- Positio super martyrio M. Kozal: Vladislavien. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Michaelis Kozal, Episcopi auxiliaris vladislaviensis (+1943): Disquisitio de martyrio*, oprac. T. Kaczmarek, Roma 1986.
- Positio super martyrio B. Lichtenberg: Berolinen. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Bernardi Lichtenberg, sacerdotis saecularis in odium fidei, uti fertur, interfecti (1875–1943)*, oprac. A. Eszer, Roma 1992.
- Positio super martyrio O. Neururer: Oenipotan. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei Ottonis Neururer, presbyteris e clero dioecetano (1882–1940)*, oprac. P. Gumpel, Roma 1992.

- Positio super martyrio A.J. Nowowiejski et Sociorum: Vladislavien. et aliarum. Beati-
ficationis seu declarationis martyrii Servi Dei Antonii Juliani Nowowiejski,
episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae
Biernacka, laicae, atque 104 Sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1939–1945
interfectorum*, vol. 1: *Introductio generalis*, oprac. T. Kaczmarek, Roma 1997.
- Archiwum Akt Nowych, KC PZPR. Posiedzenie Sekretariatu Komitetu Centralnego
PZPR 4.04.1987, sygn. VII/83.
- Bocheński J.M., Niemeyer G., *Handbuch des Weltkommunismus*, Freiburg – Mün-
chen 1958.
- Branach Z., *Zlecenie na Popiełuszkę*, Bydgoszcz 2016.
- Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL 1944–1990. Rozwój i działalność w świetle
dokumentów MSW*, Warszawa 1997.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce 1945–1989*, Kraków 2003.
- Fijałkowska B., *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1, Olsztyn 1999.
- Frątczak W., *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej*, Włocławek 2008.
- Gotto K., Repgen K., *Die Ktholiken und das Dritte Reich*, Mainz 1990.
- Hockerts H.G., *Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur
Erforschung der nazionalsozialistischen Kirchenpolitik*, w: *Politik und Konfession*,
Berlin 1983.
- Hürten H., *Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff
und Sache*, „Stimmen der Zeit”, 201(1983), s. 360–379.
- Jacewicz W., Woś J., *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego
pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. 1, Warszawa 1977.
- Librowski S., *Diecezja włocławska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską
1939–1945*, Warszawa 1982.
- Le livre noir du communisme*, [aut.:] Courtois S. [i in.], Paris 1997.
- Ratzinger J., *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, OsRomPol, 21(2000), nr 9,
s. 47–51.
- Riccardi A., *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary*, Warszawa 2001.
- Śmigiel K., *Martyrologium narodu i Kościoła 1939–1945*, w: *Historia Kościoła w Polsce*,
t. 2/2, Poznań – Warszawa 1979.
- Wistrich R., *Wer war was im Dritten Reich. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik,
Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft*, München 1983.
- Zieliński Z., *Religia w narodowosocjalistycznej koncepcji społeczeństwa*, w: *Życie
religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, Warszawa 1983.
- Żaryn J., *Aparat bezpieczeństwa wobec Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1980)*,
Warszawa 1990.

KS. ANTONI PONIŃSKI

MNIEJ ZNANY OBRAZ ROKU MILENIJNEGO

Spojrzenie po pięćdziesięciu latach na obchody Milenium Chrztu Polski nie odbiera niczego z zapamiętanej ich wielkości. Może nawet jeszcze wyżej podnosi ich rangę, zarówno przez to, co dzięki dostępnym dzisiaj dokumentom i materiałom pokazuje ich drugą, ciemniejszą stronę, jak i poprzez zestawienie ich z tym, co składało się na obchodzoną w 2016 roku 1050. rocznicę fundamentalnego dla Kościoła w Polsce i państwa polskiego wydarzenia. Jakby nie patrzeć – czy od strony ówczesnych i dzisiejszych władz, czy od strony Kościoła, tego z Roku Milenijnego i tego, który aktualnie współtworzymy – tamta rocznica nie pozostawiała nikogo obojętnym. Każdego „zmuszała” do opowiedzenia się po którejś ze stron. Mimo ograniczoności samych ówczesnych mediów i niemal zupełnego monopolu władz państwowych na kształt docierających do społeczeństwa informacji, mimo przeszkód komunikacyjnych i wszelkiego rodzaju zakazów – a z drugiej strony – mimo wabienia atrakcjami i na przemian, straszenia konsekwencjami za jakąkolwiek formę udziału czy wsparcia uroczystości kościelnych, bilans był jednoznaczny: „Przeгляд pokazu sił jest przecież klęską dla władzy ludowej”¹. Rozmiar, stopień uczestnictwa, obraz, atmosfera obchodów rocznicy chrztu w 2016 roku wyostrza pytanie, jakie zawarł w swoim zapisie w 1966 roku literat, Andrzej Kijowski: „Nie-trudno być katolikiem w komunizmie; wystarczy trochę antykomunizmu i przywiązania do tradycji, trochę lęku o duchową przyszłość dziecka. [...] Jak być katolikiem, gdy katolicyzmowi nic nie zagraża poza obojętnością?”².

KS. ANTONI PONIŃSKI – dr teol., wykształcenie specjalistyczne w zakresie teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, publicysta katolicki, redaktor naczelny czasopisma diecezji wrocławskiej „Ład Boży” w latach 1983–1998.

¹ J. Zawieyski, *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012, s. 579.

² A. Kijowski, *Dziennik 1955–1969*, Kraków 1998, s. 233.

Plany władz komunistycznych przeciwdziałania uroczystościom milenijnym

Obchody Milenium Chrztu Polski zaczęły się w Gnieźnie, 14 kwietnia 1966 r. i – poprzez uroczystości w kolejnych diecezjach – trwały do lipca roku następnego. Władze państwowe były uprzednio poinformowane przez władze kościelne o ich terminach w poszczególnych diecezjach.

Ich reakcją na to było opracowanie planów przeciwdziałania uroczystościom milenijnym. Zachował się protokół z narady temu poświęconej, jaka odbyła się 18 lutego 1966 r. w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych³. Przewodniczył ówczesny minister spraw wewnętrznych, otoczony ponurą sławą dotychczasowej walki z Kościołem, Mieczysław Moczar. Z ramienia MSW towarzyszyli mu dwaj jego zastępcy, dyrektor generalny do spraw Służby Bezpieczeństwa Ryszard Matejewski, urodzony we Włocławku, a znany z preferowania najbardziej brutalnych sposobów działania podległych sobie służb, dyrektorzy bądź wicedyrektorzy niektórych departamentów – w tym oczywiście dyrektor Departamentu IV zajmującego się walką z Kościołem, Stanisław Morawski. Na takiej naradzie nie mogło zabraknąć dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań. Inne resorty reprezentowali równie wysocy rangą przedstawiciele: minister i wiceminister komunikacji, wiceminister oświaty, wiceminister kultury i sztuki, wiceminister łączności, przewodniczący i wiceprzewodniczący Komitetu do spraw Radia i Telewizji, przewodniczący i wiceprzewodniczący Głównego Komitetu Kultury Fizycznej i Turystyki – no i faktycznie nadzorujący zwłaszcza resort bezpieczeństwa – kierownik i jego zastępca Wydziału Administracyjnego KC PZPR.

Uczestnicy mieli świadomość celu, jakiemu służy ich spotkanie – „nie tyle wspieranie równoległych obchodów świeckich, firmowanych przez władze państwowe, ale raczej sabotowanie uroczystości kościelnych”⁴. Protokół tylko w sposób skondensowany oddaje treść podjętych tam ustaleń. Lecz nawet ta forma zapisu daje przedsmak rzeczywistego stosunku tamtych władz do Kościoła. Nie ma tam zwrotu „Kościół”. Minister Moczar we wprowadzeniu bez osłonek użył terminu „nasz przeciwnik”⁵. Jego zastępca, Stanisław Filipiak, uważał, że nie wystarczą „przeciwdziałania ze strony resortu spraw wewnętrznych”, ale „trzeba zespolić wysiłki w celu

³ Opublikował go Krzysztof Lesiakowski, poprzedzając wprowadzeniem – zob. *1000-lecie czy Millenium? Ze źródeł archiwalnych*, „Życie i Myśl”, 44(1996), nr 2, s. 35–42.

⁴ Tamże, s. 36.

⁵ Tamże, s. 37.

zahamowania poczynań hierarchii” i wcześniej przemyśleć posunięcia propagandowe, które będą miały „istotne znaczenie dla kształtowania postawy społeczeństwa, w tym szczególnie młodzieży”⁶. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych wytyczało zasadnicze kierunki działań uprzedzających i je kontrolowało, a poszczególne resorty wręcz prześcigały się w robieniu wszystkiego, co mogłoby przeszkodzić uroczystościom. Przedstawiciele resortu komunikacji domagali się od wszystkich resortów, aby prowadziły w tym czasie „odpowiednią politykę urlopową” – czytaj – nie udzielały urlopów na dni, kiedy będą odbywać się uroczystości. Ze swej strony obiecali, że do miejsc pątnicznych nie będzie wtedy żadnych dodatkowych pociągów. Państwowa Komunikacja Samochodowa ograniczy normalną komunikację na trasach prowadzących do miejsc, gdzie odbywają się uroczystości, i jeszcze ponadto otrzyma zakaz organizowania dodatkowych kursów. Na wszelki wypadek zakazano też rezerwowania na te okresy środków komunikacji dla wycieczek⁷. Na pozór pozytywne zalecenie, aby zorganizować sprawne wywiezienie uczestników uroczystości wcale nie miało na uwadze ich wygody, ale jak najszybsze zatarcie wrażenia liczby uczestników. Postulat, aby służby sanitarne nie dopuściły do wybuchu epidemii, był całkowicie pusty, gdy pamięta się, iż ówczesne władze na czas uroczystości religijnych w danej miejscowości świadomie nie powiększały – choćby tylko dla zarobku – zaopatrzenia sieci handlowych w żywność i napoje. Aby usunąć w cień wymowę pielgrzymek pieszych, resort komunikacji postulował, żeby nie pozwalać im iść trasami międzynarodowymi i turystycznymi. Odpowiedzialny za sport i turystykę dodał do tego żądanie objęcia kontrolą prywatnych środków lokomocji, aby uniemożliwić klerowi korzystanie z nich. Przedstawiciel Komitetu Centralnego PZPR zapewnił, iż już zwrócono się do Urzędu Rady Ministrów o wydanie tak ścisłych zarządzeń, aby żaden samochód państwowy czy spółdzielczy nie mógł być użyty do celów kościelnych. Resortowi komunikacji podpowiadano, aby wprowadził zniżki na trasach leżących daleko od miejsc centralnych uroczystości, na przykład dla turystów udających się do Białowieży.

Największą „troską” było odciążenie od uroczystości religijnych dzieci i młodzieży. Polecono zatem, aby przygotować na okres uroczystości religijnych atrakcyjne programy radiowe i telewizyjne, repertuar filmowy,

⁶ Tamże.

⁷ Wyciągnięto wnioski z częstego wtedy zamawiania autokarów na wycieczki do... Olsztyna k. Częstochowy.

któryby przyciągnął młodzież. Do tego dołączono zalecenie, aby zarówno tam, gdzie planowane są główne uroczystości religijne, jak i w przyległych regionach, organizować mecze piłkarskie, zloty i rajdy – wiążąc je (dla zapewnienia kontrolowanej obecności) z zajęciami szkolnymi. „Troszcząc się” o to, aby dzieci i młodzież szkolna nie trafiły na jakieś uroczystości religijne, polecono, aby wziąć to pod uwagę przy planowaniu wycieczek szkolnych, a w okresie wakacyjnym uczestników kolonii letnich i obozów, i nie dopuścić do udziału w takich uroczystościach. Przedstawiciel resortu oświaty oświadczył, że zarządzeniem wprowadzi się do programów szkolnych tematy, które w sposób laicki będą eksponowały tysiąclecie państwa polskiego, a nie tysiąclecie chrztu Polski, oraz zadba się o odpowiednie uświadomienie nauczycieli. Pod egidą i z funduszy ZHP zorganizowano zlot 1000-lecia we Fromborku, a marzono o tym, aby na innych krańcach kraju (Bieszczady, Puławy) zorganizować podobne zloty. Faktycznie chodziło cały czas o to, aby odizolować młodzież od terenów uroczystości religijnych. W tym samym celu zalecano, aby przy organizowaniu kolonii letnich pomijać miejscowości, gdzie mogą takowe uroczystości się odbywać.

Ministerstwo Kultury zadeklarowało, że przez czas uroczystości milenijnych – od maja do października – będzie organizowało imprezy, z którymi dotrze do miast powiatowych: nocne seanse filmowe, przeglądy filmów dla dzieci, konkursy na temat znajomości polskich filmów, loterie książkowe. Nagrodą w konkursach będą wyjazdy nad Morze Śródziemne, a trzeba mieć świadomość, że w tamtych latach to było prawie dla wszystkich nieosiągalne. Na koncerty piosenkarskie gotowi byli sprowadzać zespoły zagraniczne⁸, a znanych piosenkarzy krajowych wysyłać do zaplanowanych miejscowości. Resort kultury gotowy był włączyć pod swoje miano nawet imprezy lotnicze połączone z widowiskowymi pokazami działań wojsk desantowych. Poczucie władzy, która nie musi niczego uzasadniać ani przed nikim się tłumaczyć, sięgało tak daleko, iż postanowiono zakazać uczestniczenia w obrzędach religijnych zespołom artystycznym, nawet amatorskim i ludowym.

Do działań odciążających od uroczystości milenijnych włączono także sport. Właśnie dlatego, aby „przyćmić” uroczystości jasnogórskie 3 maja 1966 r., przesunięto z 24 kwietnia na ten dzień mecz piłkarski Polska – Węgry, mimo iż związane były z tym duże koszty. Postanowio-

⁸ Były czynione starania, aby równoległe do milenijnych uroczystości jasnogórskich odbył się koncert najbardziej wtedy popularnego na świecie zespołu „The Beatles”.

no wydać – ogromną jak na tamte czasy kwotę 30 tysięcy dolarów – na sprowadzenie zachodnich drużyn piłkarskich, aby mecze z ich udziałem odbywały się w terminach uroczystości kościelnych.

Nie liczyły się też z pieniędzmi na takie cele propagandowe radio i telewizja. Gotowi byli prezentować atrakcyjne programy, nawet jeśli będą deficytowe, przedłużać nadawanie programów – rozpoczynać jak najwcześniej i kończyć jak najpóźniej. Podobnie jak oświata, gotowi byli ukazywać w programach, że to nie jest tysiąclecie chrztu, ale państwa polskiego. Szefowie radia i telewizji w swoich pomysłach poszli tak daleko, że zaproponowali zorganizowanie przeniesienia zwłok Stefana Żeromskiego z Warszawy na... Wawel, zakładając, że coś takiego, w dodatku transmitowanego, przyciągnęłoby wielu ludzi. Pomysł ten, prócz czysto instrumentalnego potraktowania szczątków pisarza, nie brał w ogóle pod uwagę faktu, iż Stefan Żeromski miałby być przeniesiony z warszawskiego cmentarza ewangelickiego do... katolickiej katedry wawelskiej, w kompleksie której znajdują się groby wybitnych Polaków. Ale nie tylko to świadczyło o ignorancji ówczesnych decydentów co do spraw religijnych. Oto zupełnie na serio kierownik Wydziału Administracyjnego KC PZPR Kazimierz Witaszewski uznał za konieczne przeciwdziałanie władz państwowych... spowiadaniu się wiernych w dniach od 1 do 4 maja 1966 r. Trudno zrozumieć, o co chodziło w tak absurdalnym postanowieniu, dlatego najlepiej przytoczyć dosłowne jego sformułowanie: „Hierarchia kościelna postanowiła w dniach od 1 do 4. V br. wprowadzić nową, dotychczas niespotykaną formę klerykalizacji, polegającą na publicznej spowiedzi. Księża, odbywający podróż środkami lokomocji mają za zadanie agitować podróżnych do tego rodzaju spowiedzi. Z naszej strony powinno być w tej sprawie odpowiednie przeciwdziałanie”⁹. Ten sam partyjny nadzorca wszystkich resortów zapowiedział, że ma obowiązywać żelazna zasada, iż wszelkie uroczystości kościelne mogą odbywać się wyłącznie w kościołach. Za tą tautologią krył się bardzo dotkliwy dla wiernych zakaz wydawania pozwoleń (będących w gestii Ministerstwa Łączności) na radiofonizację świątyń na zewnątrz.

Nawet w tak zaufanym gronie resort spraw wewnętrznych nie ujawniał swoich planów co do uroczystości milenijnych. Zapis na ten temat w omawianym protokole jest bardzo oględny: „Sprawa zadań wynikających dla resortu spraw wewnętrznych zostanie omówiona oddzielnie”¹⁰.

⁹ Lesiakowski, *1000-lecie czy Millenium?*, s. 40.

¹⁰ Tamże.

Nic dziwnego, zważywszy, iż większość tych „zadań” stanowiły działania niezgodne ani z konstytucją, ani z najbardziej liberalnym prawem. Podśluchy, nielegalne nagrania z uroczystości kościelnych, fotografowanie nie tyle uroczystości co poszczególnych osób w nich uczestniczących przez funkcjonariuszy posługujących się legitymacjami dziennikarskimi, kontrola korespondencji, posługiwanie się agentami – to przykłady niektórych z rutynowych działań milicji i służby bezpieczeństwa, zastosowanych także podczas uroczystości milenijnych.

Postawy kapłanów

Władze państwowe z racji swojej orientacji ideologicznej stały, siłą rzeczy, na antypodach Kościoła. Traktowały katolicyzm jako ciało obce, zagrażające szybkiej realizacji obietnic socjalizmu. Zdeterminowani ideologią szukali „sprzymierzeńców” nawet wśród... duchowieństwa, mając nadzieję, że znajdą w nich przeciwników obchodów Milenium Chrztu. Miały temu służyć spotkania funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa, pracowników wydziałów do spraw wyznań, oficerów Ludowego Wojska Polskiego z księżmi. Księży wzywano na rozmowy do urzędów bądź przyjeżdżano do nich na plebanie.

W województwie poznańskim na księży, którzy nie przybyli na rozmowy wezwani na nie urzędowo, posypały się kary pieniężne, wyjeżdżali do nich urzędnicy, aby udzielić im ostrzeżeń, nakłonić do przybycia. W stosunku do księży nadal opornych wyszukiwano podstawy prawne, aby ukarać ich za naruszenie przepisów odnoszących się do spraw wyznaniowych. Pod takimi pretekstami wszczęto postępowanie administracyjne wobec dwóch księży diecezji włocławskiej – ks. Jana Grzyba z parafii Lisiec Wielki k. Konina, za rzekome łamanie obowiązujących przepisów prawnych, a w stosunku do ks. Józefa Niedzielskiego z parafii Biazków k. Koła za prowadzenie szkodliwej działalności przeciwko państwu¹¹.

W sprawozdaniach podawano liczbę przeprowadzonych rozmów, ale nie podawano, ilu księży zajęło taką czy inną postawę, zastępując te dane ogólnikowymi określeniami „pewna część”, „inna grupa”, „nieliczni”, a postawę każdej z tych grup ilustrując jednym czy dwoma cytatami z wypowiedzi księży. Może to sugerować, że dokładna statystyka nie

¹¹ Por. *Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych na terenie woj. poznańskiego w okresie od 1 stycznia do 1 listopada 1966 r.*, w: *Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996, s. 139.

byłaby zbyt zadowolająca dla władz. Przyjmując, że jeśli nawet wojskowi zapisali to, co rzeczywiście padło z ust księży, warto mieć na uwadze, iż „Ze sprawozdania GZP LWP wynikało, że rozmowy z duchownymi nie miały charakteru formalnego, ale były próbą szerokiej indoktrynacji i nosiły cechy przesłuchania, a także nakłaniania księży do deklarowania lojalności wobec PZPR, jej polityki i krytykowania Episkopatu. W pierwszych trzystu sześćdziesięciu rozmowach postawę dwustu pięćdziesięciu księży określono jako «pozytywną». Panowała jednak opinia, że było to działanie z zaskoczenia i że oficerowie zastali duchowieństwo nie przygotowane do odparcia tej «ofensywy»¹². Natomiast „oficerowie skierowani do wspomnianej akcji otrzymywali wskazówki podczas instruktaży prowadzonych przez przedstawicieli wojewódzkich rad narodowych; w ich trakcie zapoznawano ich z oficjalnym kursem polityki wyznaniowej państwa i z sylwetkami poszczególnych księży¹³.

W „Meldunku o rozmowach...” oficerowie twierdzili, że wszyscy księża, z którymi doszło do spotkania, opowiadali się pozytywnie o ustanowieniu granic Polski na Odrze i Nysie. Niektórzy szli w tej aprobacie dalej aniżeli nawet chyba oczekiwali pytający. Na przykład ks. Stanisław Anzorge, proboszcz parafii Osiecinicy w diecezji wrocławskiej, zapewniał, że powszechnie nie ma żadnych wątpliwości, iż Ziemia Zachodnia są od wieków nasze. Dziwił się tylko, że Episkopat poddaje to pod wątpliwość¹⁴. Ale byli też księża nie aż tak serwilistyczni, jak na przykład ks. Władysław Grzegorski z parafii Żerniki w archidiecezji gnieźnieńskiej, który oświadczył, że do Polski powinny również należeć ziemie wschodnie, po 1939 roku przyłączone do ZSRR¹⁵.

W sprawie istotnego przesłania z orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich – o wzajemnym przebaczeniu win – zdecydowana większość księży podobno nie chciała zająć konkretnego stanowiska, twierdząc, że problem ten należy rozpatrywać z pozycji religijnej, a nie politycznej. Odnotowano na przykład wypowiedzi kilku księży, m.in. z diecezji

¹² B. Noszczak, „*Sacrum*” czy „*profanum*”? – *Spór o istotę obchodów Millenium Polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002, s. 208–209.

¹³ Tamże, s. 207.

¹⁴ Cyt. za: T. Chinciński, *Obchody Millenium Chrztu Polski na terenie Bydgoszczy i województwa bydgoskiego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 435. Episkopat nigdy nie kwestionował tych granic, natomiast nie można było ustanawiać tam formalnie stałych struktur kościelnych, dopóki granice te nie zostały uznane w odpowiednich traktatach międzynarodowych.

¹⁵ Por. tamże.

włocławskiej. Ks. Stanisław Napierała z parafii Krzywosądz powiedział: „zagadnienie prośby o przebaczenie i przebaczenie Niemcom rozumiem jako sprawę religijną, miłosierną i nie widzę w tym nic dyskryminującego nasz naród”¹⁶. Ks. Stefan Smarzyński z Łążyna „podkreślił, że przebaczenie jest zgodne z nauką katolicką, a Kardynał Wyszyński nie zabierał głosu w imieniu narodu tylko w imieniu wierzących”¹⁷. Ks. Stefan Jarzębski, proboszcz z Brześcia Kujawskiego, uważał, iż „biskupi podeszli do tego zagadnienia z punktu widzenia ewangelicznego, soboru i pokoju”¹⁸.

Według oficerów, najmniejsza grupa księży uważała, że kardynał Wyszyński słusznie postąpił używając formuły „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. zilustrowali to wypowiedziami dwóch kapłanów diecezji włocławskiej. Ks. Tadeusz Dunaj, ówczesny proboszcz parafii Lubomin, miał powiedzieć: „Zgadnam się z tym twierdzeniem, bo nie można podtrzymywać nienawiści między katolikami niemieckimi i polskimi”, a proboszcz parafii Kowal, ks. Marian Sujkowski, uważał, że „list był skierowany do duchowieństwa niemieckiego z myślą naprawy stosunków między wierzącymi Polski i Niemiec – sformułowanie «przebaczamy i prosimy o przebaczenie» umieszczono wyłącznie z punktu widzenia wiary katolickiej i w ten sposób mogło być napisane – popieram je”¹⁹. Inny kapłan diecezji włocławskiej, ks. Jan Zakrzewski, będący wówczas proboszczem parafii Chełmica Duża, wykazał się otwartością, na jaką nie stać było rządu polskiego: „biskupi niemieccy powinni przyjechać do Polski bez zgody rządu, tak samo nie pytając o zgodę powinien przybyć do Polski papież”²⁰.

Było jednak kilku księży, którzy potępiali w całości lub poszczególne fragmenty orędzia. Ksiądz Malinowski z parafii Nieżywieć, wówczas diecezja chełmińska, obecnie toruńska, zapowiedział, że „Niemcom zbrodni przebaczyć nie możemy i nie przebaczymy”²¹. Ks. Maksymilian Bielawa z Kiełbasina, również z tej diecezji, potępił w całości orędzie. Według niego orędzie jest nikomu niepotrzebne i „zostało zredagowane przez kilku rozbijaków”²². W kontekście głównej roli kard. Wyszyńskiego co do treści orędzia, na temat „polityki” Prymasa wypowiedział się wspomniany

¹⁶ Tamże, s. 436.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże, s. 443.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 444.

²¹ Tamże, s. 443.

²² Tamże, s. 436.

już wyżej ks. Anzorge z Osięcin, który stwierdził: „kardynał Wyszyński jest despotą i dyktatorem”²³.

Podobno największa liczbowo grupa księży z terenu województwa poznańskiego w rozmowach z władzami deklarowała, że nie tylko nie będą zachęcać wiernych do udziału w centralnych uroczystościach milenijnych, ale nawet gdyby władze kościelne przysłały w tej sprawie dyrektywy, to oni nie podporządkują się im. Nie mają powodów występowania przeciwko władzom państwowym i nie będą się im narażać dla celów politycznych nakreślonych przez Episkopat, gdyż mają dobrze w Polsce Ludowej. Wśród trzynastu takich kapłanów byli czterej z diecezji włocławskiej: Kazimierz Piosik z parafii Pyzdry, Józef Żelazek z parafii Grzegorzew, Konstanty Okurowski z parafii Umień, Władysław Góra z parafii Izbica Kujawska. Ale ich deklaracjom władze nie do końca wierzyły, „gdyż niektórzy z nich w latach poprzednich znani byli ze swego negatywnego stosunku do władzy ludowej”²⁴. Także wobec innych księży włocławskich, jeszcze dalej idących w swej lojalności, władze z satysfakcją odnotowujące ich negatywne odnośnienie się do uroczystości milenijnych, sygnalizowały pewną rezerwę, gdyż:

„Jednocześnie księża ci starali się wywoływać wrażenie, że duchowieństwo zawsze zajmowało patriotyczną, lojalną wobec Polski Ludowej postawę. Dowodem tego może być, jedno z wielu, wystąpienie księdza [Mieczysława] Wesołowskiego z Kościelca [Kolskiego], który stwierdził, że «czuje się Polakiem i nie posądza biskupów o złą wolę (choć niektóre sformułowania w Orędziu uważa za niefortunne)». Warto podkreślić, że w łonie tendencji lojalistycznej nie brak było wypowiedzi, których wymowa wyraźnie godzi w Episkopat oraz w Orędzie... biskupów polskich. Między innymi świadczy o tym wystąpienie księdza [Ignacego] Lubeckiego z Chełmna [nad Nerem], pow. Koło, który potraktował Orędzie... jako zło konieczne, zaś biskupów niemieckich skojarzył z neohitlerowskim produktem wychowania ideologicznego. Wspomniany ksiądz Wesołowski wyraził się wręcz: «byłoby najlepiej, gdyby Wyszyński umarł, bo to pozwoliłoby inaczej ułożyć sytuację między państwem a Kościołem». Ksiądz [Wacław] Oponowicz z Grzymiszewa, pow. Turek, np. uważa, że tekst Orędzia powinien być uzgodniony z władzami państwowymi”²⁵.

²³ Tamże.

²⁴ *Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych*, s. 135

²⁵ *Informacja nr 4 o przebiegu akcji propagandowo-odczytowej na terenie województwa poznańskiego przeprowadzonej 13 kwietnia 1966 r.*, w: *Obchody milenijne 1966 roku w świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych*, Warszawa 1998, s. 51.

W zestawieniu z takimi wypowiedziami gest innego kapłana diecezji włocławskiej, ks. Stanisława Cieśli z parafii Wyszyna k. Turku, który dla uczczenia Tysiąclecia Państwa Polskiego zadeklarował 500 zł na budowę drogi²⁶, nie wygląda najgorzej.

* * *

Chociaż niektóre z pomysłów ze wspomnianej wyżej narady pozostały – na szczęście – tylko w sferze pomysłów, to wiele z nich, przełożone na język lokalnych uwarunkowań, wprowadzono w życie.

Tak na przykład dwaj księża z diecezji włocławskiej zostali ukarani wysokimi grzywnami za zorganizowanie wyjazdu młodzieży do Częstochowy. Za czerwcową pielgrzymkę młodzieży z Koła ówczesny wikariusz, ks. Tadeusz Szparaga, ukarany został grzywną w wysokości 4 tysięcy złotych, a ks. Lucjan Zielonkiewicz, proboszcz parafii Błenna, za pielgrzymkę sierpniową, trzytyśięcną²⁷.

Władze uznały za nielegalne już same przygotowania jak i prośbę o ofiary, które poczynił ks. Julian Kłoniecki, ówczesny proboszcz parafii Wielenin w diecezji włocławskiej, w celu umieszczenia na cmentarzu grzebalnym tablicy-pomnika dla uczczenia Milenium²⁸.

Sprawa Obrazu Nawiedzenia

Solą w oku władz państwowych stał się Obraz Nawiedzenia – kopia Obrazu Jasnogórskiego poświęcona w 1957 roku przez papieża Piusa XII – który dla realizacji zobowiązań podjętych w Jasnogórskich Ślubach Narodu i dla przygotowania do uczczenia Milenium Chrztu Polski odbywał peregrynację po kolejnych diecezjach polskich. W roku milenijnym miał towarzyszyć uroczystościom w miejscowościach, gdzie odbywały się centralne uroczystości diecezjalne. Obecność Obrazu zaczęła wywoływać niepokój władz państwowych. Już po czterech pierwszych uroczystościach milenijnych – w Gnieźnie, Poznaniu, Częstochowie i Krakowie – w dokumencie Urzędu do spraw Wyznań pisano: „Z przekroju odbytych uroczystości wynika, że właśnie obraz Matki Boskiej staje się środkiem i okazją do wywoływania wśród wiernych masowej dewocji i wzrostu fa-

²⁶ Por. tamże, s. 50

²⁷ *Ocena przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych na terenie*, s. 147.

²⁸ Por. *Informacja z przebiegu kościelnych uroczystości milenijnych na terenie województwa łódzkiego w okresie od 1 stycznia do 1 listopada 1966 r.*, w: *Uroczystości milenijne 1966 roku*, s. 100.

natyizmu religijnego. Świadczą o tym dobitnie organizowane na szeroką skalę powitania i pożegnania obrazu w Poznaniu i Krakowie. Dopiero więc obraz sprawia, że uroczystości te stają się zgromadzeniami demonstracji i manifestacji, przy akompaniamencie wrogich politycznie wystąpień biskupów, kleru oraz sfanatyzowanych elementów klerykalnych²⁹. W końcowych *Wnioskach* tegoż dokumentu był zapis, aby każda trasa, jaką Obraz będzie przewożony na uroczystości milenijne, była uzgodniona z władzami administracyjnymi, ale też jednocześnie postanowiono „nie zezwalać na przewożenie obrazu MB przez centra miast oraz głównymi szlakami komunikacyjnymi”³⁰.

Te zapisy powstały po 8 maja, a już 7 czerwca tegoż 1966 roku, po uroczystościach milenijnych w Lublinie, przewożący Obraz pojazd, „specjalnie przystosowany do tego celu jako kaplica przewoźna”, został zatrzymany przez milicjantów, „brutalnie odarty z kwiatów, którymi pobożność wiernych kaplicę ozdobiła, a następnie okryty plandeką specjalnie na ten cel z góry przygotowaną i zamieniony na budę towarową samochodu ciężarowego”³¹. Obraz odtransportowano do Częstochowy. Pięć dni później Obraz został zatrzymany przez milicję na drodze z Nidzicy do Olsztyna i w „asyście” kilku samochodów milicyjnych zawieziony do Fromborka³². Po tych incydentach, mimo pism protestacyjnych Episkopatu kierowanych do władz, nastąpiło jeszcze bardziej drastyczne działanie: „zatrzymanie «Obrazu Nawiedzenia», który 20 czerwca 1966 roku wyruszył z Fromborka do Warszawy. Tym razem samochodowi wiozącemu obraz towarzyszyli: prymas Stefan Wyszyński, biskupi: Bronisław Dąbrowski, Józef Drzazga, Franciszek Musiel – i generał oo. Paulinów Jerzy Tomziński. Pomimo tego, po wyjeździe z Fromborka, pojazdy kościelne zostały zatrzymane przez milicjantów i poddane dokładnej rewizji. Następną blokadą milicyjna zatrzymała obraz w pobliżu miejscowości Liksajny na trasie między Pasłękiem a Ostródą, gdzie zażądano oddania samochodu wiozącego obraz. «Obraz Nawiedzenia» został przewieziony

²⁹ *Opracowanie Urzędu do Spraw Wyznań: Ocena przebiegu centralnych uroczystości kościelnych w okresie od 14 kwietnia do 8 maja 1966 roku (Gniezno, Poznań, Częstochowa, Kraków)*, w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego 1966*, Warszawa 1998, s. 271–272

³⁰ Tamże, s. 273.

³¹ *List bp. lubelskiego P. Kałwy do Przewodniczącego Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Lublinie o nieodpowiedzialnym postępowaniu MO podczas uroczystości milenijnych (10 czerwca 1966)*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty 1960–1974*, t. 2, Poznań 1995, s. 384.

³² *Por. List bp. warmińskiego J. Drzazgi do Prymasa ks. kard. S. Wyszyńskiego o postępowaniu władz administracyjnych*, w: Raina, *Kościół w PRL*, t. 2, s. 389.

do katedry św. Jana w Warszawie, gdzie pozostał do pierwszych dni września 1966 roku”³³.

W liście do premiera (24 VIII 1966), w imieniu wszystkich biskupów polskich, Prymas Wyszyński i sekretarz Episkopatu odnieśli się do działań przeciwko peregrynacji Obrazu: „Trudno [...] zrozumieć, jak można w kulturalnym kraju w w[iek]u XX, który obchodzi Tysiąclecie swej chrześcijańskiej kultury urządzać «polowania» na Obraz będący w czci religijnej całego Narodu. [...] jest to tym dziwniejsze, że czynią to ludzie, którzy przy każdej okazji stawiają Kościołowi zarzut nietolerancji, a wiekom średnim zarzut ciemnoty. [...] Jeżeli mimo to nie doszło do zaburzeń, to tylko dlatego, że uczestnicy uroczystości, pragnąc jedynie modlić się, nie pozwolili się sprowokować nieobliczalnymi posunięciami czynników administracyjno-politycznych”³⁴.

„Odpowiedź” była dwuetapowa. Dyrektor Urzędu do spraw Wyznań odpisał, że premier polecił zwrócić skierowany doń list, gdyż jest on „w aroganckim, prowokacyjnym tonie, niedopuszczalnym w stosunkach z Rządem PRL i całkowicie zniekształcającym dobrze wszystkim znany rzeczywisty stan rzeczy”³⁵. W dwa dni później „MO zatrzymała pod Będzinem obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w czasie przewożenia go z Warszawy do Katowic i skierowała go wraz z protestującym przeciwko temu biskupem Józefem Kurpasem i trzema księżmi na Jasną Górę. Przedstawiciel MSW poinformował przeora klasztoru o. Teofila Krauze i generała zakonu paulinów o. Jerzego Tomzińskiego o zdeponowaniu «Obrazu Nawiedzenia» na Jasnej Górze i o zakazie jego wywozu pod groźbą sankcji karnych. W razie niestosowania się do tego ostrzeżenia likwidacji miały ulec klasztory na Skałce w Krakowie i na Starym Mieście w Warszawie”³⁶.

Obraz „więziono” na Jasnej Górze przez sześć lat, do czerwca 1972 roku, kiedy to ks. Józef Wójcik i ks. Roman Siudek, kapłani diecezji sandomierskiej, z pomocą dwóch sióstr zakonnych z Mariówki, wykradli go

³³ Noszczak, „*Sacrum*” czy „*profanum*”? s. 224. W piśmie protestacyjnym do prezydium rządu kard. Wyszyński opisał szczegóły tej akcji milicyjnej: „Otoczeni silnymi oddziałami zmotoryzowanej MO przemocą i podstępnie zostaliśmy pozbawieni Obrazu, który był uprowadzony przez funkcjonariuszy MO pod pozorem sprawdzenia sprawności technicznej wozu”. Tamże, s. 228.

³⁴ *Episkopat Polski do premiera o prowokacyjnym postępowaniu państwa wobec Kościoła*, w: Raina, *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego 1966*, s. 194–195.

³⁵ *Pismo dyrektora Urzędu ds. Wyznań do kardynała Stefana Wyszyńskiego z dnia 31 sierpnia 1966 r.*, w: *Tajne dokumenty państwo – Kościół 1960–1980*, Londyn 1996, s. 238.

³⁶ Noszczak, „*Sacrum*” czy „*profanum*”, s. 234.

i przywieźli do Radomia na rozpoczynającą się tam peregrynację po diecezji sandomierskiej. Do tego momentu obraz zastępowany był przez puste ramy.

Tak też było podczas uroczystości milenijnych we Włocławku – 8 i 9 października 1966 roku. „Wypowiedziany przed tą pustą ramą wiersz-skarga, zaczynający się od słów: «Czemuś nie przysłała – o Wędrująca / W swoim Cudownym Obrazie? / Czyż nie jest miło Matce kochającej / Być ze swymi dziećmi razem?» – wywołał wielkie wzruszenie. Wielu ludzi miało łzy w oczach. Może i łzy nadziei, gdyż kończył się wizją, która w kilka lat później, w inaugurację nawiedzenia diecezji sandomierskiej, spełniła się: «Żadna zła siła Cię nie zatrzyma / Żadna zła moc nie przeszkodzi – Tobie – niosącej Bożego Syna / Po ziemi tej naszej chodzić». Autorką wiersza była s. Jolanta Zdrojewska z włocławskiego zgromadzenia siostr «Wspólnej Pracy», a odważną – bo wtedy trzeba było dla takiej recytacji odwagi – nastoletnia Anna Tomaszewska³⁷.

Zupełnie inaczej ocenił to jeden z kierowników Wydziału Administracyjnego KW PZPR w Bydgoszczy – raczej nie naoczny świadek, a raczej na podstawie relacji innych, podobnych ideologicznie współtowarzyszy – piszący zbiorową ocenę przebiegu całorocznych uroczystości milenijnych na terenie województwa bydgoskiego: „Nie wzbudziła także większego zainteresowania i nie wywołała komentarzy pusta rama na ołtarzu ozdobiona kwiatami. Chwył ten także nie przyniósł Episkopatowi zamierzonych efektów, mimo komentowania sensu tego faktu przez biskupa Pawłowskiego³⁸. A czy w kimś takim wzbudzić mogła?

Intelektualiści katoliccy wobec Milenium

W szkicowaniu atmosfery towarzyszącej obchodom milenijnym warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden jej aspekt – postawę wobec obchodzenia Milenium realizowanego według planu Episkopatu, jaką zajęły środowiska działaczy i intelektualistów katolickich skupionych wokół Klubów Inteligencji Katolickiej i czasopism – „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi”. W tej postawie zawierał się nie tylko dystans do zewnętrznych, masowych uroczystości, tożsamy dla nich z tzw. religijnością ludową³⁹, ale

³⁷ A. Poniński, *Uroczystości milenijne we Włocławku*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 494–495.

³⁸ Cyt. za: Chinciński, *Obchody Millenium Chrztu Polski*, s. 449.

³⁹ Publicysta „Więzi”, S. Bakinowski, pisał: „Jaką korzyść Kościołowi w Polsce daje obchodzenie tysiąclecia chrztu Polski, to trudno powiedzieć. Jeśli zastosować taką prostą [sic! – moje podkreślenie] definicję zadań Kościoła, według której Kościół ma prowadzić dusze do Boga, to niewiele z tego, co się robiło przez 1000 lat, w zupełnie innej sytuacji, działając wśród

także odmienne wizje zadań Kościoła, jego stosunku do władz świeckich⁴⁰, a także roli kard. Wyszyńskiego. Okazywali to w sposób zewnętrznie mało dostrzegalny, a niekiedy wręcz całkowicie zatajony przed opinią publiczną, ale dokładnie śledzony i wykorzystywany przez władze państwowe do rozgrywek z Episkopatem. Na przykład w czerwcu 1966 roku, kiedy więziono obraz Nawiedzenia – z inspiracji Zenona Kliszki, który w Biurze Politycznym KC PZPR zajmował się sprawami wyznaniowymi – udała się do Rzymu grupa intelektualistów katolickich pod przewodnictwem prof. Konrada Górskiego, prezesa KIK-u w Toruniu, aby przekazać życzenie władz polskich nawiązania dobrych stosunków ze Stolicą Apostolską⁴¹. Bardziej dosadnie ich cel sformułowała włoska gazeta „Il Tempo” „Celem przyjazdu «delegacji» ma być rzekomo próba przekonania Watykanu, że «dla dobra katolicyzmu byłoby pożądane odwołanie Wyszyńskiego z Warszawy i przeniesienie go do Kurii Rzymskiej»”⁴². Na szczęście, mimo ówczesnej fascynacji żłudą dialogu z władzami komunistycznymi, Stolica Apostolska nie wykazała zainteresowania pomysłami „katolików otwartych”.

Wspomniane środowiska prezentowały niektóre poglądy w swoich czasopismach, na szczęście docierających do stosunkowo małej liczby czytelników, ale też demonstrowały je przez zdawkowe i schematyczne pisanie o milenijnych uroczystościach. Poszczególni ich członkowie dawali upust swoim niechęciom w prowadzonych dziennikach. Teraz, po latach, po publikacji ich zapisków, po zestawieniu z dorobkiem i obecnym statusem ich spadkobierców i naśladowców myślowych, widać, kto miał rację.

Jerzy Zawieyski, pisarz katolicki, prezes KIK-u warszawskiego, ówczesny poseł, członek Rady Państwa, pod datą 1 stycznia 1966 r. tak przedsta-

zupełnie innych ludzi” – *Millenium a dzień dzisiejszy – dyskusja redakcyjna*, „Więź”, 8(1966), nr 3, s. 43–44. Inny przedstawiciel tej opcji ironicznie ocenił, że te obchody nic właściwie nie wnoszą, dlatego „Za największą rewelację polskiego Milenium należało właściwie uznać sam fakt, że się je obchodzi” – W. Wiercok, *Aneks do milenijnej dyskusji*, „Więź”, 8(1966), nr 11–12, s. 89.

⁴⁰ Model „Polak-katolik” może prowadzić do nacjonalizmu, podkreślanie przeszłości bez szybkiej, posoborowej modernizacji Kościoła jest drogą do nikąd, stosunki Kościoła z państwem należy ułożyć na zasadzie sojuszu i współpracy. – Por. J. Gątarz, *Środowisko Znak wobec Milenium*, w: *Zapomniany rok 1966*, Gdańsk 1996, s. 111.

⁴¹ Por. Raina, *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego*, s. 240.

⁴² J. Zabłocki, *Dzienniki*, t. 2: 1966–1975, s. 101. O tym, że władze państwowe w rozmowach ze Stolicą Apostolską ukazywały osobę kard. Wyszyńskiego jako istotną przeszkodę do normalizacji, potwierdza m.in. zapis rozmowy Andrzeja Werblana z ks. prał. Agostino Casaroli, ówczesnym pracownikiem Sekretariatu Stanu. Zob. G. Sołtysiak, *Poufne rozmowy polsko-watykańskie w latach 1966–1967. Wybór dokumentów*, „Polska 1944/45–1989. Studia i materiały”, 4(1999), s. 371–404.

wił w swoim „Dzienniku” odczucia na temat listu biskupów polskich do niemieckich: „Rano poszedłem do kościoła, a tu ksiądz zapowiada przed mszą świętą, że będzie czytany [ten] list [...] Wobec tego poszedłem do kościoła parafialnego, było już na szczęście po czytaniu listu”⁴³. Parę dni później, na wieść, iż rząd wydał komunikat uzasadniający odmowę wydania kard. Wyszyńskiemu paszportu, uznał, że: „Komunikat jest redagowany poważnie, zręcznie i miażdżąco dla Kardynała”, i ma za złe władzom, że „w opinii społecznej przydaje to laurów męczeńskich Kardynałowi”⁴⁴. Zawieyskiemu, niemal codziennie bywającemu na mszy, właściwie nic nie podobało się z milenijnej oprawy liturgicznej, a tym bardziej z masowej religijności. Obrażony, że nie został osobiście zaproszony na uroczystości jasnogórskie⁴⁵, na karty swoich *Dzienników* przelewał pogardliwe oceny obrzędów religijnych⁴⁶, zwłaszcza peregrynacji kopii obrazu Matki Bożej⁴⁷, niechęć do kardynała Wyszyńskiego niemal za wszystko – za kazania krytyczne wobec poczynań władz państwowych jak i za brak w kazaniach... akcentów politycznych, za to, że broniąc Kościoła walczy z komunizmem⁴⁸ i za to, że inni za tę jego postawę go cenią⁴⁹. Przypisał mu nieprawdziwe wypowiedzi na podstawie niesprawdzonych pogłosek⁵⁰, a nawet wymyśloną przez siebie fobię męczeństwa: „marzy o tym, aby pójść do więzienia

⁴³ Zawieyski, *Dzienniki*, t. 2, s. 535.

⁴⁴ Tamże, s. 535–536.

⁴⁵ Por. tamże, s. 561.

⁴⁶ „[Konstanty] Łubieński i [Tadeusz] Mazowiecki dawali mi sprawozdanie z uroczystości 3 Maja w Częstochowie [...] Wrażenie przygnębiające [...] Kazanie Prymasa było długie i nudne, bez akcentów politycznych, ciągle o Matce Bożej i oddaniu się w niewolę [...] W sumie ciemnogród, okropna tyrania, dewocja. Obłąd pseudomistyczny” – tamże, s. 562.

⁴⁷ „Cała ta parada z wędrowką obrazu Matki Boskiej jest rodzajem szamanizmu i zabobonu. Razi to moje uczucia religijne i mój smak. I ja w tym wszystkim siedzę. Zgroza” – tamże, s. 571. „[...] z drugiej strony [ze strony Kościoła] także jest coś w rodzaju obłąd, o czym świadczy wędrowka kopii obrazu. Nie ma to nic wspólnego z religijnością. Są to wielkie demonstracje polityczne. Demonstracja, jak każda demonstracja, jest tylko gestem i nie prowadzi do niczego” – tamże, s. 577. Próbował nawet wpłynąć na Prymasa, aby „nie powodował zbiegowisk tłumu i zakończył wędrowkę obrazu” – tamże, s. 582.

⁴⁸ Por. tamże, s. 546, 602.

⁴⁹ „Arcybiskup Baraniak wygłosił przemówienie prawdziwie zwariowane i polityczne. Mówił, że Prymas Kardynał-Legat jest Ojcem narodu, najmilszym synem Maryi, że jest tryumfatorem z cierniową koroną, że jest wywyższony, chociaż wrogowie chcieli go poniżyć” – tamże, s. 562. Ale i sam Zawieyski przyznał, słuchając 17 kwietnia 1966 r. przemawiającego Gomułkę w Poznaniu, że była to „Strasliwa i wulgarna napaść na księdza Kardynała, o którym mówił «Kierownik Episkopatu»” – tamże, s. 557. Gomułka użył wtedy w odniesieniu do Prymasa Wyszyńskiego m.in. określenia „ograniczony umysł”.

⁵⁰ Por. tamże, s. 571–572.

i w ten sposób oddziaływać na społeczeństwo jako męczennik i prawdziwy wódz narodu. Czy rząd zdobędzie się na tak szaleńczy krok, aby zrobić to, o czym marzy Kardynał⁵¹. Nie podobała mu się (także Jerzemu Turrowiczowi) idea pustych ram w miejsce uwięzionego przez władze obrazu Maryi, którą z ironią przypisywał Prymasowi, ale i za to samo kąśliwie pisał o arcybiskupie Karolu Wojtyłe: „Zapowiedź [w liście pasterskim abp Wojtyły] umiejscawiania pustych ram bardzo mnie zaszokowała, bo przecież arcybiskup Wojtyła jest wybitnie inteligentny, jest przy tym poetą i to bardzo interesującym. Więc jak to pogodzić? Byłem bardzo zgryziony. I nic już nie rozumiem⁵². Z wyczuwalną niechęcią do kardynała Wyszyńskiego odnotował opinię, która dotarła do niego po wystąpieniu Prymasa na zjeździe „Odrodzenia” – środowiska inteligencji, które Prymas przed wojną współtworzył: „Ks. Prymas wygłosił dwa przemówienia, podobno bardzo drętwe, wręcz okropne. [...] ironicznie i pogardliwie odzywał się o inteligencji katolickiej, która w czasie obchodów milenijnych zachowywała się tak, jakby była w loży teatru, zjadała karmelki i przez zęby wypowiadała krytyczne uwagi⁵³. Jedno, co trafnie i prawdziwie napisał o Prymasie, chociaż bez przekonania co do słuszności jego poglądów, to refleksja: „Kardynał walczy [...] zapewne na podstawie jakiegoś swojego rozeznania. Na pewno przyjął tezę, że komunizm jest w rozsypce i że należy przyspieszać jego koniec⁵⁴. I jak życie pokazało – Kardynał miał dobre rozeznanie...

Kiedy zestawia się to z zapisami ludzi, którzy odnosili się do tych samych zdarzeń, sami nic albo niewiele mając w tym czasie wspólnego z Kościołem, to zdroworozsądkowe pojęcie „intelektualista katolicki” należałoby opatrzyć dużym znakiem zapytania. Zygmunt Mycielski jeszcze przed uroczystościami milenijnymi pisał: „Przy takiej okazji można być tylko po stronie Episkopatu. Nawet przy nikłych czy żadnych sentymentach do Kościoła rzymskiego⁵⁵. Poruszony brutalnym zachowaniem władz próbującym uniemożliwić uroczystości milenijne w Warszawie, napisał w liście do kardynała Wyszyńskiego: „W tych warunkach Kościół zdobywa sobie miejsce, które jest jedynym miejscem

⁵¹ Tamże, s. 582.

⁵² Tamże, s. 603.

⁵³ Tamże, s. 618.

⁵⁴ Tamże, s. 546.

⁵⁵ Z. Mycielski, *Dziennik 1960–1969*, Warszawa 2001, s. 428.

w tym kraju: symbolizuje głos, który może domagać się publicznie poszanowania, tak jak domaga się poszanowania praw jednostki i praw zbiorowości”⁵⁶. A zgryźliwą odpowiedź Jarosława Iwaskiewicza⁵⁷, któremu – jako prezesowi Związku Literatów Polskich – posłał odpis tego listu, skomentował: „Niestety! Kościół jest jedynym dziś u nas punktem oporu”. Warto też przytoczyć opinię Mieczysława Rakowskiego, wówczas redaktora naczelnego „Polityki”, który ponawianie ataków władz państwowych na biskupów określił w zapisie z 7 marca 1966 r., jako „przejęcie pały”⁵⁸, a w miesiąc później, 4 kwietnia, na wieść, że władze państwowe nie zgodziły się na wydanie wiz zaproszonym przez Episkopat na uroczystości milenijne na Jasną Górę, zapisał: „nie jestem pewien, czy to, co się robi, jest słuszne”⁵⁹.

* * *

Odpowiedź zarówno przeciwnikom Milenium jak i sceptycznie nastawionym działaczom katolickim przyniosły następne lata. To zwykła, codzienna praca Kościoła, zwłaszcza owoce Nowenny przed Milenium Chrztu, ukształtowały te pokolenia Polaków, w zdecydowanej większości katolików, którzy doprowadzili do upadku komunizmu w Polsce i w pierwszych latach drugiego tysiąclecia od chrztu Mieszka otworzyli nowy rozdział dziejów Ojczyzny i Kościoła.

STRESZCZENIE

Autor ukazuje niektóre mniej znane aspekty obchodów Milenium Chrztu Polski z perspektywy pięćdziesięciu lat, jakie minęły od tego wydarzenia. Swoje spostrzeżenia ujął w czterech punktach: 1) Plany władz komunistycznych odnośnie do przeciwdziałania wobec uroczystości milenijnych, 2) Postawy kapłanów, 3) Sprawa Obrazu Nawiedzenia, 4) Intelktualiści katolicy wobec Milenium.

Słowa kluczowe: Milenium, kard. Stefan Wyszyński, PRL a Milenium, Obraz Nawiedzenia, kapłani wobec Milenium, inteligencja katolicka.

⁵⁶ Tamże, s. 445.

⁵⁷ Tamże, s. 446–447. Iwaskiewicz napisał m.in.: „Z prawdziwą przykrością przeczytałem Twój list do Kardynała [...]. W momencie, kiedy potrzeba nam jakiegoś frontu rozsądku wobec haniebnego zachowania się obu stron, wobec nieprawdopodobnego rozwydrzenia Kościoła i niebywałej głupoty i niezręczności strony przeciwnej [...] zdecydowane Twoje przejście na stronę Kardynała napęła mnie ogromnym zdumieniem, a nawet niepokojem”.

⁵⁸ M.F. Rakowski, *Dzienniki polityczne 1963–1966*, Warszawa 1999, s. 348.

⁵⁹ Tamże, s. 364.

SUMMARY

The author shows some of less-known aspects of celebrating the Millennium of the Baptism of Poland from a view of the passing fifty years. He accommodated his insights in four paragraphs: 1) The plans of communist authorities for the counter-measure against the celebrating, 2) the priests' attitudes, 3) The case of the Picture of Visitation, 4) Catholic intellectuals for the Millennium.

Key words: Millennium, cardinal Stefan Wyszyński, Polish People's Republic versus Millennium, the Picture of Visitation, priests to the Millennium, catholic intellectuals.

BIBLIOGRAFIA

- Kijowski A., *Dziennik 1955–1969*, Kraków 1998.
- Lesiakowski K., *1000-lecie czy Millenium? Ze źródeł archiwalnych*, „Życie i Myśl”, 44(1996), nr 2, s. 35–42.
- Mycielski Z., *Dziennik 1960–1969*, Warszawa 2001.
- Obchody milenijne 1966 roku w świetle dokumentów Ministerstwa Spraw Wewnętrznych*, Warszawa 1998.
- Raina P., *Kościół w PRL. Dokumenty 1960–1974*, t. 2, Poznań 1995.
- Rakowski M.F., *Dzienniki polityczne 1963–1966*, Warszawa 1999.
- Sołtysiak G., *Poufne rozmowy polsko-watykańskie w latach 1966–1967. Wybór dokumentów*, „Polska 1944/45–1989. Studia i materiały”, 4(1999), s. 371–404.
- Szczepański J.J., *Dziennik*, t. 3: 1964–1972, Kraków 2013.
- Tajne dokumenty państwo – Kościół 1960–1980*, Londyn 1996.
- Uroczystości milenijne 1966 roku. Sprawozdania urzędów spraw wewnętrznych*, Warszawa 1996.
- Zawieyski J., *Dzienniki*, t. 2: *Wybór z lat 1960–1969*, Warszawa 2012.
- Millenium a dzień dzisiejszy – dyskusja redakcyjna*, „Więź”, 8(1966), nr 3, s. 3–65.
- Chinciński T., *Obchody Millenium Chrztu Polski na terenie Bydgoszczy i województwa bydgoskiego*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 422–450.
- Noszczak B., „*Sacrum*” czy „*profanum*”? – *Spór o istotę obchodów Millenium Polskiego (1949–1966)*, Warszawa 2002.
- Poniński A., *Uroczystości milenijne we Włocławku*, AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 485–497.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński. Konflikty roku milenijnego 1966*, Warszawa 1998.
- Wieczorek W., *Aneks do milenijnej dyskusji*, „Więź”, 8(1966), nr 11–12, s. 80–97.
- Zapomniany rok 1966. W XXX rocznicę obchodów Milenium Chrztu Polski*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1996.

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

KARMELICI TRZEWICZKOWI I ICH DZIAŁALNOŚĆ EWANGELIZACYJNA W POLSCE

Wraz z przyjęciem 1050 lat temu przez Mieszka I chrześcijaństwa nastąpiła budowa struktur hierarchicznych Kościoła w Polsce. Papież Jan XIII, erygując metropolię magdeburską (968), nie poddał jej zwierzchnictwu ziem słowiańskich za Odrą, choć takie rozwiązanie postulował Otton Wielki. Na bezpośredni udział Rzymu w tworzeniu zrębów polskiej organizacji kościelnej wskazuje też zjazd gnieźnieński i utworzenie pierwszej metropolii w państwie Polan.

Polska wschodnim bastionem europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej

Polska po przyjęciu chrztu znalazła się w rodzinie chrześcijańskiej i tym samym rozpoczęła się nowa epoka jej dziejów pod względem religijnym, kulturalnym, społecznym i cywilizacyjnym. Chrześcijaństwo przyczyniło się do scementowania społeczeństwa wewnątrz oraz stało się czynnikiem łączącym Polskę z Zachodem. Struktury państwowe i kościelne wzajemnie się przenikały, co niewątpliwie wzmacniało młode państwo. Jednak przyjęcie chrztu przez Mieszka I i rozpoczęcie chryścianizacji Polski przez jego syna Bolesława Chrobrego było procesem, który nie zakończył się w X/XI w., ale rozciągnął się na następną epokę.

Chrześcijaństwo akceptowało autonomię osoby ludzkiej i jej wolność, a to sprawiło, że Polska była przez wiele wieków najbardziej tolerancyjnym państwem świata. Obowiązywały tu najbardziej demokratyczne

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI – dr hab. historii, profesor w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Zastępca redaktora naczelnego pisma naukowego „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”. Autor wielu prac naukowych z zakresu historii powszechnej, Polski i Kościoła oraz teologii i filozofii.

struktury sprawowania władzy, tolerancja religijna i polityczna, a także narodowościowa. Polska stała się wschodnim bastionem europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej (łacińskiej). Nie można się więc dziwić, że szukały tutaj schronienia wszelkie mniejszości, bo mogły cieszyć się szeroką swobodą. Szczególnie w wiekach XI i XII przybywało do Polski tysiące Żydów, znajdujących schronienie przed prześladowaniami w Zachodniej Europie. Polska stała się też ojczyzną dla innych wspólnot etnicznych.

Kościół od początków swojego istnienia na ziemiach polskich zaangażował się w codzienne życie jej mieszkańców. Wielkie zasługi w tym zakresie miały przede wszystkim zakony monastyczne, a głównie benedyktyni (XI w.) – Tyniec, Mogilno, Lubin, Trzemeszno, Tum pod Łęczycą, Płock, Święty Krzyż; cystersi (1140) – Jędrzejów, Łąd, Sulejów, Wąchock, Oliwa, Pelplin; a także karmelici (XIV w.). Zakonnicy uczyli uprawy roli, ogrodnictwa, sadownictwa, racjonalnej hodowli bydła, głównie owiec i zwierząt pociągowych, ale także odwadniania mokradeł, budowania młynów wodnych. Odegrali także ważną rolę w rozwoju rzemiosła, m.in. to cystersi uczyli tkactwa i wytapiania szkła, a benedyktyni rzemiosła artystycznego. Zakonnicy uczyli również malarstwa, architektury, medycyny i muzyki. Klasztory odegrały także ważną rolę w opiece nad podróżnymi. Przy każdym klasztorze istniał osobny budynek przeznaczony dla podróżnych, z prowizorycznym szpitalikiem dla potrzebujących opieki lekarskiej. Podróżni otrzymywali w schroniskach bezpłatny nocleg, posiłek i opiekę lekarską¹.

Początki działalności karmelitów w Polsce

W okresie średniowiecza, oprócz wspomnianych wyżej zakonów benedyktynów i cystersów, dynamicznie rozwijał się zakon karmelitów, których z czeskiej Pragi do Polski sprowadził w 1397 r. król Władysław Jagiełło i jego żona królowa Jadwiga. Na przedmieściu Krakowa – na Piasku – mieli oni stworzyć ośrodek religijny wśród niemieckich garbarzy i foluszników. Król Jagiełło zabezpieczył fundację różnymi nadaniami, a papież Bonifacy IX zatwierdził ją w 1401 r.; dla zakonników zbudowano też kościół pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (konsekrowany w 1412 r.). Na początku XVI wieku karmelici zainicjowali nabożeństwo do Matki Boskiej Piaskowej w tamtejszym obrazie; w tym celu w 1580 r.

¹ M. Surdacki, *Szpitalnictwo zakonne w średniowiecznej Polsce*, „Roczniki Humanistyczne”, 63(2015), z. 2, s. 51–58.

do kościoła dobudowali oddzielną kaplicę. Wkrótce klasztor na Piasku stał się siedzibą studiów filozoficzno-teologicznych².

W czasach jagiellońskich powstały następne klasztory karmelitańskie: w Bydgoszczy (1398), z fundacji króla Władysława Jagiełły; w Poznaniu (1399), gdzie wzniesiono kościół pw. Bożego Ciała jako wyraz zadośćuczynienia za sprofanowanie hostii; w Gdańsku, gdzie początkowo karmelici mieszkali na przedmieściach (1419), a następnie przenieśli się do centrum miasta (1455), gdzie objęli kościół pw. św. Jerzego, opiekując się jednocześnie szpitalem św. Elżbiety (następnie zbudowali własny kościół pw. Matki Bożej Śnieżnej)³. Staraniem rady miejskiej powstał w 1401 r. klasztor karmelitański w Jaśle, zasiedlony przez zakonników z Węgier. Do Płońska z kolei sprowadziła (1462) karmelitów księżna mazowiecka Katarzyna. W Wilnie klasztor dla karmelitów ufundował wojewoda Mikołaj Radziwiłł (1514). W tym okresie wszystkie klasztory karmelitańskie na ziemiach polskich należały do prowincji saksońskiej, z której w 1462 r. wydzielono prowincję polsko-czeską⁴; od 1596 r. istniała już samodzielna prowincja polska. W tym też czasie powstał prawdopodobnie pierwszy żeński klasztor karmelitanek w Gdańsku (1543).

Przybyli do Polski karmelici zajmowali się przede wszystkim duszpaństwem w miastach oraz szerzeniem czci Najświętszej Maryi Panny przez zakładanie bractw szkaplerznych i upowszechnianie świąt maryjnych. Do pełnienia tych zadań przygotowywali się w studiach domowych. Nie stworzyli jednak własnego systemu nauczania, przyjmując ogólne formy. W nauczaniu opierano się na systemie Jana z Baconthope. Ośrodkiem studiów filozoficzno-teologicznych był wspomniany klasztor w Krakowie na Piasku oraz klasztory – poznański, gdański i lwowski. Zdolniejszych zakonników wysyłano na studia do Anglii, a także do Akademii Krakowskiej, zwłaszcza z konwentów – poznańskiego, krakowskiego i gdańskiego, oraz do Niemiec i Czech⁵. Jednak ponad naukę karmelici przedkładali kaznodziejstwo.

² T.M. Trajdos, *Fundacja klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*, NP, 60(1983), s. 100–103; W. Kolak, *Lokalizacja i organizacja karmelitów w Polsce*, w: EK, t. 8, k. 808–813.

³ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, w: EK, t. 19–20, s. 339. Według jednego z podań niepotwierdzonego źródło karmelitów w Gdańsku miał osadzić książę Sobiesław (1174–1208).

⁴ S. Sułcecki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*, Kraków 2014, s. 28; G. Kłoskowski, *Karmelici trzewickowi prowincji wielkopolskiej w XVII–XIX wieku*, ABMK, 98(2012), s. 149–150.

⁵ O. Filek, *Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 371.

Czas reformacji nie sprzyjał zakładaniu klasztorów. Nastąpił gwałtowny spadek liczby zakonników. W Polsce ponowny rozwój zakonów karmelitańskich rozpoczął się za panowania Stefana Batorego, a zwłaszcza Zygmunta III Wazy⁶.

Tak jak na Zachodzie, tak i w Polsce jedne klasztory karmelitańskie przestrzegały reguły złagodzonej przez papieża Eugeniusza IV, inne przyjmowały surowszą regułę Jana Soretha⁷. Fundatorami klasztorów karmelitańskich w tym czasie byli królowie, magnaci, szlachta i mieszczenie. I tak szlachcic Feliks Herbut ufundował w połowie XVII wieku klasztor w Sąsiadowicach (diec. przemyska), który pełnił też funkcję fortyfikacyjną. Z kolei staraniem dziedzica Jakuba Lipskiego ufundowano na Mazowszu klasztor w Lipiu (1605) oraz w Wąsoszcu (1623–1625). Na 1605 rok datują się również początki klasztoru w Oborach na ziemi dobrzyńskiej (diec. plocka), dokąd właściciele wsi, Łukasz i Anna Rudzowscy, sprowadzili karmelitów z konwentu bydgoskiego. Oprócz klasztoru wzniesli oni też murowany kościół (powiększony w latach 1740–1747), w którym umieszczono cudowną figurę z XIV w. Matki Boskiej Bolesnej (*Pieta Oboriensis*), sprowadzoną z Bydgoszczy (koronowana w 1976 r.)⁸.

W Kcyni (Wielkopolska) fundatorami klasztoru karmelitańskiego w 1612 r. byli tamtejsi mieszczenie (po pożarze w 1755 r. wybudowali nowy kościół); znajduje się tu słynąca łaskami figura Pana Jezusa Ukrzyżowanego z XV w.

W 1633 r. sprowadzono karmelitów do Woli Gułowskiej, do kościoła klasztorowego ufundowanego przez Ludwika Krasieńskiego; zakonnicy rozslawili wśród unitów brzeskich cześć Matki Bożej Pani Podlasia (obraz koronowany w 1982 r.)⁹. Fundacjami, o które zabiegali sami karmelici, były klasztory w Lublinie na Czwartku (1680) i w Warszawie na Lesznie (1683)¹⁰.

Klasztory karmelitańskie na terenie diecezji włocławskiej

Na terenie diecezji włocławskiej znajdowały się dwa klasztory karmelitańskie. W 1623 r. został zbudowany kościół klasztorowy karmeli-

⁶ S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 62.

⁷ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 339.

⁸ T. Chrzanowski, *Rzeźba Pieta z klasztoru karmelitów w Oborach w ziemi dobrzyńskiej. Studium historyczno-konserwatorskie*, NP, 37(1972), s. 55–83.

⁹ A. Szudrowicz, *Karmelici w Kcyni (1612–1835)*, Bydgoszcz 2001, s. 13–14.

¹⁰ Kłoskowski, *Karmelici trzewickowi*, s. 150.

tów w Kłodawie, który w latach 1718–1755 odbudowano po pożarze¹¹. Natomiast w 1717 r. wybudowano klasztor karmelitański w Trutowie; przylegający do niego kościół barokowo-rokokowy konsekrował sufragan wrocławski, bp Jan Dembowski (30 IX 1770 r.)¹².

W 1643 r. karmelici przybyli również do Markowic (dawna diecezja kujawsko-pomorska), gdzie szerzyli nabożeństwo do Matki Boskiej z Dzieciątkiem, której figura znajduje się w tamtejszym kościele.

Rozwój zakonu karmelitańskiego na wschodnich terenach Rzeczypospolitej

W XVII wieku nastąpił intensywny rozwój życia klasztornego karmelitów na terenach wschodnich ówczesnej Rzeczypospolitej, czyli dzisiejszej Ukrainy, Białorusi i Litwy, gdzie karmelici trzewiczkowi stali się pionierami katolicyzmu, oświaty i kultury polskiej¹³. I tak na Ukrainie karmelici objęli we Lwowie kościół pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny i klasztor na Przedmieściu Halickim, zbudowany (1614–1622) dla nich przez garncarza Wojciecha Makucha i starostę lwowskiego Bonifacego Mniszcha. Ta pierwsza była wtórną fundacją, gdyż pierwszy kościół na Przedmieściu Halickim został spalony przez Tatarów w czasie ich najazdu na Lwów (1442). Klasztor ten w 1668 r. stał się siedzibą władz prowincji ruskiej oraz studiów filozofii i teologii. Około 1630 r. wzniesiono we Lwowie na Przedmieściu Żółkiewskim drugi klasztor i kościół karmelitański pw. św. Marcina, a po jego spaleniu przez Kozaków (1648), cześnik horodelski J. Rubczyński wznosił nowy kościół i klasztor¹⁴. W diecezji lwowskiej w Rozdole pod Stryjem, z fundacji Stanisława Rzewuskiego, podstołego Raclawskiego, zbudowano klasztor, a arcybiskup Mikołaj Krosnowski powierzył karmelitom parafię¹⁵. Kolejny klasztor karmelitański na terenach dzisiejszej Ukrainy znajdował się w Trembowoli (1617), ufundowany przez Piotra Ożgę.

¹¹ RDWł, 2011, s. 379.

¹² Tamże, s. 313. W diecezji wrocławskiej istniał jeszcze trzeci klasztor ufundowany w XVII w. przez Jana Zakrzewskiego dla karmelitów bosych w Zakrzewie, k. Aleksandrowa Kujawskiego.

¹³ S. Ch., *Karmelici*, w: EKOść, t. 10, s. 27; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 130–156.

¹⁴ Szudrowicz, *Karmelici w Kcyni*, s. 13.

¹⁵ Kiedy karmelici po 1945 r. opuszczali wschodnie tereny, obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem został przewieziony do Krakowa, a później przekazany do sanktuarium Matki Boskiej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach.

Z kolei Konstanty Korniakt, za zgodą biskupa przemyskiego Jana Wężyka, zbudował klasztor i kościół w Husakowie, który po spaleniu (1648) ponownie odbudowano (druga połowa XVII w.). Kasztelan halicki i hetman polny koronny Marcin Kazanowski wybudował (1624) dla karmelitów klasztor w Bołszowcach, gdzie rozwinęło się nabożeństwo do Matki Boskiej z Dzieciątkiem (obraz koronowany w 1777 r.); obecnie obraz znajduje się w kościele św. Katarzyny w Gdańsku. Rodzina Pogroszewskich oraz rody Lubomirskich i Radziwiłłów ufundowały klasztor karmelitów w Horodyszczu (1662–1664). Przy tym klasztorze znajdowała się później rezydencja prowincji ruskiej św. Józefa, a w kościele obraz Matki Boskiej Szkaplerznej. Również na Wołyniu karmelici otrzymali od rodu Sapiehów klasztor w Dorohostojach (1679). Z innych klasztorów na Wołyniu można wymienić: Łuck (1740), Monasterek (1741), Łabuń (1745), Kisielin (1720), Stobychwa (1753), Olewsk (1669), Ostróg (1779), który został rozebrany w XIX wieku¹⁶.

Z kolei na dzisiejszych terenach Białorusi w XVII w. powstał w Mściśławiu klasztor karmelitański jako jeden z pierwszych na ziemiach litewskich i białoruskich (1617); ufundowany przez wojewodę Karola Jakuba Madalińskiego. Z fundacji króla Władysława IV w 1630 r. wybudowano klasztor dla karmelitów w Mohylewie (1633–1641); późniejsza katedra pw. św. Stanisława (1783–2009). Kolejny klasztor został wybudowany w Mińsku, gdzie zakonników osadził w 1704 r. stolnik miński Teodor Wańkiewicz, a który władze carskie oddały w 1832 r. franciszkanom. Z kolei klasztor w Białyniczach (1623–1625), z fundacji Lwa Sapiehy, powstał jako dziękczynienie za zwycięstwo nad Moskwą w 1618 r.¹⁷ W drugiej połowie XVII w. dzięki Mikołajowi Podbipięcie ufundowano klasztor karmelitów w Czausach (1653), przy którym później powstał nowicjat, a obecnie przemianowany został na cerkiew prawosławną¹⁸. Z innych klasztorów karmelitańskich należy wymienić też: Brześć Litewski, Czeryków, Horodyszcz, Koleśniki, Krupczyce – zniesiony 1832 r., Nieświerz,

¹⁶ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 340–342; A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku. Ziemie ruskie. Ukraina (Kijów – Braclaw)*, t. 3, Warszawa 1897, s. 231; [J.M.A. Giżycki] Wołyniak, *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, cz. 1, Kraków 1918, s. 15–21, 40–41, 168–181, 273–282, 332–338, 364–375, 377–380, 407–408, 424–426, 438–446. Należały też klasztory znajdujące się obecnie na terenie Polski: Stojek, Anapol, Kniażyce (woj. podkarpackie) i Uszomien.

¹⁷ E. Nowakowski, *O cudownym obrazie Matki Boskiej w kościele o.o. karmelitów w Białyniczach*, Kraków 1889, s. 4.

¹⁸ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 341.

Orsza, Radoml, Słobódka, Szemotowszczyzna¹⁹. Dość liczne fundacje w tym czasie karmelici otrzymali na dawnych terenach litewskich (obecnie Białoruś), m.in. w Lidzie (1674), Żołudku (1682), Iszczolnej (1670), Chołopieniczach (1676) i Niełojowiczach (1684)²⁰.

Na terenach dzisiejszej Litwy było kilka kościołów klasztornych karmelitów, m.in. w Wilnie pw. Wszystkich Świętych (1624), pw. św. Jerzego (1506) – fundacji Michała Radziwiłła – przy którym istniała siedziba prowincji litewsko-ruskiej²¹. Na uwagę zasługuje szczególnie klasztor karmelitański w Pompianach (1675), ufundowany przez Józefa i Pawła Zawadzkich oraz miejscowego właściciela majątku, Józefa Szyszłę. Karmelici przebywali też w miejscowościach: Chwałojnie, Dorohostaje, Kiejdany (1710), Kroże, Linków (miejsce pielgrzymkowe), Niełojowicze, Rosienice, Skopiszki, Taboryszki, Zasław, Zaświrz (fundacji Krzysztofa i Jadwigi Zenowiczów) i Żeladź. Ogólnie można powiedzieć, iż na Litwie i Rusi istniały 54 klasztory karmelitańskie²².

Do słynnych sanktuariów prowadzonych przez karmelitów na Kresach Wschodnich, a powstałych na przełomie XVII i XVIII wieku, należy zaliczyć sanktuarium w Kochawinie pod Stryjem (1749; obecnie obraz Matki Bożej Kochawińskiej, zwanej Matką Dobrej Drogi, znajduje się w Gliwicach), a także klasztory w Łucku (1739) i w Barze (1550–1557) pw. św. Mikołaja i św. Anny (Ukraina), ośrodka konfederacji barskiej, gdzie przebywał w latach 1777–1783 jej przywódca duchowy, o. Marek Jandołowicz²³.

W stosunku do liczby klasztorów męskich niewiele było karmelitańskich klasztorów żeńskich. Można wskazać jedynie na dwa konwenty – we Lwowie i Dubnie na Wołyniu. Ten pierwszy powstał we Lwowie (1638) przy ul. Garncarskiej i w XVIII w. liczył 38 siostr. Kasacji uległ w 1782 r. za cesarza austriackiego Józefa II Habsburga²⁴. Z kolei klasztor w Dubnie (diec. łucka) powstał w 1688 r. Istniała przy nim szkoła przyklasztorna,

¹⁹ [J.M.A. Giżycki] Wołyniak, *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, cz. 2, Kraków 1918, s. 21–34, 41–42, 42–43, 97–102, 187–202, 218–240, 338–361, 363–364, 376, 388–395, 402–407, 426–428, 492–503.

²⁰ Tamże, s. 42–43, 157–159, 240–257, 361–363, 507–521.

²¹ Tamże, s. 446–460, 460–491, 491–492.

²² Tamże, s. 43–55, 102–130, 141–142, 159–168, 202–218, 257–273, 361–363, 395–401, 401, 428–432, 492, 503–506; [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 341.

²³ Tamże. W latach 1933–1942 kościół był zamknięty, a później należał do nielicznych, które były czynne na Podolu. Obecnie jest pod kuratelą siostr benedyktynek misjonarek.

²⁴ W. Chotkowski, *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773–1848*, Kraków 1905, s. 30–34.

gdzie uczono rachunków i muzyki. Klasztor uległ kasacji w 1890 r.²⁵ Istnieje też przypuszczenie, chociaż nie w pełni udowodnione, iż z nadania Paców istniał konwent karmelitanek również w Wilejce przy kościele pw. Wszystkich Świętych²⁶.

Karmelici, po dominikanach i bernardynach, byli najbardziej aktywni na terenach wschodnich Rzeczypospolitej. Tak jak inne zakony żebrzące, okazali wielki wkład w dzieło rekatołizacji na terenach opanowanych przez protestantyzm. Do zakonu przyciągała też, jak już wspomniano, pobożność maryjna, czego wyrazem były rozwijające się bractwa szkaplerzne. Karmelici prowadzili także działalność oświatową, m.in. zakładali szkoły, np. na Wołyniu²⁷.

Organizacja strukturalna (prowincjalna) zakonu w XVII w.

Wzrastająca wciąż liczba domów zakonnych przyczyniła się do zmiany w strukturze organizacyjnej. I tak w 1687 r. papież Innocenty XI podzielił polską prowincję karmelitów na prowincję małopolską pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny z macierzystym klasztorem w Krakowie na Piasku (należało 15 domów) i prowincję rusko-litewską pw. św. Józefa (17 domów). W 1756 r. z prowincji ruskiej wydzielono część klasztorów tworząc prowincję litewską pw. św. Jerzego Męczennika (15 domów), a w 1766 r. powstała kolejna prowincja litewska pw. Wszystkich Świętych z głównym domem w Wilnie (15 domów)²⁸.

Klasztory wielkopolskie powoli przyjmowały ściślejszą reformę obserwancką (*strictior observantia*), tworząc w 1686 r. osobną kongregację, a od 1728 r. decyzją papieża Benedykta VIII osobną prowincję wielkopolską pw. Przenajświętszego Sakramentu (11 klasztorów). Reszta klasztorów, jak już wspomniano, pozostała przy dawnej łagodniejszej obserwacji i przybrała nazwę prowincji małopolskiej; liczyła 12 klasztorów²⁹. Faktem jest, że na przełomie XVII i XVIII wieku było w Polsce 5 prowincji,

²⁵ M. Borkowska, *Karmelitanki dawnej obserwacji w Polsce. Dzieje zapomnianego zakonu*, NP, 75(1991), s. 106. W 1922 r. karmelici odstąpili klasztor Zgromadzeniu Bożej Opatrzności.

²⁶ [J.M.A. Giżycki] Wołyniak, *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, cz. 2, s. 20; J. Duchniewski, *Działalność karmelitów*, w: EK, t. 8, k. 813; J. Fankidejski, *Klasztory żeńskie w diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1883, s. 17; Borkowska, *Karmelitanki dawnej obserwacji*, s. 95, 102, 106.

²⁷ Filek, *Nauka i nauczanie*, s. 369–390.

²⁸ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 340.

²⁹ Kłoskowski, *Karmelici trzewickowi*, s. 149; [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 339.

które liczyły 86 klasztorów i 967 zakonników, był to więc „złoty wiek” dla polskich karmelitów dawnej obserwancji³⁰.

Za zgodą papieża Benedykta XIV w 1756 r. prowincja ruska podzieliła się na ruską, czyli wołyńską, i litewsko-ruską, czyli litewską (16 domów). Przed rozbiorem Polski na terenach Rzeczypospolitej było 56 klasztorów dawnej obserwancji, 9 rezydencji i 4 prowincje: wielkopolska (13 domów zakonnych), małopolska (8), wołyńska (16) z 3 rezydenturami oraz litewska (6) z 3 rezydenturami³¹.

Karmelitańscy intelektualiści w XVII i XVIII wieku

W pierwszej połowie XVII wieku w polskim Karmelu wysoki poziom osiągnęło życie intelektualne. W każdym prawie domu zakonnym istniało *studium generale*. Znanym doktorem teologii w tym czasie był o. Aleksander Kośliński (1595–1655), autor traktatu teologicznego *Conclusiones theologicae de quadruplici scientia Christi*. Nie można też nie wspomnieć o. Andrzeja Zakrzewskiego, o. Stanisława Paczosa, o. Bartłomieja Malickiego oraz o. Anioła Postępskiego. Ten ostatni w dziele *Summa haereticorum cavillationum* (Venetiis 1768) rozprawiał się ze wszystkimi herezjami Kościoła w XVIII wieku. Warto wspomnieć również największego historyka karmelitańskiego w Polsce, o. Ignacego Chodynieckiego (1786–1847); znane jego prace to: *Dzieje historyczno-polityczne Europy i innych części świata na początku XIX wieku* (t. 1–6), *Historia miasta Lwowa* (t. 1–2) oraz *Wiadomość historyczna o fundacjach klasztorów zakonu karmelitańskiego niegdyś w Polsce i na Litwie*³². W końcu XVII i na początku XVIII w. wprowadzono w klasztorach karmelitańskich również nadawanie stopni naukowych we własnym zakresie: kursorat, lektorat, bakalaureat, magisterium i doktorat³³.

Trudne dla zakonu wieki XVIII i XIX

Wiek XVIII był trudnym okresem dla zakonu karmelitańskiego w Polsce. Były to tzw. czasy saskie (1697–1763). Tragiczną w skutkach była wojna północna (1700–1721), a następnie rozbiory Polski. Pod względem wyznaniowym Polska nie była krajem jednolitym. W 1772 r. na 12 mln mieszkańców przeszło 1,5 mln to niekatolicy.

³⁰ J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce VI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 627–628.

³¹ [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelicy*, s. 339.

³² Filek, *Nauka i nauczanie*, s. 369–374.

³³ Tamże, s. 371–373.

Mimo ujemnych stron okres ten wypełniony był bogatym życiem duchowym. W klasztorach, zwłaszcza karmelitańskich, dokonywała się odnowa życia duchowego. Dla przykładu od początku XVIII wieku do 1772 r. na 383 autorów różnych pism, aż 180 było duchownymi (47%). Można powiedzieć, że w tym czasie Kościół czynnie uczestniczył w wysiłkach odrodzenia kultury, ale sytuacja polityczna i spisek sąsiednich państw doprowadziły do rozbiorów Polski.

Wiek XIX zdominowały państwa ościenne. Nowy układ sił politycznych przyniósł też zmianę sytuacji Kościoła w Polsce. We wszystkich zaborach utracił on pozycję polityczną. W zaborze rosyjskim i pruskim wiązał się z polskością, a w zaborze austriackim poddano go ścisłej kontroli państwa. Rządy zaborcze ograniczyły także działalność dobroczynną Kościoła³⁴.

W nowej sytuacji politycznej klasztory karmelitańskie w zaborze pruskim zostały zniesione, a prowincje wielkopolską i małopolską połączono w jedną. W zaborze rosyjskim karmelitów podzielono na trzy prowincje: litewską, białoruską i wołyńską z 34 klasztorami, z których w 1832 r. zniesiono aż 26. Pozostały tylko nieliczne – w Wilnie, Mohylewie, Łucku, Słobodzie, Zaświerzu i Krupczycach; w 1877 r. pozostał tylko klasztor wileński. Z kolei w zaborze austriackim cesarz Franciszek Józef I (1848–1916) zachował zaledwie 7 klasztorów, we Lwowie, Krakowie, Bołszowcu, Rozdole, Sąsiadowicach, Pilźnie i Lipinach, z których utworzono prowincję galicyjską pw. św. Józefa z siedzibą we Lwowie³⁵.

W okresie niewoli narodowej karmelici czynnie angażowali się w sprawy ojczyzny, np. w powstaniu styczniowym udział wzięło ok. 20 zakonników w 8 konwentach Królestwa, w sumie 34 kapłanów, 19 kleryków i 18 braci. Szczególny status miał klasztor w Oborach, gdzie internowano zakonników z innych stopniowo likwidowanych klasztorów. Był on miejscem skupiającym zakonników i pewną formą ich internowania. Klasztor w Oborach był też miejscem odosobnienia dla księży z diecezji płockiej i kujawsko-kaliskiej (włocławskiej), a w czasie drugiej wojny światowej więzieniem, głównie dla księży i zakonników³⁶.

³⁴ J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1998, s. 7–15.

³⁵ H. Urbański, *Historia zakonu karmelitów*, t. 2, Kraków 1980, s. 252–267, 271 (mps); [Z. Chełmicki] Ch., *Karmelici*, s. 339.

³⁶ Chrzanowski, *Rzeźba Pieta z klasztoru*, s. 55–83; „Głos Płocki”, 1911, nr 75, s. 2–3; M. Krajewski, *Eksterminacja duchowieństwa katolickiego ziemi dobrzyńskiej w latach okupacji hitlerowskiej (1939–1945)*, w: *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i studia*, red. F. Stopniak, t. 8, Warszawa 1979, s. 119–150.

Losy karmelitów trzewickowych w XX wieku

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości polska prowincja karmelitów obejmowała klasztory we Lwowie, Krakowie, Sąsiadowicach, Bołszowcach, Trembowoli, Rozdole, Pilźnie oraz rezydencję w Lipinach i Woli Gułowskiej (od 1924 r.).

W czasie drugiej wojny światowej w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu poniósł śmierć br. Gerard Kowalski (1901–1940), a w Dachau życie utraciło czterech zakonników – Paweł Hilary Januszewski (1907–1945), Michał Leon Koza (1909–1942), Antoni Szymon Buszta (1907–1942) i Bruno Makowski (1890–1944). Przez ukraińskich nacjonalistów w 1944 r. został zamordowany o. Bartłomiej Piotr Czosnek (1911–1944). Sowieci po przejęciu polskich terenów wschodnich usunęli karmelitów ze Lwowa, Bołszowic, Sąsiadowic, Rozdoła i Trembowoli. Aresztowany przez Sowieców o. Bolesław Augustyn Huczyński, przeor w Rozdole (diec. lwowska) został skazany w 1940 r. na pobyt w sowieckich łagrach, a następnie jako kapelan walczył pod Monte Casino, gdzie zginął 8 maja 1944 r.³⁷

Po zakończeniu drugiej wojny światowej prowincja polska posiadała kilka klasztorów – w Krakowie na Piasku, zrujnowany klasztor w Woli Gułowskiej, Pilźnie oraz rezydencję w Lipinach. Wkrótce przywrócono klasztor w Trutowie, a w Oborach w 1948 r. erygowano przy klasztorze nowicjat³⁸. Karmelici objęli też w 1947 r. kościół pw. św. Katarzyny w Gdańsku, a w 1946 r. parafię w Chyżnem na Orawie (archidiec. krakowska) i Baborowie (1976; diec. opolska). Z kolei w 1969 r. utworzyli placówkę duszpasterską przy dawnym kościele pw. św. Eliasza w Lublinie, budując przy nim dom klasztorny. Nie powiodły się starania karmelitów o odzyskanie klasztorów w Warszawie na Lesznie i w Poznaniu³⁹. W 1992 r. karmelici rozpoczęli pracę we Włodzimierzu Wołyńskim (Ukraina), a w latach 2002–2008 prowincja polska zaangażowała się w odrodzenie zakonu we Francji w miejscowości Bourges. Po 65 latach powrócili również karmelici do parafii w Sąsiadowicach (Ukraina)⁴⁰. Obecnie do polskiej

³⁷ Szulecki, *Księgozbiór klasztoru*, s. 32–33.

³⁸ M. Krajewski, *Zabytkowy zespół klasztorny w Oborach. Zarys dziejów klasztoru. Dzieje Piety Oborskiej*, „Biuletyn Przewodnicki PTTK”, 1985, nr 31, s. 11–13; Kłoskowski, *Karmelici trzewickowi*, s. 149.

³⁹ Urbański, *Historia zakonu*, s. 355.

⁴⁰ Trajdos, *Fundacja klasztoru karmelitów trzewickowych na Piasku w Krakowie*, s. 100–103; Sutecki, *Księgozbiór klasztoru*, s. 34.

provincji pw. św. Józefa z siedzibą w Krakowie należy 13 klasztorów i domów zakonnych⁴¹.

Karmelici prowincji polskiej posiadają trzy sanktuaria maryjne: w Krakowie, gdzie znajduje się słynący cudami obraz Matki Bożej Piaskowej, Pani Krakowa, w Oborach – sanktuarium Matki Bożej Bolesnej i w Woli Gułowskiej – sanktuarium Matki Bożej Żołnierzy Września. Ponadto w Gdańsku, jak już wyżej wspomniano, znajduje się koronowany wizerunek Matki Bożej Bolesnowieckiej, przywieziony do Polski ze zniszczonego klasztoru karmelitów w Boleszowcach.

Karmelici prowadzą domy rekolekcyjne, głoszą misje i rekolekcje, prowadzą szkoły oraz zajmują się szerzeniem kultu maryjnego i opiekują się bractwami szkaplerznymi.

Rozwój szkaplerza i bractwa karmelitańskiego

Rozwój kultu szkaplerznego związanego z objawieniami św. Szymona Stocka sprawił, że liczni wierni zaczęli nosić go na znak przynależności duchowej do karmelitów. Już na początku XIV wieku w państwach zachodnich, a w Polsce nieco później, powstały pierwsze bractwa przy klasztorach karmelitańskich, które zaczęły tworzyć stowarzyszenia ludzi świeckich, zarówno mężczyzn jak i kobiet, tzw. trzecie zakony. Przywileje zatwierdził papież Jan XXII (3 III 1322), a potwierdził je również papież Klemens VII (12 VIII 1530). Decydującą rolę w rozwoju bractw odegrał generał zakonu karmelitów Jan Chrzyciel Rossi, który otrzymał (18 X 1577) od papieża Grzegorza XIII potwierdzenie udzielonych odpustów. Z kolei papież Paweł V (30 X 1606) pozwolił generałowi karmelitów na zakładanie arcybractw szkaplerznych poza kościołami zakonu. Strukturę i organizację bracką wyznaczyła konstytucja papieża Klemensa VIII *Quaecumque* z 7 grudnia 1604 r. Według niej członkowie bractwa przez przyjęcie szkaplerza z rąk karmelity lub uprawnionego kapłana są zobowiązani do noszenia go w czasie codziennej modlitwy, a także trwania w łasce uświęcającej i naśladowania Najświętszej Maryi Panny. Tak więc członkowie bractw posiadają własną regułę życia, swoich świeckich przewodników, kierownictwo, wsparcie i opiekę duchową zakonu, uczestniczą w dobrach duchowych zakonu, zachowując całkowitą świeckość swojego stanu⁴².

⁴¹ Kołak, *Lokalizacja i organizacja karmelitów w Polsce*, kol. 808–812.

⁴² E. Warda, *Szkaplerzne bractwa*, w: EK, t. 19, kol. 61; T. Szkopek, *Szaty zbawienia*, Gdańsk 2005, s. 157–180; W. Bomba, *Dary nieba*, Kraków 2006, s. 1–47.

Do świeckiego zakonu może wstąpić każdy katolik mający 18–60 lat i pragnący żyć Ewangelią. O przyjęciu do wspólnoty decyduje rada wspólnoty. Z chwilą przyjęcia na członka wspólnoty rozpoczyna on pięcioletni okres formacyjny wprowadzający w karmelitańską duchowość. Na spotkaniach uczy się też metody modlitwy kontemplacyjnej oraz pewnego przygotowania teologicznego. Znakiem przynależności jest szkaplerz, którego formę ustaliła na przełomie XIX i XX wieku Kongregacja Odpustów. Stanowią go dwa płatki szkaplerza wykonane z takiej samej tkaniny jak habit, połączone dwoma sznurkami lub tasiemkami tak, aby jeden zwisał na piersiach, a drugi na plecach; na jednym widnieje wyobrażenie Matki Bożej Szkaplerznej, a na drugim Serca Jezusa. Od osoby związanej węzłem małżeńskim wymagana jest zgoda współmałżonka na przynależenie do bractwa⁴³.

Noszący szkaplerz i należący do bractwa szkaplerznego mają możliwość uzyskania odpustu zupełnego dla siebie lub zmarłych w dzień wpisania do bractwa szkaplerznego i w niektóre święta zakonne, np. we wspomnienie św. Szymona Stocka (16 V), w uroczystość Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel (16 VII), w święto św. Eliasza (20 VII), w święto świętych zakonu karmelitańskiego (14 XII). Za noszenie z wiarą szkaplerza, oprócz odpustu zupełnego, można uzyskać też odpusty cząstkowe⁴⁴.

Po upływie dwóch lat formacji karmelitańskiej kandydat do wspólnoty karmelitańskiej składa przyrzeczenia czasowe. Z kolei po pięcioletniej formacji składa takie samo przyrzeczenie, ale już na całe życie. Istotą jednak przyrzeczenia jest czystość, a więc to wszystko, co obejmuje ta cnota, stosownie do stanu życia każdego karmelity świeckiego. Przyrzeczenie nie jest jednak przeszkodą do zmiany stanu cywilnego czy posiadania dzieci, podobnie jak przyrzeczenie ubóstwa nie oznacza konieczności rezygnacji z posiadania dóbr materialnych. Chodzi tu przede wszystkim o życie w duchu chrześcijańskiego wyrzeczenia i umartwienia, zaufania bezgranicznego Bogu i wewnętrzną wolność.

Każdy karmelita świecki po roku od przyrzeczeń wieczystych może być na własną prośbę dopuszczonym do złożenia ślubów czystości i posłuszeństwa, które zyskują wartość cnoty religijności. Same śluby wymagają pełniejszej ofiary z siebie i większej odpowiedzialności moralnej. W tym miejscu należy zaznaczyć, że śluby te są składane przełożonemu Karmelitu i współbraciom ze świeckiego zakonu, a dopiero pośrednio kierowane są do Boga. Zakonnicy natomiast składają śluby bezpośrednio samemu Bogu i na tym polega zasadnicza różnica między świeckim a zakonnym zgromadzeniem karmelitów⁴⁵.

⁴³ J. Wasilewska, *Formy szkaplerza*, w: EK, t. 19, kol. 57–59; A. Ball, *Katolickie sakramentalia*, Gdańsk 2005, s. 157–165.

⁴⁴ W. Tochmański, *Szkaplerz karmelitański we współczesnym Kościele*, „Karmel”, 1988, nr 2, s. 24–25.

⁴⁵ P. Chmieliński, *Świecki Zakon Karmelitów*, „Niedziela” (ed. warszawska), 2001, nr 43, s. 1.

Do pierwszego i drugiego przyrzeczenia przygotowuje kandydatów magister nowicjatu. Mają oni nauczyć się zwyczaju gorliwej modlitwy, rozmyślania. Do obowiązków świeckich karmelitów należy też udział w codziennej Eucharystii i modlitwie brewiarzowej Kościoła, regularne czytanie duchowe, codzienny rachunek sumienia i częsta adoracja Najświętszego Sakramentu. Członkowie oprócz ducha modlitwy mają troszczyć się też o ducha pokuty i wyrzeczenia, a więc często korzystać z sakramentu pojednania, praktykować post i abstynencję, ćwiczyć się w cnocie milczenia i cierpliwie znosić przeciwności losu. Świeccy karmelici na co dzień, oprócz modlitwy i wypełniona obowiązków rodzinno-zawodowych, zajmują się także działalnością apostołską, prowadząc grupy modlitewno-medytacyjne czy grupy neokatechumenalne. Opiekują się też chorymi, organizują pielgrzymki do różnych sanktuariów, zajmują się także wystrojem kościoła z okazji różnych uroczystości kościelnych⁴⁶.

Sztuka karmelitańska

Zewnętrzny odbicie przyjętych wartości ideowych i wyrazem osiągnięć kulturowych karmelitów jest sztuka, ukazująca żywotność ideału zakonu karmelitańskiego przez właściwy poziom budownictwa, treści duchowe, biblijne, historyczne i hagiograficzne zarówno w architekturze, rzeźbie, jak i malarstwie.

Architektura

Najstarszą normę prawną odnośnie do budownictwa karmelitańskiego stanowi zapis w *Regule* św. Alberta z 1209 r. Polecał on karmelitom mieszkać na miejscach samotnych lub tam, gdzie będą im ofiarowane. Poszczególni bracia mieli posiadać swoje odrębne cele, pośrodku których miała być zbudowana kaplica, gdzie zakonnicy powinni zbierać się, aby uczestniczyć w Eucharystii. *Reguła* pierwotna wspomina także o refektarzu i obowiązku odmawiania godzin kanonicznych według zwyczaju Kościoła⁴⁷.

Pierwsza kaplica karmelitów na Górze Karmel była wykuta w skale, a następnie wybudowano tutaj na fundamencie bizantyjskiej kaplicy z VIII wieku klasztor wraz z kościołem pw. Matki Bożej w stylu wczesnogotyckim, o czym świadczą ostatnie znaleziska. Od strony zewnętrznej do elewacji kościoła przylegały cele zakonne; odkryto też kuchnię i drobne przedmioty; układ pomieszczeń odpowiadał przepisom *Reguły* św. Alberta.

Również po przybyciu karmelitów do Europy (XIII w.) budowano klasztory i kościoły karmelitańskie według modelu wskazanego przez św. Alberta. W tym przejściowym okresie były wznoszone najpierw małe

⁴⁶ Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 130–156.

⁴⁷ B.J. Wanat, *Karmelitańska sztuka*, w: EK, t. 8, kol. 838.

kościół salowe do użytku samych zakonników. Jednak z chwilą zmiany sposobu życia z eremickiego na cenobicki (życia we wspólnocie) i zaliczenia karmelitów do zakonów żebrzących zmieniła się też architektura budownicza. Przy klasztorach karmelici zaczęli prowadzić działalność apostołską oraz oświatową. Dlatego papież Aleksander VI w 1261 r. udzielił zakonnikom pozwolenia na posiadanie kościoła z dzwonnica oraz cmentarza na własny użytek. Od tego też czasu zakon przyjmował fundacje i zaczął budować kościoły razem z klasztorami⁴⁸.

Zakony żebrzące, a tym samym i karmelici, na ogół wznosili klasztory i kościoły uboższe w swych założeniach przestrzennych. Najczęściej były to kościoły centralne, jednonawowe na rzucie prostokąta lub krzyża, z szeregiem bocznych ołtarzy, ale była też architektura bazylikowa trzynawowa lub halowa z prezbiterium zakończonym absydą lub wieloboczną⁴⁹.

W zależności od przeznaczenia klasztory dzieliły się na apostołskie i formacyjne. Te ostatnie posiadały układ przestrzenny w formie czworoboku i mieściły się w nich nowicjaty i domy studiów filozoficzno-teologicznych. Studia generalne (średniowieczne szkoły o międzynarodowej randze) dla wszystkich prowincji zakonu ustalały kapituły generalne.

Wszystkie większe domy zakonne należały do domów formacyjnych, dlatego musiały posiadać kilkadziesiąt cel mieszkalnych, refektarz, kapitułarz, chór zakonny, sale wykładowe, kuchnię, bibliotekę i skryptorium. Zawsze jednak do kościoła przylegał klasztor (*claustrum*) z trzema skrzydłami, dwoma lub trzema kondygnacjami i podpiwniczeniami. W środku mieścił się dziedziniec. Natomiast wokół klasztoru był ogród warzywny i sad.

Karmelici starali się, aby w każdej prowincji był jeden lub dwóch „prefektów” posiadających przygotowanie z zakresu architektury, inżynierii i budownictwa. Na ten urząd powoływała ich kapituła prowincjalna⁵⁰.

W okresie renesansu i baroku budowano klasztory już w nowym stylu, chociaż klasyczny układ przestrzenny pomieszczeń pozostał ten sam. Zmieniły się przede wszystkim: konstrukcja, detale i artykulacje wnętrza oraz elewacji na typowe dla renesansu lub baroku. Najwięcej kościołów i klasztorów zbudowano jednak w okresie baroku. Dokonano też przebudówki w tym stylu wielu obiektów budowli gotyckich. W dobie renesansu

⁴⁸ W końcu XIII wieku zakon liczył już w Europie ok. 100 klasztorów w stylu romańskim, a od połowy XIII wieku zaczął pojawiać się też styl gotycki.

⁴⁹ Wanat, *Karmelitańska sztuka*, kol. 839.

⁵⁰ V. Drema, *Twórcy kościoła Świętej Trójcy w Wilnie*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 38(1976), s. 297–298.

stosowano krążanki wokół wewnętrznego dziedzińca klasztoru, a na cokole umieszczano rzeźbę patrona klasztoru lub zakonu⁵¹.

Po soborze trydenckim klasycznym modelem w budownictwie karmelickim stał się kościół jezuitów w Rzymie – *Il Gesu*. W XVII i XVIII wieku model ten z różnymi modyfikacjami zapanował w całej Europie⁵².

W Polsce najstarsze kościoły i klasztory karmelitańskie budowano w stylu gotyckim. Macierzystym i głównym klasztorem przez całe stulecia był krakowski klasztor ze sławnym sanktuarium Matki Bożej w Krakowie na Piasku. Gotyckie klasztory uległy zniszczeniu w czasie potopu szwedzkiego. Ich odbudowa oraz budowa nowych odbywała się już w stylu barokowym (XVIII w.). Przed rozbiorem większość karmelitańskich klasztorów i kościołów pochodząca z różnych fundacji była zbudowana w stylu *Il Gesu* ze zmodyfikowaną fasadą z trzema nawami lub na rzucie krzyża łacińskiego, z centralną nawą i rzędami kaplic po bokach⁵³.

Królewskie i książęce fundacje posiadały bogate uposażenie świątyń w postaci ołtarzy, tryptyków, stall, ambon, chrzcielnic, konfesjonałów i organów. Najczęstszą tematyką były sceny związane z Matką Boską z Góry Karmel, wizją św. Szymona Stocka, czyli Matką Bożą Szkaplerzną, św. Eliażem i Elizeuszem. Szeroko był też rozpowszechniony kult św. Józefa, św. Anny i św. Joachima oraz świętych – Alberta i Marii Magdaleny. Wymienieni święci mieli w kościołach swoje ołtarze, rzeźby w pomieszczeniach czy na korytarzach i dziedzińcach klasztornych⁵⁴.

Malarstwo i rzeźba

Malarstwo podobnie jak rzeźba przedstawiało w różnych okresach sceny z życia Matki Bożej, dzieje proroka Eliasza oraz świętych i błogosławionych Karmelu. W historii zakonu liczne klasztory przyozdabiane były również polichromią o tematyce karmelitańskiej oraz świętych Karmelu⁵⁵.

⁵¹ D. Nowacki, *Kościół pod wezwaniem Świętego Krzyża i dom zakonny (plebania) w Milatynie Nowym*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 4, oprac. A. Batlej, Kraków 1996, s. 65–82.

⁵² Wanał, *Karmelitańska sztuka*, kol. 840.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, kol. 840–841; J. Hornungowa, *Lwowska plastyka reliefowa XVIII wieku*, „Arkady”, 3(1937), s. 117–124.

⁵⁵ W. Krynicki, *Dzieje Kościoła powszechnego*, wyd. 4, oprac. W. Szoldrski, Włocławek 1930, s. 361–362. Najstarsze zabytki malarstwa tablicowego w technice temperowej pochodzą z XIII wieku, do których należy obraz Matki Bożej z Góry Karmel w Nikozji na Cyprze; według tradycji przywieziony był z Palestyny.

Najwybitniejszym malarzem karmelitańskim był Włoch Fra Filippo Lippi (1406–1469) z Florencji. Oprócz obrazów tablicowych wykonywał również malarstwo *al'fresco* w duchu renesansu. Z upodobaniem malował też Madonny z Dzieciątkiem, Zwiastowanie, Boże Narodzenie oraz adorację Dzieciątka Jezus. Wszystkie jego dzieła charakteryzowały się spokojem, a postacie były pełne wdzięku i elegancji⁵⁶.

W ikonografii karmelitańskiej Matka Boża Szkaplerzna najczęściej ukazywana jest z Dzieciątkiem na rękę lub na kolanach, trzymając w jednej ręce berło, a w drugiej szkaplerz. Bywało, że szkaplerz był trybowany na blasze sukienek okrywających cudowne obrazy. W obrazach nawiązywano także do schematów Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Tematem wielokrotnie powielanym była też scena przekazania szkaplerza przez Matkę Bożą Szymonowi Stockowi, tak jest m.in. w Trutowie czy Krakowie. Na uwagę zasługuje też kompozycja ukazująca Matkę Bożą w kontekście czyścica, jako Orędowniczkę dusz czyścicowych, podającą im szkaplerz. Nierzadko wzorem dla wizerunku Matki Bożej Szkaplerznej był obraz *Salus Populi Romani* z bazyliki Matki Bożej Większej w Rzymie, z dodaniem w splecionych rączkach Dzieciątka szkaplerza, czy obraz Matki Bożej Śnieżnej, z dodanym do całości szkaplerzem trzymanym przez Maryję, np. w Berdyczowie⁵⁷. Niektóre obrazy Matki Bożej Szkaplerznej zbliżały się do typu obrazu Matki Bożej, gdzie Dzieciątko tuli się do Matki, dotykając dłonią Jej twarzy, np. obraz Matki Bożej Trembowelskiej w Gdańsku (przełom XVI i XVII w.)⁵⁸. Na szczególną uwagę zasługują jednak obrazy ukazujące Matkę Bożą – z Dzieciątkiem lub bez Niego – w brunatnym habicie karmelitańskim i szkaplerzem w dłoniach.

Inspiracją dla obrazu Matki Boskiej Trembowelskiej jest ikona Madonny *del Carmina* z bazyliki w Neapolu. Jeżeli chodzi o teren Polski, to zwłaszcza w XVII i XVIII wieku wykształcił się wizerunek Matki Bożej wzorowany na ikonie *Mater Misericordiae*, ukazujący Maryję w brązowym habicie, otaczającą połamami swego płaszczka zakonników i zakonnice⁵⁹.

⁵⁶ M. Levey, *Od Giotta do Cezanne'a. Zarys historii malarstwa zachodnioeuropejskiego*, Warszawa 1988, s. 36.

⁵⁷ Wanat, *Karmelitańska sztuka*, kol. 841–842.

⁵⁸ Jest to bizantyjska ikona, sprowadzona przez karmelitów z Ziemi Świętej, której autorem miał być św. Łukasz. Wizerunek znajduje się oprócz drugiego cudownego obrazu Madonny Bołszowieckiej (XVI w.) w kościele św. Katarzyny w Gdańsku.

⁵⁹ J. Wasilewska, *Szkaplerzna Matka Boża*, w: EK, t. 19, kol. 60; K. Moisan-Jablońska, *Maryja orędowniczka wiernych*, Warszawa 1987, s. 95–139.

W XVIII wieku zaczęto kopiować i iluminować księgi liturgiczne. Do ilustracji pierwodruków karmelici korzystali z techniki drzeworytu i miedziorytowej. Szczególnie znany z jej stosowania był brat konwers Grzegorz od św. Mateusza (1735–1784)⁶⁰.

Zarówno w architekturze, sztuce i malarstwie kościołów i klasztorów daje się zauważyć w tamtym okresie silny wpływ specyficznej duchowości karmelitańskiej, która swymi korzeniami sięga dziejów proroka Eliasza oraz patronki zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel.

* * *

Z perspektywy lat można powiedzieć, iż karmelici pomimo dziejowych zawirowań w Europie, jak i na ziemiach polskich, zawsze odkrywali swoją tożsamość, służąc Chrystusowi i Maryi. I nawet wtedy, gdy wydawało się, że wszystko jest stracone, to jak feniks z popiołów odradzali się na nowo, aby dalej służyć Bogu i Ojczyźnie.

STRESZCZENIE

Do Polski z czeskiej Pragi karmelitów trzewiczkowych sprowadził w 1397 r. król Władysław Jagiełło i jego żona królowa Jadwiga. Pierwszy klasztor z fundacji króla założono na przedmieściu Krakowa – na Piasku. W kolejnych latach powstawało na ziemiach polskich coraz więcej klasztorów karmelitańskich. Szczególny ich rozwój nastąpił w XVII w. na terenach wschodnich ówczesnej Rzeczypospolitej, czyli dzisiejszej Ukrainy, Białorusi i Litwy. Karmelici stali się tam pionierami katolicyzmu, oświaty i kultury polskiej. Trudnym okresem dla ich działalności były czasy zaborów; w zaborze pruskim wszystkie klasztory zniesiono, a w pozostałych zaborach ograniczono ich liczbę. Obecne karmelici posiadają trzy sanktuaria maryjne: w Krakowie, z słynącymi cudami obrazem Matki Bożej Piaskowej, w Oborach – sanktuarium Matki Bożej Bolesnej i w Woli Gułowskiej – sanktuarium Matki Bożej Żołnierzy Września. Karmelici zajmują się przede wszystkim duszpasterstwem oraz szerzeniem kultu maryjnego poprzez zakładanie bractw szkaplerznych i upowszechnianie świąt maryjnych.

Słowa kluczowe: karmelici trzewiczkowi, szkaplerz karmelitański, bractwa szkaplerzne, kult maryjny.

SUMMARY

King Władysław Jagiełło and his wife Queen Jadwiga brought Carmelites of the Ancient Observance to Poland from Czech Prague in 1397. Their first monas-

⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *O sztuce polskiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1966, s. 9–19, 21–28, 394.

tery founded by King was established on the outskirts of Krakow – *on Piasek*. In subsequent years, more Carmelite monasteries appeared in Poland. Their special development occurred in the seventeenth century on the eastern territories of then Republic, the area of today's Ukraine, Belarus and Lithuania. The Carmelites of the Ancient Observance become there pioneers of Catholicism, education and Polish culture. Difficult period for Carmelites activity was the time of occupation; under prussian patrition all the monasteries were abolished immediately, and under the remaining partitions their number was significantly reduced. Nowadays, Carmelites have three Marian shrines: in Krakow, with the miraculous image of Our Lady of Sand, in Obory – the Shrine of Our Lady of Sorrows and in Wola Gułowska – the Shrine of Our Lady of September Soldiers. Carmelites of the Ancient Observance are primarily concerned with the care of souls and the spread of Marian devotion through the establishment of scapular brotherhood and promotion of Marian feasts.

Key words: Carmelites of the Ancient Observance, Carmelite scapular, scapular brotherhood, Marian devotion.

BIBLIOGRAFIA

- Ball A., *Katolickie sakramentalia*, Gdańsk 2005.
- Bomba W., *Dary nieba*, Kraków 2006.
- Borkowska M., *Karmelitanki dawnej obserwancji w Polsce. Dzieje zapomnianego zakonu*, NP, 75(1991), s. 91–116.
- [Chelmiński Z.] Ch, *Karmelicy*, w: PEK, t. 19–20, s. 336–342.
- Chotkowski W., *Historia polityczna dawnych klasztorów panieńskich w Galicji 1773–1848*, Kraków 1905
- Chmieliński P., *Świecki Zakon Karmelitów*, „Niedziela” (ed. warszawska), 2001, nr 43, s. 1.
- Chrzanowski T., *Rzeźba Pieta z klasztoru karmelitów w Oborach w ziemi dobrzyńskiej. Studium historyczno-konserwatorskie*, NP, 37(1972), s. 55–83.
- Drema V., *Twórcy kościoła Świętej Trójcy w Wilnie*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 38(1976), s. 297–298.
- Duchniewski J., *Działalność karmelitów*, w: EK, t. 8, k. 813.
- Fankidejski J., *Klasztory żeńskie w diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1883.
- Filek O., *Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 369–390.
- [Giżycki J.M.A.] Wołyniak, *Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi*, cz. 1–2, Kraków 1918.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Hornungowa J., *Lwowska plastyka reliefowa XVIII wieku*, „Arkady”, 3(1937), s. 117–124.
- Jabłonowski A., *Polska XVI wieku. Ziemie ruskie. Ukraina (Kijów – Braclaw)*, t. 3, Warszawa 1897.

- Kloskowski G., *Karmelici trzewickowi prowincji wielkopolskiej w XVII–XIX wieku*, ABMK, 98(2012), s. 149–271.
- Kłoczowski J., *Zakony męskie w Polsce XVI–XVII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1970, s. 483–730.
- Kolak W., *Lokalizacja i organizacja karmelitów w Polsce*, w: EK, t. 8, kol. 808–813.
- Krajewski M., *Eksterminacja duchowieństwa katolickiego ziemi dobrzyńskiej w latach okupacji hitlerowskiej (1939–1945)*, w: *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej. Materiały i studia*, red. F. Stopniak, t. 8, Warszawa 1979, s. 119–150.
- Krajewski M., *Zabytkowy zespół klasztorny w Oborach. Zarys dziejów klasztoru. Dzieje Piety Oborskiej*, „Biuletyn Przewodnicki PTTK”, 1985, nr 31, s. 11–13.
- Krynicky W., *Dzieje Kościoła powszechnego*, wyd. 4, oprac. W. Szolński, Włocławek 1930.
- Levey M., *Od Giotta do Cezanne’a. Zarys historii malarstwa zachodnioeuropejskiego*, Warszawa 1988.
- Litak S., *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1998.
- Moisan-Jabłońska K., *Maryja orędowniczka wiernych*, Warszawa 1987.
- Nowacki D., *Kościół pod wezwaniem Świętego Krzyża i dom zakonny (plebania) w Miłatynie Nowym*, w: *Kościół i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego*, t. 4, oprac. A. Batlej, Kraków 1996, s. 65–82.
- Nowakowski E., *O cudownym obrazie Matki Boskiej w kościele o.o. karmelitów w Białyniczach*, Kraków 1889.
- „Rocznik Diecezji Włocławskiej” 2011, Włocławek 2011.
- Szudrowicz A., *Karmelici w Kcyni (1612–1835)*, Bydgoszcz 2001.
- Sułecki S., *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*, Kraków 2014.
- Surdacki M., *Szpitalnictwo zakonne w średniowiecznej Polsce*, „Roczniki Humanistyczne”, 63(2015), z. 2, s. 49–98.
- Szkopek T., *Szaty zbawienia*, Gdańsk 2005.
- Tatarkiewicz W., *O sztuce polskiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1966.
- Tochmański W., *Szkaplerz karmelitański we współczesnym Kościele*, „Karmel”, 1988, nr 2, s. 24–25.
- Trajdos T.M., *Fundacja klasztoru karmelitów trzewickowych na Piasku w Krakowie*, NP, 60(1983), s. 91–127.
- Urbański H., *Historia zakonu karmelitów*, t. 2, Kraków 1980, (mps).
- Wanat B.J., *Karmelitańska sztuka*, w: EK, t. 8, kol. 838–348.
- Warda E., *Szkaplerzne bractwa*, w: EK, t. 19, kol. 60–62.
- Wasilewska J., *Formy szkaplerza*, w: EK, t. 19, kol. 57–59.
- Wasilewska J., *Szkaplerzna Matka Boża*, w: EK, t. 19, kol. 59–60.

KS. RAFAŁ SZPRYNC

NATURA LOGIKI W UJĘCIU JÓZEFA MARI BOCHEŃSKIEGO

Żyjąc w świecie pełnym bardziej bądź mniej naukowych dyscyplin, licznych metod, grantów badawczych, przy pomocy których cały szereg różnego stopnia specjalistów spogląda codziennie na świat, nie jest łatwo pozostać rzetelnym myślicielem bez uprzednio zdobytych odpowiednich kwalifikacji. Zwłaszcza nie jest łatwo być filozofem, którego cechuje w przeciwieństwie do pozostałych naukowców chęć dotarcia do obrazu rzeczywistości z jednej strony najbardziej elementarnego, prostego, z drugiej zaś na tyle obiektywnego, aby większość myślicieli w przyjęciu go była zgodna.

Jednym ze sposobów zdobycia owych kwalifikacji, które pozwolą filozofowi zapewnić swojej pracy profesjonalizm i maksymalną skuteczność, jest sposób zaproponowany przez polskiego filozofa-logika ojca Józefa Marii Bocheńskiego, a który polegać ma na permanentnej współpracy filozofa z dziedziną logiki. By tak się jednak stało, aby filozof przekonał się do owej ewentualnej współpracy w przyszłości, musi wpieryw poznać dogłębnie naturę tegoż narzędzia, jakim jest logika oraz zakres jego możliwości. Dopiero wówczas, mając całościowy ogląd tego, czym zajmuje się filozofia i jakie możliwości zapewnia logika, będzie mógł świadomie orzec o przydatności bądź nieprzydatności współpracy tych dyscyplin w ramach obranej przez siebie „ścieżki” badawczej.

Niniejszy artykuł ma stanowić próbę przybliżenia natury logiki, a przez to wskazać na jej przydatność i nieoceniony wkład w rozwój myśli ludzkiej. Zamierzony cel będzie zrealizowany poprzez odpowiedź na dwa pytania

KS. RAFAŁ SZPRYNC – mgr teologii, lic. filozofii, obecnie doktorant w katedrze logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Zainteresowania badawcze: logika filozoficzna.

poczynione w kontekście logiki. Po pierwsze, jakie było miejsce logiki w historii w kontekście kształtującej się myśli ludzkiej? Po drugie, jak można najlepiej scharakteryzować dziedzinę, jaką jest logika, zwłaszcza logika współczesna?

W ramach odpowiedzi na pierwsze pytanie (część 1) zostanie przywołana i opatrzona stosownym komentarzem postać dyskursu filozoficznego od czasów Arystotelesa do czasów Leibniza, którego to uczestnicy w mniejszym lub większym stopniu korzystali z bogactwa logiki. W ramach odpowiedzi na drugie pytanie (część 2) zostanie przywołana i omówiona logika współczesna zwana matematyczną, która w opinii o. Bocheńskiego stanowi najlepszy model dla filozofa chcącego zapewnić swym naukowym wynikom profesjonalizm i racjonalność.

1. Rozwój logiki formalnej w dziejach

Podejmując próbę prześledzenia dziejów logiki formalnej w celu uświadomienia sobie faktu, iż była ona obecna od niemal samego początku kształtowania się naukowej refleksji człowieka nad światem, jak też była dziedziną realnie mającą wpływ na kształt głoszonych tez przez myślicieli ówczesnego czasu, należy poczynić, tytułem wstępu, krótką uwagę systematyczną dotyczącą samego podziału logiki ogólnej.

1.1. Uwagi wstępne

Zdaniem o. Bocheńskiego, logikę ogólną należy dzielić na dwa działy: logikę właściwą i filozofię logiki, która to jest zespołem zdań o logice jako takiej. Przechodząc do podziału bardziej szczegółowego, należy następnie dzielić logikę właściwą na: logikę czystą, której odpowiednikiem jest logika formalna, i logikę stosowaną, która w praktyce jawi się bądź jako semiotyka logiczna, tj. logika stosowana do języka, bądź jako ogólna metodologia myślenia, tj. logika stosowana w procesie rozumowania¹.

„Z powyższego wynika jasno, że główną i podstawową częścią logiki ogólnej jest logika formalna. Filozofia logiki ma ją za przedmiot, a logika stosowana stosuje ją do dziedzin pozalogicznych. Z tego względu niniejsze rozważania dotyczą przede wszystkim logiki formalnej”².

¹ Por. J.M. Bocheński, *Logika i ontologia*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 110; tenże, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 8–14.

² Tenże, *Logika i ontologia*, s. 110.

Kolejną ważną uwagą dotyczącą już *stricte* logiki formalnej jest to, że rekonstrukcji dziejów logiki formalnej, jak też sposobów jej pojmowania przez różnych myślicieli w ciągu wieków należy dokonywać, zdaniem o. Bocheńskiego, zawsze w kontekście wzajemnego jej dialogu z ontologią, albowiem logika formalna to nic innego jak właśnie ontologia aksjomatyczna³. „Logicy uprawiają ontologię tylko w sposób aksjomatyczny. Dlaczego to mówię? Najpierw dlatego, że jeśli zanalizuje się twierdzenia logiczne, to okazuje się, że nie mają one nic wspólnego z myśleniem. Oczywiście, stosuje się je tak samo do myślenia jak do słoni i wszystkich innych rzeczy, jakie są na świecie. Weźmy na przykład zasadę niesprzeczności. «Nie jest tak, że ta sama cecha przysługuje i zarazem nie przysługuje przedmiotowi». O czym jest mowa, o myśleniu? Wcale nie. Mowa jest o słoniach, o pięknych paniach, o maszynach do nagrywania, o przedmiotach jakichkolwiek. To jest twierdzenie ontologiczne”⁴.

1.2. Logika w starożytności

W swych początkowych etapach, tzn. w okresie przedarystotelesowskim, logika rozwijała się zasadniczo z dialektyki, którą pojmowano wówczas jako zespół niezbędnych reguł stosowanych w sztuce dyskusowania. Co się tyczy relacji ontologii i logiki w tym czasie, to należy powiedzieć, że ontologia wówczas nie miała nic wspólnego z logiką, gdyż sama stanowiła teorię tego, co realnie istnieje, zaś logika uczyła wyłącznie myślicieli tego, w jaki sposób mają oni skutecznie prowadzić swoje dyskusje⁵.

Z chwilą pojawienia się Arystotelesa – prekursora logiki formalnej, rozpoczyna się pierwszy poważny rozdział w historii wzajemnego stosunku ontologii i logiki⁶.

Przedmiotem ontologii, którą Arystoteles nazywał „filozofią pierwszą”, bądź „boską nauką” było wieloznaczne wyrażenie „byt jako byt”. W swym dziele *Metafizyka* Arystoteles omawiał ponadto zasadę niesprzeczności, wyłączonego środka, a także analizował byty konkretne,

³ Por. J.M. Bocheński, J. Parys, *Między logiką a wiarą*, Warszawa 1998, s. 54.

⁴ Tamże, s. 53–54; por. J.M. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 324–325.

⁵ Por. S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego*, RF, 46–47(1998–1999), z. 1, s. 71.

⁶ Por. tamże, s. 72.

których aspekty przybierały postać kategorii. Zdaniem Bocheńskiego, cechą charakterystyczną ontologii Arystotelesa, określanej jako teorii realnych bytów w ogóle i ich najogólniejszych aspektów, było to, iż pomimo to, że dotyczyła ona wyłącznie przedmiotów realnych, to jednak nie zawierała, w przeciwieństwie do dzisiejszej metafizyki, żadnych zdań egzystencjalnych⁷.

Co się tyczy logiki w wydaniu Arystotelesa, to należy pamiętać, że ten filozof stworzył co najmniej dwie różne logiki. Można bowiem mówić o logice wcześniejszej zawartej w *Topikach*, która to była sztuką myślenia i technologią dyskusji, a także o logice zawartej w *Analitykach pierwszych*, która ograniczała się do zdań typu „B jest A” i była zbudowana z praw, w których sformułowaniu występowały zmienne nazwowe⁸.

Ojciec Bocheński, wskazując na zasadnicze różnice obu tych logik w wydaniu Arystotelesa, wylicza, po pierwsze: logika opisana w *Topikach* zbudowana jest z reguł (nie ze zdań), tj. wyłącznie ze wskazówek dotyczących tego, jak można lub powinno się skutecznie działać. Ważną uwagą w tym miejscu jest to, że reguły nie podlegają kategorii prawdy bądź fałszu, lecz orzeka się o nich jedynie czy są słuszne, sprawne bądź nie. Przykładem reguły może być zwrot typu „zamknij drzwi!”⁹. Logika opisana w *Analitykach pierwszych* jest natomiast zbudowana z praw, co w praktyce oznacza zdania stwierdzające, co jest, które podlegają kwalifikacji prawda/fałsz. Przykładem prawa, jest zdanie typu: „drzwi są zamknięte”¹⁰. Po drugie: logika opisana w *Topikach* jest logiką napisaną w języku naturalnym i podejmuje wiele różnych struktur z języka potocznego, podczas gdy logika z *Analityk pierwszych* jest w pełni zaksjomatyzowaną logiką formalną, która ogranicza się do zdań typu „B jest A” z kwantyfikatorami i negacjami¹¹.

„Wiemy dzisiaj, że nie ma sensu mówić o logice Arystotelesowskiej w ogóle, bo nie ma takiej jednej logiki, ale kilka różnych logik. Co więcej, zależnie od tego, którą z nich dany myśliciel uzna za logikę «prawdziwą», jego rozumienie tej dyscypliny i jej stosunku do ontologii będzie różne.

⁷ Por. Bocheński, *Logika i ontologia*, s. 114–115.

⁸ Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, s. 72; T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 8.

⁹ Por. Bocheński, *Logika i ontologia*, s. 110.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 110–111, 115; J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 19–20.

Jeśli bowiem logika jest teorią złożoną z reguł dyskusji, to będzie ona *organon* narzędziem nauk, ogólną technologią wnioskowania i dyskusji. Ale jeśli jest zespołem praw, jak logika *Analityk*, wtedy jest czymś więcej niż w pierwszym przypadku: będzie wówczas *meros*, częścią filozofii, najogólniejszą teorią przedmiotów¹².

Z powyższej wypowiedzi wynika jasno bardzo ważna prawidłowość, mianowicie, iż w dużej mierze od wyboru jednego z powyżej opisanych wariantów uprawiania logiki przez danego myśliciela zależy będzie w konsekwencji postać tez bądź twierdzeń przez niego głoszonych. Cała więc historia rozwoju logiki to zatem jedno wielkie pasmo wyborów między uprawianiem jej na sposób sztuki argumentacji lub na sposób formalny.

Stoicy dla przykładu, którzy byli bezpośrednimi spadkobiercami owego Arystotelesowskiego podziału logiki, opowiedzieli się początkowo za logiką w rozumieniu pierwszym, a więc jako sztuką argumentacji. Lecz z czasem, poprzez logikę zdań, stoicy rozwinęli także pierwotną postać logiki formalnej. Ponadto to właśnie stoicy, zdaniem o. Bocheńskiego, sformułowali pierwszą, niesprzeczną teorię przedmiotu logiki formalnej¹³. „Przedmiot logiki w ujęciu stoików jest wyraźnie odróżniony od bytu realnego. Tym przedmiotem są znaczenia, które nie będąc ciałami, są bytami idealnymi. Z kolei wszystko, co realne – włącznie z bytami psychicznymi – jest dla stoików cielesne¹⁴. Co do kwestii wzajemnej relacji ontologii i logiki w wydaniu stoików, nie ma większej wątpliwości, że były one kompletnie od siebie niezależne, co w oczach Bocheńskiego stanowi nieporozumienie¹⁵.

1.3. Logika w średniowieczu

Scholastyka to z kolei okres, w którym nie używa się samego terminu „ontologia”, choć prowadzi się żywe rozważania nad kwestiami, które z czasem zyskują miano „ontologicznych”. Poświęca się między innymi w tym okresie bardzo wiele uwagi semantycznej płaszczyźnie „bytu”, czego nie czynili poprzednicy. I tak na przykład „tomiści pojmowali «byt» analogicznie (tj. jako wyrażenie w zasadzie wieloznaczne

¹² Tenże, *Logika i ontologia*, s. 116.

¹³ Por. tamże, s. 117–118.

¹⁴ Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, s. 73.

¹⁵ Por. Bocheński, *Logika i ontologia*, s. 118.

systematycznie), inni, jak np. szkotyści, twierdzili, że jest ono *genus*, tj. wyrażeniem jednoznacznym¹⁶. Jako wkład scholastyki w dziedzinę ontologii, Bocheński podaje na przykład teorię stosunku między istnieniem a istotą, czy też naukę o transcendentálnych cechach wszystkich bytów, zaznaczając jednocześnie, że przedmiot ontologii scholastycznej jest ten sam co u Arystotelesa¹⁷.

Co się tyczy rozumienia logiki przez myślicieli scholastycznych, to o. Bocheński zauważa, że jest ona w dużej mierze niearystotelesowska, zarówno ze względu na swą metodę, jak i na treść. Logika scholastyczna jest bowiem ujęta całkowicie metajęzykowo i składa się wyłącznie z reguł. Ponadto, w przeciwieństwie do logiki stoików, jej przedmiotem nie jest już znaczenie, ale *propositiones*, tj. zdania znaczące¹⁸.

Powyższe problemy przyniosły doniosłe konsekwencje dla myśli filozoficznej tamtego okresu. Jako przykład w tym miejscu można podać chociażby istotną dla całości tematu kwestię relacji ontologii i logiki. Otóż ontologia formułowała wyłącznie prawa i była konstruowana w języku przedmiotowym, zaś logika formułowała wyłącznie reguły i była w pełni zapisem metajęzykowym, co w następstwie doprowadziło do sytuacji, że głośzono na przykład dwie zasady niesprzeczności: jedną ontologiczną – w języku przedmiotowym, drugą logiczną – w metajęzyku¹⁹.

Bogactwo średniowiecza zaowocowało także, zdaniem o. Bocheńskiego, wielością filozofii logiki, których teza wspólna brzmiała: „logika, będąc metodologią rozumowania i argumentowania, jest również teorią pewnych bytów”²⁰. Scholastycy zasadniczo przyjmowali założenie, że przedmiotem ontologii są tzw. intencje pierwsze, zaś przedmiotem logiki tzw. intencje drugie. Nie dość jasno sprecyzowane jednak terminy „intencja pierwsza”, „intencja druga” wywołały wielość ich interpretacji wewnątrz różnych scholastycznych szkół. I tak na przykład tomistyczna teoria głosiła, że „przedmiotem logiki są takie byty, jak klasy, negacje itp., które istnieją nie w realnym świecie, lecz w poznaniu. Nie są one jednak bytami psychicznymi, ale przedmiotami, które umysł poznaje,

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 118–119.

¹⁹ Por. tamże, s. 118.

²⁰ Tamże, s. 119.

choć w swoim istnieniu zależą od umysłu. Zostały nazwane „drugimi intencjami” (drugorzędnymi treściami poznania), w przeciwieństwie do „pierwszych intencji” (treści otrzymanych bezpośrednio przez abstrakcję z rzeczywistości), które są „zawarte w rzeczach”, w bytach realnych. „Drugie intencje” są więc konstruktami; ale ich konstrukcja nie jest dowolna, bo mają fundament w rzeczy”²¹. Przytoczone stanowisko tomistyczne Bocheński nazywa idealizmem logicznym, który to zakłada pierwszeństwo bytu realnego, dostarczającego logice podstaw i jako taki jest jak do tej pory stanowiskiem najbardziej zbliżonym do wizji naszego filozofa²². „Logika jest rozpracowaniem materiału przedstawionego przez ontologię”²³.

Inne z kolei podejście głosili, zdaniem Bocheńskiego, na przykład zwolennicy Ockhama, utrzymujący, że logika powinna badać wyłącznie terminy, które odnoszą się do składni zdania, dając tym samym podłoże pod nurt nazywany w historii logicznym nominalizmem²⁴.

1.4. Logika w nowożytności

Epokę nowożytności, następującą po scholastyce, należy zdaniem O. Bocheńskiego najogólniej określić jako epokę: alogiczną i aontologiczną²⁵. Taki, a nie inny charakter tego czasu historia zawdzięcza pojawieniu się przede wszystkim „humanizmu”, który na temat logiki przyjmował następujące stanowisko: „jeżeli logika ma w ogóle jakąkolwiek użyteczność, to tylko jako teoria reguł dla codziennych argumentacji”²⁶. Z powyższej wypowiedzi widać więc jasno, że logika w tym okresie ma charakter *stricte* praktyczny, czego potwierdzenie przyniósł chociażby, powstały także w tej epoce, „psychologizm” głoszący, iż przedmiotem logiki są wyłącznie byty i funkcje psychiczne²⁷. O. Bocheński dając ogólny rys tej epoki w kontekście kształtowania się logiki stwierdza, że w okresie nowożytności logikę traktowano wyłącznie jako naukę dotyczącą psychicznego zachowania człowieka, tj. pojęć, którymi się człowiek posługiwał, sądów które wygłaszał, jak też towarzyszących mu rozmaitych rozumowań. Ontologię zaś

²¹ Tamże, s. 118.

²² Por. tamże, s. 119–120.

²³ Tamże, s. 129.

²⁴ Por. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, s. 75.

²⁵ Por. Bocheński, *Logika i ontologia*, s. 120.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej*, s. 75.

pojmowano jako dyscyplinę zajmującą się bytem w ogóle, co potwierdza dotychczasowy rozłam między tymi dyscyplinami²⁸.

Na wyróżnienie w okresie nowożytności zasługuje zdaniem Bocheńskiego postać G. Leibniza, który jako jedyny spośród siebie współczesnych, zdecydowanie przekroczył intelektualne ramy swej epoki i głosił logikę matematyczną, o której będzie mowa w części drugiej tego artykułu przy okazji omawiania logiki współczesnej²⁹.

Podsumowując to wszystko, co zostało do tej pory powiedziane na temat natury i roli logiki w ciągu wieków sięgającej od starożytności do czasów nowożytnych włącznie, należy wyakcentować, że w większości dominowała wśród myślicieli tego okresu tendencja do uprawiania logiki w duchu Arystotelesa zawartej w *Topikach*, a zatem pojmowanej jako metodologia myśli. Co zaś tyczy się kwestii ontologii, to była ona rozumiana na ogół także po arystotelesowsku, jako ogólna teoria bytów realnych, co w konsekwencji dawało obraz rozszczępienia między obiema porównywanymi tu dziedzinami³⁰.

Za zdecydowany przewrót w myśli ludzkiej o. Bocheński uznaje moment pojawienia się logiki matematycznej, która była odpowiedzią na mający miejsce w połowie XIX wieku rozkwit współpracy ówczesnej nauki z dziedziną matematyki³¹. „Aparat pojęć i twierdzeń logiki dawniejszej, która wyrosła z analizy prostych form myślenia spotykanego w życiu codziennym, nie wystarczał, by sprostać nowemu zadaniu. Aby dokonać logicznej analizy skomplikowanych pojęć, twierdzeń i rozumowań spotykanych w matematyce, trzeba było aparat pojęć i twierdzeń logiki wydatnie poza jego dawniejsze ramy rozbudować. Powstała więc w ten sposób logika o wiele od dawniejszej – zarówno co do swych pojęć, jak i co do twierdzeń – bogatsza, której nadano nazwę logiki matematycznej z uwagi na to, że wyrosła z logicznej analizy matematyki”³².

2. Charakterystyka logiki współczesnej (tzw. matematycznej)

Ojciec Józef Maria Bocheński rozprawiając na temat logiki współczesnej w swym artykule zatytułowanym *Ogólny sens i charakter logiki współ-*

²⁸ Por. Bocheński, *Logika i ontologia*, s. 121.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. J.M. Bocheński, *Rozwój logiki formalnej*, w: *Logika i filozofia*, s. 24.

³² K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1958, s. 7–8.

czesnej sugeruje, iż właściwym dla pełnego zrozumienia jest spojrzenie na specyfikę tejsze logiki w kontekście następujących zagadnień: po pierwsze, należy odpowiedzieć na pytanie, czym jest w ogóle logika współczesna, skąd się wzięła, jaki jest jej podział oraz stosunek do logik innego typu. Po drugie, należy przyrzeć się jej relacji do dziedziny, jaką jest matematyka, z którą to wielu współczesnych myślicieli ją utożsamia. Zatem kwestia podobieństw i różnic logiki współczesnej i matematyki³³.

2.1. Uwagi ogólne

Choć wyrażenie „logika współczesna” – w skrócie: LW (*modern logic*) – bywa dziś używane w wielu znaczeniach, chociażby w kontekście Hegłowskiej dialektyki, to jednak zdaniem o. Bocheńskiego, zasadniczo przez ten zwrot należy rozumieć typ dociekań matematyczno-filozoficznych, zainicjowany przez G. Leibniza, a następnie rozwijany z czasem za sprawą między innymi: G. Boole’a, C.S. Peirce’a, G. Fregego, G. Peano, czy też S. Leśniewskiego³⁴.

Co się tyczy kwestii typologii LW, to o. Bochański w nawiązaniu do N. Reschera proponuje dwojaki jej podział, w zależności od przyjętego uprzednio kryterium. Biorąc za kryterium typologii „problemy”, którymi zajmuje się LW, należy wyróżniać: logikę ogólną i logikę specjalistyczną. W ramach logiki ogólnej wyodrębniamy kolejno: logikę czystą (tj. logikę zdań i logikę nazw, wewnątrz której sytuujemy logikę predykatów, logikę klas, logikę identyczności i logikę relacji) oraz logikę stosowaną (tj. semiotykę logiczną, w skład której wchodzi składnia logiczna, semantyka logiczna, pragmatyka logiczna, jak też metodologię ogólną, tj. metodologię nauk dedukcyjnych i metodologię nauk empirycznych). Co się tyczy logiki specjalistycznej, to zauważyć należy trzy specjalistyczne jej gałęzie tj.: gałęzie matematyczne, gałęzie służące zastosowaniom w naukach empirycznych (fizykalne, biologiczne, socjologiczne itd.), oraz gałęzie służące zastosowaniom w naukach filozoficznych (epistemologiczne, ontologiczne, etyczne, retoryczne itd.)³⁵.

Natomiast perspektywa drugiego kryterium, jakim jest „metoda” bądź „terminy pierwotne”, którymi posługują się współczesne syste-

³³ Por. J.M. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, w: *Logika i filozofia*, s. 3–4.

³⁴ Por. tamże, s. 3; L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Warszawa 1990, s. 11–20.

³⁵ Por. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 4–5.

my logiczne, domaga się, zdaniem Bocheńskiego, podziału LW na: logikę klasyczną i logikę nieklasyczną. W ramach logiki nieklasycznej wyróżnić należy zarówno systemy, które używają nieklasycznej metody, jak np. logika naturalna, jak też systemy, które korzystają z nieklasycznych terminów pierwotnych. Jako przykłady ostatniego typu logiki, należy podać chociażby: logikę minimalną, logikę Leśniewskiego, logikę temporalną, modalną, wielowartościową, intuicjonistyczną czy kombinatoryczną³⁶.

Chcąc uniknąć nieporozumień w interpretacji powyższych typów logiki, o. Bocheński tytułem dopowiedzenia wyjaśnia, iż przez termin „logika ogólna”, użyty przy okazji pierwszego podziału LW, rozumie on zbiór teorii, które mają bądź całkiem ogólne zastosowanie, bądź też dotyczą wyłącznie dużej grupy nauk. Co się zaś tyczy terminu „gałęzie logiki”, to należy go odnosić zawsze do doktryn, które mają z kolei ograniczone zastosowanie, np. logika deontyczna³⁷.

Komentarzem uzupełniającym do podziału LW w kontekście drugiego kryterium jest to, iż przez „logikę klasyczną” rozumieć należy te systemy, które nawiązują w swej zasadniczej treści do systemów omówionych w dziele B. Russella i A.N. Whiteheada *Principia Mathematica*. Systemy zaś, które tego podobieństwa nie wykazują, o. Bocheński określa wspólnym mianem logik nieklasycznych³⁸.

2.2. Status logiki współczesnej

Dokonawszy niezbędnego wprowadzenia w tematykę LW widzianej z perspektywy o. Bocheńskiego, należy teraz zapytać o status LW. W swoim artykule bowiem Bocheński wiele miejsca poświęca rozważaniu na temat, który nurtuje i często dzieli szerokie gremium współczesnych myślicieli, a który to dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy właściwym jest tak rozbudowaną LW nazywać logiką?³⁹

Chcąc rzetelnie odpowiedzieć na poruszaną tu kwestię, należy w punkcie wyjścia doprecyzować treść terminów, którymi chcemy się posługiwać w toku danego rozumowania, co uchroni nas przed uwikłaniem się w pasmo nieporozumień⁴⁰.

³⁶ Por. tamże, s. 5–6.

³⁷ Por. tamże, s. 6.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 4–5.

⁴⁰ Por. tamże, s. 6.

Po pierwsze, dążąc do uściślenia przedmiotu badań logiki, należy powiedzieć, iż dla Bocheńskiego logika właściwie pojęta, w odróżnieniu od filozofii logiki, „jest badaniem pewnego rodzaju przedmiotów, po to, by formułować o nich twierdzenia, poznawać ich wzajemne związki i tak dalej”⁴¹. Tytułem lepszego zrozumienia tej istotnej dla naszego zagadnienia „definicji” logiki jako takiej, należy przywołać komentarz do tego fragmentu, zaproponowany przez Stanisława Kiczuka: „Można powiedzieć, że logika nie jest teorią jakichkolwiek przedmiotów, ale jest teorią niektórych związków zachodzących między jakimikolwiek przedmiotami, które szeroko rozumiane mogą być desygnatami nazw lub denotacjami zdań oznajmujących. Tego typu związki są stwierdzane w prawach logiki. Istnienie takich związków jest przyjmowane w poznaniu potocznym oraz przyjmują je przedstawiciele wszelkich nauk, którzy ujmują świat w aspekcie ontologicznym”⁴². Co więcej, należy dopowiedzieć, iż spośród wielu różnych rodzajów logik można wyodrębnić pewien obszar dociekań zwany „logiką formalną”, który w sposób najpełniejszy odpowiada zaproponowanej tu definicji, co w rezultacie oznacza, iż to właśnie logika formalna zyskała w opinii Bocheńskiego miano tej właściwej⁴³.

Natomiast wspomniana filozofia logiki podejmuje zdaniem Bocheńskiego wyłącznie refleksję nad tak rozumianą logiką, nad jej pojęciami itd., co w praktyce oznacza, iż te dwa zagadnienia, jakimi są logika i filozofia logiki, nie mogą nigdy być używane zamiennie⁴⁴.

W kontekście uwag dotyczących LW, o. Bocheński podkreśla, że chcąc właściwie uchwycić specyfikę LW należy przede wszystkim pamiętać, aby nie utożsamiać jej z którymś z jej poszczególnych systemów. Mówiąc inaczej, nie należy LW zawężać do jednego konkretnego systemu, jak czynili to chociażby ci, co utożsamiali LW z systemem *Principiorum*, ale mieć świadomość, iż LW jest dziedziną skupiającą w sobie wiele systemów, wspomnianych chociażby przy okazji omawiania jej typologii⁴⁵.

Mając tak zarysowane ogólne charakterystyki zarówno logiki, jak i LW, o. Bocheński odpowiadając na uprzednio postawione pytanie daje

⁴¹ Tamże, s. 7.

⁴² S. Kiczuk, *Logika współczesna a matematyka i filozofia*, RF, 56(2008), nr 2, s. 134.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 7.

⁴⁵ Por. tamże.

do zrozumienia, że jak najbardziej poprawnym jest nazywać LW logiką w przedstawionym powyżej sensie, albowiem: po pierwsze wśród twierdzeń LW znajdują się twierdzenia obowiązujące w logice formalnej, z małym wyjątkiem, który to stanowią niektóre systemy logik wielowartościowych i logika intuicjonistyczna⁴⁶. Poza nowymi kwestiami, które powstały na skutek dynamizmu dziejowego, wachlarz zagadnień podstawowych LW i logiki formalnej pozostaje ten sam, który niegdyś sformułował Arystoteles: „Jakie prawa formalne zachowują prawdziwość niezależnie od wszelkiej «materii»? Jak są warunki spójności? Jak wykazać, że system jest spójny? Z jakich zasad wywieść dany zbiór twierdzeń? Jakich należy używać reguł? Jak rozwiązywać paradoksy logiczne?”⁴⁷. Po drugie, LW używa w większości tych samych narzędzi pojęciowych, które wypracował prekursor logiki formalnej, Arystoteles: „LW nadal posługuje się Arystotelesowskimi zmiennymi, jego kwantyfikatorami, jego pojęciem dedukcji, jego ideą systemu aksjomatycznego oraz wieloma innymi”⁴⁸. Po trzecie: „co się tyczy twierdzeń, LW rzeczywiście zawiera ich o wiele więcej niż każda inna logika. Ale zawiera też – z ogółu twierdzeń, jakie dawni logicy formalni kiedykolwiek sformułowali – wszystkie twierdzenia prawdziwe. Rozporządza wszystkimi regułami wnioskowania stoików, całą sylogistyką asertoryczną i modalną, tymi samymi rozwiązaniami paradoksów”⁴⁹.

2.3. Podobieństwa logiki współczesnej do matematyki

Na uwagę zasługuje fakt, iż o. Bocheński po przedstawieniu swej argumentacji na rzecz tezy, iż LW może być nazywana w sensie ogólnym logiką właściwą, tj. formalną, z racji podobieństwa, wskazuje następnie na cechy swoiste LW, które posiada ona z racji swego matematycznego charakteru. LW przejmując bowiem z matematyki pewne pryncypia metodologiczne, z których najważniejsze to posługiwanie się sztucznym językiem, formalizm i obiektywizm, uczyniła z siebie, zdaniem o. Bocheńskiego, pewien szczególny typ logiki, który staje się zrozumiały jedynie w kontekście wspomnianych tu własności⁵⁰.

⁴⁶ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 135.

⁴⁷ Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 8.

⁴⁸ Tamże, s. 9.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 136; por. B. Czernicka-Rej, *Pluralizm w logice*, Lublin 2014, s. 33–40.

Choć już Arystoteles korzystał w swej logice ze sztucznego języka na oznaczenie zmiennych nie występujących w żadnym znanym ówczesnie języku, to jednak dopiero na gruncie LW – zauważa Bocheński – można zaobserwować jego pełną postać⁵¹. „LW korzysta ze sztucznych wyrażeń i [...] buduje swoje własne języki ze sztucznymi, utworzonymi w tym celu przez logików regułami”⁵².

Racji, które przemawiają za przyjęciem sztucznego języka na gruncie LW, Bocheński podaje kilka, chociaż na szczególną uwagę zasługują dwie. Po pierwsze symboliczny zapis sprzyja niewątpliwie budowaniu możliwie najkrótszych formuł, co w skomplikowanych rozumowaniach zapewnia z pewnością ich przejrzystość, zaś z perspektywy logika, ułatwia jego pracę⁵³. Drugim powodem, znacznie poważniejszym, dla którego zaszczerpiono na grunt LW sztuczny język, jest potrzeba operowania pojęciami prostymi, dla których bardzo często nie znajduje się odpowiedników w językach naturalnych. „Na przykład wszystkie pojęcia alternatywy, w szerokim znaczeniu tego słowa, są wyrażane w językach etnicznych przez słowo „lub” i słowa z nim równoznaczne. W klasycznej logice zdań są trzy różne terminy, trzy stałe logiczne odpowiednio zdefiniowane przez tabelki prawdziwościowe. Chodzi tu o takie funktry prawdziwościowe, jak funktry alternatywy zwykłej, funktry alternatywy H. Sheffera i funktry alternatywy rozłącznej. Logika, która musi operować bardzo prostymi pojęciami, musi stosować sztuczne symbole”⁵⁴.

W kontekście tego wszystkiego, co powiedziano powyżej na temat sztucznego języka, w strukturze którego poza sztucznymi pojęciami odnajdujemy także proste, sztuczne reguły syntaktyczne, o. Bocheński dopowiada i podkreśla zarazem, iż to właśnie wprowadzenie sztucznego języka przyczyniło się do niemal epokowego rozwoju dziedziny, jaką jest logika⁵⁵.

Kolejną cechą LW jest jej formalizm. Choć samo zjawisko nie jest czymś nowym w historii, to jednak często na skutek ignorancji dochodzi, jak zauważa to o. Bocheński, do jego błędnej interpretacji. „Niejednokrot-

⁵¹ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 136.

⁵² Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 10.

⁵³ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 136–137.

⁵⁴ Tamże, s. 137.

⁵⁵ Por. tamże, s. 136–137.

nie już sam przekład jakiegoś zdania na język sztuczny bywa nazywany «formalizacją», którą naturalnie nie jest. Kiedy indziej nie rozróżnia się tego, co formalne, od tego, co formalistyczne, choć te dwie rzeczy bardzo się od siebie różnią. System logiki może być – tak jak system Arystotelesowski – formalny, a przy tym niesformalizowany, może także być sformalizowany nie będąc systemem formalnym, tzn. systemem logiki formalnej, tak jak to jest np. z pewnymi fragmentami fizyki⁵⁶.

Z powyższej uwagi o. Bocheńskiego wypływa bardzo cenna myśl dotycząca tego, aby nie posługiwać się w rzetelnym, tj. naukowym, dociekaniiu pojęciami na sposób naiwny, tzn. bez ich zrozumienia, lecz zawsze uprzednio zdefiniowanymi przy pomocy naukowej analizy.

Dopiero mając świadomość różnicy pomiędzy tym, co formalne, a tym, co sformalizowane, można w sposób właściwy zrozumieć kolejną już cechę LW, jaką jest formalizm. A zatem przez formalizm o. Bocheński rozumie w tym miejscu „system zbudowany za pomocą metody formalistycznej. Metodą formalistyczną zaś jest metoda, której reguły nie odwołują się do znaczenia używanych terminów, a jedynie do kształtu znaków”⁵⁷.

Aby nadać jasność powyższej wypowiedzi dotyczącej metody formalistycznej, należy dopowiedzieć, iż chodzi tu o metodę dedukcyjną, której to sposób dowodzenia pomija wszelką treść występujących w dowodzie terminów, a uwzględnia tylko ich postać graficzną⁵⁸.

Trzecią swoistą cechą LW jest jej obiektywizm. Przy charakterystyce tej cechy, zaczerpniętej jak pozostałe dwie z dziedziny matematyki, o. Bocheński ma na myśli to, że LW wystrzega się (przynajmniej powinna się wystrzegać) wszelkiego rodzaju subiektywizmów, tj. subiektywnego myślenia, sądenia, czy też subiektywnego tworzenia pojęć⁵⁹. Wyzbycie się w naukowych dociekaniiach subiektywnych naleciałości jest bardzo istotne, ponieważ po pierwsze zmniejszy ono falę niepotrzebnej krytyki, a po drugie zapewni naukowym wynikom tak cenioną przez Bocheńskiego solidność.

Podsumowując to wszystko, co zostało powyżej powiedziane w kontekście specyficznych cech LW, które to zaczerpnęła ona z dziedziny

⁵⁶ Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 13.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 137–138.

⁵⁹ Por. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 13–14.

matematyki, należy dodać, iż to właśnie dzięki nim zyskała ona miano logiki naukowej w ścisłym tego słowa znaczeniu⁶⁰.

2.4. Różnice pomiędzy logiką współczesną a matematyką

Ojciec Bocheński zauważa, iż pomimo wielu wspomnianych podobieństw LW do matematyki, za sprawą których uprawnionym jest nazywanie LW logiką matematyczną, istnieją także, przynajmniej dwie, różnice między tymi dziedzinami, których także należy być świadomym⁶¹.

Pierwszą cechą odróżniającą LW od matematyki jest najwyższa ogólność podstawowych działów LW, takich jak chociażby logiki zdań, logiki predykatów pierwszego rzędu czy też logiki relacji, których to twierdzenia stanowiąc mają w opinii Bocheńskiego podstawę dla reguł każdego typu wiedzy, w tym także dla matematyki⁶². „Faktem jest, że już w najprostszej teorii matematycznej, jaką jest arytmetyka liczb naturalnych z dodawaniem i mnożeniem, wykorzystuje się symbole klasycznego rachunku zdań, węższego rachunku predykatów oraz węższego rachunku predykatów z identycznością. Ta najprostsza teoria matematyczna w gruncie rzeczy podaje prawa rządzące poprawnym użyciem znaku dodawania, znaku mnożenia, funkcji jednoargumentowej brania następnika oraz funkcji zeroargumentowej, tj. stałej arytmetycznej «0». Aby napisać aksjomaty najprostszej teorii matematycznej, trzeba korzystać z odpowiednich stałych klasycznego rachunku logicznego”⁶³.

Z powyższej wypowiedzi widać jasno, iż LW jest dziedziną podstawową dla budowania prawidłowych rozważań w obrębie wszystkich innych dyscyplin. Twierdzenia LW stanowią bowiem z jednej strony wyjściowy pakiet twierdzeń dla każdej nauki, z drugiej zaś strony, stanowią one model służący do weryfikacji prowadzonej w obrębie danej dziedziny refleksji, na dowolnym z jej etapów⁶⁴.

Drugą cechą odróżniającą LW od matematyki jest jej niezwykle wysoka ścisłość, która od czasów Fregego znacznie przewyższa ścisłość innych dziedzin, w tym także ścisłość matematyczną⁶⁵. Wspominany

⁶⁰ Por. Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 138.

⁶¹ Por. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 17–18.

⁶² Por. tamże, s. 18.

⁶³ Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 140.

⁶⁴ Por. S. Kiczuk, *Logika a inne dziedziny wiedzy*, RF, 29(1981), z. 1, s. 15–37.

⁶⁵ Por. Bocheński, *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, s. 18.

często przez Bocheńskiego J. Łukasiewicz „pisał, że w logice została osiągnięta miara ścisłości naukowej, przewyższająca o wiele dotychczasowe wymagania. Wobec tej nowej miary, według Łukasiewicza, nie ostała się, jak dotychczas mniemano, ścisłość nauk matematycznych. Stopień ścisłości, wystarczający matematykom, logikom współczesnym nie wystarcza. Logicy wymagają, aby każda gałąź matematyki była poprawnie zbudowanym systemem dedukcyjnym. Chcą wiedzieć, na jakich aksjomatach opiera się każdy taki system i jakie zakłada reguły dowodzenia. Żądają, by dowody były przeprowadzane zgodnie z regułami, by były zupełne i dawały się sprawdzić mechanicznie. Nie zadowolają logików zwykle dowodzenia matematyków, które zaczynają się – jak pisze Łukasiewicz – «od środka», pełne są luk i odwołują się ustawicznie do intuicji”⁶⁶.

* * *

Podsumowując treść zawartą w artykule należy powiedzieć, iż logika, zdaniem o. Bocheńskiego, była od czasów Arystotelesa żywo dyskutowaną przez myślicieli dyscypliną, która realnie wpływała na końcowy kształt głoszonych przez uczonych twierdzeń. I choć niekiedy na skutek nieprawidłowego zrozumienia przez myślicieli natury logiki dochodziło w historii do mniejszych bądź większych nieporozumień z tym związanych, to jednak zasadniczo zawsze naczelnne cechy logiki, jakimi są jedyna w swym rodzaju ogólność i ścisłość, stanowiły zarówno o sile, jak i pozytywnym znaczeniu logiki w kontekście kształtującej się myśli naukowej człowieka⁶⁷.

STRESZCZENIE

Chcąc badać rzeczywistość w sposób rzetelny, konieczne jest nabycie uprzednio odpowiednich kwalifikacji, które zapewnią badaniom profesjonalizm i oczekiwany skutek. Zwłaszcza jeśli się jest filozofem. Jednym ze sposobów nabycia kwalifikacji jest sposób zaproponowany przez polskiego filozofa-logika o. J.M. Bocheńskiego, polegający na gruntownym zapoznaniu się myśliciela z naturą logiki i permanentnym posługiwaniu się nią w swej pracy badawczej. Owemu bliższemu poznaniu natury logiki, jak też jej nieocenionych możliwości służy niniejszy artykuł. Tekst składa się z dwóch części. W części pierwszej – historycznej, autor ukazuje miejsce i rolę logiki, jakie zajmowała ona w procesie kształtowania się myśli ludzkiej w ciągu dziejów. Historyczny opis uświadamia czytelnikowi po pierwsze fakt, iż logika była od samego

⁶⁶ Kiczuk, *Logika współczesna*, s. 141.

⁶⁷ Por. J.M. Bocheński, *Subtelność*, w: *Logika i filozofia*, s. 148–149.

początku obecna w dyskursie naukowym, a po drugie, miała ona zawsze mniejszy bądź większy wpływ na kształt głoszonych przez ówczesnych myślicieli tez. W części drugiej autor podejmuje refleksję na temat kondycji logiki rozumianej i uprawianej współcześnie. Pokazując szeroki wachlarz jej cech wspólnych z innymi dziedzinami, jak też cech i możliwości, które przysługują tylko i wyłącznie jej samej, autor daje wyraźny sygnał do obecnych bądź przyszłych filozofów, iż pole współpracy, jeśli się tylko tego chce, jest duże.

Słowa kluczowe: filozofia, formalizm, logika, metoda, obiektywizm, sztuka argumentacji,

SUMMARY

To examine the reality in a reliable manner, it is necessary to purchase previously qualifications, which will provide research and professionalism of the desired effect. Especially if you are a philosopher. One way to obtain qualifications is a method proposed by the Polish philosopher and logician J.M. Bochenski, consisting of thorough hearing thinker with the nature and logic of permanent handling it in his research work. This my closer knowledge of the nature of logic, as well as its invaluable the possibility is this article. The text consists of two parts. In the first part – historical, the author shows the place and role of logic which it occupied in the process of the human mind over the centuries. Historical description reminds the reader first of all, the fact that logic was from the beginning present in scientific discourse and secondly that it was always less than or greater impact on the shape of the proclaimed by the then thinkers too. In the second part, the author makes a reflection on the condition of logic understood and practiced today. Showing its wide range of features in common with other areas, as well as the features and capabilities enjoyed by only the same author gives a clear signal to current or future philosophers, that the field of cooperation, if only this wants is large.

Key words: philosophy, formalism, logic, method, objectivity, art argumentation.

BIBLIOGRAFIA

- Bocheński J.M., *Logika i ontologia*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 106–132.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, Warszawa 1990.
- Bocheński J.M., *Ogólny sens i charakter logiki współczesnej*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 3–21.
- Bocheński J.M., *Rozwój logiki formalnej*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 22–34.
- Bocheński J.M., *Subtelność*, w: *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 133–149.

- Bocheński J.M., *Wspomnienia*, Kraków 1994.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992.
- Bocheński J.M., Parys J., *Między logiką a wiarą*, Warszawa 1998.
- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Warszawa 1958.
- Czernecka-Rej B., *Pluralizm w logice*, Lublin 2014.
- Gumański L., *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Warszawa 1990.
- Kiczuk S., *Logika a inne dziedziny wiedzy*, RF, 29(1981), z. 1, s. 15–37.
- Kiczuk S., *Logika współczesna a matematyka i filozofia*, RF, 56(2008), nr 2, s. 131–150.
- Kiczuk S., *Przedmiot logiki formalnej w ujęciu Józefa M. Bocheńskiego*, RF, 46–47(1998–1999), z. 1, s. 69–87.
- Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985.

KS. RAFAŁ BORECKI

FENOMEN POWIEŚCI *JEZUS Z NAZARETHU* ROMANA BRANDSTAETTERA

W zgodnej opinii literaturoznawców powieść *Jezus z Nazarethu* jest najważniejszym dokonaniem Romana Brandstaettera, jego *opus vitae*. Stanowi także wspaniałe „świadczenie wiary judeochrześcijanina – Żyda, który przyjął Chrystusa”¹. Rodzi się pytanie, co sprawiło, że ten pisarz, wnuk właściciela tłoczni oleju lnianego w Tarnowie, urodzony w rodzinie inteligenckiej, człowiek wyznania mojżeszowego i zarazem głęboko przeniknięty kulturą polską, doktor nauk filozoficznych i aż do czasów II wojny światowej nauczyciel języka polskiego, stał się takim pasjonatem Biblii? Co decyduje o wielkości jego powieści *Jezus z Nazarethu*?

Szukając odpowiedzi na te kwestie należy zwrócić uwagę na powiązanie powstawania tego dzieła z procesem dojrzewania w wierze samego Brandstaettera. Mówi on o tym szczególnie w autobiograficznym zbiorze refleksji i rozmyślań, jakim jest *Krąg biblijny i franciszkański*, wydany po raz pierwszy w 1981 r. Można w nim odnaleźć klucz do zrozumienia duszy pisarza, poety, dramaturga i tłumacza, opiewającego Stary i Nowy Testament. „Moje przeżywanie Pisma Świętego – stwierdza pisarz – odbywa się za pomocą tworzenia szeregu konkretnych realistycznych obrazów, biorących logiczny początek w przeczytanym tekście, który niejako uzupełniam własnym tworzywem”².

Zainteresowanie osobą Jezusa i Jego dziełem na stałe wpisało się w życie Brandstaettera. Zgłębianie tajemnicy Boga-Człowieka jest jego

KS. RAFAŁ BORECKI – doktorant na Wydziale Teologicznym UPJPII w Krakowie. W 2008 r. obronił w KUL pracę magisterską uznaną następnie za licencjat.

¹ K. Ruta, *Wyrażać niewyraźne. Analiza językowo-stylistyczna tetralogii „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, Warszawa 2013, s. 9.

² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, Kraków 2004, s. 137.

głównym motywem. Trud wyrażenia prawd wiary na poziomie naukowym lub artystycznym wymagał od pisarza wytrwałego zgłębiania misterium Jezusa i kontemplacji Jego ludzkiego oblicza oraz Bóstwa skrytego za zasłoną, w czym mogła pomóc tylko twórcza postawa wiary³. Trudno przypuszczać, aby ktoś inny niż człowiek wierzący mógł poświęcić tak wiele życia na swoiste wciągnięcie się do kręgu biblijnego, na wnikliwe badania ówczesnych przekładów Starego i Nowego Testamentu i na dokonanie swoich, które są uważane przez znawców za „przekładane na własny język ojczyzny-polszczyzny, w duchu Księdza Wujka, [ze] starych hebrajskich słów”⁴.

Te konkretne przeżycia ze względu na ich walor artystyczny, ale też ogromną treść doświadczenia religijnego, same stały się tworzywem i inspiracją dla odbiorców pisarza. „Rezultaty przedstawień Chrystusa – pisał Roman Ingarden – przyjmują charakter głęboko intencjonalny i intersubiektywny. Dzieje się tak dlatego, że najpierw są one niejako «uwikłane» w świadomość autora, a następnie przenoszą się do obszaru percepcji czytelnika, który uruchamia ją w momencie, kiedy zapoznaje się on z treścią dzieła”⁵. Obraz Chrystusa i doświadczenie Jego osoby przedstawione przez Brandstaettera spotkały się z uznaniem literaturoznawców, kaznodziejów, duszpasterzy i katechetów. Do wyjątkowej kreacji obrazu Jezusa zmobilizowała też autora osobista z Nim bliskość etniczna – przynależność do tego samego kręgu, możliwość nasycenia swojego dzieła judaikami, w których się lubował i przekazania specyfiki tego świata, który był mu w sposób naturalny bliski, bo w nim się urodził. Razem stworzyło to niepowtarzalną możliwość ukazania – z poziomu konwertyty – tego, co nieznanie chrześcijanom, którzy urodzili się w swoim środowisku kulturowym, niejako izolując się w nastawieniu konfesyjnej urazy⁶. Autor *Jezusa z Nazarethu* wyraził posiadany wewnątrz siebie obraz Boga-Człowieka, oddając go na miarę ludzkich możliwości, używając jako pomostu literatury pięknej⁷.

³ R. Borecki, *Obraz Chrystusa w powieści „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, Kielce 2008, s. 16.

⁴ J. Chmiel, *Roman Brandstaetter tłumacz ksiąg Starego Testamentu*, w: R. Brandstaetter, *Księgi Starego Przymierza*, Kraków 2003, s. 5–6.

⁵ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, filozofii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960, s. 161.

⁶ P. Bystrzycki, *Szabasy z Brandstaetterem*, Rzeszów 2002, s. 40.

⁷ Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 16.

1. Biblia rodzinnym testamentem

Na kształt literackiego obrazu Jezusa w powieści Brandstaettera duży wpływ wywarło bogate doświadczenie wyniesione z dzieciństwa. Nabożna cześć dziadka pisarza do Biblii otworzyła wnukowi drogę do dobrego i właściwego przeżywania Pisma Świętego, co więcej, stała się testamentem pozostawionym na kilka dni przed śmiercią. W pamięci młodego Brandstaettera głęboko wryły się słowa umierającego: „Będiesz Biblię nieustannie czytał [...], będziesz ją kochał bardziej niż rodziców... Więcej niż mnie... Nigdy się z nią nie rozstanieś... A gdy się zestarzejesz, dojdiesz do przekonania, że wszystkie książki, jakie przeczytałeś w życiu, są tylko nieudolnym komentarzem do tej jednej księgi”⁸. Łatwo można się domyślić, że całe *opus vitae* autora tetralogii (czterotomowej powieści) było *de facto* wiernym wypełnieniem ostatniej woli dziadka, Mordechaja Brandstaettera, i to zarówno w znaczeniu przedmiotu twórczości, jak i stylu życia Biblią. Odpowiedź na osobne pytanie o piękno jego własnych – bardziej zadowolających niż istniejące – przekładów biblijnych *Ksiąg Starego i Nowego Przymierza*, również odsyłała nas do czasów dzieciństwa, kiedy syn Brandstaetterów pod czujnym okiem matki uczył się polskiego alfabetu na kartach Biblii Jakuba Wujka. Sam autor wspominał: „pomysł był naprawdę dziwny i w swym rodzaju jedyny. Temu pomysłowi matki zawdzięczam przeżycie: już od dzieciństwa, podświadomie łączyłem piękno mowy polskiej ze stworzeniem świata”⁹.

Co więcej, Księgi Pisma Świętego próżno było szukać na półce w bibliotece – leżała ona na biurku dziadka i nadawała temu miejscu w pokoju oraz czynności codziennego czytania Biblii sakralnego charakteru. Trudno zatem się dziwić, że była ona ciągle żywa w wyobraźni tego człowieka – czcigodna i poznawana po kolei według prawideł rozwoju dziecka: jako księga rodzinna, dalej jako opowiadana przez dziadka, następnie czytana jak elementarz i wreszcie jako zapisywana na stronicach własnymi przemyśleniami, a nawet imionami zmarłych i żywych¹⁰. Stąd wziął się – wyniesiony z rodzinnego domu – wewnętrzny imperatyw, aby Pismo Święte mieć w ciągłym użyciu. On też mógł skłonić pisarza – po

⁸ Brandstaetter, *Krag biblijny*, s. 21.

⁹ Tamże, s. 34.

¹⁰ R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, Kraków 2003, s. 719–720 wyznał w wywiadzie udzielonym J. Grzegorzcykowi: „gdy po dziewięciu latach pisania sięgnąłem po Pismo Święte, naładowany różnymi moimi problemami: religijnymi, pisarskimi, życiowymi – znów zacząłem odkrywać w nim nowe rzeczy”.

znacznie późniejszym odkryciu Nowego Testamentu – żeby za namową innych stworzyć powieść o Jezusie, bogatą o siłę rzadkiego doświadczenia z dzieciństwa. Zarówno tetralogia, jak i *Księgi Starego i Nowego Przymierza* okazały się służbą umiłowanej Biblii, a także literaturze, którą zawodowo się zajmował jako nauczyciel języka polskiego i sam z sukcesami tworzył jej kanony. Omawiane dzieła, zwłaszcza powieść o Jezusie, stały się też najwspanialszym komentarzem do tej jedynej Księgi, którego narodzin z pewnością pragnąłby doczekać dziadek pisarza. Osobistą wdzięczność dla niej Brandstaetter zapisał – w sposób poetycki zresztą – w *Hymnie do Biblii* na kanwie *Kręgu biblijnego*, personifikując w stylu dziadka umiłowaną Księgę.

2. Osadzić Jezusa we właściwym kręgu kulturowym

W spojrzeniu Brandstaettera na Biblię zespoliły się dwie rzeczywistości: etniczna – żydowska, jako jego przestrzeń wyznaniowa oraz kulturowa – związana z jego ojczystą ziemią, którą była Polska¹¹. Brandstaetter mienił się być „spadkobiercą żydowskich patriarchów, proroków i judejskich wyznawców Mesjasza, a zarazem spadkobiercą Mickiewicza, Słowackiego i Wyspiańskiego”¹². To wszystko razem sprawiło, że pisarz dołożył starań, żeby *Sitz im Leben* Jezusa osadzić w dobrze sobie znanym kręgu kulturowym i „za wszelką cenę uniknąć destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary”¹³. Dlatego na osobne omówienie zasługuje idea autora, by obraz Jezusa w powieści napisanej w języku polskim uwolnić od tych naleciałości, jakie w wyobraźni narodowej narzucała rodzima kultura odbiorców jego dzieła¹⁴. Nie mógł wtedy jeszcze przypuszczać, że książka będzie przetłumaczona na wiele języków i właśnie dzięki niepowtarzalnym walorom obrazu Jezusa osadzonym w Jego własnej kulturze dotrze do różnych krajów. Osobnym wyzwaniem była także rozpowszechniona od wieków w świadomości demonizacja Żydów, którą należało całkowicie zniwelować, aby w ogóle móc Jezusa osadzić w prawidłowym kręgu kul-

¹¹ Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 45.

¹² J. Góra, *Pomiędzy karczmą, dworem i kościołem*, „W drodze”, 1988, [nr] 3–4, s. 30.

¹³ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 43.

¹⁴ W wywiadzie z J. Grzegorzyciem R. Brandstaetter mówi o zjawisku gwałtownego spolonizowania Boga-Człowieka, któremu zdecydowanie się sprzeciwia. Por. J. Grzegorzyc, *Epoka, która była rajem – z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu”* [rozm. J. Grzegorzyc], „W drodze”, 1983, [nr] 6, s. 7–27. Obszerniej o ukazaniu osoby Syna Bożego jako Jezusa historii i Chrystusa wiary, zob. Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 83–88.

turowym, jak tego zresztą domagała się teologia Soboru Watykańskiego II. Twórczością literacką Brandstaetter chciał przyspieszyć – w swoim mniemaniu zbyt ślamazarnie postępujący – proces powrotu do źródeł, który miał przeciwko sobie także niepopularność autentycznej lektury Biblii. W literaturze nie istniał podobny precedens na takie dzieło jak tetralogia – powieść o Jezusie i Jego środowisku, które rozgrywałoby się we właściwych sobie warunkach kulturowych i historycznych. Odczuwając potrzebę zaradzenia tej sytuacji, pisarz narzucił sobie wyzwanie, aby jednocześnie ukazać Syna Bożego jako Jezusa historii i Chrystusa wiary, na miarę swoich ludzkich możliwości, zachowując proporcję najbliższą rzeczywistości¹⁵.

3. Żyd, który uwierzył w Chrystusa

Droga Romana Brandstaettera do wiary w Chrystusa nie była prosta. Dużo na ten temat mówi w *Kręgu biblijnym i franciszkańskim*. Z powodu konfesyjnej niechęci swojego środowiska rodzinnego do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa nie mógł on jako dziecko dojść do Niego o własnych siłach. Stąd też trudny i złożony proces dotarcia do Jezusa nazwał umownie „drogą do Damazku”¹⁶. Młodzieniec doświadczał kolejno: incydentalnego zetknięcia z postacią Ukrzyżowanego Jezusa w tarnowskiej katedrze za sprawą prostodusznej służącej, doznawał przejawów antysemityzmu ze strony małoletniego rówieśnika oraz zmagał się z dzwiganiami piętna „bogobójcy”. To wszystko było źródłem wątpliwości i niepokojów chłopca wychowanego na Starym Testamencie¹⁷. W dwunastym roku życia ważnym wydarzeniem dla przyszłego pisarza stało się dotarcie do znanego wiersza Juliana Tuwima *Chrystusie...* Nie tyle wywróciło ono chłopięce wyobrażenia o związkach i sporach żydowsko-chrześcijańskich, co bardziej jeszcze je pogmatwało¹⁸.

Po osiągnięciu pełnoletności Brandstaetter samowolnie sięgał już po Nowy Testament, choć nie pamiętał chwili, kiedy uczynił to po raz pierwszy. Wielkim szacunkiem darzył Ewangelie, a zwłaszcza osobę i dzieło Chrystusa, traktowanego jeszcze wtedy tylko i wyłącznie jako postać historyczna. Wrażenie, jakie wywarł na nim Jezus z Nazaretu,

¹⁵ Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, s. 727–728.

¹⁶ P. Wuczkowski, *Uciekający biograf Jezusa – o „Jezusie z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, „Znak”, 48(1996), nr (3)490, s. 91.

¹⁷ Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 46–49.

¹⁸ Tamże, s. 49.

pisarz wyraził szczególnie doniośle w *Poemacie o człowieczym altruizmie*, który był rodzajem komentarza do Mateuszowej wizji Sądu Ostatecznego. Ujmująca okazała się w tym fragmencie Dobrej Nowiny bezgraniczna solidarność Jezusa z człowiekiem¹⁹. Już wtedy pisarz czuł nieposkromioną dumę, że „ten najpiękniejszy Człowiek historii urodził się z krwi jego starożytnych praojców”²⁰. Wszystko w jego świadomości potwierdzało historyczne istnienie Jezusa, co jeszcze mocniej unaoczniało się podczas przed- i wojennych „peregrynacji” autora po Palestynie. Wciąż nie był to jednak etap wiary w Chrystusa. Ta miała dopiero nadejść.

Przełomowy moment uwierzenia w Chrystusa Brandstaetter osadził w *Kręgu biblijnym* w konkretnym miejscu i czasie, ale jakby w roztargnieniu nie podając precyzyjnej, historycznej daty. Otrzymał on konkretne miano „biblijnej nocy”, którym powszechnie posługiwali się jego biografowie. Miejscem Spotkania – „prozaicznym i znikąd nieoczekiwanym” – były okolice Doliny Świętego Krzyża, po zakończeniu dnia pracy w biurze telegrafisty, którym był aż do końca wojny. Wówczas to z pliku starych tygodników, zabranych do przejrzenia u siebie w domu – wypadła wkładka dużych rozmiarów, ukazująca reprodukcję siedemnastowiecznej rzeźby *Innocenza da Palermo* z kościoła świętego Damiana w Asyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego Chrystusa. Wizerunek ten łączył dwa bliskie sercu pisarza motywy: Ukrzyżowanego Jezusa oraz świętego Franciszka i ukształtował w nim „z oślepiającą wyrazistością sens własnego życia – wiarę w Chrystusa”. Reprodukcja ta „wyobrażała Jezusa Chrystusa w chwilę po Jego śmierci”.

„Z półrozchylnych warg uszedł ostatni oddech. Kolczasta korona spoczywała na Jego głowie jak gniazdo uwite z cierni. Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zasłuchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył”.

Wówczas w pisarzu zrodziło się odczucie, stanowiące przełom dla jego wiary:

„Pomyślałem: Bóg.

I, włożywszy reprodukcję do teczki, wyszedłem”²¹.

Realistyczne wspomnienia tamtej chwili i następujących po niej godzin ułożyły się w jego życiu „w nowe, radosne i franciszkańskie

¹⁹ Tamże, s. 52.

²⁰ Brandstaetter, *Krąg biblijny*, s. 72.

²¹ Tamże, s. 90.

potwierdzenie Boga, świata i ludzi, tak piękne”, a zostały autobiograficznie ocenione jako „smuga najwspanialszego światła, jaką widziałem w moim życiu”²². Ponieważ miało miejsce „w grudniową noc niedługo przed zakończeniem wojny” (co sugeruje grudzień 1944 r.), dynamika uczuć żywionych do Ksiąg Nowego Przymierza oraz *Jezusa z Nazarethu* określiła zupełnie nowy kierunek literackiej pracy. Stało się to niemal natychmiastowo.

Tak sformułowane słowa wydają się doskonałym uzasadnieniem tezy, że wiara w Chrystusa stała się paliwem, uwalniającym procesy zmierzające do powstania *opus magnum*. Ona także – wiara jako przyłgnięcie do Boga – pozwoliła przyjąć pierwsze poważne założenia dotyczące literackiej budowy głównej postaci. Gdy ostatecznie dwadzieścia lat później rozpoczął pracę nad książką, pisarz stwierdził: „z taką propozycją nigdy nie ośmieliłbym się sam wyjść do czytelnika; skoro jednak ją otrzymałem – niech się dzieje wola Boża”²³.

W homilii wygłoszonej na pogrzebie Romana Brandstaettera książd profesor Jan Kanty Pytel podkreślał, parafrazując jedno ze sformułowań pisarza w *Kręgu biblijnym*, doniosłość i moc jego więzi z Chrystusem. Wydarzenie *Nocy biblijnej* było dla pisarza „nieomylnym «wepchnięciem w niewód» Galilejskiego Rybaka, a zarazem «wszczepieniem» go w Chrystusa – [jako] Krzew winny (por. J 15, 1–10) poprzez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym (por. Tt 3, 5), niezależnie od późniejszego faktu przyjęcia chrztu po powrocie z Ziemi Świętej do Włoch, aby odtąd zaczęła się przyjaźń z Mesjaszem, Jezusem z Nazarethu, Bogiem-Człowiekiem”²⁴. Określenie „przyjaźń” jako konsekwencja doświadczenia osobistej, jak u świętego Pawła „drogi do Damaszku” należy traktować jako kolejny element, który kształtował piękno literackiego obrazu Jezusa i determinował całość twórczej pracy jego autora.

4. Wiara u podstaw tworzenia

Wiara i jej nieokiełznana dynamika w życiu Brandstaettera stała się nie tylko inspiracją i tworzywem dla sekwencji, rozdziałów i wydarzeń jego powieści, ale kształtowała też duszę samego autora. Ten wielki fresk mógł

²² Tamże, s. 92–93.

²³ Tamże.

²⁴ J.K. Pytel, „Po imieniu ciebie wezwałem, moim więc jesteś”. Homilia podczas Mszy św. za duszę śp. Romana Brandstaettera, „W drodze”, 1988, nr 3–4, s. 21.

„powstać tylko pod piórem pisarza, prawdziwego artysty słowa, ponieważ posiadał doskonałą znajomość epoki i wielki talent literacki”²⁵. Był on pokornym komentatorem tej jedynej Księgi, która otworzyła i wypełniła testament przodków znakomitego rodu. Najbardziej przekonującym dowodem tezy o wierze, będącej tworzywem, były słowa jego wiersza *O daj nam, Panie, natchnienie do wiary*, które zarazem stanowią credo całej literackiej pracy wokół Biblii i Boga:

„O daj nam, Panie, natchnienie do wiary,
bo wiara w Ciebie winna być tworzywem,
w którym się człowiek cały wypowiada
Jak malarz w barwie, jak poeta w słowie,
Jak kompozytor w układaniu dźwięków.
Każdy z nas musi tę wiarę kształtować
Według wymogów swojej twórczej woli,
Według potrzeby swojej osobowości”²⁶.

Przystępując do pracy nad *Jezusem z Nazarethu* pisarz nabrał przekonania, że jego powołaniem było opowiedzieć innym o własnym doświadczeniu wiary. Podsumowując swój trud literacki podkreślał, że dołożył wszelkich możliwych starań, aby lektura jego powieści poprowadziła wszystkich do czytania Biblii²⁷. Powstawanie powieści łączyło się u Brandstaettera z ciągłym procesem stawania się człowiekiem bardziej wierzącym w Chrystusa. Było potwierdzaniem, że słowa wiersza-modlitwy *O daj nam, Panie, natchnienie do wiary*, odnosił w pierwszej kolejności do siebie.

Powieść o Jezusie przyniosła jej autorowi wielki rozgłos. Podjęto nawet starania o nominowanie *Jezusa z Nazarethu* do literackiej nagrody Nobla w 1987 roku. Wysiłki te przerwała jednak śmierć pisarza. Brandstaetter otrzymał miano najwybitniejszego polskiego pisarza religijnego XX wieku²⁸. Pięknym docenieniem jego trudu są słowa papieża Jana Pawła II

²⁵ J. Dużyk [rec.]: Roman Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*; „Ruch Literacki”, 1994, z. 1/2, s. 152.

²⁶ R. Brandstaetter, *O daj nam, Panie, natchnienie do wiary*, w: tenże, *Wiersze i poematy*, Kraków 2003.

²⁷ Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 56; por. A. Seul, *Biblia w powieści Romana Brandstaettera*, Lublin 2004, s. 81; M. Czajkowski, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak”, 20(1968), nr (3)165, s. 375.

²⁸ P. Czartoryski-Sziler, *Ukształtowany przez Ewangelię*, „Nasz Dziennik”, 2007, nr z 27 IX (nota na temat 20. rocznicy śmierci R. Brandstaettera, <http://www.iap.pl/index.html?id=wiadomosci&nrwiad=151074>).

zawarte w telegramie napisanym na wieść o śmierci pisarza: „Pisarstwo w tej postaci – stwierdzał papież – było w całości wyrazem biblijnej i Bożej nadziei, owej mocy duchowej, która wyróżnia prawdziwych chrześcijan, przebija się i zwycięża ciężenie natury skażonej przez grzech, aby mocą natchnienia wznieść siebie i innych ku Bogu”²⁹. Ta opinia papieża mocno podkreśla wielkie zasługi, które zdobył autor *Jezusa z Nazaretu*, wyrażając w tej powieści dynamikę swojej wiary w Chrystusa.

5. Jezus w literackiej kreacji Brandstaettera

Kreacja literackiego obrazu Jezusa jest rezultatem twórczej wyobraźni pisarza. Z jednej strony przyniosła ona rozszerzenie fabuły o wydarzenia w Ewangeliach pominięte lub zrelacjonowane bardzo oszczędnie; z drugiej zaś wiele medytacji zamieszczanych jako psychologiczny komentarz do postaci Jezusa przez niektórych mógł być wzięty za „poprawianie Biblii”. Na uwagi rozmówców, że nie musiało wcale tak to wyglądać, Brandstaetter odpowiadał: „Skoro my niekiedy nie umiemy zrekonstruować wypadku, jaki zdarzył się wczoraj, to co tu dopiero mówić o wydarzeniu sprzed dwóch tysięcy lat, o którym mamy nader skąpe wiadomości? [...] Na pewno człowiek może się mylić. W takich wypadkach pozostaje jeden ratunek: teoria prawdopodobieństwa, zbudowana na przesłankach psychologicznych”³⁰.

Broniąc swojej stylizacji postaci i zdarzeń, pisarz twardo obstawał przy zamiarze „znalezienia klucza do duszy bohatera”³¹, a całej tetralogii nadał kierunek powieści psychologicznej, pozostając przy niezmiennych walorach powieści egzegetycznej, epickiej, oraz *sui generis* historycznej³². Wartością dodaną stało się dzięki temu „zapełnienie miejsc białych” z kart Ewangelii, rzutujące na całość literackiego obrazu Jezusa. Ponadto, jak przyznawał Brandstaetter, poetyki użytej do napisania *Jezusa z Nazarethu* nauczył się także z Pisma Świętego. O ile styl wypowiedzi Ewangelistów wydawał się krótki, a relacja bardzo rzeczowa³³, to wbrew pozorom autor w sposób konsekwentny trzymał

²⁹ Jan Paweł II, *Telegram* [do abp. Jerzego Stroby po śmierci Romana Brandstaettera], „W drodze”, 1988, nr 3–4, s. 18.

³⁰ Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, s. 731.

³¹ Tenże, *Krąg biblijny*, s. 142.

³² Z. Lichniak, *Blżej Brandstaettera*, w: R. Brandstaetter, *Poezje*, Warszawa 1980, s. 57.

³³ Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, s. 723.

się ich semickiej tożsamości, poszerzając fabułę o własne tworzywo, którego ewentualnie brakowało konkretnemu tekstowi Biblii. Pozwalało to wyczerpać temat i odpowiedzieć na stawiane sobie pytania, problemy i wątpliwości. W cytowanym już wywiadzie z Janem Grzegorzcykiem zauważył: „Należę do tego typu ludzi semickiego pochodzenia, którym z trudem przychodzi myśleć kategoriami abstrakcyjnymi. Ja osobiście myślę obrazami”³⁴.

Elementem składowym obrazu Jezusa, który obiektywnie przyczynił się do rozrośnięcia się powieści aż do czterech tomów, była daleko postępująca fabularyzacja Nowego Testamentu. Pisarz operował tworzywem w umiejętny sposób, „łącząc w spójny, logiczny porządek wydarzenia, przypowieści i nauki, które w Ewangelii nie wynikają jedne z drugich ani w porządku chronologicznym, ani fabularnym”³⁵. W procesie syntezy i porządkowania bynajmniej nie fantazjował, lecz wszelkie „białe plamy” biblijnego przekazu misternie starał się wypełniać, sięgając po komentarze egzegetyczne, pisma Ojców Kościoła, a także literaturę apokryficzną. W tym aspekcie okazywał dużą pokorę i dystans do twórczości, uskarżając się czasem na brak wśród recenzentów jego powieści kogoś, kto zwróciłby uwagę i poddał analizie krytycznej walor teologiczny, nie zatrzymując się tylko nad niezaprzeczalnym kunsztem literackim³⁶. Konsekwentnie natomiast pisarz zadbał o to, by jego bohater, Jezus z Nazaretu, na kartach powieści nie przemawiał słowami twórcy, ale własnym słowem z Ewangelii. Zabieg ten był wiernym naśladowaniem tego, co w egzegezie było znane jako *ipsissima verba Iesu*. Syn Boży w tetralogii mógł także wypowiadać się słowami Starego Testamentu, językiem nasyconym motywami jego ksiąg³⁷. Bardzo często wątki z życia Jezusa miały swój czas i miejsce obok równolegle opisanych epizodów historii starożytnej, wyznaczając zależność w czasie i przestrzeni jednego względem drugiego. Dzieło zyskało przez to charakter „epopei oddychającej czasem”, zawierając w sobie „czas święty, liturgiczny”, odmierzany „cyklem sakralnych przemian i nawrotów – zarówno w przyrodzie, jak i kulturze narodu”³⁸. Natomiast sama konwencja powieści jako forma

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 722.

³⁶ Seul, *Biblia w powieści Romana Brandstaettera*, s. 94.

³⁷ J. Szczypka, *Teatr szkołą obyczajów. Pisarstwo działaniem etycznym*, „Kierunki”, 1986, nr 51/52, s. 3.

³⁸ Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, s. 722.

wyrazu okazała się w wydaniu Romana Brandstaettera przetransponowaniem Ewangelii na język powieści. Ułatwił on znacząco i usprawnił walor twórczej wyobraźni pisarza, nie ograniczając jej do sztywnej konstrukcji rozprawy naukowej³⁹.

6. Oryginalny świat semicki tłem dla obrazu Jezusa

Niemal z każdej strony *Jezusa z Nazarethu* przebija się oryginalny świat semicki, wyrosły z doświadczeń samego pisarza. „Ta powieść jest sumą mojego życia, moich doświadczeń i owocem pobytu przez sześć lat w Ziemi Świętej. Ja bym nigdy nie napisał tej powieści, gdybym tyle czasu tam nie spędził”⁴⁰ – podkreślał Brandstaetter.

Zafascynowanie Chrystusem oraz środowiskiem Jego życia na terenie Palestyny otworzyło drogę do psychologicznej kreacji bohatera. Na treść Jezusowego orędzia, tak w Ewangeliach, jak i w powieści, złożyły się nie tylko Słowo przekazane od Ojca, ale też obraz społecznych relacji w środowisku życia, jakim była Palestyna. Znajomość nie tylko samego kręgu kulturowego, z którego wywodził się Jezus, ale także świętych miejsc z autopsji pisarza, pozwoliło mu wczuć się w Jezusowe doświadczenia, co też udało się lepiej niż człowiekowi nieobeznanemu z geografią i kulturą. Brandstaetter studiował także historię starożytną postaci współczesnych Jezusowi oraz środowisko Jego życia. Dzięki temu całe dzieło zyskało wiarygodność zdolną zadowolić wymagających krytyków. Elementy kulturowe stały się ważnym tworzywem, które ukształtowało literacki obraz Jezusa, nie zakłócając objawionej prawdy. Jak zauważył Wuczkowski, Brandstaetter pisząc o „swoim” Jezusie, wydobyl z przeszłości oryginalne kulturowe tło, przedstawiając skarby żydowskiej tradycji. Obficie zaczerpnął także z literatury niekanonicznej, a nawet folkloru. Ludowe legendy i mądrościowe midrasze rabinackie, które dodawały kolorytu życiu współczesnych Jezusowi pobożnych synów Narodu Wybranego, stanowiły mocne tło i punkt odniesienia dla przeżyć i nastrojów bohaterów powieści i samego Jezusa; podobnie treść żydowskich ksiąg apokryficznych, które były odbiciem nadziei wielu pokoleń Semitów. Osiągnięta w ten sposób ekspozycja kultury starohebrajskiej pozwoliła funkcjonować tetralogii w zamierzonej przez autora roli komentarza do Ewangelii, ułatwiając zrozumienie pewnych

³⁹ Borecki, *Obraz Chrystusa*, s. 59.

⁴⁰ Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, s. 725.

sytuacji i sformułowań⁴¹. Artystyczną cechą typową dla Brandstaettera było też sięganie po nazwy własne – geograficzne oraz imiona postaci w oryginalnej, hebrajskojęzycznej formie antropimów⁴², czasem zamiennie z polskimi. Wiele deskrypcji synonimicznych autor zbudował ze zwrotów zaczerpniętych z języka starożytnego, inne zaś były owocem inwencji samego pisarza (np. *Imię Bezimienne*)⁴³.

* * *

Jezus z Nazarethu, najwybitniejsze dzieło prozatorskie Romana Brandstaettera, powstałe w latach 1967–1973, należy do trwałych osiągnięć polskiej literatury współczesnej. Kreując literacki obraz Jezusa Chrystusa pisarz zawarł w nim swoje osobiste doświadczenie wiary i znajomość realiów świata semickiego. Zarówno Brandstaetter, jak i jego czterotomowe dzieło o Jezusie dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że razem są sługami tej jedynej Księgi Starego i Nowego Przymierza, a postać głównego bohatera ukazana na kanwie dzieła wraz ze swoim przesłaniem i literackim walorem obrazu – może wpłynąć na duchową przemianę czytelnika.

STRESZCZENIE

Celem tego artykułu było ukazanie elementów, które w liczącej cztery tomy powieści Romana Brandstaettera *Jezus z Nazarethu* określiły cechy literackiego obrazu Chrystusa i uczyniły go wyjątkowym. Jednym z nich jest biografia pisarza i jego pochodzenie z żydowskiej rodziny, w której utrwalił się zwyczaj codziennej, intensywnej lektury Biblii. Dziadek pisarza nakazał mu w ostatniej woli „nieustannie czytać Biblię i kochać ją więcej niż siebie”. Osobny epizod stanowiło już w wieku dorosłym odkrycie Chrystusa i *Noc biblijna*, kiedy Brandstaetter na zawsze uwierzył w Syna Bożego. Przeżywanie Pisma Świętego było następnym motywem, aby stworzyć literacki obraz Jezusa, napisać o Nim powieść i uzupełnić brakujące epizody Jego życia („białe plamy” w Biblii) z pomocą twórczej wyobraźni. Jezus został ukazany w realistycznym środowisku kulturowym, które nie było zbyt dobrze znane chrześcijanom w XX wieku, a co dla powieści okazało się być walorem. Na piękno i bogactwo obrazu Jezusa złożyło się także piękne oddanie realiów świata semickiego, który pisarzowi był naturalnie bliski, użycie

⁴¹ Wuczkowski, *Uciekający biograf Jezusa*, s. 91. Więcej na temat pojawiania się w powieści Brandstaettera „warstw apokryficznych” zob. K. Bukowski, *Rzut oka na Biblię i jej związku z literaturą polską*, w: *Wpływ Biblii na literaturę polską*, Kraków 1985, s. 8.

⁴² Przykładem tego jest użycie w tytule zapisu: *Jezus z Nazarethu*.

⁴³ Więcej na ten temat w artykule: K. R u t a, *Roman Brandstaetter – pisarz z pogranicza dwóch kultur*, „Podteksty”, 2006, nr 1(3), www.podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=4&dzial=4&id=105 (22.12.2016).

nazw geograficznych, imion i fragmentów zdań w języku ojczystym Chrystusa. Czterotomową powieść docenili bibliści i znawcy literatury, określając je mianem najwybitniejszego dzieła religijnego, jakie napisano po polsku w XX wieku. Zasługę pisarza docenił także papież Jan Paweł II, który po jego śmierci napisał telegram zawierający słowa wielkiego uznania.

Słowa kluczowe: Roman Brandstaetter, powieść biblijna, literacki obraz Chrystusa.

SUMMARY

The aim of this article was showing elements which in four volumes Roman Brandstaetter's novel *Jezus z Nazarethu* determined features literary view of Christ and created Him unique. One of them is writer's biography and his origin in Jewish family in which consolidated custom of daily and intensive book of Bible. Writer's grandfather ordered him at the last will "continually reading Bible and love It more than me". The separate episode constituted in adulthood discovery Christ and *Bible Night* when Brandstaetter believed forever of Son of God. Experience of Bible was the next motive in order to create literary view of Jesus, write novel about Him and complete missing episodes of His life ("a blank page in Bible") with the help of creative imagination. Jesus was shown in realistic cultural environment which wasn't well known Christians in XX century but for the novel it turned out the advantage. For beauty and diversity picture of Jesus consisted also of beautiful showing reality of semitic world that was very close to writer, using geographical names, names and fragments of sentences in Jesus mother tongue. Four volumes of novel appreciated biblical scholars and followers of literature and determined them the most outstanding religious work that was writing in Polish language in XX century. The service of writer appreciated Pope John Paul II who after his death wrote a telegram containing great words of recognition.

Key words: Roman Brandstaetter, biblical novel, literary view of Christ.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007.
- Borecki R., *Obraz Chrystusa w powieści „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, Kielce 2008.
- Brandstaetter R., *Jezus z Nazarethu*, t. 1–4, Kraków 2003.
- Brandstaetter R., *Krąg biblijny i franciszkański*, Kraków 2004.
- Brandstaetter R., *Księgi Starego Przymierza*, Kraków 2003.
- Brandstaetter R., *Poezje*, Warszawa 1980.
- Brandstaetter R., *Wiersze i poematy*, Kraków 2003.

- Bystrzycki P., *Szabasy z Brandstaetterem*, Rzeszów 2002.
- Czajkowski M., *O wierze we Wrocławiu*, „Znak”, 20(1968), nr (3)165, s. 362–376.
- Dużyk J. [rec.]: Roman Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*; „Ruch Literacki”, 1994, z. 1/2, s. 152–154.
- Góra J., *Pomiędzy karczmą, dworem i kościołem*, „W drodze”, 1988, nr 3–4, s. 29–34.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, filozofii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960.
- Jan Paweł II, *Telegram* [do abp. Jerzego Stroby po śmierci Romana Brandstaettera], „W drodze”, 1988, nr 3–4, s. 18.
- Pytel J.K., „*Po imieniu ciebie wezwałem, moim więc jesteś. Homilia podczas Mszy św. za duszę śp. Romana Brandstaettera*”, „W drodze”, 1988, nr 3–4, s. 20–22.
- Ruta K., *Roman Brandstaetter – pisarz z pogranicza dwóch kultur*, „Podteksty”, 2006, nr 1(3), www.podteksty.amu.edu.pl/podteksty/?action=dynamic&nr=4&dzial=4&id=105 (22.12.2016).
- Ruta K., *Wyrażać niewyraźalne. Analiza językowo-stylistyczna tetralogii „Jezus z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, Warszawa 2013.
- Seul A., *Biblia w powieści Romana Brandstaettera*, Lublin 2004.
- Szczyпка J., *Teatr szkołą obyczajów. Pisarstwo działaniem etycznym*, „Kierunki”, 1986, nr 51/52, s. 3–4.
- Wpływ Biblii na literaturę polską*, pod red. K. Bukowskiego, Kraków 1985.
- Wuczkowski P., *Uciekający biograf Jezusa – o „Jezusie z Nazarethu” Romana Brandstaettera*, „Znak”, 48(1996), nr (3)490, s. 91–103.



VLADISLAVIENSIA



KS. HENRYK WITCZAK

CHRYSZTIANIZACJA POLSKI I POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSTWA WE WŁOCŁAWKU

Niniejsze opracowanie zostało podzielone na sześć punktów, które pozwolą nam lepiej śledzić jego treść: 1) Chrzest Mieszka, 2) Chrzest Polan, 3) Rola zakonów w działalności misyjnej, 4) Organizacja kościelna na ziemiach polskich do XII wieku, 5) Włocławek – gród książęcy, 6) Świątynie włocławskie X–XII wieku.

1. Chrzest Mieszka¹

Po przybyciu Dobrawy² w 965 r. do Poznania wzmogły się w stolicy Polski dyskusje nad ewentualną zmianą wyznawanej religii. Kościół rzymski reprezentował przede wszystkim mnich Jordan³, posiadający prawdopodobnie formalne uprawnienia misyjne. Pozostali duchowni to Czesi lub władający językiem słowiańskim Bawarzy, którzy także odegrali rolę misjonarzy i nauczycieli. Niemała zapewne była rola Dobrawy, która mogła wywierać poważny wpływ zarówno jako żona na męża, jak i chrześcijanka reprezentantka dworu czeskiego na rządzącą elitę Polan⁴.

Mniej więcej na przełomie 965 i 966 roku zapadła ostateczna decyzja. Możliwe, że już wówczas zbudowano w Poznaniu prowizoryczną świątynię

KS. HENRYK WITCZAK – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła, dyrektor Studium Teologii w Koninie należącego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie w latach 2008–2016.

¹ Mieszko I (ur. między 920 a 940, zm. 992) – pierwszy historyczny władca Polski. Zob. M. Kosman, *Mieszko I*, w: EK, t. 12, kol. 918–919.

² Dobrawa (zm. 977) – córka księcia czeskiego Bolesława I Okrutnego, pierwsza chrześcijańska księżna polski. Zob. A. Witkowska, *Dobrawa*, w: EK, t. 3, kol. 1367–1368.

³ Jordan (zm. 984) – mnich, kapelan Dobrawy, pierwszy biskup w Polsce piastowskiej. Zob. C. Deptuła, *Jordan*, w: EK, t. 8, kol. 78.

⁴ Z. Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, Kraków 1966, s. 60.

i baptysterium. Należało też dobrze przygotować sytuację polityczną, zwłaszcza zaś zabezpieczyć się przed formalnym włączeniem Polski w obręb czy to diecezji ratybońskiej, czy też organizowanej przez cesarza metropolii magdeburskiej. Zasadniczą przeciwwagę wpływów Ottona⁵ stanowił sojusz z Czechami i dworem bawarskim, kościelnych zaś spraw mogła pilnować w Rzymie siostra Dobrawy, mniszka Młada-Maria, która przebywała w Wiecznym Mieście w latach 965–967⁶.

W drugiej połowie Wielkiego Postu 966 roku Mieszko wraz z najbliższym otoczeniem, a więc drużyną wojów oraz skupioną przy władcy grupą możnych, odbył katechumenat. Obrzęd chrztu odbył się najprawdopodobniej w Wielką Sobotę – 14 kwietnia⁷. Szafarzem sakramentu był Jordan, który ochrzcił Mieszka i najwyższych dostojników, pozostałych zaś katechumenów chrzcili inni księża. Mieszko otrzymał imię Dagobert lub Michał⁸. Jeśli zaś – co jest bardzo prawdopodobne – przyjechał na te uroczystości jeden z czeskich Bolesławów⁹, to był on chrzestnym Mieszka¹⁰.

Z księciem czeskim należało wówczas omówić dalsze kroki polityczne, zwłaszcza problem nawiązania stosunków z cesarzem, który wiosną przybył do wschodniej Saksonii. Mieszko zapewne nie udał się osobiście do Ottona, lecz wysłał poselstwo z zawiadomieniem o chrzcie i propozycją sojuszu przeciw Wioletom¹¹. Układ taki został zawarty i neofita stał się „przyjacielem cesarza”¹².

Wydarzenia te nie pozostały bez wpływu na sprawy nowej religii. Bowiem w związku z przygotowaniem Mieszka do odparcia najazdu

⁵ Otton I Wielki (912–973) – od r. 936 król niemiecki, a od 962 cesarz rzymski. Zob. R. Skrzyński, *Otton I Wielki*, w: EK, t. 14, kol. 1030–1031.

⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 2009, s. 85.

⁷ Data określona na podstawie ówczesnego prawa liturgicznego, które nakazywało udzielać chrztu raz w roku w Wigilię Paschalną (Wielka Sobota).

⁸ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2005, s. 127.

⁹ Ojciec Dobrawy, Bolesław I Okrutny, lub jej brat, późniejszy Bolesław II Pobożny. Zob. J. Bazydło, *Bolesław I Okrutny*, w: EK, t. 2, kol. 749; tenże, *Bolesław II Pobożny*, w: EK, t. 2, kol. 749–750.

¹⁰ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 61.

¹¹ Lucycy – do 983 r. nazywani Wioletami. Grupa plemion zachodnich Słowian, należących do Słowian Połabskich, zamieszkująca ziemię między środkową Łabą i dolną Odrą oraz Bałtykiem i środkowym dorzeczem Sprewy, wchodziła w skład lechickiej grupy językowej. Na zachodzie sąsiedowali z Obodrzycami, Sasami i północnymi Turyngami, a na wschodzie z Pomorzanami i Lubuszanami, na południu z Łużyczanami. Zob. R. Dziura, *Lucycy*, w: EK, t. 11, kol. 96–97.

¹² Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 61.

Wichmana mógł przebywać w Poznaniu jego szwagier, Bolesław II Pobożny. Przy tej okazji dokonano zapewne obrzędu chrztu nowo narodzonego następcy tronu, który po swoim wuju, a zarazem ojcu chrzestnym, odziedziczył czeskie imię dynastyczne¹³.

Okazja do wprowadzenia w życie sojuszu nadarzyła się już w następnym roku, gdyż Wichman¹⁴ najechał ponownie na terytorium Mieszka, prowadząc Wolinian wraz z Wioletami. Wojna ta skończyła się jednak tragicznie dla napastników, a wódz ich zginął 22 IX 967 r. Do zwycięstwa Polan przyczyniły się istotnie dwa oddziały czeskiej konnicy, które zastosowały manewr oskrzydający. Zbroję poległego w walce Wichmana Mieszko odesłał cesarzowi do Italii¹⁵.

Poselstwo Polan po wypełnieniu swojej misji w Rzymie, powracając do Polski zabrało Jordana, przebywającego tam już od kilku miesięcy. Złożył on tam dokładne sprawozdanie z dotychczasowego przebiegu wydarzeń w Polsce i został uznany za właściwego kierownika dalszej akcji misyjnej. Otrzymał sakrę biskupią¹⁶ i powrócił na czele większej grupy misjonarzy, zorganizowanych w Rzymie. Od jego powrotu, który nastąpił w roku 968, rozpoczęła się normalna praca misyjna mająca na celu nawrócenie całej ludności państwa Polan¹⁷.

2. Chrzt Polan

Zapewne podstawą prawną do pracy misyjnej połączonej z chrztem¹⁸ wśród nowo nawróconych narodów w cesarstwie była instrukcja przygotowana przez Alkuina¹⁹, a zatwierdzona przez cesarza Karola Wielkiego²⁰ do akcji nawracania Awarów i Słowian naddunajskich na przełomie

¹³ Tamże, s. 61–62.

¹⁴ Wichman – możnowładca saski, renegat, przywódca Wioletów w walkach z Mieszkim I.

¹⁵ Na wiadomość o tym sukcesie nakazał Otton Sasom zaatakować osłabionych Wioletów, oni jednak wymówili się grożącym niebezpieczeństwem duńskim. Zob. Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 61.

¹⁶ Deptuła, *Jordan*, kol. 78.

¹⁷ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 62.

¹⁸ Pracę misjonarzy podzielił na trzy etapy: nauczanie prawd wiary, chrzt, nauczanie zasad moralności. Zob. Z. Sułowski, *Chryścianizacja*, w: EK, t. 3, kol. 295.

¹⁹ Alkuin (ok. 730 – 804) – prowadził szeroką działalność naukową, a także był najbliższym współpracownikiem cesarza Karola Wielkiego. Zob. U. Borkowska, F. Gryglewicz, *Alkuin*, w: EK, t. 1, kol. 375–376.

²⁰ Karol Wielki (747–814) – król Franków z dynastii Karolingów, od 800 cesarz rzymski. Zob. R. Sawa, *Karol Wielki*, w: EK, t. 8, kol. 878–880.

VIII i IX wieku. Według potwierdzonych danych dzieło to zostało wręczone Mieszkowi II²¹ około 1027 roku przez Matyldę, córkę księcia Szwabii – Hermana. Badania misji chrystianizacyjnej Ottona z Bambergu²² w latach 1124–1128 na Pomorzu potwierdzają, że jeszcze wtedy działano według owych wytycznych²³.

Etap wstępny tych działań polegał na likwidacji publicznego kultu pogańskiego. Był prowadzony przymusowo, na rozkaz władcy, w przeciwieństwie do indywidualnego chrztu, który zależał zasadniczo od dobrowolnej decyzji jednostki. Nie wymagało to więc obecności księży, mogli tego dokonać urzędnicy Mieszka. Jeżeli jednak – co prawdopodobne – stanowiło ono początek nawracania miejscowej ludności, to musimy przyjąć dłuższy czas trwania tej akcji, wobec szczupłej grupy misjonarzy Jordana²⁴.

Sposób pracy takiej grupy możemy odtworzyć na podstawie akcji misyjnej prowadzonej przez Ottona, biskupa Bambergu. W swej pierwszej podróży wędrował on z całą asystą od grodu do grodu, osobiście kierując misją. W drugiej natomiast uzyskał zgodę wiecu i ochrzcił jego uczestników, następnie zaś rozesłał swych pomocników do sąsiednich grodów. Efektem pierwszej podróży, trwającej blisko rok (maj 1124 – luty 1125) było nawrócenie obszaru mniej więcej województwa szczecińskiego. Druga przyniosła znacznie szybszy chrzest mieszkańców dorzecza Piany (zachodni dopływ Zalewu Szczecińskiego)²⁵.

Wobec rozmiarów państwa Polan osobista działalność Jordana we wszystkich grodach musiałaby być rozłożona na dobrych kilka lat, należy więc przypuszczać, że po nawróceniu ludności stołecznego Poznania odwiedził on w latach 968–969 jedynie główne ośrodki państwa – Gniezno, Kruszwicę, Włocławek i Płock, do innych natomiast grodów Wielkopolski i Kujaw zostali rozesłani inni kapłani. W dalszej kolejności objęto zapewne tą akcją Mazowsze, Ziemię Sandomierską, jeżeli była już we władaniu Mieszka, oraz Pomorze nadwiślańskie. Wiemy jednak, że licznych mieszkańców Gdańska ochrzcił dopiero Wojciech,

²¹ Mieszko II (ok. 990 – 1034) – syn Bolesława Chrobrego i Emnildy, król Polski od 1025 r. Zob. W. Połak, *Mieszko II*, w: EK, t. 12, kol. 919–920.

²² Otton z Bambergi (ok. 1061 – 1139). Zob. M. Okoń, *Otton z Bambergi*, w: EK, t. 14, kol. 1027–1028.

²³ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 64.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

a świątynie pogańskie przy ujściu Odry burzył biskup Reinbern²⁶ po roku 1000²⁷.

O stosunku nawracanych Polan do misjonarzy możemy wnioskować również na podstawie dziejów Ottona. Gdzie autorytet księcia Warcisława²⁸ był silny, tam biskup nie napotykał trudności, ludzie chętnie słuchali nauk misyjnych i łatwo decydowali się na chrzest. W wielkich natomiast miastach – Wolinie i Szczecinie – możni byli bardziej niezależni, tłum zaś szedł chętnie za pogańskimi kapłanami i wrogo odnosił się do misjonarzy²⁹.

Na terenie państwa Polan w drugiej połowie X w. nie było wielkich skupisk ludności nierolniczej i główne nawet ośrodki miały charakter bardziej wojskowy niż miejski. Można więc przypuszczać, że Jordan nie napotykał nigdzie tak wielkich trudności, jak później Otton w miastach ujścia Odry. Nie wyklucza to możliwości, że w pewnych miejscowościach kapłani pogańscy zdołali podburzyć miejscową ludność przeciwko nowej religii, a w obronie dotychczasowych wierzeń. Likwidację obiektów pogańskiego kultu na ziemiach słowiańskich notują różne źródła. Thietmar uznał za główną zasługę Reinberna właśnie burzenie świątyń pogańskich i posągów bóstw. Akcje te kontynuował później na Pomorzu Zachodnim Otton z Bambergu. Na innych obszarach Słowiańszczyzny świątyń zapewne nie budowano, toteż zadanie misjonarzy ograniczało się do usuwania posągów³⁰.

Należy więc przyjąć, że pierwszą czynnością orszaku Jordana mogło być niszczenie posągów bóstw. Ciekawe światło zdają się na to rzucać wykopaliska w Płocku, gdzie przebieg wydarzeń był zapewne następujący. Na dzisiejszej Górze Tumskiej stał ogromny ośmiokątny słup, na nim zaś wyrzeźbione z drzewa bóstwo plemienne. Koło posągu zbudowano ołtarz ofiarny z polnych głazów, a gdy nadeszła wieść, że do Płocka zbliża się Jordan, aby zaprowadzić nową wiarę, wówczas złożono wielką ofiarę

²⁶ Reinbern (ok. 960–970 – ok. 1013) – od 1000 był biskupem kołobrzeskim. Zwalczał pogaństwo i prowadził szeroką akcję misyjną. Około 1008 wysłany przez Bolesława Chrobrego na Ruś, gdzie został uwięziony i zmarł. Zob. M. Okoń, *Reinbern*, w: EK, t. 16, kol. 1342.

²⁷ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 64–65.

²⁸ Warcisław I (zm. 1146/1148) – książę Pomorza Zachodniego. Uznał zwierzchność Bolesława Krzywoustego i wspierał misję chrystianizacyjną prowadzoną na terenie swojego księstwa. Zob. *Słownik biograficzny historii powszechnej do XVII stulecia*, red. K. Lepszy, S. Arnold, Warszawa 1968, s. 447.

²⁹ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 65.

³⁰ Tamże.

z ludzi. Jednak nawet to nie nakłoniło opiekuńczego bóstwa do działania, a wkraczający wojowie Mieszka zniszczyli jego posąg i zasypali ołtarz³¹.

Natomiast sama już chrystianizacja według zasady Alkuina przewidywała trzy fazy: nauczanie prawd wiary, chrzest, naukę zasad życia chrześcijańskiego. Nauka wiary nad Dunajem w końcu VIII wieku miała trwać tydzień, chrztu zaś – po przygotowaniu postem – należało udzielić w sobotę. Z opisów Ottona wynika, że zatrzymywał się on w grodach pomorskich po kilka tygodni. Tekst o „nawracaniu Pyrzyń” – mówi o 7 dniach nauki i 3 dniach postu przed udzielaniem sakramentu oraz o 20 dniach pobytu biskupa w miejscu chrztu. W tym czasie został zbudowany i poświęcony ołtarz, na którym odprawiano mszę; odjeżdżając zostawił Otton kapłana z księgami i sprzętem liturgicznym, dzięki czemu regularna służba duszpasterska mogła być prowadzona równoległe do budowy kościoła. W tych zaś miastach, gdzie misjonarze przebywali dłużej, doprowadzali oni do zbudowania jednego lub nawet – w Wolinie i Szczecinie – dwóch kościołów³².

Na tej podstawie można już odtworzyć działalność Jordana. Odprawiał on zapewne w niedzielę w Poznaniu nabożeństwo błagalne o powodzenie akcji, w poniedziałek zaś przybywał do kolejnego grodu wielkopolskiego. Tam asysta wojskowa burzyła bałwany, a misjonarze rozpoczynali nauczanie ludności. Po krótkim poście dokonywano w sobotę masowego chrztu. Dalszy pobyt duchownych przeznaczony był na utwierdzenie neofitów w wierze i zapoznanie ich z podstawowymi przepisami nowej religii oraz na zbudowanie i poświęcenie prowizorycznego choćby ołtarza, po czym misja mogła odjechać, a pozostały na miejscu kapłan kierował budową świątyni i sprawował opiekę duszpasterską nad mieszkańcami grodu i okolicy³³.

Gdyby Jordan chrzczył w rzece albo we wkopanej w ziemię kadzi lub też w dużej beczce, nie pozostałyby żadne ślady materialne po tym obrzędzie. Są jednak znaleziska, które można z prawdopodobieństwem uważać za baptysteria, pochodzą one z Poznania i Wiślicy. Lepiej zachowane – poznańskie – to okrągła misa z wapienia o średnicy 5 m i zagłębieniu 30 cm. Jeden słup w środku i 8 zewnętrznych ustawionych w kwadrat mogło podpierać czterospadowy dach lub służyć do rozpinania zasłon. Obrzęd chrztu odbywał się przez polanie katechumena stojącego po kostki w wodzie³⁴.

³¹ Tamże, s. 66.

³² Tamże, s. 67.

³³ Tamże, s. 67–68.

³⁴ Tamże, s. 69.

Po ostatniej nauce biskup rozdzielał katechumenów według płci, namaszczał ich olejem świętym i kierował do baptysterium. Kandydat wchodził za zasłonę z rodzicami chrzestnymi, tam oddawał im niesione szaty i zapaloną świecę. Gdy kapłan usłyszał, że ktoś wchodzi do kadzi, odsuwał lekko zasłonę i zanurzał trzykrotnie jego głowę, wymawiając formułę sakramentalną, oraz namaszczał czubek głowy krzyżmem, chroniąc to miejsce kawałkiem białego płótna. Po zakończonej ceremonii neofita wkładał białe szaty, rodzice zaś chrzestni odprowadzali go ze świecą³⁵.

Liczebność ochrzczonych znamy z opisów podróży Ottona, przy czym za najbardziej miarodajne należy uznać dane z pierwszego *Żywota*, pióra bezimiennego mnicha z Prieflingen. Według tego dzieła w Pырzycach ochrzczono – 500 neofitów, w Kamieniu – 3585, w sumie w pierwszej podróży, a więc także w Szczecinie, Wolinie, Kołobrzegu i Białogardzie – 22 165 osób. Jednak liczba ochrzczonych przez Jordana w poszczególnych grodach musiała być niższa, wobec braku w Wielkopolsce X wieku takich skupisk ludności jak na Pomorzu Zachodnim w XII wieku. Toteż chyba tylko Poznań wraz z okolicą mógł dostarczyć 3 do 4 tys. katechumenów, a liczba neofitów w innych ośrodkach nie sięgała zapewne 2 tys.³⁶

Nauka po chrzcie obejmowała podstawowe prawdy wiary – których zasób nieznacznie tylko mógł się zmieniać w ciągu stuleci. Źródłem większych różnic było zapewne wykształcenie duchownych i ich znajomość miejscowego języka oraz poziom umysłowy słuchaczy, a także ilość czasu przeznaczona na naukę. Trudniej jest odtworzyć podstawowe zasady postępowania wpajane neofitom przez Jordana, spisane bowiem nauczanie Ottona było tak drobiazgowe, że nie można przenosić go w całości na X wiek. Dla selekcji tego materiału mogą być pomocne zarządzenia Bolesława Chrobrego³⁷ i współczesnych mu władców sąsiednich krajów, zagadnienia powtarzające się w tych tekstach można bowiem odnieść z dużym prawdopodobieństwem i do Polski Mieszka³⁸.

Wśród tych problemów wyodrębniają się trzy grupy. Pierwsza obejmuje sprawy nowej obrzędowości religijnej: święcenia niedzieli, poprzez unikanie ciężkiej pracy i udział w nabożeństwie oraz przestrzeganie Wielkiego Postu.

³⁵ Tamże, s. 68.

³⁶ Tamże, s. 69.

³⁷ Bolesław Chrobry, Bolesław Wielki (967–1025) – syn Mieszka I i Dobrawy, od 992 książę Polan, pierwszy ich król, koronowany 1025. Zob. J. Bazydło, *Bolesław Chrobry*, w: EK, t. 2, kol. 745–747.

³⁸ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 69–70.

Do tych danych trzeba dodać obowiązek chrztu dzieci oraz przystępowanie do spowiedzi i Komunii świętej. W drugiej grupie znajdują się problemy zwalczania dotychczasowych zwyczajów pogańskich, zwłaszcza pogrzebowych, w trzeciej – sprawy małżeńskie, do których przykładą się specjalną wagę, nakazując monogamię i zwalczając pozamałżeńskie życie seksualne³⁹.

3. Rola zakonów w działalności misyjnej

Zauważyć należy, że misjonarzami ziem polskich byli przede wszystkim zakonnicy, natomiast tzw. duchowieństwo świeckie, czyli diecezjalne, w tym okresie było dopiero w fazie tworzenia się.

Pierwsi biskupi, Jordan⁴⁰ i Unger⁴¹, byli przełożonymi wspólnot zakonnych⁴², z którymi tworzyli zręby aparatu diecezjalnego, a dziś byśmy powiedzieli kurialnego. Do najbardziej znanych misjonarzy na ziemiach polskich należy św. Wojciech⁴³, biskup Pragi, związany z klasztorem rzymskim na Awentynie, założyciel klasztorów benedyktyńskich w Trzemesznie i Łęczycy⁴⁴. Następni w kolejności to Pięciu Braci Męczenników⁴⁵, z których dwóch: Benedykt i Jan przybyli z Italii, a trzech następni: Izaak, Mateusz, Krystyn byli Polakami. Wszyscy oni tworzyli wspólnotę, co prawda jeszcze w ramach benedyktynów, ale już związaną ze św. Romualdem i tworzącą się wokół niego grupą eremicką, która niebawem została odrębnym zakonem, nazwaną popularnie kamedułami⁴⁶. Do tej

³⁹ Tamże, s. 70.

⁴⁰ Powszechnie uznawany za benedyktyna. Najprawdopodobniej kapelan Dobrawy, z którą przybył do Polski w 965, a w 966 ochrzcił Mieszka I. Sakrę biskupią otrzymał w 968 r. w Rzymie, dokąd udał się w poselstwie od władcy Polan. Biskup poznański, którego diecezja obejmowała cały teren państwa piastowskiego. Zob. Deptuła, *Jordan*, kol. 78.

⁴¹ Unger (zm. 1012) – był opatem benedyktyńskiego opactwa w Memleben. W r. 991 lub 992 objął biskupstwo w Poznaniu. Zob. E. Gigilewicz, *Unger*, w: EK, t. 8, kol. 1338–1339.

⁴² Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 72.

⁴³ Wojciech (ok. 956–997) – męczennik, patron Czech, Polski i Węgier. W 982 został wybrany na biskupa Pragi. Ze względu na potępienie pogańskich zwyczajów swoich rodaków był przez nich prześladowany. Dlatego też opuścił Czechy i udał się do klasztoru na Awentynie, w 992 wrócił do Pragi, ale ponownie zmuszony został opuścić swoją stolicę biskupią i przybył na Awentyn w 995. W roku 996 przybył do Polski, której władca Bolesław Chrobry skierował go do pracy misyjnej do Prus, gdzie poniósł śmierć męczeńską. Zob. J. Nastalska-Wiśnicka, *Wojciech*, w: EK, t. 20, kol. 837–840.

⁴⁴ Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 89.

⁴⁵ P. Janowski, *Pięciu Braci Polskich*, w: EK, t. 15, kol. 555–558.

⁴⁶ Kameduli – mnisi eremici benedyktyńscy, realizujący ideały reformy zakonnej zapoczątkowanej 1012–1023 przez Romualda w Camaldoli (nazwa od Campus Maldoli k. Arezzo). Zob. M. Daniluk, *Kameduli*, w: EK, t. 8, kol. 439–443.

grupy zaliczał się św. Bruno⁴⁷, prowadzący działalność misyjną zarówno na ziemiach polskich, jak i terenach sąsiadujących. Życie wspólne w klasztorze św. Hipolita na górze Zabor w dzisiejszej Słowacji prowadził święty Andrzej Świerad⁴⁸. Natomiast najbardziej znanym misjonarzem XII wieku był bp Otto z Bambergu, który przybył w otoczeniu mnichów benedyktyńskich.

Na interesującym nas terenie – Wielkopolski i Kujaw – wyróżnić należy dwa zakony: benedyktynów i cystersów. W pierwszej fazie działalność misyjną prowadzili benedyktyni, a w drugiej po powstaniu w początkach XII wieku – cystersi.

Początkowo benedyktyni⁴⁹ przybywający do Polski rekrutowali się z terenów, o których można powiedzieć, że były na południe od Polski, a mianowicie: Czech, Bawarii, Italii. Natomiast od roku 980 zaczynają przybywać do nas zakonnicy z terenów zachodnich⁵⁰. Wiele dzieł tego zakonu upadło na skutek reakcji pogańskiej w latach trzydziestych XI wieku.

Dopiero po przełamaniu reakcji pogańskiej⁵¹ rozpoczął się proces odbudowy instytucji państwowych i kościelnych. Działania w tym kierunku podjęli: najpierw Kazimierz Odnowiciel, a następnie Bolesław Śmiały, w ramach tej działalności powstało w roku 1065 opactwo w Mogilnie, które miało być ośrodkiem chrystianizacji Mazowsza, Kujaw i Pomorza Gdańskiego⁵².

Natomiast od połowy XII wieku, z nowym zapałem na ziemiach polskich pojawili się cystersi⁵³, najpierw w 1140 w Brzeźnicy (Jędrzejów) i w trzy lata później w Łeknie i Lubiążu. Zdarzało, że na ziemiach polskich przejmowali wcześniejsze fundacje benedyktyńskie, ale przede wszystkim podjęli dzieło chrystianizacji Prus.

4. Organizacja kościelna na ziemiach polskich do XII w.

Tworzenie struktur Kościoła na terenie państw, które przyjęły chrzest i podjęły działania ewangelizacyjne, dokonywało się w Europie już od

⁴⁷ Bruno z Kwerfurtu, św. Bonifacy (ok. 974 – ok. 1009) – był związany z ruchem eremickim św. Romualda. Mianowany arcybiskupem misyjnym. Prowadził działalność misyjną na ziemiach polskich, na Węgrzech, Rusi, Szwecji. Podjął misję wśród Jaćwięgów, w czasie której zginął wraz z 18 towarzyszami. Zob. G. Koralewicz, *Brunon z Kwerfurtu*, w: EK, t. 2, kol. 1110.

⁴⁸ Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 90.

⁴⁹ J. Kowalczyk, P. Szczaniecki, *Benedyktyni w Polsce*, w: EK, t. 2, kol. 237–242.

⁵⁰ Sułowski, *Początki Kościoła polskiego*, s. 75.

⁵¹ Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 90–91.

⁵² W. Polak, *Mogilno*, w: EK, t. 13, kol. 20–22.

⁵³ M. Daniluk, Z. Leszczyński, *Cystersi w Polsce*, w: EK, t. 3, kol. 726–734.

wieków. Stąd Kościół opracował schemat takiego postępowania, który został zapisany przez papieża Mikołaja I Wielkiego w *Responsa ad consulta Bulgarorum* z 866 roku⁵⁴. Według tego dokumentu, po przybyciu na teren ewangelizowany, misjonarze powinni wskazywać nowy sposób życia, ale także pozwalać nawróconym narodom pielęgnować wcześniejsze zwyczaje, jeśli tylko nie były grzeszne.

Natomiast gdy chodzi o hierarchię kościelną, to w początkowym okresie chrystianizacji kraju wystarczył jeden biskup, który jednak powinien być wyświęcony w Rzymie. Dopiero z biegiem czasu, gdy wzrośnie liczba wiernych i pojawi się potrzeba kolejnych biskupów, Stolica Święta utworzy biskupstwa, a jeden z pasterzy otrzyma godność metropolity. Ze względu na dużą odległość od Rzymu, tak on, jak i wybrani po jego śmierci następcy nie muszą osobiście udawać się do Rzymu po sakrę biskupią, tę będą mogli otrzymać na miejscu. Natomiast biskup, mianowany na urząd kościelny metropolity, będzie mógł spełniać swój urząd dopiero wówczas, kiedy otrzyma z Rzymu paliusz. Do każdego biskupa księgi liturgiczne, tj. mszał i penitencjał, będą dostarczone przez Rzym za pośrednictwem legatów papieskich. Dla zachowania jedności wiary zarówno legaci papiescy, jak i przyszły biskup stojący na czele misji chrystianizacyjnej powinni we wszystkich ważniejszych sprawach odnosić się do Stolicy Apostolskiej.

Tworzenie organizacji kościelnej na ziemiach polskich rozpoczęło erygowanie diecezji w Poznaniu w roku 968⁵⁵, która swoim zasięgiem obejmowała całe terytorium państwa Piastów. Taki stan utrzymywał się do końca wieku X. Wtedy to w roku 997 zginął śmiercią męczeńską bp Wojciech, który najprawdopodobniej z polecenia papieskiego, a także przy wydatnej pomocy panującego, podjął działalność misyjną na terenach dzisiejszej Polski północnej. W czasie ewangelizacji poniósł śmierć męczeńską. Wydarzenie to odbiło się szerokim echem w ówczesnej Europie – do tego stopnia – że wszyscy wielcy tego świata zapragnęli oddać część świętemu męczennikowi.

Do Gniezna więc pospieszyli: cesarz ze swoim dworem, możni świeccy, przedstawiciele papieża i dostojnicy kościelni. Spotkanie, które odbyło się w roku 1000, nazywa się najczęściej zjazdem gnieźnieńskim. Trzeba jednak zauważyć, że ów zjazd był również synodem kościelnym, a jego efektem

⁵⁴ Kumor, *Historia Kościoła*, s. 128–129.

⁵⁵ A. Weiss, *Poznańska diecezja*, w: EK, t. 16, kol. 170–197.

było nowe rozgraniczenie diecezji na ziemiach podległych Bolesławowi Chrobremu. Powstała więc archidiecezja⁵⁶ i metropolia⁵⁷ w Gnieźnie pod patronatem św. Wojciecha, a także diecezje w Krakowie⁵⁸, Kołobrzegu⁵⁹ i Wrocławiu⁶⁰. Nadal też istniała diecezja w Poznaniu. Szybko jednak okazało się, że wojna z Niemcami i silne pogaństwo na Pomorzu doprowadziły do upadku diecezji w Kołobrzegu⁶¹. Najprawdopodobniej, jej kontynuatorką była diecezja powstała w Kruszwicy w okresie 1015–1025, która faktycznie funkcjonowała do końca XI wieku⁶².

Wkrótce jednak tereny Wielkopolski, Kujaw i Mazowsza zostały nawiedzone przez reakcję pogańską (lata trzydzieste XI wieku) z jej skutkami, co doprowadziło do zniszczenia istniejącej dotychczas organizacji kościelnej. Po przejęciu władzy przez Kazimierza zwanego Odnowicielem (1038–58), syna Mieszka II, rozpoczęła się odbudowa instytucji kościelnych⁶³. Na fali odbudowy kraju, już za następnego władcy, powstała diecezja w Płocku w 1075 r.⁶⁴ Natomiast po mniej więcej 50 latach, w czasie pobytu na ziemiach piastowskich legata papieskiego Idziego z Tuskulum⁶⁵ w latach 20-tych XIII wieku, powstały diecezje we Włocławku⁶⁶ i Lubuszu⁶⁷ i nieco później w 1140, w Wolinie⁶⁸.

⁵⁶ M. Aleksandrowicz, *Gnieźnieńska archidiecezja*, w: EK, t. 5, kol. 1173–1174.

⁵⁷ B. Kumor, *Gnieźnieńska metropolia*, w: EK, t. 5, kol. 1193–1200.

⁵⁸ Diecezja krakowska powstała w r. 1000, a od r. 1925 podniesiona do funkcji archidiecezji i metropolii. Zob. B. Kumor, *Krakowska diecezja*, w: EK, t. 9, kol. 1146–1172.

⁵⁹ Diecezja kołobrzewska powstała w r. 1000, po kilku latach przestała istnieć. Najprawdopodobniej jej siedziba została w tym czasie przeniesiona do Kruszwicy. Zob. K. Doła, *Kołobrzeshire biskupstwo*, w: EK, t. 9, kol. 427–428.

⁶⁰ Diecezja wrocławska – erygowana w r. 1000 jako sufragania metropolii gnieźnieńskiej, w latach 1821–1930 bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej, a od r. 1930 archidiecezja i metropolia. Zob. J. Mandziuk, *Wrocławska diecezja*, w: EK, t. 20, kol. 956–972.

⁶¹ Upadek nastąpił w czasie wojny niemiecko-polskiej w latach 1002–1018, gdy Bolesław Chrobry stracił kontrolę nad tym terenem. Zob. Doła, *Kołobrzeshire biskupstwo*, kol. 427–428.

⁶² Tenże, *Kruszwickie biskupstwo*, w: EK, t. 9, kol. 1382–1383.

⁶³ Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 90–91.

⁶⁴ W. Graczyk, *Płocka diecezja*, w: EK, t. 15, kol. 850–862.

⁶⁵ J. Bazydło, *Idzi z Tuskulum*, w: EK, t. 6, kol. 1435.

⁶⁶ W swoim opracowaniu o diecezji włocławskiej ks. W. Kujawski podaje hipotezy dotyczące powstania diecezji na Kujawach. Zob. W. Kujawski, *Historia diecezji włocławskiej*, w: RDWł, 2011, s. 41–44. Diecezja włocławska – erygowana ok. 1123, określana początkowo jako kujawska lub kujawsko-pomorska. Zob. tenże, *Włocławska diecezja*, w: EK, t. 20, kol. 795–802.

⁶⁷ A. Weiss, *Lubuska diecezja*, w: EK, t. 11, kol. 84–91.

⁶⁸ Bulla pap. Innocentego II *Ex commissa nobis* z 14 IX 1140. Zob. B. Kumor, *Kamińska diecezja*, w: EK, t. 8, kol. 483–498.

5. Włocławek – gród książęcy

W IX wieku w widłach Wisły i Zgłowiączki powstała osada otwarta funkcjonująca w IX i X wieku, o której na podstawie badań archeologicznych można powiedzieć, że miała rozwinięte hutnictwo brązu i żelaza. Prowadziła też szeroko rozwiniętą działalność rzemieślniczą, m.in. obróbkę kości i garncarstwo. Mając rozwinięte rzemiosło, ludność miejscowa zajmowała się również handlem, a poza tym rolnictwem i hodowlą. Na miejscu osady, prawdopodobnie na przełomie X–XI wieku, a nie później niż w połowie wieku XI, powstał gród obronny. Zbyt skąpe i późne źródła pisane nie mogą dać podstaw do uchwycenia początków i najstarszych jego dziejów⁶⁹.

Mimo to z treści wzmianki Galla Anonima⁷⁰ zawartej w jego *Kronice* wynika, iż Włocławek był jednym z najznacześniejszych grodów państwa wczesnopiastowskiego. Gall pisze: „Z Poznania bowiem 1300 pancernych i 4 tys. tarczowników, z Gniezna 1500 pancernych i 5 tys. tarczowników, z grodu Władysława 800 pancernych i 2 tys. tarczowników, z Gieczu 300 pancernych i 2 tys. tarczowników”⁷¹. Wymieniona liczba prawie 3 tys. wojów nie oznacza, że wszyscy oni stacjonowali we Włocławku, a raczej było to miejsce koncentracji dla zamieszkujących okolicę zbrojnych, niemniej jednak stawia to interesujące nas miasto w szeregu wówczas największych ośrodków państwa piastowskiego.

Lokalizacja grodu włocławskiego była ze wszech miar korzystna. Położony na lewym brzegu Wisły, na niewielkim wzniesieniu nadbrzeżnej niziny, od północnego wschodu osłonięty szerokim i głębokim korytem Wisły, a od północnego zachodu dość szerokim ujściem Zgłowiączki⁷².

Gród włocławski był owalny. Jego średnica wynosiła około 50–60 m. Fosę stanowił głęboki rów o stromych zboczach. Jej dno znajdowało się około 5,5 m poniżej obecnego poziomu gruntu. Fosę wypełniała woda z Wisły. W stosunku do niej fosa biegła prostopadle, w odległości ok. 80 m na południe od Wisły zmieniała swój bieg, skręcając ku zachodowi, by od tej strony połączyć się ze Zgłowiączką. Powstała

⁶⁹ A. Michałowski, *Początki osadnictwa*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 28.

⁷⁰ Gall Anonim – nieznanzy z imienia obcokrajowiec żyjący na przełomie XI i XII wieku, do Polski przybył ok. 1110. Prawdopodobnie na zamówienie ówczesnego kanclerza Michała Awdanica spisał *Galli Anonymi cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*. Korzystał z polskich źródeł pisanych, a przede wszystkim z ustnego przekazu środowiska kancelarii książęcej. Zob. C. Deptuła, *Gall Anonim*, w: EK, t. 5, kol. 830–831.

⁷¹ Gall Anonim, *Kronika polska*, przekł. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 2003, s. 25.

⁷² A. Ginsbert, *Włocławek – studium monograficzne*, Warszawa 1968, s. 13.

w ten sposób wyspę bronił jeszcze wysoki wał drewniano-ziemny. Przedstawiał się on zasadniczo skromniej w porównaniu z potężną fosą. Przypuszczać należy, iż we wnętrzu grodu znajdowały się budynki załogi i zabudowania gospodarcze. W czasach Bolesława Chrobrego gród zamieszkiwał kasztelan z drużyną rycerską i być może grupa rzemieślników. Tak ufortyfikowany gród strzegł przeprawy na Wiśle⁷³.

Rozwój osadnictwa związany był z wykształceniem się roli Włocławka jako grodu książęcego. Wzrosło wówczas jego znaczenie. Towarzyszyło temu powstanie podgrodzia, którego ośrodek stanowiło targowisko. Plac targowy mieścił się przy południowej części obecnego Starego Rynku⁷⁴. W czasie badań archeologicznych stwierdzono tutaj warstwy zbitej próchnicy, nasyconej odpadkami organicznymi, takimi jak: słoma, kości i skóra oraz fragmentami ceramiki, co jest charakterystyczną warstwą mierzwy na średniowiecznych targowiskach⁷⁵.

Lokacja miasta obecnie znana jest z jednego tylko dokumentu, a mianowicie z 8 września 1339 r., wydanego przez biskupa kujawskiego Macieja Pałukę, dla wójtów Mikołaja i Burcharda, z którymi biskup zawarł odpowiednie porozumienie⁷⁶. Jednak w literaturze przedmiotu dokument ten nazwano wtórną lokacją, gdyż początek miasta przesuwają się o kilkadziesiąt lat wcześniej. Dokument wydany w Sieradzu z roku 1250, w którym wspomina się „miasto katedralne”, a także dokument z 8 maja 1255 r. wydany w Kramsku, z którego dowiadujemy się, że „miasto niemieckie”⁷⁷ zostało darowane katedrze⁷⁸, dały podstawy do pierwotnej lokacji w roku 1261⁷⁹. Po wydaniu drugiego dokumentu Włocławek przestał być siedzibą przedstawiciela władzy książęcej, a stał się miastem biskupim.

6. Kościoły Włocławka w X–XII wieku

Przedstawmy najpierw znane fakty: w czasie chrystianizacji ziem polskich, we Włocławku jako jednym z największych grodów książęcych powstała pierwsza świątynia, której tradycja nadaje wezwanie św. Jerzego.

⁷³ Michałowski, *Początki osadnictwa*, s. 29–30.

⁷⁴ Ginsbert, *Włocławek – studium monograficzne*, s. 50.

⁷⁵ Michałowski, *Początki osadnictwa*, s. 31.

⁷⁶ J. Bieniak, *Powstanie miasta samorządowego – najstarsze lokacje miejskie*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, t. 1, s. 87.

⁷⁷ Wielce prawdopodobne jest to, że obok miasta katedralnego istniało już miasto powstałe na prawie niemieckim, a na skutek decyzji zawartej w tym dokumencie powstało jedno wspólne miasto.

⁷⁸ Bieniak, *Powstanie miasta samorządowego*, s. 96.

⁷⁹ Data przyjęta na podstawie źródeł pośrednich. Zob. Ginsbert, *Włocławek – studium monograficzne*, s. 18–19.

Wykaz uposażenia klasztoru benedyktyńskiego w Mogilnie, datowany na rok 1065⁸⁰, wskazuje na istniejący we Włocławku kościół św. Jana. Katedra włocławska pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny występuje po raz pierwszy w dokumencie darowizny księcia Leszka Białego z 1185 r.⁸¹

Przejdźmy do szczegółów. Najprawdopodobniej pierwszą świątynią⁸², jaka pojawiła się na terenie Włocławka, był kościół św. Jerzego⁸³. Jak można się spodziewać po wezwaniu tej świątyni, była to kaplica grodowa, w której swoje praktyki religijne wypełniali przedstawiciele władzy książęcej wraz ze zgromadzoną na tym terenie drużyną⁸⁴. Domyślać się więc możemy, że była to świątynia powstała w X wieku w czasie chrystianizacji tych terenów przez pierwszych misjonarzy⁸⁵. Umiejscowiona była w pobliżu grodu, a zbudowana najprawdopodobniej z drewna⁸⁶. Nie wiemy jednak, jakie były losy tego kościoła w czasie reakcji pogańskiej⁸⁷.

Jeżeli nie nastąpiło to wcześniej⁸⁸, to wraz z odbudową państwa, najprawdopodobniej w czasie panowania Kazimierza Odnowiciela lub Bolesława Śmiałego (1058–1079), pojawia się we Włocławku świątynia pod wezwaniem św. Jana, o której dowiadujemy się z dokumentu określającego uposażenia klasztoru benedyktyńców w Mogilnie⁸⁹. W kościele tym

⁸⁰ „Ecclesiam s. Johannis in Wlodislaw”. Zob. Michałowski, *Początki osadnictwa*, s. 32.

⁸¹ M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 2003, s. 7.

⁸² Istnienie tej świątyni jest hipotetyczne, gdyż brak na jej temat źródeł.

⁸³ Dwie przesłanki na to wskazują: pierwsza – to fakt istnienie kościołów pw. św. Jerzego w znaczniejszych osiedlach i grodach nadwiślańskich; druga – to istnienie jeszcze na planach miasta z roku 1818 ulicy Jurskiej, przechodzącej za kolegium wikariuszy (obecnie Muzeum Diecezjalne), łączącej ulicę Tumską z Cyganką. Zob. Morawski, *Monografia Włocławka*, s. 294.

⁸⁴ W. Kujawski, *Włocławek – stolica biskupstwa*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, dz. cyt., s. 38.

⁸⁵ W. Frątczak, *Kościół św. Jana Chrzciciela we Włocławku*, Włocławek 2002, s. 3.

⁸⁶ Kujawski, *Włocławek – stolica biskupstwa*, s. 38.

⁸⁷ Przekazy dotyczące zniszczeń w Poznaniu i Gnieźnie nie napawają optymizmem co do jego funkcjonowania.

⁸⁸ Ks. W. Kujawski wskazuje, że kościół św. Jana istniał już w X wieku. Zob. W. Kujawski, *Źródła kultury duchowej i materialnej Włocławka*, MDW1, 99(2016), s. 1070.

⁸⁹ Jednak pewnym problemem podważającym wiarygodność tego dokumentu jest jego określanie mianem „falsyfikatu mogileńskiego”. W ślad za tą nazwą, pojawia się kwestionowanie daty jego powstania, którą przesuwają na wiek XII. Wydaje się jednak, że mniej istotna dla naszych rozważań jest data powstania samego dokumentu, a zdecydowanie ważniejsze fakty dotyczące uposażenia klasztoru, których nie można wprost negować.

posługę liturgiczną sprawowano już nie tylko dla przedstawicieli władz, ale również i dla mieszkańców osady. Najprawdopodobniej pierwszy kościół św. Jana był drewniany i umiejscowiony bliżej dawnego grodu⁹⁰. Niestety nie wiemy, którą z kolei budowlą jest powstała w pierwszej połowie XVI wieku obecna świątynia św. Jana Chrzciciela.

Zapewne więc pierwszymi duszpasterzami parafii byli benedyktyni, a opat z Mogilna posiadał prawo patronatu i prezentował proboszcza na tę parafię. Stan taki utrzymał się do 26 maja 1315 r., kiedy to na mocy umowy między biskupem Gerwardem a opatem w Mogilnie, diecezja przejęła wszystkie prawa zwierzchnie wobec parafii. Na mocy tego porozumienia biskup już samodzielnie obsadzał parafię, a jej dochody przejmował wyznaczony przez niego proboszcz. W skład uposażenia parafii wchodziły dochody z żeglugi, cła i własności ziemskiej.

Benedyktyni mający w swoim posiadaniu prepozyturę przy kościele św. Jana Chrzciciela, naprzeciw tegoż kościoła po drugiej stronie Wisły, mieli również swoją placówkę w obecnym Szpetalu Górnym, która funkcjonowała od połowy XII do początków XIII wieku⁹¹. Dlaczego powstała? Ponieważ istotne znaczenie dla Włocławka posiadała przeprawa przez Wisłę, która jednak, w zależności od stanu wody: raz była bardzo łatwa, a innym razem stawała się poważnym problemem. Chciano więc podróżnym ułatwić przeprawę. Od strony miasta było to dość proste, zdecydowanie gorzej było z drugiej strony Wisły, gdzie było pustkowie. Stąd też postanowiono tam wybudować swoisty zajazd, w którym mogliby się schronić oczekujący na przeprawę. Do jego powstania przyczyniła się fundacja kościelna, już prawdopodobnie po powstaniu diecezji w XII wieku. Tego typu instytucje kościelne określano mianem *xenodochium*, które w swojej nazwie łączyło kościół ze szpitalem, przytułkiem lub gościńcem dla podróżujących⁹². Opiekę nad nim powierzono benedyktynom, którzy wybudowali tu kościół pw. św. Gotarda, klasztor i dom opieki, czyli najprawdopodobniej coś na wzór zajazdu. Fundacja ta powstała około 1135 roku i funkcjonowała pod opieką benedyktynów do roku 1184⁹³.

Nie wiemy, dlaczego benedyktyni stąd odeszli, niemniej w 1228 roku pojawili się tu cystersi z Lubiąża, którzy podjęli ewangelizację Prus.

⁹⁰ Zob. Michałowski, *Początki osadnictwa*, s. 32.

⁹¹ Polak, *Mogilno*, kol. 20–22.

⁹² S. Brzozecki, *Szpitalnictwo*, w: EK, t. 19, kol. 122–124.

⁹³ Kowalczyk, Szczaniecki, *Benedyktyni w Polsce*, kol. 239.

Wspólnota cysterska doświadczyła w latach 1240–1241 najazdu pogańskich Prusów, co zachwiało jej istnieniem, ostatecznie jednak po otrzymaniu okolicznych terenów na własność od 1252 roku podjęła na nowo swoją działalność i prowadziła ją zapewne do roku 1358. Przy czym od roku 1288 fundację przejęli cystersi z Byszewa, a po 1290 r. z Koronowa⁹⁴.

Trudno powiedzieć, czy nowi właściciele przejęli wcześniej istniejący tu kościół św. Gotarda, czy wybudowali nowy, natomiast był on dedykowany Najświętszej Maryi Pannie i św. Gotardowi⁹⁵.

W międzyczasie we Włocławku powstała diecezja, potrzebna była więc katedra. Badający dzieje Włocławka przyjmują hipotezę, że początkowo istniejący tu już od X wieku kościół św. Jerzego pełnił funkcję kościoła biskupiego, a jego wnętrze rozbudowano dla potrzeb liturgii pontyfikalnej. To w konsekwencji doprowadziło do zmiany tytułu kościoła, ze św. Jerzego na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny⁹⁶.

Warto jednak wziąć pod uwagę ewentualnie jeszcze inną hipotezę, a mianowicie – kościół św. Jerzego został zniszczony w czasie reakcji pogańskiej, a gdy pojawiła się potrzeba katedry, na miejscu dawnej świątyni wybudowano pierwotną katedrę pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Wydarzenie to mogło nastąpić około roku 1185, w którym książę Leszek uczynił zapisy na rzecz biskupa i kapituły katedralnej⁹⁷.

Jednak nietrwały budulec, jakim było drewno, bliskość rzeki Wisły, zagrożenie wojnami i w konsekwencji pożarami sprawiły, że uległa ona zniszczeniu⁹⁸. Warto również zauważyć, że budowla ta na początku XIII wieku została zastąpiona romańską katedrą wzniesioną w czasie pontyfikatu bp. Michała Godziemby (1222–1252)⁹⁹.

Po ukazaniu wyżej przedstawionego ciągu wydarzeń, pojawia się jednak wiele pytań, które w związku z taką narracją się nasuwają. A mianowicie – czy kościół św. Jerzego istniał faktycznie i czy przetrwał zawieruchę pogańską? A w związku z tym, czy katedra powstała ze świątyni św. Jerzego, czy może została wybudowana na miejscu jej wcześniejszego istnienia? Czy nowe wezwanie katedry nie sugeruje, że była to jednak zupełnie nowa świątynia? Wreszcie, kiedy powstał kościół św. Jana – czy

⁹⁴ A. Gładysz, *Szpetał Górny*, w: EK, t. 19, kol. 119–120.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ RDWł, 2011, s. 127.

⁹⁷ Ginsbert, *Włocławek – studium monograficzne*, s. 18.

⁹⁸ Morawski, *Monografia Włocławka*, s. 201.

⁹⁹ RDWł, 2011, s. 127.

może już w X wieku, czy dopiero – jak wskazują dokumenty – w połowie XI wieku? Wreszcie, czy i on nie pełnił funkcji kościoła biskupiego do czasu powstania katedry, o której istnieniu dowiadujemy się z roku 1185?

STRESZCZENIE

Chryścianizacja Polski to proces, który trwał przez kilka wieków, na który składało się kilka zasadniczych wydarzeń: ślub Mieszka z Dobrawą, chrzest władcy i jego otoczenia, ustanowienie biskupa, do którego zadań należało prowadzenie misji w narodzie i rozwój organizacji kościelnej. Te wydarzenia ogólnopaństwowe odniesiemy również do Włocławka. Taki schemat posiada też i ten artykuł. Dodajmy do niego jeszcze kilka szczegółów.

Niewątpliwie finalny proces chryścianizacji państwa Polan rozpoczął się od przybycia do naszego kraju czeskiej księżniczki Dobrawy w roku 965 i jej ślubu z władcą Polan Mieszkiem. Chrzest księcia i jego otoczenia odbył się w roku 966, a po nim rozpoczął się proces misyjny, kończący się chrztem całego państwa.

Kolejnym etapem chryścianizacji było ustanowienie i wyświęcenie biskupa, którym został Jordan, a jego diecezja obejmowała cały teren państwa Mieszka. Jego obowiązkiem było podjęcie działalności misyjnej i takową też podjął. Była ona oparta na zasadach określonych przez Alkuina, a zatwierdzonych przez cesarza Karola Wielkiego. Według niego etapem wstępnym była likwidacja publicznego kultu pogańskiego, natomiast sama ewangelizacja składała się z trzech etapów: nauczania prawd wiary, chrztu i nauczania życia zgodnego z zasadami chrześcijańskimi.

Zasadniczo dwa zakony przyczyniły się do nawracania na ziemiach piastowskich, a mianowicie w pierwszym etapie benedyktyni, a w drugim cystersi. Pierwsi biskupi byli zakonnikami, a klasztory, z których wyszli, dostarczały im współpracowników w dziele ewangelizacji. Pierwsze więc kapituły katedralne rekrutowały się spośród mnichów.

Natomiast organizacja kościelna tworzona była według zasad sformułowanych przez papieża Mikołaja I Wielkiego w roku 866, a spisanych w *Responsa ad consulta Bulgarorum*. Zakładała ona istnienie najpierw jednego biskupstwa, a gdy życie religijne będzie się rozwijać, powstanie większa liczba diecezji, a jeden z biskupów będzie metropolitą.

Taki też scenariusz spełnił się w przypadku Państwa Piastowskiego, na terenie którego najpierw powołano biskupstwo poznańskie w roku 968, a następnie w 1000 roku metropolię w Gnieźnie, z diecezjami sufraganiami w: Kołobrzegu, Krakowie i Wrocławiu, a także w Poznaniu. A w czasie pobytu w naszej ojczyźnie legata papieskiego Idziego z Tusculum w latach dwudziestych XII wieku powołano diecezje we Włocławku i Lubuszu, a w 1140 w Wolinie.

Włocławek jako osada istniał przynajmniej już od IX wieku, a w czasach Bolesława Chrobrego należał do największych garnizonów wojskowych. W okresie X–XII wieku we Włocławku istniało kilka kościołów. Pierwotny, pamiętający jeszcze czasy działalności misyjnej z X wieku, pod wezwaniem św. Jerzego, pełniący funkcję kaplicy grodowej. Następnie benedyktyński kościół św. Jana wykazany w dokumencie datowanym na rok 1065 i powiązane z nim również benedyktyńskie xenodochium

z kościołem św. Gotarda funkcjonujące w latach 1135–1184, które w XIII wieku przejęli cystersi. Wreszcie w XII wieku powstała pierwotna katedra, występująca w dokumencie z roku 1185 pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Niestety artykuł ten ciągle nie wyjaśnia wszystkich wątpliwości związanych zwłaszcza z powstaniem świątyń wrocławskich, gdyż z powodu luk w materiałach źródłowych jest on oparty na wielu hipotezach.

Słowa kluczowe: chrzest Polski, działalność misyjna na ziemiach polskich, organizacja kościelna, kościoły wrocławskie.

SUMMARY

A Christianization of Poland is a process which he lasted for a few centuries, which a few fundamental events resulted in: the marriage ceremony lives from Dobrawą, baptism of the master and surrounding him, appointing the bishop, to which of tasks a running was included missions in the nation and the organization development church. We will also relate these statewide events to Wrocław. Such a scheme also has and this article. Let us still add a few details to him.

Undoubtedly the final process of the Christianization of the Polans started from the arrival to our country of the Czech princess goodish at year 965 and of her marriage ceremony with the master of forest clearings with Mieszko. Baptism of the prince and him otoczni he was held in year 966, and after it a missionary process ending with baptism of the entire state started.

Establishing and wearing the bishop which he became out was a next stage of the Christianization Jordan, but his diocese spread through the entire area of the Mieszko. Undertaking missionary activity was his duty and such is also taking. She was based on principles determined by Alkuin, but approved by the emperor of Karol Wielki. According to him a liquidation of the public pagan worship was an inception period, however very evangelization consisted of three stages: of teaching truths the faith, baptism and teaching the life in accordance with Christian principles. Fundamentally two orders contributed to convert on Piast land, that is in the first phase Benedictine monks, and in second Cistercian monks. The first bishops were monks, and monasteries which they left delivered partners to them in work of the evangelization. First so cathedral chapters recruited themselves from amongst exactly monks.

However the church organization was formed according to principles delineated by the Pope of Mikołaj I Wielki in year 866, but made a list in *Responsa re consulta Bulgarorum*. She assumed existing at first of one bishopric, and when the religious life will be unfolding a lot of the diocese will arise, and one of bishops will be an archbishop.

So the scenario also came true in case of the Piastowskis, on the area which at first was appointed Poznań bishopric in year 968, and then in 1000 of year, metropolis in Gniezno, with dioceses sufraganiami in: Kołobrzeg, Cracow and Wrocław, as well as in Poznań. And during the stay in our homeland of an Idziego papal legate from Tuskulum in 20th years of the 12th century dioceses were appointed in Wrocław and Lubuszu, and in 1140 in Wolinie.

Włocławek as the settlement at least already existed from the 9th century, and in times Bolesława Bold was involved in the largest garrisons of servicemen. In the X–XII period of the age a few churches existed in Włocławek. Primitive St Jerzy remembering times of missionary activity still from the 10th century, under the summons serving as the chapel grodowej. Next Benedictine church St Jan shown in the document dated to year 1065 and also Benedictine xenodochium connected with it with the church St Gotarda functioning in 1135–1184 years which in the 13th century the Cistercians seized. In the 12th century a primitive department, appearing in the document from year 1185 of the Assumption of the Blessed Virgin Mary is finally formed.

Unfortunately this article still isn't explaining everyone to the doubt of the Włocławek temples associated especially with the coming into existence, because because of gaps in source materials he is based on many hypotheses.

Key words: baptism of Poland, missionary activity on Polish land, church organization, Włocławek churches.

BIBLIOGRAFIA

Gall Anonim, *Kronika polska*, przekł. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 2003.

„Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 2011.

Aleksandrowicz M., *Gnieźnieńska archidiecezja*, w: EK, t. 5, kol. 1173–1174.

Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 2, Warszawa 2009.

Borkowska U., Gryglewicz F., *Alkuin*, w: EK, t. 1, kol. 375–376.

Bazydło J., *Bolesław Chrobry*, w: EK, t. 2, kol. 745–747.

Bazydło J., *Bolesław I Okrutny*, w: EK, t. 2, kol. 749

Bazydło J., *Bolesław II Pobożny*, w: EK, t. 2, kol. 749–750.

Bazydło J., *Idzi z Tuskulum*, w: EK, t. 6, kol. 1435.

Bieniak J., *Powstanie miasta samorządowego – najstarsze lokacje miejskie*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 87–117.

Brzozecki S., *Szpitalnictwo*, w: EK, t. 19, kol. 122–124.

Daniluk M., *Kameduli*, w: EK, t. 8, kol. 439–443.

Daniluk M., Leszczyński Z., *Cystersi w Polsce*, w: EK, t. 3, kol. 726–734.

Deptuła C., *Gall Anonim*, w: EK, t. 5, kol. 830–831.

Deptuła C., *Jordan*, w: EK, t. 8, kol. 78.

Dola K., *Kołoobzeskie biskupstwo*, w: EK, t. 9, kol. 427–428.

Dola K., *Kruszwickie biskupstwo*, w: EK, t. 9, kol. 1382–1383.

Dziura R., *Lucicy*, w: EK, t. 11, kol. 96–97.

Frątczak W., *Kościół św. Jana Chrzciciela we Włocławku*, Włocławek 2002.

Gigilewicz E., *Unger*, w: EK, t. 8, kol. 1338–1339.

- Ginsbert A., *Włocławek – studium monograficzne*, Warszawa 1968.
- Gładysz A., *Szpetal Górny*, w: EK, t. 19, kol. 119–120.
- Graczyk W., *Płocka diecezja*, w: EK, t. 15, kol. 850–862.
- Janowski P., *Pięciu Braci Polskich*, w: EK, t. 15, kol. 555–558.
- Koralewicz G., *Brunon z Kwerfurtu*, w: EK, t. 2, kol. 1110.
- Kosman M., *Mieszko I*, w: EK, t. 12, kol. 918–919.
- Kowalczyk J., Szczaniecki P., *Benedyktyni w Polsce*, w: EK, t. 2, kol. 237–242.
- Kujawski W., *Włocławska diecezja*, w: EK, t. 20, kol. 795–802.
- Kujawski W., *Włocławek – stolica biskupstwa*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 36–72.
- Kujawski W., *Historia diecezji włocławskiej*, w: RDW1 2011, s. 41–80.
- Kujawski W., *Źródła kultury duchowej i materialnej Włocławka*, w: MDW1, 99(2016), s. 1057–1075.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 2, Lublin 2005.
- Kumor B., *Gnieźnieńska metropolia*, w: EK, t. 5, kol. 1193–1200.
- Kumor B., *Kamińska diecezja*, w: EK, t. 8, kol. 483–498.
- Kumor B., *Krakowska diecezja*, w: EK, t. 9, kol. 1146–1172.
- Mandziuk J., *Wrocławska diecezja*, w: EK, t. 20, kol. 956–972.
- Michałowski A., *Początki osadnictwa*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 1, Włocławek 1999, s. 13–35.
- Morawski M., *Monografia Włocławka*, Włocławek 2003.
- Nastalska-Wiśnicka J., *Wojciech*, w: EK, t. 20, kol. 837–840.
- Okoń M., *Otton z Bambergi*, w: EK, t. 14, kol. 1027–1028.
- Okoń M., *Reinbern*, w: EK, t. 16, kol. 1342.
- Polak W., *Mieszko II*, w: EK, t. 12, kol. 919–920.
- Polak W., *Mogilno*, w: EK, t. 13, kol. 20–22.
- Sawa R., *Karol Wielki*, w: EK, t. 8, kol. 878–880.
- Skrzyniarz R., *Otton I Wielki*, w: EK, t. 14, kol. 1030–1031.
- Słownik biograficzny historii powszechnej do XVII stulecia*, red. K. Lepszy, S. Arnold, Warszawa 1968.
- Sułowski Z., *Początki Kościoła polskiego*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, Kraków 1966, s. 17–123.
- Sułowski Z., *Chryścianizacja*, w: EK, t. 3, kol. 295.
- Weiss A., *Lubuska diecezja*, w: EK, t. 11, kol. 84–91.
- Weiss A., *Poznańska diecezja*, w: EK, t. 16, kol. 170–197.
- Witkowska A., *Dobrawa*, w: EK, t. 3, kol. 1367–1368.

KS. JANUSZ BORUCKI

SAKRAMENT CHRZTU W UCHWAŁACH SYNODÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

W liście pasterskim Episkopatu Polski na Jubileusz 1050. rocznicy chrztu Polski biskupi napisali: „W 966 roku Mieszko I przyjął chrzest jako człowiek wolny. Chociaż został on udzielony pojedynczej osobie, to przecież dał początek wspólnotcie z innymi osobami ochrzczoneymi. Myśląc o konsekwencjach chrztu Mieszka, możemy mówić o «narodzie ochrzczoneym», o «chrzcie narodu», a więc również Chrzcie Polski [...] Chrzest wprowadził nasz naród w nowy świat, który wyraża się przez nową kulturę, nowe instytucje, struktury i zapisy prawne. Doświadczenie wiary przełożyło się z mocą na postawy moralne, widoczne także w życiu gospodarczym, politycznym i kulturalnym. Społeczne konsekwencje Chrztu Polski pojawiły się później, poczynając od rodziny po naród, a nawet po wspólnotę narodów, jaką stanowi dla nas Europa”¹.

Ze względu na doniosłość sakramentu chrztu w ciągu wieków prawodawcy kościelni wydawali przepisy dotyczące udzielania tego sakramentu. W niniejszym artykule zostaną przedstawione przepisy prawa partykularnego wydane przez biskupów wrocławskich. Diecezja wrocławska posiada w swoich dziejach cztery kolejne okresy, nazywane także fazami, albo wprost diecezjami – od około roku 1015 do 1123 kruszwicką, w latach 1124–1818 kujawską i pomorską, w latach 1819–1925 kujawsko-kaliską, oraz od roku 1926 ściśle wrocławską².

KS. JANUSZ BORUCKI – dr nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, dr hab. nauk teologicznych, wiceoficjał Sądu Kościelnego Diecezji Wrocławskiej.

¹ Por. *List pasterski Episkopatu Polski na Jubileusz 1050-lecia Chrztu Polski*, www.episkopat.pl (22.11.2015).

² S. Librowski, *Synody diecezji wrocławskiej*, KDWi, 50(1967), s. 83.

Zgodnie z wykładnią Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku diecezja, na czele której stoi biskup, jest częścią Kościoła i dzieli się na parafie, czyli okręgi terytorialne z ludem i własnym rządcą, który jako pasterz ma sobie powierzone duszpasterstwo³. Biskupi, którzy są następcami Apostołów i z boskiego ustanowienia otrzymują zarząd poszczególnych diecezji z władzą zwyczajną, zależną jednak od papieża⁴. Prawodawca w Kodeksie z 1917 roku konsekwentnie realizował tezę, podkreślaną przez Sobór Trydencki, że biskup jest jedynym ustawodawcą, administratorem i sędzią w diecezji⁵.

Według nowego Kodeksu prawa kanonicznego, który wszedł w życie osiemnaście lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II (1962–1965), władzę ustawodawczą w całym Kościele, z ustanowienia Bożego, mają Biskup Rzymski⁶ i Kolegium Biskupów⁷. W odniesieniu do diecezji władza ustawodawcza przysługuje biskupowi diecezjalnemu, pod przewodnictwem Biskupa Rzymskiego z racji prymatu papieskiego⁸, oraz temu, kto jest prawnie z nim zrównany⁹. Jest rzeczą oczywistą, że ustawodawstwo diecezjalne może się wzbogacić dzięki specjalnym przepisom Stolicy Apostolskiej oraz normom synodów partykularnych czy dekretem ogólnym Konferencji Biskupów¹⁰.

Ustawodawstwo jest nieodłączną funkcją urzędu biskupa. W swojej diecezji biskup spełnia zadania dobrego pasterza i prawdziwego ojca¹¹, pełniąc posługę nauczania, uświęcania i kierując powierzonym sobie ludem Bożym. Jeśli wymaga tego dobro wspólnoty diecezjalnej, biskup korzysta z przysługującej mu władzy ustawodawczej¹². Biskup diecezjalny, posiadając władzę ustawodawczą, ma zdolność stanowienia prawa w diecezji, a wynika to z urzędu biskupa diecezjalnego, który jest sprawowany w imieniu Chrystusa w Kościele¹³. Władzę ustawodawczą biskup

³ Por. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku (KPK/1917), kan. 216 § 1.

⁴ Por. tamże, kan. 329 § 1.

⁵ J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998, s. 51.

⁶ Por. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku (KPK/1983), kan. 331.

⁷ Por. tamże, kan. 336.

⁸ Por. tamże, kan. 381 § 1, 391 § 1.

⁹ Por. tamże, kan. 381 § 2.

¹⁰ T. Pawluk, *Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 25.

¹¹ Por. DB, n. 16.

¹² Por. KK, n. 27.

¹³ Szerzej na temat władzy biskupa – zob. R. Sobański, *Kościół partykularny jako podmiot prawa*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1989, s. 9–22; W. Aymans,

diecezjalny wykonuje na synodzie¹⁴ lub poza nim, jednak może to czynić tylko w granicach prawa powszechnego. Ze względu na ograniczone ramy artykułu przedstawione zostaną tylko przepisy prawa, które zostały wydane na synodach diecezjalnych – prawo synodalne.

1. Synody diecezji wrocławskiej

Praktyka odbywania synodów w diecezji wrocławskiej ma bogatą historię¹⁵. Ks. Zenon Chodyński (zm. 1887) wymienia ich – diecezjalnych jak i częstkowych – 46¹⁶. Natomiast ks. Stanisław Librowski (zm. 2002) podaje, że w latach 1227–1641 w diecezji wrocławskiej odbyło się 51 synodów. Spośród synodów odbytych w fazie kujawskiej i pomorskiej biskupstwa wrocławskiego (trwającej prawie 700 lat) tylko po 29 z nich w większości lub mniejszym stopniu zachowały się statuty. Po 1641 roku – kiedy zaprzestano odbywania synodów w diecezji wrocławskiej – biskupi zarządzali diecezją w oparciu o powszechne prawo Kościoła, uchwały synodów prowincjalnych i diecezjalnych oraz prawo zwyczajowe. Brak synodów w tym okresie w pewnym stopniu wyrównywany był przez zebrania generalne kapituły katedralnej, na które biskupi sami przybywali lub wysyłali członkom kapituły do rozważenia tzw. punkty zawierające najważniejsze potrzeby katedry, seminarium czy diecezji. Na temat tych punktów kapituła debatowała, a następnie udzielała odpowiedzi na piśmie¹⁷.

Po Soborze Watykańskim II w diecezji wrocławskiej odbyły się dwa synody. Pierwszy w nich przeprowadził w 1967 roku biskup Antoni Pawłowski. Jego następcą na biskupstwie wrocławskim, Jan Zaręba, zwołał synod diecezjalny i odbył siedem sesji synodalnych. Nagła śmierć biskupa Zaręby w 1986 roku spowodowała zawieszenie synodu. Prace synodalne

Biskupia posługa rządzenia Kościołem partykularnym. O władzy biskupiej i jej wykonywaniu w świetle KPK, w: Kościół i prawo, t. 6, s. 23–42.

¹⁴ Biskup jest jedynym prawodawcą na synodzie diecezjalnym – zob. I. FÜRER, *De synodo dioeclesana*, „Periodica” 62(1973), s. 117–131; J. DUDZIAK, *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym*, „Colloquium Salutis” 16(1984), s. 72–75; W. GÓRALSKI, *Struktury synodalne i kolegialne w Kościele partykularnym według KPK Jana Pawła II*, „Studia Płockie” 14(1986), s. 55–57.

¹⁵ Por. J. BORUCKI, *Ewolucja prawa synodalnego diecezji wrocławskiej w zakresie życia konsekrowanego*, StWł, 17(2015), s. 331–332.

¹⁶ *Statuta synodalia dioecesis Wladislawiensis et Pomeraniae*, coll. et ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890.

¹⁷ Librowski, *Synody diecezji wrocławskiej*, s. 87–88.

dokończył i uchwały synodalne promulgował jego drugi następca, biskup Bronisław Dembowski w 1994 roku¹⁸.

2. Postanowienia synodalne

Na synodach diecezji wrocławskiej wiele uwagi poświęcono sprawowaniu sakramentów. Nie zachowały się jednak do naszych czasów uchwały wszystkich synodów, dlatego nie sposób przedstawić całego prawodawstwa synodalnego w zakresie życia sakramentalnego. W zachowanych uchwałach synodalnych po przepisach ogólnych dotyczących sprawowania sakramentów na ogół zostały umieszczone przepisy dotyczące sakramentu chrztu. Prawodawca synodalny w przepisach dotyczących chrztu umieszczał postanowienia dotyczące: czasu i miejsca sprawowania tego sakramentu; szafarza; materii i formy sakramentu; rodziców i chrzestnych; prowadzenia księgi ochrzczonych.

2.1. Czas i miejsce sprawowania chrztu

Z zachowanych statutów synodalnych dotyczących sakramentu chrztu najstarszy pochodzi z synodu diecezjalnego biskupa Zbigniewa Oleśnickiego z 1477 roku¹⁹. W artykule *De sacramentis* poświęconym sakramentom w ogólności prawodawca synodalny pouczył kapłanów, aby sprawując wszystkie sakramenty mieli przede wszystkim intencję generalną czynienia tego, co nakazuje Kościół. Następny artykuł dotyczył sprawowania dwóch sakramentów: *De baptismo et confirmatione*. Prawodawca zamieścił w nim m.in. szczegółowe przepisy dotyczące sposobu sprawowania sakramentu chrztu oraz chrzestnych. Nie umieścił natomiast żadnych przepisów dotyczących czasu i miejsca sprawowania sakramentu chrztu²⁰.

Następne normy prawa diecezjalnego dotyczącego sakramentu chrztu zostały wydane na synodach diecezjalnych odbytych po Soborze Trydenckim. Biskupi wrocławscy okresu potrydenckiego, świadomi prawdy, że chrzest jest podstawą nadprzyrodzonego życia człowieka oraz punktem wyjściowym do zbawczego działania we wspólnocie Kościoła, obligowani uchwałami Soboru, zdając sobie jednocześnie sprawę z wielu uchybień popełnianych przy sprawowaniu sakramentu chrztu, podejmowali

¹⁸ J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji wrocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 2012, s. 62.

¹⁹ Zob. *Statuta synodalia*, s. 15–21.

²⁰ Tamże, s. 16–17.

działalność ustawodawczą, zmierzającą do wyjaśnienia i sprecyzowania przepisów w tej dziedzinie²¹.

Pierwsza wzmianka dotycząca sakramentu chrztu znajduje się w statutach synodu diecezjalnego z 1568 roku, w drugiej jego części traktującej o sakramentach, w tytule pierwszym *De baptismi administratione*²². Biskup Stanisław Karnkowski, odwołując się do uchwał Soboru Trydenckiego²³, szczegółowo wyjaśnił rolę i znaczenie tego sakramentu dla życia człowieka oraz określił szczegółowo normy co do jego udzielania i przyjmowania. Prawodawca synodalny informował, że chrztu należy udzielać wyłącznie w świątyniach. Przepis ten miał zapewne na uwadze wykorzenienie zwyczaju sprawowania sakramentu w domach prywatnych. Jedynie w niebezpieczeństwie śmierci dziecka prawodawca zezwalał na chrzest w domu. Proboszczowie powinni pouczać parafian, że w takim przypadku ważne może ochrzcić również osoba świecka, nie wyłączając heretyków, byleby miała wolę czynienia tego, co nakazuje Kościół, z zachowaniem materii i formy sakramentu. Jeśli niebezpieczeństwo śmierci minęło, należało przynieść dziecko do kościoła celem uzupełnienia ceremonii chrzcielnych²⁴.

Na swoim drugim synodzie z 1579 roku biskup Karnkowski nie wydał nowych przepisów co do chrztu, wezwał jedynie do przestrzegania uchwał swojego pierwszego synodu²⁵.

Następca biskupa Karnkowskiego na biskupstwie włocławskim, Hieronim Rozrażewski, sprawowaniu sakramentu chrztu poświęcił uwagę na trzech synodach. Na synodzie archidiaconatu pomorskiego z 1585 roku – w artykule 2 *De sacramentorum administratione. De baptismo*; synodzie diecezjalnym z 1586 roku – w artykule *Circa baptismum*; synodzie archidiaconatu pomorskiego z 1590 roku – w artykule 1²⁶.

²¹ J. Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000, s. 275–276.

²² Zob. *Statuta synodalia*, s. 58–59.

²³ Autor uchwał synodalnych w tekście powołał się na sesję 24 kan. 2. Wskazany tekst soborowy dotyczy odbywania synodów prowincjalnych co trzy lata, a diecezjalnych co rok; ich zwoływania i uczestników. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*. Tekst łaciński, polski, t. 4 (1511–1870), Kraków 2005, s. 737–738. Nauka Soboru Trydenckiego została przedstawiona na sesji 7 w kan. 1–14 o sakramencie chrztu. Por. tamże, s. 361–362.

²⁴ Zob. *Statuta synodalia*, s. 59.

²⁵ Tamże, s. 83.

²⁶ J. Borucki, *Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego*, Warszawa 1998, s. 154 (mps w Bibl. WSDWłocł).

Biskup Rozrażewski przypomniał, że chrzest – tak jak i inne sakramenty – powinien być udzielany w kościele z wyjątkiem sytuacji, gdy nie pozwalała na to stan zdrowia dziecka. Prawodawca synodalny upomniął proboszczów, aby w przypadkach zmuszania ich do udzielania chrztu w domach prywatnych, nawet pod groźbą niepłacenia dziesięciny, tego nie czynili²⁷.

Powwyższy zakaz udzielania chrztu został jeszcze kilkakrotnie powtórzony przez prawodawców synodalnych: na synodzie częstokowym dla archidiakonatu pomorskiego biskupa Wawrzyńca Gembickiego z 1614 roku²⁸; synodzie diecezjalnym biskupa Pawła Wołuckiego z 1620 roku²⁹; oraz synodzie diecezjalnym biskupa Andrzeja Lipskiego z 1628 roku³⁰.

Po synodzie diecezjalnym biskupa Macieja Łubieńskiego z 1641 roku zaprzestano na kilka stuleci odbywania synodów. Dopiero biskup Antoni Pawłowski w 1967 roku odbył synod diecezjalny nazwany Pierwszym Synodem Diecezji Włocławskiej. Synod ten nałożył na kapłanów obowiązek uświadamiania wiernych o istocie, obrzędach oraz znaczeniu sakramentów dla życia chrześcijańskiego, w oparciu o źródła objawienia, naukę Kościoła, a zwłaszcza dokumenty Soboru Watykańskiego II. Natomiast Drugi Synod Diecezji Włocławskiej 1986/1994 w miejsce statutów o charakterze ogólnym zamieścił wprowadzenie teologiczne do rozdziału piątego poświęconego życiu sakramentalnemu. Prawodawca synodalny przytaczając dokumenty Soboru Watykańskiego II przypomniał, że Boży plan zbawienia urzeczywistnia się w historii zbawienia i osiąga swoją pełnię w misterium Chrystusa. Dzieło Chrystusa prowadzi dalej Kościół, nazywany przez Sobór Watykański „przedziwnym sakramentem”, czyli „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem oraz jedności całego rodzaju ludzkiego”. Sakramenty wyrażają wiarę i służą jej umocnieniu, wskazując przez to na ścisły związek między nimi a wiarą³¹.

Pierwszym sakramentem i podstawą innych jest chrzest. Jego przyjęcie lub przynajmniej pragnienie jest nieodzownym warunkiem zbawienia³².

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu na temat chrztu, opierając się głównie na świadectwach Pisma Świętego i Tradycji, wskazuje na charakter i znaczenie tego sakramentu dla życia duchowego człowie-

²⁷ Zob. *Statuta synodalia*, s. 89, 142.

²⁸ Tamże, s. 166.

²⁹ Tamże, s. 174.

³⁰ Tamże, s. 190.

³¹ Borucki, *Recepcja kościelnego prawa*, s. 100–101.

³² Por. KPK/1917, kan. 737 § 1.

ka w perspektywie włączenia go do Kościoła oraz powołania do życia wiecznego³³.

Odbyty dwa lata po zakończeniu Soboru Pierwszy Synod Diecezji Włocławskiej sakramentowi chrztu poświęcił osiem statutów³⁴. Synod zobowiązał kapłanów i wiernych do troski, aby dzieci po urodzeniu były jak najprędzej ochrzczone, nadawano im chrześcijańskie imiona oraz po chrześcijańsku przeżywano uroczystość chrztu w rodzinie (statut 128). Miejscem właściwym do uroczystego sprawowania sakramentu chrztu są wszystkie kościoły parafialne i filialne. W nadzwyczajnym wypadku, po uzyskaniu zezwolenia od biskupa diecezjalnego, można było udzielić chrztu w innym miejscu (statut 129). Prawodawca synodalny zobowiązał duszpasterzy do takiego ustalenia godziny chrztu w niedziele i święta, by uczestnikom umożliwić udział we mszy świętej (statut 131). W statucach synodalnych brak alegacji do prawa powszechnego, pomimo że w swojej treści nawiązują do norm zawartych w Kodeksie prawa kanoniczego z 1917 roku³⁵.

Kodeks Jana Pawła II dość obszernie podaje ściśle preferencje co do odpowiedniego miejsca udzielania chrztu: kościół parafialny, kaplica, inny kościół, inne godne miejsce³⁶. Powołując się na normy kodeksowe Drugi Synod Diecezji Włocławskiej postanowił, że chrzest powinien być udzielany zasadniczo w kościele parafialnym, a tylko za zezwoleniem biskupa diecezjalnego w kaplicach lub domach prywatnych. Sakrament chrztu nie powinien być udzielany w szpitalach, chyba że życie dziecka jest zagrożone. W przypadku chrztu w szpitalu, zalecany jest skrócony obrzęd sakramentu. Obrzędy dopełniające sakramentu chrztu powinny dokonać się w parafii rodziców dziecka i tamże spisany akt chrztu (statuty 238–239). Synod w myśl kan. 862 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku postanowił, że własne terytorium (parafia) stanowi granicę legalnego udzielenia sakramentu chrztu. Dlatego poza przypadkiem konieczności nikomu nie wolno bez odpowiedniego zezwolenia udzielać chrztu na obcym terytorium, nawet swoim podwładnym (statut 242). Sakrament chrztu powinien być udzielany w czasie mszy z udziałem wiernych, aby podkreślić związek chrztu i Eucharystii (statut 242).

³³ J. Krzywda, *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3/2, Poznań 2011, s. 35.

³⁴ Por. *Statuty 128–135*, w: *Pierwszy Synod Diecezji Włocławskiej odbyty we Włocławku w dniach 6–9 XI 1967 r. [...] (statuty i załączniki)*, KDWł, 51(1968), s. 75–143.

³⁵ Por. KPK/1917, kan. 770–776.

³⁶ KPK/1983, kan. 857–860.

2.2. Szafarz oraz materia i forma sakramentu chrztu

Pierwsza zachowana informacja na temat formy sprawowania sakramentu chrztu pochodzi z synodu diecezjalnego z 1477 roku. W artykule *De baptismo et confirmatione* prawodawca synodalny przypominał wszystkim, że sakramentu chrztu należy udzielać według tradycyjnej formuły: *Ego te baptiso in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Słowa powinny być wypowiedziane dokładnie. Prawodawca zobowiązał duszpasterzy, aby nauczyli położne udzielania chrztu noworodkom w przypadkach, gdy dziecko nie mogło być przyniesione do kościoła i chrzest odbywał się w domu prywatnym. Po wypowiedzeniu słów *Ego te baptiso in nomine Patris* należało polać głowę dziecka wodą; następnie po wypowiedzeniu słów *et Filii* należało polać głowę wodą drugi raz i wreszcie po wypowiedzeniu słów *et Spiritus Sancti* polać trzeci raz. W przypadku wątpliwości, czy chrzest był udzielony – powołując się na statuty synodów prowincjalnych z 1279 i 1420 roku – prawodawca synodalny polecił kapłanom udzielać chrztu warunkowego używając formuły: *Si tu non es baptisatus, ego te baptiso in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*³⁷.

Kolejne przepisy dotyczące udzielania sakramentu chrztu wydał na swoim pierwszym synodzie diecezjalnym biskup Karnkowski w 1568 roku. Sakrament chrztu powinien być szafowany z największą troskliwością, dlatego prawodawca synodalny nakazał, aby proboszczowie otaczali troską wodę chrzcielną. Nie powinno się jej używać, dopóki proboszcz nie domiesza do niej oleju Krzyżma świętego. Zabronił jednocześnie używania do chrztu wody, która miałaby widoczne zanieczyszczenia. Proboszczowie powinni często pouczać parafian, iż w niebezpieczeństwie śmierci dziecka, ważne może ochrzcić nie tylko kapłan, lecz również osoba świecka, nie wyłączając heretyków, byle tylko posłużono się właściwą materią sakramentu oraz przepisaną formą. Jeśli niebezpieczeństwo śmierci minęło, należało przynieść dziecko do kościoła celem uzupełnienia ceremonii chrzcielnych³⁸.

Na swoim drugim synodzie z 1579 roku biskup Karnkowski wezwał do przestrzegania uchwał synodu z 1568 roku. Prawodawca pouczył duszpasterzy, aby nie udzielali sakramentu chrztu tym osobom, które zostały ochrzczone przez heretyków według formy przekazanej przez Chrystusa. Takie osoby powinny być tylko włączone do Kościoła. Jeżeli nie było w czasie chrztu namaszczenia krzyżmem świętym, namaszczenie

³⁷ *Statuta synodalia*, s. 16.

³⁸ Tamże, s. 59.

to biskup zarezerwował sobie lub swojemu sufraganowi podczas sakramentu bierzmowania³⁹.

Biskup Hieronim Rozrażewski na synodzie archidiaconatu pomorskiego z 1585 roku oraz na synodzie diecezjalnym z 1586 roku nakazał proboszczom, aby wodę chrzcielną corocznie odnawiali i przechowywali w naczyniu czystym i dokładnie zamkniętym⁴⁰. Natomiast tylko na synodzie z 1586 roku postanowił, aby w olej chrzcielny proboszczowie zaopatrywali się w kościele katedralnym, u oficjała lub dziekana. Naczynia do przechowywania oleju powinny błyszczeć czystością. Aby nie zdarzyła się żadna pomyłka, naczynia na olej powinny być właściwie oznaczone: zawierające krzyżmo – literą O, olej chorych – literą I, a olej katechumenów – literą C⁴¹.

Z powodu istniejących zaniedbań przy udzielaniu sakramentu chrztu ze strony duchowieństwa biskup Paweł Wołucki na synodzie diecezjalnym z 1620 roku w artykule *De baptismo* wśród postanowień dotyczących sprawowania sakramentu podkreślił wagę i znaczenie formy udzielania chrztu. Prawodawca synodalny wezwał duszpasterzy, aby uczyli wiernych formy udzielania tego sakramentu, która została zamieszczona w statuach: *Ego te baptiso N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*⁴².

Na temat udzielania sakramentu chrztu, zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego, wypowiedział się także synod biskupa Andrzeja Lipskiego z 1628 roku. W statucie *De baptismo ex Epistola pastoris* prawodawca postanowił m.in., że chrzest powinien odbywać się w kościele. W domach prywatnych wolno było udzielać chrztu tylko wyjątkowo, głównie w wypadku niebezpieczeństwa śmierci dziecka. W związku z tym proboszcz powinien pouczyć parafian, a szczególnie położne, w jaki sposób należy chrzcić dziecko w przypadku takiego niebezpieczeństwa. Jeżeli dziecko zostało ochrzczone w taki sposób, a niebezpieczeństwo śmierci minęło, należało przynieść dziecko do kościoła celem dopełnienia ceremonii chrzcielnej, z pominięciem jednak egzorcyzmów. W przypadku wątpliwości czy chrzest był ważny, duszpasterz, po wnikliwym zbadaniu sprawy, powinien dokonać powtórnej ceremonii chrzcielnej, używając formy warunkowej⁴³.

³⁹ Tamże, s. 83.

⁴⁰ Tamże, s. 89, 111.

⁴¹ Tamże, s. 111.

⁴² Tamże, s. 174.

⁴³ Tamże, s. 190.

Ostatni z synodów potrydenckich diecezji wrocławskiej odbyty przez biskupa Macieja Łubieńskiego w 1641 roku w artykule *Periclitantibus de vita diligenter parochi intendent* zobowiązał proboszczów do przestrzegania wcześniejszych zarządzeń. Proboszczowie mieli dołożyć wszelkich starań, by żadna osoba, a szczególnie dzieci nie umierały bez sakramentu chrztu⁴⁴.

Pierwszy z synodów diecezji wrocławskiej odbytych po Soborze Watykańskim II – synod biskupa Antoniego Pawłowskiego z 1967 roku zobowiązał proboszczów, aby woda chrzcielna poświęcona w Wigilię Paschalną była czysta i przechowywana w zamkniętej chrzcielnicy, natomiast oleje i sól były przechowywane w odpowiednich naczyniach i w bezpiecznym miejscu (statut 130). Mając na uwadze znaczenie sakramentu chrztu, duszpasterze powinni pouczyć wiernych, zwłaszcza położne i pielęgniarce, o sposobie jego udzielania w nagłym przypadku oraz o potrzebie uzupełnienia obrzędów tego sakramentu w kościele parafialnym i o konieczności spisania stosownego aktu w kancelarii parafialnej (statut 135).

Drugi Synod Diecezji Wrocławskiej praktycznie powtórzył normy dotyczące szafarza sakramentu chrztu zawarte w kan. 861 i 862 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Zwyczajnymi szafarzami chrztu są: biskup, kapłan i diakon, a w niebezpieczeństwie śmierci każdy człowiek mający taką intencję. Duszpasterze powinni zatroszczyć się, by wierni dobrze znali sposób udzielania sakramentu chrztu. Dlatego poza przypadkiem konieczności nie wolno nikomu bez odpowiedniego zezwolenia udzielać chrztu na obcym terytorium, nawet swoim podwładnym (statuty 240–241). Synod zobowiązał duszpasterzy do udzielania sakramentu chrztu według rytuału rzymskiego *Obrzędy chrztu dzieci* zatwierdzonego przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski w 1972 roku (statut 242). Sakramentu chrztu dorosłych (po ukończeniu 14 roku życia) należy udzielać według *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* zatwierdzonego w 1985 roku, po uzyskaniu wcześniej w myśl kan. 863 Kodeks z 1983 roku zezwolenia biskupa diecezjalnego (statut 243).

2.3. Rodzice i chrzestni

Synod diecezjalny z 1477 roku ustanowił przepisy dotyczące chrzestnych. Prawodawca określił maksymalną liczbę chrzestnych; dwie kobiety i jeden mężczyzna, gdy chrzczona była dziewczynka, oraz dwóch mężczyzn i jedna kobieta, gdy chrzczony był chłopiec. Powołując się na synod

⁴⁴ Tamże, s. 226.

metropolitalny arcybiskupa Mikołaja Trąby w statucie *De baptismo et confirmatione* synodu wrocławskiego wyjaśniona została przeszkoda pokrewieństwa duchowego. Z racji sakramentu chrztu zaciągali ją: szafarz sakramentu i przyjmujący sakrament; chrzestni i ochrzczeni; chrzestni i rodzice ochrzczonego. Proboszczowie zostali zobowiązani do wyjaśnienia wiernym istoty przeszkody pokrewieństwa duchowego⁴⁵.

W myśl przepisów pierwszego potrydenckiego synodu diecezji wrocławskiej z 1568 roku dziecko do chrztu mieli przedstawiać oboje rodzice, których obowiązkiem było wybrać rodziców chrzestnych. Nie mogli nimi być heretycy, ekskomunikowani i ci, którzy nie przejęli jeszcze sakramentu bierzmowania. Chrzestnymi mogła być jedna osoba: mężczyzna lub kobieta lub najwyżej dwie osoby, zarówno mężczyźni jak i kobiety. Prawodawca synodalny mając na uwadze postanowienia Soboru Trydenckiego nie zezwalał na większą liczbę chrzestnych z uwagi na zaciąganą w momencie chrztu przeszkodę małżeńską pokrewieństwa duchowego⁴⁶. Synod zobowiązał proboszczów, aby badali, kim są osoby wybierane na chrzestnych, czy są tego godne i zasługują na to. Jednocześnie nakazywał duszpasterzom, aby nauczali i przypominali wiernym o zaciąganym pokrewieństwie duchowym⁴⁷.

Synod diecezjalny biskupa Hieronima Rozrażewskiego z 1586 roku zwrócił uwagę na wybór odpowiednich chrzestnych. Każde dziecko przyniesione do chrztu powinno mieć przynajmniej jednego chrzestnego, a najlepiej dwóch: mężczyznę i kobietę (wyłącznie katolików). Heretycy nie mogli podjąć się tego obowiązku, gdyż zgodnie z prawem nie mogli wyznać wiary w imieniu dziecka. Powołując się na dekrety Soboru Trydenckiego, pouczono zebranych, że pomiędzy chrzestnymi a ochrzczonego i jego rodzicami zawiązuje się powinowactwo duchowe, jak również pomiędzy szafarzem sakramentu a ochrzczonego i jego rodzicami⁴⁸.

Statuty synodalne biskupa Wojciecha Baranowskiego z 1607 roku, powołując się na postanowienia wcześniejszych synodów, precyzowały i rozszerzały wymogi stawiane rodzicom chrzestnym. Mianowicie przy

⁴⁵ Tamże, s. 16–17.

⁴⁶ Ze względu na przeszkodę pokrewieństwa duchowego Sobór Trydencki postanowił, aby tylko jedna osoba: mężczyzna bądź kobieta, albo najwyżej jeden mężczyzna i jedna kobieta, podawali do chrztu chrzczonego osobę, zawierając z tą osobą i jej rodzicami, jak również pomiędzy kapłanem, chrzczonego osobą i jej rodzicami (i tylko pomiędzy tymi osobami) tego rodzaju pokrewieństwo duchowe. Sesja 24 rozdział 2 *Kanony o reformie małżeństwa*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, s. 725.

⁴⁷ *Statuta synodalia*, s. 58–59.

⁴⁸ Tamże, s. 111.

udzielaniu chrztu rodzice chrzestni mieli obowiązek wykazania się przed proboszczem znajomością podstawowych prawd wiary i zadań wynikających z godności rodziców chrzestnych. Statuty synodu po raz kolejny przypomniały sprawę pokrewieństwa duchowego zaciąganego przy chrzcie. Od pełnienia funkcji rodziców chrzestnych synod wykluczał: heretyków, żydów, pogan, ekskomunikowanych oraz tych, którzy nie przyjęli jeszcze sakramentu bierzmowania i nie ukończyli czternastego roku życia⁴⁹.

Tematykę udziału rodziców i chrzestnych w sakramencie chrztu podjęto na kolejnych synodach potrydenckich. Synod biskupa Pawła Wołuckiego z 1620 roku, w artykule *De baptismo* zobowiązał rodziców do przynoszenia nowo narodzonych dzieci do kościoła – w celu udzielenia im chrztu – najpóźniej w ciągu dziesięciu dni od urodzenia. Proboszczowie i udzielający chrztu mieli udzielać sakramentu z całą powagą i największą troskliwością, aby ceremonia chrztu mogła być przez uczestniczących w liturgii przeżywana świadomie. Udzielający sakramentu chrztu mieli obowiązek sprawdzić, czy rodzice chrzestni odznaczają się autentyczną wiarą, nienagannymi obyczajami, czy przystąpili do spowiedzi i Komunii wielkanocnej oraz czy gwarantują nauczanie dziecka zdrowiej wiary. Mieli również być pouczeni, że są za swoich chrześniaków odpowiedzialni przed Bogiem⁵⁰.

Na temat obowiązków rodziców i chrzestnych wypowiedział się także synod biskupa Andrzeja Lipskiego z 1628 roku. W statucie zatytułowanym *De baptismo ex Epistola pastorali* prawodawca synodalny zobowiązał rodziców, których dziecko – w niebezpieczeństwo śmierci – zostało ochrzczone w domu, aby po ustąpieniu tego niebezpieczeństwa przynieśli dziecko do kościoła celem dopełnienia ceremonii chrzcielnej, z pominięciem jednak egzorcyzmów. Wzorem poprzednich synodów biskup Lipski postanowił, że z pełnienia funkcji rodziców chrzestnych powinni być wykluczeni przez proboszcza niewierzący, heretycy, schizmatycy, wyłączeni z Kościoła i mnisi⁵¹.

Ostatni z synodów potrydenckich diecezji wrocławskiej poświęcił sakramentowi chrztu krótki artykuł *Periclitantibus de vita diligenter parochi intendant*, w którym zobowiązał proboszczów do przestrzegania zarządzeń wcześniejszych synodów⁵².

⁴⁹ Tamże, s. 157.

⁵⁰ Tamże, s. 174.

⁵¹ Tamże, s. 190.

⁵² Tamże, s. 226.

Na pierwszym z synodów diecezji wrocławskiej odbytych po Soborze Watykańskim II prawodawca synodalny postanowił, że urząd chrzestnego mogą pełnić tylko katolicy wierzący i praktykujący, którzy ukończyli 14 rok życia. Wierni z innej parafii pragnący pełnić urząd chrzestnego powinni okazać stosowne zaświadczenie od własnego proboszcza (statut 132).

Więcej uwagi rodzicom i chrzestnym poświęcił Drugi Synod Diecezji Wrocławskiej. Rodzice powinni zgłosić fakt urodzenia dziecka w kancelarii parafialnej w celu ustalenia daty chrztu. Powołując się na kan. 868 § 1–2 Kodeksu z 1983 roku synod uznał za obowiązującą w diecezji wrocławskiej zasadę, że przynajmniej jedno z rodziców lub prawnych opiekunów dziecka powinno wyrazić wobec duszpasterza zgodę na chrzest, zaś duszpasterz udzielający chrztu powinien mieć pewność moralną, że dziecko zostanie wychowane po katolicku (statuty 233–234). Synod zarządził, że przy udzielaniu chrztu powinni być obecni chrzestni lub przynajmniej jeden chrzestny, których zadaniem jest wspieranie ochrzczonego w rozwoju życia religijnego. Chrzestny, którego wybrał przyjmujący chrzest lub jego rodzice, powinien mieć ukończone 16 lat (proboszcz lub szafarz sakramentu dla słusznej przyczyny może zezwolić młodszemu), przyjęte sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz być katolikiem praktykującym. Chrześcijanin innego wyznania może pełnić rolę świadka tylko wówczas, gdy występuje razem z chrzestnym katolikiem (statut 237). Synod mówiąc o chrzestnych przytoczył kan. 872, 873, 874 § 1–2 Kodeksu prawa kanonicznego, nie uwzględnił natomiast przepisów zawartych w *Dyrektorium ekumenicznym* oraz *Instrukcji duszpasterskiej Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom*⁵³.

⁵³ W *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* z 25 marca 1993 roku Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan gdzie czytamy: „Ze względu na ścisłą komuniję istniejącą między Kościołem katolickim i wschodnimi Kościołami prawosławnymi, wolno dla słusznych powodów dopuścić wiernego wschodniego do pełnienia roli chrzestnego obok chrzestnego katolickiego (lub matki chrzestnej katolickiej) w chrzcie dziecka lub dorosłego katolika pod warunkiem jednak wystarczającego zabezpieczenia edukacji ochrzczonego oraz wiedzy o tym, że dany chrzestny nadaje się do tej roli. Rolę chrzestnego w chrzcie udzielanym w prawosławnym Kościele wschodnim może pełnić katolik, o ile został zaproszony. W tym przypadku obowiązek czuwania nad wychowaniem chrześcijańskim spoczywa w pierwszym rzędzie na chrzestnym (lub chrzestnej) będącym członkiem Kościoła, w którym dziecko zostało ochrzczone” (nr 98, pkt. b) oraz *Instrukcja duszpasterska Episkopatu o udzielaniu sakramentu chrztu świętego dzieciom* (1975) w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 13–21.

2.4. Księga ochrzczonych

Pierwszą wzmiankę na temat obowiązku prowadzenia księgi ochrzczonych znajdujemy w statuach synodu biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1568 roku. W artykule *De baptismi administratione* prawodawca powołując się na zalecenie Soboru Trydenckiego zobowiązał proboszczów do prowadzenia księgi ochrzczonych⁵⁴.

Na swoim drugim synodzie diecezjalnym z 1579 roku biskup Karnkowski wezwał do przestrzegania uchwał synodalnych z 1568 roku, jednocześnie przypominając wcześniejsze zarządzenia co do obowiązku prowadzenia księgi ochrzczonych⁵⁵.

Biskup Hieronim Rozrażewski na synodzie diecezjalnym odbytym w 1586 roku w artykule *Circa baptismum* nakazał proboszczom, aby posiadali specjalną księgę nazywaną „metryką” dobrze związaną i uporządkowaną, w której powinni dokładnie zapisywać imiona i nazwiska: szafarza sakramentu, ochrzczonego, jego rodziców i chrzestnych oraz dzień, miesiąc i rok chrztu⁵⁶.

O obowiązku prowadzenia księgi ochrzczonych przypomniał proboszczom synod biskupa Wawrzyńca Gembickiego z 1612 roku. W artykule dziesiątym tegoż synodu zatytułowanym *De metriculis baptizatorum et contrahentium* prawodawca synodalny pod karą trzech marek nakazywał proboszczom prowadzenie ksiąg metrykalnych chrztów i ślubów, gdzie bardzo dokładnie i starannie miały być wpisane: data chrztu i zawarcia małżeństwa, imiona i nazwiska rodziców dziecka i rodziców chrzestnych, zawierających małżeństwo i świadków ślubu, udzielających chrztu lub ślubu⁵⁷.

Synod biskupa Andrzeja Lipskiego z 1628 roku w artykule *De baptismo ex Epistola pastorali* umieścił praktyczne wskazówki dotyczące prowadzenia księgi ochrzczonych. Najpierw nakazał, by księgi ochrzczonych były starannie prowadzone, budząc w ten sposób zaufanie. Miały być w niej kolejno numerowane stronicie i kolejno numerowane w danym roku akty chrztów. Statuty w celu ujednoczenia zapisu chrztu, podawały również konkretny wzór aktu, który miał być stosowany w całej diecezji. Prawodawca postanowił również, że wszystkie wyciągi z aktu chrztu,

⁵⁴ *Statuta synodalia*, s. 58–59.

⁵⁵ Tamże, s. 83.

⁵⁶ Tamże, s. 111.

⁵⁷ Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej*, s. 280.

pobierane najczęściej przed ślubem, w celu uniknięcia nadużyć, miały być opieczętowane przez proboszcza pieczęcią parafii⁵⁸.

Podobnie jak na wcześniejszych synodach tematyką chrztu zajęto się również na synodzie biskupa Macieja Łubieńskiego z 1641 roku. Prawodawca synodalny w artykule *Periclitantibus de vita diligenter Parochi intendant* zobowiązał proboszczów do przestrzegania zarządzeń wcześniejszych synodów⁵⁹.

Pierwszy Synod Diecezji Włocławskiej z 1967 roku zobowiązał szafarzy sakramentu chrztu do dopilnowania, aby został spisany akt w kościele parafialnym, gdzie sakrament został udzielony. W przypadku, gdy akt chrztu nie został spisany lub został zgubiony, proboszcz miał obowiązek odtworzyć go na podstawie zaprzysiężonych zeznań wiarygodnych świadków, po uprzednim uzyskaniu zgody kurii diecezjalnej (statut 134).

Drugi Synod Diecezji Włocławskiej z 1986/1994 roku przypomniał proboszczom, że w myśl kan. 877 § 1 Kodeksu Jana Pawła II mają obowiązek prowadzenia księgi chrztów, która powinna zawierać dokładne dane personalne ochrzczonych. W przypadku, gdy akt chrztu nie został spisany lub został zniszczony, proboszcz ma obowiązek go odtworzyć za pozwoleniem kurii diecezjalnej (statut 244).

3. Wnioski historyczno-pastoralne

W miejsce zakończenia przedstawione zostaną wnioski dotyczące sakramentu chrztu w uchwałach synodów diecezji włocławskiej:

1. Biskupi włocławscy władzę ustawodawczą często sprawowali w sposób uroczysty na synodach. Analiza zachowanych akt synodalnych pozwala wyciągnąć wniosek, że wielką wagę przywiązywali oni do właściwej dyscypliny sakramentalnej. Wśród norm prawnych dotyczących sprawowania sakramentów na pierwszym miejscu umieszczali przepisy dotyczące sakramentu chrztu. Niewątpliwie miało to podkreślić znaczenie tego sakramentu dla całego życia sakramentalnego.

2. Na podstawie zachowanych akt synodalnych trudno dokładnie ustalić liczbę synodów diecezji włocławskiej. Problem ten wynika zarówno z faktu, że nie zachowały się w całości akta wszystkich synodów, a ponadto niektóre z synodów miały charakter cząstkowy i ich uchwały nie dotyczyły całej diecezji, ale tylko wielkiego archidiaconatu pomorskiego.

⁵⁸ *Statuta synodalia*, s. 190.

⁵⁹ Tamże, s. 226.

3. Analizując statuty synodów dotyczące sakramentu chrztu, bez trudu można stwierdzić, że prawodawcy diecezjalni dokonywali recepcji prawa powszechnego lub metropolitalnego do potrzeb diecezji wrocławskiej. Na synodzie z 1477 roku prawodawca diecezjalny, wydając normy dotyczące formuły chrzcielnej oraz udzielania chrztu przez osoby świeckie korzystał z uchwał synodu prowincjalnego z 1279 roku oraz z artykułu *De baptismo* synodu arcybiskupa Mikołaja Trąby z 1420 roku. Uchwalając statuty synodów potrydenckich prawodawcy korzystali z uchwał Soboru Trydenckiego cytując je wprost lub pośrednio, dokonując ich recepcji do potrzeb diecezji.

4. Po Soborze Watykańskim II odbyły się w diecezji wrocławskiej dwa synody. Statuty pierwszego z nich, z 1967 roku, sformułowane w duchu soborowej odnowy, nie mają odnośników do prawa powszechnego. Można to wytłumaczyć faktem, że obowiązywał wówczas Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku i prawodawca diecezjalny celowo nie sięgał do kodeksu, jak również do innych źródeł prawa powszechnego z okresu przedsoborowego. Statuty Drugiego Synodu Diecezji Wrocławskiej z 1986/1994 poprzedza wprowadzanie przedstawiające – w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II: Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* – znaczenie sakramentu chrztu. Następnie w statutach synodalnych prawodawca odwołuje się do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku oraz *Obrzędu chrztu dzieci* i *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*.

5. Synody diecezji wrocławskiej wydały szczegółowe normy dotyczące zarówno czasu i miejsca udzielania sakramentu chrztu jak również materii, formy i szafarza sakramentu. Wiele uwagi poświęcono przygotowaniu rodziców dziecka, doborowi odpowiednich chrzestnych oraz w synodach dawnych (odbytych przed Soborem Watykańskim II) wyjaśnieniu przeszkody małżeńskiej pokrewieństwa duchowego związanej z sakramentem chrztu. Aby przejęcie sakramentu chrztu mogło być odpowiednio poświadczane, prawodawcy synodalni nakazywali proboszczom prowadzenie księgi ochrzczonych.

STRESZCZENIE

Przeżywane uroczystości 1050. rocznicy chrztu Polski łączą się z Nadzwyczajnym Jubileuszem Miłosierdzia rozumianym jako objawienie się czynnej wiary, potwierdzonej na chrzcie. Ze względu na doniosłość sakramentu chrztu w ciągu wieków prawodawcy kościelni wydawali przepisy dotyczące udzielania tego sakramentu. W ni-

niejszym artykule zostały przedstawione przepisy prawa partykularnego wydawane przez biskupów wrocławskich. Władzę ustawodawczą biskup diecezjalny wykonuje na synodzie lub poza nim, jednak może to czynić tylko w granicach prawa powszechnego. Ze względu na ograniczone ramy artykułu przedstawione zostały tylko przepisy prawa, które zostały wydane na synodach diecezjalnych – prawo synodalne. Praktyka odbywania synodów w diecezji wrocławskiej ma bogatą historię. W dziejach diecezji wrocławskiej odbyło się ponad 50 synodów. Na synodach wiele uwagi poświęcono sprawowaniu sakramentów. Nie zachowały się jednak do naszych czasów uchwały wszystkich odbytych synodów, dlatego nie sposób przedstawić całego prawodawstwa synodalnego diecezji wrocławskiej w zakresie życia sakramentalnego. W oparciu o zachowane uchwały synodalne w artykule zostały przedstawione postanowienia dotyczące: czasu i miejsca sprawowania sakramentu chrztu; szafarza; materii i formy sakramentu; rodziców i chrzestnych oraz prowadzenia księgi ochrzczonych. Na zakończenie zostały przedstawione wnioski historyczno-pastoralne.

Słowa kluczowe: synod diecezjalny, diecezja wrocławska, sakrament chrztu.

SUMMARY

Lived celebrations in 1050 anniversary of the Baptism of Polish links to the Extraordinary Jubilee Charity understood as a manifestation of an active faith, evidenced in the holy beetle. Due to importance the sacrament of baptism in the Church over the centuries legislators seemed provisions concerning the granting of this sacrament. In this article are presented the provisions of particular law issued by the bishops of Włocławek. Legislative power is the diocesan bishop performs on the synod or beyond, but may do so only within the limits of common law. Due to the limited scope of the article presented only laws that have been spent on diocesan synods. The practice of synods in the diocese has a rich history. In the history of the diocese of Włocławek took place over 50 synods. At the synods diocese lot of attention was devoted to the celebration of the sacraments. There remained, however, to our times the resolution of all held synods, because impossible to present the entire synod legislation in the field of sacramental life. Based on the preserved synod resolutions were presented synod provisions concerning: the time and place of the sacrament of baptism; minister; matter and form of the sacrament; parents and godparents, and keep a register of the baptized. At the end of the conclusions are historical-pastoral.

Key words: diocesan synod, diocese of Włocławek, baptism.

BIBLIOGRAFIA

- Dokumenty soborów powszechnych*. Tekst łaciński, polski, t. 4, Kraków 2005.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965.

- Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.*
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti papae XV auctoritate promulgatus, Typ. Polygl. Vaticanis 1948.*
- Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993), red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994.*
- List pasterski Episkopatu Polski na Jubileusz 1050-lecia Chrztu Polski, www.episkopat.pl (22.11.2015).*
- Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeraniae, coll. et ed. Z. Chodyński, Varsaviae 1890.*
- Pierwszy Synod Diecezji Włocławskiej odbyty we Włocławku w dniach 6–9 XI 1967 r. [...] (statuty i załączniki), KDWł, 51(1968), s. 75–143.*
- Drugi Synod Diecezji Włocławskiej, Włocławek 1994.*
- Aymans W., *Biskupia posługa rządzenia Kościołem partykularnym. O władzy biskupiej i jej wykonywaniu w świetle KPK*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1989, s. 23–42.
- Borucki J., *Ewolucja prawa synodalnego diecezji włocławskiej w zakresie życia konsekrowanego*, StWł, 17(2015), s. 331–348.
- Borucki J., *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji włocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2012.
- Borucki J., *Wkład synodów biskupa Hieronima Rozrażewskiego w dzieło recepcji Soboru Trydenckiego*, Warszawa 1998 (mps w Bibl. WSDWłocł).
- Dudziak J., *Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym*, „Colloquium Salutis”, 16(1984), s. 47–79.
- Fürer I., *De synodo dioecesana*, „Periodica”, 62(1973), s. 117–131.
- Góralski W., *Struktury synodalne i kolegialne w Kościele partykularnym według KPK Jana Pawła II*, „Studia Płockie”, 14(1986), s. 54–68.
- Gręźlikowski J., *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000.
- Krzywda J., *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3/2, Poznań 2011, s. 15–83.
- Librowski S., *Synody diecezji włocławskiej*, KDWł, 50(1967), s. 82–94.
- Pawłuk T., *Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 25–36.
- Sobański R., *Kościół partykularny jako podmiot prawa*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, t. 6, Lublin 1989, s. 9–22.
- Wroczeński J., *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego*, Warszawa 1998.

KS. WITOLD KUJAWSKI

Z DZIEJÓW PARAFII DEKANATU KŁODAWSKIEGO

Bardzo złożone są dzieje dekanatu kłodawskiego, który aż cztery razy zmieniał swoją przynależność diecezjalną. Raz tylko nie był ośrodkiem dekanatu, a to wtedy, gdy carskie władze zaborcze w ramach represji po powstaniu styczniowym wprowadziły rozporządzenie, że siedzibą dekanatów mogą być jedynie miasta powiatowe. Ponieważ Kłodawa takim miastem nie była, dlatego włączono ją i podległe jej parafie do dekanatu łęczyckiego.

Przed zmianami, jakie nastąpiły w organizacji kościelnej na ziemiach polskich w następstwie bulli *Ex imposita nobis* w 1818 r., dekanat kłodawski należał do archidiakonatu łęczyckiego archidiecezji gnieźnieńskiej i był dosyć duży, bo obejmował 18 parafii. Należały do niego parafie: Bierzwienna, Błonie, Borysławice Kościelne, Dąbie, Dąbrowice, Dzierzbice, Grabów, Grzegorzew, Hodów (Chodów), Kłodawa, Krośniewice, Mazew, Miłonice, Pieczew, Rdutów, Siedlec, Sobótka i Umienie¹. Nie wiedzieć czemu w wykazie tym pominięto parafię w Chełmnie.

Po 1818 r. dekanat kłodawski znalazł się w archidiecezji warszawskiej i został nieco zmieniony, ponieważ obejmował w 1821 r. następujące parafie: Bierzwienna – z zarządcą Tadeuszem Żernickim; Błonie – z Wojciechem Hołdrzyńskim, ale podano iż parafia wakowała; Borysławice Kościelne – z Antonim Cichockim; Dąbie – z Florianem Niewiarowskim; miasto Grabów – z Ignacym Lewińskim; Grzegorzew – z Antonim Kopijewskim; Hełm (Chełm) – z proboszczem Antonim Wydrzyńskim i wikariuszem Dominikiem Roznowiczem; miasto Kłodawa – z Anto-

KS. WITOLD KUJAWSKI – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła w Polsce, emerytowany prof. UMK, dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1983–2013.

¹ „Elenchus [...] archi-dioecesis Gnesnensis”, 1817, s. 110–111.

nim Kiełczewskim, wakujące, i wikariuszami Nepomucenem Oczkowskim, karmelitą, i Piotrem Mikowskim, także karmelitą miejscowego klasztoru; miasteczko Mazew – z Janem Jakubowskim, dziekanem miejscowym; Pieczew – z Michałem Łyszkowskim; Siedlec – z Janem Jakubowskim, dziekanem, i wikariuszem Franciszkiem Karwaszewskim z zakonu karmelitów; Sobótka – z Janem Dąbrowskim i Umienie – wakujące, ale zarządzał nim Jan Dąbrowski, mając do pomocy wikariusza Bartłomieja Szelechowskiego². Teraz dekanat liczył 13 parafii i pośród nich zjawiała się parafia w Chełmnie, poprzednio najpewniej pomyłkowo opuszczona.

Po 1864 r. dekanat kłodawski przestał istnieć, ponieważ został włączony do obszernego dekanatu łęczyckiego, który obejmował 32 parafie. Tak się złożyło, że niektóre parafie dotychczasowego dekanatu kłodawskiego znalazły się w powiecie kolskim. Przyszłe zmiany diecezjalne dotyczyły tych właśnie parafii, dlatego warto przypomnieć wiadomości o nich zawarte w schematyzmie warszawskim z 1868 r.

Parafia Bierzwienna, z kościołem pw. św. Dominika, liczyła 1669 katolików, a jej proboszczem był Franciszek Wieczorkiewicz. Obejmowała wsie: Bierzwienna Długa, Bierzwienna Krótka, Cząstków, Gutów, Kamionka, Korytka, Kępczyn, Kęcerskie Budy, Luboniek, Leszcze, Leskie Holendry, Łączówka, Nicpoń, Okoleniec, Odalowizna, Polusiew, Rysiny, Rgilewek, Słupeczka, Tarnówka i Witowo.

Parafia Borysławice, z kościołem pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, z 1740 katolikami. Proboszczem był Tomasz Kisielski. Wsie parafialne: Borysławice Kościelne, Borysławice Zamkowe, Barłogi z kaplicą publiczną św. Rocha, Bylice Stare, Bylice Nowe, Sołowiewka, Byliczki, Dąbrówka, Felicjanów, Złota, Zawadki Stare, Zawadki Nowe, Grodno i Krzykosy.

Parafia Chełmno, ze świątynią Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i 1882 katolikami. Parafią zarządzał Tomasz Gilewski, a na miejscu rezydował Wojciech Jabłoński, urodzony w 1837 r. Parafia obejmowała wsie: Chełmno, Chruślin, Dębina, Grabina, Ladorudz, Ladorudzek, Majdany, Rzuchów, Skape i Sobótka.

Parafia Dąbie, gdzie świątynia nosiła wezwanie św. Mikołaja, a wiernych naliczono 2158 osób. Probostwo należało do Mateusza Poradowskiego. Parafia obejmowała miasteczko Dąbie i wsie: Dąbskie Holendry, Kupinin, Karszew, Krzewo, Tarczówka, Wiesiołoka, Zalesie, Bocieniec, Łabędź, Baranowice, Mrowisko, Łusie i Zalazki.

Parafia Grzegorzew, z kościołem św. Mikołaja i 4020 katolikami. Parafią zarządzał Józef Lisowski, mający wikariusza Piotra Krzywickiego. Oprócz miasteczka Grzegorzew, parafia obejmowała wsie: Grzegorzew Folwark, Boguszyniec, Faustynów, Kiełczewek, Chojny, Leśnica, Otalerz, Piaski, Przybyłów, Przybyłowskie Budy,

² „Catalogus [...] archi-dioecesis Varsaviensis”, 1821, s. 81.

Ponętów Dolny, Ponętów Górny, Powiercie Stare, Powiercie Kolonia, Skobielice, Stellutyczki, Tarnówka, Tarnowskie Budy, Zabłocie, Zawadka i Zielonka.

Parafia Kłodawa, z kościołem świętych Fabiana i Sebastiana, licząca 3054 katolików. Zarządzał parafią Walenty Alberski, mając wikariusza Romana Stefanowskiego. Parafia obejmowała miasto Kłodawę i wsie: Dębina, Cegielnia, Maławieś, Głogowa, Łązek, Rgilew, Wólka Czopowa, Straszkówki, Nowa Wioska, Przybyszew, Błędów, Krzewata, Józefów, Łubno i Pomorzany.

Parafia Umienie, ze świątynią pw. św. Michała, licząca 1618 wiernych. Zarządzał nią Tadeusz Kijewski. Do parafii należały wsie: Umienie, Banachów, Brodki, Drzowa, Głębokie, Grabina, Głębockie, Hilarów, Józefów, Krzyżówki, Łubianka, Młynek, Olszówka, Ostrów, Wygoda, Szczepanów, Wilhelmów i Wojciechów³.

W szeregu tych parafii włączonych później do diecezji w Łodzi znalazła się także parafia Pieczew, z kościołem pw. św. Stanisława i 1838 katolikami. Proboszczem był Kazimierz Bartkowski. Do parafii należały wsie: Pieczew, Smardzew, Dębowice, Dębowiczki, Mniewo, Izydorówek, Jamy, Polany, Żrebięta, Goszczędza, Kobyle, Brzemiączko, Lisice, Rośle i Oszczywilk⁴.

Kiedy w 1920 r. powstała diecezja w Łodzi, zostały do niej włączone tereny dekanatu łęczyckiego i powrócono do utworzenia dekanatu w Kłodawie. Dekanat ten liczył w 1925 r. 8 parafii, tych właśnie powyżej wymienionych. A więc były to parafie: Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie, Grzegorzew, Kłodawa, Pieczew i Umienie⁵.

Ponieważ przy ustalaniu granicy diecezji włocławskiej w 1925 r. uważano, że terytorium dekanatu w okolicy Kłodawy bardzo wcinano się w diecezję włocławską, postanowiono, aby ten dekanat włączyć do niej. Przyszły więc do diecezji parafie w Kłodawie, jako siedzibie dekanatu, i parafie: Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie (nad Nerem), Grzegorzew, Pieczew i Umienie⁶. I te parafie są przedmiotem niniejszego opracowania.

Trudność w poznawaniu dziejów parafii tego dekanatu pochodzi ze znikomej liczby zachowanych źródeł⁷. Wiele akt wizytacyjnych archidiecezji gnieźnieńskiej, a interesujące nas parafie pierwotnie do niej należały, znajdowało się w Łowiczu, głównej rezydencji arcybiskupów gnieźnieńskich. Wprawdzie istnieje możliwość,

³ „Catalogus [...] archidioecesis Varsaviensis”, 1868, s. 46–48.

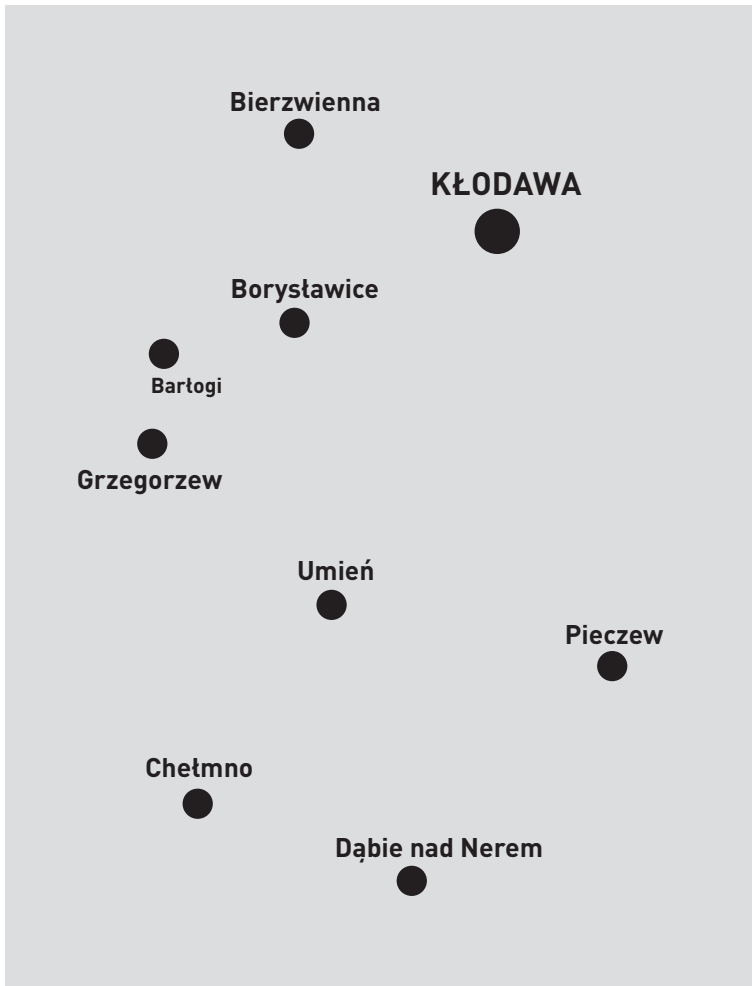
⁴ Tamże.

⁵ „Elenchus [...] dioecesis Lodziensis”, 1925, s. 25–26.

⁶ Zob. W. Kujawski, *Nabytki terytorialne diecezji włocławskiej według bulli Vixdum Poloniae unitas z 1925 r.*, StWł, 14(2012), s. 564–574.

⁷ Interesujących się bliżej możliwościami pogłębienia znajomości dziejów poszczególnych parafii odsyłamy do pozycji: *Diecezja włocławska 2000*, Włocławek 2001, gdzie znajduje się podstawowa bibliografia odnosząca się do poszczególnych parafii.

iż mogły one przed 1818 r. wrócić do Gniezna, ale w latach 1821–1822 musiano wydać je w dużej mierze do archidiecezji warszawskiej. Akta warszawskie uległy zniszczeniu w 1945 r.⁸ Natomiast akta zgromadzone w poszczególnych parafiach, a obecnie znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku nie zawsze zawierają dostateczne informacje. Stąd dla poznania dziejów omawianych parafii pozostały przede wszystkim: *Liber beneficiorum* z czasów arcybiskupa Jana Łaskiego⁹ oraz akta wizytacji z 1608 i 1759 r.



⁸ Zob. S. Librowski, *Repertorium akt wizytacyjnych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Lublin 1974, s. 51–57.

⁹ Był arcybiskupem gnieźnieńskim w latach 1510–1531.

1. Kłodawa

Najpierw była to własność klasztoru norbertanek ze Strzelna, a później przeszła w ręce królewskie i stanowiła siedzibę starostwa¹⁰. Jest to jedna z najstarszych parafii tego regionu i przyjmuje się nawet, że pierwsza świątynia mogła powstać tu jeszcze za Władysława Hermana około 1085 r. i nosiła wezwanie św. Idziego.

Pierwsza świątynia tego wezwania mogła być fundowana przez księcia. Musiała być jedną ze znaczniejszych, skoro król Władysław Jagiełło, jako jej kolator, złączył ją w 1387 r. z biskupstwem wileńskim w ten sposób, że dochody parafialne brali biskupi z Wilna. Jednak w 1429 r. tenże monarcha, za wiedzą i zgodą arcybiskupa gnieźnieńskiego, oddał parafię kłodawską zakonnikom – kanonikom regularnym.

Pierwsze dokładniejsze wiadomości o parafii zanotowane są w *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego¹¹, który przypomniał, że dawniej proboszczami byli tu księża diecezjalni, a potem przyszli kanonicy regularni, którzy otrzymali jeszcze pobliskie parafie w Rdutowie i w Sobótce. Do parafii kłodawskiej w 1521 r. należały, oprócz samego miasta, wsie: Pomorzany, Krzewata, Dzieciołowa, Górki, Wola Czepowa, Rgilew, Łązek, Straszków i Straszkówek, Głogowa i Nowawioska.

Stara świątynia św. Idziego, z pewnością odbudowywana i naprawiana, służyła – zarówno jako kościół parafialny – do początku wieku XIX, kiedy to w 1810 r. władze zniosły kłodawski klasztor kanoników regularnych, a jego dobra przeszły na własność rządu. Niebawem, bo w 1819 r., uległa zniszczeniu i rozbiórce także ta stara świątynia.

Parafia ta, jako prowadzona przez zakonników, nie była wizytowana przez władze archidiecezji gnieźnieńskiej i dlatego nie posiadamy o niej wielu wiadomości. Jedynie w protokole wizytacyjnym z 1759 r. zanotowano, że świątynia i zabudowania klasztorne były wówczas murowane, ale wymagały naprawy. Prepozytem klasztoru i odpowiedzialnym za duszpasterstwo parafialne był Stanisław Mikorski, mając w klasztorze jeszcze czterech zakonników kapłanów. Kazania głoszone w dni świąteczne, a każdej niedzieli katechizowano wiernych¹².

Wspomniany w wizytacji kościół był budowlą w stylu romańskim, zapewne fundowany już przez kanoników regularnych na miejscu po-

¹⁰ Zob. M. Rawita-Witanowski, *Kłodawa i jej okolice*, Warszawa 1904, s. 25–43.

¹¹ J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, Gniezno 1880, s. 451–453.

¹² ArDWI, Akta arcybiskupów gnieźnieńskich (AAGn). Wiz. 28, s. 8–9.

przedniej – bez wątpienia drewnianej – świątyni, i to on właśnie przetrwał do kasaty klasztoru w 1810 r. Smutny stan kościoła znamy z opisu wizytacyjnego z 1811 r. Resztki zabudowań po zniesionych kanonikach regularnych przetrwały do 1840 r.¹³

Ponieważ kościół parafialny, zwany także kolegiatą, a to z tego powodu, że byli przy nim kanonicy regularni laterańscy, podupadał, uważano dalsze korzystanie z niego za niebezpieczne, dlatego w 1818 r. postanowiono, aby stojący w tym mieście kościół zakonny karmelitów służył także parafii, chociaż proboszcz kłodawski mieszkał nadal w starych zabudowaniach w pobliżu rozebranej dawnej świątyni¹⁴. Wydawało się bowiem, że w zabudowaniach karmelickich nie byłoby wygodnie proboszczowi i służbie kościelnej¹⁵.

W roku 1818, w wyniku nowego podziału diecezji w Królestwie Polskim, spowodowanego bullą *Ex imposita nobis*, Kłodawa i cały dekanat znalazły się w archidiecezji warszawskiej.

Kiedy w 1827 r. wizytowano parafię, proboszczem był Antoni Grzegorz Kiełczowski, kanonik honorowy warszawski. Z pomocą w prowadzeniu duszpasterstwa przychodzili mu zakonnicy karmelici. W klasztorze, zapewne karmelitańskim, prowadzono szkołę, w której uczył jeden z braci, Kolumban Żuchowski, i w 1827 r. uczniów było ogółem 48, ale chłopcy i dziewczęta mieli zajęcia oddzielnie¹⁶.

W Kłodawie zbudowano także drugą świątynię – pw. Bożego Ciała. Miała ona powstać co najmniej około 1390 r., a więc jeszcze przed przybyciem tu kanoników regularnych. Mogli wystawić ją mieszczanie kłodawscy. Niekiedy uważano, że kościół ten nosił wezwanie świętych Fabiana i Sebastiana. Zdaje się, że nadano je wtedy, gdy około 1513 r. mieszczanie kłodawscy, może dokonawszy jego restauracji, uzyskali nad nim prawo patronatu¹⁷. Może i oni przeznaczili pewne uposażenie dla kapłana odprawiającego w nim nabożeństwa. Powstała więc przy nim

¹³ Rawita-Witanowski, *Kłodawa*, s. 29–42.

¹⁴ ArDWI, Akta par. Kłodawa 1(1809–1880), k. 2–8. W tomie tym, oraz w czterech następnych, jest bardzo wiele szczegółowych wiadomości o parafii kłodawskiej przydatnych do opracowania szczegółowej monografii. Bardzo wiele rachunków oraz innych wiadomości dotyczących uposażenia kapłanów oraz probostwa. Akta par. Kłodawa 2(1819–1871); Akta par. Kłodawa 3(1805–1866) – spis majątku duchownego i opłaty podatków; Akta par. Kłodawa 4(1823–1824); Akta par. Kłodawa 5 – Rachunek naprawy nawy głównej w kościele kłodawskim.

¹⁵ ArDWI, Akta par. Kłodawa 2, k. 25–32.

¹⁶ ArDWI, Akta par. Kłodawa 1, k. 14–25.

¹⁷ Tamże, s. 44n.

prepozytura, wspomniana w 1759 r., gdy jej prepozytem był Andrzej Stanisławski. Kościółek ten był drewniany¹⁸. Możliwe, iż był to kościółek szpitalny, odbudowany w 1557 r. i poddany w 1593 r. pod opiekę prepozytowi kościoła świętych Fabiana i Sebastiana jako prepozytura prosta¹⁹. Kościółek ten, przy którym urządzono potem cmentarz, przetrwał do dziś i nosi wezwanie Bożego Ciała, służąc jako cmentarny²⁰.

Zdaje się jednak, że stan po 1818 r., gdy mieszkanie proboszcza, znajdujące się na starym miejscu, było zbyt oddalone od świątyni karmelitów, gdzie sprawowano nabożeństwa parafialne, nie był wygodny, dlatego powstała myśl powrotu na dawne miejsce, tym bardziej, że od dawna był tu wspomniany wyżej kościółek pw. Bożego Ciała znajdujący się na cmentarzu. Wspomniany wyżej Andrzej Stanisławski dokonał jego znacznej naprawy. Tę okoliczność postanowiono wykorzystać i zbudować nowe pomieszczenia dla proboszcza i służby kościelnej na dawnym miejscu i w 1821 r. opracowano kosztorys. Nabożeństwa parafialne wróciły na dawne miejsce, do świątyni Bożego Ciała²¹.

Długoletnim proboszczem kłodawskim był Walenty Alberski, kanonik kaliski, który nastąpił tu w 1844 r. Po kasacie w 1864 r. kłodawskiego klasztoru karmelitów podobno postulował on, aby kościół pokarmelitański został przeznaczony na parafialny. Nastąpiło to jednak dopiero w 1878 r. Bardzo dokładny stan zabudowań poklasztornych, wymagających jednak naprawy, przedstawiono podczas wizytacji w 1879 r.²²

W tymże 1879 roku zwizytowano także kościółek Bożego Ciała, czyli świętych Fabiana i Sebastiana, który od 1821 r. stał się kościołem parafialnym. Ponieważ nie był w najlepszym stanie, ks. Alberski w 1853 r. wyremontował go i przy nim zamieszkał²³. Nie trwało to długo, bo w 1878 r. ostatecznie kościół pokarmelitański został parafialnym i takim już pozostał²⁴.

W 1893 r. probostwo kłodawskie otrzymał Aleksander Myszkowski i z tej okazji dokonano dokładnego opisu parafii²⁵.

¹⁸ ArDWI, AAGn. Wiz. 28, s. 9.

¹⁹ S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, cz. 4: *Indeks geograficzno-historyczny*, z. 1, ABMK, 37(1978), s. 106.

²⁰ *Diecezja włocławska 2000*, s. 268.

²¹ ArDWI, Akta par. Kłodawa 1, k. 220–227v.

²² Tamże, k. 354–365.

²³ Tamże, k. 365–366v.

²⁴ Tamże, k. 372–382.

²⁵ Tamże, k. 427–432.

Trzecią więc świątynią kłodawską jest kościół poklasztorny karmelitów, a przy nim zabudowania zespołu klasztornego. Karmelici przyszli do Kłodawy dzięki fundacji Franciszka Krzykowskiego z 1623 r. Później doszły jeszcze inne pobożne zapisy. Szczególnym opiekunem klasztoru w Kłodawie okazał się Ernest Chryzostom Dornowski h. Leliwa, wojewoda łęczycki, starosta przedecki i kłodawski, finansując od 1715 r. dalszą budowę, a po jego śmierci, od 1718 r., czynił to nadal jego syn, Michał. Podczas wizytacji parafii kłodawskiej w 1759 r., w klasztorze karmelitańskim przebywało dziesięciu kapłanów oraz czterech braci. Ostatecznie kościół klasztorny pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny został konsekrowany 7 września 1766 r. W kilkanaście lat po kasacie klasztoru, jak wspomniano wyżej, w 1878 r. kościoła i zabudowań pokarmelitańskich zaczęła używać parafia²⁶.

W 1915 r. instalowano na probostwo kłodawskie ks. Andrzeja Józwicka i dokonano spisu *fundi instructi*²⁷. Wszakże już w 1918 r. przyszedł tu nowy proboszcz, Klemens Ostrowski²⁸. Był to ostatni proboszcz z czasów przynależności do archidiecezji warszawskiej. Za niego parafia obejmowała miasto Kłodawę i wsie: Stara Kłodawa, Łązek, Głogowa, Mała Wieś, Cegielnia, Dębina, Bakon, Łączówka, Pomarzany, Górki, Dzieciołowa, Błędów, Krzewata, Przybyszew, Nowa Wioska, Straszkówki, Wólka, Cegiełka i Rgielew²⁹. Na początku XX wieku w 1902 r. parafia kłodawska, za zarządcy Aleksandra Myszkowskiego, liczyła 4420 wiernych³⁰.

Po utworzeniu nowej diecezji ze stolicą w Łodzi, od 1920 r. parafia kłodawska do niej została włączona, aby po 1925 r. znaleźć się w diecezji włocławskiej³¹.

2. Bierzwienna

Parafia powstała tu co najmniej w XIII w., skoro została wymieniona już w 1324 r., a jej wikariusz, niejaki Piotr, wspomniany został

²⁶ ArDWI, AAGn. Wiz. 28, s. 9; Rawita-Witanowski, *Kłodawa*, s. 51–67. Podaje tu także szczegóły dotyczące całego zespołu klasztornego; O wiadomościach dotyczących zabytków sztuki w Kłodawie zob.: *Diecezja włocławska 2000*, s. 275; KZSP, t. 5, z. 8, s. 9–13.

²⁷ ArDWI, AKDWI. Akta par. Kłodawa 97(1904–1938), k. 7.

²⁸ Tamże, k. 14–18v.

²⁹ Tamże, k. 54.

³⁰ „Elenchus [...] archidioecesis Warsaviensis”, 1902, s. 51.

³¹ *Diecezja włocławska 2000*, s. 267–268.

w 1426 r. Ponieważ była to zawsze własność szlachecka, zapewne właściciele tej wsi fundowali tu kościół i jako jego kolatorzy prezentowali kandydatów na proboszcza. I tak w 1521 r. właściciel wsi Bierzwienna Karczma, Bierzwienna Długa i Bierzwienna Krótka na proboszcza parafii przy kościele św. Dominika prezentował Macieja ze Służewa, kanonika gnieźnieńskiego, który utrzymywał tu dwóch kapelanów jako wikariuszy, wynagradzając ich ze swoich dochodów. Do parafii, oprócz wspomnianych trzech części wsi Bierzwienna należały jeszcze: Cząstków, Tarnówka, Okoleniec, Słupeczka, Luboniek, Rysiny, nieznaną dzisiaj wieś Śmielnik, Kępcerzyn i Leszcze. Widać z powyższego, że musiała to być jedna z lepiej uposażonych parafii, jeżeli ubiegali się o nią kanonicy gnieźnieńscy. Ponadto przy ołtarzu Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w kościele bierzwińskim była fundowana niegdyś altaria, ale już za czasów arcybiskupa Jana Łaskiego dochód przeznaczony na nią nie dochodził i beneficjum to wakowało³².

Niestety późniejszych wiadomości o tej parafii zachowało się niewiele. Dopiero z 1759 r. wiemy, że proboszczem, zapewne z prezenty miejscowego dziedzica, bliżej nieznanego, był Karol Górski, dobrze prowadzący duszpasterstwo, ale zdaje się bardzo zwracający uwagę na dostatnie życie. Kościół w Bierzwieniu był drewniany i wymagający już dużej naprawy.

W tym czasie do parafii należała, jako filialna, parafia w Korzeczniku, gdzie był kościół pw. Wszystkich Świętych, ale bardzo zniszczony. Parafia ta od wielu lat wakowała. Aktualnie właścicielem Korzecznika był niejaki Franciszek Polichnowski, korzystający z uposażenia proboszcza i mimo upomnień konsystorza, krzywdy nie naprawił³³. Parafia w Korzeczniku, zapewne istniejąca co najmniej w XIV w., już za czasów arcybiskupa Jana Łaskiego wakowała. Powodem była szczupłość dochodów i to, że obejmowała tylko jedną wieś³⁴. O parafię tę był nawet toczony spór pomiędzy diecezją wrocławską a archidiecezją gnieźnieńską. Ale od 1765 r., kiedy za biskupa Antoniego Sebastiana Dembowskiego, między innymi, także parafia w Modzerowie znalazła się w archidiecezji, Korzecznik ostatecznie do niej włączono. Zapewne wówczas świątynia w Korzeczniku przestała istnieć³⁵.

W 1819 r., a więc gdy Bierzwienna znalazła się już w archidiecezji warszawskiej, za proboszcza Tadeusza Żernickiego, jako dokument erekcyjny

³² Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 449–451.

³³ ArDWI, AAGn. Wiz. 28, s. 9–10. Potem uznano, że Korzecznik jest na terenie parafii Modzerowo.

³⁴ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 448–449.

³⁵ Librowski, *Repertorium*, s. 109.

parafii podawano zapis we wspomnianym już wyżej *Liber beneficiorum*. Kościół parafialny był drewniany, kryty gontami, orientowany, z sygnaturką pośrodku. Sufit drewniany w dobrym stanie. Podłoga drewniana. Dzwonnica murowana z trzema dzwonami. Plebania drewniana. Był też szpital, ale mieszkał w nim organista i dziad kościelny. W podwórzu znajdowały się zabudowania gospodarskie. Sporządzający protokół zwrócił uwagę na konieczność remontów w świątyni, która jednak była utrzymywana przez proboszcza w czystości³⁶.

W styczniu 1882 r. na tymczasowego administratora parafii przyszedł Teofil Kisielski. Spisując protokół *fundi instructi*, dziekan oparł się na poprzednim z 1864 r., spisanim przy wprowadzaniu do parafii księdza Wieczorkiewicza. Kościół był drewniany, szalowany tarcicami, obecnie spróchniałymi. Znaki na ścianach świadczyły, że był konsekrowany. Po lewej stronie prezbiterium znajdowała się zakrystia, a przy nawie kruchta wejściowa. Wielkie drzwi umieszczone były od strony zachodniej. Dzwonnica drewniana potrzebowała olistwowania. Cmentarz przykościelny ogrodzony płotem kamiennym, a cmentarz grzebalny od frontu miał też płot kamienny, natomiast pozostałe boki otoczone rowem. Kościół był naprawiany w 1885 r. Ołtarz wielki z obrazem Najświętszej Maryi Panny, a na zasuwie znajdował się obraz św. Dominika. Dwa ołtarze boczne nie zostały bliżej opisane. Wystarczające wyposażenie w paramenty liturgiczne. Opisano stan plebanii, mieszkania dla sług kościelnych oraz zabudowań plebańskich³⁷.

Ksiądz Kisielski był krótko, ponieważ w sierpniu 1882 r. na stałego administratora przyszedł dotychczasowy wikariusz z Pragi, Franciszek Szamota, instalowany przez dziekana łączyckiego. Opis parafii wówczas sporządzony zgadza się właściwie z powyższym. Parafię w 1888 r. tworzyły wsie: Bierzwienna Długa, Bierzwienna Krótka, Brzezina, Cząstków, Polusiew, Gutów, Kęcerzyn, Kęcerskie Budy, Kamionka, Korytka, Leszcze, Leszczkie Holendry, Łączówka, Odolanowizna, Okoleniec, Rysiny, Słupeczka, Tarnówka, Nicpoń, Witowo³⁸.

O budowie nowej świątyni myślano zapewne od dawna, ale dopiero za księdza proboszcza Walentego Kalickiego zaczęto gromadzić materiał, a konkretnie parafianie zaczęli już w 1900 r. zwozić cegłę

³⁶ ArDWI, Akta par. Bierzwienna 1(1819).

³⁷ ArDWI, Akta par. Bierzwienna 3(1882).

³⁸ ArDWI, Akta par. Bierzwienna 2(1882).

z cegielni Imiłkowskiego pod Kołem oraz inne potrzebne materiały. W przygotowania, polegające głównie na zwożeniu potrzebnych materiałów, zaangażowana była cała parafia pod kierunkiem proboszcza Kalickiego, który notował skrupulatnie postęp prac. Prace przygotowawcze i budowlane rozpoczęły się od 1901 r. Parafia liczyła w 1902 r. 2698 wiernych, a więc nie należała do najmniejszych³⁹. Nowa świątynia została konsekrowana 8 września 1904 r. przez biskupa sufragana warszawskiego Kazimierza Ruszkiewicza. Kolejni proboszczowie kontynuowali prace nad upiększeniem świątyni. Od 1920 r. na krótko znalazła się w diecezji łódzkiej, aby ostatecznie w 1925 r. znaleźć się w diecezji wrocławskiej⁴⁰.

3. Borysławice

Ciekawe są dzieje Borysławic, które od dawna składały się z dwóch wsi: Borysławice Kościelne i Borysławice Zamkowe. Borysławice Zamkowe wyróżniają się jeszcze dziś pozostałością ruiny zamku zbudowanego przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Wojciecha Jastrzębca (1423–1436), ale niektórzy przyjmują możliwość istnienia tu poprzednio jakiegoś gródka. Jastrzębiec tę część Borysławic nabył od dawnego, bliżej nieznanego właściciela, a same Borysławice mogą mieć znacznie starszą metrykę, bo wiele wskazuje, że stanowiły one część uposażenia możnego Komesa Boguszy z Lubania i one znalazły się wśród majątności Boguszy, jakie dał on cystersom fundowanym przez niego w Szpetalu nad Wisłą. Można nawet sugerować, że za czasów Boguszy nie było rozróżnienia na Borysławice Zamkowe i drugie, potem nazwane Kościelnymi, a dopiero zbudowanie tu kościoła pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny zdaje się sugerować, że mieli w tym swój udział cystersi ze Szpetala, bowiem świątynie cysterskie często dostawały wezwania maryjne⁴¹. Są to sugestie, ale mające wiele cech prawdopodobieństwa.

Potem Borysławice przeszły w inne ręce, może – jak to pisze komentator do *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego – w posiadanie rodziny Borysławskich; według niego im należałoby przypisać staranie o pierwszą tu świątynię pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i to co naj-

³⁹ ArDWi, Akta par. Bierzwienna 5(1897–1926); „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

⁴⁰ ArDWi, Akta par. Bierzwienna 4(1930); 6(1927–1939); *Diecezja wrocławska 2000*, s. 271–273; KZSP, t. 5, z. 8, s. 1–2.

⁴¹ Zob. S.M. Szacherska, *Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska*, Warszawa 1960, s. 95–107.

mniej na początku XV w. Na początku XVI w. Borysławice znalazły się w użytkowaniu Jarosława Łaskiego, wojewody łęczyckiego, a następnie sieradzkiego, i z jego prezenty probostwo miał tu Maciej z Miklesza, utrzymujący do pomocy wikariusza i innego sługę kościelnego, wynagradzanych z uposażenia plebańskiego. Parafia w 1521 r. obejmowała: dwie wsie Borysławice Kościelne i Zamkowe, Grodna, Barłogi (gdzie znajdowała się kaplica publiczna pw. św. Rocha, zbudowana przez tamtejszych dziedziców), Kruszyna (dzisiaj nieznana), Bylice, Byliczki, Krzykosy, Dąbrówka, Zawadka, Żłota i Bielawy. Przy zamku znajdowała się kaplica z ołtarzem i altarią św. Krzysztofa, mająca własne uposażenie, ale aktualnie miał ją i z jej dochodów korzystał wspomniany wyżej proboszcz Maciej⁴². W tym czasie był już zamek, ale o bliższej jego historii nic powiedzieć nie umiano⁴³.

Zapewne w 1753 r., po śmierci proboszcza Andrzeja Kozłowicza, nastąpił do Borysławic niepodanego imienia Woźniński, duszpasterz raczej niedbały, upominany często przez władze kościelne. Protokół wizytacji spisany w 1759 r. mówi o zapisach na odbudowę świątyni parafialnej⁴⁴. Mimo to, możliwe iż z pobytem tego proboszcza, zbiegła się odbudowa świątyni parafialnej w 1759 r., dokonanej przez kolatora Antoniego Gorzeńskiego, stolnika kaliskiego. Konsekracji nowej świątyni dokonał w 1811 r. biskup sufragan gnieźnieński Ignacy Bardziński, będący też właścicielem wsi i proboszczem w Borysławicach. We wspomnianej wyżej znajdującej się od dawnych lat kaplicy pw. św. Krzysztofa, obecnie opuszczonej, znajdował się wizerunek Matki Boskiej, przeniesiony na mocy polecenia władzy kościelnej do kościoła parafialnego w Borysławicach⁴⁵.

Posiadamy też opis kościoła w Borysławicach z 1797 r., sporządzony przez dziekana kłodawskiego, proboszcza z Krowic, Wincentego Wojciechowskiego, ale jest to opis bardzo niepełny. Parafia ta od 1818 r. znalazła się w archidiecezji warszawskiej. W 1902 r. liczyła 2300 wiernych⁴⁶.

Na terenie parafii, we wsi Barłogi, od dawnych czasów znajdował się niewielki drewniany kościółek pw. św. Rocha, który w dniu swojego patrona gromadził liczne

⁴² Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 446–448.

⁴³ Br. Ch[lebowski], *Borysławice Kościelne i Zamkowe*, w: SGKP, t. 1, s. 334.

⁴⁴ ArDWł, AAGn. Wiz. 28, s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 10–11; Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 446; *Diecezja włocławska 2000*, s. 275; KZSP, t. 5, z. 8, s. 2–3.

⁴⁶ „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

rzesze wiernych. Był on zbudowany przez Stanisława Rusocickiego w 1576 r. podczas grasującej zarazy. Według późniejszego, z 1929 r., opisu został odbudowany, a więc stało się to zapewne na miejscu dawniejszego, w 1896 r., a restaurowany w 1926 r. Aktualnie jest w Barłogach samodzielna parafia⁴⁷.

Parafia Borysławice od 1920 r. należała do diecezji łódzkiej, by w 1925 r. znaleźć się w diecezji włocławskiej⁴⁸.

4. Chełmno

Chełmno zostało wymienione wśród posiadłości arcybiskupów gnieźnieńskich w 1136 r. i było także przez pewien czas ośrodkiem klucza dóbr arcybiskupich. Dzięki arcybiskupowi Janowi Łaskiemu otrzymało nawet prawa miejskie jeszcze przed 1521 r., a król Zygmunt I prawa te zatwierdził i nadał w 1530 r. różne swobody i przywileje. Jednak miasto się nie rozwinęło i już w XVII w. było nazywane wsią.

Nie wiadomo, który z arcybiskupów fundował tu świątynię. Najprawdopodobniej stało się to już w XIII w. Za Łaskiego nosiła wezwanie Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, a proboszczem, z prowizji Stolicy Apostolskiej, był niejaki Jakub Mantowski, który utrzymywał z dochodów parafialnych wikariusza i zapewne kantora czy nauczyciela. Do parafii oprócz samego miasteczka Chełm należały wsie: Rzuchów, Ladorudz i Ladorudzek, Sobótka i Chruślin. Zapewne kolejną świątynię, drewnianą, Chełmno otrzymało za arcybiskupa Antoniego Ostrowskiego (1777–1784). Probostwo to z reguły miał kustosz kolegiaty uniejowskiej. W 1785 r. był nim Cieciszowski. Nie ma niestety zachowanych akt wizytacyjnych tej parafii⁴⁹. Do rozwinięcia się Chełmna jako miasteczka ostatecznie nie doszło.

Przez długi czas służył parafii kościół wystawiony w 1779 r., pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, przez arcybiskupa Antoniego Ostrowskiego i oddany pod zarząd prałata kustosza kapituły uniejowskiej, bo jak to powiedziano wyżej, parafia ta do czasu rozbiorów była inkorporowana do tejże kolegiaty. Kolejni proboszczowie starali się o należyte utrzymanie tej świątyni.

Po zabraniu w 1819 r. dóbr kapitule uniejowskiej Chełmno weszła w skład dóbr rządowych. Tzw. majorat Chełmno składał się z dóbr Chełm-

⁴⁷ ArDWł, AKDWł. Akta par. Borysławice 14(1926–1937), k. 18, 44v–45; *Diecezja włocławska 2000*, s. 270–271.

⁴⁸ *Diecezja włocławska 2000*, s. 273–275.

⁴⁹ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 442–444.

no i wsi: Chełmno, Luboradz, Boguszyniec, Grzegorzew, Naboradzin, Grabina Wielka, Grabina Mała, Sobótka, Kiełczewek, Chojny, Dąbie i młyn Wiktor⁵⁰.

Od 1818 r. parafią, włączoną do archidiecezji warszawskiej, opiekowali się księża diecezjalni. Jednym z takich troskliwych proboszczów był Piotr Truskolaski, który dokonał w 1874 r. gruntownej restauracji kościoła, ale z nieznanego dotąd powodu jeszcze tego roku, w dniu 4 września kościół parafialny w Chełmnie spalił się wraz w całym wyposażeniem.

Nie załamało to tak proboszcza, jak i parafian i postanowiono niezwłocznie przystąpić do odbudowy świątyni. Przerastałoby to siły samego, nawet najgorliwszego proboszcza, ale z pomocą przyszedł dzierżawca majoratu Chełmno. Majątek ten składał się z zabranych dóbr kościelnych i zapewne dzierżawca ten, niepodanego imienia Borodzicz, czuł się moralnie zobowiązany do tego. Drugą osobą zaangażowaną w odbudowę był miejscowy wójt Andrzej Bryl. O niezwykłości tempa prac, a także bardzo dobrej organizacji świadczy, że kamień węgielny na miejscu spalonego kościoła położono 17 kwietnia 1875 r. Uroczystości przewodniczył dziekan łączycycki kanonik Stefan Łasicki. Tegoż jeszcze roku, dnia 8 września, tenże sam dziekan mógł dokonać poświęcenia nowej murowanej świątyni, z wieżą jako dzwonnica.

Dalsze prace nad wyposażeniem wnętrza postępowały w latach następnych. W większości to zapewne dzieło księdza Truskolaskiego. Jak to wyglądało, poznać można z protokołu przekazania w 1880 r. parafii księdzu Ignacemu Lipce. Sporządzony wówczas przez dziekana dekanatu spis *fundi instructi* dostarczył sporo ważnych, wyżej przytoczonych, informacji o parafii. Ksiądz Lipka pasterzował tu do 1883 r., kiedy to władza kościelna przeniosła go do parafii Cegłów, zaś na jego miejsce do Chełmna naznaczony został Bruno Ignacy Synoradzki. Inwentarz kościoła i parafii sporządzony przy tej okazji dostarcza dokładnych wiadomości o urządzeniu świątyni, z ołtarzem wielkim z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej. Przy prezbiterium znajdowała się kaplica z ołtarzem Pana Jezusa Ukrzyżowanego. W nawie głównej były dwa ołtarze boczne, nowe, dostosowane stylem do całości. Był też organ 8-głosowy z firmy Przybyłowicza, także dosyć bogate wyposażenie w paramenty liturgiczne i sprzęty kościelne⁵¹.

⁵⁰ *Chełmno*, w: SGKP, t. 1, s. 560.

⁵¹ ArDWI, Akta par. Chełmno 2(1875–1927), k. 31–34, 46–49v.

Pod koniec XIX w. parafia liczyła około 2260 wiernych⁵², a w 1902 r. 2100 wiernych⁵³.

Po krótkiej przynależności do nowej diecezji w Łodzi (1920–1925), parafia Chełmno od 1925 r. należy do diecezji włocławskiej⁵⁴.

5. Dąbie (nad Nerem)

Wielość miejscowości o nazwie Dąbie powoduje trudność w identyfikacji miejscowości. Jednak przyjęć należy, że należało ono kiedyś do arcybiskupów gnieźnieńskich, z rąk których w 1238 r. przeszło w posiadanie zakonnicy norbertanki ze Strzelna⁵⁵. Możliwe iż to arcybiskupi, a może norbertanki, fundowali tu pierwszą świątynię. Później właścicielami Dąbia stali się królowie. Wezwanie kościoła, św. Mikołaja, sugeruje jego starożytność, ale nie można ustalić, kto był jego pierwszym fundatorem. Miastem Dąbie zostało nazwane już w 1397 r. i była już wówczas parafia, bo o niej pochodzi wzmianka z 1393 r. Miasto na prawie niemieckim zostało lokowane przez Władysława Jagiełłę w 1423 r. i wówczas było już własnością króla. Przez cały ten czas parafia należała do archidiecezji gnieźnieńskiej⁵⁶. W 1521 r. było to miasto królewskie i z prezenty jeszcze króla Jana Olbrachta probostwo miał Maciej z Gościeszyna, który dawnym zwyczajem utrzymywał tu ze swoich dochodów wikariusza i inne sługi kościelne. Parafia oprócz Dąbia obejmowała wsie: Tarnówka, Wiesiołków, Zalesie, Kupinin, Karszewo, Krzewo i Podłęże (dzisiaj nieznane)⁵⁷.

Parafia pozostawała nadal prawa patronatu królewskiego i w 1759 r. proboszczem był tu Andrzej Byledzki, już chorujący, i dlatego wizytator orzekł, że potrzebny był pomocnik dla sprawowania tak zarządu parafią, jak i w prowadzeniu duszpasterstwa. Świątynia drewniana znajdowała się w dobrym stanie, tak wewnątrz, jak i zewnątrz⁵⁸.

Dzieje dziewiętnastowieczne parafii Dąbie nad Nerem możemy właściwie poznać jedynie ze schematyzmów diecezji i archidiecezji war-

⁵² *Chełmno*, s. 560.

⁵³ „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

⁵⁴ ArDWł, AKDWł. Akta par. Chełmno 34(1925–1939) nie zawierają żadnych wcześniejszych wiadomości; *Diecezja włocławska 2000*, s. 303–304.

⁵⁵ W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiaconaty: kruszwicki i włocławski*, Włocławek 2014, s. 247.

⁵⁶ J.S. Mujta, *Miasto Dąbie w XIX i XX wieku*, Konin 1998.

⁵⁷ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 440–442.

⁵⁸ ArDWł, AAGn. Wiz. 28, s. 12–13.

szawskiej. W latach 1807–1809 zbudowano tu nowy kościół według projektu H. Szpilowskiego, z wykorzystaniem murów poprzedniej świątyni⁵⁹. W 1902 r. parafia liczyła 3900 wiernych, a proboszczem był Kacper Montoronowicz⁶⁰.

W latach 1920 zaliczono ją z dekanatem kłodawskim do diecezji w Łodzi, zaś od 1925 r. należy do diecezji wrocławskiej⁶¹.

6. Grzegorzew

Sama miejscowość mogła najpierw mieć inną nazwę. Możliwe, że obecną nazwę, na cześć papieża Grzegorza IX, nadał tej wsi arcybiskup gnieźnieński Fulko-Pełka, po otrzymaniu jej w 1236 r. od księcia Władysława Odonica i jego syna Przemysława⁶². Odtąd Grzegorzew nie tylko należał do dóbr arcybiskupstwa, ale stał się ośrodkiem dóbr klucza grzegorzewskiego, obejmującego wiele posiadłości arcybiskupich w tamtej okolicy.

Wprawdzie w tym akcie nadania nie ma mowy o istnieniu tam świątyni i parafii, ale nawet jeżeli takowej nie było, to należy się spodziewać, że albo arcybiskup Fulko, albo jego bezpośredni następcy erygowali tu parafię. Grzegorzew bowiem stał się ważny na mapie archidiecezji, a sama plebania grzegorzewska była miejscem, gdzie spotykały się wybitne osobistości. Tu bowiem w 1422 r. konferował delegat apostolski, Antoni Zeno, prowadzący sprawę króla Jagiełły przeciwko Krzyżakom, z występującym w imieniu tego monarchy archidiaconem gnieźnieńskim Mikołajem⁶³.

Ponieważ Grzegorzew był ważny jako miejscowość, nie ominęły go zniszczenia wyrządzone przez Krzyżaków w 1331 r.⁶⁴ O dalszym rozwoju tego ośrodka świadczy też to, że z 1357 r. pochodzi wiadomość o Grzegorzewie jako miasteczku arcybiskupim znanym z odbywanych tu targów⁶⁵.

⁵⁹ Zob. *Diecezja wrocławska 2000*, s. 275; KZSP, t. 5, z. 8, s. 5–6.

⁶⁰ „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

⁶¹ ArDWł, AKDWł. Akta par. Dąbie 47(1927–1938); *Diecezja wrocławska 2000*, s. 275–277.

⁶² J. Warężak, *Rozwój uposażenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w średniowieczu*, Lwów 1929, s. 26 podał mylnie rok 1246; KZSP, t. 5, z. 8, s. 8.

⁶³ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 218 [przyt. autorstwa ks. J. Korytkowskiego].

⁶⁴ *Grzegorzew*, w: *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1967, s. 227.

⁶⁵ Tamże.

Pierwsza jednak dokładniejsza wiadomość wprowadzająca w dzieje tej parafii pochodzi z *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego. Zapisano tam, że w Grzegorzewie, który był miastem (*oppidum*), był dawniej parafialny kościół pw. świętych Piotra i Pawła, który podczas pożaru domów sąsiednich także uległ zniszczeniu. Pewnie było to za czasów, gdy arcybiskupem był Zbigniew Oleśnicki⁶⁶, ale dokładnej daty nie znamy. Wtedy to miano wznieść poza miastem nową świątynię pw. św. Mikołaja, do której przeniesiono duszpasterstwo parafialne oraz rezydencję proboszcza. Była to zapewne budowla drewniana. Na dawnym miejscu powstała jednak kaplica pw. św. Piotra. Tę, zdaje się, zbudowali mieszczanie grzegorzewscy, bo to oni występowali później jako jej patronowie. Proboszcz miał dwóch wikariuszy, ale imion ich nie znamy⁶⁷. Podano także opis należnego uposażenia w ziemię i dziesięcinę. Okręg parafialny obejmował wówczas miasteczko Grzegorzew i wsie: Ponętowo (składające się z dwóch części), Tarnówka, Przybyłowo, Skobielice, Powiercie, Zawadki, Leśnica, Chojny, Boguszyniec, Kiełczewek, Zabłocie i Otoląż – miejsce opuszczone, a ponadto dwie osady młyńskie zwane Chrząszczewski i Powierski. Proboszcz powinien zatrudniać dwóch wikariuszy, których utrzymywał ze swoich dochodów⁶⁸.

W kościele parafialnym była altaria pw. św. Mikołaja, której kolatorem był Pełka Poniatowski, dziedzic Piotrkówka. Z jego prezenty altarię tę posiadał ks. Jan z Grzegorzewa, który na swoje utrzymanie miał domek nieopodal kościółka św. Piotra oraz dochody z zapisu wspomnianego Pełki, z czego był zobowiązany odprawiać tygodniowo trzy msze⁶⁹.

O znaczeniu tej parafii świadczy i to, że o jej inkorporację do jednej z kanonii starała się pobliska kapituła uniejowska. Nastąpiło to w 1532 r., za arcybiskupa Macieja Drzewickiego⁷⁰. Odtąd jeden z kanoników uniejowskich był tu proboszczem, jednak najczęściej tu nie rezydował, wysługując się zakonnikami z pobliskiego Koła (taki stan trwał do czasu, gdy w 1819 r., w następstwie rozbiorów Polski i reorganizacji diecezji polskich, zniesiono wiele kapituł kolegiackich, a wśród nich także uniejowską).

⁶⁶ Był arcybiskupem gnieźnieńskim w latach 1481–1493.

⁶⁷ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 218.

⁶⁸ Tamże, s. 219.

⁶⁹ Tamże, s. 220.

⁷⁰ Był arcybiskupem gnieźnieńskim w latach 1546–1559.

Jako znaczny ośrodek, w którym często przebywali arcybiskupi, Grzegorzew otrzymał przywilej rządzenia się prawem magdeburskim, o co wystarał się u króla Zygmunta Augusta arcybiskup Mikołaj Dzierzgowski w 1550 r., zaś kolejny arcybiskup Michał Radziejowski⁷¹ w 1691 r. zrównał Grzegorzew w prawach z Łowiczem⁷².

Kolejnym źródłem, z którego czerpiemy wiadomości o parafii grzegorzewskiej, jest protokół wizytacji kanonicznej parafii przeprowadzonej w 1608 r.⁷³ W Grzegorzewie były wówczas dwie świątynie. Parafialna, zapewne drewniana, ale z murowaną zakrystią, nosiła wezwanie św. Stanisława i św. Mikołaja i była złączona z kapitułą uniejowską przez osobę ks. Floriana Maliszewskiego, jej kanonika⁷⁴. Ale ten nie rezydował tu, a duszpasterstwo sprawowali dwaj kapłani, w charakterze wikariuszy. Jeden to Wawrzyniec z Lutowa, czyli Lutowski, a drugi Zygmunt Maciążek⁷⁵.

Nie ma wprawdzie wiadomości, kiedy ówczesna świątynia została zbudowana, ale można wnioskować, że mogła to być ta, która istniała za czasów arcybiskupa Jana Łaskiego (murowana zakrystia mogła być pozostałością z dawnej świątyni). Wewnątrz była należycie utrzymana, Najświętszy Sakrament przechowywany był w wielkim ołtarzu w tabernakulum. Oleje święte w specjalnej szafeczce przy ołtarzu bocznym. Chrzcielnica dobra. Klucze od tabernakulum, olejów i chrzcielnicy przechowywali wikariusze. Oni też spisywali metryki, ale nie robili tego należycie. Było kilka ołtarzy, ale tylko w wielkim był nieuszkodzony portatył⁷⁶.

W 1608 r. parafia obejmowała następujący okręg: Ponętowo Górne, Ponętowo Nadolne, Ponętowo, Tarnówka, Zabłocie, Kielczewek, Boguszyniec, Chojny, Leśnica, Powiercie, Zawadki, Skobielice, Przybyłowo, osada młyńska Chrząszczewski, osada młyńska Młyn Powierski⁷⁷.

Z długiego czasu nie mamy wiadomości o stanie świątyni i o parafii, bo następny protokół wizytacyjny jest dopiero z 1759 r. Zdaje się, że ustaliło się jedno wezwanie świątyni i w 1759 r. zapisano, że patronem

⁷¹ Był arcybiskupem gnieźnieńskim w latach 1688–1705.

⁷² *Grzegorzew*, s. 227.

⁷³ ArDWI, AAGn. Wiz. 3, k. 283v–286, 455v–456v; 528.

⁷⁴ Tamże, k. 283v.

⁷⁵ Tamże, k. 283v–284.

⁷⁶ Tamże, k. 284–284v.

⁷⁷ Tamże, k. 284.

jest święty Mikołaj. Wyraźnie podano, że dzień pamiątki konsekracji świątyni obchodzono w niedzielę po świętym Michale, zaś prawo patronatu należało do arcybiskupa⁷⁸. Nie było jednak wiadomości, kto ją konsekrował⁷⁹. Oprócz wielkiego ołtarza, w którym znajdował się obraz Matki Boskiej, były jeszcze cztery boczne, a mianowicie świętych Aniołów Stróżów, św. Mikołaja, św. Anny oraz Matki Boskiej Częstochowskiej⁸⁰. Zdaje się, że podczas tej wizytacji zapadła decyzja, że konieczna jest nie tyle naprawa, co odbudowa świątyni, dzwonnicy oraz dokonania przeglądu i odnowienia wielu paramentów liturgicznych⁸¹.

Nie znamy pierwszych proboszczów parafii. Około 1475 r. miał być tu Andrzej z Wrzący, zaś około 1615 r. niejaki Stefan⁸². Trudno powiedzieć, jak się ma wiadomość o proboszczu Stefanie do tego, że na początku XVII wieku, w 1608 r., proboszczem był wspomniany wyżej kanonik uniejowski Florian Maliszewski⁸³. Może ów Stefan był następcą Maliszewskiego.

Duszpasterstwo sprawowali wikariusze, ale w niedziele zwykle nie odprawiano matutinum i nieszporów. Głosili natomiast kazania nauczając podstaw wiary, wyjaśniając znaczenie sakramentów, wyznania wiary i przykazania. Małżeństwa błogosławili według zasad podanych przez Sobór Trydencki, poprzedzając je trzykrotnymi zapowiedziami. Nikt też nie zmarł bez zaopatrzenia sakramentami⁸⁴.

W 1759 r. proboszczem był kanonik Michał Włoszkiewicz, ale nie był nawet obecny podczas wizytacji. O tym, że mało dbał o parafię, świadczyć może, że nie zatrudniał wikariusza, do czego był zobowiązany, a podczas jego nieobecności duszpasterstwo z własnej woli sprawował prepozyt przy kaplicy szpitalnej, Marcin Wojciechowski⁸⁵.

W 1762 r. Włoszkiewicza zastąpił ks. Paweł Rychlewski. Za niego zaczęło się dziać znacznie lepiej. Będąc na miejscu, odprawiał w niedziele

⁷⁸ ArDWI, AAGn. Wiz. 40, s. 6.

⁷⁹ ArDWI, AAGn. Wiz. 63, s. 189.

⁸⁰ Tamże, s. 190.

⁸¹ Tamże, s. 197.

⁸² Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, s. 220 [przyp. 1 – jest to uwaga ks. J. Korytkowskiego].

⁸³ ArDWI, AAGn. Wiz. 3, k. 283v.

⁸⁴ Tamże, k. 286.

⁸⁵ ArDWI, AAGn. Wiz. 40, s. 6. Możliwe, iż tego Wojciechowskiego uważał za kanonika i proboszcza piszący później, należy sądzić, że opierając się pewnie na wspomnieniach grzegorzewian, ks. Tadeusz Żernicki – zob. ArDWI, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 1.

uroczyście godziny kanoniczne, mianowicie matutinum i nieszpory, oraz mszę. Przeprowadzał katechizację i głosił kazania⁸⁶. W parafii nie było wówczas innowierców ani Żydów. Nie było także małżeństw niesakramentalnych⁸⁷. Za ks. Rychlewskiego spisywano metryki ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych, a także przystępujących do spowiedzi wielkanocej. Było ich 984 osoby. Kapłan ten prowadził też wykaz dochodów i rozchodów parafii⁸⁸.

Pierwotne uposażenie parafii, stanowiące podstawę jej utrzymania, opisane w *Liber beneficiorum*⁸⁹, z czasem zwiększało się poprzez liczne nadania czy zapisy. Obejmowało tak grunta, jak i dziesięciny, spisywane w kolejnych protokołach wizytacyjnych. Bardzo dokładny wykaz z 1765 r. wylicza należących do parafii ponad dwadzieścia miejsc w okolicy Grzegorzewa. Poważny był także dochód z dziesięcin⁹⁰.

Okres rządów ks. Rychlewskiego w Grzegorzewie okazał się przełomowy dla tej parafii. W 1776 r. odbudował on plebanię i prawie wszystkie inne zabudowania, a w 1777 r. odbudował prawie od fundamentów świątynię parafialną⁹¹, na miejscu zniszczonego dawnego kościoła. Nowy kościół to budynek z drewna sosnowego⁹², na fundamencie z cegły i kamieni, z dwiema kaplicami i zakrystią znajdującą się za wielkim ołtarzem⁹³.

Wewnątrz świątyni znajdowało się kilka ołtarzy. I tak wielki, gdzie znajdowało się tabernakulum z Najświętszym Sakramentem, z figurą Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, znajdowały się w nim relikwiarze świętych Blandyny, Seweriusza i Jukundy, sprowadzone z Rzymu w 1750 r. W kaplicy południowej ołtarz z obrazami na zasuwach św. Józefa, św. Grzegorza i św. Izydora. W drugiej zaś kaplicy w ołtarzu były obrazy, także na zasuwach, Matki Boskiej, św. Barbary i św. Mikołaja. Ołtarze drewniane, malowane i częściowo złocone. Był zwyczaj, że obchodzono odpusty z racji wspomnienia w liturgii tych

⁸⁶ ArDWł, AAGn. Wiz. 63, s. 197.

⁸⁷ Tamże, s. 194–195.

⁸⁸ Tamże, s. 194.

⁸⁹ O tym wspomniano już wyżej.

⁹⁰ ArDWł, AAGn. Wiz. 63, s. 192–198.

⁹¹ ArDWł, Akta par. Grzegorzew 1(1819–1878), k. 1–1v.

⁹² Mylnie pisał w swojej kronice ks. Starkiewicz, że świątynię zbudowano z drewna modrzewiowego – por. ArDWł, Akta par. Grzegorzew 9(1926–1932), s. 2.

⁹³ ArDWł, AAGn. Wiz. 87, s. 40–41.

świętych, których obrazy znajdowały się w ołtarzach, na co były także przywileje wystawione w Rzymie, ale tylko na określony czas. Wieczystości natomiast był odpust na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny i na św. Mikołaja⁹⁴.

Wnętrze świątyni było wystarczająco urządzone. W 1788 r. sporządzono rzeźbioną ambonę, po przeciwnej jej stronie umieszczono chrzcielnicę w kamieniu zrobioną, a obok niej w zamykanej szafeczce przechowywano oleje święte. W roku następnym 1789 sprawiono nowe ławki i konfesjonał. Na chórze zaś był stary, potrzebujący naprawy pozytyw⁹⁵.

W pobliżu świątyni parafialnej znajdowała się drewniana kaplica publiczna pw. świętych Piotra i Pawła, stojąca na miejscu dawnej świątyni parafialnej. Znajdowały się w niej trzy ołtarze: wielki Apostołów Piotra i Pawła oraz boczne Matki Boskiej i św. Anny. Z prezenty magistratu jej rektorem był wówczas Marcin Wojciechowski⁹⁶.

Można mieć pewne wątpliwości, czy zawsze wizytatorzy byli dobrze poinformowani odnośnie do terytorium parafii. Bowiem w 1765 r. wśród wsi należących do parafii nie wymieniono Tarnówki, ale za to wyraźnie wymieniono Otałąż, dawniej pomijaną⁹⁷.

Na początku wieku XIX nie było żadnego specjalnego pomieszczenia dla ubogich. Żyli oni z jałmużny i mieszkali u swoich krewnych w miasteczku⁹⁸.

Sytuacja tak materialna, jak i kościelna uległa zmianie w następstwie rozbiorów Polski oraz wymuszonej zmiany granic diecezji. Pod względem kościelnym od 1818 r. parafia w Grzegorzewie należała do archidiecezji warszawskiej i stan ten trwał do 1920 r. Kościół został pozbawiony znacznej części dawnej własności oraz zniesiono wiele kapituł, także uniejowską. Parafia Grzegorzew odtąd była powierzana duchownym niezwiązanym z kapitułą i przeszła pod patronat monarszy.

Komisja Rządowa w 1819 r. dokonała oceny dochodów probostwa. Ustalono, że do parafii należy 65 mórg ziemi ornej oraz dziesięciny i według tego obliczyła dochód na 641,22 złotych polskich⁹⁹. Sporządzi-

⁹⁴ Tamże, s. 41–42.

⁹⁵ Tamże, s. 40.

⁹⁶ ArDWI, AAGn. Wiz. 63, s. 192–198.

⁹⁷ Tamże, s. 198.

⁹⁸ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 30.

⁹⁹ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 1(1819–1878), k. 9–12.

ła także opis kościoła parafialnego i wszystkiego, co się z nim i parafią wiąże. Plebania drewniana oraz drugi dom potrzebowały naprawy. Był także dom o czterech izbach z murowanym kominem, zwany szpitalem, ale w nim mieszkał organista i dziad kościelny. Był jeszcze jeden dom, który zamieszkały był przez służbę plebańską. Parafia nie posiadała własnego budynku dla szkoły, dlatego ta mieściła się w domu wynajętym, zaś nauczyciel był opłacany przez parafian. Do szkoły chodziło 50 chłopców i 30 dziewcząt. W uwadze Komisja podkreśliła, że świątynia parafialna jest ładna i musi pozostać parafialną, ale wymaga koniecznego zadbania, zaś parafia jest dosyć biedna¹⁰⁰.

Wiek XIX w parafii Grzegorzew jest dobrze udokumentowany dzięki zachowanym aktom parafialnym, teraz przechowywanym w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, a także schematyzmom diecezji kujawsko-kaliskiej, z czego można sporządzić dokładny wykaz duszpasterzy tej parafii.

Na początku XIX wieku proboszczem był kanonik uniejowski ks. Jan Nepomucen Pięgosiewicz¹⁰¹, ostatni z grona kanoników uniejowskich. Za niego w roku 1811 odbyła się wizytacja kanoniczna. Wikariuszem był ks. Bednarkiewicz, a w parafii pracował jeszcze jeden kapłan jako kaznodzieja, a mianowicie niejaki Ignacy Ciechowski. Nauczycielem szkoły był Jakub Otwinowski, organistą Józef Zieliński, zaś w świątyni posługiwali Józef Wiśniewski i Kazimierz Bronicki¹⁰².

Spadkobiercą księdza Pięgosiewicza był niejaki Andrzej Dobrowolski¹⁰³. Jednakże już od 1821 r. proboszczem został ks. Antoni Kopijewski¹⁰⁴. W wyniku odbytej 30 czerwca 1823 r. wizytacji generalnej stwierdzono, że kościół grzegorzewski ma uposażenie jedynie dla proboszcza, zaś parafia ta do żadnej innej nie może być włączona, dlatego proboszcz powinien się starać o przywrócenia prawa propinacji, zabranej przez władze, lub o kompetencje za to w wysokości 800 złotych polskich¹⁰⁵. Ks. Kopijew-

¹⁰⁰ Tamże, k. 12v–14v.

¹⁰¹ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 30–30v.

¹⁰² Tamże, k. 16–31v.

¹⁰³ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 1(1819–1878), k. 157–164.

¹⁰⁴ Tamże, k. 116. Ks. Kopijewski urodził się w Prusach. Uczył się w Poznaniu i wstąpił do zakonu dominikanów w 1777 r., gdzie został w 1784 r. wyświęcony na kapłana. W 1802 r. sekularyzował się i został proboszczem we Wrzącej Wielkiej, skąd przeszedł do Grzegorzewa.

¹⁰⁵ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 1(1819–1878), k. 31–33. Jest to także dokładny opis parafii.

ski zmarł 23 kwietnia 1831 r., w wieku 70 lat¹⁰⁶. Zarządcą parafii został ks. Tadeusz Żernicki¹⁰⁷, który był tu proboszczem do 25 grudnia 1848 r., zostawiając pamięć dobrego kapłana. Po nim nominację na proboszcza otrzymał 25 czerwca 1849 r. ks. Ignacy Zwoliński¹⁰⁸, który krótko pracował w Grzegorzewie, bowiem zmarł już 25 września 1852 r. Tymczasową opiekę nad parafią zlecono dziekanowi z Kłodawy, który miał dobrać sobie jakiegoś zakonnika do pomocy¹⁰⁹.

Komisja Rządowa już 10 grudnia 1852 r. zdecydowała, że proboszczem w Grzegorzewie będzie Stanisław Ulanecki¹¹⁰ i 8 marca 1853 r. powiadomiła o tym biskupa administratora archidiecezji warszawskiej¹¹¹. Jednak już w 1854 r. ks. Ulanecki zrezygnował z tej parafii, a nowym proboszczem grzegorzewskim został ks. Józef Lisowski, który otrzymał nominację na proboszcza w Grzegorzewie 25 stycznia 1856 r.¹¹² Za tego proboszcza i staraniem parafian w 1861 r. zostały wyremontowane kościół i dzwonnica. Ogrodzono także cmentarz¹¹³. Zrozumiałe, że czas powstania styczniowego jednak nie sprzyjał szerszej działalności. A potem zabrano parafii ziemię, pozostawiając jedynie 6 mórg, tak iż parafianie musieli pomagać w utrzymaniu koniecznych dla proboszcza koni¹¹⁴.

Po księdzu Lisowskim w 1880 r. proboszczem został ks. Piotr Truskolaski, ale już w 1886 r. nastał tu ks. Józef Ruszkowski. Zdaje się, że on dokończył znacznego powiększenia świątyni grzegorzewskiej, przedłużając ją od strony zachodniej¹¹⁵.

¹⁰⁶ Tamże, k. 167–167v.

¹⁰⁷ Tamże, k. 116; Biogram tego kapłana zapisano w wykazie duchowieństwa archidiecezji warszawskiej w 1848 r. Urodził się 8 listopada 1776 r. w Przedczu. Od 1798 r. był w zakonie paulinów w Częstochowie. Zwolniony ze ślubów zakonnych w 1815 r., był komendantem w Bytoniu na Kujawach, potem w Bierzwiennie.

¹⁰⁸ Tamże, k. 316.

¹⁰⁹ Tamże, k. 390–391.

¹¹⁰ Tamże, k. 374.

¹¹¹ Tamże, k. 417–418.

¹¹² Tamże, k. 506, 509, 511.

¹¹³ Tamże, k. 520–521; Akta par. Grzegorzew 3(1853–1880), k. 77 – rachunek przychodu i rozchodu na reperację kościoła parafialnego i dzwonnicy w mieście Grzegorzewie oraz cmentarza grzebalnego.

¹¹⁴ ArDWł, Akta par. Grzegorzew 1(1819–1878), k. 524.

¹¹⁵ ArDWł, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 394. Ciekawe, że nie zachowało się więcej wyraźnych wiadomości o pracach przy tym powiększeniu świątyni; KZSP, t. 5, z. 8, s. 8 podaje, że przedłużono tę świątynię w latach 1885–1887.

Od 1888 r. proboszczem w Grzegorzewie był ks. Teofil Kisielski, który zaznaczył się dbałością o świątynię. Cmentarz kościelny i grzebalny były ogrodzone murem kamiennym i utrzymywane w porządku. Ks. Kisielski dbał o katechizację, z której korzystało około dwustu dzieci¹¹⁶. Starał się, aby nabożeństwa odbywały się regularnie, a w każdą niedzielę przed nieszporami odbywała się katechizacja¹¹⁷. Wizytujący 4 września 1904 r. parafię zapisał, że ks. Kisielski utrzymuje kościół w porządku. Udzielił wówczas bierzmowania około tysiącu osobom¹¹⁸.

Dalsza praca proboszcza skutkowałą następnymi osiągnięciami. Wystawił nową plebanię, ładną i wygodną, oraz skromniejsze inne budynki. Ogród owocowy ogrodzono wysokim murem. W dobrym stanie był dom dla wikariusza i służby kościelnej. Chcąc pozostawić po sobie jakąś szczególną pamiątkę, ks. Kisielski własnym kosztem, 6 tysięcy rubli, wystawił murowany dom, gdzie miała się znaleźć ochronka, biblioteka parafialna, miejsce zebrań ludowych itp. Myślał także o stronie duchowej parafii i zorganizował, prawdopodobnie 1907 r., misje, które przeprowadzili ojcowie bernardyni z Kalwarii Zebrzydowskiej¹¹⁹. Wizytujący parafię 16 września 1918 r. podkreślił, że dzięki pieczołowitości księdza Kisielskiego świątynia w Grzegorzewie, utrzymywana we wzorowej czystości, może jeszcze długie lata służyć, ale napisał też, że powinno się już myśleć o wzniesieniu nowej murowanej świątyni¹²⁰.

Nowym proboszczem od 15 listopada 1918 r. został ks. Jan Kasiński¹²¹, który pracował w Grzegorzewie 6 lat. W tym czasie parafia Grzegorzew znalazła się w diecezji łódzkiej. Pierwszy biskup łódzki, Wincenty Tymieniecki, wizytował ją 20 maja 1922 r. Udzielił sakramentu bierzmowania 2084 osobom. Przejrzał księgi parafialne, przewodniczył uroczystej mszy z procesją. Sprawdził znajomość katechizmu i odwiedził szkołę. Powtórzył także nadzieję, że należy w przyszłości pomyśleć o nowej świątyni¹²².

¹¹⁶ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 4(1891–1928), k. 2v–3v.

¹¹⁷ Tamże, k. 3v–4.

¹¹⁸ Tamże, k. 4.

¹¹⁹ Tamże, k. 4v–5.

¹²⁰ Tamże, k. 5v–7.

¹²¹ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 426.

¹²² ArDWI, Akta par. Grzegorzew 5(1930) – Protokolla visitationum episcopaliū Ecclesiae parochialis sancti Nicolai Episcopi Confessoris in Grzegorzew diocesis Łodziensis, k. 1–3.

Podczas wizytacji dziekańskiej odbytej w tym czasie parafię znaleziono dobrze zorganizowaną, a jedynie zwrócono uwagę, że należy prowadzić bieżące naprawy¹²³.

W 1924 r. (4 grudnia) został instalowany w Grzegorzewie nowy proboszcz w osobie ks. Klemensa Ostrowskiego¹²⁴. Za jego czasu, w 1925 r., Grzegorzew znalazł się w diecezji włocławskiej.

Kolejnym proboszczem, ale mianowanym już przez biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego 15 września 1926 r. został ksiądz Szczęsny Starkiewicz, instalowany na to probostwo 22 października 1926 r.¹²⁵ Dokonano też spisu inwentarza (*fundi instructi*)¹²⁶, do którego ks. Starkiewicz dodał swoje uwagi, w których przeważała krytyka wszystkiego, jakby parafia i jej stan materialny były całkowicie zaniedbane¹²⁷, co jednak nie było prawdą. Ostatnim proboszczem okresu przed drugą wojną światową, od 1932 r. był ks. Stanisław Kozłowski, przybyły z Korczewa.

Okręg parafialny nie przechodził w tym czasie większych zmian, ale wyłaniały się nowe nomenklatury z dawnych większych wsi. I tak, gdy przychodził do parafii ks. Starkiewicz, parafia obejmowała osadę Grzegorzew oraz wsie: Tarnówka, Faustynów, Ponętów Górny, Ponętów Dolny, Zielonka, Zabłocie, Kiełczewek, Boguszyniec, Mikołajewek, Chojny, Leśnica, Stellutyszki, Zawadka, Powiercie, Skobielice, Przybyłów i Budy Przybyłowski¹²⁸.

Szkoła parafialna około 1811 r. była już urządzona według przepisów rządowych¹²⁹. Za opiekuna szkoły elementarnej w Grzegorzewie uważano nadal proboszcza i on musiał robić rozkład składek mieszczan na nią¹³⁰. W tym też czasie powstało Stowarzyszenie Szkoły Elementarnej w Grzegorzewie, do którego należeli także mieszkańcy innych wsi parafialnych. Zachował się spis członków tego Stowarzyszenia z 1877 roku, obejmujący 48 nazwisk¹³¹.

W parafii działały bractwa, chociaż ich dzieje nie są łatwe do rozeznania i przedstawienia.

¹²³ Tamże, k. 7–7v.

¹²⁴ ArDWł, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 428.

¹²⁵ Tamże, k. 429.

¹²⁶ Tamże, k. 430–440v.

¹²⁷ Tamże, k. 442–442.

¹²⁸ Tamże, k. 440.

¹²⁹ Tamże, k. 30.

¹³⁰ Tamże, k. 83.

¹³¹ ArDWł, Akta par. Grzegorzew 3(1853–1880), k. 7–8.

Pierwszy raz wspomniano o bractwie w 1811 r. Było bractwo, a może raczej cech, złożony z mieszczan zajmujących się „rękodziełem”¹³². Pewnie chodziło o jakiś cech rzemieślniczy.

Od dawna istniał w Grzegorzewie cech piwowarski, do którego należeli jedynie mężczyźni. Był on zorganizowany na wzór bractwa¹³³. Wykaz składek kończy się wprawdzie na 1853 r.¹³⁴, ale bractwo działało zapewne dłużej. Bez wątpienia promotorem bractwa musiał być proboszcz.

Kolejnym bractwem w parafii było bractwo poświęcone patronowi parafii, św. Mikołajowi¹³⁵. Pozostawało ono zapewne pod opieką księży parafialnych, czego świadectwem jest, że w 1883 r. rachunki sprawdzał ksiądz Truskolaski¹³⁶. Utrzymywało się ze składek, ale jak świadczą zapisy w cytowanej księdze, członkowie składali ofiary także w niedziele.

Bractwem, o którym wiemy najwięcej, było bractwo miłosierdzia. Wiele wskazuje na to, że bractwo to w pewien sposób złączyło się czy współdziałało z bractwem św. Mikołaja, które gromadziło jedynie mężczyzn. Być może z inicjatywy ówczesnego proboszcza, Tadeusza Żernickiego, postanowiono to zmienić, dlatego dla tego bractwa przyjęto nowe ustawy, a także nazwę: Dobrowolne Stowarzyszenie¹³⁷. Odpowiednią uchwałę podjęto w Grzegorzewie 10 marca 1838 r. Przyjęty statut dokładnie podawał obowiązki braci i siostr. Na czele bractwa stał zawsze miejscowy proboszcz. Cechmistrzem został Jan Nuskiewicz, podcechmistrzem Antoni Pluciński, natomiast starszą siostrą Marianna Piasecka, podstarszą Tekla Żurawikowa. Zachowane akta, doprowadzone do 1852 r., obrazują nie tylko kto należał do tego bractwa, ale widać także, że regularnie odprawiano nabożeństwa za zmarłych członków, troszczono się, aby nie brakło wosku na świece, a także starano się w różny sposób służyć swojej świątyni.

Zdaje się jednak, że mimo przyjętej nazwy „Stowarzyszenie”, rozumiano zawsze, iż chodzi tu o bractwo św. Mikołaja, i ono przetrwało pomimo zmian przynależności diecezjalnej parafii i istniało jeszcze w 1938 r.¹³⁸

7. Pieczew

Pieczew poprzednio należał do uposażenia klasztoru cystersów w Sulejowie, a następnie przeszedł w posiadanie arcybiskupów gnieźnieńskich. Arcybiskup Bodzanta (1383–1389) erygował tu w 1387 r. parafię, fundując kościół pw. św. Stanisława, jak o tym świadczy odpis dokumentu erekcyjnego przytoczony w *Liber beneficiorum* Jana Łaskiego. Za Łaskiego,

¹³² ArDWI, Akta par. Grzegorzew 2(1831–1920), k. 29v.

¹³³ Tamże, k. 3v–5.

¹³⁴ Tamże, k. 30v.

¹³⁵ ArDWI, Akta par. Grzegorzew 7(1880–1886), k. 1v.

¹³⁶ Tamże, k. 6.

¹³⁷ Tamże, k. 4.

¹³⁸ RDWI, 1939, s. 137.

ale jeszcze z nominacji Andrzeja Róży Boryszewskiego (1503–1510), proboszczem był Bartłomiej z Rawy. Parafia w 1521 r. obejmowała wsie: Pieczew, Pniewo, Smardzew, Lisice, Oszczędza, Rośle, nieznaną miejscowość Lassy, Dębowice i Dębowiczki¹³⁹.

Jak długo służyła parafii pierwsza świątynia, czy następna, nie wiadomo. Nowa, drewniana, została fundowana przez arcybiskupa Krzysztofa Szembeka (1739–1748). W 1759 r. jej proboszczem był Marcin Mamiński. Musiała dobrze się prezentować, skoro nic nie wspomniano o potrzebie jakichkolwiek napraw¹⁴⁰.

Od 1818 r. parafia ta należała do archidiecezji warszawskiej. Znajdowała się najpierw w dekanacie kłodawskim, a potem w dekanacie łączycykim. Wizyta generalna odbyta w 1823 r. przedstawia dobry stan świątyni. Zabudowania plebańskie znajdowały się w dobrym stanie, był też dom szpitalny, ale na utrzymanie ubogich nie było żadnego funduszu¹⁴¹.

Jeszcze w 1824 r. przy opisywaniu stanu tego kościoła, nie potrafiono stwierdzić, czy był konsekrowany, czy tylko poświęcony. Poprzednio prawo patronatu należało do arcybiskupów, a w rzeczywistości porozbiorowej prawo to przeszło na rząd zaborczy. Kościół drewniany, wyglądający dosyć mocno, ale w niektórych miejscach, zwłaszcza w dachu i małej wieżyczki wymagał nieco poprawy. Ołtarz wielki z obrazem Matki Boskiej, boczne z figurą Jezusa Ukrzyżowanego i św. Stanisława Biskupa i Męczennika. Za wielkim ołtarzem znajdowała się zakrystia. Świątynia należycie wyposażona w paramenty liturgiczne i inne sprzęty kościelne. Proboszczem od 1811 r. był Michał Łyszkowski, przez dwa lata jako zarządca, a potem jako proboszcz¹⁴².

W 1826 r. parafię piezewską wizytował dziekan kłodawski Tomasz Daniszewski¹⁴³. Za wspomnianego wyżej proboszcza przeprowadzono pewne prace przy świątyni. Pasterzował on tu do 1840 r. i zastąpił go Kazimierz Bartkowski¹⁴⁴. Ksiądz Łyszkowski pozostał jednak w Piezewie i zmarł tu 5 marca 1841 r.¹⁴⁵ Ksiądz Bartkowski ostatecznie był tu długo

¹³⁹ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 438–440.

¹⁴⁰ ArDWI, AAGn. Wiz. 28, s. 13.

¹⁴¹ ArDWI, Akta par. Piezew 1(1827–1873), k. 63–65.

¹⁴² Tamże, k. 3–6v.

¹⁴³ Tamże, k. 68–79.

¹⁴⁴ Tamże, k. 20–27.

¹⁴⁵ Tamże, k. 29.

proboszczem i miał nawet około 1887 r. dostać wikariusza, ale zmarł w 1888 r.¹⁴⁶

Na początku XX wieku, w 1902 r. Pieczew był zaliczany do dekanatu Dąbie, ale w powiecie łęczyckim, i liczył 1934 katolików¹⁴⁷. Krótko, bo w latach 1920–1925, parafia należała do nowej diecezji w Łodzi, aby od 1925 r. zostać włączoną do diecezji włocławskiej¹⁴⁸.

8. Umienie (Umień)

Umienie było wsią szlachecką, gniazdem rodziny Umieńskich czy Umińskich. Oni to prawdopodobnie w XIV w. fundowali tu kościół parafialny, pw. św. Michała, wspomniany w aktach archidiecezji gnieźnieńskiej w 1443 i 1445 r. Zapewne była to świątynia drewniana. W 1521 r. kolatorami byli Paweł i Marcin, prawdopodobnie Umińscy, którzy na przemian mieli prezentować kandydata na proboszcza. Aktualnie probostwo miał Stanisław Mieroszewski, z prezenty Andrzeja oraz innych sukcesorów Pawła Umieńskiego. Utrzymywał tu wikariusza opłacanego z dochodów proboszczowskich. Parafię tworzyły wsie: Umienie, Olszówka, Głębokie, Drzewce, Lubianka i Ostrówek¹⁴⁹.

Jak długo służyła parafii pierwsza świątynia, nie wiadomo. W 1759 r. była tam świątynia drewniana, budowana od fundamentów przez stolnika łęczyckiego Łętlewskiego. Ale podczas budowy parafii służyła tymczasowa kaplica, ładnie urządzona, zbudowana za zezwoleniem władzy kościelnej. Prawo patronatu należało wówczas do dziedzica miejscowego, Konarskiego. Proboszczem wówczas był ks. Jan Polichnowski, który nastąpił tu zapewne po śmierci w 1756 r. poprzednika, ks. Szymona Zielenieckiego¹⁵⁰.

Kiedy wizytowano parafię w 1810 r., posłużono się opisem z 1756 r., który podawał, że świątynia była wtedy prawie całkowicie zniszczona i kwalifikowała się do całkowitej odbudowy. Proboszczem wówczas (w 1810 r.) był ks. Marcin Puchalski. Pewnie kolejnym proboszczem, powinien być, wspomniany w 1826 r. w protokole wizytacyjnym parafii Umień ks. Ksawery Paweł Korwin Pułaski. W 1843 r. parafię opuścił

¹⁴⁶ Tamże, k. 164.

¹⁴⁷ „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

¹⁴⁸ Zob. *Diecezja włocławska 2000*, s. 277–278.

¹⁴⁹ Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 2, s. 444–445.

¹⁵⁰ ArDWł, AAGn. Wiz. 28, s. 11–12.

ks. Stanisław Żochowski, a objął ks. Adam Osiński. Był on tam do 1850 r., kiedy dobrowolnie z niej zrezygnował, a zarząd nad parafią otrzymał ks. Stanisław Gąsiorowski. W 1860 r., kiedy odchodził z parafii ks. Marcelli Kaczorowski, a przychodził ks. Tadeusz Kijewski, kościół w Umieniu był z drewna sosnowego. Kolatorem wówczas był Szczepan Zabokrzecki. Świątynia nie była konsekrowana, a jedynie poświęcona. Przed kilkoma laty staraniem proboszcza była naprawiana, ale jeszcze potrzebna była naprawa dachu. Po stronie północnej przybudowana była kaplica. Wewnątrz znajdowały się cztery ołtarze¹⁵¹.

Od 1882 r. do parafii Umienie, na miejsce dotychczasowego administratora ks. Juliana Wypychowskiego, przyszedł na nowego proboszcza ks. Honory Jarnuszkiewicz. W tym roku świątynia parafialna drewniana, przez ostatniego proboszcza staraniem, a kosztem parafian odnowiona została¹⁵². Następnym rządcą parafii od 1890 r. był ks. Wawrzyniec Jarczyński¹⁵³. Pewnie dlatego, że parafia była niewielka, często zmieniali się proboszczowie i w 1897 r. przyszedł kolejny, ks. Julian Cichocki¹⁵⁴. Na początku wieku XX, w 1902 r., parafia liczyła 2340 wiernych¹⁵⁵.

Dawnym bractwem działającym w parafii Umienie było bractwo miłosierdzia, zaprowadzone za zgodą arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Michała Jerzego Poniatowskiego w 1791 r. Podano też wówczas zasady, jakimi miało się ono kierować¹⁵⁶.

Za księdza Osińskiego w 1846 r. zawiązało się drugie bractwo parafialne, którego celem było staranie o światło w świątyni parafialnej i uczestniczenie ze świecami w nabożeństwach uroczystych. Na czele stał cechmistrz, sekretarz bractwa, którym był organista, i podcechmistrz. Przewodniczył zaś, jako promotor bractwa, ówczesny proboszcz. Bractwo prowadziło swoją księgę członków i pobieranych składek członkowskich, jako iż nie posiadało ono innego uposażenia¹⁵⁷.

Od 1920 r. parafia krótko należała do nowej diecezji w Łodzi, zaś w 1925 r. włączono ją do diecezji włocławskiej, do której nadal należy¹⁵⁸.

¹⁵¹ ArDWł, Akta par. Umień 1(1756–1901). Spisy *fundi instructi* z pierwszej połowy XIX w., k. 20–27; O kościele w Umieniu zob.: *Diecezja włocławska 2000*, s. 275; KZSP, t. 5, z. 8, s. 24.

¹⁵² ArDWł, AKDWł. Akta par. Umień 213(1882–1938), k. 2–4.

¹⁵³ Tamże, k. 6–7v.

¹⁵⁴ Tamże, k. 9–10v.

¹⁵⁵ „Elenchus Varsaviensis”, 1902, s. 51.

¹⁵⁶ ArDWł, Akta par. Umień 2(1791–1863) – książka bracka sporządzona w 1846 r.

¹⁵⁷ ArDWł, Akta par. Umień 3(1846–1875) – książka bracka przychodu i wychodu sporządzona od 1846 do 1857 r.

¹⁵⁸ Zob. *Diecezja włocławska 2000*, s. 281–283.

STRESZCZENIE

Artykuł niniejszy stanowi zapowiedź większej pracy poświęconej parafiom, które przysły do diecezji wrocławskiej po 1818 r. i po 1925 r. Wprawdzie diecezja nazywała się wówczas kujawsko-kaliską, to przecież przez cały ten czas katedra i kapituła katedralna znajdowały się we Wrocławku i ostatni biskupi kujawsko-kaliscy także tam rezydowali.

Ale dekanat kłodawski, spośród kilkudziesięciu, jakie przysły w różnych latach (1819–1925) do diecezji, miał najbardziej złożoną historię swojej przynależności diecezjalnej. Najpierw należał do archidiecezji gnieźnieńskiej. Kiedy w 1798 r. utworzono nową diecezję w Warszawie, dekanat ten wszedł w jej skład i należał do niej do czasu pierwszej wojny światowej. W następstwie przedłużających się działań wojennych, terytorium to, teraz już archidiecezji warszawskiej, zostało przecięte na długo linią frontu wojennego. W tej sytuacji wobec utrudnień w administrowaniu dużą częścią archidiecezji, utworzono w rozwijającym się mieście Łodzi wikariat apostolski, oddany pod opiekę biskupowi wrocławskiemu Stanisławowi Zdzitowieckiemu, który swoim wikariuszem generalnym uczynił proboszcza z Łodzi, Wincentego Tymienieckiego. Dekanat łęczycki, do którego należała Kłodawa i okoliczne parafie, znalazły się w obrębie tej nowej jednostki organizacji kościelnej. Po zakończeniu wojny, już w 1920 r. utworzono w Łodzi nową diecezję i odnowiony dekanat kłodawski wszedł w jej skład.

Przy ostatecznej regulacji granic diecezji polskich w następstwie Konkordatu i bulli cyrkumskrypcyjnej *Vixdum Poloniae unitas* z 1925 r. dekanat kłodawski został włączony do diecezji wrocławskiej.

Słowa kluczowe: dekanat kłodawski, diecezja wrocławska, Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie (nad Nerem), Grzegorzew, Kłodawa, Pieczew, Umienie (Umień).

SUMMARY

This article is an adumbration of larger thesis dedicated parishes which came to Wrocław Diocese after 1818 and 1925. Although, the diocese was called as Kuyavia – Kalish, the cathedral and the cathedral chapter house was in Wrocław, as well as, the Kuyavia – Kalish bishops.

But the Kłodawa Deanery, amongst tens which came to the Diocese over several years (1819–1925), had the most complicated history of its diocesan membership. Firstly, it belonged to Gniezno archdiocese. When, in 1798, the new diocese in Warsaw was created, this deanery became a part of it and belonged to it until the World War I. In aftermath of the prolonged warfare, the territory of that diocese was divided by the war front. In such a situation, when the administrating of that diocese was straitened, in Łódź the Apostolic vicariate was formed. It was given to the bishop of Wrocław Stanisław Zdzitowiecki, who chose Wincenty Tymieniecki, a parish priest of Łódź, as a general vicar. Łęczyca deanery, where Kłodawa and neighbouring parishes belonged, was in this new church district. After the Great

War, in 1920 in Łódź there were created a new diocese refurbished Kłodawa deanery was a part of it.

As a result of Concordat and circumscription bull *Vixdum Poloniae unitas* of 1925, the Kłodawa deanery was joined the Włocławek Diocese.

Key words: Kłodawa deanery, Włocławek diocese, Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie, Grzegorzew, Kłodawa, Pieczew, Umienie (Umień).

BIBLIOGRAFIA

ARCHIWUM DIECEZJALNE WE WŁOCŁAWKU

Akta wizytacyjne arcybiskupów gnieźnieńskich:

Acta visitationis [...] totius Archidiaconatus Gnesnen[sis] [...] sub anno Domini 1608. Sygn.: AAG. Wiz. 3.

Visitatio Decanatus Kłodaviensis in Archidiaconatu Lancieniensi [...]. Sygn.: AAG. Wiz. 28.

Akta wizytacji specjalnej dekanatu sompoleńskiego przeprowadzonej w latach 1759–1760 [...]. Sygn.: AAG. Wiz. 40.

Acta visitationis generalis trium decanatum: Koninensis, Sompolnensis & Słupcensis [...] anno D. 1765 in annum 1766 expeditae. Sygn.: AAG. Wiz. 63.

Uwerytelnione odpisy akt wizytacji generalnej parafii dekanatu sompoleńskiego, przeprowadzonej w latach 1791–1792 [...]. Sygn.: AAG. Wiz. 87.

Akta parafialne diecezji włocławskiej:

Akta parafii Bierzwienna: 1(1819), 2(1882), 3(1882), 4(1930), 5(1897–1926); AKDWł. par. 6(1927–1939).

Akta parafii Borysławice: 1(1753), 2(1854–1856); AKDWł. par. 14(1926–1937).

Akta parafii Chełmno: 1(1821–1867), 2(1875–1927), 3(1883–1937), 4(1842–1883); AKDWł. par. 34(1925–11939).

Akta parafii Dąbie n. Nerem: 1(1817–1939); AKDWł. par. 47(1927–1938).

Akta parafii Grzegorzew: 1(1819–1878), 2(1831–1920), 3(1853–1880), 4(1891–1928), 5(1939), 6(1834–1853), 7(1880–1886), 8(1827–1852), 9(1926–1932); AKDWł. par. 78(1879–1939).

Akta parafii Kłodawa: 1(1809–1880), 2(1819–1871), 3(1805–1866), 4(1823–1824), 5(1901), 6(1825–1860), 7(1927–1931); AKDWł. par. 97(1904–1938).

Akta parafii Pieczew: 1(1827–1873), 2(1827–1925), 3(1927–1934), 4(1927), 5(1930), 6(1930–1932), 7(1932), 8(11938–1939), 9(1945); AKDWł. par. 163(1927–1939).

Akta parafii Umień: Akta parafii 1(1756–1901), 2(1791–1863), 3(1846–1875); AKDWł. par. 213(1882–1938).

Łaski J., *Liber beneficiorum archidiecezji gnieźnieńskiej*, t. 1–2, Gniezno 1880.

Schematyzmy diecezji łódzkiej.

Schematyzmy archidiecezji warszawskiej.

Schematyzmy diecezji wrocławskiej.

Chełmno, w: SGKP, t. 1, s. 560.

Ch[lebowski] Br., *Borysławice Kościelne i Zamkowe*, w: SGKP, t. 1, s. 334.

Grzegorzew, w: *Miasta polskie w tysiącleciu*, t. 2, Wrocław 1967, s. 227.

Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 5, z. 8: *Powiat kolski*, Warszawa 1960.

Kujawski W., *Nabytki terytorialne diecezji wrocławskiej według bulli Vixdum Poloniae unitas z 1925 r.*, StWł, 14(2012), s. 564–574.

Kuźmak K., Natoński B., *Bractwo miłosierdzia*, w: EK, t. 2, kol. 1021–1022.

Librowski S., *Repertorium akt wizytacyjnych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, Lublin 1974.

Mujta J.S., *Miasto Dąbie w XIX i XX wieku*, Konin 1998.

Rawita-Witanowski M., *Kłodawa i jej okolice*, Warszawa 1904, s. 25–43.

Szacherska S.M., *Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska*, Warszawa 1960.

Warężak J., *Rozwój uposażenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w średniowieczu*, Lwów 1929.

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK

PARAFIA SIEDŁĄTKÓW W ŚWIETLE WIZYTACJI Z 1779 ROKU

Parafia w Siedlątkowie jest najmniejszą w diecezji wrocławskiej i jedną z mniejszych w Polsce. Powstała ona w 1642 r. z powodu ambicji ówczesnej właścicielki Siedlątkowa, która uważała, że do kościoła parafialnego w Pęczniewie jest za daleko, bo około 6 km¹. Parafia ta od wieków słynęła z posiadania obrazu Najświętszej Maryi Panny uważanego za cudowny². Warto prześledzić dzieje tej parafii w świetle jednej z najdokładniejszych wizytacji tego okresu, kiedy należała ona do archidiecezji gnieźnieńskiej (do 1818 r.). Ukazuje ona ubóstwo tamtejszego proboszcza, posunięte do granic wytrzymałości. Nie wystarczyło bowiem ustanowić parafię, ale należało ją utrzymać, do czego następnymi kolatorzy, często mieszkający poza parafią, niezbyt się kwapili.

1. Wizytacje i ich znaczenie

Wizytowanie parafii przez biskupów lub ich delegatów zostało nakazane przez Sobór Trydencki (1545–1563). Ich celem było dokładne zapoznanie się ze stanem poszczególnych parafii, zarówno w sprawach stanu materialnego jak i duchowego. Było to ważne, aby w walce z hasłami protestanckimi mieć należyta informację i przeciwstawiać się rozwojowi protestantyzmu, który często był wynikiem braku wiedzy, a czasem zwykłej

KS. WOJCIECH FRĄTCZAK – dr hab.; studia z zakresu historii Kościoła na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; autor wielu publikacji z zakresu historii diecezji wrocławskiej.

¹ *Diecezja wrocławska 2000*, Wrocław 2001, s. 210.

² W. Załeski, *Sanktuaria polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988, s. 481.

ciemnoty. Duchowni także często byli niewykształceni, bo przecież nie było seminariów duchownych. Ci, którzy ukończyli lepsze szkoły i byli lepiej wykształceni, byli kierowani do różnych kancelarii albo na wychowawców dzieci magnatów czy szlachty. Do pracy w duszpasterstwie często szli duchowni najślabi, zwłaszcza na biedne parafie wiejskie. Stąd przy lichych duszpasterzach trudno było się spodziewać głębokiej wiary, skoro nie mieli jej sami duszpasterze. Na obsadę parafii miał także znaczny, a czasami jedyny wpływ kolator, który przy wyborze proboszcza kierował się racjami zupełnie innymi niż duszpasterskie.

Wizytacje, które w rozumieniu Soboru Trydenckiego miały pomagać uzdrowić duszpasterstwo, nie od razu wprowadzono w życie. Podobnie jak nakaz prowadzenia seminariów, był to proces bardzo powolny i zależał od gorliwości poszczególnych biskupów. Na terenie obecnej diecezji włocławskiej, który jest w większości terytorium dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, zachowały się wizytacje od 1608. Czy były wcześniejsze, trudno ustalić.

Wizytatorami nie byli wówczas biskupi, którzy jako senatorowie i doradcy króla nie rezydowali w diecezjach, a wielu z nich nigdy we własnych diecezjach nie było. Administrowanie diecezjami odbywało się poprzez kancelarie biskupie oraz konsystorz. Zresztą przy rozległości ówczesnych diecezji oraz ówczesnych środkach lokomocji nie było to fizycznie możliwe. Na wizytatorów parafii wyznaczano osoby godne zaufania, najczęściej kanoników różnych kapituł, którym przydzielano poszczególne dekanaty. Niekiedy wizytatorzy otrzymywali szczegółowe formularze, według których sprawdzali stan materialny i duchowy parafii³. Wydaje się, że dość częstą praktyką było wysyłanie formularzy wizytacyjnych, które wypełniał proboszcz, a wizytator sprawdzał tylko rzetelność wpisanych informacji, o czym świadczą poprawki nanoszone do tekstu innym charakterem. Do nielicznych należą wizytacje, w których brał udział także sekretarz czy pisarz i na miejscu spisywał wszelkie informacje. Zachowane wizytacje są różnej wartości i dokładności. Jedne są pobieżne, inne bardzo szczegółowe.

2. Wizytacja z 1779 roku

Wizytacja z 1779 r., stanowiąca podstawę niniejszego opracowania, jest jedną z najlepszych, jakie przeprowadzono na terenie dzisiejszej

³ W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku zachował się zestaw pytań, na które miał odpowiedzieć wizytator. Takie instrukcje zachowały się też w późniejszych wizytacjach diekańskich.

diecezji włocławskiej⁴. Jest ona jedną z najdokładniejszych, jakie się dochowały. Liczy 1101 stron zapisanych *in folio*. Jej wartość wynika też z faktu, że przeprowadził ją wizytator, który najprawdopodobniej był osobiście w każdej z wizytowanych parafii.

Wizytacja została przeprowadzona przez Franciszka Ksawerego Grochowalskiego, doktora obojga praw, kanonika katedralnego łuckiego, archidiacona kolegiaty w Uniejowie, dziekana wolborskiego i kurzelewskiego, oficjała piotrkowskiego, delegowanego wizytatora. Była to wizytacja generalna trzech dekanatów, które mu zlecono zwizytować: szadkowskiego, warskiego i uniejowskiego. Wizytacja została przeprowadzona na polecenie arcybiskupa gnieźnieńskiego Kazimierza z Ostrowa Ostrowskiego, prymasa Polski.

Wizytator, jak stwierdza we wstępie, starał się dokonać wizytacji bardzo rzetelnie, w swoich opiniach nie kierował się ani „faworem, ani datkiem, ani przyjaźnią”. Oceniał stan parafii tak, jak mu dyktowało sumienie⁵. Niestety wizytacja została napisana przez trzech lub dwóch pisarzy, którzy nie zawsze jednakowo solidnie przykładali się do pracy.

Wizytacja parafii Siedlątków jest skromna, ale wynika to po części z tego, że była to parafia mała i uboga od zawsze. Mimo że opis jej nie jest zbyt obszerny, zawiera cenny materiał historyczny dotyczący parafii, zwłaszcza dekret reformacyjny, przedstawia prawdziwie heroiczną postawę tamtejszego proboszcza, który egzystuje w warunkach niewyobrażalnych w dzisiejszych czasach.

3. Siedlątków – miejscowość i parafia

Parafia powstała na usilne żądanie Elżbiety Ubyszowej de Rokszyce, właścicielki Siedlątkowa, w 1640 r. z części parafii Pęczniew⁶. Argumentem zapewne była ambicja i chęć posiadania na terenie swojej posiadłości parafii, a nie konieczność uczęszczania do oddalonego o 6 km Pęczniewa. Co prawda oficjalnym powodem podanym w staraniach była znaczna odległość, ale w owych czasach dziesiątki dworów było znacznie bardziej

⁴ W. Frątczak, *Świnice Warckie w świetle wizytacji z 1779 roku*, w: *Lux ex Slesia*, Warszawa 2013, s. 226–227.

⁵ ArDWł, Akta arcybiskupów gnieźnieńskich (AAGn). Wizytacje (sygn.: AAGn. Wiz. 72), s. V.

⁶ Siedlątków z braku uposażenia w 1882 r. stał się ponownie filią parafii Pęczniew. Tak było do 1958 r. kiedy to ponownie została erygowana w Siedlątkowie parafia. Nie wiadomo, skąd pochodziła Elżbieta Ubyszowa. Są znane przynajmniej trzy miejscowości Rokszyce.

oddalonych od swojego kościoła parafialnego. Podział i erekcję parafii przeprowadził arcybiskup Maciej Łubieński⁷. Mimo pożaru w 1778 r. zachował się na miejscu akt erekcyjny parafii, przedstawiony w czasie wizytacji⁸. Pierwszym proboszczem został Stanisław Suski⁹.

Do parafii należały wówczas wsie: Siedlątków, Łyszkowice i Nerki¹⁰, wszystkie będące własnością szlachecką. Była to więc parafia bardzo mała, a parafianie nie mieli żadnych trudności w dotarciu do świątyni. Prawo prezenty miał kolator – miejscowy dziedzic Siedlątkowski.

Teren parafii położony był na wysokich morenach, obok potężnych terenów zalewowych rzeki Warty. Osadnictwo wsi Siedlątków sięga XIII w. Istniał tu mały gród obronny z dwupiętrową wieżą, zapewne jedna z licznych strażnic zbudowanych na linii Warty, co kilka kilometrów¹¹. Podobne były w Jeziorsku, Popowie i innych miejscowościach nad Wartą.

Pierwsza wzmianka pisana o wsi Siedlątków pochodzi z 1386 r., kiedy to występuje *Stanislaus de Sedlandkowo*. W kolejnym zapisie, z 1392 r., wieś odnotowana została jako *Sedlanthcov*, a w dokumencie Jana Kmioty, starosty sieradzkiego, z 1398 r. wśród świadków wymieniony został *Thliborianus de Sedlantcovo*¹².

Pierwsza wzmianka o istnieniu wsi Łyszkowice pochodzi z 1391 r., kiedy to wspomniany jest *Stanislaus de Lyscouicz*. W 1392 r. pisze się *Lyskouicz*¹³. W 1775 r., a więc w bliskim czasie od wizytacji, liczyła ona 15 dymów.

4. Świątynia i miejsca święte

Wizytowany w 1779 r. kościół parafialny w Siedlątkowie wzniesiony został po 1683 r., z kamienia polnego i cegły, na miejscu wcześniej-

⁷ ArDWI, AAGn. Wiz. 72, s. 1039.

⁸ Tamże.

⁹ W. Frątczak, *Pożyteczny panegiryk. Ujawnione nowe źródło do dziejów diecezji wrocławskiej*, StWł, 18(2016), s. 420.

¹⁰ Ostatnio miejscowość ta notowana była w parafii Siedlątków w 2000 r. – zob. *Diecezja wrocławska 2000*, s. 211.

¹¹ J. Kamińska, *Siedlątków, obronna siedziba rycerska z XIV wieku*, w: *Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Łódź 1968*, s. 15–88 (*Seria archeologiczna*, nr 15); A. Nadolski, *Hełm i fragmenty zbroi z Siedlątkowa*, w: tamże, s. 89–93.

¹² Zob. S. Zajączkowski, S.M. Zajączkowski, *Materiały do słownika geograficzno-historycznego dawnych ziem łęczyckiej i sieradzkiej do 1400 roku*, cz. 2, Łódź 1970, s. 87–88.

¹³ Zob. tamże, cz. 1, Łódź 1966, s. 190.

szej świątyni drewnianej z 1497 r., ufundowanej przez właścicieli Siedlątkowa, rodzinę Ubyszów¹⁴, pełniącej rolę kościoła filialnego, a może raczej kaplicy prywatnej miejscowych właścicieli. W pewnym okresie utrzymywali oni swojego kapelana, który miał jako uposażenie wieś Lekoszyn¹⁵. Wyglądu pierwotnej świątyni nie znamy, ale był on prawdopodobnie wielkości i kształtu obecnego.

Kościół posiadał wezwanie św. Marka Ewangelisty. Nie wiadomo, czy był konsekrowany, ale rocznicę poświęcenia obchodzono w parafii w pierwszą niedzielę po liturgicznym wspomnieniu św. Franciszka.

Była to budowla jednonawowa, o prezbiterium w kształcie prostokąta. Nawa szersza była pierwotnie dwuprzęsłowa, w późniejszych czasach przedłużono ją ku zachodowi o jedno przęsło. Wewnątrz zachowały się odcinki dawnej fasady. W prezbiterium sklepienie kolebkowo-krzyżowe ze skromną dekoracją stiukową na szwach. W nawie sklepienie kolebkowe z lunetami, a w zakrystii zwykły strop.

Wizytator przedstawił stan kościoła jako fatalny¹⁶. Mury kościoła były popękane na zewnątrz i wewnątrz. Sklepienie kościoła także popękane. W świątyni była podłoga drewniana. Posiadała ławki, okna całe, drzwi wejściowe zamykane na zamek. Brak wzmianki o ławce kolatorskiej i o organach. Na dachu kościoła była mała wieżyczka dla sygnaturki. Dach pokryty był gontami; uszkodzony przez pożar, wymagał już remontu.

Murowana zakrystia posiadała szafę na aparaty kościelne. Dzwonnica drewniana potrzebowała remontu. Zawieszona w niej były dwa dzwony –



¹⁴ ArDWr, AAGn. Wiz. 72, s. 1039.

¹⁵ J. Łaski, *Liber beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1880, s. 396. Prawdopodobnie wieś w parafii Wilamów.

¹⁶ ArDWr, AAGn. Wiz. 72, s. 1039.

większy i mniejszy, o których nie było wiadomo, czy zostały poświęcone. Drewniany parkan kościelny został zniszczony przez pożar i nie został odbudowany.

Cmentarz grzebalny położony był wokół kościoła. Można by go przenieść w nowe miejsce, ale nie było to konieczne, ponieważ w parafii było mało ludzi i miejsc na cmentarzu przykościelnym było wystarczająco dużo.

Wizytator skrzętnie przedstawił posiadane przez parafię sprzęty liturgiczne: monstrancja srebrna, puszka srebrna, trzy kielichy z patenami, stary pacyfikał srebrny, cztery ampułki srebrne, lampa srebrna przed wielkim ołtarzem. Srebrnych wot na ołtarzu 16, koron srebrnych na ołtarzach 8, jedna sukienka srebrna i jabłko, dwie srebrne postacie aniołów na obrazach, dwa sznury koralu i dwa sznury koralu z perłami.

Kapłan miał do używania w liturgii: białych ornatów siedem, czerwonych trzy, zielony jeden, fioletowe trzy; czarnych trzy, czerwone dwa, jedną kapę białą, czarne trzy, alby trzy, komże trzy, obrusy 22, tuwalnie trzy, humerałów pięć, ręczników pięć, korporałów sześć, puryfikaterzy 30 oraz umbrakulum. W świątyni było jedno cynowe naczynie do olejów, kociołek miedziany, kociołek do chrzcielnicy miedziany, trybularz mosiężny oraz cztery lichtarze cynowe. Świątynia posiadała własny mszał i cztery inne księgi potrzebne do duszpasterstwa i sprawowania liturgii¹⁷.

W kościele znajdowały się cztery ołtarze. Pierwszy, wielki (główny), o murowanej mense, nie posiadał nastawy, ale na ścianie za nim wisiał obraz św. Marka Ewangelisty w czarnej ramie. Drugi na lewej stronie, był drewniany, malowany i miejscami złocony, z obrazem Najświętszej Maryi Panny w srebrnej sukience¹⁸, a na jego zasuwie także umieszczony był obraz Najświętszej Maryi Panny. Obraz ten uchodził już wówczas za cudowny. Według miejscowych podań Matka Boża objawiła się na dębie. Wizytator określił ten obraz jako piękny i dodał, że dzieją się przy nim cuda, które są notowane we dworze¹⁹. Po prawej stronie był ołtarz trzeci, podobny do opisywanego z lewej strony, z obrazem św. Izyno-

¹⁷ Tamże, s. 1040.

¹⁸ Był to obraz XVII-wieczny uważany za cudowny. Spalił się on w 1957 r. Obecnie w jego miejsce namalowano na wzór poprzedniego nowy.

¹⁹ ArDWł, AAGn. Wiz. 72, s. 1040 i 1041.

ra²⁰. Zaraz obok był ołtarz czwarty, nowy, biało malowany, z obrazem św. Tekli. Wszystkie obrazy w ołtarzach były ładne, na każdym ołtarzu był krzyż i lichtarze oraz obrus. Nic jednak nie wiadomo, czy ołtarze były poświęcone. Portatyłe posiadały tylko dwa pierwsze. Chrzcielnica była drewniana, wewnątrz z kociołkiem miedzianym, zamykana na kłódkę. W świątyni znajdowała się także, zgodnie z przepisami liturgicznymi, piscyna.

Kościół posiadał jeden feretron, dość ozdobny, z obrazem Najświętszej Maryi Panny, oraz dwie chorągwie procesyjne. Na cmentarzu kościelnym stał krzyż, a także kilka krzyży przy drogach, wszystkie bez tzw. fartuszków²¹.

Na terenie parafii wizytator nie zanotował żadnej innej kaplicy. Jednak w rzeczywistości znajdowała się jeszcze tutaj (obecnie na cmentarzu grzebalnym) drewniana kaplica XVII-wieczna, w miejsce której – niemal sto lat później, w 1876 r. – wybudowano murowaną. Znajduje się w niej obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, z około 1640 r.²², także cieszący się szczególną czcią wiernych.

5. Uposażenie parafii

Parafia Siedlątków była niezwykle uboga. Nie posiadała beneficjum, stanowiącego podstawę utrzymania parafii w tamtych czasach. Założycielka parafii dała proboszczowi tylko kawałek pola na wschód za plebanią, na którym stały budynki gospodarcze, ale w roku ubiegłym (1778) uległy spaleniowi w pożarze wsi. Została tylko jedna stodoła, ale w stanie lichym. Z konieczności pleban mieszkał w chłopskiej chałupie. W tym roku własnym sumptem wystawił oborę pokrytą słomą dla inwentarza. Proboszcz miał jednak prawo uprawiania pola kmiecego, nie wiadomo, na jakiej zasadzie, wielkości 10 zagonów²³, oraz dwóch ogrodów: jeden warzywny i jeden owocowy – razem 20 zagonów. Korzystał także z łąki,

²⁰ Obraz XVII w. patrona rolników.

²¹ ArDWI, AAGn. Wiz. 72, s. 1041. Tzw. fartuszki – haftowane ręczniki, fartuszki, kolorowe wstążki i skrawki barwnych materiałów – zawieszane na krzyżach przydrożnych traktowane były wówczas przez Kościół jako pozostałość pogańskiego zwyczaju składania takich darów dla duchów opiekuńczych dróg, pól i domostw, aby zapewnić sobie ich przychyłość. Dlatego we wszystkich wizytacjach wizytatorzy zwracali uwagę, aby krzyże były bez fartuszków.

²² *Diecezja włocławska 2000*, s. 210.

²³ W. Frątczak, *Z dziejów parafii Drużbin*, StWł, 17(2015), s. 417. Są tam podane wszelkie przeliczenia powierzchni. Skład = 2 zagony = 560 m², 10 zagonów = 2800 m².

z której zbierał 12 wozów siana. Wszystko to nie wystarczało na utrzymanie jego i czeladzi.

Parafia posiadała także na uposażeniu, jak to było w zwyczaju, inwentarz żywy, a mianowicie parę koni, krowę i dwie gęsi oraz dwa ule pszczół. Jednak poprzednik, ks. Felicjan Rudnicki, przechodząc do Miłkowic, zabrał wszystko ze sobą. Obecnemu plebanowi została tylko krowa. Wizytator nakazał rewindykację zabranych zwierząt i dwóch uli pszczół²⁴. Parafia nie posiada także poddanych ani dziesięcin, bo te, które były dawniej, zostały zapisane do parafii Pęczniew. To chyba jedyna parafia w diecezji bez dziesięcin, które zawsze stanowiły podstawowe świadczenie parafian dla proboszcza od czasu ustanowienia jej przez Karola Wielkiego. Wizytator twierdzi, że uboższego beneficjum nie widział.

Parafia posiadała też kilka wyderkaftów²⁵. Pierwszy to procent od sumy 150 grzywien zapisanych na wsi Szymany (prawdopodobnie gmina Dobra) i Chrzyliczenie [?] w grodzie sieradzkim. Dziś tych wsi nie ma, bo zostały zalesione. Drugi z Siedlątkowa przeniesiony na wieś Kobyla Większa (może ta położona w gminie Grzegorzew?) w wysokości 140 grzywien. Trzeci w wysokości 300 grzywien na wspomnianej wsi Kobyla Większa, zapisany przez Jana Tarnowskiego, powinien dochodzić w sądzie obecny pleban. Czwarty to 105 grzywien zapisanych na wsi Niechaszyn [?] zapisanych przez Brygidę z Siedlątkowa, Bertę i Małgorzatę z Chrzastów. Z tej sumy proboszcz pobierał 35 zł rocznie. Wreszcie suma 2000 zł zapisana w Złoczewie, przeniesiona na Wrzącą (koło Błaszek), od Barbary Ubyszowej. Miał za to odprawiać co tydzień mszę za dusze fundatorów, ale ponieważ obecnie nic nie otrzymuje, to nie odprawiał.

To były wszystkie dochody, jakie miała parafia. Nie miała żadnych stawów rybnych, młynów ani prawa propinacji. Według wizytatora

²⁴ ArDWI, AAGn. Wiz. 72, s. 1042.

²⁵ Wyderkaft – potoczna nazwa tzw. kupna renty używana w Polsce od schyłku XIII w.; posiadacz kapitału dawał właścicielowi nieruchomości ustaloną kwotę pieniędzy, w zamian za którą każdorazowy właściciel tej nieruchomości był zobowiązany do corocznych świadczeń pieniężnych w wysokości 5–8% uzyskanego z niej dochodu (renta), uiszczanych właścicielowi kapitału dożywotnio lub w ciągu ustalonej liczby lat; właściciel nieruchomości (dłużnik) mógł uwolnić się od płacenia renty, zwracając pożyczkę. Czasem donator zapisywał pewną sumę pieniędzy na swych nieruchomościach w zamian za czynsz płacony potem przez spadkobierców; w takich przypadkach zazwyczaj czynsz taki przeznaczony był na poczet ofiar za modlitwy w intencji wyznaczonej przez donatora.

praktycznie nie ma żadnych dochodów, a to, co z tych małych działek proboszcz zbiera, nie wystarcza nawet na utrzymanie czeladzi. Nic dziwnego, że po pożarze plebanii nie płacono podatku podymnego, wynoszącego 5 zł.

Nie było w parafii szpitala ani szkoły parafialnej, co przy tak nędznym uposażeniu nie dziwi, choć w pewnym okresie szkoła przy kościele była, co świadczy dobrze o ówczesnych kolatorach²⁶.

Plebaniem tej parafii był Wojciech Lityński ze Stawiszyna, szlacheckiego pochodzenia, urodzony w 1749 r. Edukację zdobył w szkołach kaliskich. Święcenia niższe otrzymał od bp. Kornela Przedwojewskiego, biskupa tytularnego Bolina w 1774 r.²⁷ W 1777 r. subdiakoniat, a w roku 1778 diakonat w katedrze poznańskiej od Władysława Walknowskiego Wierusza, sufragana poznańskiego²⁸. W tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie w Gnieźnie z rąk sufragana gnieźnieńskiego Jana Karskiego²⁹. Kapłan ten gorliwie spełniał swoje obowiązki, nabożeństwa odprawiał, nauczał, nikt bez sakramentów nie umarł; bardzo biedny i „żeby nie umarł z głodu, polecamy go ławce kolatorskiej” – zapisał wizytator³⁰. Podobne stwierdzenia zapisał w dekreście reformatorskim polecając go opiece sąsiadów.

Organista pracował w zasadzie za stołowanie na plebanii i 20 zł wynagrodzenia na rok.

6. Służba Boża

Na pierwszym miejscu należy wymienić szafarstwo sakramentów. Chrzest był udzielany, zgodnie z ówczesnym zwyczajem, zaraz po urodzeniu dziecka, najdalej trzeciego dnia, i to bez względu na porę roku. Chrztopo domach nigdy się nie udzielało, nawet dla szlachty. Niewiasty odbierające dzieci (arkuszerki) były pouczone, jak w razie konieczności ochrzcić dziecko „z wody”.

Sakramentu bierzmowania prawie nikt z parafian nie przyjął, bo w pobliżu nie był on nigdzie udzielany.

²⁶ M. Wiśnińska, *Kultura i oświata do końca XVIII wieku*, w: *Szkice do dziejów Sieradzkiego*, Łódź 1977, s. 194.

²⁷ Antoni Kornel Przedwojewski (1728–1793) – sufragan gnieźnieński od 1768, pochodził z zakonu kapucynów.

²⁸ Władysław Walknowski – sufragan poznański w latach 1768–1779).

²⁹ Jan Karski (1726–1784) – mianowany sufraganem gnieźnieńskim w 1771 r.

³⁰ ArDWI, AAGn. Wiz. 72, s. 1042.

Do spowiedzi i Komunii świętej wielkanocnej w parafii były 164 osoby. Dzieci do pierwszej Komunii były przygotowywane dobrze. Niewiasty były spowiadane w konfesjonale zaopatrzonym w kratkę³¹.

Oleje święte były zamykane w oddzielnej szafce, zawsze świeże, które proboszcz otrzymywał za pośrednictwem dziekana. Sakramentu chorych udzielało się na żądanie, a parafia postarała się o przywilej udzielania odpustu zupełnego w godzinę śmierci. Proboszcz głosił zapowiedzi, a także dwa razy w roku pouczał o przeszkodach do małżeństwa.

Sanctissimum było w cyborium, w puszcze srebrnej pozłacanej, jego renowacja odbywała się dwa razy w miesiącu. Wystawienie odbywało się w czasie odpustu parafialnego na św. Marka i w święta nakazane. Lampa (srebrna) przed Najświętszym Sakramentem nie paliła się, bo nie było funduszu na olej. Relikwii w kościele nie było żadnych.

W parafii istniało bractwo św. Izydora, zaprowadzone przez kolatora Jabłkowskiego, herbu Wczele, cześnika szadkowskiego, w 1770 r. Bractwo nie posiadało żadnego uposażenia³². Odpustów w parafii było pięć: na św. Marka, na święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, na św. Teklę, św. Izydora i na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny. Odpust św. Marka, patrona parafii, obchodzono się zawsze w dniu, w którym przypadał, bez odkładania na niedzielę.

* * *

W sumie wizytator przedstawił niezwykle trudną sytuację parafii w Siedlątkowie i jej proboszcza. Powołanej w 1642 r., na skutek starań kolatorki, parafii następni kolatorzy nie zapewniali wystarczającego utrzymywania. Na skutek tego parafia wegetowała, a ostatecznie w XIX w. ponownie stała się filią, bo nikt nie był w stanie zapewnić jej należnego utrzymania. Ponownie stała się samodzielną parafią w 1958 r. i tak jest nadal, choć dawno powinna zostać filią, tym razem w parafii Skęczniew, od której przez most na tamie zbiornika Jeziorsko dzieli ją tylko 2 km.

³¹ Tamże, s. 1041. W każdej wizytacji z tamtego okresu kładziono nacisk, aby konfesjonały były zaopatrzone w kratkę, jeśli spowiada się kobiety.

³² ArDWł, AAGn. Wiz. 72, s. 1042. Prawdopodobnie chodzi o Izydora Jabłkowskiego – zob. F. Czajkowski, *Regestr diecezjów [...] czyli właściciele ziemscy w Koronie 1783–1784*, wyd. S. Górzyński, Warszawa 2009, s. 193. Ród Jabłkowskich pochodził ze wsi Jabłkowo w powiecie gnieźnieńskim w Wielkopolsce, gdzie był znany od XIV w. Jedna linia osiedliła się w ziemi sieradzkiej na początku XVIII wieku, gdzie byli właścicielami m.in. majątku Wola Krokocka i Krokocice, kupionych w 1780 od Walewskich.

STRESZCZENIE

Parafia Siedlątków, słynąca cudownym obrazem Najświętszej Maryi Panny, jest najmniejszą w diecezji włocławskiej. Powstała ona w 1642 r. Artykuł przedstawia stan tej parafii w świetle jednej z najdokładniejszych wizytacji (1779 r.), która ukazuje tragiczny stan materialny zarówno parafii jak i jej proboszcza. Przyczyną tego był fakt, że tamtejsze małe majątki zostały sprzedane lub weszły w inne ręce drogą mariaży. Nowi właściciele mieli już swoje świątynie, a leżący wśród łąk nad Wartą Siedlątków traktowali jako niepotrzebny ciężar. Nic dziwnego, że z czasem kościół ten stał się filią Pęczniewa.

Słowa kluczowe: Siedlątków, wizytacje, parafia.

SUMMARY

The Siedlątków parish, well-known of the miraculous painting of St. Mary the Virgin, is the smallest one in Włocławek diocese. It was formed in 1642. The article shows the condition of this parish in according to one of the most precise inspections (1779). It presents a dire financial condition of not only that parish but also the parish priest. The reason of that situation was a fact that its small manors were sold or got new owners due to marriages. They had already had their temple and Siedlątków, situated amongst meadows over the Warta river, was treated as an useless burthen. It should not be surprised that this church became a Pęczniew subsidiary.

Key words: Siedlątków, inspections, parish.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta arcybiskupów gnieźnieńskich. Wizyta generalna trzech dekanatów: Szadkowskiego, wartskiego i uniejowskiego, 1779 (sygn.: AAG. Wiz. 72); Siedlątków – s. 1039–1041.
Diecezja Włocławska 2000, Włocławek 2001, s. 210.
- Czajkowski F., *Regestr diecezjów [...] czyli właściciele ziemscy w Koronie 1783–1784*, wyd. S. Górzyński, Warszawa 2009.
- Frątczak W., *Pożyteczny panegiryk. Ujawniono nowe źródło do dziejów diecezji włocławskiej*, *StWł*, 18(2016), s. 409–422.
- Frątczak W., *Świnice Warckie w świetle wizytacji z 1779 roku*, w: *Lux ex Silesia*, Warszawa 2013, s. 225–235.
- Frątczak W., *Z dziejów parafii Drużbin*, *StWł*, 17(2015), s. 409–426.
- Kamińska J., *Siedlątków, obronna siedziba rycerska z XIV wieku*, w: *Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi*, Łódź 1968, s. 15–88 (*Seria archeologiczna*, nr 15).

Łaski J., *Liber beneficiorum*, t. 1, Gniezno 1880.

Nadolski A., *Hełm i fragmenty zbroi z Siedlątkowa*, w: *Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi*, Łódź 1968, s. 89–93 (*Seria archeologiczna*, nr 15).

Wisieńska M., *Kultura i oświata do końca XVIII wieku*, w: *Szkice do dziejów Sieradzkiego*, Łódź 1977, s. 163–199.

Zajączkowski S., Zajączkowski S.M., *Materiały do słownika geograficzno-historycznego dawnych ziem łęczyckiej i sieradzkiej do 1400 roku*, cz. 1–2, Łódź 1966–1970.

Zaleski W., *Sanktuaria polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, Warszawa 1988.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

STOSUNEK DO KOŚCIOŁA MŁODZIEŻY KUJAW WSCHODNICH

Postawy młodzieży wobec Kościoła w ostatnim okresie czasu ulegają pewnym zmianom. Zauważył to już prof. Janusz Mariański. W publikacji z 2008 roku mówił on o emigracji młodzieży z Kościoła¹. Zmieniają się także odniesienia młodzieży do rzeczywistości politycznej². Postawa młodzieży wobec Kościoła znajduje swoje odzwierciedlenie w wielu publikacjach naukowych³ oraz licznych artykułach prasowych⁴.

Zmiany w postawach młodzieży

Stosunek polskiej młodzieży do Kościoła jest zróżnicowany. Wyraża się on w uczestnictwie w życiu Kościoła, w praktykowaniu religijności albo w dystansowaniu się wobec niego lub też obojętności wobec Kościoła albo w postawie wrogości czy nawet odejściu z Kościoła w postaci aktu apostazji. Odniesienia młodych do Kościoła nie można rozpatrywać w oderwaniu od jej religijności. Jak zauważa ks. prof. J. Mariański, po dwóch dekadach transformacji religijność polskiej młodzieży nie jest przesądzona. Napięcie między tradycją a nowoczesnością trwa, a kierunek zmian w religijności jest trudny do przewidzenia. Pewne jest, zdaniem Mariańskiego, że teraz nie ma możliwości pozyskania całej

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS – dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Por. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.

² Por. K. Szafraniec, *Młodzi 2011*, Warszawa 2011.

³ Por. J. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Kraków 2015.

⁴ K. Pawlina, *Kościół w opinii młodzieży*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/niedziela201547-opinie.html>.

młodzieży polskiej dla Kościoła. Nieznaczne zmiany w religijności młodzieży zachodzące w latach 1989–2006 pozwalają na postawienie prognozy, że także w następnych dekadach XXI wieku te zmiany będą powolne. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnej religijności, a z drugiej tendencję do pogłębienia religijności, w którą angażują się dość liczne ruchy religijne adresowane do młodzieży. Mimo że prawdy religijne akceptowane są w wysokim stopniu, to pewne zmiany można zaobserwować w odniesieniu do moralności. Zmiany te widoczne są w odniesieniu do moralności małżeńskiej i rodzinnej. Gdy zazwyczaj większość akceptuje normę nakazującą wierność małżeńską, to w mniejszym stopniu normy stojące na straży życia nienarodzonych⁵.

W przyszłości nasilać się będą przejawy radykalnego pluralizmu religijnego. Może nastąpić osłabienie więzi z Kościołem. Należy się liczyć z stopniowo dokonującym się zróżnicowaniem tradycyjnej religijności, zarówno w postaci religijności selektywnej, jak też coraz silniejszym utrwaleniem tradycyjnych treści w życiu zaangażowanych wiernych oraz z narastającym synkretyzmem. Wydaje się, że osłabienie więzi kościelnych będzie dokonywać się szybciej niż utrata religijnej świadomości⁶.

Wśród młodzieży polskiej, zdaniem J. Baniaka, da się dostrzec dość wyraźnie oddzielone trzy grupy młodzieży. Pierwszą stanowi młodzież, która przejawia pozytywne nastawienie do Kościoła, która identyfikuje się z zespołem wartości i norm przekazywanych w Kościele i intensywnie włącza się w życie Kościoła. Druga grupa przejawia krytyczne nastawienie do religii i Kościoła. Wywodzi się często z miast i środowisk akademickich. Jej odniesienie wyraża się często w kontestowaniu dogmatów i oporze wobec wymagań moralnych, buntowaniu się przeciw władzy i aktywności świeckiej instytucji kościelnych. Krytyczne nastawienie tej młodzieży nie wynika tylko z postawy sprzeciwu, ale także z powodu dokonujących się zmian cywilizacyjnych, które usiłują ignorować religię oraz Kościół. Na to ma wpływ świecki system wartości lansowany przez różne media, które ułatwiają młodzieży zbuntowanej takie nastawienie. Trzecią grupę stanowią młodzi żyjący na pograniczu, jakby w zawieszeniu pomiędzy religijnością a obojętnością. Ich nastawienie do religii wyraża się często w zwątpieniu i zniechęceniu do norm religijnych, w kwestionowaniu ich

⁵ Por. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 456–460.

⁶ Tamże, s. 468.

roli we własnym życiu, osłabieniu więzi z Kościołem. Są oni raczej bliżsi niewiary, choć zarazem wyrażający pozytywne nastawienie do niektórych praktyk religijnych⁷.

Stosunek młodzieży Kujaw wschodnich do Kościoła

Badania przeprowadzone wśród młodzieży Kujaw wschodnich w 2012 roku również ujawniają stosunek młodych do Kościoła. Jednym z elementów charakteryzujących tę grupę jest stosunek do religijności. Przedstawia to tabela nr 1.

Tabela 1. Stosunek do wiary a płeć respondenta⁸

Stosunek do wiary		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Głęboko wierzący	Liczebność	51	24	75
	% z Płeć respondenta	10,3%	6,5%	8,7%
2. Wierzący	Liczebność	291	178	469
	% z Płeć respondenta	59,0%	48,0%	54,3%
3. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji rel.	Liczebność	82	89	171
	% z Płeć respondenta	16,6%	24,0%	19,8%
4. Obojętny	Liczebność	39	57	96
	% z Płeć respondenta	7,9%	15,4%	11,1%
5. Niewierzący	Liczebność	29	23	52
	% z Płeć respondenta	5,9%	6,2%	6,0%
6. Brak danych	Liczebność	1	0	1
	% z Płeć respondenta	0,2%	0,0%	0,1%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Wierzący i głęboko wierzący stanowią w tej grupie 63%. Niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej jest 19,8%. Obojętni stanowią tu 11,1%. Natomiast niewierzących jest 6%. Obojętni i niewierzący stanowią łącznie 17,1% tej grupy respondentów. Można więc powiedzieć, że niemal co piąty badany jest niezdecydowany w wierze. Niemal tak samo liczna jest grupa tych osób, które bardzo oddaliły się od wiary. Zatem podziały wspomniane wyżej wśród kujawskiej młodzieży także się zaznaczają.

⁷ Por. Baniak, *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki*, s. 12–13.

⁸ K. Skoczylas, *Wartości religijno-moralne młodzieży Kujaw wschodnich*, Włocławek 2016, s. 123.

Religijność młodzieży charakteryzuje także jej stosunek do wiary, jaki ujawnia ona w różnych środowiskach zamieszkania. Ten stosunek przedstawia tabela 2.

Tabela 2. Stosunek do wiary a stałe miejsce zamieszkania⁹

Stosunek do wiary		Stale miejsce zamieszkania				Ogółem
		W	MM	ŚM	DM	
1. Głęboko wierzący	Liczebność	38	11	5	21	75
	% z Stale miejsce zamieszkania	11,2%	9,3%	3,9%	7,5%	8,7%
2. Wierzący	Liczebność	195	67	74	133	469
	% z Stale miejsce zamieszkania	57,7%	56,8%	57,8%	47,5%	54,3%
3. Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji rel.	Liczebność	67	23	25	56	171
	% z Stale miejsce zamieszkania	19,8%	19,5%	19,5%	20,0%	19,8%
4. Obojętny	Liczebność	26	12	14	44	96
	% z Stale miejsce zamieszkania	7,7%	10,2%	10,9%	15,7%	11,1%
5. Niewierzący	Liczebność	12	5	9	26	52
	% z Stale miejsce zamieszkania	3,6%	4,2%	7,0%	9,3%	6,0%
6. Brak danych	Liczebność	0	0	1	0	1
	% z Stale miejsce zamieszkania	0,0%	0,0%	0,8%	0,0%	0,1%
Ogółem	Liczebność	338	118	128	280	864
	% z Stale miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

W – wieś, MM – małe miasto, ŚM – średnie miasto, DM – duże miasto

Tabela 2 pozwala dostrzec pewne zróżnicowanie odniesienia do wiary w różnych środowiskach. Na wsi (11,2%) nieco liczniejsza niż w średnim mieście (3,9%) jest liczba głęboko wierzących. Zestawiając razem głęboko wierzących i wierzących dowiadujemy się, że na wsi jest to 68,9%, w średnim mieście 61,7%, zaś w dużym mieście stanowią oni grupę liczącą tylko 55%. We wszystkich środowiskach jest niemal jednakowa liczba niezdecydowanych, ale przewiązanych do wiary (około 20%). Wśród niewierzących najmniejsza liczba jest na wsi (3,6%), a najliczniejsza w dużym mieście (9,3%).

W wyznaniu wiary (*Credo*) wyznajemy, że wierzymy w jeden, święty i apostołski Kościół. Łączy się to z przekonaniem, że Kościół jest nam

⁹ Tamże, s. 123.

potrzebny do zbawienia. Jak wierzymy, celem ludzkiego życia jest przecież osiągnięcie zbawienia.

Przekonania na ten temat przedstawia tabela 3.

Tabela 3. Możliwość zbawienia w innym wyznaniu a płeć respondenta¹⁰

Możliwość zbawienia w innym wyznaniu		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	325	246	571
	% z Płeć respondenta	65,9%	66,3%	66,1%
2. Nie	Liczebność	36	46	82
	% z Płeć respondenta	7,3%	12,4%	9,5%
3. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	130	78	208
	% z Płeć respondenta	26,4%	21,0%	24,1%
4. Brak danych	Liczebność	2	1	3
	% z Płeć respondenta	0,4%	0,3%	0,3%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Dość ogólnie sformułowane twierdzenie było okazją do wypowiedzenia swoich przekonań. Większość badanych (66,1%) uważa, że można osiągnąć zbawienie w innym wyznaniu, a 9,5% sądzi, że nie jest to możliwe. Jednak niemal co czwarty (24,1%) nie potrafi się do tego ustosunkować. Można sądzić, że wielu straciło przekonanie o konieczności Kościoła do osiągnięcia zbawienia.

Bardziej precyzyjne pytanie, czy można być religijnym bez Kościoła jako ludu Bożego, przyniosło już bardziej adekwatne odpowiedzi. Katechizowana młodzież spotyka się w trakcie lekcji religii z pojęciem Kościoła jako nowego ludu Bożego. Ich odniesienie do Kościoła jako ludu Bożego Nowego Testamentu i jego roli w budowaniu relacji z Bogiem przedstawia tabela 4.

Tabela 4. Możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako Ludu Bożego a płeć respondenta¹¹

Możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako Ludu Bożego		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	177	171	348
	% z Płeć respondenta	35,9%	46,1%	40,3%

¹⁰ Tamże, s. 153.

¹¹ Tamże, s. 155.

Możliwość bycia religijnym bez Kościoła jako Ludu Bożego		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
2. Nie	Liczebność	226	131	357
	% z Płeć respondenta	45,8%	35,3%	41,3%
3. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	89	69	158
	% z Płeć respondenta	18,1%	18,6%	18,3%
4. Brak danych	Liczebność	1	0	1
	% z Płeć respondenta	0,2%	0,0%	0,1%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Respondenci charakteryzują się w tym względzie zróżnicowanymi poglądami. Można nawet powiedzieć, że ujawnia się tu dość silna polaryzacja pomiędzy tymi, którzy uznają konieczność Kościoła – ludu Bożego dla praktykowania religijności (40,3%), a tymi, którzy uważają, że nie jest on konieczny, aby być religijnym (41,3%). Wielu (18,3%) nie potrafi określić, czy Kościół – lud Boży jest potrzebny, aby praktykować religijność. Więcej chłopców (46,1%) niż dziewcząt (35,9%) uznaje potrzebę Kościoła – ludu Bożego dla praktykowania religijności.

Na stosunek do Kościoła wpływa przekonanie, że nie ma jednej prawdziwej religii, co ujawnia tabela nr 5.

Tabela 5. Prawdziwość religii a płeć respondenta¹²

Prawdziwość religii		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Nie ma jednej prawdziwej religii, ale coś prawdziwego można znaleźć w różnych religiach	Liczebność	258	188	446
	% z Płeć respondenta	52,3%	50,7%	51,6%
2. Istnieje tylko jedna prawdziwa religii	Liczebność	112	75	187
	% z Płeć respondenta	22,7%	20,2%	21,6%
3. Żadna z religii nie ma właściwie nic prawdziwego do zaoferowania	Liczebność	29	33	62
	% z Płeć respondenta	5,9%	8,9%	7,2%
4. Z żadnym z tych twierdzeń nie mogę się zgodzić	Liczebność	91	72	163
	% z Płeć respondenta	18,5%	19,4%	18,9%
5. Brak danych	Liczebność	3	3	6
	% z Płeć respondenta	0,6%	0,8%	0,7%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

¹² Tamże, s. 157.

Choć katecheza w swoich treściach podkreśla, że chrześcijaństwo jest prawdziwą religią objawioną przez Boga, to jednak tego poglądu nie podziela większość badanych (51,6% uważa, że nie ma jednej prawdziwej religii, ale coś prawdziwego można znaleźć w różnych religiach). Tylko 21,6% zgadza się, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia. Także do tego twierdzenia niemal co piąty (18,9%) nie potrafi się odnieść.

Ogólne przekonanie na temat Kościoła łączy się z przypuszczeniem, jaką rolę będzie odgrywał Kościół w przyszłości, czyli w XXI wieku. Przekonania młodzieży ujmuje tabela 6.

Tabela 6. Znaczenie Kościoła i religii na początku XXI wieku dla społeczeństwa a płeć respondenta¹³

Znaczenie Kościoła i religii na początku XXI wieku dla społeczeństwa		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Bardziej ważny niż obecnie	Liczebność	23	17	40
	% z Płeć respondenta	4,7%	4,6%	4,6%
2. Mniej ważny	Liczebność	305	243	548
	% z Płeć respondenta	61,9%	65,5%	63,4%
3. Tak samo ważny	Liczebność	89	57	146
	% z Płeć respondenta	18,1%	15,4%	16,9%
4. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	72	51	123
	% z Płeć respondenta	14,6%	13,7%	14,2%
5. Brak danych	Liczebność	4	3	7
	% z Płeć respondenta	0,8%	0,8%	0,8%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Większość młodych (63,4%) jest przeświadczona, że Kościół i religia będą miały coraz mniejsze znaczenie w XXI wieku. Utrzymanie tej samej pozycji Kościoła w społeczeństwie spodziewa się 16,9% badanych. Spora grupa (14,2%) nie potrafi przewidzieć roli Kościoła w społeczeństwie. Tylko 4,6% uważa, że pozycja Kościoła w tym wieku wzrośnie.

Kościół będący ludem Bożym ma też wymiar instytucjonalny. Następne pytanie miało na celu poznanie, jak postrzegany jest Kościół jako instytucja, jak może postrzegać tę instytucję władza. Przedstawia to tabela 7.

¹³ Tamże, s. 159.

Tabela 7. Znaczenie Kościoła instytucji dla władzy a płeć respondenta¹⁴

Znaczenie Kościoła instytucji dla władzy		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Bardziej ważny niż obecnie	Liczebność	29	28	57
	% z Płeć respondenta	5,9%	7,5%	6,6%
2. Mniej ważny	Liczebność	273	207	480
	% z Płeć respondenta	55,4%	55,8%	55,6%
3. Tak samo ważny	Liczebność	80	70	150
	% z Płeć respondenta	16,2%	18,9%	17,4%
4. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	105	60	165
	% z Płeć respondenta	21,3%	16,2%	19,1%
5. Brak danych	Liczebność	6	6	12
	% z Płeć respondenta	1,2%	1,6%	1,4%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Respondenci są przekonani, że także Kościół-instytucja będzie mniej ważny dla władzy (55,6%). Ciągłe dość liczna grupa (17,4%) sądzi, że będzie on tak samo ważny dla władzy jak dotąd. Nieliczni (6,6%) sądzą, że Kościół stanie się nawet bardziej znaczący dla władzy niż dotąd.

Warto zastanowić się, co młodzież sądzi o nauczaniu Kościoła w ważnych kwestiach społecznych. W tym celu zadano młodzieży pytanie: czy Kościół w naszym kraju daje adekwatne odpowiedzi na: problemy jednostki, problemy rodziny, problemy młodzieży, problemy warstw społecznych, problemy narodu. Udzielone przez młodych odpowiedzi na te pytania pozwalają wnioskować, co dociera do tych respondentów z nauczania Kościoła, o czym słyszeli lub co mogli poznać. Odpowiedzi na te pytania ilustrują poniższe tabele.

Tabela 8. Odpowiedzi Kościoła na problemy jednostki a płeć respondenta

Odpowiedzi Kościoła na problemy jednostki		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	53	41	94
	% z Płeć respondenta	10,8%	11,1%	10,9%
2. Częściowo tak	Liczebność	131	89	220
	% z Płeć respondenta	26,6%	24,0%	25,5%

¹⁴ Tamże, s. 162.

Odpowiedzi Kościoła na problemy jednostki		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
3. Częściowo nie	Liczebność	88	64	152
	% z Płeć respondenta	17,8%	17,3%	17,6%
4. Nie	Liczebność	110	107	217
	% z Płeć respondenta	22,3%	28,8%	25,1%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	96	63	159
	% z Płeć respondenta	19,5%	17,0%	18,4%
6. Brak danych	Liczebność	15	7	22
	% z Płeć respondenta	3,0%	1,9%	2,5%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Tabela 9. Odpowiedzi Kościoła na problemy jednostki a stosunek do praktyk religijnych

Odpowiedzi Kościoła na problemy jednostki		Stosunek do praktyk religijnych					Ogółem
		1	2	3	4	5	
1. Tak	Liczebność	41	30	19	4	0	94
	% z Stosunek do praktyk religijnych	16,1%	10,9%	7,9%	4,4%	0,0%	10,9%
2. Częściowo tak	Liczebność	88	69	53	10	0	220
	% z Stosunek do praktyk religijnych	34,5%	25,0%	22,2%	11,1%	0,0%	25,5%
3. Częściowo nie	Liczebność	36	62	40	13	1	152
	% z Stosunek do praktyk religijnych	14,1%	22,5%	16,7%	14,4%	25,0%	17,6%
4. Nie	Liczebność	45	60	67	43	2	217
	% z Stosunek do praktyk religijnych	17,6%	21,7%	28,0%	47,8%	50,0%	25,1%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	40	49	50	19	1	159
	% z Stosunek do praktyk religijnych	15,7%	17,8%	20,9%	21,1%	25,0%	18,4%
6. Brak danych	Liczebność	5	6	10	1	0	22
	% z Stosunek do praktyk religijnych	2,0%	2,2%	4,2%	1,1%	0,0%	2,5%
Ogółem	Liczebność	255	276	239	90	4	864
	% z Stosunek do praktyk religijnych	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Uwaga: Cyfry w kolumnie stosunek do praktyk religijnych oznaczają: 1 – praktykuję systematycznie; 2 – praktykuję niesystematycznie; 3 – praktykuję rzadko; 4 – nie praktykuję wcale; 5 – brak danych

Przekonania młodych na temat odpowiedzi Kościoła udzielanych na problemy jednostki są dość zróżnicowane. Młodzież częściej jest przekonana, że Kościół takich odpowiedzi nie udziela (grupa odpowiadających „częściowo nie” i „nie” stanowi łącznie 42,7% respondentów). Jest jednak

dość znaczna grupa młodych, którzy twierdzą, że Kościół pomaga znaleźć odpowiedzi na ważne problemy jednostki (grupa odpowiadających „tak” i częściowo tak” wynosi tu 36,4% badanych). Wśród młodzieży jest spora grupa takich, którzy nie potrafią udzielić odpowiedzi (18,4%). Gdy weźmie się pod uwagę stosunek do praktyk religijnych, to odpowiedzi rozkładają się nieco inaczej.

Praktykujący systematycznie stosunkowo często (kategoria 1 i 2 – razem 50,6%) są przekonani, że Kościół udziela adekwatnych odpowiedzi jednostce. Podobnie myślą praktykujący niesystematycznie (kategoria 1 i 2 – razem 35,9%). Ci, którzy nie praktykują wcale, najczęściej sądzą, że Kościół nie udziela takiej odpowiedzi (62,2%). Podobną postawę przyjmują ci, którzy praktykują rzadko. W tej ostatniej grupie kategorię 3 i 4 wybrało łącznie 44,7%.

Zapytano też młodzież, czy Kościół udziela adekwatnej odpowiedzi na problemy rodziny. Ich opinie zawiera tabela 10.

Tabela 10. Odpowiedzi Kościoła na problemy rodziny a płeć respondenta

Odpowiedzi Kościoła na problemy rodziny		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	86	53	139
	% z Płeć respondenta	17,4%	14,3%	16,1%
2. Częściowo tak	Liczebność	133	100	233
	% z Płeć respondenta	27,0%	27,0%	27,0%
3. Częściowo nie	Liczebność	89	67	156
	% z Płeć respondenta	18,1%	18,1%	18,1%
4. Nie	Liczebność	105	92	197
	% z Płeć respondenta	21,3%	24,8%	22,8%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	67	53	120
	% z Płeć respondenta	13,6%	14,3%	13,9%
6. Brak danych	Liczebność	13	6	19
	% z Płeć respondenta	2,6%	1,6%	2,2%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Młodzież jest zróżnicowana w swoich poglądach na temat tego, czy Kościół udziela adekwatnych odpowiedzi na problemy rodziny. Odpowiedź twierdząca (tak i częściowo tak daje 43,1%) przeważa nieco nad odpowiedzią negatywną (nie i częściowo nie odpowiada 40,9%). W tej kwestii znaczna grupa nie potrafi udzielić odpowiedzi (13,9%). Biorąc pod uwagę stosunek do praktyk, odpowiedzi młodych ujmuje tabela nr 11.

Tabela 11. Odpowiedzi Kościoła na problemy rodziny a stosunek do praktyk religijnych

Odpowiedzi Kościoła na problemy rodziny		Stosunek do praktyk religijnych					Ogółem
		1	2	3	4	5	
1. Tak	Liczebność	62	42	28	6	1	139
	% z Stosunek do praktyk religijnych	24,3%	15,2%	11,7%	6,7%	25,0%	16,1%
2. Częściowo tak	Liczebność	87	76	61	9	0	233
	% z Stosunek do praktyk religijnych	34,1%	27,5%	25,5%	10,0%	0,0%	27,0%
3. Częściowo nie	Liczebność	36	66	42	11	1	156
	% z Stosunek do praktyk religijnych	14,1%	23,9%	17,6%	12,2%	25,0%	18,1%
4. Nie	Liczebność	43	46	64	42	2	197
	% z Stosunek do praktyk religijnych	16,9%	16,7%	26,8%	46,7%	50,0%	22,8%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	22	41	36	21	0	120
	% z Stosunek do praktyk religijnych	8,6%	14,9%	15,1%	23,3%	0,0%	13,9%
6. Brak danych	Liczebność	5	5	8	1	0	19
	% z Stosunek do praktyk religijnych	2,0%	1,8%	3,3%	1,1%	0,0%	2,2%
Ogółem	Liczebność	255	276	239	90	4	864
	% z Stosunek do praktyk religijnych	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Uwaga: Cyfry w kolumnie stosunek do praktyk religijnych oznaczają: 1 – praktykuję systematycznie; 2 – praktykuję niesystematycznie; 3 – praktykuję rzadko; 4 – nie praktykuję wcale; 5 – brak danych

Praktykujący systematycznie (kategoria „tak” i „częściowo tak”) najczęściej są przekonani, że Kościół udziela odpowiednich odpowiedzi na problemy rodziny (58,4%). Podobnie myślą praktykujący niesystematycznie (kategoria „tak” i „częściowo tak” zawiera 40,7% odpowiedzi). Niepraktykujący są przekonani, że Kościół nie udziela właściwych odpowiedzi w 58,9%.

Tabela nr 12 przedstawia opinie badanych na temat odpowiedzi Kościoła na problemy młodzieży.

Tabela 12. Odpowiedzi Kościoła na problemy młodzieży a płeć respondenta

Odpowiedzi Kościoła na problemy młodzieży		Płeć respondenta		Ogółem
		1	2	
1. Tak	Liczebność	65	42	107
	% z Płeć respondenta	13,2%	11,3%	12,4%
2. Częściowo tak	Liczebność	117	72	189
	% z Płeć respondenta	23,7%	19,4%	21,9%

Odpowiedzi Kościoła na problemy młodzieży		Płeć respondenta		Ogółem
		1	2	
3. Częściowo nie	Liczebność	86	67	153
	% z Płeć respondenta	17,4%	18,1%	17,7%
4. Nie	Liczebność	144	118	262
	% z Płeć respondenta	29,2%	31,8%	30,3%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	65	62	127
	% z Płeć respondenta	13,2%	16,7%	14,7%
6. Brak danych	Liczebność	16	10	26
	% z Płeć respondenta	3,2%	2,7%	3,0%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Młodzież najczęściej jest przekonana, że Kościół nie daje adekwatnych odpowiedzi na problemy młodzieży (kategorię „nie” i „częściowo nie” wybrało 48% badanych). Przeciwnego zdania jest 34,3% respondentów.

Następne pytanie dotyczyło odpowiedzi Kościoła na problemy warstw społecznych (rolnicy, robotnicy, inteligencja). Przekonania badanych przedstawia tabela 13.

Tabela 13. Odpowiedzi Kościoła na problemy warstw społecznych a płeć respondenta

Odpowiedzi Kościoła na problemy warstw społecznych		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	54	30	84
	% z Płeć respondneta	11,0%	8,1%	9,7%
2. Częściowo tak	Liczebność	115	73	188
	% z Płeć respondneta	23,3%	19,7%	21,8%
3. Częściowo nie	Liczebność	74	66	140
	% z Płeć respondneta	15,0%	17,8%	16,2%
4. Nie	Liczebność	141	115	256
	% z Płeć respondneta	28,6%	31,0%	29,6%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	96	80	176
	% z Płeć respondneta	19,5%	21,6%	20,4%
6. Brak danych	Liczebność	13	7	20
	% z Płeć respondneta	2,6%	1,9%	2,3%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondneta	100,0%	100,0%	100,0%

Najczęściej respondenci udzielali odpowiedzi, że Kościół nie daje adekwatnych odpowiedzi na problemy warstw społecznych (kategorię

„nie” i „częściowo nie” wybrało łącznie 45,8% badanych). Właściwe odpowiedzi Kościoła na problemy wielu warstw społecznych dostrzega 31,5% badanych. Co piąty (20,4%) nie ma na ten temat zdania.

Zapytano także, czy Kościół udziela odpowiedzi na problemy narodu. Wypowiedzi młodych na ten temat zawiera tabela nr 14.

Tabela 14. Odpowiedzi Kościoła na problemy narodu a płeć respondenta

Odpowiedzi Kościoła na problemy narodu		Płeć respondenta		Ogółem
		K	M	
1. Tak	Liczebność	93	69	162
	% z Płeć respondenta	18,9%	18,6%	18,8%
2. Częściowo tak	Liczebność	105	63	168
	% z Płeć respondenta	21,3%	17,0%	19,4%
3. Częściowo nie	Liczebność	74	46	120
	% z Płeć respondenta	15,0%	12,4%	13,9%
4. Nie	Liczebność	112	106	218
	% z Płeć respondenta	22,7%	28,6%	25,2%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	94	79	173
	% z Płeć respondenta	19,1%	21,3%	20,0%
6. Brak danych	Liczebność	15	8	23
	% z Płeć respondenta	3,0%	2,2%	2,7%
Ogółem	Liczebność	493	371	864
	% z Płeć respondenta	100,0%	100,0%	100,0%

Stosunkowo często młodzież uważa, że na problemy narodu Kościół nie daje właściwych odpowiedzi (kategoria „częściowo nie” i „nie” została wybrana przez 39,1% badanych). Równie często młodzież odpowiada, że Kościół takich odpowiedzi udziela (kategoria „tak” i „częściowo tak” została wybrana przez 38,2% badanych).

Wszystkie odpowiedzi dotyczące społecznego zaangażowania Kościoła wskazują na wyraźną polaryzację dwóch grup młodzieży. Jedna grupa jest bardzo mocno przekonana, że Kościół daje odpowiedzi właściwe na problemy jednostki, rodziny, młodzieży, warstw społecznych i problemy narodu. Nieco liczniejsza grupa sądzi, że Kościół takich odpowiedzi nie daje. Jest też dość liczna grupa (niemal co piąty), która nie umie ocenić postawy Kościoła wobec wymienionych problemów.

Warto zauważyć, że miejsce zamieszkania nie różnicuje w sposób statystycznie istotny odpowiedzi młodzieży na postawione pytania. Potwierdzeniem tego jest tabela 15.

Tabela 15. Odpowiedzi Kościoła na problemy narodu a stałe miejsce zamieszkania

Odpowiedzi Kościoła na problemy narodu		Stale miejsce zamieszkania				Ogółem
		W	MM	ŚM	DM	
1. Tak	Liczebność	71	23	18	50	162
	% z Stale miejsce zamieszkania	21,0%	19,5%	14,1%	17,9%	18,8%
2. Częściowo tak	Liczebność	79	14	27	48	168
	% z Stale miejsce zamieszkania	23,4%	11,9%	21,1%	17,1%	19,4%
3. Częściowo nie	Liczebność	37	18	22	43	120
	% z Stale miejsce zamieszkania	10,9%	15,3%	17,2%	15,4%	13,9%
4. Nie	Liczebność	74	32	30	82	218
	% z Stale miejsce zamieszkania	21,9%	27,1%	23,4%	29,3%	25,2%
5. Trudno mi powiedzieć	Liczebność	72	25	26	50	173
	% z Stale miejsce zamieszkania	21,3%	21,2%	20,3%	17,9%	20,0%
6. Brak danych	Liczebność	5	6	5	7	23
	% z Stale miejsce zamieszkania	1,5%	5,1%	3,9%	2,5%	2,7%
Ogółem	Liczebność	338	118	128	280	864
	% z Stale miejsce zamieszkania	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Zasadnicze wnioski z badań

Podsumowując można dostrzec, że płeć nie różnicuje poglądów wobec społecznego zaangażowania Kościoła. Za wyjątkiem odpowiedzi Kościoła na problemy narodu w pozostałych przypadkach częściej zarówno chłopcy jak i dziewczęta sądzą, że Kościół nie daje właściwej odpowiedzi. Zróżnicowania istotnego statystycznie nie wprowadza także stałe miejsce zamieszkania. Zauważa się natomiast, że stosunek do praktyk religijnych różnicuje badaną grupę. Osoby praktykujące systematycznie oraz praktykujące niesystematycznie częściej dostrzegają, że Kościół udziela adekwatnych odpowiedzi na wskazane wyżej problemy. Natomiast osoby praktykujące rzadko i nie praktykujące wcale najczęściej nie dostrzegają odpowiedzi Kościoła na te problemy. Trzecia grupa także dość wyraźna, to ci, którzy nie mają na ten temat zdania.

Podsumowując przeprowadzone analizy, trzeba zauważyć, że również wśród młodzieży Kujaw wschodnich dostrzega się podział na te zasadnicze trzy grupy, tzn. młodzież akceptującą Kościół i jego nauczanie, młodzież oddaloną od Kościoła oraz młodzież niezdecydowaną.

Prawda wyznawana w *Credo* „wierzę w jeden święty i apostołski Kościół” nie jest przez wszystkich jednakowo przyjmowana. Dość często młodzi myślą, że osiągnięcie zbawienia jest możliwe także poza chrześcijaństwem. Stąd dla części z nich Kościół jako wspólnota ludu Bożego nie wydaje się konieczna. Większość też uważa, że nie ma jednej prawdziwej religii (ponad 51%). Stąd Kościół nie ma u nich zbyt wielkiego autorytetu. Spodziewają się, że Kościół w XXI wieku wiele z tego autorytetu straci jako wspólnota (por. tabela 6), ale też jako instytucja. Powodem tej utraty autorytetu jest brak ze strony Kościoła adekwatnych odpowiedzi na problemy jednostki, problemy rodziny, problemy młodzieży i warstw społecznych. Nie wszyscy jednak podzielają to przekonanie. Jednak grupa młodzieży, która zwątpiła w zdolność odniesienia się Kościoła do problemów społecznych, jest już dość liczna. Trzeba jednak pamiętać, że równie liczna jest grupa tych, którzy dostrzegają adekwatną reakcję Kościoła na problemy pojawiające się we współczesności. Wielu też (niemal co piąty) nie umie udzielić odpowiedzi, czy Kościół reaguje adekwatnie do okoliczności. Postawy młodzieży wobec Kościoła nie są zbyt zależne od środowiska, w którym zamieszkują, ale bardziej od ich uczestnictwa w życiu Kościoła. Jeśli dość systematycznie uczestniczą w jego życiu, to ich rozumienie Kościoła i jego nauczania jest bardziej całościowe.

Kościół, jak podkreśla Mariański, już na początku XXI wieku był krytykowany. Jedni przypisują mu zbyt daleko idące zaangażowanie w sprawy społeczne i mieszanie się do polityki. Krytyka Kościoła przebiega w kontekście kryzysu rozmaitych form ładu społecznego. Większość Polaków jest przeciwna łączeniu sfery religii i polityki. Przejawia się to między innymi w oporze przeciw włączaniu się Kościoła w życie publiczne. Media kreują również negatywny obraz Kościoła¹⁵. Patrzenie młodzieży na Kościół jest zatem wynikiem wieloletnich ataków na Kościół ze strony mediów. Ataki te miały miejsce zarówno w mediach elektronicznych, jak i w prasie¹⁶. Media zachęcały do wystąpienia z Kościoła przedstawiając postacie apostatów¹⁷. One też bardzo chętnie informowały o wadach i grzechach

¹⁵ Por. Mariański, *Emigracja z Kościoła*, s. 395–398.

¹⁶ Por. *Raport ws. seksskandalu w Kościele: media użyły go, by uderzyć w Papieża*, <http://www.fronda.pl/a/raport-ws-seksskandalu-w-kosciele-media-uzyly-go-by-uderzyc-w-papieza,6933.html> (24.10.2016).

¹⁷ R. Laudański, „nie wierzę w Boga”. *Coraz więcej osób chce wystąpić z Kościoła*, „Gazeta Pomorska”, 26.02.2012, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7270880,nie-wierze-w-boga-coraz-wiecej-osob-chce-wystapic-z-kosciola,id,t.html> (10.11.2016).

księży¹⁸ czy też o ich dochodach¹⁹ albo o pobieraniu nadmiernych opłat za usługi religijne²⁰. Mogły rodzić w świadomości młodzieży różnorodne postawy. Na pewno w wielu młodych zasiały wiele wątpliwości na temat Kościoła i jego obecności w życiu publicznym.

Stąd postulować trzeba, aby wykorzystać nauczanie religii w szkole do tego, aby bardziej wszechstronnie przedstawić nauczanie Kościoła wątpiącej młodzieży. Duże znaczenie ma pogłębianie wśród tych zaangażowanych motywacji do uczestnictwa w życiu religijnym wspólnoty Kościoła oraz pogłębianie nauczania Kościoła w trakcie praktyk religijnych, aby jeszcze bardziej móc kształtować ich świadomość prawd wiary i ich świadomość odnoszącą się do nauczania Kościoła w wielu ważnych kwestiach. Wielką rolę w tym ma dobrze przygotowana homilia podejmująca problemy przeżywane przez wiernych i obecne w nauczaniu Kościoła. Ta bardziej świadoma młodzież może stać się podmiotem nowej ewangelizacji dla swoich rówieśników.

Młodzież uczestnicząca w życiu religijnym potrzebuje też potwierdzenia swojej chrześcijańskiej tożsamości. Stąd wielką rolę mają różne formy życia wspólnotowego młodych obecne w ruchach religijnych i stowarzyszeniach. Często młodzi uczestniczący w spotkaniach na Lednicy podkreślają, że obecność tam daje im siłę i motywację do zaangażowania motywowanego wiarą w codzienności. Rolą duszpasterstwa młodzieży jest stworzyć możliwości zaangażowania religijnego i kontynuacji formacji religijnej.

Szczególną okazją do odkrywania Kościoła jest przygotowanie do bierzmowania. W trakcie jego przygotowania udaje się zaangażować wielu młodych w różne formy życia Kościoła. Warto zastanawiać się, czy zbudowany wtedy entuzjazm jest nadal pielęgnowany i skłania ich do dalszego zaangażowania w jego życie po przyjęciu tego sakramentu.

¹⁸ *Ksiądz podejrzany o pedofilię wyszedł wczoraj z aresztu*, „Gazeta Pomorska”, 17.08.2010, <http://www.pomorska.pl/polska-i-swiat/art/7166061,ksiazd-podejrzany-o-pedofilie-wyszedl-wczoraj-z-aresztu,id,t.html> (10.11.2016); *Pijany ksiądz wsiadł za kierownicę, miał ponad 3 promile, zabił człowieka*, „Gazeta Pomorska”, 16.08.2010, <http://www.pomorska.pl/polska-i-swiat/art/7165603,pijany-ksiazd-wsiadl-za-kierownice-mial-ponad-3-promile-zabil-czlowieka,id,t.html> (10.11.2016).

¹⁹ *Ile zarabiają polscy księża*, „Gazeta Pomorska”, 24.09.2011, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7270880,nie-wierze-w-boga-coraz-wiecej-osob-chce-wystapic-z-kosciola,id,t.html> (10.11.2016).

²⁰ *Ile księża biorą za pogrzeb? „co laska” czyli ... dużo*, „Gazeta Pomorska”, 21.05.2011, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7224800,ile-ksieza-biora-za-pogrzeb-co-laska-czyli-duzo,id,t.html> (10.11.2016).

Wiadomo, że Kościół stale podejmuje działalność nauczycielską, jednak nie zawsze język nauczania jest zrozumiały dla współczesnego pokolenia. Stąd konieczny jest wysiłek popularyzacji nauczania Kościoła, wyrażenia go językiem zrozumiałym przez młodych tej epoki. Wydaje się, że niezastąpioną rolę mają do spełnienia w tym zakresie media katolickie.

STRESZCZENIE

Młodzież pod wpływem życia religijnego, a także sposobu przedstawiania Kościoła kształtuje swoje odniesienie do niego. W relacji do Kościoła już od dłuższego czasu socjologowie religii dostrzegają polaryzację postaw wobec niego. Pewna grupa młodzieży akceptuje Kościół, druga grupa odchodzi z Kościoła i w różny sposób go kontestuje, jakaś część jest przywiązana do tradycji religijnych i mimo dystansu od czasu do czasu uczestniczy w życiu Kościoła. Przeprowadzone badania pozwalają potwierdzić podziały wśród młodzieży w stosunku do Kościoła. Na Kujawach wschodnich są dość wyraźne dwie grupy młodzieży. Jedną stanowią ci, którzy akceptują Kościół, a drugą tworzy młodzież oddalona od Kościoła. Dość znaczna jest grupa tych, którzy nie przypisują wielkiego znaczenia Kościołowi zarówno na płaszczyźnie religijnej jak i społecznej. Trzeba mieć świadomość, że postawy młodzieży kształtowały się nie tylko pod wpływem rodziny i uczestnictwa w życiu religijnym, ale także pod wpływem silnych i długotrwałych ataków na Kościół ze strony różnych środowisk liberalnych, a zwłaszcza mediów.

Słowa kluczowe: Kościół, młodzież, wiara, postawy wobec Kościoła.

SUMMARY

Young people under the influence of religious life as well as the presentation of the Church shape their attitude towards it. Sociologists of religion have seen polarization of the young generation of Poles in relation to the Church for a long time. Certain groups of young people accept the Church, others depart from the Church and they contest it in various ways, and some are devoted to religious traditions and, despite the distance they participate in the life of the Church from time to time. The studies help confirm the divisions among young people in relation to the Church. In the eastern Kujawy region two groups of young people can be noticed quite clearly. One group consists of those who accept the Church and the other one is created by the youth away from the Church. There is one, quite significant group of those who do not consider great importance of the Church in both the religious and social terms. You should be aware that the attitudes of young people are developed not only under the influence of family and participation in religious life but also under the influence of strong and long-lasting attacks on the Church from different backgrounds, especially the liberal media.

Key words: the Church, young people, faith, attitudes toward the Church.

BIBLIOGRAFIA

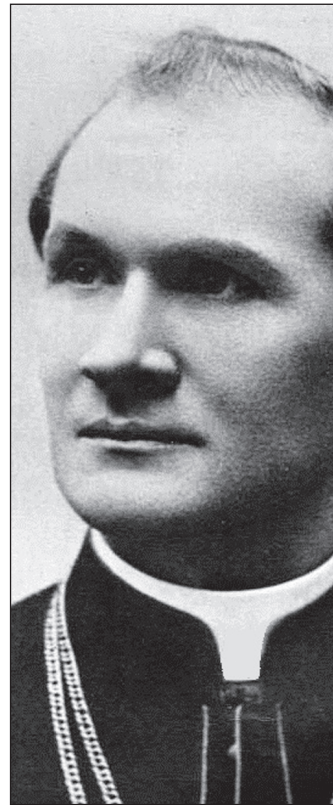
- Baniak J., *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*, Kraków 2015.
- Ile księży biorą za pogrzeb? "co laska" czyli ... dużo*, „Gazeta Pomorska”, 21.05.2011, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7224800,ile-ksieza-biora-za-pogrzeb-co-laska-czyli-duzo,id,t.html> (10.11.2016).
- Ile zarabiają polscy księża*, „Gazeta Pomorska”, 24.09.2011, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7270880,nie-wierze-w-boga-coraz-wiecej-osob-chce-wystapic-z-kosciola,id,t.html> (10.11.2016).
- Ksiądz podejrzany o pedofilię wyszedł wczoraj z aresztu*, „Gazeta Pomorska”, 17.08.2010, <http://www.pomorska.pl/polska-i-swiat/art/7166061,ksiazd-podejrzany-o-pedofilie-wyszedl-wczoraj-z-aresztu,id,t.html> (10.11.2016).
- Laudański R., „*Nie wierzę w Boga*”. *Coraz więcej osób chce wystąpić z Kościoła*, „Gazeta Pomorska”, 26.02.2012, <http://www.pomorska.pl/publicystyka/art/7270880,nie-wierze-w-boga-coraz-wiecej-osob-chce-wystapic-z-kosciola,id,t.html> (10.11.2016).
- Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.
- Pawlina K., *Kościół w opinii młodzieży*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/niedziela201547-opinie.html>. (10.11.2016).
- Pijany ksiądz wsiadł za kierownicę, miał ponad 3 promile, zabił człowieka*, „Gazeta Pomorska”, 16.08.2010, <http://www.pomorska.pl/polska-i-swiat/art/7165603,pijany-ksiazd-wsiadl-za-kierownice-mial-ponad-3-promile-zabil-czlowieka,id,t.html> (10.11.2016).
- Raport ws. seksskandalu w Kościele: media użyły go, by uderzyć w Papieża*, <http://www.frona.pl/a/raport-ws-seksskandalu-w-kosciele-media-uzuly-go-by-uderzyc-w-papieza,6933.html> (24.10.2016).
- Skoczylas K., *Wartości religijno-moralne młodzieży Kujaw wschodnich*, Włocławek 2016.
- Szafranec K., *Młodzi 2011*, Warszawa 2011.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**WŁOCŁAWSKI OKRES
DZIAŁALNOŚCI NAUKOWO-ORGANIZACYJNEJ
KS. REKTORA IDZIEGO BENEDYKTA RADZISZEWSKIEGO**

Zbliża się 100. rocznica inauguracji pierwszego roku akademickiego (8 grudnia 1918 r.) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, założonym przez ks. Idziego Radziszewskiego, który był też jego pierwszym rektorem. Lubelski okres jego bogatej działalności naukowej i organizacyjnej poprzedza a nawet można powiedzieć, że go w pewnym sensie warunkuje – nie mniej ważny, a mało znany czas jego pobytu we Włocławku, także obfitujący w znaczące dokonania i osiągnięcia naukowe. Należy również dodać, że między okresem włocławskim a lubelskim działalność naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Radziszewskiego jest czteroletni okres jego rektoratu w Akademii Duchownej w Petersburgu (1914–1918).

W niniejszym artykule zostanie ukazany ten pierwszy okres działalności naukowej ks. Idziego Radziszewskiego – jako profesora, a zwłaszcza jako rektora Seminarium Duchownego we Włocławku. Najpierw zosta-



KS. ZDZISŁAW PAWLAK – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, aktualnie prowadzi wykłady zleczone na Wydziale Teologii UMK.

nie przedstawione jego przygotowanie do pracy naukowej (1), następnie zostanie ukazana jego praca naukowo-dydaktyczna i organizacyjna w seminarium wrocławskim (2), potem działalność w „Ateneum Kapłańskim” (3), na końcu zaś zachowane ślady pobytu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego we Wrocławku (4).

1. Przygotowanie do pracy naukowej

Ks. Idzi Benedykt Radziszewski¹, urodzony 1 IV 1871 r., po ukończeniu gimnazjum filologicznego w Płocku wstąpił w 1889 r. do Seminarium Duchownego we Wrocławku, które dzięki zwłaszcza rektorom: braciom Chodyńskim: Zenonowi (1873–1887) i Stanisławowi (1887–1919) stało się nie tylko placówką wychowawczą przygotowującą alumnów do kapłaństwa, ale i zakładem naukowo-badawczym. Warunki do studiów były bardzo dobre, czemu sprzyjało uporządkowane archiwum kapitulne przy katedrze i biblioteka seminaryjna, licząca wówczas około 50 tysięcy tomów i zawierająca dzieła z różnych dziedzin wiedzy. Idzi Radziszewski już jako alumn interesował się szczególnie filozofią, studiując ją w zakresie znacznie szerszym, niż przewidywał program.

W celu zaś pogłębienia jej znajomości zorganizował wśród kolegów seminaryjnych samokształceniową grupę nazwaną od jego imienia „Schola Aegidiana”². Oto opinia o nim jako studencie seminarium, jego kursowego kolegi Jana Langiera: „Na naszym kursie był ze wszystkich najzdolniejszy Idzi Radziszewski, wszyscyśmy go kochali i szanowali i od początku mieliśmy o nim idealne wyobrażenie. Widziałem go w ekstazie modlitwowej, jakby stał wśród nas na globie podniesiony i przemawiał w zachwyceniu: Nauki! Nauki i pracy nam potrzeba!!! Utarte i wyblakłe szlaki przeorać trzeba! Światła, więcej światła... Jeszcze jako kleryk podał pewne wskazówki (dotyczące nauki w seminarium), do których się z korzyścią odniesiono”³. Inny seminaryjny kolega (późniejszy ordynariusz łódzki) Włodzimierz Jasiński tak go scharakteryzował: „Kolega o rok starszy powołaniem, już na ławie seminaryjnej zapowiadał się Idzi Radziszewski doskonale. Z natury żądny wiedzy, obcował stale z książ-

¹ Biogramy zob. *Polski słownik biograficzny*, t. 30, s. 121–123; *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 3, s. 483–488 (tamże bibliogr. podmiot. i przedmiot.); G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy KUL*, Lublin 1994, t. 1, 204, 236–237, t. 2, s. 188–190.

² P. Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Wrocław 1923, s. 3.

³ J. Langier, *Dziennik 1881–1894*, s. 249–250 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

ką i śledził ruch naukowy u nas i za granicą, w dostępnym dla siebie zakresie. Główne jego zainteresowanie stanowiła filozofia i teologia fundamentalna, im też wierności przez całe życie dochował. Poważny nad wiek, skupiony, ścisły w rozumowaniu, mało mówny, nigdy prawie nie żartujący, przejęty pragnieniem dalszych studiów, wyrastał na luminarza wśród współkolegów [...]. Przy swej silnej woli, benedyktyńskiej pracowitości, postępach w nauce, karności i dobrym wychowaniu, zyskał sobie – wzorowy lewita Chrystusowy – uznanie i względy władzy seminaryjskiej, czego dowodem było wysłanie go na studia do Akademii Petersburskiej”⁴.

W Akademii Duchownej w Petersburgu obok studiów teologicznych pracował również nad pogłębieniem wiadomości z zakresu filozofii. Tutaj w roku 1896 r. uzyskał stopień kandydata teologii i otrzymał święcenia kapłańskie. W następnym roku promowano go na magistra teologii na podstawie pracy pt. „De vaticiniis Christi Domini” z zakresu egzegezy Pisma Świętego. Powróciwszy do kraju pracował jako wikariusz w parafii św. Mikołaja w Kaliszu. Po roku pracy duszpasterskiej został wysłany na dalsze studia specjalistyczne z filozofii do głośnego wtedy ośrodka naukowego Louvain w Belgii.

Trzyletnie studia (1898–1900) w Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu Lowańskiego wywarły decydujący wpływ na młodego i bardzo zdolnego księdza. Środowisko Uniwersytetu Lowańskiego było bardzo prężnym ośrodkiem naukowo-badawczym, wychodzącym naprzeciw potrzebom epoki. W Instytucie Filozoficznym panował duch szacunku dla wiedzy tradycyjnej wraz z uznaniem najnowszych wyników badań nauk szczegółowych. Obok więc filozofii uprawiano tutaj nauki przyrodnicze, matematyczne, społeczne, historyczne i prawne. Chodziło o uzasadnienie poglądu (a była to epoka rozpowszechniania się pozytywizmu, modernizmu, ontologizmu, tradycjonalizmu i innych antyreligijnych prądów), że nauka i wiara nie pozostają w sprzeczności z sobą, że człowiek wykształcony może i powinien być człowiekiem wierzącym. Zadaniem Instytutu Filozoficznego w Lowanium (jaki mu postawił jego organizator i kierownik, ks. prof. Dezydery Mercier) było zwłaszcza prowadzenie niezależnych, obiektywnych badań nad filozofią tomistyczną, a szerzej biorąc scholastyczną, bez zaniedbywania jednocześnie nauk szczegółowych. Obie te dziedziny wiedzy: filozofia i nauki szczegółowe miały się wzajemnie ubo-

⁴ G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998, s. 137.

gacać i uzupełniać⁵. Bardzo szybko Instytut Filozoficzny stał się silnym ogniskiem ruchu neoscholastycznego, wykraczającym poprzez publikacje i czasopisma (np. „Revue néoscholastique”) poza granice Belgii.

W Louvain zetknął się więc Idzi Radziszewski z najnowocześniejszą myślą naukową. Jego mistrzem był właśnie ks. prof. D. Mercier, twórca Lowańskiej Szkoły Filozoficznej (późniejszy kardynał i prymas Belgii). W czasie studiów zawiązała się między nimi nić przyjaźni, która przetrwała do końca życia (świadczą o tym zachowane listy). W Lowanium szybko uzyskał licencjat (1899), a w rok później na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem Merciera „De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano” stopień doktora filozofii z najwyższym wyróżnieniem⁶.

Pobyt na studiach w Belgii był ważnym okresem jego życia nie tylko dlatego, że tam uzyskał doktorat z filozofii, ale także ze względu na niezwykle środowisko, które ukształtowało go duchowo i miało decydujący wpływ na jego poglądy filozoficzne. Studia w Lowanium stały się również źródłem inspiracji wielu jego przyszłych inicjatyw organizacyjno-naukowych (zwłaszcza gdy chodzi o założenie katolickiego uniwersytetu w Lublinie). Ks. Radziszewski doceniał również wagę kontaktów z nauką europejską. Dlatego opuściwszy Belgię, udał się jeszcze do ośrodków naukowych w Anglii, Francji, we Włoszech, w Austrii, w Niemczech i w Szwajcarii.

2. Praca naukowo-dydaktyczna i organizacyjna w seminarium wrocławskim

Po powrocie jesienią 1901 r. do swej diecezji – mianowany przez bp. Aleksandra Bereśniewicza profesorem filozofii, socjologii i pedagogiki oraz wicerektorem – zapragnął Radziszewski realizować swoje nowatorskie koncepcje i pomysły naukowe i wychowawcze. Czas jego „wicerektorstwa” w Seminarium Duchownym we Wrocławku (do 1905 r.) był pierwszym etapem przeprowadzonej przez niego reformy życia seminaryjnego.

Ks. Radziszewski w nauczaniu przede wszystkim kładł szczególny nacisk na te dyscypliny, które przeżywały wówczas w świecie naukowym

⁵ Zob. I. Radziszewski, *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908, s. 12–26; G. Karolewicz, *Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego*, AtK, 94(1980), s. 74–75.

⁶ Więcej o studiach ks. I. Radziszewskiego w Lowanium – zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 34–36.

renesans: fizykę, biologię, socjologię. Widział więc konieczność przedłużenia alumnom pobytu w seminarium, aby na tzw. kursach niższych mogli uzupełnić swoje braki w wykształceniu ogólnym. „Utworzyły się więc trzy kursy niższe i trzy wyższe czyli teologiczne. Na trzech niższych kursach można było teraz rozszerzyć studia filozoficzne i znalazło się też więcej miejsca dla nauk świeckich. Do nauk dotychczasowych (polonistyki, łaciny, historii powszechnej) wkrótce dodano geografę, języki nowożytne obce (niemiecki i francuski), a z nauk przyrodniczych fizykę, odkładając resztę uzupełnienia do czasów szczęśliwszych”⁷. Zamiarem ks. prof. Radziszewskiego było podniesienie i poważniejsze potraktowanie studiów teologicznych przynajmniej pośrednio przez filozofię. „Szedł w tym zapewne za własnym zamiłowaniem, ale jego starania podyktowane były także przez wzgląd na rzeczywisty stan nauczania filozofii u nas, w porównaniu z tym jak być powinno, według wymagań Stolicy Apostolskiej. Postarał się o dodanie godzin wykładowych tej nauki, sprowadził od r. 1902 do tego przedmiotu nowego profesora⁸ [...]. Wprowadzenie socjologii i traktowanie jej łącznie z ważniejszymi zagadnieniami filozofii moralnej było przejawem tej samej dążności – dać alumnom głębokie przygotowanie filozoficzne. Aby je ułatwić na kursach niższych, ks. Radziszewski wydzielił z całości filozofii psychologię i przeniósł ją na kursy teologiczne [...]. Oprócz tego wprowadził na tych samych kursach i sam wykladał historię filozofii, dawniej wykładaną w krótkości w ciągu kilku tygodni na kursie II. Tak więc te trzy nauki: socjologia, psychologia i historia filozofii były odąd wykładane po roku kolejno przez trzy lata słuchaczom trzech wyższych kursów”⁹.

Aby podnieść poziom naukowy studiów, ks. Idzi Radziszewski zwrócił też uwagę na egzaminy. „Postarał się o przywrócenie zarzuconych od dłuższego czasu egzaminów półrocznych, gdyż przy systemie rocznych egzaminów ilość wyłożonego materiału zmuszała do dość znacznego obcinania go na egzamin, co było ze szkodą dla alumnów [...]. Niektóre egzaminy odbywały się jakby były tylko kolokwiami, w mieszkaniu profesora, prywatnie. To zostało zniesione – a przywrócono dla każdego

⁷ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 8.

⁸ Był nim ks. Stanisław Gruchalski (1872–1936), legitymujący się później stopniem doktora filozofii uzyskanym na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Zob. Z. Pawlak, *Ks. Stanisław Gruchalski – profesor, publicysta i działacz społeczny*, *TiCz*, 7–8(2006), s. 213.

⁹ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 8–9.

egzaminu komisje egzaminacyjne”¹⁰. Ks. Radziszewski tworzył w seminarium wrocławskim również pracownię naukową, koła naukowych zainteresowań, organizował publiczne sesje naukowe¹¹.

Trzeba także podkreślić, że jako wicerektor dbał szczególnie o przygotowanie duchowe kandydatów do kapłaństwa, o rozwój ich życia wewnętrznego, o kształcenie charakteru, przede wszystkim o wpojenie alumnom zasad szczerzej i gruntownej pobożności kapłańskiej. „Powoli lecz wytrwale dążąc do zgotowania warunków niezbędnych dla wychowania alumnów w myśl zarządzeń Stolicy Apostolskiej, postarał się o wprowadzenie w Seminarium urzędu ojca duchownego jako odrębnego od zwykłego spowiednika”¹².

Nie zawsze jednak spotykał się on z uznaniem dla swoich pomysłów i przeprowadzanych śmiałych reform życia seminaryjnego. Tradycyjne jeszcze środowisko wrocławskie po prostu bało się nowych idei i zarzucało mu wprowadzanie niepotrzebnych nowości. Wprawdzie ks. Radziszewski nie chciał przenosić żywcem obcych wzorów na grunt polski, ale wskazywał na potrzebę przemian w modelu nauczania i wychowania, szczególnie w seminariach duchownych, ale nie znajdowało to pełnego zrozumienia. „W czerwcu 1905 r. ks. Idzi Radziszewski zrezygnował ostatecznie ze stanowiska wiceregenta i profesora wrocławskiego seminarium duchownego. Przyczyną opuszczenia stanowiska były wielkie rozbieżności w poglądach na nauczanie i wychowanie między ówczesnym regensem ks. Stanisławem Chodyńskim a ks. Idzim Radziszewskim”¹³.

Po opuszczeniu Włocławka ks. Radziszewski, aby móc dalej prowadzić badania naukowe, udał się ponownie na Zachód. Drogi jego naukowych poszukiwań prowadziły przez Bibliotekę Narodową w Paryżu, Sorbonę, Collège de France, Instytut Katolicki. W tym czasie został przyjęty do zgromadzenia księży misjonarzy. Po roku wrócił do Polski, tym razem do Warszawy, jako przełożony (dyrektor) księży misjonarzy i siostr szarytek (1906–1907). Dał się tam także poznać jako wybitny prelegent i autor podejmujący ważne zagadnienia światopoglądowe.

¹⁰ Tamże, s. 10–11.

¹¹ Por. Z. Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, „Przegląd Uniwersytecki”, 2015, nr 6, s. 52.

¹² Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 6. Kierownictwo duchowe seminarium zostało powierzone ks. M. Skowronkowi, a potem (od 1905 r.) ks. P. Czaplui.

¹³ J. Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, AtK, 41(1949), s. 10.

Biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki, widząc potrzebę dalszej odnowy Seminarium Duchownego i mając ambicję tworzenia znaczącego ośrodka naukowego, ściągnął ks. Radziszewskiego do Włocławka i mianował go we wrześniu 1908 r. rektorem seminarium. Do pomocy jako wiceregenta dobrał sobie ks. Piotra Kremera.

Jako rektor – znając dobrze stan seminariów i zakładów teologicznych na Zachodzie, które przeszły już zwycięsko kryzys zarówno w dziedzinie wychowawczej jak i naukowej, i można się było na nich wzorować – pragnął przede wszystkim podnieść rangę seminarium od strony naukowych wymagań i stworzenia odpowiednich warunków do pracy profesorom i klerykom. Jako profesor i pedagog dążył do wyrobienia większej samodzielności wśród kleryków, do zerwania z systemem mechanicznego, pamięciowego opanowywania przez nich wykładanego materiału. Wprowadził też zwyczaj wygłaszania przez kleryków odczytów, w których przedstawiali oni wyniki własnej pracy. Na tych odczytach sam osobiście przewodniczył dyskusjom. „Odbywały się one mniej więcej co dwa tygodnie w sali głównej (teologicznej), wobec wszystkich alumnów, niekiedy profesorów i gości z miasta, przy czym oprócz dwóch urzędowych oponentów mieli prawo głos zabierać wszyscy obecni”¹⁴. Z kolei, aby profesorowie mogli bardziej oddawać się swojej pracy, ks. Radziszewski dokładał wszelkich starań, aby nie byli obciążani żadnymi zajęciami pobocznymi, lecz żeby poświęcili się wyłącznie dla seminarium.

Ponieważ alumni stanowili w seminarium dwie grupy – młodszą, która uzupełniała wykształcenie ogólne, i starszą, ściśle biorąc klerycką, ks. rektor Radziszewski uważał, że mniej należy wymagać od tej młodzieży, która jeszcze powinna być w gimnazjach, niż od starszej młodzieży, która bezpośrednio przygotowuje się już do kapłaństwa. Sądził, że kształcenie przyszłych kapłanów powinno być poprzedzone przyzwyczajaniem do porządku, karności, pobożności, pracy nad charakterem, czyli kształtowaniem w sobie „człowieka i chrześcijanina”¹⁵. Dlatego z czasem młodsze kursy zostały oddzielone od seminarium jako Liceum Piusa X (1908 r.). Liceum to posiadało odtąd własnego ojca duchownego, odpowiednie ćwiczenia duchowne i swojego, podporządkowanego rektorowi seminarium, wychowawcę (z tytułem dyrektora). Ten zaś miał do pomocy jednego ze starszych alumnów, tzw. superiora.

¹⁴ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 12.

¹⁵ Por. tamże, s. 16–17.

„Zwiększenie ilości wykładów w Wyższym Seminarium i pogłębienie ich treści przyczyniły się do podniesienia poziomu umysłowego alumnów. Sam ks. Radziszewski wykładał filozofię. Podnosząc znaczenie tego przedmiotu, siedł nie tylko za własnym umiłowaniem, lecz i za wskazówkami Stolicy Apostolskiej. Rozszerzenie kursu nauk filozoficznych, sprowadzenie drugiego profesora od razu sprawę polepszyło. Szczególniej rozszerzony został kurs psychologii, poprzedzony wykładem anatomii i przywrócona historia filozofii. Oba te przedmioty wykładał sam ks. Radziszewski. Następnie, ponieważ kwestia socjalna stawała się u nas coraz aktualniejsza, wprowadził ks. Radziszewski na wszystkich kursach socjologię, którą również sam wykładał [...]. Wreszcie wprowadził ks. Radziszewski do kursu seminaryjnego pedagogikę i bardzo ją cenił, nie tylko jako środek pomocniczy w przygotowaniu przyszłych pasterzy i nauczycieli religii, ale zarazem wychowawczy przez samą swoją treść”¹⁶.

Ks. Idzi Radziszewski, jak podkreśla ks. Marian Fulman (późniejszy biskup lubelski), zaznaczył się w seminarium włocławskim jako świetny wykładowca, dobry organizator studiów i doskonały wychowawca. „Gdy stanął [...] na czele Seminarium Włocławskiego, od razu nowy prąd przeniknął cały zakład. Wytworzył się ośrodek twórczy, skupili się koło niego profesorowie jako około wodza [...]. Zaczęto się od pogłębiania ducha młodzieży, zasilania go szczerą pobożnością, stanął do pracy nowy dyrektor duchowny, nowy spowiednik, zaczęły się konferencje dla kleryków o silnym działaniu na wyobraźnię, na rozum, na serce. Lektury naukowe przestały być dębieniem na pamięć, profesor przychodził do auli z nowszymi dziełami pomocniczymi i dawał do czytania uczniom. Począł się budzić zapał do nauki. Wielu zgłosiło się do wyższych studiów, a ks. Radziszewski zabiegał, jakim sposobem ułatwić kształcenie za granicą”¹⁷.

Od początku swego rektorstwa ks. Radziszewski podejmował starania o rozbudowę biblioteki seminaryjnej dla profesorów i kleryków. Dbał nie tylko o jej wyposażenie w najnowszą literaturę polską i obcą, o czasopiśma, ale także o zapewnienie dobrych warunków przy korzystaniu z niej. W tym celu wygospodarował miejsce dla biblioteki na strychu pawilonu kleryckiego, który stał bezużyteczny. Aby przyspieszyć opracowanie zbiorów bibliotecznych, sam włączał się w katalogowanie książek i zachęcał do

¹⁶ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski*, s. 12.

¹⁷ Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 37.

tego pozostałych księży profesorów. Wykończono też część strychu nad gmachem frontowym i tam umieszczono muzeum diecezjalne¹⁸. „Do środków kształcących i podtrzymujących zainteresowanie do nauki zaliczyć też trzeba czytelną klerycką, którą urządził. Składała się ona z książek podręcznych, z pism naukowych i popularnych, religijnych, ascetycznych i główniejszych świeckich, aby alumn, kształcąc się sam w naukach specjalnych, jednocześnie miał sposobność śledzić ruch umysłowy i życie społeczne oraz zapoznawać się z treścią dzieł, którymi się karmi duch społeczeństwa, mającego być w przyszłości przedmiotem jego pieczy pasterskiej”¹⁹.

Ks. rektor I. Radziszewski w swojej działalności naukowo-badawczej nie ograniczał się do samego tylko seminarium. Nie przestawał troszczyć się o swych wychowanków, gdy już seminarium opuszczali. Starał się o pozwolenie dla zdolniejszych na wyjazd na dalsze studia za granicę lub do Akademii Duchownej w Petersburgu. Wspomina o tym ks. prof. Antoni Borowski (współpracownik ks. rektora w seminarium i w „Ateneum Kapłańskim”) stwierdzając, że „niezwykłą zasługą jest wysłanie wielu kapłanów młodych na wyższe studia filozoficzne i teologiczne, tak, że włocławska diecezja mogła poszczycić się dość poważnym gronem solidnie wykształconych filozofów i teologów, co zasilili kadry uniwersyteckich uczonych”²⁰.

3. Działalność w „Ateneum Kapłańskim”

Ks. Radziszewski, dobrze obeznany z polskim ruchem naukowym i jego problemami, widział potrzebę wydawania czasopisma naukowego filozoficzno-teologicznego, które służyłoby krzewieniu wiedzy. Zamyśl utworzenia takiego czasopisma właśnie we Włocławku miał duże szanse urzeczywistnienia. Na początku bowiem XX wieku wytworzyło się tutaj środowisko naukowe związane z Seminarium Duchownym, które zyskiwało coraz większy prestiż. Wielką przychylnością rozwojowi pracy naukowej okazywał bp Stanisław Zdzitowiecki. Ponadto od 1906 roku funkcjonowała we Włocławku Drukarnia Diecezjalna. Kiedy więc we wakacje 1908 roku ks. Radziszewski przedstawił zamiar wydawania czasopisma pod tytułem „Ateneum Kapłańskie” biskupowi włocławskiemu, otrzymał

¹⁸ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 12.

²⁰ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski*, s. 13.

jego zdecydowane poparcie. „Pierwszy numer «Ateneum» ukazał się już w grudniu 1908 r. z datą styczniową 1909 r. [...]. W kościelnym środowisku naukowym pierwszy numer nowego czasopisma został oceniony pozytywnie; przewidywano, że ma ono wszelkie szanse znaleźć się na czele polskich czasopism teologicznych”²¹.

Przyjęta nazwa „Ateneum Kapłańskie” nie oznaczała ograniczenia jego problematyki do spraw czysto kościelnych czy kapłańskich, ale dla pisma wychodzącego pod zaborem rosyjskim była to konieczność²². Zamieszczano w nim artykuły dotyczące najnowszych osiągnięć badań w dziedzinie nauk filozoficznych, teologicznych, społecznych, humanistycznych i prawnych. Przedstawiano zagadnienia z zakresu dogmatyki, liturgii, apologetyki, ascetyki, etyki, hagiografii, pedagogiki, prawa kanonicznego, chrześcijańskiej nauki społecznej, historii sztuki sakralnej.

Według inicjatora czasopisma miało ono „uprawiać naukę katolicką, podtrzymywać wśród duchowieństwa zamiłowanie do wiedzy i dawać mu możliwość orientowania się w nowych zagadnieniach umysłowych i uzupełniania raz zdobytą naukę. «Ateneum» miało oddziaływać na ogół inteligencji polskiej, urabiając opinię katolicką i informować o życiu umysłowym i społecznym katolików innych krajów”²³.

„Ateneum Kapłańskie” miało od samego początku nastawienie bardzo uniwersalistyczne, zapraszając do współpracy autorów ze znanych polskich ośrodków naukowych. Zaczęło też odgrywać ważną w owych czasach rolę czynnika jednoczącego Polaków ze wszystkich zaborów. Stało się powszechnie znane na terenach ziem polskich i rozstawało wrocławskie środowisko naukowe²⁴.

Warto też podkreślić, że „Ateneum Kapłańskie” wyraźnie nawiązywało do ducha Szkoły Lowańskiej, realizującej plany papieża Leona XIII. Intencje, jakie przyświecały ks. Radziszewskiemu przy powstawaniu pisma, ujawnił on sam w liście do swego mistrza, kard. D. Merciera. „Z pomocą tej publikacji nasze Seminarium będzie w stanie popularyzować idee neoscholastyczne oparte o źródła potwierdzone tak wysokim autoryte-

²¹ K. Rułka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, w: *Ateneum Kapłańskie 1909–2009*, Wrocław 2009, s. 12.

²² Władze carskie pozwalały na ukazywanie się takich pism, które już w nazwie zawiązywały niejako krąg odbiorców do jakiejś grupy zawodowej czy zainteresowań. Zaborcy bali się zwłaszcza pisma, które miałyby charakter ogólnonarodowy, patriotyczny.

²³ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski*, s. 13–14.

²⁴ Zob. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 37.

tem filozoficznym, jaki Wasza Eminencja stanowi”²⁵. Rzeczywiście, idee i zasady Wyższego Instytutu Filozoficznego z Louvain ks. Radziszewski systematycznie przekazywał w „Ateneum Kapłańskim”. To właśnie w nim ogłaszał swoje ważne publikacje naukowe, takie jak: *Geneza religii w świetle nauki i filozofii* (1909–1910), *Teologia i nauki przyrodnicze* (1910), *Dwie metody w nauce porównawczej religii* (1911), *Credo nowożytnego fizjologa* (1913); *Uniwersytet Katolicki w Lowanium* (1909), *Regulamin dla seminarium duchownych we Włoszech przez Stolicę Apostolską potwierdzony* (1909), *Metodyczne wskazówki dla studiów samodzielnych* (1909), *Czasopisma filozoficzne* (1909)²⁶.

Formalnym redaktorem „Ateneum” został ks. prof. Antoni Szymański, gdyż ks. Radziszewski nie chciał przyjąć tej funkcji, aby jako rektor seminarium nie narażać się dodatkowo na ewentualne restrykcje władz zaborczych. W stopce redakcyjnej „Ateneum” ks. Szymański był nazywany tzw. redaktorem odpowiedzialnym, który „przede wszystkim odpowiadał za «Ateneum» przed władzami, najczęściej moskiewskimi. Natomiast przy różnicy zdań w redakcji nie decydował ani redaktor odpowiedzialny, ani rektor seminarium, ale zależało to od wyniku głosowania wśród członków rady profesorów”²⁷. Chociaż wydawnictwo „Ateneum Kapłańskie” stanowiło odrębną jednostkę, działającą w ramach własnego statutu i budżetu, to jednak pozostawało w ścisłej łączności z Seminarium Duchownym. „Jego rektor był przewodniczącym Rady Wydawniczej, a profesorowie jej członkami, którzy wybierali spośród siebie zespół redakcyjny jako zarząd i komisję rewizyjną”²⁸.

„Lata 1909–1918 były zdaje się jedynym okresem w dziejach «Ateneum Kapłańskiego», w którym zanotowano współpracę wszystkich niemal profesorów seminarium w redagowaniu «Ateneum»”²⁹. Współpracownikami ks. Radziszewskiego i ks. A. Szymańskiego w redakcji „Ateneum Kapłańskiego” byli wówczas: ks. Władysław Krynicki, ks. Józef Kruszyński, ks. Piotr Kremer i ks. Antoni Borowski.

Wprawdzie z okresu międzywojennego we Włocławku nie zachowała się żadna dokumentacja redakcyjna „Ateneum”, ale pewne światło na

²⁵ Karolewicz, *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski*, s. 63.

²⁶ Por. Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, s. 54.

²⁷ K. Rulka, *Wystawa z okazji 100-lecia „Ateneum Kapłańskiego”*, AtK, 154(2010), s. 402 (przyt. 5).

²⁸ Tenże, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego”*, s. 13.

²⁹ Tamże, s. 32–33 (przyt. 18).

ówczesną sytuację wydawniczą czasopisma rzuca odkryty przed kilkunastu laty bardzo ważny fragment tej dokumentacji, zatytułowany: „Korespondencja redakcji czasopisma «Ateneum Kapłańskie» [z lat 1908–1917]”. Został on „wywieziony przez Niemców w czasie II wojny światowej do Poznania i tam przez zawieruszenie włączony do zbiorów Biblioteki Uniwersytetu A. Mickiewicza (dla biblioteki seminarium duchownego we Włocławku sporządzono jego mikrofilm). Znajdujące się w nim protokoły ze spotkań redakcyjnych oraz listy autorów do redakcji «Ateneum» dają możliwość odtworzenia w pewnym stopniu ówczesnej pracy redakcyjnej”³⁰.

Z tegoż właśnie odnalezionego fragmentu korespondencji dowiadujemy się wiele o pracy w redakcji ks. Szymańskiego, jako redaktora naczelnego (odpowiedzialnego), ks. I. Radziszewskiego, pozostałych członków zespołu redakcyjnego oraz profesorów należących do Rady Wydawniczej. I tak na przykład wiadomo, że sesje redakcyjne z udziałem wszystkich profesorów odbywały się z reguły raz w miesiącu. Omawiano na nich sprawy merytoryczne i administracyjne dotyczące czasopisma. Dokładnie analizowano przysłane do druku materiały. Szczególną zaś uwagę zwracano na te, które miały być włączane do eksponowanego działu *Rozprawy* (zajmował on w każdym zeszycie „Ateneum” około połowy jego objętości). Niektóre nadesłane przez autorów teksty były w całości czytane na zebraniach redakcyjnych (komentowane i poprawiane). Inne zaś, co do których podnoszono poważne zastrzeżenia, były odsyłane autorom lub przesyłane do ponownego opracowania (z uwagami redakcji). I tak na przykład na sesji majowej 1914 r. zanotowano: „ks. A. Szymański przedstawia rozprawkę X. Flaczyńskiego o krytyce podręczników, jest zdania, że w tej formie artykuł nie może być drukowany, chociaż sama rzecz warta uwagi. Czyta prawie cały artykuł, poczem następuje decyzja, żeby odesłać do przeróbki”³¹.

Na naradach redakcyjnych (sesjach) poruszano też m.in. problemy związane z prenumeratą „Ateneum”. Na sesji styczniowej (7 I 1913 r.) zanotowano, że ks. rektor Radziszewski zaproponował „odwołanie się do Rzymu przez pośrednictwo Ks. arbp. Sapiehy z zapytaniem, czy Ateneum mogą prenumerować [słowo skreślone] klerycy. Niektóre bowiem

³⁰ Rułka, *Wystawa z okazji 100-lecia „Ateneum Kapłańskiego”*, s. 396.

³¹ Biblioteka Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu, *Korespondencja redakcji czasopisma „Ateneum Kapłańskie” z lat [1908–1917]*, s. 3.

seminaria i między innymi Warszawa, wbrew decyzji bpów na konferencji warszawskiej, nie wpuszczają *Ateneum* do seminariów. W ten sposób klerycy nie zapoznają się z pismem, a nawet nabierają pewnej do niego niechęci³².

Na spotkaniach redakcyjnych „*Ateneum*” najczęściej zabierał głos jego redaktor ks. A. Szymański. Oprócz niego szczególną aktywnością wyróżniali się: ks. rektor Idzi Radziszewski, zastępca redaktora ks. Stanisław Gruchalski, a także profesorowie: ks. Antoni Borowski, ks. Piotr Kremer (prawdopodobnie pełnił funkcję sekretarza redakcji w latach 1909–1914), ks. Józef Kruszyński, ks. Władysław Krynicki i ks. Rudolf Filipiński³³.

Trzeba zaznaczyć, że zwłaszcza na początku „*Ateneum Kapłańskie*” przeżywało poważne kłopoty finansowe. Szukano różnych sposobów na polepszenie kondycji materialnej czasopisma. Starano się przede wszystkim o pozyskanie większej liczby prenumeratorów. W związku z tym również na sesji styczniowej z 1913 r. głos zabierali ks. Gruchalski i ks. Szymański. Ten pierwszy proponował „po porozumieniu z ks. bp. ogłosić, że kto będzie w diecezji prenumerował *Ateneum*, otrzyma taniej *Kronikę Diecezjalną*. Popiera ks. Kruszyński. Większość odrzuca ze względu na to, że *Ateneum* nabrałoby cech diecezjalnych³⁴. Z kolei ks. Szymański „w celu zyskania większej liczby przedpłatników proponuje zdobyć się jeszcze na jeden wysiłek: na wydawanie obok *Ateneum* wiadomości pasterskich, mniej więcej trzy arkusze co dwa miesiące, bez osobnej prenumeraty, a tylko wspólnie z *Ateneum*. W ten sposób pisma by się uprzystępniały i zaspokoilo więcej potrzeb kleru. Dla trudności praktycznych projekt odłożono³⁵. Warto dodać, że ks. rektor Radziszewski wrócił jeszcze do projektu ks. Gruchalskiego i zaproponował, że „zwróci się do Ekscelencji, żeby *Kronika* subsydiowała *Ateneum*. Przyjęto³⁶”.

Wśród różnych form działalności „*Ateneum Kapłańskiego*” trzeba wymienić powstanie w 1917 r. serii wydawniczej „*Biblioteka «Ateneum Kapłańskiego»*”, do której włączono także pozycje wydane wcześniej.

³² Tamże.

³³ Zob. tamże, s. 3–15.

³⁴ Tamże, s. 3.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

I tak na sesji redakcyjnej (5 XI 1917 r.) ks. Szymański przedstawił „sprawę wydawania książek przy Ateneum [...]”. Proponuje, aby wydawnictwu nadać tytuł „Biblioteka «Ateneum Kapłańskiego»”³⁷. Starał się również o pieniądze na ten cel.

Poważne problemy i kłopoty redakcja „Ateneum Kapłańskiego” miała z obowiązującą w zaborze rosyjskim cenzurą. Przestała wprawdzie obowiązywać cenzura prewencyjna, ale pozostała jeszcze dotkliwa cenzura represyjna, czyli nakładanie kar za opublikowane „nieprawomyślnie” teksty, a nawet konfiskata niekiedy całego nakładu³⁸.

Redakcja „Ateneum” w 1909 r. również urządziła i udostępniła czytelnię (mającą około 90 tytułów czasopism w różnych językach, otrzymywanych drogą wymiany lub abonowanych) oraz bibliotekę podręczną „Ateneum Kapłańskiego”, tworzoną głównie z książek nadesłanych przez różne wydawnictwa. Ponadto zajmowała się kolportażem książek, zwłaszcza z dziedziny filozofii i teologii. Chodziło przede wszystkim o udostępnienie książki czytelnikom szczególnie we Włocławku, gdzie nie było wtedy księgarni naukowej, oraz o pozyskanie prenumeratorów „Ateneum”³⁹.

„Ateneum Kapłańskie” niewątpliwie podniosło autorytet Seminarium Duchownego we Włocławku. Zyskało ono wtedy miano pierwszego i znamienitego w Polsce ośrodka teologiczno-filozoficznego. Ks. rektor Radziszewski został w związku z tym powołany na członka Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, na członka Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie, a Polska Akademia Umiejętności zaliczyła go do członków Komisji Historii Filozofii w Polsce. Kiedy w 1913 r. dotychczasowy rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, ks. Aleksander Kakowski, został mianowany arcybiskupem warszawskim, na jego miejsce powołano właśnie ks. Idziego Radziszewskiego, który z właściwą sobie energią przystąpił tam do przebudowy przestarzałej struktury uczelni. Warto też dodać, że gdy w 1918 r. ks. Radziszewski zakładał w Lublinie uniwersytet katolicki, to połowa profesorów Seminarium Duchownego z Włocławka powędrowała za nim do Lublina, a w historii KUL-u, poza ks. Radziszewskim, jeszcze trzech jego rektorów pochodziło również z grona profesorów włocławskiego seminarium. Byli to: ks. Józef Kruszyń-

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ Rułka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego”*, s. 29.

³⁹ Tamże, s. 30.

ski (1925–1933), ks. Antoni Szymański (1933–1942) i ks. Józef Iwanicki (1952–1956)⁴⁰.

4. Ślady działalności ks. Radziszewskiego we Włocławku

Gdy dziś, z perspektywy wieku, patrzymy na charyzmatyczną postać ks. Idziego Radziszewskiego, podziwiając jego działalność naukową, wychowawczą i organizacyjną jako rektora we włocławskim seminarium, ze wzruszeniem pochylamy się nad śladami jego pobytu i działalności we Włocławku. Dotykamy w bibliotece seminaryjnej pożółkłych egzemplarzy „Ateneum Kapłańskiego” z jego tekstami, pochodzącymi sprzed stu lat, w dziale rękopisów znajdujemy zachowane „Wykłady historii filozofii powszechnej” przez ks. prof. dr. Radziszewskiego (prowadzone w roku 1903–1904, a spisane przez ówczesnego alumna Antoniego Szymańskiego). Idąc korytarzami włocławskiego seminarium zatrzymujemy się przy kościółku seminaryjnym św. Witalisa. W korytarzu prowadzącym od niego znajdują się tablice upamiętniające zmarłych rektorów i profesorów seminarium. Na jednej z nich odczytujemy nazwisko ks. rektora Idziego Radziszewskiego. W starej zaś auli seminaryjnej imienia św. Tomasza z Akwinu w szeregu rektorów tej uczelni wisi portret ks. rektora Idziego Radziszewskiego jako znak przypominający kolejnym pokoleniom włocławskich kapłanów jego niezwykłą postać i ogromne dzieło, jakiego dokonał. To bowiem głównie dzięki ks. Idziemu Radziszewskiemu na początku ubiegłego stulecia Seminarium Duchowne we Włocławku zostało zauważone jako licząca się placówka naukowa w Polsce. Działalność ks. Radziszewskiego owocowała też w następnych latach. W okresie międzywojennym włocławskie seminarium dzięki wysokiemu poziomowi naukowemu znalazło się w czołówce seminariów duchownych. Doceńczyły to władze państwowe przyznając mu w 1927 r. prawa szkoły wyższej, równoznaczne z prawami fakultetów teologicznych na uniwersytetach⁴¹.

Te ślady włocławskiej działalności ks. Idziego Radziszewskiego prowadzą wreszcie do katedry we Włocławku. W kaplicy św. Teresy (w północnej nawie katedry) znajduje się pamiątkowa tablica poświęcona ks. Radziszewskiemu z jego popiersiem, ufundowana przez ks. prof. Stanisława Gruchalskiego, wielkiego przyjaciela i czciciela (*amicus et cultor*)

⁴⁰ Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, s. 54.

⁴¹ Por. W. Frątczak, *Dzieje seminarium. W okresie międzywojennym*, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 19.

ks. Radziszewskiego⁴². Także w Archiwum Diecezjalnym (usytuowane również w katedrze) zachował się portret ks. Idziego Radziszewskiego jako wiceregensa seminarium (1904 r.) w otoczeniu alumnów ostatniego kursu (jest wśród nich Antoni Szymański).

Ważnym też przypomnieniem postaci ks. rektora I. Radziszewskiego i jego znaczącej działalności we Włocławku jest zapis (postanowienie) w statucie Towarzystwa Teologicznego we Włocławku z 1929 r. (par. 28): „Oszczędności wykazane w rocznym bilansie dochodów i rozchodów tworzą fundusz żelazny na cele wydawnicze im. ś.p. ks. Idziego Radziszewskiego”⁴³. Nie wiadomo jednak, czy z tego funduszu rzeczywiście została wydana jakaś pozycja.

Podsumowując włocławski okres działalności naukowej i organizacyjnej ks. rektora Idziego Radziszewskiego, jego oryginalne, śmiałe pomysły odnowy życia seminaryjnego i przeprowadzone, udane reformy, można stwierdzić, że jest on jedną z wybitnych postaci i to nie tylko w historii włocławskiej diecezji. Był nie tylko wybitnym naukowcem, ale również propagatorem nauki, jej organizatorem i popularyzatorem. Wywarł poważny wpływ na ukształtowanie się duchowe licznych kręgów kapłanów i inteligencji katolickiej w Polsce. Jego zaś niezwykle dokonania i osiągnięcia „włocławskie” niewątpliwie owocowały później także w jego pracy naukowej i działalności organizacyjnej w Petersburgu, a zwłaszcza w Lublinie.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy wieloletniej pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej ks. Idziego Radziszewskiego jako rektora Seminarium Duchownego we Włocławku. Składa się on z czterech części. Pierwsza przedstawia przygotowanie ks. Radziszewskiego do pracy naukowej (studia w Seminarium Duchownym we Włocławku, w Akademii Duchownej w Petersburgu oraz w Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu w Lowanium). Druga ukazuje jego pracę naukowo-dydaktyczną i organizacyjną w seminarium włocławskim. Trzecia dotyczy jego działalności w „Ateneum Kapłańskim”. Ostatnia zaś poświęcona jest zachowanym śladom pobytu i działalności ks. Radziszewskiego we Włocławku.

Włocławski okres działalności naukowej i organizacyjnej ks. Radziszewskiego, jego niezwykle dokonania i osiągnięcia w zakresie reorganizacji i modernizacji

⁴² Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, s. 54.

⁴³ Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku, Starostwo Powiatowe we Włocławku. Referat Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego. Sprawy polityczne, Towarzystwo Teologiczne we Włocławku, sygn. 563, k. 2.

włocławskiego seminarium, zwłaszcza poziomu nauczania i wychowania, jest mało znany a jednocześnie bardzo ważny. Poprzedza on, a nawet można powiedzieć, że w pewnym sensie warunkuje późniejszy, lubelski okres jego bogatej działalności naukowej i organizacyjnej jako założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i również jego pierwszego rektora.

Słowa kluczowe: „Ateneum Kapłańskie”, biblioteka seminarium włocławskiego, filozofia, nauczanie filozofii, Idzi Benedykt Radziszewski, seminarium duchowne, wychowanie.

SUMMARY

This article concerns many years of creative scientific, didactic and organizational work of Rev. Idzi Radziszewski as the rector of Seminary in Włocławek. It consists of four parts. The first one shows the preparation of Rev. Radziszewski for his scientific work (studies at the Seminary in Włocławek, at the Ecclesiastical Academy in St. Petersburg and at the Higher Institute of Philosophy at the University of Leuven). The second part presents his scientific, didactic and organizational work in the Seminar in Włocławek. The third one relates to the origin and activities of the „Ateneum Kapłańskie”. The last part of this article is dedicated to the preserved traces of residence and activity of Rev. Radziszewski in Włocławek.

Włocławek period of scientific and organizational work of Rev. Radziszewski, his extraordinary achievements and accomplishments in the field of reorganization and modernization of Seminary in Włocławek, especially the level of teaching and education, is not well known yet very important. It precedes, and in a certain sense, determines later, Lublin period of its rich scientific and organizational activity as the founder of the Catholic University of Lublin, and also its first rector.

Key words: „Ateneum Kapłańskie”, seminar library, philosophy, teaching philosophy, ks. Idzi Radziszewski, diocesan seminary, education

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku, Starostwo Powiatowe we Włocławku. Referat Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego. Sprawy polityczne, Towarzystwo Teologiczne we Włocławku, sygn. 563, k. 2.
- Biblioteka Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu, Korespondencja redakcji czasopisma „Ateneum Kapłańskie” [z lat 1908–1917].
- Radziszewski I., *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908.
- Langier J., *Dziennik 1881–1894*, s. 249–250 (rps w Bibl. Sem. Włocł.).
- Frątczak W., *Dzieje seminarium. W okresie międzywojennym*, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku*, Włocławek 1994, s. 19–23.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998.

- Karolewicz G., *Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego*, AtK, 94(1980), s. 71–84.
- Kremer P., *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, KDWł, 16(1922), s. 327–338, 382–390, 441–446, 499–506; toż w osobn. odb. pt. *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1923.
- Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.
- Pawlak Z., *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, „Przegląd Uniwersytecki”, 2015, nr 6, s. 52–54.
- Pawlak Z., *Ks. Stanisław Gruchalski – profesor, publicysta i działacz społeczny*, TiCz, 7–8(2006), s. 209–225.
- Rulka K., *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, w: *Ateneum Kapłańskie 1909–2009*, Włocławek 2009, s. 11–42.
- Rulka K., *Wystawa z okazji 100-lecia „Ateneum Kapłańskiego”*, AtK, 154(2010), s. 395–403.
- Zawadzki J., *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, AtK, 41(1949), s. 4–25.

KS. KAZIMIERZ RULKA

**WKŁAD KS. ZYGMUNTA TYBURSKIEGO
W OPRACOWANIE INKUNABUŁÓW
W BIBLIOTECE SEMINARYJNEJ WE WŁOCŁAWKU**



Ks. Zygmunt Tyburski (1907–1967) ponad czternaście lat (1953–1967) pracował w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, a przez dwanaście lat (1956–1967) był jej faktycznym dyrektorem¹. W dziale starych druków szczególnym jego zainteresowaniem cieszyły się inkunabuły (druki XV wieku) i polonika XVI wieku. Można bez przesady powiedzieć, że inkunabuły w całości zostały opracowane właśnie przez niego.

**1. Zdobywanie kwalifikacji
do opracowywania inkunabułów**

Gdy ks. Tyburski obejmował pracę w bibliotece seminaryjnej, nie miał fachowego przygotowania do tego rodzaju działalności.

Jego kwalifikacje, które mogły się przydać w pracy w bibliotece teologicznej, to jedynie podstawowy kurs filozofii i teologii, który przeszedł

KS. KAZIMIERZ RULKA – mgr, studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, bibliotekarz włocławskiej księżnicy seminaryjnej (1973–2015), następcą ks. Zygmunta Tyburskiego.

¹ Zob. biogramy – K. Rulka, *Ks. Zygmunt Tyburski – bibliotekarz we włocławskim seminarium duchownym (1953–1967)*, KDWi, 80(1997), s. 553–567; tenże, *Tyburski Zygmunt*, w: *Słownik pracowników książki polskiej. Suplement II*, Warszawa 2000, s. 167–168 (tamże bibliogr. przedmiot.).

w seminarium wrocławskim (1928–1933), oraz niezła znajomość języka łacińskiego. Dlatego od razu zaczął na własną rękę zdobywać fachową wiedzę w zakresie bibliotekarstwa. Przeszedł państwowy kurs bibliotekarski w Warszawie i 28 II 1956 r. złożył pozytywnie egzamin końcowy przed Państwową Komisją egzaminacyjną. Przeszedł kursy bibliotekarskie organizowane przez Bibliotekę Uniwersytecką Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: dla kierowników bibliotek kościelnych w dniach 16–22 VIII 1955 r., opracowania starych druków (2–12 VII 1956), opracowania bibliotecznych rękopisów średniowiecznych (do 1550 r.) – zorganizowany w dniach 4–8 VII 1960 r. Odbił praktykę w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej w dniach 17–29 X 1955. Uczestniczył w II Konferencji Naukowej Komisji Bibliografii i Bibliotekoznawstwa Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego (3–5 XI 1954 r.)².

Jeśli chodzi o przygotowanie do katalogowania starych druków, a w tym inkunabułów, to najwięcej wiadomości w tym względzie uzyskał ks. Tyburski podczas uczestnictwa w dwóch kursach bibliotekarskich zorganizowanych przez Bibliotekę KUL w Lublinie. W tygodniowym kursie dla kierowników bibliotek kościelnych (w sierpniu 1955) wysłuchał on (i poczynił dość dokładne notatki) m.in. kilku obszernych wykładów prof. dr Alodii Kaweckiej-Gryczowej³ na temat opracowania starych druków, w tym także inkunabułów⁴. Niedługo potem ks. Tyburski odbył praktykę w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej, ale brak dokładnego wykazu etapów tego przeszkolenia. Wydaje się, że nie była to systematycznie zaplanowana praktyka, a raczej dorywcze uczestnictwo w pracach Zakładu, pewnie najwięcej w zakresie opracowywania druków polskich XVI wieku⁵. Najwięcej informacji w zakresie katalogowania inkunabułów uzyskał na 10-dniowym kursie bibliotekarskim w 1956 r. w Lublinie poświęconym w całości opracowywaniu starych druków. Wykłady wygłosiły

² Rulka, *Ks. Zygmunt Tyburski – bibliotekarz*, s. 554–555.

³ Alodia Kawecka-Gryczowa (1903–1990) – historyk kultury, bibliolog, bibliotekarka. Od 1930 r. pracowała w Bibliotece Narodowej w Dziale Starych Druków. Zorganizowała m.in. zespoły badawcze dla utworzenia centralnego katalogu inkunabułów w Polsce oraz poloników XVI–XVIII wieku i nimi kierowała. Bardzo wydatnie wspierała osoby kierujące bibliotekami, także kościelnymi (m.in. ks. Zygmunta Tyburskiego), w ich działalności. – H. Tadeusiewicz, *Kawecka-Gryczowa Alodia*, w: *Słownik pracowników książki. Suplement II*, s. 76–77.

⁴ Zachowały się notatki ks. Tyburskiego z tych wykładów – zob. Archiwum biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (ArBSWłocł), *Bibliotekarstwo. Zjazd – Kurs – Praktyka*, s. 39–43, 46–50 (w tym literatura dla okresu inkunabułów – s. 47–50, 54–60).

⁵ Zob. tamże, s. 67–75.

wtedy m.in. prof. dr. Alodia Kawecka-Gryczowa i dr. Maria Cytowska⁶. W zachowanych notatkach z tego kursu⁷, co trudne do wytłumaczenia, brak jednak notatek z wykładu M. Cytowskiej na temat inkunabułów⁸.

Wszystko to jednak nie dawało wystarczającego przygotowania do opracowywania inkunabułów. W tym zakresie ks. Tyburski uzupełniał swoją wiedzę przez samokształcenie, a także przez stałe kontakty z innymi bibliotekarzami. Między innymi prowadził stałą korespondencję w sprawie katalogowania starych druków, a szczególnie inkunabułów, z Alodią Kawecką-Gryczową⁹, Marią Cytowską¹⁰ i Elizą Szandorowską¹¹ z Zakładu Starych Druków Biblioteki Narodowej.

W rezultacie zdobył sporą wiedzę fachową w zakresie katalogowania inkunabułów, co stwierdzali nawet utytułowani pracownicy Biblioteki Narodowej, a także badacze korzystający z biblioteki seminaryjnej we Włocławku¹².

2. Porządkowanie zbioru inkunabułów

Inkunabuły biblioteki seminaryjnej we Włocławku w czasie II wojny światowej zostały zagrabione przez Niemców i wywiezione najpierw do Poznania. Umieszczone w tamtejszej Bibliotece Uniwersyteckiej, zostały tam skatalogowane przez Niemkę – jak można wnioskować z zapisu na jednym z zachowanych inkunabułów, bardzo niefachowo¹³ – ale katalog

⁶ Maria Cytowska (1922–2007) pracowała w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej w latach 1950–1961.

⁷ Zob. ArBSWłocł, Kurs bibliotekarski „Stare druki”, Lublin 2–12.7.1956.

⁸ Zob. tamże, s. 74 (notatka na tej stronie: „Nowym piórem «Jubiler» zdaje się wskazywać na to, że akurat na początku tego wykładu ks. Tyburskiemu zepsuło się pióro).

⁹ ArBSWłocł, Kronika biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (Kronika BSWłocł), z. 4: 1957–1994, s. 40–41.

¹⁰ Zob. np. tamże, s. 42, 44.

¹¹ Eliza Szandorowska (ur. 1923) – bibliolog i bibliotekarka, pracownica Zakładu Starych Druków Biblioteki Narodowej, służyła wydatną pomocą ks. Tyburskiemu w rozwiązywaniu wątpliwości związanych z katalogowaniem starych druków (w niektórych woluminach zachowały się kartki z jej odręcznymi opisami wątpliwych pozycji).

¹² Ks. Tyburski cieszył się szczególną życzliwością Alodii Kaweckiej-Gryczowej; świadczą o tym liczne zapiski Tyburskiego w Kronice BSWłocł.

¹³ Zob. Baptista de Salis, *Summa casuum conscientiae*, Nürnberg, Ant. Koberger, 1488 (sygn.: XV.F.1027). Na górnej karcie ochronnej znajduje się zapis kopiaowym ołówkiem: „Titel: Opus Fleutogicum / Autignoli / Auszenacite / Deckelrücken / oben”, a na doklejonej kartce poniżej komentarz ks. Z. Tyburskiego: „Napis ołówkiem chemicznym zrobiony przez niemieckiego / bibliotekarza (?) w latach wojennych 1939 1945; niedorzeczne / odczytanie napisu na starej naklejce grzbietowej, który / brzmi: «Opus Theologicum. Aut. ignoti». 1.7.1955”.

ten spalił się¹⁴. Potem inkunabuły te zostały – w obawie przed zniszczeniem wskutek spodziewanego bombardowania miasta – wywiezione, zapakowane solidnie w skrzynie, do kościoła parafialnego w Bityniu.

Po ich odzyskaniu po zakończeniu wojny zostały przewiezione do Włocławka dopiero 8 X 1945 r. przez ks. Stanisława Olejnika¹⁵. Inne wróciły w późniejszym czasie.

Odzyskane inkunabuły, po mechanicznym oczyszczeniu z kurzu i brudu, zostały umieszczone tymczasowo w magazynie na parterze (w sali pierwszej od strony refektarza), najpierw zapewne na regałach prowizorycznych, a następnie (od 1949 r.) na solidnych regałach specjalnie w tym celu wykonanych przez Zakłady św. Józefa we Włocławku¹⁶, i pozostawały tam do 1957 r.¹⁷ W tym roku (5 IV) zostały przeniesione na stałe do salki 3 na parterze i rozstawione na przygotowanych dla nich regałach¹⁸, choć nie tak solidnych jak poprzednie.

2.1. Stan liczbowy

Zbiór inkunabułów włocławskiej biblioteki seminaryjnej przed II wojną światową oceniany był na około 800 wol.¹⁹ Dokładne zestawienie numerów nadanych podczas rejestracji w 1936 r. przez Kazimierza Piekarskiego²⁰ tym inkunabułom²¹ zdaje się to potwierdzać, można bowiem na tej podstawie doliczyć się około 996 pozycji bibliograficz-

¹⁴ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 1: 1945–1946, s. 23–24, 27.

¹⁵ Tamże, s. 34; por. S. Olejnik, *Na ratunek ocalonej bibliotece*, AtK, 79(1972), s. 59–61.

¹⁶ Por. ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 2: 1955–1956, s. 6.

¹⁷ Tamże, z. 3: 1956–1957, s. 4.

¹⁸ Tamże, s. 26, 27, 29.

¹⁹ Z. Arentowicz, *Włocławek*, Włocławek 1937, s. 140.

²⁰ Kazimierz Stanisław Piekarski (1893–1944) – bibliotekarz, bibliograf, historyk książki, bibliofil. Od 1917 r. pracował w różnych bibliotekach polskich, ostatnio w latach 1931–1943 w Bibliotece Narodowej na stanowisku kierownika działu starych druków. Przyczynił się znacznie do spisania inkunabułów (od 1935 r. był przewodniczącym Komisji dla Centralnego Katalogu Inkunabułów w Polsce) i poloników XVI w. w bibliotekach polskich. – A. Kawecka-Gryczowa, *Piekarski Kazimierz Stanisław*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, [t. 1], Warszawa – Łódź 1972, s. 674. Kazimierz Piekarski w 1936 r. spisał inkunabuły i polonica XVI w. zbiorach kościelnych Włocławka: bibliotece seminarium duchownego, kapitulnej i reformackiej, dzieląc się swymi spostrzeżeniami z Alicją Kawecką-Gryczową – zob. *Z warsztatu Kazimierza Piekarskiego. Listy z lat 1936–1937*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, „Pamiętnik Literacki”, 70(1979), z. 1, s. 255–258.

²¹ Numery te zostały wpisane własnoręcznie przez K. Piekarskiego ołówkiem na pierwszych kartach kodeksów i atramentem na wystających z kodeksów karteluszka.

nych²² w około 800 woluminach²³. W pierwszej partii odzyskanych inkunabułów, było – według własnoręcznie napisanego rozliczenia przez ks. Olejnika – 9 skrzyń²⁴, w których odliczyło się 465 „sztuk”, czyli woluminów²⁵ inkunabułów. Doliczenie tych, które wróciły później, i tak nie daje liczby przedwojennej. Wstępnie szacowano, że straty biblioteki seminaryjnej w dziale inkunabułów to około 100 pozycji²⁶. Cenny inkunabuł, list Krzysztofa Kolumba, który w czasie wojny był schowany u jednego z alumnów, wrócił do seminarium 3 XI 1945 r.²⁷

W sumie ze zbiorów przedwojennych w bibliotece seminaryjnej odliczyło się 829 pozycji inkunabułów.

Doszły natomiast po wojnie do biblioteki seminaryjnej inkunabuły z innych bibliotek. Ks. Tyburski naliczył ich 211 pozycji²⁸, ale z tego tylko 177 pozycji okazało się rzeczywistymi inkunabułami. Wśród pozyskanych po wojnie znalazły się m.in. inkunabuły z dwóch innych bibliotek wrocławskich: kapituły katedralnej (22 pozycje)²⁹ i reformatów (24 poz.)³⁰,

²² Należy jednak pamiętać, że w tę liczbę zostały wliczone druki XVI-wieczne znajdujące się w klockach zaliczonych do inkunabułów oraz pomyłkowo niektóre druki z początku XVI w.

²³ Zob. ArBSWłocł, Inkunabuły. Konkordancja sygnatur starych z nowymi (23.1.1962), w: [J. Wojtkowski], Proweniencja inkunabułów biblioteki Sem. Duch. Włocł., [Włocławek] 1957 (mszps). Ks. Tyburski podaje, że przedwojenne sygnatury (Piekarskiego) zamykały się w następującym zakresie: Oct. 1–54, Qu. 301–732, Fmin 1001–1370, Fmai 1501–1581, Fmax 1701–1759, co daje 996 numerów. Znaczy to, że sygnatury wyższe niż te podane są sygnaturami nadanymi po II wojnie światowej, a jest ich 211. – Por. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 40.

²⁴ Były to prawdopodobnie te same skrzynie, w których inkunabuły zostały wywiezione z Poznania do kościoła w Bityniu. Do każdej z nich dołączona była lista z wykazem numerów inkunabułów według katalogów: GW (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*), H (Haina) lub C (Copingera).

²⁵ ArBSWłocł, Korespondencja. Pismo bez daty [8 X 1945 r.].

²⁶ A. Kawecka-Gryczowa, *Kłopoty z inkunabułami w skali międzynarodowej i polskiej*, „Przegląd Biblioteczny”, 29(1961), nr 2, s. 156; K. Rulka, *Straty Biblioteki Seminarium Duchownego im. Księżych Chodyńskich w czasie II wojny światowej*, KDWi, 78(1995), s. 441, 442. Opisy 41 straconych pozycji zob. *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, red. A. Kawecka-Gryczowa, oprac. M. Bohonos, M. Spandowski i E. Szandorowska, [t. 3:] *Uzupełnienia, indeksy*, Wrocław 1993, s. 175–434.

²⁷ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 1: 1945–1946, s. 34.

²⁸ Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 63–72 (poz. 365–426), 86–93 (poz. 504–538), 105–109 (poz. 604–620), 117–120 (poz. 42–58), 186–199 (poz. 390–403).

²⁹ Sygn.: XV.O.48–49, Q.105, 202, 203, 253–254, 295, 379, 482, 484, 492, F.647, 900–903, 1129, 1130, 1131–1133. Por. B. Iwańska-Cieślak, *Inkunabuły w bibliotece kapituły katedralnej we Wrocławku. Zarys problematyki*, w: *Książka w życiu Kościoła. Zbiór studiów*, Toruń 2009, s. 17–56.

³⁰ Sygn.: XV.O.21; Q.115, 211^bd, 350–351, 352–356, 405; F.674–675, 694, 700, 776, 781, 795, 850, 950, 955, 974^a, 989, 1027, 1114, 1136, 1150, 1175, 1187^a.

biblioteki parafialnej z Koźmina (Koźminka?; 11 poz.)³¹, a także kilku innych instytucji, prywatnych właścicieli oraz bez określonej proveniencji.

Prowizoryczne podliczenie we wrześniu 1955 r. wykazało w bibliotece seminaryjnej 1094 inkunabułów i 102 druki XVI wieku w klockach inkunabułowych³². Było ono niezbyt precyzyjne, ponieważ nie wszystkie pozycje uważane wówczas za inkunabuły były nimi w rzeczywistości.

W 1956 r. (21 IV) ks. Tyburski oceniał liczbę inkunabułów w bibliotece seminaryjnej na około 800 woluminów³³. Był to szacunek zawyżony, mogło być ich wówczas około 715 woluminów. Liczba ta zwiększyła się, gdy przy segregowaniu ostatnich zwałów książek w 1958 r. odnalazło się „kilkanaście” nowych inkunabułów³⁴.

Podliczenie w maju 1961 r. przez ks. Tyburskiego stanu liczbowego inkunabułów w bibliotece seminaryjnej wykazało, że są w tym zbiorze 1022 inkunabuły³⁵, i 9 pozycji w dalszym ciągu wątpliwych, w 738 woluminach (w tym 9 wątpliwych); w klockach inkunabułowych znajdowało się 111 druków z XVI wieku³⁶.

W roku śmierci ks. Tyburskiego (1967) w dziale inkunabułów wrocławskiej biblioteki seminaryjnej znajdowało się 1020 inkunabułów, w 734 woluminach. W klockach inkunabułowych znajdowały się 122 druki XVI wieku³⁷. Jednak centralny katalog inkunabułów w bibliotekach polskich w 1970 r. podaje we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej tylko 1012 inkunabułów³⁸.

Mimo bardzo starannego usuwania z działu inkunabułów druków z początku XVI w. dwa woluminy nadal w nim pozostały (co zostało stwierdzone podczas dokładnego przeglądania inkunabułów w 2016 r.). Są to następujące pozycje: Johannes de Santo Geminiano, *Sermones funebres*, Lyon, Jo. Petit, 1504?, sygn. XV.Q.252³⁹;

³¹ Sygn.: XV.F.724^b, 740/₁₋₂, 788, 836, 951, 1048, 1049, 1054^b, 1102, 1123, 1142.

³² ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 201.

³³ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 3: 1956–1957, s. 4.

³⁴ Tamże, z. 4: 1957–1994, s. 42.

³⁵ Zapewne przed tym podliczeniem A. Gryczowa podaje w bibliotece seminaryjnej we Wrocławku 1100 inkunabułów. – Kawecka-Gryczowa, *Kłopoty z inkunabułami*, s. 156.

³⁶ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 202.

³⁷ Na podstawie podliczenia w magazynie bibliotecznym w 1973 r.

³⁸ *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, [t. 1:] A-L, Wrocław 1970, s. XXIX. Jednak dokładne wypisane wszystkich opisów, przy których widnieje siglum biblioteki wrocławskiej, daje w podsumowaniu liczbę 938. Różnica wynika zapewne z liczenia woluminów tego samego dzieła jako jednej pozycji.

³⁹ Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 198, poz. 454.

Vincentius Ferrerius, *Sermones de tempore*, [Strassburg, Typ. Iordani = Ge. Husner, 1503?], sygn.: XV.F.605⁴⁰.

2.2. Identyfikacja, formatyzowanie i numeracja

Wydawałoby się, że tak prosta sprawa jak ustawienie według wysokości grzbietu i numerowanie inkunabułów powinno być bardzo łatwe do przeprowadzenia. Tymczasem tak nie było, ponieważ bardzo długo co do niektórych pozycji nie było pewności, czy są inkunabułami. Stąd nie można było nadać im ostatecznych sygnatur. Zatem tymczasowo inkunabuły zostały ustawione zasadniczo według numerów nadanych im przez K. Piekarskiego. Woluminy pozyskane po wojnie były zasadniczo ustawiane na końcu poszczególnych formatów.

W listopadzie 1959 r. ks. Tyburski – po zasięgnięciu rady prof. Alodii Kaweckiej-Gryczowej – postanowił wszystkie inkunabuły ustawić na półkach ściśle według formatów, dać im obwoluty z mocnego papieru i na tych obwolutach wypisać ołówkiem nową numerację, „taką, jaka później znajdzie się w inwentarzu, gdy się go sporządzi”⁴¹. Przy okazji ks. Tyburski postanowił zlikwidować luki w sygnaturach, powstałe wskutek strat poniesionych przez bibliotekę w czasie ostatniej wojny⁴² (niektóre luki zostały rzeczywiście zlikwidowane, ale nie wszystkie).

Nowe ustawienie i sygnatury (tylko na obwolutach) otrzymały inkunabuły w ciągu trzech miesięcy (sierpień – październik) 1960 r. Przy okazji została sporządzona konkordancja sygnatur starych z nowymi i nowych ze starymi⁴³. Zostało jeszcze „wpisać je wewnątrz na wewnętrznej stronie przedniej okładziny, a gdy jej brak, na pierwszej stronie dzieła”⁴⁴.

Gdy na początku 1962 r. ks. Tyburski zaczął wpisywać na stałe sygnatury do poszczególnych woluminów, szybko zaprzestał tego zaledwie po

⁴⁰ Zob. tamże, s. 66, poz. 382. Ks. Tyburski miał wątpliwość, czy jest to inkunabuł i radził się w tej sprawie Biblioteki Narodowej, skąd otrzymał taką odpowiedź zapisaną ręką Elizy Szandorowskiej na załączonej (luźnej) kartce: „[...] Wydanie z początku XVI w. – już nie inkunabuł. Trudność w ustaleniu polega na niemożności porównania z egz. kompletnym, choć prawdopodobnie znajduje się taki w Bibl. Jagiellońskiej, lecz katalog tamtejszy nie podaje sygnatury. Istnieje jeszcze przypuszczenie, że może to być w Pelplinie, ale w Kat. Centr. jest tylko wiadomość, że pod sygn. III.F.e.6 jest w Pelplinie *Pars hyemalis* oraz *De sanctis* (może warto przekorespondować). Mogą mieć nadto OO. Bernardyni w Krakowie. E. Szand.”. Nie wiadomo, dlaczego mimo to pozostawił tę pozycję w inkunabułach.

⁴¹ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 41.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 52 (zapiska z 14 I 1961 r.).

wpisaniu ich do woluminów *in octavo* (1–58), uświadomiwszy sobie, że cały system sygnatur będzie musiał poprawiać, gdy się okaże, że jednak niektóre pozycje nie należą do inkunabułów⁴⁵.

I rzeczywiście tak było. „Na skutek wnikliwych badań Biblioteki Narodowej w latach 1960–1965 spośród inkunabułów odeszło do wieku XVI 18 woluminów zawierających 20 rzekomych inkunabułów⁴⁶” – pisał ks. Tyburski w 1966 r. Doszło natomiast 19 woluminów zawierających 22 inkunabuły, które – zawieruszone w późniejszych wiekach – zostały odnalezione przy dokładnej segregacji zbiorów⁴⁷. Okazało się także, że kilka inkunabułów zostało przypadkowo rozbitych na fragmenty i trzeba je było scalić i w rezultacie skasować kilka sygnatur, a zidentyfikowany fragment najczęściej dołączyć do poprzedniej sygnatury⁴⁸.

Przy porządkowaniu inkunabułów wrocławskiej biblioteki seminaryjnej ks. Tyburski starał się respektować prawa własności innych instytucji, których inkunabuły w czasie II wojny światowej zawieruszyły się do zbioru wrocławskiego. W sumie odnalazł osiem takich pozycji. Dwie były oznakowane pieczęcią Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk⁴⁹ i latem 1959 r. zostały odesłane do Poznania⁵⁰. W 1964 r. (23 VII) ks. Tyburski powiadomił ks. Władysława Ziętarskiego, że są do odebrania dwa woluminy inkunabułów będących przed II wojną światową własnością instytucji kościelnych Gniezna: jeden biblioteki seminaryjnej, drugi biblioteki kapitulnej⁵¹. W zbiorach wrocławskich znalazły się też dwa woluminy *in quarto* mające znaki własnościowe świadczące o przynależności do biblioteki parafialnej w Śremie (*ecclesia Sremensis*). Jedna z nich to *Summa angelica* Angelusa de Clavasio⁵², a druga to klocek inkunabułowy zawierający trzy pozycje⁵³. Poinformowawszy

⁴⁵ Tamże, s. 65.

⁴⁶ Są to następujące sygnatury (w nawiasach dawne): XV.O.27(67), 28(68), 29(69), 30(70), Q. 142(748), 151(773), F.561(737), 562(738), 737(1416), 748(1402), 757(1411), 792(1389), 840(1415), 848(1417), 946(1325), 959(1614), 967(1615), 988(1620), 1014(1602), 1016(1616), 1148(1619), 1185(1560), 1203(1561) – ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 29.

⁴⁷ Tamże, s. 29, 31; por. Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 74.

⁴⁸ Zostały skasowane następujące dawne sygnatury: Inc.O. 66, Q.309, 351, F.1406, 1117, 1420 – ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 29.

⁴⁹ Były to inkunabuły: 1) Ambrosius, s., *Opera* (Basel. Jo. Amerbach, 1492), 2) *Biblia latina* (1489).

⁵⁰ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 94.

⁵¹ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 73.

⁵² Angelus de Clavasio, *Summa angelica de casibus conscientiae*, Venezia, Nic. de Francofordia, 1487 (sygn.: XV.Q.463(783)).

⁵³ Klocek ten zawiera następujące pozycje: 1) Antoninus Florentinus, *Confessionale: Defecerunt*, lat., [Wrocław, Casp. Elyan, ca 1475], (sygn.: XV.Q.319(784)); na papierowej (szary papier pakowy) obwolucie tego klocka (XV.Q.319–321) widoczna jest ołówkowa zapiska ręką ks. Z. Tyburskiego: „Po uzgodnieniu z ks. prob. Erwińskim [zapewne proboszczem parafii

o tym znalezieniu parafię w Śremie, otrzymał 10 XI 1959 r. pismo o przekazaniu ich do zbiorów biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku⁵⁴. Nie wyraziły też zainteresowania swymi inkunabułami władze zwierzchnie reformatów włocławskich.

3. Katalogowanie

Katalogowanie inkunabułów dla niefachowca, jakim był ks. Tyburski, nie było sprawą łatwą. Dlatego kontynuowane ono było stopniowo, w miarę zdobywanego doświadczenia i informacji, w czasie całego jego okresu pracy w bibliotece seminaryjnej (1953–1967). Ks. Tyburski zaczął od spisu inwentarzowego, który następnie ciągle uzupełniał.

Pracę przy katalogowaniu inkunabułów utrudniała ks. Tyburskiemu konieczność zajmowania się wszystkim innym w bibliotece, a szczególnie segregacją książek leżących na zwałach⁵⁵, a następnie ich formatyzowaniem i alfabetyzacją, która ciągnęła się do listopada 1961 r., ponieważ nie było wiadomo, jakie druki w tych zwałach się znajdują i czy nie ma tam także inkunabułów. Poza tym ks. Tyburskiego odciągała od pracy przy inkunabułach jego osobista pasja, a było nią szczególnie umiłowanie druków polskich XVI wieku (dawniej traktowane jako cymelia) i pragnął jak najszybciej zabrać się za ich katalogowanie (rozpoczął je 22 XI 1961 r.)⁵⁶.

3.1. Podstawowy spis inkunabułów (inwentarz)

Ks. Tyburski pisze, że pierwszy inwentarzowy spis inkunabułów został sporządzony przez niego w 1955 r. jako „książkowy” katalog topograficzny⁵⁷, spisany w zeszycie szkolnym z papieru kratkowanego (100 kart)⁵⁸. Można wnioskować, że dokonał on tego osobiście, spisany jest bowiem jego ręką. Z notatek w kronice biblioteki seminaryjnej (z. 2: 1955–1956) wynika, że ks. Tyburski dokonał tego od czerwca (a może jeszcze wcześniej) do końca września 1955 r.⁵⁹, a więc jeszcze przed praktyką w Za-

Śrem] pierwsza pozycja otrzymała w konkordancji dawnych sygnatur Inc.Q.784, a obecnie figuruje tymczasowo pod nrem 319²; 2) *Lavacrum conscientiae omnium sacerdotum*, [Leipzig, Greg. Böttiger, ca 1495] (sygn.: XV.Q.320(785); 3) *Manneken Carolus, Formulae epistolarum*, Köln, Henr. Quentell, 1493 (sygn.: XV.Q.321(786).

⁵⁴ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 94.

⁵⁵ Segregacja ta została zakończona dopiero 16 XI 1959 r. – ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 40.

⁵⁶ Tamże, s. 64.

⁵⁷ Tamże, z. 2: 1955–1956, s. 8.

⁵⁸ ArBSWłocł, Najstarsze druki (incunabula). Inwentarz [Inkunabuły. 1], rkps, A-5, 100 k.

⁵⁹ Przypuszczenie to potwierdzają daty wpisane w niektórych miejscach na marginesach, np. [Inkunabuły. 1], s. 79 (24.6.[19]55), s. 100 (16.7.1955), s. 102 (18.7.[19]55), s. 188 (24.9.[19]55), s. 193(27.9.[19]55)

kładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej w dniach 17–29 X 1955 r.⁶⁰ Można zatem przypuszczać, że musiał być to spis bardzo prowizoryczny. 50 pozycji z tego inwentarza⁶¹ wymagało uzupełnienia podstawowych danych bibliograficznych⁶². Niektóre z nich wysłane w końcu stycznia 1962 r. do zbadania do Biblioteki Narodowej w Warszawie⁶³ okazały się drukami z XVI w.⁶⁴

Ten pośpiech wynikał zapewne z prowadzonych od pierwszych lat po II wojnie światowej prac rejestracyjnych, w oparciu o zachowane wykazy K. Piekarskiego, do planowanego centralnego katalogu inkunabułów w bibliotekach polskich⁶⁵. Jego ukończenie przewidywano wówczas – jak się okazało pochopnie – na 1960 r.⁶⁶, potem na 1963 r., a druk na 1965 r.⁶⁷ Ponieważ biblioteka seminaryjna we Włocławku należała do pięciu polskich bibliotek liczących po ponad 1000 inkunabułów⁶⁸, pilna rejestracja jej zbiorów inkunabułów wydawała się uzasadniona.

Już, jak zanotował ks. Tyburski: „W dniach 25 VII – 13 VIII 1955 pani Dr Maria Cytowska z Bibl[ioteki] Nar[odowej] przeprowadziła skontrum inkunabułów B[ibliote]ki Sem[inarium] Duch[ownego] według ocalałych notatek Kaz[imierza] Piekarskiego”⁶⁹. Chodziło o porównanie stanu zasobu inkunabułów biblioteki seminaryjnej według kartoteki sporządzonej przez Kazimierza Piekarskiego, a ułożonej według numerów bibliograficznych (4920 poz.), w której zapisywane były sigła bibliotek posiadających dane pozycje; szczęśliwie ocalała ona w czasie wojny w odpisie maszynowym⁷⁰. Spaliły się natomiast notatki

⁶⁰ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 2: 1955–1956, s. 8. Prawdopodobnie przez pomyłkę w innym miejscu (tamże, z. 4: 1957–1994, s. 16) ks. Tyburski podaje, że było to w 1954 r.

⁶¹ Zaznaczono je słowem „Opis” pisanym na marginesie inwentarza.

⁶² Inkunabuły, co do których zaznaczono „Opis” (w r. 1955) – ArBSWłocł, [Inkunabuły. 2]. Chodzi o napis „Opis” na marginesie pozycji w [Inkunabuły. 1]. W spisie tym nie ma jednak wszystkich pozycji z adnotacją „Opis”, np. s. 193, poz. 429, popr. na 431.

⁶³ Do zbadania zostały wysłane pozycje o sygn.: XV.Q.142(748), 151(773), 213(720), 271(458), 293(642), 294(643), 388(602), 442(610), 459(707), 516(802), 561(737), F.605(1386), 737(1416), 740(1405 i 1406), 748(1402), 757(1411), 778(1367), 901(1590), 919(1410), 967(1615), 970(1394), 1014(1602), 1016(1616), 1113(1209), 1271(1761).

⁶⁴ Zob. np. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 188, poz. 404; s. 193, poz. 429, popr. na 431.

⁶⁵ *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, [t. 1:] A-L, s. XLVII.

⁶⁶ ArBSWłocł, Kurs bibliotekarski „Stare druki”, s. 51.

⁶⁷ Kawecka-Gryczowa, *Kłopoty z inkunabułami*, s. 158.

⁶⁸ *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, [t. 1:] A-L, s. XXIX.

⁶⁹ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 2: 1955–1956, s. 8.

⁷⁰ *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, [t. 1:] A-L, s. XLVI.

Piekarskiego zawierające odpisy proveniencji oraz innych cech indywidualnych egzemplarzy, m.in. także dotyczące wrocławskiej biblioteki seminaryjnej⁷¹.

Do sierpnia 1955 r. ks. Tyburski spisał w inwentarzu zeszytowym w sumie około 740 pozycji inkunabułów⁷², to znaczy wszystkie inkunabuły *in folio*⁷³ oraz *in octavo*⁷⁴, a także ponad 60 inkunabułów *in quarto*⁷⁵. W 1957 r. (29 III) zapisał, że ma „inkunabuły [zapewne wszystkie] ujęte w katalog zeszytowy – tymczasowy”⁷⁶. Inkunabuły zostały spisane według sygnatur nadanych przez Kazimierza Piekarskiego, na końcu każdego formatu dopisano pozycje pozyskane po wojnie, a także te, które zostały odnalezione podczas prac porządkowych⁷⁷.

3.2. Sposób opracowywania

Przy opracowywaniu inkunabułów ks. Tyburski porównywał poszczególne pozycje z innymi ze zbioru wrocławskiego oraz przede wszystkim z dostępnymi mu polskimi bibliografiami inkunabułów⁷⁸. Mógł także korzystać ze skróconych opisów bibliograficznych K. Piekarskiego za karteluszkach zachowanych w niektórych woluminach. Pozycje wątpliwe odkładał do konsultacji z pracownikami Biblioteki Narodowej.

Z polskich bibliografii inkunabułów⁷⁹ ks. Tyburski we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej miał do dyspozycji następujące: 1) G. Kowalski, *Katalog inkunabułów Biblioteki Opactwa Mogińskiego oraz katalog inkunabułów Biblioteki Klasztoru Cystersów w Szczyrzycu*, Kraków 1915 (KM), sygn.: II 7270; 2) A. Kawecka-Gryczowa, K. Piekarski, *Katalog Biblioteki Horynieckiej XX. Ponińskich*, cz. 1: *Inkunabuły i polonika XVI wieku*, Warszawa 1936 (GPHor), sygn.: II 7294; 3) L. Formanowicz, *Katalog*

⁷¹ Tamże. Zachowały się natomiast takie spisy inkunabułów z dwóch innych kościelnych bibliotek Wrocławka: biblioteki kapitulnej i biblioteki reformatów. Zbiory inkunabułów tych bibliotek (a właściwie tylko inkunabuły biblioteki reformatów) po wojnie częściowo trafiły do biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego.

⁷² Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 133.

⁷³ Zob. tamże, s. 3–109 (621 poz.).

⁷⁴ Zob. tamże, s. 111–120 (58 poz.).

⁷⁵ Zob. tamże, s. 123–133 (66 poz.).

⁷⁶ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 3: 1956–1957, s. 25.

⁷⁷ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 200–201, 73, 94, 109.

⁷⁸ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 42, gdzie ks. Tyburski pisze, że znalezione nowe egzemplarze usiłuje „w miarę możliwości zidentyfikować [...] Co nie udaje mi się zidentyfikować na podst[awie] naszych zbiorów i polskich bibliografii inkunabułów, odkładam do wzięcia [...] do B.N. [Biblioteki Narodowej]”

⁷⁹ Zob. *Inkunabulistyka*, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1971, s. 1008.

inkunabułów Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie, I, Poznań 1939 (FG), sygn.: III 626; 4) B. Kocowski, *Materiały do katalogu inkunabułów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 1: format 4°, Wrocław 1951 (KWr), sygn.: III 647; 5) H. Jędrzejowska, M. Pelczarowa, *Katalog inkunabułów Biblioteki Miejskiej w Gdańsku*, Gdańsk 1954 (JPGd), sygn.: II 7355; 6) *Katalog inkunabułów Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu*, na podst. materiałów K. Piekarskiego oprac. A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1956 (GOssol), sygn.: II 7300; 7) A. Lewicka-Kamińska, *Inkunabuły Biblioteki Jagiellońskiej*, Kraków 1962 (Jagiell), sygn.: III 685. Pewne informacje odnośnie do poloników mógł też czerpać z posiadanego w komplecie epokowego dzieła: K. i S. Estreicher, *Bibliografia polska*, Kraków 1891–1951.

Natomiast z obcych bibliografii inkunabułów ks. Tyburski w bibliotece seminaryjnej posiadał tylko fragment L. Haina *Repertorium bibliographicum*, vol. 1, p. 2, (Stuttgart 1827; sygn.: II 7233). Cytaty innych obcych katalogów inkunabułów⁸⁰ czerpał ks. Tyburski z bibliografii polskich albo z informacji uzyskiwanych od pracowników Biblioteki Narodowej. W prowizorycznym inwentarzu ks. Tyburski wypisywał sigła wszystkich obcych bibliografii inkunabułów, które napotkał, ale na karty katalogowe wpisywał zazwyczaj tylko GW i Haina z uzupełnieniami, Copingera, a poza tym tylko sigła polskich bibliografii.

Początkowe bardzo skrótowe opisy z czasem zostały bardzo rozbudowane i obejmowały w miarę możliwości wszystkie elementy opisu inkunabułów, według sporządzonego dla tego celu planu⁸¹: hasło, tytuł i podtytuł, wydanie: miejsce, drukarz, wydawca, nakładca, data, format, objętość, defekty; opis graficzny druku: rodzaj druku, ilustracje, nuty, mapy itp.; zapiski na początku i końcu woluminu, glosy marginalne

⁸⁰ Ks. Tyburski notuje w opisach inkunabułów wrocławskiej biblioteki seminaryjnej sigła następujących obcych katalogów inkunabułów: BMC – *Catalogue of books printed in the XVth century now in the British Museum*, London 1908–; C – W.A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, P. 1–2, Berlin 1926; Coll.U. – I. Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala*, Uppsala – Leipzig 1907; GW – *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig 1925–; H – L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, vol. 1–2, Stuttgart 1826–1838; HC – Hain – Copinger; HCR – Hain – Copinger – Reichling; Klebs – A.C. Klebs, E. Droz, *Remèdes contre la peste. Facsimilès, notes et liste bibliographique des incunables sur la peste*, Paris 1925; Mead – H.R. Mead, *Incunabula in the Huntington Library*, San Marino 1937; Pell – M. Pellechet, *Catalogue general des incunables des bibliothèques publiques de France*, Paris 1897–1909; Polain – R. Polain, *Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des bibliothèques de Belgique*, Bruxelles 1932; Pr – R. Proctor, *An Index to the early printed books in the British Museum (and) Bodleian Library*, London 1898–1903; R – D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum*, vol. 1–6, Monachii 1905–1914; Stillwell – M. Bingham Stillwell, *Incunabula in American Libraries*, New York 1940; VB – E. Voullième, *Die Inkunabeln der Königlichen Bibliothek und der anderer Berliner Sammlungen*, Leipzig 1906–1927; VK – E. Voullième, *Der Buchdruck Köllns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*, Bonn 1903.

⁸¹ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 51.

i interlinearne; proweniencje; podstawowy opis oprawy (np. deska, skóra brunatna, tłoczenia ślepe, okucia: guzy i klamry)⁸². Ks. Tyburski nie notował dokładnie objętości opisywanych inkunabułów, uważając, że nie jest to konieczne, skoro ten element opisu znajduje się w cytowanych bibliografiach.

Spore kłopoty sprawiały ks. Tyburskiemu publikacje wielotomowe, których początkowe tomy zostały wydane w XV w., a końcowe już w XVI w. Najpierw przyjął zasadę, że jeśli w bibliotece znajdują się także tomy z XV w., to i te z XVI w., tworząc całość z poprzednimi, należą do inkunabułów. I tak odnaleziony 30 VII 1964 r. tom siódmy Biblii wydanej w latach 1498–1502, jako tom samodzielny włączył najpierw do inkunabułów, a potem przeniósł do druków XVI w., tłumacząc to 23 IV 1966 r. takim uzasadnieniem: „Gdyby były P. 1–2, które są inkunabułami, to i ta część przy nich zostałaby, ale [jako] sama idzie do XVI w.”⁸³. Jednak na podstawie decyzji E. Szandorowskiej z 16 X 1967 r. tom ten został przywrócony do inkunabułów, z takim uzasadnieniem: „jako część dzieła rozpoczętego w XV w. (1498 r.)”⁸⁴.

Ks. Tyburski zazwyczaj każdy tom wielotomowego dzieła katalogował jako jedną pozycję, zaznaczając w uwagach, że przy ewentualnym druku katalogu dzieło to pójdzie pod jeden numer, a w miejscu sygnatury umieści się wszystkie sygnatury posiadanych przez bibliotekę seminaryjną egzemplarzy⁸⁵.

3.3. Pomoc pracowników Biblioteki Narodowej

Przy opracowywaniu inkunabułów ks. Tyburski od samego początku korzystał z wydatnej i chętniej pomocy pracowników Zakładu Starych Druków Biblioteki Narodowej. Przede wszystkim były to wspomniane już Alodia Kawecka-Gryczowa, Eliza Szandorowska, a także Maria Cytowska.

Przynajmniej kilkakrotnie ks. Tyburski woził do Biblioteki Narodowej do rozpoznania wątpliwe inkunabuły. Dokumentacja seminaryjna nie odnotowuje wszystkich tych ekspertyz, ale wiadomo na przykład, że

⁸² Plan ten jest zbieżny z głównymi zasadami katalogowania inkunabułów zawartych w: A. Chmiel, *Wskazówki do inwentaryzacji bibliotek*, Kraków 1921, s. 13–15.

⁸³ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 94; por. [Inkunabuły. 3], s. 39.

⁸⁴ Zob. zapiski na kartkach dołączonych do inkunabułu o sygn.: 1187^a.

⁸⁵ Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 32–33 (poz. 179–180), 34 (poz. 186–187), 97 (poz. 557–558), 100 (poz. 574), 108 (poz. 616–617), 109.

dwukrotnie jeździł do Warszawy z inkunabułami w 1959 r.: 18 XI zawiózł do zidentyfikowania 16 wątpliwych inkunabułów⁸⁶, a 23 XII kolejną partię 16 inkunabułów⁸⁷. O wydatnej pomocy w opracowywaniu inkunabułów wrocławskich w latach 1962–1963 świadczą też dość liczne uzupełnienia i poprawki w zeszytowym inwentarzu inkunabułów na podstawie danych z Biblioteki Narodowej z: 30 V 1962 r. (ołówek ciemnozielony), 16 VIII 1962 r. (ołówek jasnozielony), 29 VI 1963 r. (ołówek lila)⁸⁸.

W 1966 r. ks. Tyburski wysłał do Biblioteki Narodowej spis (w specjalnym zeszycie) wątpliwości co do różnych elementów opisu bibliograficznego 100 pozycji inkunabułów i 15 VII 1967 r. otrzymał uzupełnienia poczynione przez Marię Bohonos-Lewańską i Elizę Szandorowską⁸⁹. Po naniesieniu ich od razu do inwentarza (atrament niebieski)⁹⁰ zrodziły mu się wątpliwości jeszcze co do niektórych elementów opisu w 12 inkunabułach⁹¹, na które po wysłaniu do Biblioteki Narodowej otrzymał odpowiedź 11 X 1967 r.; nadesłane poprawki od razu uwzględnił (atrament ciemnoniebieski) w zeszytowym inwentarzu inkunabułów⁹².

Cały czas ks. Tyburski współpracował z pracownikami Biblioteki Narodowej przygotowującymi centralny katalog inkunabułów w bibliotekach polskich. On sam jeździł z inkunabułami na konsultacje do Warszawy, czasem przyjeżdżali też pracownicy z Warszawy na zbadanie na miejscu niektórych pozycji. Ostatecznego skonfrontowania opisów inkunabułów biblioteki seminaryjnej włączonych do tego katalogu dokonano w dniach 6–15 września 1967 r. W akcji tej brały udział: Maria Bohonos-Lewańska, Eliza Szandorowska, mgr Elżbieta Stankiewicz-Kapełuś, mgr Teresa Komender. W wyniku tego przeglądu zabrano jeszcze pięć inkunabułów do identyfikacji do Warszawy⁹³. Wróciły one zapewne 11 X 1967 r., bo w tym dniu ks. Tyburski poczynił według wskazówek Biblioteki Narodowej ostatnie uzupełnienia opisów inkunabułów⁹⁴.

⁸⁶ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 42.

⁸⁷ Tamże, s. 44.

⁸⁸ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 2.

⁸⁹ Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 1–11 (w spisie tym widoczne są odrębne uzupełnienia i poprawki obu pracowniczek Biblioteki Narodowej).

⁹⁰ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 2.

⁹¹ Zob. ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 12–13.

⁹² ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 2.

⁹³ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 82.

⁹⁴ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 2.

Jeżeli chodzi o współpracę w tym wielkim dziele, to ks. Tyburski znalazł się wśród tych, którzy – jak piszą wydawcy we wstępie do katalogu – „przesiadali z naszymi «rejestratorami» nieraz do późnego wieczora w bibliotekach i dźwigali na nasz użytek potężne wolumina, co otaczali nas serdeczną koleżeńską opieką”⁹⁵.

Do rozpisania opisów inkunabułów zawartych w inwentarzu zeszytowanym na karty katalogowe przymierzał się ks. Tyburski kilkakrotnie⁹⁶, ale ostatecznie dokonał tego w ciągu ponad dwóch miesięcy 1966 r. (11 III – 27 V)⁹⁷. Spisał wtedy własnoręcznie po jednej karcie do każdej pozycji, odkładając na później skopiowanie każdej z nich jeszcze w dwóch egzemplarzach. Na później zostało też odłożone dopisanie, przynajmniej na jednej z tych kart: proveniencji, informacji o defektach, o zapiskach i glossach oraz opis oprawy⁹⁸.

Ks. Tyburski brał też pod uwagę, że być może kiedyś katalog inkunabułów będzie drukowany i wtedy trzeba będzie poczynić pewne uzupełnienia i sprostowania⁹⁹.

3.4. Odczytywanie i notowanie proveniencji

Już wówczas w bibliotekarstwie zalecano szanować zespoły proveniencyjne, starając się pozycje o tej samej proveniencji ustawiać obok siebie. Nie było to możliwe w całej rozciągłości, ponieważ książki należało ustawiać według wieku, języka i formatu, ale należało tę zasadę zachować, na ile się dało¹⁰⁰.

Dobra znajomość łaciny i dość dobry wzrok pozwalały ks. Tyburskiemu na dość dokładne odczytywanie nawet szczególnie nieczytelnych proveniencji. Dodatkowym ułatwieniem był fakt, że spory procent inkunabułów nosi proveniencję dawnych instytucji i osób należących do diecezji wło-

⁹⁵ *Inkunabuły w bibliotekach polskich*, [t. 1:] A-L, s. XLVII.

⁹⁶ Zob. np. ArBSWłocł, *Kronika BSWłocł*, z. 4: 1957–1994, s. 76 (zapis z 21 X 1965).

⁹⁷ Z radości z powodu zakończenia tej pracy zapisał: „27.5.1966 Deo Opt[imo] Maximo summas piissimasque gratias. / Zakończyłem pierwsze rozpisywanie inkunabułów na karty katalogowe” – ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 201.

⁹⁸ Zob. ArBSWłocł, *Kronika BSWłocł*, z. 4: 1957–1994, s. 80. Dopisanie na spisanych przez ks. Tyburskiego kartach katalogowych inkunabułów proveniencji i opisu opraw (według jego odręcznych notatek), dopisanie dwóch kopii tych kart (bez proveniencji i opisu opraw), oraz sporządzenie ostatecznego książkowego inwentarza inkunabułów nastąpiło dopiero w 1990 r. – K. Rulka, *Inkunabuły w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku*, „Fides”. Biuletyn bibliotek kościelnych, 1996, nr 1–2, s. 62.

⁹⁹ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 1], s. 108, 109.

¹⁰⁰ Zob. ArBSWłocł, *Bibliotekarstwo. Zjazd – Kurs – Praktyka*, s. 36.

łańskiej (w jej granicach historycznych). Odczytywanie to odbywało się, jak można przypuszczać na podstawie notatek w inwentarzu, nie w jednym czasie, ale raczej przy nadarzącej się okazji. Świadczyłby o tym fakt, że opisy niektórych inkunabułów pozostały bez adnotacji o proveniencjach, chociaż nie są one tak trudne do odczytania, jak te, które ks. Tyburski bez kłopotu odczytał. Widocznie ks. Tyburski nie doprowadził do końca odczytywania proveniencji.

Trzeba przyznać, że było to odczytywanie bardzo solidne i precyzyjne. Gdy dziś badacze próbują odczytać proveniencje na inkunabułach biblioteki seminaryjnej, bez posłużenia się zapiskami ks. Tyburskiego nie zawsze potrafią zrobić to bezbłędnie. Pewnym mankamentem jest to, że nie zawsze ks. Tyburski pamiętał o odnotowaniu lokalizacji proveniencji w woluminie.

4. Zabezpieczanie

Pilność innych prac spowodowała, że zabiegom konserwacyjnym poświęcano we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej niewiele czasu. Starano się przede wszystkim o zachowanie wówczas odpowiednich warunków przechowywania książek w magazynach bibliotecznych¹⁰¹. Starano się przede wszystkim o utrzymywanie stałej temperatury i wilgotności, co przy magazynach mających bardzo grube ściany i nie narażonych na bezpośrednie nagrzewanie w porze południowej przez słońce, dawało się uzyskiwać bez większych dodatkowych zabiegów. Ks. Tyburski zwracał także uwagę na odpowiednie wietrzenie magazynów i skrupulatnie tego przestrzegał w pouczeniach dla pracowników.

Przy wstępnej segregacji książek, wszystkie woluminy, a przede wszystkim inkunabuły, zostały (przed 1955 r.) dokładnie oczyszczone z kurzu i brudu. Zgodnie z ówczesnie stosowanymi środkami owadobójczymi¹⁰² karty każdego woluminu zostały przesypane proszkiem DDT i następnie w 1958 r. wydezynfekowano nim cały magazyn¹⁰³. W następnych latach okresowo magazyny były opylane środkami owadobójczymi¹⁰⁴.

Jeżeli chodzi o konserwację, to na szkoleniach bibliotekarskich zalecano wówczas w zakresie konserwacji opraw „nic nie robić [samemu], bo to

¹⁰¹ ArBSWłocł, Kurs bibliotekarski „Stare druki”, s. 58–59.

¹⁰² Zob. ArBSWłocł, Bibliotekarstwo. Zjazd – Kurs – Praktyka, s. 60; Kurs bibliotekarski „Stare druki”, s. 62.

¹⁰³ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 19–20.

¹⁰⁴ Tamże, s. 50; KDWi, 55(1961), s. 256.

[powoduje] niszczenie opraw; zabiegać tylko o zachowanie tego, co jest”¹⁰⁵. Tej zasady trzymał się ks. Tyburski i jeśli chodzi o konserwację, to przede wszystkim starano się możliwie dokładnie oczyścić wszystkie woluminy i zabezpieczyć je przed dalszą destrukcją przez obłożenie ich mocnymi obwolutami z papieru. Zaopatrywanie inkunabułów w obwoluty z papieru zakończono 31 XII 1959 r. Nie był to jednak właściwy papier, ponieważ takiego mimo rocznych starań nie udało się zdobyć¹⁰⁶.

Tylko kilka niewielkich inkunabułów, które od początku nie miały żadnej oprawy, otrzymało prostą oprawę introligatorską w półskórek, wykonaną solidnie przez introligatora seminaryjnego Władysława Szymczaka.

5. Wykorzystanie do celów naukowych

Inkunabuły wrocławskiej biblioteki seminaryjnej za czasów ks. Tyburskiego nie były zasadniczo udostępniane badaczom, bo i oni ich nie szukali jako obiektu badań. Jedyne to te udostępnienia pracownikom Biblioteki Narodowej, które służyły do opracowania centralnego katalogu inkunabułów w bibliotekach polskich. Do takich badań skierowanych zostało do Biblioteki Narodowej co najmniej 60 woluminów. Niektóre z nich wymagały bardzo szczegółowych badań.

Natomiast wszystkie inkunabuły wrocławskie badał w latach 1957–1961 ks. Julian Wojtkowski, poszukując – na zlecenie Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk – rękopiśmiennych glos polskich, i odnotował takie w 70 inkunabułach wrocławskich¹⁰⁷. Przy okazji przeglądania inkunabułów ks. Wojtkowski sporządził wykaz proveniencji inkunabułów w bibliotece seminaryjnej. Ogranicza się on tylko do zestawienia sygnatur (starych) pod nazwami miejscowości, z których pochodzą, ale i tak jest dość przydatny¹⁰⁸. Ks. Wojtkowski opracował i opublikował także jeden artykuł naukowy na podstawie inkunabułu wrocławskiego¹⁰⁹.

¹⁰⁵ ArBSWłocł, Kurs bibliotekarski „Stare druki”, s. 62.

¹⁰⁶ ArBSWłocł, Kronika BSWłocł, z. 4: 1957–1994, s. 45.

¹⁰⁷ Tamże, s. 40–41, 52; J. Wojtkowski, *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupskiego, Koła, Sieradza i Warty...*, Poznań 1965, s. 5.

¹⁰⁸ [J. Wojtkowski], Proveniencja inkunabułów biblioteki Sem. Duch. Włocł., [Włocławek] 1957 (mszps, format A-4, [5] s.).

¹⁰⁹ J. Wojtkowski, *Sprawy warmińskie i krzyżackie we wrocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania listów kardynalskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego*, „Studia Warmińskie”, 4(1967), s. 527–552.

Zapewne niektóre inkunabuły z biblioteki seminaryjnej były badane przez instytucje naukowe. Znajdujemy jednak potwierdzenie tylko wypożyczenia przez Bibliotekę Jagiellońską (7 IX 1967 – 3 IX 1968) jednego inkunabułu¹¹⁰, prawdopodobnie ze względu na bardzo efektowną oprawę, wykonaną przez „Mistrza Drobnych Tłoków”.

Nie wiadomo, czy ks. Tyburski zamierzał w przyszłości podjąć jakieś prace naukowe nad inkunabułami przechowywanymi w bibliotece seminaryjnej. Ale zapewne konieczność zmusiła go do zajęcia się bliżej niektórymi aspektami wiedzy o inkunabułach biblioteki seminaryjnej (najstarsze inkunabuły, proveniencje, wyróżniająca się szata graficzna, interesujące oprawy). Efekty tej pracy zostały pobieżnie przez niego odnotowane w 1966 r.¹¹¹ Data ta pozwala przypuszczać, że ks. Tyburski wybierał wtedy eksponaty na planowaną wystawę z okazji uroczystości milenijnych we Włocławku. Na żadne inne informacje o przygotowywaniu takiej wystawy nie udało się natrafić, a wiadomo na pewno, że nie została ona zrealizowana. Tylko trzy z wytypowanych pozycji (XV.F.791, 817, 1028) zostały – jak zanotował ks. Tyburski – 1 X 1966 r. „wypożyczone do Siedziby”¹¹² (zapewne do pałacu biskupiego)¹¹³.

Notatki i zestawienia, które ks. Tyburski poczynił, mogły się w przyszłości przydać do napisania przynajmniej kilku artykułów informacyjnych, ale wydaje się, że nie liczył się on z taką możliwością, ponieważ uważał, że nawet na skatalogowanie większości starych druków nie starczy mu życia. I rzeczywiście tak się stało.

Trzeba jednak przyznać, że opracowanie inkunabułów włocławskich przez ks. Tyburskiego przyczyniło się w znacznej mierze do zainteresowania nimi w przyszłości.

STRESZCZENIE

Inkunabuły biblioteki seminarium duchownego we Włocławku, zagarnięte przez Niemców w czasie II wojny światowej i wywiezione, a odzyskane w części po wojnie i złożone w magazynie bibliotecznym, przez niemal 10 lat czekały na uporządkowanie. Zajął się nimi dopiero ks. Zygmunt Tyburski, bibliotekarz księżnicy seminaryjnej

¹¹⁰ Zob. zapis na pozycji: Angelus de Clavasio, *Summa angelica de casibus conscientiae, cum additione Hieronymi Torioli*, Venezia, Pag. de Paganinis, 7 VI 1499, sygn.: XV.O.25.

¹¹¹ ArBSWłocł, [Inkunabuły. 3], s. 41–49.

¹¹² Tamże, s. 45, 46.

¹¹³ Można się domyślać, że były one eksponowane w pałacu biskupim w czasie uroczystości milenijnych, ubogacone zapewne rękopisami ze zbiorów biblioteki seminaryjnej.

w latach 1953–1967. W wyniku jego pracy inkunabuły zostały oczyszczone, prowizorycznie zabezpieczone, posegregowane według formatów i po ustawieniu na regałach otrzymały odpowiednie sygnatury. Ks. Tyburski sporządził też najpierw dokładny zeszytowy inwentarz inkunabułów, a potem przeniósł opisy na karty katalogowe.

Słowa kluczowe: inkunabuły, biblioteka seminarium duchownego we Włocławku, ks. Zygmunt Tyburski.

SUMMARY

Incunabula of the library of Włocławek Seminary, grasped and educed by Germans during the World War II and regained partly after the war and stored in library storage, has been waiting for being ordered for almost ten years. It was Rev. Zygmunt Tyburski, a librarian of seminary library over a period 1953–1967, who took care of them. As a result of his work, incunabula were cleaned, protected temporarily, collated in according to their formats and after the setting them on the shelves, they received appropriate signature. Firstly, Rev. Tyburski made the precious notebook inventory of incunabula and then brought descriptions into the library catalogue's cards.

Key words: incunabula, the library of Włocławek Seminary, Rev. Zygmunt Tyburski.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (określenie umowne, obejmuje wszystkie materiały archiwalne tej instytucji, w latach 1955–1967 sporządzone przez ks. Z. Tyburskiego)

Kronika biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z. 1: 1945–1946, z. 2: 1955–1956, z. 3: 1956–1957, z. 4: 1957–1994 (rpsy, A-4, A-5).

Bibliotekarstwo. Zjazd – Kurs – Praktyka (rps, A-5).

Kurs bibliotekarski „Stare druki”, Lublin 2–12.7.1956 (rps, A-5).

[Inkunabuły, z. 1: Inwentarz, z. 2, z. 3] – rpsy, A-5.

Korespondencja 1945–1956.

[Wojtkowski J.], Proweniencja inkunabułów biblioteki Sem. Duch. Włocł., [Włocławek] 1957 (mszps, A-4).

Z warsztatu Kazimierza Piekarskiego. Listy z lat 1936–1937, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, „Pamiętnik Literacki”, 70(1979), z. 1, s. 251–260.

Arentowicz Z., *Włocławek*, Włocławek 1937.

Inkunabulistyka, w: *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław 1971, s. 1004–1009.

Inkunabuły w bibliotekach polskich, red. A. Kawecka-Gryczowa, oprac. Maria Bohonos i E. Szandorowska, [t. 1:] A-L, Wrocław 1970; [t. 3:] *Uzupełnienia, indeksy*, Wrocław 1993.

- Iwańska-Cieślik B., *Inkunabuły w bibliotece kapituły katedralnej we Włocławku. Zarys problematyki*, w: *Książka w życiu Kościoła. Zbiór studiów*, Toruń 2009, s. 17–56.
- Kawecka-Gryczowa A., *Kłopoty z inkunabułami w skali międzynarodowej i polskiej*, „Przegląd Biblioteczny”, 29(1961), nr 2, s. 148–158.
- Olejniki S., *Na ratunek ocalonej bibliotece*, AtK, 79(1972), s. 59–61.
- Rulka K., *Inkunabuły w bibliotece seminarium duchownego we Włocławku*, „Fides”. Biuletyn bibliotek kościelnych, 1996, nr 1–2, s. 58–65.
- Rulka K., *Ks. Zygmunt Tyburski – bibliotekarz we włocławskim seminarium duchownym (1953–1967)*, KDWI, 80(1997), s. 553–567
- Rulka K., *Straty Biblioteki Seminarium Duchownego im. Księża Chodyńskich w czasie II wojny światowej*, KDWI, 78(1995), s. 436–444.
- Wojtkowski J., *Głosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupskiego, Koła, Sieradza i Warty...*, Poznań 1965.
- Wojtkowski J., *Sprawy warmińskie i krzyżackie we włocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania listów kardynalskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego*, „Studia Warmińskie”, 4(1967), s. 527–552.

Przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę! (św. Jan Paweł II).
Aktualne uwarunkowania i realizacja posługi zbawczej Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie

Ks. dr hab. Eligiusz Zarembki



SPRAWOZDANIA I RECENZJE

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2016**

W 2016 r. odbyły się cztery spotkania Towarzystwa, w tym trzy o charakterze otwartym. Sprawozdanie ze spotkania w dniu 13 stycznia t.r. zostało wydrukowane w poprzednim (18) tomie „Studiów Włocławskich” (s. 510–512). Obecne sprawozdanie obejmuje trzy pozostałe spotkania naukowe.

1) 8 czerwca 2016 r.

W spotkaniu tym, które odbyło się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, uczestniczyło 25 osób: bp Bronisław Dembowski, ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Janusz Borucki, Dariusz Duszeński, ks. Leonard Fic, ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Krzysztof Kamiński, ks. Jacek Kędzierski, ks. Krzysztof Konecki, ks. Lech Król, ks. Witold Kujawski, ks. Dariusz Lewandowski, s. Natalia Musidlak ZSNM, ks. Sebastian Osiński, ks. Zdzisław Pawlak, Zdzisław Przybył, ks. Kazimierz Rulka, ks. Zbigniew Skrobicki, ks. Sławomir Sobiech, ks. Jacek Szymański, ks. Andrzej Tomalak, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Witczak. Obecnych na spotkaniu powitał prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku ks. dr hab. Lech Król i zapowiedział, że będzie się ono składało z dwóch części: pierwsza będzie miała charakter roboczego spotkania naukowego, druga będzie walnym zebraniem Towarzystwa.

W pierwszej części ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK, wieloletni profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, wygłosił **wykład** pt. „Główne przyczyny kryzysu ekologicznego dzisiaj. Czytając encyklikę papieża Franciszka *Laudato si. W trosce o wspólny dom*». Na wstępie prelegent zaznaczył, że jest to refleksja filozoficzna

nad encykliką, w aspekcie przyczyn kryzysu ekologicznego, i składa się z dwóch części. W pierwszej części przedstawił kontekst powstania encykliki; następnie omówił istotę przesłania papieskiego, w szczególności koncepcję człowieka; w dalszej części zaprezentował ekologię integralną, a na koniec dokonał podsumowania dokumentu papieskiego.

Prelegent zaznaczył, że o ekologii pisali już poprzedni papieże: Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI, ale żaden nie poświęcił temu zagadnieniu osobnej encykliki. Uczynił to jako pierwszy papież Franciszek. Traktuje on środowisko naturalne jako wspólny dom i jest to kluczem do zrozumienia tego wielowątkowego dokumentu. Prelegent przedstawił istotną myśl papieża Franciszka, że nie ma właściwej ekologii bez właściwej antropologii. Myślą papieża Franciszka jest dokonanie ekologicznego rachunku sumienia, a jako środek zaradczy papież proponuje ekologię integralną. Ekologia integralna jest nierozzerwalnie związana z pojęciem dobra wspólnego. W dokumencie papież przedstawia się jako nauczyciel wiary, a nie jako naukowiec.

Po wykładzie nastąpiła **dyskusja**, którą poprowadził ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW, specjalista w zakresie teologii dogmatycznej i ekumenizmu.

Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz i zapytał o ekologię ducha. Odwołał się do Księgi Hioba, aby pokazać jak wielką była świadomość ekologiczna tamtych czasów. W odpowiedzi ks. Pawlak powołał się na encyklikę papieża, w której jest mowa o integralnym rozwoju społeczeństwa, co w rzeczywistości jest ekologią duchową.

Z kolei ks. dr Zbigniew Skrobicki zwrócił uwagę, że w katolickiej nauce społecznej do tej pory wzrost integralny był rozumiany na płaszczyźnie ekonomicznej lub socjalnej. Mówiąc o ekologii, trzeba mieć ciągle na uwadze dawną chrześcijańską wizję człowieka. Jeżeli się tego nie dostrzeże, to będziemy się ekologią „bawić” na płaszczyźnie gospodarczej czy innej. Odpowiadając ks. Pawlak stwierdził, że nawrócenie ekologiczne to relacja spotkania człowieka z Bogiem. Ekologia integralna odnosi się do naszego stylu życia; chodzi o to, aby uzyskać integralną relację z całym stworzeniem.

Ks. Janusz Borucki zwrócił uwagę na to, że następuje wzrost liczby ludności oraz rozwój technik, które niosą z sobą degradację środowiska, i zapytał, czy ludzkość byłaby w stanie zrezygnować z tych dóbr, aby ratować środowiska. Prelegent odpowiedział, że papież Franciszek w swojej encyklice zwraca uwagę na te problemy i zaznacza, że jest jeszcze czas na zmianę, trzeba się tylko poddać normom moralnym.

Po dyskusji nastąpiło przyjęcie do Teologicznego Towarzystwa Naukowego czterech nowych członków, którymi zostali: ks. dr Sebastian Osiński – sędzia Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej, ks. dr Andrzej Tomalak – wychowawca w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku, s. dr Natalia Musidlak ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku oraz p. mgr Zdzisław Przybył.

Następnie ks. dr hab. Kazimierz Skoczyła dokonał promocji 18 tomu „Studiów Włocławskich”, po której ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes TTN WSD, wręczył 18 tom „Studiów Włocławskich” uczestnikom spotkania.

Druga część posiedzenia miała charakter walnego zebrania. W myśl artykułu 21 Statutu TTN WSD: „Walne zebranie zbiera się co trzy lata, na którym przyjmuje sprawozdania Zarządu i udziela mu absolutorium”.

Pierwsza część walnego zebrania miała charakter sprawozdawczy. Zostały przedstawione sprawozdania z działalności TTN WSD w ostatniej kadencji (2013–2016): 1) prezes TTN WSD ks. dr hab. Lech Król – z działalności Zarządu; 2) sekretarz TTN WSD ks. dr hab. Janusz Borucki – z odbytych posiedzeń naukowych; 3) skarbnik TTN WSD ks. dr Jacek Kędzierski – sprawozdanie finansowe.

Po przedstawieniu sprawozdań odbyło się głosowanie, w którym obecni na sali członkowie TTN WSD jednomyślnie przyjęli przedstawione sprawozdania Zarządu i udzielili mu absolutorium.

Druga część walnego zebrania poświęcona została wyborowi nowego Zarządu TTN WSD na okres następnych trzech lat. W wyniku głosowania, któremu przewodniczył ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, do nowego Zarządu jednomyślnie wybrano: na nowego prezesa ks. dr hab. Lecha Króla – dotychczasowego prezesa; ks. dr. Henryka Witczaka – na wiceprezesa; ks. dr. hab. Janusza Boruckiego – na sekretarza; ks. dr. Jacka Kędzierskiego – na skarbnika.

2) 22 października 2016 r.

Kolejne spotkanie naukowe Towarzystwa, które rozpoczęło się o godz. 9.30 w auli im. Prymasa Stefana Wyszyńskiego w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, miało charakter wykładu otwartego. Spotkanie zostało zorganizowane wspólnie przez TTN WSD i Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Włocławskiej, w dniu wspomnienia św. Jana Pawła II. Uczestniczyli w nim członkowie TTN, przedstawicie-

le Duszpasterstwa Rodzin, alumni WSD, siostry zakonne i mieszkańcy Włocławka.

Wykład pt. „Dyskusje wokół adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia*” wygłosił o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Prelegent, jako sekretarz Komisji Episkopatu Polski do Spraw Rodzin, był ekspertem jako doradca teologiczny delegacji Episkopatu Polski na ostatnim Synodzie Biskupów w Rzymie. Brał udział w pracach nad przygotowaniem Synodu, w nim samym, a także w prezentacji dokumentu papieskiego w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski.

Prelegent rozpoczął od stwierdzenia, że rozpoczęcie Synodu poprzedziły wypowiedzi wielu dostojników Kościoła, których treść była niekiedy wręcz sprzeczna z nauką Kościoła, co przypominało wydarzenia towarzyszące ogłoszeniu przez papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae*. Zwrócił uwagę na działania mediów, fałszujących wypowiedzi papieskie. Podsumowując przytoczone wypowiedzi o. profesor zauważył, iż w ich kontekście zarysowuje się zasadniczy problem: czy osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą korzystać z pełnego uczestnictwa we Mszy Świętej? Odpowiedź wydaje się oczywista. Jeżeli bowiem nie ma wspólnoty z Chrystusem, to nie ma również Komunii z Chrystusem.

Omawiając sam dokument, prelegent przytoczył jego punkt drugi mówiący o tym, że zachowuje on równowagę między tymi, którzy mają nastawienie do zmian, a tymi, którzy nie chcą nic zmieniać w nauczaniu dotyczącym rodziny i życia małżeńskiego. Natomiast w rozdziale ósmym, skierowanym do duszpasterzy, zachęca ich – aby towarzyszyli, rozeznawali i integrowali małżeństwa we wspólnocie Kościoła. Papież zauważa, że istnieją w Kościele różne sposoby obecności wiernych w przestrzeni jego wspólnoty, dostępne również dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych; jednak „jeśli ktoś afiszuje się obiektywnym grzechem [...], to nie może domagać się, by uczyć katechizmu czy przepowiadać, i w tym sensie istnieje coś, co go oddziela od wspólnoty”. Ostatecznie według prelegenta „Europa umiera, bo powiedziała NIE dla życia”.

Po wykładzie odbyła się **dyskusja**, którą prowadził ks. dr hab. Zdzisław Pawlak.

Ks. Antoni Poniński zapytał, dlaczego Urząd Nauczycielski nie ukazuje jednoznacznie nauki Kościoła w tym względzie, a także, czy można mówić o niewinności kobiety, która szuka sposobu pozbycia się poczętego

dziecka. Prelegent zauważył, że faktycznie hierarchowie Kościoła niejednoznacznie się wypowiadają w omawianej kwestii. Często czynią tak pod wpływem presji medialnej. Taka postawa może być też przejawem słabej znajomości zaprezentowanej problematyki. Gdy zaś chodzi o winę kobiet, to zazwyczaj już same w sobie doświadczają egzekucji tej kary, przejawiającej się poważnymi następstwami psychicznymi.

Ks. Artur Krzyżanowski zapytał o wskazania dotyczące duszpasterstwa rodzin niesakramentalnych. W odpowiedzi o. profesor bardzo dobitnie podkreślił, że duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych nie jest duszpasterstwem grzechu. Odpowiadając na pytanie młodego człowieka świeckiego (nie uchwycono jego nazwiska) dodał, że Polska ma szansę przeciwstawić się cywilizacji śmierci tylko wtedy, kiedy będzie realizowała wiernie życie wiary w Jezusa Chrystusa. Tej realizacji służy także obecny Rok Miłosierdzia.

Po części naukowej w katedrze wrocławskiej została odprawiona msza dziękczynna za Światowe Dni Młodzieży, której przewodniczył biskup wrocławski Wiesław Alojzy Mering. Homilię okolicznościową wygłosił o. prof. Kazimierz Lubowicki.

3) 16 listopada 2016 r.

Spotkanie to miało również charakter wykładu otwartego. Składało się z dwóch części. Pierwsza część rozpoczęła się o godz. 14.30 i miała charakter spotkania modlitewnego w kościele seminaryjnym św. Witalisa we Wrocławku. Składała się na nie: liturgia słowa Bożego, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, oraz Koronka do Miłosierdzia Bożego.

Po spotkaniu modlitewnym uczestnicy przeszli do auli Kard. Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie o godzinie 15.45 rozpoczęła się druga część spotkania, podczas której ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek wygłosił **wykład** pt. „Miłosierni jak Ojciec – miłosierni czynem”.

Prelegent na wstępie wyjaśnił, dlaczego – pomimo że kończy się już Rok Miłosierdzia – temat ten jest ciągle aktualny. Przytoczył w tym celu wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące miłosierdzia Bożego; list Episkopatu Polski na temat miłosierdzia; wypowiedź papieża Franciszka z audiencji do Polaków oraz wypowiedzi biskupa wrocławskiego Wiesława A. Meringa na zakończenie Roku Miłosierdzia.

Następnie przedstawił trzy punkty stanowiące plan wykładu: 1) Bóg bogaty w miłosierdzie; 2) Posłannictwo Kościoła; 3) Czym jest miłosierdzie?

Prelegent podkreślił, że historia Izraela jest historią niewierności i miłosierdzia. Podstawą Bożego miłosierdzia jest wierność Ojca przymierzu zawartemu z Izraelem. Przyjście Jezusa sprawiło, że posłannictwo miłosierdzia zostało przekazane Kościołowi. Kościół jest miłosierny i jest świadkiem miłosierdzia. Mimo że Kościół jest miłosierny, powinien wskazywać na naturę grzechu. Należy czynić miłosierdzie, podstawą do czynienia miłosierdzia jest słuchanie słowa Bożego. Czynienie miłosierdzia to realizacja uczynków miłosierdzia względem ciała i względem duszy.

Na zakończenie wykładu prelegent przedstawił dwa wnioski: 1) na wszystkich spoczywa obowiązek czynienia miłosierdzia, 2) potrzeba formacji do czynienia miłosierdzia.

Po wykładzie odbyła się **dyskusja**, której przewodniczył ks. dr Jacek Kędzierski, specjalista w zakresie teologii fundamentalnej.

Wprowadzając do dyskusji, ks. Jacek Kędzierski nawiązał do tematu wykładu i zadał pytanie: Jakie słowo najbardziej zapadło nam w pamięć w trakcie Roku Miłosierdzia? Bowiem z ankiety, którą przeprowadził wśród uczestników Światowych Dni Młodzieży biskup Grzegorz Ryś, wynika, że ponad 50% młodych ludzi najbardziej zapamiętało słowa papieża Franciszka, że lepiej jest budować mosty niż budować mury.

Ks. Stefan Spsychalski przypomniał zebranym, że przez 19 lat był proboszczem w parafii Świnice Warckie, gdzie urodziła się s. Faustyna Kowalska. Przypomniał również słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane podczas kanonizacji s. Faustyny, że jest ona darem polskiej ziemi na trzecie tysiąclecie.

Dwa pytania zadał ks. Zbigniew Skrobicki: 1) o tzw. struktury grzechu, w nawiązaniu do encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*; 2) o sprawę Komunii sakramentalnej dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych.

Pani Iwona Tomczak zapytała, jak daleko ma sięgać miłosierdzie względem potrzebujących, jaka ma być moja postawa w tym zakresie, biorąc pod uwagę, że często mamy do czynienia z naciągaczami, którzy podają się za biednych?

Ks. Lech Król podzielił się własnym doświadczeniem dotyczącym odwiedzania starych kapłanów, mieszkańców domu księży emerytów,

którzy przebywają w szpitalu. Ks. Król zwrócił uwagę, że to, co traktujemy jako normalną troskę, u wielu ludzi wywołuje zaskoczenie.

Miłosierdzie jest jednym z przymiotów Bożych – przypomniał ks. Janusz Borucki – i nie możemy patrzeć na nie w oderwaniu od innego Jego przymiotu, jakim jest sprawiedliwość.

Ks. Henryk Witczak zwrócił uwagę, że dwoma ikonami miłosierdzia są s. Faustyna i matka Teresa z Kalkuty. Uważa on, że w Roku Miłosierdzia akcentuje się miłosierdzie w formie propagowanej przez matkę Teresę, w związku z tym zapytał, czy nie powinno się bardziej zwracać uwagę na miłosierdzie, jakie Bóg nam okazuje w sakramencie pokuty i pojednania?

Prelegent udzielał odpowiedzi na poszczególne pytania bezpośrednio po ich zadaniu.

Na zakończenie prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego ks. Lech Król zapowiedział następne spotkanie Towarzystwa w 2017 r. oraz podał ogłoszenia dotyczące nowego (19) tomu „Studiów Włocławskich”.

* * *

W omawianym okresie biskup włocławski dr Wiesław Mering otrzymał dwie nagrody w zakresie działalności kulturalnej: „Zasłużony kulturze *Gloria artis*” (7 VI 2016) i Nagrodę im. ks. Janusza Stanisława Pasierba *Conservator ecclesiae* (5 X 2016).

Dwóch członków Towarzystwa weszło w 2016 r. do Sekcji Teologicznej Polskiej Akademii Nauk: ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński oraz ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki.

W 2016 r. następujący członkowie Towarzystwa wydali drukiem publikacje samoistne: 1) ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński [współautor: Adam Józef Sobczyk MSF], *Droga konsekrowana – jedność w wielości. Ku małżeństwu – kapłaństwu – życiu zakonnemu*, Toruń 2015; *Świętość jako zadanie dla każdego chrześcijanina*, Toruń 2016; 2) ks. dr hab. Jacek Szymański, *Józef cnotliwy. Powołanie i odpowiedź w tekstach mszalnych z 19 marca*, Włocławek 2016; 3) ks. dr hab. Zbigniew Zarembski, *Homiilia w liturgii chrzcielnej*, Toruń 2016; 4) ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas, *Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich*, Włocławek 2016.

Pozostali członkowie TTN WSD publikowali swoje opracowania przede wszystkim na łamach czasopism naukowych: „Studia Włocławskie” oraz „Teologia i Człowiek” (Toruń).

ks. Janusz Borucki, ks. Henryk Witczak

RECENZJE

Kazimierz Skoczylas, *Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich*, Włocławek : Wyd. Duszpasterstwa Rolników 2016, 351 s.

Włocławskie środowisko naukowe wydało wiele znaczących i uznanych autoritetów w różnych obszarach i dyscyplinach. Nierzadko pokazuje, przekonuje i postuluje, iż nie sposób sobie wyobrazić jakiegokolwiek dziedziny ludzkiego życia i działania, która nie byłaby przesiąknięta aksjologią. Właśnie system wartości dookreśla poczucie tożsamości osobowej jednostki ludzkiej i norm społecznych. Człowiek może w pełni rozwinąć się jako osoba, tzn. wziąć odpowiedzialność we wszystkich obszarach swojego życia, tylko wówczas, gdy opiera się na wartościach, wyznaje je i realizuje. A zatem aksjologia ma charakter normatywny zarówno w życiu indywidualnym, jak i wspólnotowym. Jeżeli współcześnie wartości fundamentalne (podstawowe) są przedstawiane jako to, co zniewala, wówczas w sposób naturalny i w pełni uzasadniony rodzą się bardzo poważne niepokoje aksjologiczne.

W tym kontekście przyjmuję najnowszą publikację ks. dr. hab. Kazimierza Skoczylasa, która jest wynikiem przeprowadzonych przez niego żmudnych i czasochłonnych badań naukowych. To książka niezwykle aktualna, potrzebna i bardzo ciekawa. Recenzowana pozycja jest wartością samą w sobie i ten walor autoteliczny trzeba uznać za cenne osiągnięcie jej autora. Książka Kazimierz Skoczylas wchodzi w bardzo skomplikowane i niełatwe analizy w zakresie przemian aksjologicznych, kulturowych i obyczajowych, czego dowodem może być na przykład taka wypowiedź: „Młodzież stopniowo wrasta w «kulturę typu instant», czyli przyzwyczajają się do życia w natychmiastowości. Symbolem tej kultury jest *fast food*, *fast sex*, *fast car*. *Fast food* jest nazwą «szybkiego jedzenia», czego przejawem jest korzystanie z pożywienia przygotowanego w kuchence mikrofalowej [...]. *Fast sex* jest symbolem natychmiastowej satysfakcji seksualnej, bez zobowiązań i zaangażowania emocjonalnego. Z kolei *fast car* oznacza możliwość niemal natychmiastowego znalezienia się w dowolnym miejscu na ziemi” (s. 49). Łatwo dostrzec, że prowadzone badania mają charakter interdyscyplinarny. Książka Kazimierz Skoczylas daje się poznać jako solidny badacz w obszarze nauk humanistycznych w dziedzinie teologii, jak i w obszarze nauk społecznych w dziedzinie socjologii. Muszę przyznać, że autor zdecydowanie lepiej czuje się w zagadnieniach mu bliższych, czyli katechetyczno-pastoralnych.

Wartko prowadzona narracja niejako „wciąga” w lekturę i zaprasza nieustannie czytelnika do zajmowania osobistego stanowiska w kolejnych odsłonach merytorycznych.

Publikacja ks. Kazimierza Skoczylasa jest skonstruowana w sposób logiczny, spójny i przejrzysty. W swojej strukturze składa się z czterech głównych części (rozdziałów). Rozdział I (s. 17–71) został poświęcony wartościom w życiu młodzieży polskiej początku XXI wieku, przez co stanowi swoiste wprowadzenie do badanej problematyki. Rozdział II (s. 73–96) to opis metody i terenu badań. Osobiście w tym miejscu odczułem pewien niedosyt, gdyż zbyt pobieżnie został przedstawiony warsztat pracy, a właśnie on decyduje o jakości prowadzonego dyskursu, zwłaszcza gdy jest zanurzony w poważnych badaniach i to dotyczących tak ważnych kwestii. Obszerniejsze objaśnienia metodologiczne w zakresie wykorzystania metod, technik i narzędzi badawczych pozwoliłyby jeszcze głębiej wniknąć czytelnikowi w przeprowadzone badania (standaryzacja, średnia arytmetyczna, mediana, modalna, odchylenie standardowe czy błąd statystyczny). Autor umieścił co prawda stosowne objaśnienia, ale nie każdy czytelnik musi posiadać wystarczające kompetencje w tej materii. To jedyna uwaga, ale istotna, gdyż ten element pozwoliłby symetrycznie usytuować teologię (katechetykę, etykę i moralność) i socjologię (postępowanie badawcze i przemiany kulturowe). Trzeci rozdział (s. 97–282) to zasadnicza część książki, badania młodzieży ponadgimnazjalnej w odbiorze wartości ostatecznych, religijnych i życia codziennego. Rozdział ostatni (s. 283–300) odczytuje się jako postulatywny, gdyż autor bardzo umiejętnie formułuje zadania duszpastersko-katechetyczne w procesie formacji religijnej i ewangelizacji.

W książce, jak przystało na poważne dzieło badawcze, nie mogło zabraknąć wstępu, zakończenia czy też stosownego streszczenia zarówno w języku polskim (s. 345–347), jak i angielskim (s. 349–351).

Trudno mi w pełni zgodzić się z trochę niejasną (również stylistycznie) tezą postawioną przez autora w streszczeniu: „Polska przez przyjęcie chrztu za czasów Mieszka weszła do wspólnoty Kościoła katolickiego. Kościół systematycznie realizował swoje zadania duszpasterskie objął tą działalnością większość polskiego społeczeństwa. Przez to wartości obecne w wierze katolickiej były powoli przyjmowane przez katolików. Działalność ewangelizacyjna i stałe wychowanie w wierze kształtowało i kształtuje tożsamość kolejnych pokoleń” (s. 345). Dodajmy, Mieszko I przyjął chrzest najprawdopodobniej 14 kwietnia 966 roku, a wielka schizma wschodnia nastąpiła w 1054 roku. Lepiej byłoby zatem mówić o Kościele czy chrześcijaństwie, gdyż obecnie wszyscy nawiązujemy do tej samej Tradycji. A zatem, to samo mogą dzisiaj powiedzieć na przykład Kościół wschodni, unicki czy inne. Książka ks. Kazimierza Skoczylasa będzie czytana z pewnością nie tylko na Kujawach wschodnich, ale i innych rejonach Polski, stąd – z uwagi na prawdę historyczną i szacunek dla tożsamości INNYCH – warto pamiętać na przykład o wielowyznaniowości

czy wielokulturowości (zasada Josepha Colomba: *fidelité à Dieu et fidelité à l'homme*).

Z punktu metodologicznego praca została logicznie zaplanowana, a wszystkie jej fragmenty pozostają w ścisłym związku z jej tytułem. Mamy tutaj do czynienia ze swoistym przejściem od przygotowania (*praeparatio*) do praktycznego zastosowania (*aplicatio*). Ks. Kazimierz Skoczylas właściwie formułuje problem badawczy i wykazuje się dobrą znajomością metodologii prowadzonych badań oraz interdyscyplinarnym podejściem do prezentowanych zagadnień. Poprzez taki zabieg metodologiczny – widzieć, ocenić i działać – prowadzona narracja nie ogranicza się jedynie do sfery deskrypcyjnej (opisowej) czy predyktywnej (przewidującej przebieg zjawisk i procesów), ale wkracza w paradygmat eksplanacyjny, by poznać, zrozumieć i wyjaśnić ujawniające się związki między kulturą ponowoczesną a postawami religijnymi (aksjologia, etyka i moralność).

Autor właściwie wskazał cel monografii, jak i jej źródła. Nie zabrakło przywołania ważnych publikacji z zakresu teologii pastoralnej i katechetyki. Można było jednak sięgnąć po powszechnie uznane publikacje z zakresu metodologii badań naukowych. Uwaga ta oczywiście w żadnej mierze nie wpływa na bezcenną i niekwestionowaną wartość całej książki ks. Kazimierza Skoczylasa.

Przy ocenie formalnej publikacji należy stwierdzić, że została przygotowana bardzo przejrzysto. Napisana językiem nie tylko poprawnym, ale i pięknym. Edycja książki przemyślana oraz starannie wykonana. Autor konsekwentnie stosuje odsyłacze. Niestety przy składzie zabrakło dokładności redaktorowi technicznemu i w spisie treści czytamy, że rozdział IV rozpoczyna się na stronie 183, a nie – jak jest w rzeczywistości – na 283.

Dobrze przygotowana i zredagowana książka ks. dr. hab. Kazimierza Skoczylasa bez cienia wątpliwości ułatwia odbiór przeprowadzonych przez niego badań. Analizy mają charakter kompetentnej i profesjonalnej refleksji naukowej opartej o dojrzały warsztat i bogaty aparat pojęciowy. Ujmując całościowo warstwę merytoryczno-metodologiczną, należy bardzo pozytywnie ocenić pracę autora, który jest nie tylko rzetelny w swoim przekazie, ale i „czuje” temat. Stąd też należy wyrazić uznanie dla jego poszukiwań badawczych, a nade wszystko samodzielnego i oryginalnego podejścia do badanej problematyki, która koresponduje ze współczesnymi problemami religijno-kulturowymi, zwłaszcza w obszarze aksjologii. Dotyczy ona zarówno etyki (charakter postulatyczny – mówi o tym, jak być powinno), jak i etosu (charakter deskryptywny i deklaratywny – mówi o tym, jak jest). Wypada zatem życzyć, by końcowe konkluzje książki ks. Kazimierza Skoczylasa doprowadziły czytelników do pełnej harmonii (integracji) aksjologii, etyki i etosu poprzez logos. Jestem przekonany, że recenzowana publikacja znajdzie zrozumienie i bardzo pozytywny odbiór szerokiego grona czytelników.

Toruń, UMK

ks. Wojciech Cichosz

Jadwiga Świgińskiak, *Święty Bogumił patron ziemi kolskiej i parafii w Kole*, wyd. 3, Kraków : Dom Wydawniczy „Rafael” 2016, 94 s.

Na rynku wydawniczym ukazała się kolejna książka Jadwigi Świgińskiak (wcześniejsza została poświęcona kapłanowi diecezji wrocławskiej, ks. Bogumiłowi Kasprzakowi). Tym razem autorka najnowsze swoje dzieło poświęciła postaci św. Bogumiła.

Prezentowana pozycja składa się ze wstępu oraz 28 krótkich rozdziałów, podziękowań oraz obszernego aneksu. Już w tym miejscu musimy podkreślić, że praca posiada charakter popularnonaukowy. Oznacza to, że zawarte w niej ustalenia, szczególnie w zakresie faktografii dotyczącej osoby św. Bogumiła, nie muszą posiadać charakteru wyczerpującego. Na omawiane dzieło należy patrzeć przede wszystkim jako na przejaw troski o tradycję oraz o rozwój pamięci i kultu św. Bogumiła.

We wstępie autorka przywołała genezę powstania opracowania. Jak czytamy, myśl taka zrodziła się podczas wmurowania 10 czerwca 2008 r. kamienia węgielnego w budowaną w Kole świątynię, oddaną właśnie pod patronat św. Bogumiła. W historię powstania książki wpisane są także dzieje rodziny autorki. Okazuje się bowiem, że świątynia, której patronuje arcybiskup gnieźnieński, wznoszona jest na terenie, który wcześniej należał do jej rodziców. Stąd J. Świgińskiak pozwala sobie na używanie w odniesieniu do parafii, której patronuje arcybiskup gnieźnieński, terminu „ojcowizna”.

Pierwsze rozdziały swojej pracy autorka poświęciła postaci św. Bogumiła. W rozdziale otwierającym pracę przedstawiła rys biograficzny świętego. W kolejnych skupiła się na ukazaniu przejawów kultu św. Bogumiła, w tym w Kole oraz w okolicach miasta. Dokonała zestawienia podstawowej literatury poświęconej świętemu. Dodajmy w tym miejscu, że w historiografii jego postać określana jest najczęściej tytułem błogosławiony. Odnotujmy, że nie brakuje i takiej tytułatury w omawianej pracy.

Kolejne rozdziały omawianej pracy dotyczą genezy oraz historii parafii św. Bogumiła w Kole. Przypomnijmy, że została ona erygowana 1 listopada 2005 r. Pierwsza msza polowa, inicjująca powstawanie ośrodka duszpasterskiego, została odprawiona już w 1998 roku.

Dalsze rozdziały pracy to omawiane przez autorkę różne płaszczyzny funkcjonowania parafii. Ponieważ mamy tu do czynienia z nowym ośrodkiem duszpasterskim, dlatego można użyć stwierdzenia, że J. Świgińskiak omówiła pokrótce pojawianie się kolejnych aspektów życia parafialnego. I tak autorka omówiła kolejno: kult Matki Bożej Fatimskiej, kult Matki Bożej Różańcowej, kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, upamiętnienie postaci ks. Bogumiła Kasprzaka, pierwsze misje święte, sprowadzenie relikwii bł. Bogumiła oraz jego kult w parafii kolskiej, troskę o powołania kapłańskie z parafii, obecność Ruchu Światło-Życie, wmurowanie kamienia węgielnego, duszpasterstwo pielgrzymkowe oraz dokonała zestawienia pieśni i modlitwy do bł. Bogumiła.

Znaczną część omawianej pracy stanowią teksty zamieszczone w aneksie. J. Świątoniak podejmuje w nich fundamentalne kwestie dotyczące faktografii z życia św. Bogumiła. Autorka, która dodajmy nie jest historykiem, zмага się z niezwykle trudnym zagadnieniem odtworzenia życia arcybiskupa gnieźnieńskiego. Przedstawia własne interpretacje znanych, czy przyjmowanych za wiarygodne, faktów z życia świętego. Dodajmy od razu, że wiele z nich jest dyskusyjnych i na tym etapie badań, w świetle znanego stanu źródeł, muszą pozostać tylko hipotetyczne.

Książkę zamyka galeria zdjęć. Z jednej strony ilustrują one najważniejsze wydarzenia z historii parafii w Kole, z drugiej natomiast prezentują także dokumenty, które stanowią swoisty aneks źródłowy pracy.

Prezentowana praca to z jednej strony fragment odległych, średniowiecznych, dziejów Polski, szczególnie historii rozwijającego się na jej obszarze chrześcijaństwa. Z drugiej strony to także historia ostatnich lat, widziana w perspektywie dziejów parafii św. Bogumiła w Kole. Ten drugi wątek sprawia, że niniejsza publikacja staje się także swoistą kroniką, źródłem do dziejów parafii w Kole, czyli również przyczynkiem do dziejów Kościoła w diecezji włocławskiej na początku trzeciego tysiąclecia.

Toruń, UMK

Waldemar Rozykowski

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis” 1909→
ABMK – „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 1959→
AKDWł – Akta Kurii Diecezjalnej Włocławskiej
AL – Franciszek, pap., Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 2016
AnCr – „Analecta Cracoviensia” 1969→
ArDWł – Archiwum Diecezjalne we Włocławku
ASS – „Acta Sanctae Sedis” 1865–1908
AtK – „Ateneum Kapłańskie” 1909→
CCL – *Corpus Christianorum Latinorum*, Turnholti 1954→
ChL – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988
ComP – „Communio”, ed. pol. 1981→
CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska [...] o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 146–217
CTh – „Collectanea Theologica” 1920→
CiV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009
DB – Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 1965
DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005
DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964
DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980
DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998
DRN – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965
DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum...*
Dz.U. – „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” 1918–1939, 1944→

- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003
- EG – Franciszek, pap., Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015
- EKość – *Encyklopedia kościelna* podług teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami, t. 1–33, Warszawa – Płock – Włocławek 1873–1933
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej, 1981
- FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965
- KDWł – „Kronika Diecezji Włocławskiej” (do 1926 r. „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”), 1907–2005
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965
- KPK – Kodeks prawa kanonicznego
- KZSP – *Katalog zabytków sztuki w Polsce 1951*→
- LDK – *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002
- LS – Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si*, 2015
- MDWł – „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 2005→
- MV – Franciszek, pap., *Misericordiae vultus*. Bulla ogłaszająca nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia, 2015
- OsRomPol – „L’Osservatore Romano” (ed. pol.) 1980→
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2006
- NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio ineunte*, 2001
- NP – „Nasza Przeszłość” 1946→
- PDV – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992
- PEK – *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. pod kier. S. Galla i red. Z. Chełmickiego, t. 1–44, Warszawa 1904–1916
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I–CLXI, wyd. J.P. Migne, 1857–1866

- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, 1878–1890
- PP – Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo*, 2008
- PrKan – „Prawo Kanoniczne” 1958→
- PSB – *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994
- PŚNT – *Pismo Święte Nowego Testamentu*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. 1–12, Poznań 1958–1979
- PŚST – *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. 1–, Poznań 1961→
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1948→
- RdC – Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ripartire da Cristo*, 2003
- RDWł – „Rocznik Diecezji Włocławskiej”
- RF – „Roczniki Filozoficzne” 1948→
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987
- RT – „Roczniki Teologiczne” 1991→
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1949–1990
- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 2007
- SGKP – *Słownik geograficzny królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1–15, Warszawa 1880–1902
- SiDE – „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1983→
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae” 1965→
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
- StWł – „Studia Włocławskie” 1998→
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia” 1963→
- TiCz – „Teologia i Człowiek” 2003→
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994)
- UUS – Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, 1995
- VC – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996
- VoxP – „Vox Patrum” 1981→

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa	7
A brief by Włocławek Bishop, Wiesław Alojzy Mering	
* * *	
Życiorys ks. dr. hab. Lecha Króla – <i>opracował ks. Henryk Witczak</i>	9
The biography of Rev. Lech Król, Dr. – <i>envolved by Rev. Henryk Witczak</i>	
Bibliografia podmiotowa ks. dr. hab. Lecha Króla	
– <i>zestawił ks. Kazimierz Rulka</i>	14
Subjective bibliography of Rev. Lech Król, Dr. – <i>arranged by Rev. Kazimierz Rulka</i>	
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Zainteresowania badawczo-naukowe ks. dr. hab. Lecha Króla	19
Research interests of Rev. Lech Król, Dr	
* * *	
KS. WOJCIECH HANC	
W drodze ku wspólnej wizji Kościoła	37
The Church Towards a Common Vision	
KS. ANDRZEJ TOMALAK	
„Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5).	
Realizacja Pawłowego wezwania w katolicko-prawosławnym	
dialogu ekumenicznym w Polsce	61
One Lord, one faith, one baptism (Eph 4:5). The realisation of St. Paul’s calling in the Catholic-Orthodox ecumenical dialogue in Poland	
KS. JERZY BAGROWICZ	
„Nie wycofujemy się!”, czyli o możliwości dialogu z islamem	77
„We do not retreat” – on the possibility of dialogue with Islam?	
KS. KRZYSZTOF KONECKI	
Mistagogiczny wymiar Liturgii godzin	93
Mystagogue nature of Liturgy of hours	

KS. STANISŁAW JANKOWSKI	
Chrzest – historia, praktyka, znaczenie	105
Baptism – history, practice, meaning	
KS. MICHAŁ SADOWSKI	
Koraniczne wyrażenie <i>s□ibga Allāh</i> w świetle arabskich	
tekstów chrześcijańskich	131
The Qur’ānic Expression <i>s□ibga Allāh</i> in the Light of the Arab	
Christian Texts	
KS. JERZY PAŁUCKI	
Teologia chrztu w nauczaniu św. Paulina z Noli	147
The theology of baptism consisted in St. Paulinus of Nola	
KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI	
Śmierć jako dopełnienie nowych narodzin zapoczątkowanych	
w sakramencie chrztu w świetle wybranych tekstów eucharystycznych	
mszy za zmarłych	161
Death as the Completion of the New Birth Initiated by the Sacrament	
of Baptism in Light of Selected Eucharistical Texts in the Mass of the Dead	
KS. JAN POMIN	
Duchowo-kulturowy wymiar jubileuszu 1050. rocznicy	
chrztu Polski	183
The spiritual and cultural dimension of the jubilee of the 1050 th anniversary	
of the baptism of Poland	
KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ TChr	
Elementy <i>christianitas</i> jako kulturowy efekt chrztu Polski	199
<i>Christianitas</i> elements as a cultural effect of the baptism of Poland	
BP JACEK KICIŃSKI CMF	
Ewangelia, proroctwo i nadzieja w życiu i posłudze	
osoby konsekrowanej – podsumowanie	
Roku Życia Konsekrowanego	215
Gospel, prophecy and hope in a life and service of the consecrated person	
– resumption of the Year of Consecrated Life	
KS. ARKADIUSZ KRUK	
Święta Teresa od Dzieciątka Jezus jako kierownik dusz	
– „mistrzyni nowicjatu”	231
St. Therese of the Child Jesus as the head of souls. “Novice Mistress”	

KS. LECH KRÓL

- Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego. W 100. rocznicę święceń kapłańskich Błogosławionego 245
Bp Michał Kozal as a role model in a cleric life. In the 100th anniversary of the Blessed ordination

KS. ZBIGNIEW ZAREMBSKI

- Umacnianie podmiotowości rodziny w świetle adhortacji
Amoris laetitia 261
Strengthening the subjectivity of the family in the light of the Exhortation
Amoris laetitia

KS. KRZYSZTOF MUDLAFF

- Szkolnictwo katolickie w świetle dokumentu z Aparecidy 275
Catholic education in the light of the Aparecida Document

KS. JANUSZ DREWNIAK

- Muzyka w salezjańskim systemie wychowania młodzieży 293
Music as attribute of Salesian system of education of the young

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

- Kontemplacja Chrystusowych ran w pobożności i kaznodziejstwie chrześcijańskim 307
The contemplation of Christ's wounds in a devotion and Christian preaching

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

- O możliwości i konieczności mówienia o Niewyraźnym 319
On the possibilities and necessity of talking about the Inexpressible

KS. JANUSZ GREŹLIKOWSKI

- Implikacje prawno-duszpasterskie adhortacji apostoelskiej
Amoris laetitia 333
Implications of legal and pastoral apostolic Exhortation *Amoris laetitia*

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

- Wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa – symulacja częściowa .. 351
Willful exclusion of marital permanence – a partial simulation

ZBIGNIEW SUCHECKI OFMConv

- Ustawy prawa karnego w odniesieniu do przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. 377
Acts of Criminal Law in reference to crimes against the sixth commandment of the Decalogue, passed after the promulgation of Code of Canon Law in 1983

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża	393
Human and God's fairness	
BP HENRYK WEJMAN	
Społeczny wymiar miłosierdzia	405
Social nature of mercy	
KS. JANUSZ SZULIST	
Zjawisko terroryzmu w nauczaniu papieża Franciszka	423
Pope Francis on the phenomenon of terrorism	
KS. TOMASZ KACZMAREK	
Systemy totalitarne dwudziestego stulecia jako prześladowca	
Kościół	439
The totalitarian systems of the 20 th century as persecutors of the Church	
KS. ANTONI PONIŃSKI	
Mniej znany obraz roku milenijnego	455
Less-known picture of the Millennium year	
KS. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Karmelici trzewickowi i ich działalność ewangelizacyjna	
w Polsce	473
Carmelites of the Ancient Observance and their evangelizing activity in Poland	
KS. RAFAŁ SZPRYNC	
Natura logiki w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego	493
Nature of logic in terms of J.M. Bocheński	
KS. RAFAŁ BORECKI	
Fenomen powieści <i>Jezus z Nazarethu</i> Romana Brandstaettera ...	511
Phenomenon of Roman Brandstaetter's novel <i>Jezus z Nazarethu</i>	

VLADISLAVIENSIA

KS. HENRYK WITCZAK	
Chryścianizacja Polski i początki chrześcijaństwa we Włocławku ..	527
Christianisation of Poland and the beginnings of Christianity in Włocławek	
KS. JANUSZ BORUCKI	
Sakrament chrztu w uchwałach synodów diecezji włocławskiej ...	547
The Sacrament of Baptism in the resolutions of synods diocese of Włocławek	

KS. WITOLD KUJAWSKI	
Z dziejów parafii dekanatu kłodawskiego	565
Of the history of Kłodawa deanery	
KS. WOJCIECH FRĄTCZAK	
Parafia Siedlątków w świetle wizytacji z 1779 roku	597
The parish of Siedlątków in the light of the inspection of 1779	
KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS	
Stosunek do Kościoła młodzieży Kujaw wschodnich	609
The attitude of young people of eastern Kujawy region towards the Church	
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej	
ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego	627
Włocławek period of scientific and organizational activity	
of Rev. Rector Idzi Benedykt Radziszewski	
KS. KAZIMIERZ RULKA	
Wkład ks. Zygmunta Tyburskiego w opracowanie inkunabułów	
w bibliotece seminarialnej we Włocławku	645
The Rev. Zygmunt Tyburski's contribution to establishing incunabula	
in Seminary library in Włocławek	

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego	
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2016	
– ks. Janusz Borucki, ks. Henryk Witczak	667
The report of activities of The Theological Association of Science	
of Seminary in Włocławek in 2016	

* * *

Kazimierz Skoczyła, <i>Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej</i>	
<i>Kujaw wschodnich</i> , Włocławek 2016 – ks. Wojciech Cichosz	674

Jadwiga Świgiński, <i>Święty Bogumił patron ziemi kolskiej i parafii w Kole</i> ,	
wyd. 3, Kraków 2016 – Waldemar Rozynekowski	677

* * *

Wykaz skrótów	679
---------------------	-----

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Teksty do publikacji przysyłać na adres:

Redakcja „Studiów Włocławskich”
ul. Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek
email: x.lechkrol@wp.pl (tel. 505 615 430 lub 518 014 541)

Redakcja przyjmuje wyłącznie teksty oryginalne – nigdzie dotąd niepublikowane.

Wymagania tekstowe

Przesłany do redakcji tekst powinien spełniać następujące kryteria:

- Tekst zapisany w Microsoft Word w jednym z następujących formatów: .rtf lub .doc.
- Objętość tekstu nie może przekraczać 40 000 znaków.
- Wymagania co do czcionki i akapitu: czcionka Times New Roman; wielkość 12 punktów; odstęp 1,5 wiersza bez wcięć i przenoszenia wyrazów; akapity zaznaczone enterem; brak wyróżnień w tekście, z wyjątkiem kursywy; wszystkie marginesy w wielkości 2 cm.
- Przypisy i odnośniki bibliograficzne według wzoru przyjętego przez redakcję „Studiów Włocławskich”.
- Poprawność językowa tekstu.
- Tekst musi zawierać następujące załączniki: na końcu tekstu zestawienie wykorzystanej literatury (bibliografia), w której należy uwzględnić tylko pozycje cytowane w przypisach w układzie alfabetycznym, podzielonej na źródła i opracowania; poza tym w języku polskim i angielskim: streszczenie (w języku polskim: ok. 800 znaków ze spacjami; w języku angielskim: ok. 1500 znaków ze spacjami), tytuł oraz alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe (nie więcej niż 10).
- Nota biograficzna o autorze zawierająca następujące elementy: imię i nazwisko, stopień lub tytuł naukowy, stanowisko i miejsce pracy, adres do korespondencji, e-mail.

Sposób cytowania

Odwołania do literatury powinny znajdować się w przypisach dolnych sporządzonych metodą przecinkową. Przy pierwszym odwołaniu się do danej publikacji stosować cały zapis bibliograficzny. W następnych cytowaniach tej samej publikacji należy zastosować zapis skrócony.

Sposób cytowania najczęściej stosowanych rodzajów publikacji:

- publikacje samoistne: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, zakres stronicowy;
- artykuł w dziele zbiorowym: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak: „w:”, tytuł dzieła zbiorowego kursywą, skrót: „red.”, inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, zakres stronicowy;
- artykuł w czasopiśmie: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo w cudzysłowie, rocznik, rok wydania w nawiasie, zeszyt lub numer, zakres stronicowy;
- materiały internetowe: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, link do strony internetowej, data dostępu;
- w zapisie skróconym stosować następujące formy: tamże, tenże, też.
- przy kolejnym cytowaniu tej samej publikacji zawsze podajemy: nazwisko autora [z wyjątkiem przypadku, gdy występują różni autorzy o tym samym nazwisku – wtedy podaje się również inicjały imion], początek tytułu [kursywą, bez wielokropka], strony. Nie należy używać: dz. cyt., art. cyt. itp.

W razie jakichkolwiek wątpliwości w kwestii sposobu cytowania prosimy o kontakt z redakcją telefonicznie według podanych numerów.