

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 20



Pieczętka Towarzystwa Teologicznego we Włocławku
z lat 1928–1939

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 20



WŁOCŁAWSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
WŁOCŁAWEK 2018

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. prof. dr hab. Leonard Fic; 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

WSTĘP

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oddaje Państwu do dyspozycji 20. tom „Studiów Włocławskich”. Ich jubileuszowa edycja ukazuje się w 90. rocznicę powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku. Z kolei jubileusze te wprowadzają, w jakiejś mierze, w zbliżający się jubileusz 450. rocznicy erygowania włocławskiego Seminarium Duchownego. Razem wzięte centralizują się wokół jubileuszu 15. rocznicy święceń biskupich Pasterza Diecezji, Księdza Biskupa Wiesława Alojzego Meringa i Jego ingresu do katedry włocławskiej. Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego dedykowało już wcześniej, z okazji 70. rocznicy urodzin, Księdzu Biskupowi Ordynariuszowi 17. tom „Studiów Włocławskich”¹. Jubileusz Księdza Biskupa Ordynariusza, pełniącego patronat nad Teologicznym Towarzystwem Naukowym, stanowi w pewnym sensie klamrę spinającą powyższe wydarzenia w jeden jubileusz Kościoła lokalnego przeżywany pod Jego przewodnictwem. Zarysowane zaś świętowanie urzeczywistnia się w jubileuszu 100. rocznicy odzyskania, po 123 latach zaborów, niepodległości Państwa Polskiego, które niesie terażniejszości, w swej bogatej spuściznie dziejowej, konkretne wyzwania.

W tak zarysowanej panoramie wydarzeń włocławskich nasuwa się pytanie o sens i cel świętowania powyższych jubileuszy. Z pewnością odpowiedź jest pozytywna, ponieważ mają charakter jasno określonego przesłania. Wydaje się, że do ich funkcji zasadniczej, a więc ich istotą, jest budowanie i umacnianie tożsamości włocławskiego środowiska eklezjalnego, także w wymiarze naukowym. Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD we Włocławku służy bowiem, w świetle Statutu, jasno określonym wartościom, którym poświęcało dotąd swoje umiejętności i nadal pragnie im posługiwać przez kompetencję swoich członków. Niniejszy tom „Studiów Włocławskich” wprowadza czytelnika w całość

¹ Por. StWł, 17(2015), s. 5–105.

ich twórczej pracy naukowej oraz zaangażowania apostołsko-duszpasterskiego. Przybliży także współczesne dzieje Towarzystwa oraz jego konkretne osiągnięcia. Tej problematyce zostało poświęconych dziewięć pierwszych artykułów zapoznających z nią w różnych aspektach. Najpierw zajmują się jego genezą, historią, następnie współczesnością i działalnością oraz stroną wydawniczą realizowaną, od 20 lat, w formie czasopisma „Studia Włocławskie”.

Listę tych artykułów otwiera opracowanie ks. Kazimierza Panusia pt. *Polskie Towarzystwo Teologiczne z biegiem lat, z biegiem dni...* Nie mogło być inaczej, ponieważ Towarzystwo Teologiczne we Włocławku powstało (1928 r.) jako oddział tegoż Towarzystwa, które narodziło się we Lwowie 6 lat po odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Jest niekwestionowanym wyrazem zintegrowania księży profesorów owocującym liczącą się działalnością naukową w całej Polsce oraz poszczególnych diecezjach. Autor ukazuje początki PTT, dzieje, rozwój i aktualny jego status. Drugi artykuł pt. *Związek Zakładów Teologicznych im. św. Jana Kantego w Polsce*, autorstwa ks. Kazimierza Skoczylasa, zapoznaje z instytucją naukową, która powstała po długich latach niewoli zaborczej dla harmonijnego rozwoju teologii w Polsce porozbiorowej. Artykuł jest zasadny, ponieważ idea ta dojrzała w środowisku księży profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w którym powołano ZZT (1921 r.) o zasięgu ogólnopolskim. Z kolei artykuł ks. Kazimierza Rulki pt. *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku (1928–1939) i nieformalna kontynuacja jego działalności w okresie powojennym (1963–1973)* wprowadza czytelnika w genezę, w bogatą historię i w działalność Towarzystwa Teologicznego aż do 1973 r. Struktura metodyczna artykułu ukazuje całokształt bogatych i złożonych jego dziejów i działalności. Zaś ks. Zdzisław Pawlak w artykule pt. *Klub naukowodyskusyjny „Krag” na drodze odradzającego się Towarzystwa Teologicznego we Włocławku* zapoznaje szczegółowo z charakterem tej instytucji, która stała bezpośrednio u genezy reaktywowania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w obecnych strukturach. Treść artykułu jest bardzo cenna zarówno od strony merytorycznej, jak ze względu na samego autora, który jawi się w nim jako świadek tegoż Klubu naukowodyskusyjnego. Artykuł pt. *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017*, autorstwa ks. Lecha Króla, zarysowuje proces formowania się i bogatą działalność statutową Towarzystwa oraz jego obecność, jako oddziału, w Polskim Towarzystwie Teologicznym.

Ks. Janusz Borucki artykułem pt. *Tematyka spotkań Teologicznego Towarzystwa Teologicznego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017* wprowadza w podejmowaną problematykę spotkań naukowych 33-letniego okresu reaktywowanego Towarzystwa. W problematykę tę wpisały się różne dyscypliny nauki Kościoła. Z kolei artykuł ks. Wojciecha Hanca pt. *Ekumenizm i ekumeniczny wymiar prawd teologicznych w „Studiach Włocławskich” (1998–2017)* z ogromnym znanstwem zapoznaje czytelnika z treścią i zakresem prezentowanych profesjonalnie, w periodyku, opracowań o wymiarze ekumenicznym. Natomiast artykuł ks. Ireneusza Werbińskiego pod tytułem: *Problematyka teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej w „Studiach Włocławskich”* wprowadza w powyższą tematykę podejmowaną w dziewiętnastu tomach periodyku. Autor podkreśla, że najbardziej dominują w nim zagadnienia z zakresu teologii duchowości, które zaprezentował według klucza podejmowanych tematów. Listę tematyczną dotyczącą TTN WSD we Włocławku zamyka artykuł ks. Henryka Witczaka pt. *Tematyka włocławska w „Studiach Włocławskich” w latach 1998–2017*. Autor wprowadza w dział nazwany w periodyku: *Vladislaviensia*. Nie może być inaczej, ponieważ, jak słusznie zauważył, jednym z celów czasopisma jest podejmowanie problematyki diecezji włocławskiej i samego Włocławka.

Pozostałe części czasopisma proponują bogatą tematykę, interesującą i ciekawą. Podejmują problemy z różnych dyscyplin teologicznych, z prawa kanonicznego i historii. Całokształt podejmowanych zagadnień zamykają, jak zawsze, opracowania wchodzące w dział *Vladislaviensia*, sprawozdania i recenzje.

Redakcja „Studiów Włocławskich” dziękuje Autorom artykułów i opracowań, którzy wpisali się w grono współredaktorów niniejszego jubileuszowego tomu. Nadto kieruje bardzo serdeczne słowa uznania i wdzięczności do sponsora periodyku, jak i sponsorów sympozjum upamiętniającego 90. rocznicę powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku.

Czytelnikom życzymy głębokich przeżyć intelektualno-duchowych w odkrywaniu i zgłębianiu, w ramach lektury, prezentowanej prawdy. Niech ona, obecna w wymiarze historii, jak i obecnego czasu, będzie nauczycielką ewangelicznej mądrości.

Księdzu Biskupowi Wiesławowi Alojzemu Meringowi, Pasterzowi prastarej diecezji włocławskiej, pełniącemu patronat nad TTN, życzymy, wraz z darem wdzięcznej pamięci i modlitwy, *ad multos annos*. Powyższe

jubileusze, przeżywane pod przewodnictwem Księdza Biskupa Ordynariusza, Najdostojniejszego Jubilata, niech wpiszą się w odkrywanie bogactwa mądrości i wiedzy, zakodowanych w zadziwiających fenomenach Kościoła lokalnego. Niech zaowocują postawą twórczej odpowiedzialności za spuściznę bogatego w mądrość dziedzictwa seminaryjnego środowiska naukowego. Towarzystwu zaś, kroczącemu już ku 100. rocznicy swego powstania, niech nie zabraknie świeżego powiewu naukowego, nowych, odważnych i zaangażowanych liderów mądrości i nauki, bogatej działalności oraz dalszego rozwoju jakościowego i ilościowego.

Oby Teologiczne Towarzystwo Naukowe zakorzeniło się rzeczywiście na stałe w środowisku Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, aby w wielowymiarowej działalności promieniowała odwieczna Prawda i Mądrość.

ks. Lech Król
prezes TTN WSD we Włocławku

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE Z BIEGIEM LAT, Z BIEGIEM DNI...

Jednym ze starszych towarzystw naukowych działających w Polsce jest Polskie Towarzystwo Teologiczne. Powstało ono we Lwowie. Pokróćce przedstawione zostaną jego lwowskie początki, między- i powojenne losy, krakowska kontynuacja i jego aktualny rozwój. Nawiązując do znanego spektaklu, a następnie serialu¹ można rzec, że będą to dzieje Polskiego Towarzystwa Teologicznego „z biegiem lat, z biegiem dni...”

1. Lwowskie początki

Pomysł powołania do życia Polskiego Towarzystwa Teologicznego zrodził się na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia wśród profesorów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie. Widzieli oni potrzebę powstania w odrodzonej Polsce organizacji skupiającej przedstawicieli nauk teologicznych. W tym celu utworzono Komitet Organizacyjny, który opracował Statut Towarzystwa i zwrócił się do Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie o poparcie starań mających na celu powołanie do życia Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Dnia 16 maja 1922 r. Rada Wydziału, po

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 innych publikacji. Zajmuje się historią kaznodziejstwa, homiletyką, edytorstwem kazań i hagiografią.

¹ Serial, zatytułowany *Z biegiem lat, z biegiem dni...* w reżyserii Edwarda Kłosińskiego i Andrzeja Wajdy, miał premierę 7 września 1980 r. Jest adaptacją utworów młodopolskich i międzywojennych. Przedstawiał obraz polskiego społeczeństwa z przełomu XIX i XX wieku i upamiętniał 60. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości.

konsultacjach z trzema pozostałymi wydziałami teologicznymi działającymi w II Rzeczypospolitej, a więc wydziałami teologicznymi Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, wyraziła swą aprobatę dla tych wysiłków².

Z dokumentów zachowanych w Aktach Konsystorskich Lwowskich wynika, iż już 7 czerwca 1922 roku zwrócono się z prośbą o zatwierdzenie Statutu do Konsystorza Metropolitalnego we Lwowie³. Z upoważnienia Komitetu Organizacyjnego uczynili to: ks. prof. dr hab. Szczepan Szydelski (1872–1967), apologeta⁴, dziekan Wydziału Teologicznego, ks. prof. dr hab. Mieczysław Tarnawski (1886–1928), historyk Kościoła, ks. dr Teofil Długosz (1887–1971), historyk Kościoła⁵ oraz ks. Ignacy Chwirut (1887–1973)⁶. Po przyjeździe do Lwowa w 1923 r. w prace organizacyjne nad powołaniem do życia Polskiego Towarzystwa Teologicz-

² E. Wójcik, *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, s. 1339.

³ Lwowskie Akta Konsystorskie, nr 5079.

⁴ Pod dokumentem tym ks. Szczepan Szydelski widnieje jako doktor. Niemniej jednak już w 1911 r. uzyskał on habilitację, w 1912 r. został profesorem nadzwyczajnym, a w 1919 r. profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Zob. J. Mandziuk, *Szydelski Szczepan*, w: SPTK, t. 7, Warszawa 1983, s. 253. Podobnie jest z ks. M. Tarnawskim, który doktorem został w Innsbrucku w 1912 r., a habilitował się w 1913 r. w Uniwersytecie Lwowskim. Tam też został w 1916 r. mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w 1919 r. profesorem zwyczajnym. Zob. L. Grzebień, *Tarnawski Mieczysław*, w: SPTK, t. 7, s. 306–307.

⁵ Ks. Teofil Długosz (1887–1971) urodził się w Świdówce, w parafii Niegowić koło Bochni. Wyświęcony na kapłana został we Lwowie w 1912 r. W 1915 r. podjął specjalistyczne studia z historii Kościoła w Wiedniu. 17 czerwca 1919 r. został promowany na doktora teologii na Wydziale Teologicznym UJ przez znakomitego profesora historii kościelnej, ks. Jana Fijałka. Założyciel „Przeglądu Teologicznego” i wielu innych czasopism. W latach 1931–1939 był zastępcą profesora przy katedrze historii Kościoła Powszechnego na lwowskim Wydziale, na którym się też habilitował w 1937 r. Po II wojnie światowej pracował w Kalwarii Zebrzydowskiej; był profesorem historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UJ, a po jego zamknięciu przez władze komunistyczne przeniósł się do Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, gdzie wykładał do 1958 roku, jako profesor nadzwyczajny. W latach 1954–1968 wykładał nadto historię Kościoła w Seminarium Duchownym w Krakowie. Zob. H.E. Wyczawski, *Długosz Teofil*, SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 302–303.

⁶ Ks. Ignacy Chwirut (1887–1973) został wyświęcony na kapłana w 1912 r. we Lwowie, po krótkim okresie pracy jako wikariusz w Zaleszczykach (1912–1913), pełnił w latach 1913–1923 funkcję sekretarza abp. J. Bilczewskiego, a w latach 1923–1929 abp. B. Twardowskiego; kanonik gremialny kapituły metropolitalnej we Lwowie, dyrektor Towarzystwa „Biblioteka Religijna”. W latach 1918–1939 redaktor odpowiedzialny „Gazety Niedzielnej”, 1926–1939 – „Głosu Eucharystycznego”, 1931–1939 – „Lwowskich Wiadomości Parafialnych”, 1934–1939 – „Roli Katolickiej”, w 1938/1939 redaktor „Wiadomości Katolickich”. W latach 1946–1948 więziony w łagrach sowieckich, po zwolnieniu zaś był proboszczem parafii św. Antoniego we Lwowie. Zmarł w 1973 roku. Spoczywa w grobowcu księży jezuitów na Cmentarzu Janowskim we Lwowie.

nego włączył się z ogromną energią ks. dr Aleksy Klawek (1890–1969)⁷. Jednym ze współorganizatorów Towarzystwa był także Antonin Stanisław Franciszek Górnisiewicz (1871–1948), dominikanin, popularyzator teologii i filozofii, który w 1898 r. założył we Lwowie miesięcznik różańcowy „Róża Duchowna”⁸.

Sprawy proceduralne trwały jednak dość długo. Przedłużyła je dodatkowo śmierć arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, który zmarł 20 marca 1923 r. Ostatecznie Statut PTT wraz z dołączonym do niego protokołem został zatwierdzony przez Kurie Metropolitalną we Lwowie 12 listopada 1923 r. i przedstawiony do akceptacji następcy Józefa Bilczewskiego – arcybiskupowi Bolesławowi Twardowskiemu (1864–1944), metropolicie lwowskiemu obrządku łacińskiego⁹. 24 grudnia 1923 roku złożył on pod nim swój podpis, wyrażając tym samym zgodę na powołanie Polskiego Towarzystwa Teologicznego służącego rozwojowi nauk teologicznych.

Zebranie założycielskie odbyło się 23 lutego 1924 roku w sali posiedzeń Wydziału Teologicznego. Dzień ten uważa się za datę narodzin

⁷ Ks. Aleksy Klawek uzyskał stopień doktora teologii w 1917 r. po studiach teologicznych odbytych w Münster, Monachium, Berlinie i Wrocławiu. Od 1918 r. wykładał Pismo Święte w Gnieźnie i w Poznaniu. W latach 1923–1939 był profesorem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Na początku II wojny światowej ks. Klawek został aresztowany i uwięziony w Poznaniu (do 1941). W latach 1945–1954 kierował katedrą egzegezy Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym UJ, którego w latach 1948–1952 był także dziekanem. Po likwidacji wydziału teologicznego UJ i przeniesieniu go w 1954 r. do Warszawy wykładał Stary Testament w krakowskim, śląskim i częstochowskim seminarium duchownym. Klawek był także założycielem i redaktorem wielu czasopism teologicznych; w okresie lwowskim współpracował przy wydawaniu „Rocznika Orientalistycznego”, 1923 r. objął redakcję „Przeglądu Teologicznego” (od 1931 r. „Collectanea Theologica”); następnie w Krakowie wznowił „Polonia Sacra”, czasopismo redagowane przez profesorów wydziału teologicznego UJ. W 1948 r. założył dwumiesięcznik „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, zostając jego redaktorem naczelnym do 1954 r. (później stale z nim współpracował), a także „Wydawnictwo Mariackie”. Jako sekretarz generalny Polskiego Towarzystwa Teologicznego zakładał jego filie prawie we wszystkich diecezjach. Ks. A. Klawek był wychowawcą wielu pokoleń egzegetów; jego prekursorskie idee biblijne, m.in. wskazywanie na nowe kierunki badań literackich nad Biblią, znalazły odbicie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w Konstytucji o Objawieniu Bożym. Był jednym z promotorów powstania *Biblii Tysiąclecia*. Zob. W. Smereka, *Wybitny polski biblista – ksiądz Aleksy Klawek*, AnCr, 3(1971), s. 7–19; B. Szier-Kramarek, *Klawek Aleksy*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, s. 88–89.

⁸ Z. Mazur, *Antonin Stanisław Franciszek Górnisiewicz*, w: SPTK, t. 5, s. 487–488.

⁹ Bolesław Twardowski (1864–1944) został biskupem sufraganiem lwowskim 11 września 1918 r. (sacre biskupią przyjął 12 września 1919 r.). Po śmierci abp. J. Bilczewskiego (23 marca 1923 r.) został 3 sierpnia t.r. mianowany arcybiskupem metropolitą lwowskim. Rządy w archidiecezji objął 11 listopada 1923 r. Przyjęcie statutu PTT było zatem jedną z pierwszych decyzji nowego arcybiskupa.

Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W zebraniu założycielskim wzięło udział 32 uczestników. W oparciu o Statut wybrano Zarząd Towarzystwa. Pierwszym prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego został ks. prof. Kazimierz Wais (1865–1934)¹⁰, rektor Uniwersytetu im. Jana Kazimierza w roku akademickim 1917/1918, wybitny przedstawiciel lwowskiego środowiska uniwersyteckiego. Natomiast stanowisko sekretarza generalnego powierzono ks. dr. Aleksemu Klawkowi¹¹. Patronem Towarzystwa został święty profesor Jan Kanty.

Wkrótce potem, 11 maja 1924 roku, odbyło się pierwsze posiedzenie naukowe Towarzystwa. Poświęcono je pamięci św. Tomasza z Akwinu, jednego z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich, z okazji obchodzonego wówczas w Kościele jubileuszu 600. rocznicy jego kanonizacji. W czasie tego posiedzenia uchwalono też, że organem naukowym Polskiego Towarzystwa Teologicznego będzie „Przegląd Teologiczny”¹².

2. Rozwój Towarzystwa w Polsce międzywojennej

Pragnąc nadać Towarzystwu charakter ogólnopolski, zarząd zwrócił się o pomoc do kardynałów Edmunda Dalbora i Aleksandra Kakowskiego. Negocjacje zakończyły się sukcesem i Episkopat Polski zaakceptował istnienie PTT z możliwością działania na terenie całego kraju. Po uzyskaniu akceptacji ze strony Episkopatu wysłano zawiadomienia o tym do wszystkich diecezji, wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Inicjatywa powołania tego typu organizacji padła na podatny grunt, gdyż wkrótce zaczęły powstawać oddziały Towarzystwa w Poznaniu, Przemysłu, Katowicach, Tarnowie, Lublinie (1924), Warszawie (1926)¹³,

¹⁰ Ks. Kazimierz Wais (1865–1934), doktor filozofii i profesor zwyczajny Uniwersytetu im. Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1909–1929.

¹¹ *Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie roku 1928*, „Nasza Myśl Teologiczna”, 1(1930), s. 260.

¹² B. Przybyszewski, *Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, Kraków 1976, s. 2 (mps w Bibl. PAT); R. Ziemiński, *Całe życie z Biblią. Aleksey Klaweck (1890–1969)*, Poznań 2004, s. 96.

¹³ Oddział warszawski PTT powołano do życia 26 stycznia 1926 r. W jego skład weszli profesorowie Wydziału Teologii Katolickiej przy miejscowym uniwersytecie oraz profesorowie Seminarium Duchownego. Prezesem został ks. prof. Antoni Szlagowski, skarbnikiem rektor seminarium ks. Henryk Fiatowski, a sekretarzem ks. dr Stanisław Mystkowski. Staraniem tego oddziału ukazało się przed wojną 20 tomów „Warszawskich Studiów Teologicznych”. Zob. „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, 16(1926), nr 3, s. 128; J. Warzeszak, *Kronika*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 15(2002), s. 319.

Wilnie (1927), Płocku (1927)¹⁴, Włocławku (1928)¹⁵, w Pelplinie, Krakowie, Częstochowie, Kielcach, Łucku, Sandomierzu. Po roku 1933 notowane są jeszcze oddziały w Łodzi i Pińsku¹⁶. Zważywszy, iż swoim zasięgiem Polskie Towarzystwo Teologiczne objęło prawie wszystkie diecezje w Polsce, inicjatywę lwowskiego środowiska naukowego należy uznać za duży sukces organizacyjny. Podsumowując pierwszy okres działalności ks. Aleksy Klawek zauważał: „Położono już fundament, na którym należy dalej budować. Da Bóg, ukończymy ostoję dla polskiej teologii i wspólnymi siłami przygotowujemy lepszą przyszłość naszej myśli teologicznej, świetniejszej od terażniejszości, a dorównującą niektórym epokom w naszej przeszłości”¹⁷.

Głównym celem Towarzystwa było ożywienie obumarłego w czasie za-
borów ruchu naukowego, roztoczenie opieki nad rozwojem nauk teologicz-
nych w Polsce oraz dokształcanie zawodowe i rozbudzanie zainteresowań
dyscyplinami teologicznymi wśród duchowieństwa¹⁸. Zadania te skupiały
się niczym w soczewce w zawołaniu: „Służyć Wiekuistej Prawdzie”. Cele
postawione przed Towarzystwem realizowano, korzystając ze „współpracy
profesorów z poszczególnych wydziałów teologicznych uniwersytetów:
im. Jana Kazimierza we Lwowie, Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie,
Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytetu Warszawskiego”¹⁹.

¹⁴ *Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 208.

¹⁵ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, KDWi, 26(1932), s. 389–390.

¹⁶ Daty powstawania poszczególnych oddziałów PTT podają zasadniczo za B. Przybyszewskim (Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie), chyba że skądinąd wiadomo, że powstały w innym czasie. Co się tyczy oddziału krakowskiego, to J. Kowalski, *Sprawozdanie z działalności PTT w Krakowie w roku 1974*, RBL, 28(1975), nr 6, s. 281, wskazuje, że istniał on od samego początku. Rozbieżność ta bierze się stąd, iż oddział ten wcześniej istniał nieformalnie, legalizację prawną uzyskując nieco później. To samo dotyczy zapewne Kielc, Pelplina, Płocka i Włocławka, w których istnienie towarzystw teologicznych jako zorganizowanych oddziałów w strukturach PTT notowane jest w 1928 r. Natomiast oddział w Katowicach w 1928 r. notowany jest jako „niedostatecznie zorganizowany”. – zob. *Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 203, 208.

¹⁷ *Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego*, s. 262.

¹⁸ J.A. Kabata, *Brylantowy jubileusz Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1924–1999)*, w: *Felix Saeculum Cracoviae. Krakowscy święci XV wieku. Materiały sesji naukowej*, red. K. Panuś, K.R. Prokop, Kraków 1998, s. 161; tenże, *Polskie Towarzystwo Teologiczne. 70 lat istnienia (1924–1994)*, AnCr, 26(1994), s. 315–323.

¹⁹ Redakcja, *Uroczyste posiedzenie Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, RBL, 15(1962), nr 3, s. 187.

Były to w owym czasie naukowo najbardziej prężne środowiska teologiczne w Polsce. Zamierzonym celom miały z początku służyć między innymi takie formy działania, jak cykliczne odczyty członków, własne wydawnictwa i powstająca biblioteka²⁰.

Do wybuchu II wojny światowej, prezesami Polskiego Towarzystwa Teologicznego byli profesorowie: ks. Kazimierz Wais (1924–1927) i wspomniany już wyżej ks. Szczepan Szydelski (1927–1939). Funkcję sekretarza generalnego oraz stałego delegata do Zarządu Polskich Towarzystw Naukowych we Lwowie pełnił nieprzerwanie ks. Aleksy Klawek²¹.

Organem Polskiego Towarzystwa Teologicznego został kwartalnik „Przegląd Teologiczny”, wydawany już od 1920 r. przez Spółkę Wydawniczą Biblioteka Religijna we Lwowie. W 1931 r. zmieniono nazwę tego czasopisma na łacińską „Collectanea Theologica”, a Zarząd PTT rozpoczął publikować w nim rozprawy w językach angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim, dodając jednocześnie do artykułów polskich streszczenia obcojęzyczne. W 1934 r. zarząd wydawnictwa Biblioteka Religijna bezinteresownie przekazał pismo na własność Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu²². Redaktorem kwartalnika był w tym czasie ks. Teofil Długosz, który skutecznie propagował wśród czytelników wyniki prac naukowych teologów polskich. Do każdego zeszytu „Przeglądu Teologicznego”, a później „Collectanea Theologica” dodawany był biuletyn informacyjny „Ruch Teologiczny”, zawierający dokładniejsze informacje o stanie współczesnej teologii. Do 1939 r. wyszło 20 tomów organu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, wznowionego po przerwie wojennej w 1949 r. przez Zarząd Główny PTT, działający nieformalnie od 1946 r. w Warszawie. Rozpoczęto również wydawnictwo periodyczne „Nasza Myśl Teologiczna”, które miało zawierać materiały zjazdów Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Ukazały się tylko dwa tomy wydane we Lwowie w 1930 r. i w Warszawie w 1935 r. W 1935 r. Towarzystwu udało się zorganizować podróż naukową do Ziemi Świętej dla 54 uczestników²³.

²⁰ K. Panuś, *90 lat historii Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, w: *W służbie Wiekuistej Prawdy. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1924–2014. Księga jubileuszowa*, red. K. Panuś, Kraków 2015, s. 15.

²¹ Przybyszewski, Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, s. 2; Zimny, *Całe życie z Biblią*, s. 88.

²² Tamże, s. 87–88.

²³ Jej opis zob. P. Stach, *Pierwsza naukowa podróż księży do Ziemi Świętej*, „Gazeta kościelna”, 1935, nr 45(10 XI); Zimny, *Całe życie z Biblią*, s. 78–82.

Szczególnie zasłużonym dla Towarzystwa nadawano tytuł członka honorowego. Otrzymali go: pierwszy prezes PTT – ks. Kazimierz Wais i jego następca – ks. Szczepan Szydelski, bp Antoni Szlagowski z Warszawy, ks. Władysław Hozakowski z Poznania, ks. Jan Fijałek z Krakowa²⁴.

Powstanie wielu oddziałów PTT spowodowało konieczność zharmonizowania działań. Służyć temu miały ogólnopolskie zjazdy teologów polskich. Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbył się we Lwowie w dniach 11 i 12 kwietnia 1928 roku. Honorowy patronat objął nad nim Bolesław Twardowski, arcybiskup metropolita lwowski obrządku łacińskiego²⁵. Po mszy, odprawionej w intencji Zjazdu przez arcybiskupa, nastąpiło uroczyste posiedzenie inauguracyjne w auli Uniwersytetu im. Jana Kazimierza. Oprócz licznie przybyłego duchowieństwa, na którego czele stali arcybiskupi trzech obrządków: łacińskiego – Bolesław Twardowski, unickiego – Andrzej Szeptycki i ormiańskiego – Józef Teodorowicz, w zjeździe udział wzięło wielu świeckich²⁶.

Zebranych powitał rektor uniwersytetu ks. Adam Gerstmann. Następnie zabrał głos ks. Szczepan Szydelski, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Wskazawszy na liczne spotkania w najrozmaitszych dziedzinach nauki, podkreślał konieczność analogicznego zjazdu teologów, zwłaszcza w Polsce, gdzie długoletnia niewola narodowa hamowała normalny postęp naukowy, nie tylko w teologii, ale i w innych przedmiotach. Z chwilą odzyskania wolności trzeba zatem – podkreślał mówca – wyłomy te naprawić. Widoczne są już liczne znaki ożywienia w naukach teologicznych: nowe czasopisma teologiczne, młodzież teologiczna, skwapliwie szukająca za granicą wiedzy fachowej, liczni powracający stamtąd absolwenci z dyplomami uczelni teologicznych. Należy zatem skupić wszystkie siły, ujednoczyć pracę, wzajemnie się poznać i zachęcić do pracy. Prezes zapewnił także, iż Zjazd pragnie zawsze stać na gruncie posłuszeństwa wobec Stolicy Świętej, a w swych wykładach trzymać się tradycyjnej nauki Kościoła katolickiego²⁷.

Następnie zabrał głos abp Bolesław Twardowski. Wskazał on na częste spory między wiarą a wiedzą. Zadaniem więc teologów powinno

²⁴ K. Panuś, *Wkład Polskiego Towarzystwa Teologicznego w ruch naukowo-teologiczny, w: Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3, Lublin 2005, s. 660–662.

²⁵ *Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie*, „Wiadomości dla duchowieństwa”, 15(1928), nr 7–9, s. 276–278.

²⁶ Panuś, *90 lat historii Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 276–277.

być godzenie jednego czynnika poznania z drugim. Uroczyste posiedzenie inauguracyjne zamknął wykład ks. Konstantego Michalskiego CM (1879–1947), profesora i rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, wybitnego historyka filozofii. Podjął on zagadnienie: „Augustynizm i tomizm w myśli chrześcijańskiej”. Wykład był bardzo dobrze opracowany, ale – jak zauważa uczestnik zjazdu – słuchaczom wydał się „zbyt długi i za głęboki” jak na zebranie plenarne²⁸.

Po tej części oficjalnej odbyło się walne zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Teologicznego, gdzie poza sprawozdaniem z działalności Towarzystwa i załatwieniem spraw bieżących dokonano wyboru członków honorowych. Zostali nimi – jak wspomniano już wyżej – księża profesorowie: Władysław Hozakowski z Poznania i Jan Fijałek z Krakowa.

Dalsza część obrad odbywała się w pięciu sekcjach: filozoficznej, dogmatycznej, biblijnej, historycznej i liturgicznej. Poruszono tam i przedyskutowano ciekawe i aktualne zagadnienia. Na każdej sekcji wygłoszono aż siedem wykładów. Podjęto także uchwałę, by wykłady te wydać drukiem.

W dniu 12 kwietnia, na zakończenie zjazdu, odbyło się jeszcze jedno zebranie plenarne, na którym ks. Henryk Likowski (1876–1932), historyk, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, omówił temat: „Zadanie teologii w Polsce”. Prelegent podał wiele uwag mających na celu podniesienie poziomu teologii w Polsce. Na ten temat wywiązała się żywa dyskusja. I tak, ks. prof. Aleksy Klawek wskazywał na konieczność wymiany między uczelniami książek naukowych i potrzebie wydania polskiej encyklopedii obejmującej całokształt nauk teologicznych, a ks. prof. Konstanty Michalski z Krakowa zachęcał naukowców władających językami obcymi, by zechcieli informować zagranicę o pracach teologów w Polsce. Poza tymi naukowymi posiedzeniami odbyło się szereg spotkań towarzyskich i raut u księdza arcybiskupa.

Na zjazd przybyło ze wszystkich stron Polski około 70 księży. Najliczniej reprezentowane było Poznańskie. Przybyli więc księża wykładający tam teologię, bądź na różny sposób ją popularyzujący: Kazimierz Kowalski, Seweryn Kowalski, Aleksander Kubik, Bronisław Hieronim Gładysz, Czesław Piotrowski, Leon Rankowski, Jan Ściesiński, Władysław Śpikowski. Do tego grona należy doliczyć nadto ks. prof. A. Klawka i ks. prof. H. Likowskiego, którzy pochodzili z Wielkopolski, choć pracowali w innych

²⁸ Tamże, s. 277.

regionach Polski. Zapowiedzieli swą obecność, lecz nie przyjechali księża: Władysław Hozakowski, Aleksander Żychliński i Stefan Abt.

W sprawozdaniu oceniającym zjazd podkreślano wielką sprawność organizacyjną, serdeczną gościnność, jaką okazali inicjatorzy tegoż zjazdu oraz uprzejmość, z jaką zjazd spotkał się ze strony abp. Twardowskiego. Podstawowe znaczenie tego pierwszego zjazdu naukowego teologów polskich polegało na dokonaniu przeglądu sił naukowych. Oprócz profesorów, dobrze już zaprawionych w pracy naukowej, pojawiło się liczne grono młodych doktorów, gorliwych i chętnych do rozwijania nauk teologicznych w Polsce. Poza tym zjazd ten dodał zachęty i nowego bodźca do wytrwania w pracy naukowej mimo licznych przeszkód, na które trafia teologia w Polsce. Ustalono także, że podobne zjazdy odbywać się będą co pięć lat²⁹.

W okresie międzywojennym zarząd główny zorganizował trzy takie zjazdy członków Towarzystwa: 11–12 kwietnia 1928 r. we Lwowie, 18–20 sierpnia 1933 r. w Warszawie i 31 sierpnia do 1 września 1938 r. w Krakowie (ten ostatni odbył się wspólnie ze Związkiem Zakładów Teologicznych w Polsce)³⁰. Ważną rolę odegrał powojenny zjazd Polskiego Towarzystwa Teologicznego połączony z jubileuszem 550-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Odbył się on w Krakowie w dniach od 6 do 8 kwietnia 1948 r. Do tradycji tych zjazdów nawiązywał wyraźnie VII Kongres Teologów Polskich, który odbył się w dniach 12–15 września 2004 r. w Lublinie pod hasłem: „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań”.

3. Krakowska kontynuacja po II wojnie światowej

Lata 1939–1945 były straszliwym czasem męczeństwa narodu i Kościoła, zarówno pod okupacją niemiecką, jak i sowiecką. W żadnym okresie tysiącletnich dziejów naród i Kościół nie złożyły tak wielkiej daniny krwi i cierpienia oraz życia dla Boga i Ojczyzny. Prześladowania okupantów uderzyły mocno w inteligencję polską, a w szczególności w duchowieństwo. Wielu członków Polskiego Towarzystwa Teologicznego poniosło śmierć.

Okres Polski Ludowej, a więc lata 1945–1989, był czasem dalszego prześladowania Kościoła. Władze komunistyczne wznowiły kasaty zakonów i zgromadzeń, ograniczenia działalności Kościoła, uzależniły

²⁹ Tamże, s. 277–278; Panuś, *Wkład Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, s. 665–667.

³⁰ Przybyszewski, *Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, s. 2.

państwo politycznie, ideologicznie i gospodarczo od Związku Radzieckiego. Represje te dotknęły również Polskie Towarzystwo Teologiczne.

W 1946 r. sekretarz generalny, ks. Aleksy Klawek, oraz prezes oddziału krakowskiego, moralista ks. prof. Władysław Wicher (1888–1969), urządzili ogólnopolski zjazd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Lublinie, gdzie doszło do jego połączenia ze Związkiem Polskich Zakładów Teologicznych. Tak powstała organizacja przyjęła nazwę Towarzystwa Polskich Teologów im. św. Jana Kantego, z siedzibą w Warszawie. Na prezesa zarządu głównego nowo powstałego towarzystwa wybrano ks. Ignacego Grabowskiego, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, a na jego zastępcę ks. Aleksego Klawka. Pomimo starań Towarzystwo Polskich Teologów nie otrzymało jednak od władz komunistycznych zatwierdzenia państwowego³¹. W dniu 12 listopada 1946 r. uzyskał ją natomiast oddział krakowski. Został on zarejestrowany jako Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie. Tak rozpoczął się okres krakowski w dziejach Towarzystwa.

Kolejnym krokiem na drodze odrodzenia Polskiego Towarzystwa Teologicznego była inicjatywa zwołania w dniach 6–8 kwietnia 1948 r. ogólnopolskiego zjazdu w Krakowie, podjęta przez prezesa zarządu głównego ks. Ignacego Grabowskiego, prezesa oddziału krakowskiego ks. Władysława Wichra i dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego – ks. Aleksego Klawka. Inspiracją były równoczesne obchody 550-lecia istnienia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim i 25-lecie Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Zarząd główny obrał za swą siedzibę Kraków³². Tym samym najstarsze środowisko teologiczne w Polsce stało się naturalnym zapleczem intelektualnym dla działalności Towarzystwa.

W 1956 r. ks. prof. Władysław Wicher, po dziesięciu latach pełnienia obowiązków prezesa w oddziale krakowskim, ustąpił z tej funkcji. Na jego miejsce wybrano na jeden rok ks. Eugeniusza Florkowskiego. W 1957 r. jego następcą, ks. prof. Kazimierz Kłósak, usiłował doprowadzić do trzeciego po wojnie ogólnopolskiego zjazdu Towarzystwa³³. Podjęte starania spotkały się jednak z kategoryczną odmową władz państwowych, którą umotywowano brakiem formalności rejestracyjnych o charakterze ogólnopolskim. Odtąd zarząd główny, obejmujący obszar

³¹ Tamże, s. 2–3.

³² Tamże, s. 3.

³³ Tamże.

całej Polski, przestał istnieć. Formalnie działalność Polskiego Towarzystwa Teologicznego musiała ograniczyć się do terenu województwa krakowskiego³⁴.

Prezesami Polskiego Towarzystwa Teologicznego byli profesorzy: ks. Hieronim Wyczawski (1958–1960), ks. Władysław Smereka w latach 1960–1962 i 1967–1973, ks. Stanisław Grzybek (1962–1967), ks. Bolesław Przybyszewski (1973–1978), ks. Jerzy Chmiel (1978–1987), ks. Kazimierz Hoła (1987–1988), ks. Jan Wal w latach 1988–1990 i 1991–1996, ks. Tomasz Jelonek (1990–1991). Od 1996 roku funkcję tę pełni ks. Kazimierz Panuś³⁵. Ożywioną działalność naukową w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w ramach Towarzystwa prowadzili szczególnie: ks. kard. Karol Wojtyła, któremu w 1974 r. przyznano – nawiązując do tradycji przedwojennej – tytuł członka honorowego, ks. Ignacy Różycki, ks. Andrzej Bober SJ, ks. Kazimierz Drzymała SJ, o. Cyprian Jan Wichrowicz OP, ks. Tadeusz Wojciechowski, ks. Jan Kowalski i ks. Bolesław Przybyszewski. Powodem do dumy jest też fakt, że Polskie Towarzystwo Teologiczne wydało dwie ważne książki kard. Karola Wojtyły: *Osoba i czyn* (Kraków 1969) oraz *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972)³⁶.

Upowszechnianie nauki odbywało się głównie na comiesięcznych zebraniach członków i na zebraniach sekcji specjalistycznych, w których uczestniczyli na równych prawach członkowie zwyczajni, wspierający i honorowi Towarzystwa³⁷.

Odbudowując swoje struktury Polskie Towarzystwo Teologiczne nie zapomniało o działalności wydawniczej. Zarząd PTT powołał Kolegium Redakcyjne wznowionego czasopisma „Collectanea Theologica”. Tom pierwszy ukazał się w 1949 roku. Po likwidacji Wydziału Teologicznego w Krakowie w 1954 roku czasopismo to przejęła Warszawa. W 1948 r. powołany został do istnienia w Krakowie dwumiesięcznik „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Założył go ks. prof. Aleksy Klawek i z ogromnym poświę-

³⁴ Statut PTT w Krakowie (zatwierdzony przez Prezydium Rady Narodowej w Krakowie, 12.11.1946), roz. 1, art. 3.

³⁵ *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. 1: *Towarzystwa naukowe działające obecnie w Polsce*, Warszawa 2004, s. 300–303.

³⁶ W 2003 roku, w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II, staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego wyszło wydanie trzecie tej książki.

³⁷ Zob. sprawozdania roczne PTT, drukowane w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” i sprawozdania roczne PTT w Krakowie za lata 1978–1993, znajdujące się w archiwum Towarzystwa.

ceniem prowadził do 1954 roku³⁸. Czasopismo to, dzisiaj wydawane jako kwartalnik, jest oficjalnym pismem Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Na jego łamach publikowane są też coroczne sprawozdania prezesa z działalności Towarzystwa. W 1969 r. Polskie Towarzystwo Teologiczne rozpoczęło wydawanie rocznika „Analecta Cracoviensia”. Po erygowaniu przez papieża Jana Pawła II w 1981 r. Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie czasopismo to zostało 15 marca 1993 r. przekazane uczelni i stało się jej oficjalnym periodykiem, począwszy od tomu XXV.

4. Najnowsze dzieje Towarzystwa

Niemal równocześnie ze zmianami społeczno-politycznymi w Polsce po 1989 r. rozpoczęto prace nad zmianą statutu Polskiego Towarzystwa Teologicznego³⁹. Poprzedni z 1946 r., wymuszony przez władze komunistyczne, wprowadzał wiele ograniczeń do działalności Towarzystwa. Nową wersję statutu uchwaliło walne zebranie PTT w dniu 29 stycznia 1990 r. Zarząd Towarzystwa zwrócił się następnie do Konferencji Episkopatu Polski z prośbą o zatwierdzenie nowego statutu, w tym o zmianę osobowości prawnej: „W nowej sytuacji prawnej Polskie Towarzystwo Teologiczne, jako towarzystwo naukowe, chce być publicznym stowarzyszeniem wiernych w ujęciu Kodeksu prawa kanonicznego (kan. 301) i organizacją kościelną w rozumieniu Ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego z dnia 17 V 1989 r. art. 34 („Dziennik Ustaw” nr 29 z 23 V 1989, s. 461–462)”. W tym samym piśmie Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie zwracał się również do Konferencji Episkopatu Polski z prośbą o rozszerzenie działalności Towarzystwa na całą Polskę.

Dnia 21 lutego 1992 r. kard. Józef Glemp, prymas Polski, powiadomił prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego, iż: „Konferencja Biskupów Diecezjalnych (252 Konferencja Episkopatu Polski), która odbyła się w dniu 29 stycznia 1992 roku w Warszawie, przyjęła Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i wyraziła zgodę na rozciągnięcie jego działalności na cały obszar Polski”⁴⁰.

³⁸ Jak podkreśla Zi m ny, *Całe życie z Biblią*, s. 157, niewątpliwą zasługą Aleksego Klawka był wzrost nakładu z początkowych 800 do około 3000. Udało się to osiągnąć dzięki temu, że przez lata utrzymano stały profil czasopisma. Biorąc pod uwagę problemy z urzędową cenzurą, ograniczony dostęp do rynku wydawniczego i szczupłe źródła finansowania, bilans działalności redaktorów i współpracowników „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” przedstawiał się imponująco.

³⁹ J. Wa l, Sprawozdanie prezesa PTT w Krakowie za r. 1988, s. 1 (mps).

⁴⁰ J. Ka b a t a, *Dwa powojenne statuty Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, NP, 87(1997), s. 407–415.

Mimo zatwierdzenia nowego statutu jak i ogólnopolskiego charakteru Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, nie doprowadzono do końca sprawy nabycia nowej osobowości prawnej. Wbrew statutowi, nakazującemu rejestrację PTT jako organizacji kościelnej, zostało ono zarejestrowane jako stowarzyszenie i jako takie wpisane 24 października 2001 r. przez Sąd Rejonowy dla Krakowa Śródmieścia do Rejestru Stowarzyszeń.

Dlatego też Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie podjął kolejne starania mające na celu uporządkowanie statusu prawnego PTT. W ich efekcie przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, abp Józef Michalik, wydał 7 kwietnia 2004 r. dekret stwierdzający, iż w myśl obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie jest publicznym stowarzyszeniem wiernych, to jest kościelną osobą prawną. Do tej sytuacji kanonicznej Towarzystwa Konferencja Episkopatu Polski dostosowała – w zakresie koniecznym – dotychczasowy Statut Towarzystwa i zatwierdziła go na 327 zebraniu plenarnym w dniu 1 maja 2004 r. Osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej Towarzystwo otrzymało na mocy rozporządzenia ministra spraw wewnętrznych i administracji („Dziennik Ustaw” nr 167 z 12 VII 2004, poz. 1756).

Nowy statut rozszerza teren działalności Towarzystwa na obszar całego kraju, przywracając tam, gdzie to możliwe, stan prawny sprzed II wojny światowej. Nowością jest wprowadzenie osób świeckich jako pełnoprawnych członków do Towarzystwa, gdyż dotychczas mogli oni uczestniczyć w pracach PTT tylko jako członkowie wspierający. Władze Towarzystwa wybierane są przez walne zebranie na okres trzech lat, a nie jak dotąd co roku. W skład zarządu wchodzi: prezes, wiceprezes, sekretarz, skarbnik i bibliotekarz. Ponadto funkcjonują również z wyboru: Komisja Kontrolująca i Sąd Koleżeński, w składzie: przewodniczący i po dwóch członków⁴¹.

Aktualnie Polskie Towarzystwo Teologiczne liczy 954 członków (stan z 31 grudnia 2016 r.). W jego ramach działa 16 krakowskich sekcji specjalistycznych i 17 oddziałów terenowych w całej Polsce: w Katowicach, Przemyślu, Częstochowie, Kalwarii Zebrzydowskiej, Tarnowie, Tuchowie, Rzeszowie, Kielcach, Sandomierzu, Bielsku-Białej, Radomiu, Sosnowcu,

⁴¹ K. Panuś, „Służyć Wiekuistej Prawdzie”. *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: *Scire Deum. Księga pamiątkowa wydana z okazji 25-lecia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dedykowana jej pierwszemu rektorowi J. Em. kard. Marianowi Jaworskiemu*, Kraków 2006, s. 407–410.

Szczecinie, Toruniu, Włocławku, Pelplinie i Elblągu⁴². Towarzystwo ma także własną Sekcję Wydawniczą w postaci wydawnictwa Unum, która oprócz książek wydaje ceniony kwartalnik „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, o wysokiej punktacji przyznanej przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Warto jeszcze podkreślić, iż Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie było jednym z głównych inicjatorów powołanego przy Polskiej Akademii Nauk w grudniu 2002 roku Komitetu Nauk Teologicznych⁴³.

Już w tym świetle widać, iż Polskie Towarzystwo Teologiczne, spadkobierca wielkich tradycji kilku pokoleń uczonych, podejmuje nowe inicjatywy i stara się służyć Wiekuistej Prawdzie, uwrażliwiając na nią współczesnego człowieka.

STRESZCZENIE

Jednym z najstarszych polskich towarzystw naukowych jest Polskie Towarzystwo Teologiczne. Powstało ono we Lwowie w 1924 roku, z inicjatywy profesorów tamtejszego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Jana Kazimierza. Głównym celem Towarzystwa było ożywienie obumarłego w czasie zaborów ruchu naukowego, roztoczenie opieki nad rozwojem nauk teologicznych w Polsce oraz dokształcanie zawodowe i rozbudzanie zainteresowań dyscyplinami teologicznymi wśród duchowieństwa. Zadania te skupiały się niczym w soczewce w zawołaniu: „Służyć Wiekuistej Prawdzie”. W okresie międzywojennym Polskie Towarzystwo Teologiczne objęło swoim zasięgiem prawie wszystkie diecezje w Polsce. Dynamiczny rozwój Towarzystwa przerwała II wojna światowa. Po wojnie, mimo represji ze strony władz komunistycznych, Polskie Towarzystwo Teologiczne podjęło swą działalność, a jego siedzibą stał się Kraków. Do grona współpracowników Towarzystwa należało wiele wybitnych osób, m.in. kard. Karol Wojtyła, który w Polskim Towarzystwie Teologicznym wydał dwie swoje ważne książki: *Osoba i czyn* (Kraków 1969) oraz *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (Kraków 1972).

Aktualnie Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczy 954 członków (stan z 31 grudnia 2016 r.). Jest publicznym stowarzyszeniem wiernych, to jest kościelną osobą prawną zatwierdzoną przez Konferencję Episkopatu Polski w 2004 roku. W jego w ramach działa 16 krakowskich sekcji specjalistycznych i 17 oddziałów terenowych w całej Polsce: w Katowicach, Przemyślu, Częstochowie, Kalwarii Zebrzydowskiej, Tarnowie, Tuchowie, Rzeszowie, Kielcach, Sandomierzu, Bielsku-Białej, Radomiu, Sosnowcu, Szczecinie, Toruniu, Włocławku, Pelplinie i Elblągu. Towarzystwo ma także własną Sekcję Wydawniczą (Wydawnictwo Unum), która

⁴² Tenże, *Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 2016*, RBL, 70(2017), nr 2, s. 166.

⁴³ Tenże, *90 lat historii Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, s. 25.

oprócz książek wydaje od 1948 roku renomowany kwartalnik „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Na czele władz Towarzystwa, wybieranych przez walne zebranie na okres trzech lat, stoi prezes. Od 1996 roku funkcję tę pełni ks. prof. Kazimierz Panuś.

Słowa kluczowe: Polskie Towarzystwo Teologiczne, rozwój nauk teologicznych, czasopisma i publikacje teologiczne, oddziały terenowe Towarzystwa.

SUMMARY

The Polish Theological Society is one of the oldest scientific societies in Poland. It was founded in Lviv in 1924 as an initiative of the professors of the Faculty of Theology at the Jan Kazimierz University. The main goals of the Society were to revive the scientific activity which had died out during the partitions, to foster the development of theological sciences in Poland and the professional training and to stimulate interest in theological disciplines among priests. Those tasks were focused, as in a lens, in the calling: „To Serve the Eternal Truth”. During the interwar period the Polish Theological Society reached almost all dioceses in Poland. Its dynamic development was terminated by the Second World War. After the war, despite repressions made by the communist authorities, the Polish Theological Society undertook its activity with its seat in Krakow. A great number of outstanding persons belonged to the Society, such as Cardinal Karol Wojtyła whose two important books, namely: *The Acting Person (Osoba i czyn)* (Kraków 1969) and *Sources of Renewal. The Implementation of the Vatican Council (U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II)* (Kraków 1972) were issued by the Polish Theological Society.

At present the Polish Theological Society in Kraków consists of 954 members (as on 31 December 2016). It is a public association of the faithful, i.e. a church legal entity approved by the Polish Episcopal Conference in 2004. It includes 16 specialist sections based in Krakow and 17 regional branches throughout the whole Poland: in Katowice, Przemyśl, Częstochowa, Kalwaria Zebrzydowska, Tarnów, Tuchów, Rzeszów, Kielce, Sandomierz, Bielsko-Biała, Radom, Sosnowiec, Szczecin, Toruń, Włocławek, Pelplin and Elbląg. The Society has its own Publishing House (Unum Publishing House) which publishes not only books, but also, since 1984, a prestigious quarterly entitled „Ruch Biblijny i Liturgiczny” („The Biblical and Liturgical Movement”). The head of the Society is a president elected by the general meeting for the period of three years. Professor Kazimierz Panuś has been holding the position of President since 1996.

Key words: Polish Theological Society, development of theological sciences, journals and theological publications, regional branches of the Society.

BIBLIOGRAFIA

- Grzebień L., *Tarnawski Mieczysław*, w: SPTK, t. 7, Warszawa 1983, s. 306–307.
Kabata J.A., *Brylantowy jubileusz Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1924–1999)*, w: *Felix Saeculum Cracoviae. Krakowscy święci XV wieku. Materiały sesji naukowej*, red. K. Panuś, K.R. Prokop, Kraków 1998, s. 161–174.

- Kabata J.A., *Dwa powojenne statuty Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, NP, 87(1997), s. 407–415.
- Kabata J.A., *Polskie Towarzystwo Teologiczne. 70 lat istnienia (1924–1994)*, AnCr, 26(1994), s. 315–323.
- Kowalski J., *Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w roku 1974*, RBL, 28(1975), nr 6, s. 281–283.
- Mandziuk J., *Szydelski Szczepan*, w: SPTK, t. 7, Warszawa 1983, s. 253–263.
- Mazur Z., *Antonin Stanisław Franciszek Górniewicz*, w: SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 487–495.
- Pamiętnik pierwszego zjazdu naukowego Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie roku 1928*, „Nasza Myśl Teologiczna”, 1(1930), s. 260–262.
- Panuś K., *90 lat historii Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, w: *W służbie Wiekuistej Prawdzie. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1924–2014. Księga jubileuszowa*, red. K. Panuś, Kraków 2015, s. 10–25.
- Panuś K., „*Służyć Wiekuistej Prawdzie*”. *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: *Scire Deum. Księga pamiątkowa wydana z okazji 25-lecia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dedykowana jej pierwszemu rektorowi J. Em. kard. Marianowi Jaworskiemu*, Kraków 2006, s. 407–410.
- Panuś K., *Wkład Polskiego Towarzystwa Teologicznego w ruch naukowo-teologiczny*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3, Lublin 2005, s. 659–670.
- Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 199–208.
- Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie*, „Wiadomości dla duchowieństwa”, 15(1928), nr 7–9, s. 276–278.
- Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. 1: *Towarzystwa naukowe działające obecnie w Polsce*, Warszawa 2004, s. 300–303.
- Przybyszewski B., *Skład osobowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie*, Kraków 1976 (mps w Bibl. PAT).
- Redakcja, *Uroczyste posiedzenie Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, RBL, 15(1962), nr 3, s. 187.
- Smereka W., *Wybitny polski biblista – ksiądz Aleksy Klawek*, AnCr, 3(1971), s. 7–19.
- Szier-Kramarek B., *Klawek Aleksy*, w: EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 88–89.
- Warzeszak J., *Kronika*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 15(2002), s. 319–320.
- Wójcik E., *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, s. 1339–1340.
- Wyczawski H.E., *Długosz Teofil*, w: SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 302–307.
- Zimny R., *Całe życie z Biblią. Aleksy Klawek (1890–1969)*, Poznań 2004.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

ZWIĄZEK ZAKŁADÓW TEOLOGICZNYCH IM. ŚW. JANA KANTEGO W POLSCE

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 roku pojawiła się myśl powołania organizacji, której celem byłyby troska o harmonijny rozwój teologii. Takie oczekiwanie pojawiło się najpierw na spotkaniu przedstawicieli Episkopatu Polski w roku 1919. Myśl ta rozwijała się dalej w środowisku diecezji wrocławskiej. Za zgodą ordynariusza diecezji wrocławskiej bp. Stanisława Zdzitowieckiego ówczesny rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku ks. dr Antoni Borowski przygotował statut Związku Zakładów Teologicznych, wzorowany na francuskim związku seminariów duchownych, który funkcjonował we Francji od 1905 r. pod nazwą „Alliance des grands séminaires de France”¹. Po wstępnym zredagowaniu Statutu jego projekt rozesłano rektorom seminariów duchownych do konsultacji.

1. Struktura i organizacja Związku

W propozycji statutu Związku założono, że będą do niego należały wszystkie seminaria duchowne w Polsce, a jego celami będą: pielęgnowanie ducha kapłańskiego, wzajemne zbliżenie środowisk seminaryjnych, wymiana myśli, omawianie zagadnień związanych z kształceniem i wychowaniem alumnów dla wyrobienia pewnej jednolitości poglądów i praktyk oraz popieranie i rozwijanie nauk kościelnych. Dla urzeczywistnienia tych celów służyć będzie doroczne walne zgromadzenie członków, wydawanie szczegółowego sprawozdania ze zjazdu wraz z referatami, popieranie czasopism

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS – dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Por. Związek Zakładów Teologicznych w Polsce [ZZTwP], *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Wrocławku 30.10 – 1.11.1921 r.*, Wrocławek 1922, s. 5–25.

i wydawnictw teologicznych, porozumiewanie się z podobnymi instytucjami zagranicznymi, zbieranie funduszy na działalność oraz utrzymywanie biura Związku w Warszawie². Walne zgromadzenie traktowano jako najwyższą władzę związku, zaś w okresie między kolejnymi walnymi zgromadzeniami władzę miał sprawować zarząd wybierany spośród jego członków. Na każdym zjeździe Związku przewidywano wybór nowego zarządu.

1.1. Sprawy organizacyjne podejmowane na kolejnych zjazdach³

Na pierwsze spotkanie z każdego środowiska seminaryjnego zaproszono rektora i jednego przedstawiciela gremium profesorskiego. Pierwszy zjazd odbył się we Włocławku w dniach 30 października – 1 listopada 1921 r.⁴ Byli na nim obecni przedstawiciele seminariów z Gniezna, Kielc, Lublina, Łomży, Łodzi, Pelplina, Poznania, Płocka, Przemyśla, Sandomierza, Warszawy, Wilna i Włocławka⁵. Do najważniejszych efektów tego zjazdu należy zaliczyć zatwierdzenie statutu organizacji. Statut przewidywał kadencje wszystkich władz stowarzyszenia na 4 lata. Na pierwszego przedstawiciela Związku wybrano ks. dr. Antoniego Borowskiego, rektora seminarium włocławskiego. Wiceprezesem został ks. Stanisław Krzeszkiewicz z Gniezna, sekretarzem ks. Władysław Kornilowicz (Lublin), a skarbnikiem ks. Stanisław Gruchalski z Włocławka, członkiem zarządu natomiast ks. Eugeniusz Żukowski z Przemyśla. Wybrano też komisję rewizyjną. Postanowiono, że zarząd będzie wydawał sprawozdania z przebiegu zjazdów, które najczęściej opatrywano tytułem *Pamiętnik zjazdu*⁶.

Drugi zjazd w Lublinie przygotował tymczasowy zarząd Związku pod przewodnictwem ks. Borowskiego w 1923 r. W trakcie prac po pierwszym zjeździe Zarząd uzyskał zatwierdzenie statutu Związku przez władze kościelne i cywilne. W imieniu Episkopatu Polski zatwierdził go prymas Polski Edmund Dalbor 10 grudnia 1921 r. Natomiast 11 stycznia 1922 r. Ministerstwo Wyznań zatwierdziło statut i włączyło Związek Zakładów Teologicznych do rejestru Stowarzyszeń i Związków. Po pierwszym zjeździe podjęto też starania o pozyskanie do uczestnictwa w Związku wy-

² Tamże, s. 6–7.

³ O sześciu pierwszych zjazdach zob. B. Kunka, *Zjazdy teologiczne w Polsce. 2. Zjazdy Związku Zakładów Teologicznych w Polsce*, w: EKOść, t. 33, Włocławek 1933, s. 231–235.

⁴ Zob. tenże, *Zjazd przedstawicieli seminariów duchownych Polski we Włocławku*, KDWi, 15(1921), s. 315–320.

⁵ ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 14–16.

⁶ Por. tamże, s. 3–4.

działów teologicznych funkcjonujących na uniwersytetach. W wyniku tych starań przed drugim zjazdem do Związku należało 17 seminariów, pięć wydziałów teologicznych i dwa studia teologiczne zakonne. W 1923 roku związek liczył 154 członków⁷.

Na zjeździe w Lublinie zgłoszono wniosek, aby na podstawie regulaminów wszystkich seminariów w Polsce ustalono jeden wzorcowy regulamin seminarium duchownego. Postulowano też, aby Związek pośredniczył w sprowadzaniu wartościowych książek teologicznych z zagranicy.

Zarząd wybrany na drugim zjeździe Związku stanowili: prezes – ks. Piotr Kremer (Lublin), zastępca prezesa – ks. Stanisław Krzeszkiewicz (Gniezno), sekretarz – ks. Władysław Kornilowicz (Lublin), skarbnik – ks. K. Lutosławski (Warszawa), członek zarządu – ks. Stanisław Szurek (Lwów).

Trzeci zjazd w Łomży przygotował Zarząd pod przewodnictwem ks. Piotra Kremera w dniach 15–17 kwietnia 1925 r. Czwarty zjazd w Kielcach w dniach 20–22 kwietnia 1927 r. przygotował zarząd, także pod przewodnictwem ks. Kremera.

Na następną kadencję wybrano zarząd, którego prezesem został ks. Zygmunt Pilch z Kielc, jego zastępcą ks. S. Szurek ze Lwowa, a sekretarzem ks. Kazimierz Dworak z Kielc⁸. Ze sprawozdania prezesa Zarządu ks. Kremera wynika, że w trakcie czwartego zjazdu do Związku należało pięciu biskupów, 203 kapłanów z 30 środowisk w Polsce.

Piąty zjazd w Łodzi w dniach 3–5 kwietnia 1929 roku przygotował Zarząd pod przewodnictwem księdza Zenona Kwieka. Jego problematyka skupiła się wokół programu studiów w seminariach duchownych. W trakcie zjazdu dokonano zmiany w regulaminie Związku. Przyjęto, że walne zgromadzenie członków odbywać się będzie co dwa lata, a władza członków zarządu trwać będzie cztery lata. Na kolejną kadencję wybrano ponownie na prezesa ks. Kwieka z Kielc, wiceprezesa ks. Kazimierza Rolewskiego z Poznania, sekretarzem został ponownie ks. Dworak, a skarbnikiem ks. Michał Klepacz⁹.

Szósty zjazd odbył się w Poznaniu w dniach 8–10 kwietnia 1931 roku. Zamiast sprawozdania prezes ks. Z. Pilch wygłosił referat w trakcie obrad plenarnych „Zadania i prace Związku”. Jak podkreśla autor, powodem

⁷ Por. ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu odbytego w Lublinie*, Włocławek 1924, s. 167–173.

⁸ Por. ZZTwP, *Pamiętnik czwartego zjazdu odbytego w Kielcach 20–22.04.1927*, Kielce 1927, s. 238–239.

⁹ Por. ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu odbytego w Łodzi 3–5.04.1929*, Kielce 1929, s. 295–298.

jego wystąpienia była dziesiąta rocznica funkcjonowania Związku, która domagała się pewnej oceny i wyciągnięcia wniosków na przyszłość. Zdaniem ks. Pilcha pilne było wówczas omówienie obowiązków rektorów, wicerektorów i prefektów seminariów duchownych. Ważne byłoby przedstawienie wychowawczego wpływu profesora przez wykłady na alumnów. Dalej sugerował zajęcie się kulturą powołań kapłańskich. Jego zdaniem istotne byłoby, aby na ogólnym forum zjazdu wychowawcy przedstawili cnoty, które powinno się rozwijać w życiu alumna seminarium. Dalszym tematem, który powinien zostać opracowany, był udział proboszcza w wychowaniu alumnów.

Drugi obszar zainteresowania Związku powinna stanowić dydaktyka. To jednak nie powinno być przedmiotem troski zarządu Związku, lecz sekcji działających w jego strukturze. Mimo to ks. Pilch wskazuje na elementy wspólne dla wszystkich sekcji. Widzi potrzebę omówienia dydaktyki języka łacińskiego, języków biblijnych i języków nowożytnych. Jego zdaniem w ramach zjazdu powinna być przedstawiana informacja o programach nauczania i metodach wychowania w innych krajach katolickich. Dla zarządu w organizacji Zjazdu pomocą byłoby, gdyby zgłaszali się chętni profesorowie gotowi do referowania podejmowanych przez zjazd czy też proponowanych tematów. To ułatwiłoby organizację kolejnych zjazdów. W spotkaniach sekcyjnych widzi potrzebę omawiania najnowszej literatury zagranicznej z danego przedmiotu. Gdy Związek będzie podejmował nierozwiązane problemy wymagające jakiegoś uregulowania, to najbardziej sprawdziła się dotąd metoda rozsyłania ankiet, zbierania opinii, które były podstawą do przygotowania praktycznego rozwiązania i przedstawienia go na zjeździe. Taka metoda powinna być wykorzystywana także w przyszłości. W ostatniej części wystąpienia podkreślił potrzebę powołania przez zjazd komisji do zrealizowania postanowień podjętych przez zjazd. Liczba spraw spadających na zarząd Związku stale się zwiększa. Obciążenie nimi zarządu wymaga tak dużego nakładu pracy, że członkowie zarządu nie mogą realizować innych swoich obowiązków. Zwrócił też uwagę na trudności finansowania prac Związku. Największa część pieniędzy jest przeznaczana na druk *Pamiętnika*. Teraz, gdy liczba sekcji wzrosła i zwiększa się liczba wygłoszonych referatów, wzrastają także koszty wydania tego dzieła. Poprawienie tej sytuacji może być możliwe przez zwiększenie liczby członków przyjętych do Związku i opłacających składki. Zgłosił też propozycję, aby oprócz składek członków Związku drugą część składek stanowiła stała opłata od poszczególnych instytucji. Sugerował także, aby referaty wygłoszone na spotkaniach sekcji były drukowane w czasopiśmie, jak „Ateneum

Kapłańskie” czy „Przegląd Teologiczny”. Ks. Pilch wskazał także, że zakres prac podejmowanych w trakcie Zjazdu przez poszczególne sekcje jest tak duży, że trzy dni przeznaczane będą na spotkania sekcyjne, a jeden na spotkania plenarne¹⁰.

Siódmy Zjazd odbył się w Wilnie w dniach 19–21 kwietnia 1933 roku. Zjazd przygotował zarząd pod kierunkiem ks. Pilcha. Ze względu na liczbę tematów przewidzianych do omówienia przedłużono jego trwanie do trzech dni. Na forum ogólnym omówiono zagadnienie przyjmowania alumnów do seminarium, udział proboszcza w wychowaniu, z dydaktyki teologii przedstawiono metodę wykładu, organizację nauczania teologii w Polsce oraz granice karności i wolności w wychowaniu seminaryjnym. Pozostałą część zjazdu przeznaczono na obrady sekcji. Na tym zjeździe obradowało 12 sekcji. W trakcie zjazdu padła propozycja, aby organizować go co trzy lata, ale ks. Pilch podkreślił, że potrzeby rozwoju teologii wymagają jego organizacji na dotychczasowych zasadach, czyli co dwa lata. Po tej wypowiedzi pozostawiono organizację zjazdu na dotychczasowych zasadach. Do nowego zarządu Związku wybrano kilku przedstawicieli środowiska wileńskiego. Przewodniczącym został ks. Leon Puciata, zastępcą prezesa został ks. Eugeniusz Żukowski z Przemyśla, sekretarzem ks. Michał Sopoćko, skarbnikiem ks. Władysław Suszyński. Na członka zarządu wybrano ks. Pilcha¹¹.

Ósmy zjazd odbył się w Częstochowie w dniach 15–17 kwietnia 1936 r. Przygotował go zarząd pod kierownictwem ks. Leona Puciaty z Wilna. Pierwszego dnia tego zjazdu na spotkaniu plenarnym najpierw omówiono stronę techniczną opracowań naukowych, potem odczytano sprawozdanie zarządu, a następnego dnia mówiono o współpracy Związku Zakładów Teologicznych z Polskim Towarzystwem Teologicznym. Trzeciego dnia na forum ogólnym omówiono czynnik dydaktyczny w katedrach oraz problematykę egzaminu teologicznego. Trzeciego dnia na spotkaniu plenarnym sekretarze sekcji przedstawili sprawozdanie ze swoich obrad. Dokonano wyboru nowego zarządu. Planowano, że następny zjazd odbędzie się w Krakowie. Stąd też do zarządu proponowano osoby ze środowiska krakowskiego. Na przewodniczącego Związku wybrano ks. Karola Makowskiego, rektora seminarium częstochowskiego, na wiceprezesa ks. W. Szymbora, rektora

¹⁰ Por. Z. Pilch, *Zadania i prace Związku*, w: ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu w Poznaniu 8–10.04.1931*, Kielce 1931, s. 25–38.

¹¹ Por. ZZTwP, *Pamiętnik siódmego zjazdu w Wilnie 19–21.04.1933*, Wilno 1934, s. 366–369.

seminarium śląskiego, na sekretarza o. Ludwika Żołnierczyka, prefekta Studium Ojców Kapucynów w Krakowie, a na skarbnika ks. Stanisława Czartoryskiego, wicerektora Seminarium Metropolitalnego w Krakowie; członkiem zarządu został ks. Z. Pilch z Kielc¹². Na początku zjazdu ks. Puciata zgłosił wniosek, aby zjazdy Związku odbywały się co trzy lata. Ks. Stefan Wyszyński zgłosił kolejny wniosek, aby na następnym zjeździe na forum plenarnym jeden referat poświęcić Akcji Katolickiej, ks. [Eugeniusz] Dąbrowski zgłosił kolejny wniosek, aby wybrać jedno z pism teologicznych, gdzie zarząd Związku będzie mógł umieszczać swoje komunikaty. Już w trakcie zjazdu taką rolę zgodziło się pełnić „Ateneum Kapłańskie”. Prezes zarządu zgłosił wniosek, aby w każdym środowisku wybrać członka Związku, który pełniłby rolę pośrednika pomiędzy tym środowiskiem teologicznym a zarządem Związku. Kolejnym z wielu wniosków było, aby w trakcie zjazdu przeprowadzać wykłady pokazowe dla profesorów, które mogłyby przyczynić się do doskonalenia metodyki nauczania¹³.

Powołana organizacja szybko zyskiwała na znaczeniu w środowisku kościelnym. Świadczy o tym wzrastająca liczba uczestników biorących udział w kolejnych zjazdach. Warto podkreślić, że to stowarzyszenie skupiło w sobie nie tylko seminaria duchowne, ale także wydziały teologiczne funkcjonujące w graniach Polski oraz instytucje zakonne kształcące w zakresie teologii. Stąd w zjazdach brali udział przedstawiciele Wydziału Teologii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wydziału Teologii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Wilnie¹⁴, z Wydziału Teologii UJ¹⁵, Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Warszawskim oraz przedstawiciele studiów zakonnych¹⁶.

1.2. Sekcje

Od drugiego zjazdu Związek posiadał w swojej strukturze sekcje, które skupiały się na problematyce wychowania i kształcenia w różnych dziedzinach teologii. Powołano sekcję wychowawczą, biblijną, dogmatyczno-apologetyczną, moralną, prawa kanonicznego, pasterską, homiletyczno-patrologiczną, katechetyczną, liturgiczną, historycznokościelną, historii

¹² Por. ZZTwP, *Pamiętnik ósmego zjazdu w Częstochowie 15–17.04.1936 r.*, Kraków 1937, s. 295–299.

¹³ Tamże, s. 295–296.

¹⁴ Por. ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 8–9.

¹⁵ Por. ZZTwP, *Pamiętnik czwartego zjazdu*, s. 9–11.

¹⁶ Por. ZZTwP, *Pamiętnik trzeciego zjazdu odbytego w Łomży*, Lublin 1925, s. 4–5.

sztuki i filozoficzną. Sekcje działały w oparciu o przyjęty regulamin. W regulaminie sekcji przewidziano, że w czasie zjazdu sekcja wybiera ze swego grona kierownika, który w czasie urzędowania zarządu reprezentuje sekcję na zewnątrz; zebrania zwyczajne sekcji odbywają się w czasie trwania zjazdu. W zakres działania sekcji wchodzi przygotowanie odczytów, referatów i dyskusji w czasie zjazdu, opracowywanie opinii w kwestiach naukowych i decydowanie o przyjmowaniu prac naukowych do wydawnictw Związku Zakładów Teologicznych. Z każdego zjazdu postanowiono drukować sprawozdania z działalności sekcji¹⁷. W trakcie drugiego zjazdu aktywnie działały sekcje dogmatyczno-apologetyczna, teologii moralnej, prawa kanonicznego, patrologiczno-homiletyczna, biblijna i historii Kościoła¹⁸.

W trakcie trzeciego zjazdu w Łomży do prac w sekcjach dołączyła sekcja nauk społecznych. Prelegenci tej sekcji wskazywali, jak rozwinąć umiejętności społeczne alumnów potrzebne w życiu publicznym. Temu miały służyć wykłady z ekonomii społecznej, socjologii, teorii pracy społecznej oraz ćwiczenia praktyczne. Do ćwiczeń w seminariach z tego zakresu należeć miało między innymi urządzanie zebrań stowarzyszeń, umiejętność prowadzenia dyskusji, przewodniczenia zgromadzeniu oraz prace pisemne, jak opracowania z zakresu jakiegoś problemu społecznego, odczyt nadający się do wygłoszenia, czy artykuł do prasy. Ponadto w trakcie wakacji alumni powinni mieć możliwość zapoznawania się z funkcjonującymi w środowisku instytucjami podejmującymi różną służbę społeczną¹⁹.

W trakcie czwartego zjazdu w Kielcach pojawia się sekcja ascetyczna, która omawiała sprawy związane z wychowaniem ascetycznym alumnów. Wskazywano także na znaczenie polskiej literatury ascetycznej²⁰. Na piątym zjeździe w Łodzi pojawia się sekcja pedagogiczno-katechetyczna oraz sekcja liturgiczna i pasterska. Warto zauważyć, że kilka lat wystarczyło, aby środowisko naukowe wzbogaciło się o nowych profesorów. Gdy ks. K. Mazurkiewicz uzyskał habilitację, od zjazdu w Łodzi przewodniczył sekcji pedagogiczno-katechetycznej. W trakcie tego spotkania przedstawił program i metodę nauczania pedagogiki²¹. Sekcji przewodniczył ks. Zygmunt Kulig, ks. Kornilowicz omówił prace nad ożywieniem ruchu liturgicz-

¹⁷ Por. ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 103–104.

¹⁸ Tamże, s. 102–165.

¹⁹ Por. ZZTwP, *Pamiętnik trzeciego zjazdu*, s. 219–231.

²⁰ Por. ZZTwP, *Pamiętnik czwartego zjazdu*, s. 207–208.

²¹ Por. ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 237–249.

nego w Polsce, a ks. Makowski projekt wykładów z liturgiki²². Na sekcji pasterskiej ks. Maśliński przedstawił interesujący wykład pt. „Zakres pracy pasterskiej z uwzględnieniem najaktualniejszych zagadnień”²³. Na zjeździe szóstym w Poznaniu w 1931 r. oraz w Wilnie w 1933 r. i w Częstochowie w 1936 r. działały już wszystkie sekcje i zamieszczały w *Pamiętnikach* niektóre swoje wykłady i omówienia prac sekcyjnych²⁴.

2. Problematyka zjazdów

Problematyka zjazdów oscylowała wokół zagadnień wychowania i nauczania w seminariach duchownych. W trakcie pierwszego zjazdu we Włocławku wiele uwagi poświęcono problematyce wychowania w seminarium. Bp Romuald Jałbrzykowski podkreślał, że praca wychowawcza zmierza do utwierdzenia alumnów w życiu duchowym. Akcentował rolę całego środowiska seminaryjnego w jego ugruntowaniu, zarówno władz seminaryjnych jak i wszystkich profesorów²⁵. Ks. J. Rokoszyński podkreślał budowanie braterskich relacji z alumnami i konieczność opierania ich na zaufaniu²⁶. Natomiast o. Jacek Woroniecki przedstawił doświadczenia wychowawcze zrodzone w seminarium St. Suplice, wywodzące się z tradycji wychowawczej św. Wincentego à Paulo²⁷. Później zwrócono również uwagę na wychowawcze znaczenie liturgii, budzenie powołań oraz na programy i metody nauczania przedmiotów teologicznych takich jak teologia dogmatyczna²⁸, moralna²⁹, kaznodziejstwo³⁰ i katechetyka³¹.

W tamtym czasie uświadamiano sobie, jak wiele zależy od nauczania religii. Stąd ks. S. Krzeszkiewicz przedstawił problem nauczania katechetyki w seminarium. Zwrócił uwagę na konieczność rozwinięcia wśród

²² Tamże, s. 249–262.

²³ Tamże, s. 264–270.

²⁴ Por. ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu; Pamiętnik siódmego zjazdu; Pamiętnik ósmego zjazdu*.

²⁵ Por. ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 26–28.

²⁶ Tamże, s. 29–41.

²⁷ Tamże, s. 41–50.

²⁸ Por. A. Bukowski, *Metoda nauczania dogmatyki w seminariach duchownych*, w: ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 72–82.

²⁹ J. Woroniecki, *Program i metoda nauczania teologii moralnej*, w: ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 84–86.

³⁰ Z. Pilch, *Podniesienie kaznodziejstwa w Polsce*, w: ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 87–99.

³¹ Por. S. Krzeszkiewicz, *Sprawa prowadzenia katechetyki w seminariach duchownych*, w: ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 101–104.

alumnów umiejętności pedagogicznych i katechetycznych. Podkreślał, że podstawą umiejętności nauczania jest psychologia i pedagogika. Studium tych nauk jest fundamentem do podejmowania działań praktycznych. W zakres przygotowania katechetycznego powinno się włączyć naukę o wychowaniu oraz historię pedagogiki. W przygotowaniu praktycznym postulował, aby najpierw sam profesor katechetyki przeprowadził dwie jednostki katechetyczne służące prezentacji działań wzorcowych. Potem uczniowie powinni przygotować i przedstawić dwie katechezy. Jednostki te powinny być opracowane pisemnie, ocenione przez profesora i dopiero po tym seminarzyści powinni je przeprowadzić w szkole. Po przeprowadzeniu lekcji profesor powinien krytycznie ocenić sposób ich przeprowadzenia. W dyskusji zwrócono też uwagę na potrzebę wydania podręcznika do nauczania katechetyki. Co prawda autor referatu taki przewodnik dla kształcenia umiejętności katechetycznych wydał w 1921 roku³², ale w opinii uczestników wydawał się on jednak zbyt skromny.

Przygotowując się do trzeciego zjazdu zarząd podjął prace nad wypracowaniem polskiej terminologii teologicznej, przygotowano też i rozesłano ankietę do członków Związku na temat podręczników używanych w nauczaniu teologicznym. Uświadomiono sobie, że Związek powinien zająć się przygotowywaniem podręczników i monografii potrzebnych w trakcie studiów teologicznych. Na tym zjeździe profesorowie Uniwersytetu Wileńskiego złożyli wniosek o wyrażenie zgody na przełożenie na język polski podręczników teologii dogmatycznej autorstwa Bartmanna i Pohlego. Zgłoszono kolejny wniosek o przetłumaczenie podręcznika do patrologii. W trakcie dalszych obrad powrócono do zagadnień terminologii teologicznej i filozoficznej. Przyjęto wniosek, że poza zjazdem zarząd powoła komisję złożoną z teologów i filozofów oraz polonistów, która funkcjonujące określenia łacińskie będzie starała się oddać jak najbardziej precyzyjnie w języku polskim. Na tym zjeździe powrócono do postanowienia drugiego zjazdu dotyczącego utworzenia Biblioteki Związku Zakładów Teologicznych w Lublinie³³. Trzeci zjazd podjął uchwałę, że będą kontynuowane prace nad taką biblioteką i że będzie ona gromadziła publikacje z zakresu pedagogiki. Wreszcie podjęto dyskusję nad wydawaniem przez Związek organu, który będzie służył wymianie myśli teologicznej. Zaproponowano, by takim organem stał się wileński „Kwartalnik Teologiczny”.

³² Por. tenże, *Metodyka nauczania religii*, Poznań 1921.

³³ Lepszym miejscem dla takiej biblioteki byłaby chyba Warszawa.

Jednak w trakcie dyskusji uświadomiono sobie, że Związek potrzebuje takiego pisma, które będzie bardziej miejscem wymiany myśli. Stąd lepiej nadawałby się do tego dwutygodnik albo miesięcznik. W wyniku dyskusji postanowiono, że zarząd porozumie się z którymś z polskich czasopism religijnych i zaproponuje, by na jego łamach można było omawiać sprawy Związku. Zwrócono też uwagę na potrzebę kształcenia pedagogicznego członków Związku. Dlatego zarząd miał wskazać adekwatne środki, które pozwolą na podniesienie poziomu wykształcenia pedagogicznego. Ciekawym wnioskiem zjazdu było też ułożenie naukowego programu dla seminariów, który byłby taki sam w całej Polsce. Tym miały się zająć sekcje działające w ramach Związku. W tym zakresie oryginalny wniosek zgłosił prezes zarządu ks. Kremer. Zauważył, że w ówczesnej Polsce było ponad trzy miliony prawosławnych. Dlatego wskazał na konieczność włączenia do zakresu wykładów w seminariach teologii wschodniej porównawczej. Studium tej teologii pomogło lepiej rozumieć chrześcijan wschodnich obywateli zamieszkujących w Rzeczypospolitej. Wniosek został przyjęty³⁴.

W trakcie trzeciego zjazdu wykłady plenarne poświęcono problematyce wychowania w seminarium duchownym. Duże zainteresowanie wzbudziło wystąpienie ks. S. Szurka ze Lwowa. Przedstawił on analizę funkcjonujących regulaminów dla seminariów duchownych w Polsce. Potem odbyła się nad tym problemem dyskusja. Wskazano na potrzebę ujednoczenia tych przepisów. Dzięki pracy ks. Szurka w *Pamiętniku* z trzeciego zjazdu zamieszczono też tłumaczenia dokumentów odnoszących się do formacji seminaryjnej. Były to „Normy dla urządzania seminariów włoskich pod względem wychowawczym i dyscyplinarnym”, a także fragmenty z dokumentów łacińskich, jak: „o pielęgnowaniu powołań i o seminariach mniejszych”, „o studium języka łacińskiego”, „o wykładach teologii wschodniej w łacińskich zakładach teologicznych”³⁵.

Na czwartym zjeździe prezes zarządu ks. Kremer zdał sprawę z wykonania uchwał zjazdu. Wskazał, że nie rozwija się biblioteka Związku, bo członkowie Związku nie nadesłali swoich prac pedagogicznych do tej biblioteki. Mimo to zarząd rozpoczął jej tworzenie od zakupienia kilku wydawnictw zagranicznych. Nie dokonał się też postęp w rozwoju polskiej terminologii teologicznej. Dlatego wskazał na potrzebę kontynuowania prac w tym zakresie. Ks. Kremer poinformował także, że w sprawie organu

³⁴ ZZTwP, *Pamiętnik trzeciego zjazdu*, s. 233–246.

³⁵ Tamże, s. 252–278

prasowego, który prezentowałby sprawy Związku Zakładów Teologicznych, porozumiał się z „Ateneum Kapłańskim”. Redakcja „Ateneum Kapłańskiego” zgodziła się być organem tego Związku. Zachęcał też członków Związku do prenumeraty tego czasopisma, aby wszyscy je posiadali i mogli śledzić to, co dzieje się w Związku. Postulowano, aby bardziej upowszechnić w świadomości duchowieństwa działalność Związku³⁶.

Przygotowania do zjazdu w Łodzi były połączone z opracowywaniem ramowego programu studiów filozoficzno-teologicznych w seminariach duchownych. Nad szczegółowym programem studiów pracowano w sekcjach. Zarząd postanowił opracować wzorcowy program i rozesłać go do zaopiniowania do poszczególnych seminariów, a rezultaty przedstawić zjazdowi na walnym zgromadzeniu. Dostrzegając potrzebę przygotowania pedagogicznego profesorów w seminariach zarząd postanowił, aby na forum ogólnym został wygłoszony wykład dotyczący tego zagadnienia.

Wygłosił go ks. prof. Karol Mazurkiewicz z Poznania, będący przewodniczącym sekcji pedagogiczno-katechetycznej. Prelegent zauważył, że zdarza się, iż profesorom brakuje praktycznych umiejętności dydaktycznych, mimo że są specjalistami w swojej dziedzinie. Dlatego postulował, aby dobierano do pracy w seminarium wykładowców, którzy przez kilka lat zdobywali doświadczenia w pracy dydaktycznej w szkole. Ponadto prelegent zachęcał, aby każdy wykładowca zapoznał się nawet przez osobiste studium z podstawami zagadnień pedagogicznych. W trakcie dyskusji nad referatem postulowano pedagogiczne wykształcenie kilku księży w każdej diecezji. Wzrastający poziom wykształcenia pedagogicznego i dydaktycznego w środowisku szkolnym jest coraz częściej wyzwaniem dla duchowieństwa. Podkreślano, że w dyskusjach z tym środowiskiem potrzebna jest także duchownym wiedza z tego zakresu³⁷. Warto zauważyć, że tylko w nielicznych seminariach jeszcze w 1929 roku byli profesoria, którzy zajmowali się wyłącznie pedagogiką i katechetyką. Często uczyli tych przedmiotów filozofowie, prawnicy, historycy sztuki, a nawet dogmatycy³⁸. Poświęcono też nieco uwagi dydaktyce nauczania. Przejawem tego jest wykład ks. dr. Władysława Wichra na temat prowadzenia seminarium naukowego z teologii moralnej³⁹.

³⁶ Por. ZZTwP, *Pamiętnik czwartego zjazdu*, s. 229–242.

³⁷ Por. ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 57–68.

³⁸ Tamże, s. 339–348.

³⁹ Tamże, s. 187–204.

Szósty zjazd w Poznaniu poświęcony był pracy wychowawczej moderatorów seminarium. Temu poświęcił swój referat Stanisław Maśliński, rektor Seminarium Duchownego w Katowicach. Autor podkreślił wychowawczy wpływ moderatorów, a nie tylko skupienie się na przestrzeganiu karności. Autor omówił zarówno indywidualny charakter tej pracy jak i jej wymiar społeczny⁴⁰. Dyskutowano także nad potrzebą istnienia i rolą organizacji kleryckich w seminarium⁴¹.

Na siódmym zjeździe ks. Julian Piskorz przedstawił na forum ogólnym wykład z zakresu dydaktyki teologii. Realizacja wykładu wymaga ze strony profesora uwzględnienia czterech psychicznych stadiów zgłębiania wiedzy. Pierwsze stadium to poznanie prawdy. W fazie poznawania prawdy szczególnego wysiłku wymaga skupienie uwagi słuchacza i jej utrzymanie. Drugie stadium to zrozumienie prawdy. Obejmuje ono zrozumienie istoty kwestii oraz kontekstu, w jakim ona występuje. Zrozumienie kwestii zależy w dość szerokim zakresie od profesora. Od niego zależy wykorzystanie takich środków, które to zrozumienie umożliwiają. W tym celu profesor powinien skorzystać z wiedzy psychologicznej i dydaktycznej, powinien wykorzystać warunki indywidualne własne oraz ocenić trafnie możliwości przyjęcia przez studentów. Uwzględnienie tych elementów ks. Piskorz nazywa metodą wykładu⁴². Oprócz tego zrozumienie wymaga logicznego układu treści i przedstawienia jej w punktach oraz przypominania w trakcie wykładu, w jakim punkcie się znajdujemy. Wykład powinien wyzwolić zainteresowanie rozumiane jako gotowość do podejmowania wysiłków skierowanych na pewne dobro albo pewną wartość. Jest to pewna skłonność do podejmowania wysiłków poznawczych. Gdy ta skłonność przemieni się w stałe zainteresowanie danym przedmiotem, może zostać nazwana zamiłowaniem. Profesor teologii, który przejawia głębokie zamiłowanie do swego przedmiotu, często wywołuje w swoich słuchaczach zainteresowanie swoim przedmiotem, które może przerodzić się w zamiłowanie. Wszystkim profesorom teologii powinno towarzyszyć nastawienie rozbudzenia wśród słuchaczy zamiłowania do teologii⁴³.

⁴⁰ S. Maśliński, *Praca wychowawcza władzy seminarialnej*, w: ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 38–53.

⁴¹ K. Makowski, *Kleryckie organizacje w seminarium*, w: ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 54–66.

⁴² Por. J. Piskorz, *Z dydaktyki teologii: metodyka wykładu*, w: ZZTwP, *Pamiętnik siódmego zjazdu*, s. 53–67.

⁴³ Tamże, s. 68–85.

Ósmy zjazd podjął problem kształtowania relacji pomiędzy Polskim Towarzystwem Teologicznym a Związkiem Zakładów Teologicznych. Prezes zarządu ks. Puciata we wprowadzeniu wskazał na zainteresowanie Polskiego Towarzystwa Teologicznego zbliżeniem ze Związkiem Zakładów Teologicznych. Podkreślił, że takie zbliżenie może przynieść korzyści dla obu stron. Możliwości współpracy z Polskim Towarzystwem Teologicznym przedstawił w oddzielnym referacie ks. Szydelski ze Lwowa. Obie instytucje działają na terenie Polski, mają podobne cele i skupiają dużą część tych samych ludzi. Zjazdy Związku Zakładów Teologicznych odbywają się co dwa lata, a zjazdy Polskiego Towarzystwa Teologicznego co pięć lat. Związek Zakładów Teologicznych powstał dla doskonalenia kształcenia i wychowania alumnów w seminariach, natomiast Polskie Towarzystwo Teologiczne skupiło się na rozwoju nauk teologicznych. Prelegent podkreślił, że obu organizacji nie należy łączyć, ale bardziej pogłębić współpracę.

Po referacie odbyła się dyskusja. Uczestnicy dyskusji nie widzieli możliwości połączenia się obu organizacji ani wspólnego odbywania zjazdów. Sugerowano, że obie organizacje powinny współpracować zachowując swoją tożsamość⁴⁴.

3. Udział profesorów seminarium wrocławskiego w pracach Związku

Środowisko Seminarium Duchownego we Wrocławku organizowało pierwszy Zjazd Związku Zakładów Teologicznych we Wrocławku. Wielki wkład w organizację tego Związku miał ówczesny rektor seminarium wrocławskiego, ks. dr Antoni Borowski. On też został pierwszym prezesem Związku. Jako prezes przygotowywał także drugi zjazd. Do jego zadań należało przygotowanie i wydanie *Pamiętnika* pierwszego i drugiego zjazdu. *Pamiętnik* był formą zapisu najważniejszych wydarzeń w trakcie zjazdu i sprawozdaniem z wydarzeń pomiędzy zjazdami. Oba *Pamiętniki* zostały wydane w Drukarni Diecezjalnej we Wrocławku. Potem ks. Borowski kilkakrotnie uczestniczył w pracach zarządu Związku. Na drugim zjeździe wybrany został do komisji rewizyjnej⁴⁵, także do tej samej komisji na czwartym⁴⁶ i na piątym zjeździe⁴⁷. Pełnił też funkcję przewodniczącego sekcji teologii

⁴⁴ S. Szydelski, *Współpraca Związku Z. T. z Polskim Tow. Teol.*, w: ZZTW P, *Pamiętnik ósmego zjazdu*, s. 25–28.

⁴⁵ ZZTW P, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 172.

⁴⁶ ZZTW P, *Pamiętnik czwartego zjazdu*, s. 239.

⁴⁷ ZZTW P, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 298.

moralnej⁴⁸. W komisji rewizyjnej na szóstym zjeździe uczestniczył ks. Stefan Biskupski⁴⁹. Na ósmym zjeździe do komisji rewizyjnej wybrano ks. Adama Jankowskiego oraz ks. Henryka Kaczorowskiego, rektora seminarium⁵⁰.

Profesorowie z Włocławka przygotowywali też różne wystąpienia na zjazdach Związku Zakładów Teologicznych. Na pierwszym zjeździe ks. A. Borowski mówił o budzeniu i ochronie powołań kapłańskich⁵¹. Na drugim zjeździe przedstawił ocenę podręcznika teologii moralnej Mausbacha⁵². Na trzecim zjeździe mówił o roli niższego seminarium duchownego w ochronie powołań⁵³. Ciekawą propozycję na pierwszym zjeździe przedstawił ks. prof. S. Gruchalski. Zaproponował powołanie Towarzystwa Przyjaciół Młodzieży Duchownej, którego celem byłoby wspieranie finansowe niezamożnej młodzieży studiującej w seminariach duchownych. Autor przedstawił potrzebę istnienia takiego towarzystwa oraz jego statut zatwierdzony dla diecezji włocławskiej. Propozycja powołania takich towarzystw została przez uczestników zjazdu przyjęta i poproszono o rozesłanie uczestnikom przedstawionego statutu zrodzonego z doświadczeń diecezji włocławskiej⁵⁴. W drugim zjeździe z profesorów włocławskich aktywnie uczestniczył ks. Bolesław Kunka, który mówił o powinności służby wojskowej i relacji do niej duchowieństwa⁵⁵. Na szóstym zjeździe w Poznaniu wystąpił z referatem na sekcji teologii dogmatycznej ks. Ludwik Wasilkowski. Mówił o nauczaniu dogmatyki pozytywnej w seminarium⁵⁶. Ks. Henryk Kaczorowski w ramach sekcji teologii moralnej mówił o stanie nauczania teologii moralnej w seminariach polskich. Swoje wystąpienie oparł na przeprowadzonej na ten temat ankiecie⁵⁷. Ks. Karol Cieśliński przedstawił nowatorski referat metodyczny o prowadzeniu naukowego seminarium biblijnego⁵⁸. Na siódmym zjeździe

⁴⁸ Tamże, s. 166–167.

⁴⁹ ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu*, s. 321.

⁵⁰ ZZTwP, *Pamiętnik ósmego zjazdu*, s. 298.

⁵¹ ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 57–71.

⁵² ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 147–161.

⁵³ ZZTwP, *Pamiętnik trzeciego zjazdu*, s. 54–79.

⁵⁴ ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 106–113.

⁵⁵ ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 89–101.

⁵⁶ ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu*, s. 207–222.

⁵⁷ Tamże, s. 223–228.

⁵⁸ Zob. K. Cieśliński, *Prowadzenie seminarium naukowego z Pisma św.*, w: ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu*, s. 155–173. Postuluje on m.in. zakładanie specjalnych bibliotek podręcznych dla użytku seminarium biblijnego i podaje spis dzieł, które powinny się w nich znaleźć (s. 161–166).

ks. Wasilkowski przedstawił konieczność wskazywania wartości życiowej dogmatów katolickich⁵⁹. Ks. Kaczorowski mówił o miejscu niższego seminarium duchownego w systemie oświatowym. Było to związane z reformą edukacji przeprowadzoną przez państwo polskie w 1933 roku⁶⁰. Z kolei ksiądz Franciszek Korszyński w ramach sekcji ascetycznej przedstawił relacje ojca duchownego do alumnów w seminarium⁶¹. Na ósmym zjeździe w Częstochowie ks. Kaczorowski na posiedzeniu sekcji teologii moralnej przedstawił miejsce, jakie powinno się poświęcać akcji katolickiej w wykładzie teologii moralnej⁶². Do grona aktywnych profesorów należał też Stefan Wyszyński. Na ósmym zjeździe zgłosił on wniosek na forum plenarnym, aby na następnym zjeździe w Krakowie problematyce akcji katolickiej poświęcić jeden referat⁶³.

Profesorowie Seminarium Duchownego we Włocławku od początku byli członkami Związku Zakładów Teologicznych i nieraz czynnie uczestniczyli w zjazdach Związku⁶⁴. Na pierwszym zjeździe we Włocławku zapisali się szczególnie: ks. Antoni Borowski i ks. Stanisław Gruchalski⁶⁵, na drugim zjeździe w Lublinie – ks. Bolesław Kunka, ks. dr Piotr Czaplą, ks. Rudolf Filipski, ks. dr Adam Jankowski, ks. dr Henryk Kaczorowski, ks. Franciszek Krupa (Korszyński), ks. Józef Kruszyński, ks. Józef Leśnik, ks. dr Ludwik Wasilkowski, ks. Teodor Zalewski⁶⁶; na trzecim zjeździe w Łomży ks. Kazimierz Buss, ks. dr Karol Cieśliński, ks. dr Wincenty Gmachowski, ks. Antoni Janczak, ks. Władysław Kubicki, ks. Apolinary Leśniewski, ks. Józef Mańkiewicz, ks. Zygmunt Olszewski, ks. dr Wiktor Potempa⁶⁷; na czwartym zjeździe w Kielcach nie odnotowano nowych członków z Włocławka⁶⁸, w piątym zjeździe w Łodzi uczestniczył m.in. ks. dr Henryk Brzuski⁶⁹, w szóstym zjeździe w Poznaniu ks. Stefan

⁵⁹ ZZTwP, *Pamiętnik siódmego zjazdu*, s. 202–226.

⁶⁰ Tamże, s. 28–40.

⁶¹ Tamże, s. 286–294.

⁶² ZZTwP, *Pamiętnik ósmego zjazdu*, s. 115–117.

⁶³ Tamże, s. 295.

⁶⁴ Z Włocławka oprócz profesorów Wyższego Seminarium Duchownego w zjazdach ZZT uczestniczyły sporadycznie także inne osoby, np. ks. Kazimierz Mrozowski, profesor w Liceum im. Piusa X i Gimnazjum im. ks. Długosza.

⁶⁵ ZZTwP, *Pamiętnik pierwszego zjazdu*, s. 16.

⁶⁶ ZZTwP, *Pamiętnik drugiego zjazdu*, s. 187.

⁶⁷ ZZTwP, *Pamiętnik trzeciego zjazdu*, s. 294.

⁶⁸ ZZTwP, *Pamiętnik piątego zjazdu*, s. 276.

⁶⁹ Tamże, s. 336.

Biskupski⁷⁰, w siódmym zjeździe w Wilnie ks. Jan Adamecki, ks. Henryk Insadowski, ks. Franciszek Korszyński, ks. Piotr Kremer, ks. Józef Kruszyński, ks. Władysław Kubicki, ks. Michał Morawski, ks. Antoni Szymański⁷¹, w ósmym zjeździe w Częstochowie ks. Stefan Wyszyński⁷².

Profesorowie Seminarium we Włocławku byli w tym czasie redaktorami „Ateneum Kapłańskiego”. W okresie międzywojennym w redakcji „Ateneum” pracowali: ks. Idzi Radziszewski, ks. Antoni Szymański, ks. Stanisław Gruchalski, ks. Henryk Kaczorowski, ks. Karol Cieśliński, ks. Franciszek Korszyński, ks. Bolesław Kunka, ks. Stefan Wyszyński, ks. Józef Iwanicki⁷³. Stąd uczestnictwo w pracach Związku Zakładów Teologicznych pomagało im w pracy redakcyjnej. Było to szczególnie istotne ze względu na fakt bycia przez „Ateneum Kapłańskie” organem prasowym Związku. Problematyka publikacji zamieszczanych na jego łamach miała służyć wymianie teologicznej i dyskusji nad doskonaleniem procesu dydaktycznego i wychowawczego w ośrodkach teologicznych. Czynne uczestniczenie w pracach Związku było więc ważnym elementem ich pracy redakcyjnej.

* * *

Związek Zakładów Teologicznych powołany u progu odzyskanej przez Polskę niepodległości odegrał ważną rolę w rozwoju teologii w Polsce po roku 1918 i był miejscem wymiany myśli i doświadczeń dydaktycznych i wychowawczych. Przyczynił się do podniesienia poziomu pracy wychowawczej i dydaktycznej w polskich seminariach duchownych w okresie międzywojennym. Inspirował też integrację środowisk seminaryjnych i wydziałów teologicznych na uniwersytetach oraz środowisk zakonnych, rozwój środowiska profesorów teologii. Przyczynił się do przyspieszenia procesu tworzenia wielu publikacji teologicznych w języku polskim. Dzięki uczestnictwu w życiu Kościoła i życiu społecznym Polski przyczynił się do ukształtowania formacji w seminariach duchownych w taki sposób, aby lepiej odpowiadała ona oczekiwaniom Kościoła i potrzebom katolików w Polsce.

Choć po II wojnie światowej Związek Zakładów Teologicznych nie odrodził się ze względu na ograniczenia wprowadzone przez władze komu-

⁷⁰ ZZTwP, *Pamiętnik szóstego zjazdu*, s. 346.

⁷¹ ZZTwP, *Pamiętnik siódmego zjazdu*, s. 376.

⁷² ZZTwP, *Pamiętnik ósmego zjazdu*, s. 355.

⁷³ Por. K. Rulka, *Wystawa z okazji 75-lecia Ateneum Kapłańskiego*, AtK, 104(1985), z. 455–456, s. 82.

nistyczne w działalności instytucji kościelnych, to jednak pod patronatem Konferencji Episkopatu Polski dalej spotykały się sekcje teologiczne, które po roku 1989 stopniowo przekształciły się w stowarzyszenia. Przykładem jest funkcjonowanie Stowarzyszenia Katechetyków Polskich czy Stowarzyszenia Pastoralistów.

STRESZCZENIE

Życie religijne w Polsce funkcjonowało według możliwości, które stwarzało życie pod zaborami. Stwarzano wiele trudności w zakresie kształcenia duchowieństwa. To pozostawiło ślad w postaci zróżnicowanej formacji w seminariach duchownych. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 r. Episkopat Polski dążył do ujednoczenia formacji seminaryjnej. Stąd powołano Związek Zakładów Teologicznych im św. Jana Kantego. Jego zadaniem było podejmowanie refleksji nad praktyką wychowawczą i dydaktyczną w wyższych seminariach duchownych. Związek pracował zgodnie z zatwierdzonym przez władze duchowne i cywilne statutem. Spotykał się na walnych zebraniach zazwyczaj co dwa lata. Zjazdy stały się miejscem refleksji i wymiany myśli oraz inspiracją do podejmowania działań doskonalących pracę dydaktyczną i wychowawczą. Do drugiej wojny światowej odbyło się osiem zjazdów. Wydano też osiem pamiętników będących formą zapisu wydarzeń na kolejnych zjazdach.

Słowa kluczowe: teologia, seminarium duchowne, formacja seminaryjna, dydaktyka teologii.

SUMMARY

Religious life in Poland functioned according to the possibilities that life under the partitions created. The invaders created many difficulties in the functioning of the Church and in the education of the clergy. That left a trace in the form of a diverse formation in theological colleges for the clergy. After Poland regained its independence in 1918, the Polish Episcopate wanted to unify the seminary formation. And that is why the Saint John Kanty Association of Theological Schools was established. Its task was to consider educational and didactic actions at high seminaries/theological schools. The Association worked in accordance with the charter approved by the religious and civil authorities. They met in general meetings every two years. The meetings were a place of reflection and exchange of ideas and inspiration to undertake activities improving didactic and educational work. There were eight general meetings before the Second World War started. There were also eight memoirs published, which were a record of events at subsequent general meetings.

Key words: theology, seminary/theological college, seminary course, theological didactics.

BIBLIOGRAFIA

Związek Zakładów Teologicznych w Polsce:

Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30.10 – 1.11.1921 r., Włocławek 1922.

Pamiętnik drugiego zjazdu odbytego w Lublinie, Włocławek 1924.

Pamiętnik trzeciego zjazdu odbytego w Łomży, Lublin 1925.

Pamiętnik czwartego zjazdu odbytego w Kielcach 20–22.04.1927, Kielce 1927.

Pamiętnik piątego zjazdu odbytego w Łodzi 3–5.04.1929, Kielce 1929.

Pamiętnik szóstego zjazdu w Poznaniu 8–10.04.1931, Kielce 1931.

Pamiętnik siódmego zjazdu w Wilnie 19–21.04.1933, Wilno 1934.

Pamiętnik ósmego zjazdu w Częstochowie 15–17.04.1936 r., Kraków 1937.

Bukowski A., *Metoda nauczania dogmatyki w seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30.10 – 1.11.1921 r.*, Włocławek 1922, s. 72–82.

Cieśliński K., *Prowadzenie seminarium naukowego z Pisma św.*, w: *Pamiętnik szóstego zjazdu w Poznaniu 8–10.04.1931*, Kielce 1931, s. 155–173.

Krzeszkiewicz S., *Sprawa prowadzenia katechetyki w seminariach duchownych*, w: *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30.10 – 1.11.1921 r.*, Włocławek 1922, s. 101–104.

Krzeszkiewicz S., *Metodyka nauczania religii*, Poznań 1921.

Kunka B., *Zjazd przedstawicieli seminariów duchownych Polski we Włocławku*, KDWł, 15(1921), s. 315–320.

Kunka B., *Zjazdy teologiczne w Polsce. 2. Zjazdy Związku Zakładów Teologicznych w Polsce*, w: *Ekość*, t. 33, Włocławek 1933, s. 231–235.

Makowski K., *Kleryckie organizacje w seminarium*, w: *Pamiętnik piątego zjazdu odbytego w Łodzi 3–5.04.1929*, Kielce 1929, s. 54–66.

Maśliński S., *Praca wychowawcza władzy seminaryjnej*, w: *Pamiętnik piątego zjazdu odbytego w Łodzi 3–5.04.1929*, Kielce 1929, s. 38–53.

Pilch Z., *Podniesienie kaznodziejstwa w Polsce*, w: *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30.10 – 1.11.1921 r.*, Włocławek 1922, s. 87–99.

Pilch Z., *Zadania i prace Związku*, w: *Pamiętnik szóstego zjazdu w Poznaniu 8–10.04.1931*, Kielce 1931, s. 25–38.

Piskorz J., *Z dydaktyki teologii: metodyka wykładu*, w: *Pamiętnik ósmego zjazdu w Częstochowie 15–17.04.1936 r.*, Kraków 1937, s. 53–67.

Rulka K., *Wystawa z okazji 75-lecia Ateneum Kapłańskiego*, AtK, 104(1985), z. 455–456, s. 75–83.

Szydelski S., *Współpraca Związku Z. T. z Polskim Tow. Teol.*, w: *Pamiętnik ósmego zjazdu w Częstochowie 15–17.04.1936 r.*, Kraków 1937, s. 25–28.

Woroniecki J., *Program i metoda nauczania teologii moralnej*, w: *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30.10 – 1.11.1921 r.*, Włocławek 1922, s. 84–86.

KS. KAZIMIERZ RULKA

**TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE
WE WŁOCŁAWKU (1928–1939)
I NIEFORMALNA KONTYNUACJA JEGO DZIAŁALNOŚCI
W OKRESIE POWOJENNYM (1963–1973)**

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zostało formalnie erygowane w 1984 r. Jednak już dużo wcześniej, bo 90 lat temu (w 1928 r.) powstało przy seminarium włocławskim towarzystwo zajmujące się propagowaniem nauki i badań naukowych wśród kapłanów. Niesprzyjające warunki sprawiły jednak, że z 56 lat, jakie upłynęły od tamtego czasu do formalnego reaktywowania działalności towarzystwa naukowego przy Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, 30 lat (1939–1962, 1973–1979) były dla niego latami chudymi, w których z różnych względów nie mogło ono prowadzić żadnej działalności. Natomiast na różne formy jego rzeczywistej działalności przypada 26 lat: 1928–1939 (działalność formalna), 1963–1973 (działalność nieformalna) oraz 1979–1984 (klub naukowodyskusyjny „Krag”; ten ostatni okres jest omówiony w osobnym artykule – s. 69–86).

1. Towarzystwo Teologiczne w okresie przedwojennym

1.1. Powstanie Towarzystwa

Projekt zorganizowania we Włocławku towarzystwa teologicznego, mającego na celu promowanie nauki wśród duchowieństwa włocławskiego, wyszedł prawdopodobnie w 1928 r. od ks. Bolesława Kunki, ówczesnego wicerektora seminarium włocławskiego (1918–1928). Miał on już pewne doświadczenie w organizowaniu podobnego rodzaju instytucji, należał

KS. KAZIMIERZ RULKA – mgr, studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

bowiem, wraz z ks. Antonim Borowskim, rektorem seminarium wrocławskiego w latach 1918–1925, do grona założycieli Związku Polskich Zakładów Teologicznych (powstał w 1921 r.) i pełnił funkcje w jego władzach¹. Myśl ta została podjęta przez pozostałych księży profesorów wrocławskich i w marcu 1928 r. powstała na terenie Włocławka organizacja naukowa o nazwie Towarzystwo Teologiczne². Na prezesa Towarzystwa został wybrany najpierw ks. Bolesław Kunka³, który pełnił tę funkcję przez kilka lat (na pewno przynajmniej do 1932 r.)⁴. Kolejnym prezesem był ks. Michał Morawski (na pewno w 1934 r.)⁵, a następnie 4 lutego 1937 r. na prezesa Towarzystwa został wybrany ks. Franciszek Korszyński⁶.

Początkowo towarzystwo to było planowane i rzeczywiście powstało jako oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą we Lwowie⁷ (założonego w 1924 r.). Inspiracją do takiej decyzji było zapewne to, że takie oddziały istniały już w kilku seminariach polskich: w 1924 roku powstały one w Poznaniu, Katowicach, Przemyślu, Tarnowie i Lublinie, a potem także w Warszawie (1926) i Wilnie (1927)⁸. Zapewne jako przedstawiciele tego oddziału brali udział w pierwszym zjeździe naukowym Polskiego Towarzystwa Teologicznego (w dniach 11–12 IV 1928 r. we Lwowie) księża profesorowie z Włocławka: Adam Jankowski i Henryk Kaczorowski⁹.

¹ K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 138.

² Zob. [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, KDWł, 26(1932), s. 389; K. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 19(198), s. 23.

³ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, s. 391.

⁴ Jako prezes podpisał on 9 XII 1931 sprawozdanie z działalności Towarzystwa, wysłane do Starostwa Powiatowego we Włocławku. – Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Włocławku (ArPWł), Starostwo Powiatowe we Włocławku, Referat Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego, Sprawy polityczne, Towarzystwo Teologiczne we Włocławku, sygn. 563, k. 11.

⁵ Jako prezes zgłosił 19 XI 1934 r. program odczytów organizowanych przez Towarzystwo dla inteligencji Włocławka w Adwencie 1934 r. – ArPWł, sygn. 563, k. 14.

⁶ *Nowy prezes T-wa Teologicznego*, „Tyg. Polski” (Włocławek), 5(1937), nr 7, s. 81. Ks. Franciszek Korszyński (1893–1962) – teolog duchowości i pastoralista, doktor teologii (1924), profesor w seminarium wrocławskim w latach 1920–1948; później biskup sufragan wrocławski (1946–1962).

⁷ Jako oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego notowane jest w 1928 r. – *Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 203; A. Klaweck, *O naszych towarzystwach teologicznych*, „Nasza Myśl Teologiczna”, 1(1930), s. 260–262.

⁸ B. Przybyszewski, *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. 1, Warszawa 1978, s. 164.

⁹ *Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, s. 200.

Rychło jednak wrocławskie towarzystwo naukowe uzyskało status samodzielnego stowarzyszenia naukowego, które „na zasadzie postanowienia wojewody warszawskiego z dn. 3 V 1929 r. (BS.III.20-2) zostało wciągnięte do rejestru stowarzyszeń i związków pod nrem 2004 p. nazwą «Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku»”¹⁰. Kierując się zatwierdzonym statutem¹¹, wzorowanym zapewne na statucie Polskiego Towarzystwa Teologicznego¹², poczęło rozwijać „nader wszechstronną i owocną działalność”¹³. Nie wykluczało to profesorów seminarium wrocławskiego z uczestnictwa w innych kościelnych organizacjach naukowych i naukowo-wychowawczych¹⁴. Zresztą w *Statucie* z 1929 r. stwierdzono konkretnie, że „Stosunek Towarzystwa Teologicznego we Wrocławku do Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie zamyka się w granicach współpracy naukowej zgodnie z celami obu towarzystw” (§ 4).

Zarejestrowanie Towarzystwa przez władze państwowe łączyło się z obowiązkiem zgłaszania do miejscowego starostwa planów wykładów publicznych¹⁵ oraz składania rocznych sprawozdań z działalności¹⁶.

Materialną podstawą działalności Towarzystwa były posiadane przez nie fundusze, które powstawały ze składek członkowskich, ofiar i darowizn¹⁷. Uzyskane w ciągu roku oszczędności tworzyły – według Statutu – tzw. fundusz żelazny na cele wydawnicze im. śp. ks. Idziego Radzi-

¹⁰ ArPWł, sygn. 563, k. 3v.

¹¹ Tamże, k. 1–2.

¹² Zob. *Statut Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 5(1924), s. 74–78.

¹³ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku*, s. 390.

¹⁴ W dalszym ciągu niektórzy (raczej nieliczni) profesorowie seminarium wrocławskiego należeli do Polskiego Towarzystwa Teologicznego i brali udział w jego pracach i zjazdach, które odbywały się co pięć lat i miały charakter naukowy. Większość natomiast profesorów seminarium wrocławskiego należała do organizacji o charakterze naukowo-wychowawczym – Związku Zakładów Teologicznych, a w jego zjazdach, które odbywały się co dwa lub trzy lata, uczestniczyła zawsze grupa wrocławska licząca od pięciu do dziewięciu osób (zob. wykazy uczestników drukowane w *Pamiętnikach Zjazdów*). Były to Towarzystwa pokrewne sobie, dlatego zastanawiano się nad możliwymi formami ich współpracy (zob. S. Szydełski, *Współpraca Związku Z. T. z Polskim Tow. Teol.*, w: *Pamiętnik Ósmego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych] w Częstochowie, 15–17 IV 1936 roku*, Kraków 1937, s. 25–28).

¹⁵ Zob. np. ArPWł, sygn. 563, k. 14–15.

¹⁶ Zob. np. tamże, k. 10.

¹⁷ W roku akademickim 1930/31 przychody wyniosły 479 zł 70 gr, a rozchody 446 zł 30 gr.; pozostało w kasie gotówką na rok następny 33 zł 40 gr – ArPWł, sygn. 563, k. 10.

szewskiego¹⁸. Nie natrafiono jednak na żadne informacje świadczące o jakichkolwiek publikacjach wydanych z tego funduszu. Zapewne po opłaceniu bieżących wydatków Towarzystwa zostawała niewielka suma, która nie wystarczała na podjęcie działalności wydawniczej.

W naukowych spotkaniach wewnętrznych Towarzystwa, które odbywały się zazwyczaj kilka razy w roku, uczestniczyło około 40 kapłanów z Włocławka i okolicy¹⁹. W programie był z reguły referat i dyskusja²⁰.

2.2. Kierunki działalności

W okresie przedwojennym zarysowały się trzy kierunki działalności Towarzystwa: naukowy, popularyzacyjny i ascetyczny²¹.

2.2.1. Działalność naukowa

W pierwszych dwóch latach swego istnienia Towarzystwo zajmowało się głównie naukowym omawianiem takich zagadnień, które miały szczególne znaczenie dla ówczesnego duszpasterstwa. Zajmowano się więc problemem sekciarstwa, niebezpieczeństwami, jakie zagrażały małżeństwu i rodzinie, sprawami przebudowy ustroju społecznego według wskazań encyklik *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno*. Na skutek starań Towarzystwa wydawnictwo jezuitów w Krakowie opublikowało w 1929 r. broszurę *Krętarze Pisma św.*²², ukazały się ponadto: w 1930 r. opracowanie „*Rerum novarum*” wobec potrzeb doby obecnej²³, a także rozprawy o zamierzonej przez władze państwowe reformie prawa małżeńskiego²⁴, dyskutowanej w kręgach kościelnych z wielkim zaangażowaniem w latach 1928–1932²⁵.

¹⁸ Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922) – filozof, profesor seminarium włocławskiego w latach 1901–1905 i 1908–1914, jego wicerektor (1901–1905), a potem rektor (1908–1914), w latach 1914–1918 rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, założyciel i rektor katolickiego uniwersytetu w Lublinie (1918–1922).

¹⁹ M. Morawski, *Życie naukowe współczesnego Włocławka*, „Nauka Polska”, 19(1934), s. 380.

²⁰ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, s. 390.

²¹ Zob. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 23–25.

²² K. Bisztyga, „*Krętarze Pisma św.*”, Kraków 1929 („Głosy Katolickie”, 19(1929), nr 347); toż, Kraków 1932.

²³ „*Rerum novarum*” wobec potrzeb doby obecnej. *W 40-tą rocznicę ogłoszenia Encykliki*, Włocławek 1930 – odb. z AtK, 28(1930).

²⁴ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, s. 390.

²⁵ Specjalistą tego zagadnienia był w środowisku włocławskim ks. Stefan Biskupski, który w latach 1928–1932 opublikował kilka artykułów na ten temat, głównie w „Ateneum Kapłańskim”, a także jako samoistne publikacje.

Wygłaszane referaty miały dużą szansę opublikowania ich w wydawanym przez Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie”, którego redaktorami w tych latach byli członkowie Towarzystwa: ks. Franciszek Korszyński (1928–1929), ks. Bolesław Kunka (1929–1932), ks. Stefan Wyszyński (1932–1939).

Robocze spotkania Towarzystwa odbywały się zapewne pięć razy w roku, ale nie znamy dokładnie wykazu poruszanych na nich tematów. Wiadomo jedynie, że w roku akademickim 1930/1931 wygłoszono pięć referatów naukowych na następujące tematy: 1) „O warunkach owocnego przemawiania na ambonie”, 2) „Forma kazań ze strony językowej”, 3) „Zagadnienia [społeczne] w encyklice *Rerum novarum*”, 4) „Tezy etyczno-gospodarcze biskupa [Teodora] Kubiny”, 5) „Niektóre sposoby łagodzenia dzisiejszej nędzy materialnej”²⁶.

Ponadto wiadomo, że 29 III 1936 r. ks. Stefan Wyszyński na zebraniu Towarzystwa przedstawił sprawozdanie ze Zjazdu Prasy Katolickiej, który odbył się w marcu tegoż roku²⁷. Zachowały się też wzmianki o dwóch spotkaniach naukowych w 1937 r.: 4 lutego w ramach wolnych głosów omawiany był artykuł ks. Adama Jankowskiego, profesora filozofii w seminarium włocławskim, *Tytuł i nazwa ksiądz*, opublikowany w „Ateneum Kapłańskim” i jako osobna odbitka²⁸, a 19 kwietnia ks. Jan Grabarczyk, wówczas proboszcz w Chełmicy Dużej, wygłosił odczyt nt. „O statystyce duchowieństwa katolickiego w Polsce”²⁹.

2.2.2. Popularyzacja

Towarzystwo Teologiczne ma także zasługę w organizowaniu specjalnych wykładów popularyzującej wiedzę religijną dla inteligencji włocławskiej. Zaczęto je wprowadzać we Włocławku w okresie Wielkiego Postu znacznie wcześniej, w związku z osobnymi rekolekcjami dla inteligencji, przynajmniej od 1920 r.³⁰ Później głosili je z własnej woli poszczególni

²⁶ ArPWł, sygn. 563, k. 10.

²⁷ „Tyg. Polski”, 4(1936), nr 13, s. 153; M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i postęga Prymasa Tysiąclecia*, [t. 1], Warszawa 1994, s. 147.

²⁸ *Nowy prezes T-wa Teologicznego*, „Tyg. Polski”, 5(1937), s. 81.

²⁹ *Z Towarzystwa Teologicznego*, „Tyg. Polski”, 5(1937), s. 217.

³⁰ W tym roku ks. Stanisław Adamski, jezuita, prowadzący rekolekcje dla inteligencji, wygłosił też dla niej dwa publiczne odczyty: „O miłości Ojczyzny w duchu chrześcijańskim” oraz „O bóstwie Chrystusa Pana”. – *Kronika miesięczna diecezjalna. Czynności pasterskie*, KDWł, 14(1920), s. 120.

profesorowie seminarium wrocławskiego, początkowo w sali Towarzystwa Krajoznawczego³¹. Z czasem, przynajmniej od 1925 r., zostały one przekształcone w serie odczytów, które głoszone zazwyczaj w auli seminarium wrocławskiego³².

Po powstaniu Towarzystwa Teologicznego przejęło ono organizację tych wykładów i rozciągnęło je także na okres Adwentu, a w ich urządzenie włączył się także miejscowy Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej³³. Wykłady dla inteligencji zostały wtedy pomyślane jako systematyczny kurs obejmujący grupę powiązanych ze sobą tematów (cztery wykłady w okresie Adwentu oraz od 6 do 8 wykładów w Wielkim Poście)³⁴. Doceniali to także sami świeccy, gromadząc się dość licznie (80–120 osób, głównie kobiety) na wykładach³⁵. Na niektórych spotkaniach gromadziło się znacznie więcej słuchaczy, np. wrażeń bp. Karola Radońskiego z Kongresu Eucharystycznego w Buenos Aires słuchało podobno około 200 osób³⁶.

Ponieważ formalnie zgłoszeni do władz państwowych założyciele Towarzystwa Teologicznego (ks. Stanisław Gruchalski, ks. Henryk Kaczorowski i ks. Bolesław Kunka) zadeklarowali się jako należący do partii politycznej Chrześcijańska Demokracja³⁷, i wykłady dla inteligencji miały charakter publiczny, wykładami tymi zainteresowały się władze powiatu (Starostwo Powiatowe) i poleciły policji zebranie o nich informacji „w drodze oględnej i poufnej”, co ta systematycznie wykonywała³⁸.

Znamy tylko niektóre tematy tych wykładów z lat 1931–1935 oraz 1937–1938. W Adwencie 1931 r. zostały wygłoszone cztery wykłady

³¹ Na przykład w 1923 r. w ramach takich wykładów ks. Józef Kruszyński, profesor bibliistyki w seminarium wrocławskim, wygłosił odczyt o Piśmie Świętym. – *Co niesie dzień? Z sali odczytowej*, „Słowo Kujawskie”, 6(1923), nr 53(7 III), s. 2.

³² W okresie Wielkiego Postu 1925 r. wygłoszono następujące odczyty: 1) „Dlaczego Plato miał wzięcie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa” (ks. W. Potempa), 2) „Oblicze religijne dzisiejszej Francji” (ks. F. Krupa), 3) „Wiara a nauki przyrodnicze” (ks. A. Leśniewski), 4) „Odbudowa moralna człowieka” (ks. H. Kaczorowski), 5) „Konkordaty i konkordat Polski” (ks. A. Borowski), 6) „Małżeństwo w świetle Pisma Świętego” (ks. K. Cieśliński). – *Więści z diecezji. Odczyty dla inteligencji*, KDWi, 19(1925), s. 169.

³³ Morawski, *Życie naukowe współczesnego Wrocławka*, s. 380.

³⁴ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku*, s. 390.

³⁵ Morawski, *Życie naukowe współczesnego Wrocławka*, s. 380.

³⁶ ArPWł, sygn. 563, k. 13 i 16 (sprawozdanie policyjne z dn. 27 XII 1934 r.).

³⁷ ArPWł, sygn. 563, k. 4.

³⁸ Tamże, k. 14.

o charakterze społeczno-teologicznym³⁹. W 1932 roku w Wielkim Poście (od 12 II do 11 III) wygłoszono cykl wykładów religijno-moralnych na temat „Cnoty chrześcijańskie a potrzeby życia społecznego”⁴⁰, a w Adwencie (w grudniu) nt. „Kościół jako przedmiot nauczania”⁴¹. Z kolei w 1933 roku w okresie Wielkiego Postu inteligencja Włocławka miała okazję wysłuchać cyklu wykładów liturgicznych⁴², a w okresie Adwentu wykładów o aktualnych zagadnieniach życia publicznego w świetle myśli katolickiej⁴³. W następnym roku (1934) w Wielkim Poście prowadzone były wykłady na różne tematy społeczne⁴⁴, w Adwencie wygłoszono cykl odczytów religijno-społecznych⁴⁵. W okresie Wielkiego Postu 1935 r.

³⁹ Poruszono następujące tematy: 1) „Postać Chrystusa i Jego rola historyczna”, 2) „Pierwiastki przyrodzone i nadprzyrodzone w życiu ludzi”, 3) „Kościół a życie publiczne”, 4) „Akcja katolicka”. – ArPWł, sygn. 563, k. 10.

⁴⁰ Wygłoszono następujące wykłady: 1) „Cnota i jej znaczenie wychowawcze” (ks. S. Wojśa); 2) „Cnota wstrzemięźliwości i jej rodzaje” (ks. A. Komorowski); 3) „Umiarkowanie jako postulat chwili” (ks. S. Wyszynski); 4) „Męstwo – istotne cechy i odchylenia” (ks. F. Stefańczyk); 5) „Męstwo w postępowaniu – opinia” (ks. F. Mączyński); 6) „Sprawiedliwość i różne jej formy” (ks. J. Gołębiowski); 7) „Wychowanie usposobienia społecznego – sprawiedliwego” (ks. F. Mączyński); 8) „Anarchia słowa” (ks. F. Korszyński); 9) „Roztropność – korona cnót” (ks. S. Wilk). – ArPWł, Komenda Policji Państwowej powiatu włocławskiego. Wyzd. Śledczy we Włocławku 1930–1932, sygn. 104; D. Borowski, Działalność społeczna Kościoła katolickiego we Włocławku w latach 1918–1939, Włocławek 2002, s. 72–73 (mps w Bibl. Sem. Włocł., sygn. WŁ 118).

⁴¹ „Ruch Katolicki” (RuKat), 3(1933), s. 44–45.

⁴² Wygłoszono następujące wykłady: 1) „Znaczenie ruchu liturgicznego dla odrodzenia życia katolickiego” (ks. S. Wyszynski), 2) „Rok kościelny i jego myśli przewodnie” (W. Jelonek); 3) „Śpiew gregoriański” – odczyt z ilustracją muzyczną (ks. Z. Olszewski); 4) „Starożytna Msza święta katechumenów” (ks. S. Biskupski); 5) „Obrzędy ofiarowania” (ks. K. Guzenda); 6) „Istota Mszy świętej – przeistoczenie” (ks. F. Korszyński); 7) „Komunia święta” (ks. W. Giszter); 8) „Liturgia Wielkiego Tygodnia” (ks. J. Adamecki). – RuKat, 3(1933), s. 233.

⁴³ Wygłoszono wykłady: 1) „Wpływy kultury bolszewickiej w Polsce” (ks. S. Wyszynski), 2) „Postępowanie i wychowanie państwowe” (ks. H. Kaczorowski); 3) „Kościół a pokój” (ks. S. Wilk); 4) „Zadania świeckich w czasach obecnych” (ks. S. Wojsa). – RuKat, 4(1934), s. 46–47.

⁴⁴ Wygłoszono następujące wykłady: 1) „Udział młodzieży akademickiej w ruchu religijnym w Polsce” (ks. S. Wojsa); 2) „Lektura religijna: co i w jakiej książce religijnej mógłby znaleźć inteligent dążący do uświadomienia religijnego” (ks. J. Adamecki); 3) „Sterylizacja w świetle moralności katolickiej” (ks. A. Jankowski); 4) „Z problemów wychowania dorastającej młodzieży” (ks. B. Kunka); 5) „Świadczenia na rzecz Kościoła a ustawa o podatkach kościelnych” (ks. S. Wyszynski); 6) „Wybitni ludzie doby obecnej – konwertyci” (ks. F. Korszyński). – RuKat, 4(1934), s. 186.

⁴⁵ Wygłoszono prelekcje: 1) o Kongresie Eucharystycznym w Buenos Aires (bp K. Ra-doński); 2) „Najpowszechniejsze symbole religijne i ich znaczenie w życiu” (ks. J. Adamecki); 3) „Myśli jubileuszowe” (ks. H. Kaczorowski); 4) „O nowego człowieka” (ks. S. Wojsa). – ArPWł, sygn. 563, k. 15; RuKat, 5 (1935), s. 46.

poruszono tematy: „Duszpasterstwo we Francji”, „Udział w liturgii jako sposób pogłębiania życia religijnego”, „Poczucie wiary”, „Stworzenie świata”, „Odkupienie”⁴⁶. W Wielkim Poście 1937 r. (od 12 II do 5 III) tematem ogólnym wygłaszanych prelekcji była aktualna wówczas w całym świecie kwestia komunizmu⁴⁷. W rok później (1938) w okresie Wielkiego Postu (od 4 III do 1 IV) wygłoszono cykl odczytów nt. „Chrystus we współczesnej literaturze”⁴⁸.

Ten kierunek działalności Towarzystwa został z czasem wyodrębniony i powstała z niego w 1938 r. osobna instytucja pn. Instytut Wyższej Kultury Religijnej⁴⁹.

2.2.3. Formacja ascetyczna

W 1931 roku działalność Towarzystwa uległa rozszerzeniu. Postanowiono mianowicie, aby odtąd obok zebrań naukowych odbywać, na zmianę, zebrania o charakterze formacyjno-ascetycznym. Porządek takiego zebrania obejmował: konferencję ascetyczną jednego z członków Towarzystwa lub zaproszonych gości, adorację Najświętszego Sakramentu, modlitwy i pieśni⁵⁰. Co prawda podobną formację ascetyczną prowadziło także (od 1921 r.) Stowarzyszenie Charytów Diecezji Włocławskiej⁵¹ dla kapłanów włocławskich będących członkami tego

⁴⁶ RuKat, 5(1935), s. 233.

⁴⁷ Poszczególne wykłady wygłosili: ks. S. Wyszyński – „Przyczyny powodzenia prądów radykalno-społecznych w Polsce oraz komunistyczna a katolicka przebudowa ustroju społecznego”, ks. J. Iwanicki – „Materializm dziejowy jako filozofia komunizmu”, ks. B. Kunka – „Bolszewizm a wychowanie”, ks. A. Bogdański – „Katolicyzm a komunizm”. – RuKat, 7(1937), s. 141; *Odczyty T-wa Teologicznego*, KDWi, 31(1937), s. 88.

⁴⁸ W cyklu tym wygłoszono prelekcje: 1) „Chesterton o Chrystusie Panu” (ks. F. Mączyński); 2) „Papini o Chrystusie Panu” (ks. Z. Olszewski); 3) „Mereżkowski o Chrystusie Panu” (ks. J. Iwanicki); 4) „Męka Chrystusa Pana na tle badań nad św. Całunem” (ks. J. Adamecki); 5) „Postać Chrystusa Pana w teologicznym ujęciu prof. Karła Adama” (ks. H. Kaczorowski). – RuKat, 8(1938), s. 140; *Odczyty dla inteligencji katolickiej we Włocławku*, „Tyg. Polski”, 6(1938), s. 129.

⁴⁹ Zob. S. Biskupski, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy włocławskim seminarium duchownym*, AtK, 72(1969), s. 301–303; W. Hanc, K. Rulka, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku*, w: *Studium Teologii w Włocławku 1992–2002*, Włocławek 2003, s. 36–40.

⁵⁰ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, s. 390; por. *Włocławek. Wspólna kapłańska adoracja*, KDWi, 25(1931), s. 413; *Włocławek. Adoracja kapłańska*, KDWi, 26(1932), s. 133; *Włocławek. Nabożeństwo adoracyjne*, KDWi, 27(1933), s. 309; *Adoracja kapłańska*, KDWi, 31(1937), s. 116; *Adoracja kapłańska*, „Tyg. Polski”, 5(1937), s. 377.

⁵¹ Zob. F. Korszyński, *Życie wspólne kapłanów świeckich*, w: EKOść, t. 33, Włocławek 1933, s. 447–448.

Stowarzyszenia, ale nie wszyscy członkowie Towarzystwa Teologicznego byli charytami.

* * *

Intensywnie prowadzoną działalność Towarzystwa Teologicznego we Włocławku przerwała II wojna światowa.

2. Realizowanie celów Towarzystwa Teologicznego przez Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku w latach powojennych (1963–1973)

Po zakończeniu II wojny światowej Towarzystwo Teologiczne we Włocławku, chociaż formalnie nie zostało rozwiązane, nie wznowiło swojej działalności, ponieważ pod rządami komunistycznymi nie było to możliwe. Jednak w miejscowym seminarium duchownym nie zapomniano o wytyczonych przez to towarzystwo celach i usiłowano je w miarę możliwości realizować.

Z trzech uwidoczniionych w okresie przedwojennym kierunków działalności Towarzystwa: naukowego, popularyzacyjnego i ascetycznego poniżej zostaną przedstawione dwa: 1) działalność naukowa, 2) popularyzowanie wiedzy i kultury teologicznej wśród inteligencji. Można je uważać za nieformalną kontynuację działalności Towarzystwa Teologicznego, tym razem przez Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku.

2.1. Działalność naukowa

Działalność naukowa, poza normalną działalnością dydaktyczną, podejmowana w okresie powojennym w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku miała podwójny charakter. Były to mianowicie: 1) konferencje ściśle naukowe (naukowodyskusyjne), w których uczestniczyli profesorowie seminarium i zaproszeni specjalnie inni kapłani; 2) ogólne konferencje, o charakterze bardziej popularnonaukowym, w których uczestniczyli przede wszystkim alumni seminarium, ale często także profesorowie.

2.1.1. Konferencje naukowodyskusyjne dla profesorów

Dopiero w roku akademickim 1962/63, w nawiązaniu do przedwojennej działalności Towarzystwa Teologicznego, wrócono do idei propagowania nauki i badań naukowych wśród kapłanów przez odbywanie

sesji naukowych, organizowanych tym razem przez rektorat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Inspiratorem tych konferencji był, zdaje się, za przyzwoleniem ówczesnego rektora seminarium włocławskiego, ks. dr. Leona Andrzejewskiego, ówczesny wicerektor i profesor tegoż seminarium, wielki amator wszelkich spotkań naukowych i dyskusji, ks. dr. Wincenty Dudek, a impulsem był zapewne rozpoczęty Sobór Watykański II i dyskusje wokół problematyki przezeń podejmowanej. Później poruszano ponadto inne tematy. Promotorem takich spotkań był zapewne także biskup włocławski Antoni Pawłowski, który często brał w nich udział. W sesjach poza gronem profesorskim, na równych z nimi prawach, mogli uczestniczyć zaproszeni księża z Włocławka i z diecezji włocławskiej. Czasem uczestniczyli w nich także alumni kursu VI. W roku seminaryjnym odbywało się od trzech do sześciu takich spotkań⁵².

W roku seminaryjnym 1962/63 odbyły się trzy spotkania naukowe, na których swoje referaty zaprezentowali profesorowie seminarium włocławskiego. Wszystkie one zostały wygłoszone w drugim semestrze tego roku akademickiego, a nawiązywały wyraźnie do problematyki podejmowanej przez dopiero co rozpoczęty Sobór Watykański II, przede wszystkim ekumenicznej⁵³: 1) o problemie kolegalności w Kościele mówił ks. dr. Wincenty Dudek, specjalista w zakresie teologii fundamentalnej i religioznawstwa; 2) „Możliwości ekumenizmu z płaszczyzny teologii moralnej” – to temat referatu ks. dr. hab. Stanisława Olejnika, teologa moralisty już o renomie krajowej; 3) „Źródła współczesnego laicyzmu” przedstawił ks. dr. Marian Rzeszewski, znany pastoralista i homiletyk.

Na następny rok akademicki, 1963/64, przypadły cztery sesje naukowe. Pierwsza (18 X 1963) miała charakter uroczysty i poświęcona była 400. rocznicy dekretu Soboru Trydenckiego o seminariach duchownych, a referat pt. „Seminaria duchowne w Polsce” wygłosił wykładowca seminarium włocławskiego, historyk Kościoła, ks. dr. hab. Stanisław Librowski⁵⁴. Była ona wyjątkowo sesją otwartą i uczestniczyli w niej oprócz profesoro-

⁵² Sprawozdania z tych spotkań, sporządzone w maszynopisach, znajdują się w biurze rektorskim Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, teczka: sesje naukowe 1963–1968; brak jedynie sprawozdania z posiedzenia w dniu 20 IV 1967 r.

⁵³ Por. W. Hanc, *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 395.

⁵⁴ Referat ten w znacznie poszerzonej formie później został opublikowany drukiem – S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria duchowne w Polsce*, AtK, 72(1969), z. 361, s. 204–236.

rów także księży z Włocławka oraz alumni, a zainteresowanie tematem okazało się w ożywionej dyskusji⁵⁵. Zorganizowano też prowizoryczną wystawę, na której pokazano dokumenty dotyczące historii seminarium włocławskiego⁵⁶. Dalsze sesje odbyły się w drugim semestrze – w marcu, kwietniu i maju – a przedstawili na nich wykładowcy seminarium włocławskiego następujące tematy: 1) „Charakterologia w wychowaniu i praktyce katechetycznej” – ks. mgr Piotr Tomaszewski, katechetyk i pedagog; 2) „Pewność moralna w praktyce sądu kościelnego i kancelarii parafialnej” – ks. dr Władysław Szafrański, specjalista z zakresu prawa kanonicznego i oficjał włocławskiego sądu kościelnego; 3) *Opowieści biblijne* Zenona Kosidowskiego⁵⁷ – zostały omówione krytycznie przez biblistę – ks. mgr. Kazimierza Barckiego oraz religioznawcę – ks. dr. Wincentego Dudka.

Trzy sesje referatowe odbyły się w roku akademickim 1964/65, z tego dwie w pierwszym semestrze: 1) „Analiza rozwoju teologii moralnej na tle ogólnej problematyki opoki. Prądy umysłowe, podłoże geograficzne, polityczne i ekonomiczne” – to referat wygłoszony przez ks. mgr. Tadeusza Kanię, teologa moralistę; 2) „Organizacja kancelarii biskupów włocławskich” – to prelekcja zaprezentowana przez dr. hab. Andrzeja Tomczaka z UMK w Toruniu, wybijającego się historyka⁵⁸. Natomiast w drugim semestrze referat na temat „Tendencje we współczesnej mariologii” wygłosił ks. dr Leon Andrzejewski, włocławski teolog dogmatyk, podejmujący m.in. tematy mariologiczne.

W kolejnym roku seminaryjnym, 1965/66, odbyło się pięć sesji naukowodyskusyjnych, na których trzy referaty wygłosili młodzi wykładowcy włocławscy: 1) ks. mgr Stefan Bryksa, legitymujący się studiami uniwer-

⁵⁵ K. Nowak, Sesja naukowa z okazji 400-lecia powstania seminariów duchownych, w: Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, s. 237–238 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

⁵⁶ Była to pierwsza wersja następnej, zorganizowanej w 1969 r. na 400-lecie Seminarium Duchownego we Włocławku, tym razem bardzo okazałej, będącej dokumentacją dziejów i działalności tej instytucji. – zob. S. Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności Seminarium Duchownego we Włocławku (1568/69–1968/69)”*, ABMK, 22(1971), s. 223–288 i osobna nadb.

⁵⁷ Zenon Kosidowski (1898–1978) – polski pisarz, eseista, poeta. Jego cieszące się wielkim zainteresowaniem czytelników *Opowieści biblijne* (wydane po raz pierwszy w 1963 r.), przedstawiające w krytycznym świetle wydarzenia biblijne Starego Testamentu, spotkały się z powszechną krytyką bibliistów.

⁵⁸ Referat został oparty zapewne na świeżo wydanej jego pracy habilitacyjnej pt. *Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV–XVIII w.)*, Toruń 1964.

syteckimi z filozofii, a specjalizujący się w psychologii, przedstawił temat: „Frustracja jako źródło trudności osobowościowych”; 2) ks. mgr Tadeusz Przybylski, który odbył studia specjalistyczne w zakresie filozofii przyrody, wygłosił referat pt. „Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze”; 3) ks. mgr Stefan Szczeblewski, historyk Kościoła, mówił na temat: „Wysiłki ku pełnej jedności chrześcijaństwa w Polsce w okresie międzywojennym 1918–1939”. Dwa referaty wygłosili uznani już naukowcy spoza Włocławka: 1) o. dr Bernard Przybylski z Warszawy podjął zagadnienie: „Św. Tomasz na soborach powszechnych”; 2) bp dr Bohdan Bejze z Łodzi, wykładający na ATK w Warszawie – „Zagadnienie potrzeby badań nad teodyceą tomistyczną”.

Cztery spotkania naukowe odbyły się w roku akademickim 1966/67. Na jednym z nich referat pt. „Postawa braci odłączonych wobec *Vaticanium Secundum*” wygłosił miejscowy wykładowca, wspomniany już ks. dr Wincenty Dudek⁵⁹. Natomiast na trzech pozostałych wystąpili zaproszeni goście. Zdobywający szybko uznanie jako polonista, filozof i homiletyk, ks. dr Leszek Kuc (ATK) zaprezentował referat pt. „Słowo Boże a teologia św. Tomasza z Akwinu w czasach posoborowych”. Podzielili się też swoimi przemyśleniami dwaj posłowie z koła poselskiego „Znak”: Konstanty Łubieński – refleksjami nad perspektywami rozwoju katolicyzmu w Polsce; natomiast Stanisław Stomma, którego tematu wystąpienia nie odnotowano, mówił zapewne na ten sam temat, który przedstawił na spotkaniu z alumnami, czyli na temat roli Kościoła w świecie jutra.

Na pięciu spotkaniach naukowodyskusyjnych w roku akademickim 1967/68 wystąpili tylko zaproszeni utytułowani prelegenci, znani lub wybijający się przedstawiciele filozofii i teologii w Polsce: 1) występujący tu po raz kolejny bp dr Bohdan Bejze (Łódź, ATK) mówił na temat: „Potrzeba badań w zakresie filozofii Boga” (temat ten jest zbliżony do poprzedniego jego referatu we Włocławku); 2) prof. Mieczysław Gogacz (KUL) przedstawił sprawozdanie z Kongresu Teologów Katolickich w Toronto; 3) ks. dr Franciszek Macharski (Kraków), specjalizujący się w zakresie teologii pastoralnej, wygłosił referat pt. „Apostolstwo laikatu w świetle obrad Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie”;

⁵⁹ Por. W. Hanc, *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, StW1, 9(2006), s. 398. Referat ten, zapewne po znacznym przeredagowaniu, został opublikowany drukiem – W. Dudek, *Bracia odłączeni wobec ekumenicznej myśli Vaticanum secundum*, AtK, 71(1968), s. 85–94.

4) ks. dr hab. Stanisław Mazierski (KUL), specjalista w zakresie filozofii przyrody: „Cud a prawa przyrody”; 5) występujący także po raz kolejny o. dr Bernard Przybylski OP (Warszawa) mówił o konieczności dokształcania młodych księży po seminarium w problematyce soborowej⁶⁰.

W roku akademickim 1968/69 odbyło się aż sześć spotkań naukowych, na których pięć referatów wygłosili znani przedstawiciele polskiej nauki, wszyscy z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 1) o. dr hab. Jan Maria Szymusiak SJ, wybitny badacz dziejów piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego: „O zdrowy konserwatyzm w Kościele”; 2) doc. dr Teresa Rylska, specjalistka z zakresu filozofii przyrody: „Stanowisko człowieka w przyrodzie”; 3) s. dr Józefa Zdybicka (urszulanka szara), wybijająca się jako znawca filozofii religii: „Prawdziwy postęp w filozofii Boga”; 4) dr hab. Stefan Sawicki, teoretyk i historyk literatury: „Katolicka literatura podejrzana”; 5) doc. dr Leokadia Małunowiczówna, specjalizująca się m.in. w badaniach nad antykiem chrześcijańskim: „Aktualność ojców Kościoła”. Tylko jedno wystąpienie udało się zarezerwować dla siebie miejscowemu wykładowcy ks. dr. Wincentemu Dudkowi, który przedstawił na nim sprawozdanie z krakowskiego sympozjum na temat „*Credo populi Dei Pawła VI*”⁶¹.

W dokumentacji seminaryjnej brak informacji o spotkaniach naukowodyskusyjnych w latach akademickich 1969/70 i 1970/71. Ostatnie spotkania, które miały charakter ścisłych konferencji naukowych tylko dla księży profesorów, odbyły się w trzech kolejnych latach akademickich: 1971/72, 1972/73, 1973/74, po dwa w każdym roku akademickim.

W roku akademickim 1971/72 dwa takie spotkania odbyły się wiosną 1972 r.: 20 kwietnia – ks. dr Alfons Nossol z KUL-u, specjalista nauk teologicznych w zakresie dogmatyki, mówił na temat: „Egzystencjalny charakter teologii”, a 27 kwietnia – ks. rektor KUL-u Albert Krąpiec, znany już wówczas filozof tomista, mówił na temat antropologii filozoficznej⁶².

⁶⁰ A. Przybyła, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego 1967/68*, KDWi, 51(1968), s. 208–209.

⁶¹ J. Bagrowicz, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Włocławku w roku akademickim 1968/69*, KDWi, 52(1969), s. 128.

⁶² Tenże, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego włocławskiego w roku akad. 1971/72*, KDWi, 56(1972), s. 186.

Od roku akademickiego 1972/73 referaty na spotkaniach naukowodyskusyjnych głosili już tylko miejscowi prelegenci, którymi byli młodzi wyróżniający się profesorowie seminarium wrocławskiego. W drugim semestrze tego roku referaty wygłosili: 28 II 1973 r. ks. dr Jerzy Kaźmierczak, specjalista z zakresu teologii fundamentalnej, wygłosił referat p.t. „Zjawisko ateizmu w jego różnych przejawach”, a 22 V 1973 r. ks. dr Jan Nowaczyk, filozof, referat pt. „Poznawalność Boga”.

W pierwszym semestrze roku akademickiego 1973/74 wygłoszone zostały także dwa referaty: 25 X 1973 r. ks. dr Wojciech Hanc, specjalista z zakresu teologii dogmatycznej, wygłosił referat p.t. „Religijne poznanie Boga i jego przejawy”, a 14 XII 1973 r. ks. dr Jerzy Bagrowicz, z wykształcenia katechetyk, przedstawił temat: „O problemach życia Kościoła we Francji – dyskusyjnie”, w którym zawarł m.in. refleksje na podstawie osobistych spostrzeżeń poczynionych w czasie swego rocznego (1972/73) pobytu na stypendium naukowym w tym kraju.

Konferencje naukowe w seminarium wrocławskim odbywały się także w następnych latach, ale najczęściej były to prelekcje wygłaszane dla całego grona seminaryjnego i powoli traciły one charakter typowych spotkań naukowych w wąskim gronie uczestników, umożliwiających konstruktywną wymianę zdań między uczestnikami.

* * *

Organizowanie sesji naukowodyskusyjnych w seminarium wrocławskim rozpoczęto własnymi siłami. W latach akademickich 1962/63 oraz 1963/64 prelekcje na nich głosili jedynie miejscowi wykładowcy seminaryjni. Dopiero w roku akademickim 1964/65 jeden referat wygłosił naukowiec zaproszony spoza środowiska seminaryjnego (Andrzej Tomczak z UMK w Toruniu). W następnym roku akademickim było ich już dwóch, a od roku akademickiego 1966/67 zapraszani goście na sesjach naukowodyskusyjnych zdominowali całkowicie prelegentów miejscowych. Byli to z reguły naukowcy w przeważającej liczbie z KUL-u (dziewięciu), w znacznie mniejszej liczbie z ATK (dwóch), zupełnie rzadko z innych środowisk naukowych pozauniwersyteckich (Warszawa, Kraków), w dwóch przypadkach ówcześni posłowie z koła „Znak”.

W sumie na spotkaniach naukowodyskusyjnych wygłoszonych zostało 36 referatów. Były one dziełami autorskimi 17 przedstawicieli spośród liczącego ponad 20 osób grona profesorskiego seminarium wrocław-

skiego⁶³ oraz szesnastu przedstawicieli polskiej nauki spoza Włocławka. Bp Bohdan Bejze i o. Bernard Przybylski występowali dwukrotnie, a ks. Wincenty Dudek trzykrotnie.

W zebranych tematach tych konferencji naukowodyskusyjnych na pierwszy rzut oka nie widać jakiegoś z góry wytyczonego planu. Przy wnikliwszej analizie daje się jednak zauważyć, że dość często omawiano poszczególne dziedziny wiedzy (filozoficzne i teologiczne) w aspekcie ich aktualności, rysujących się w nich tendencji oraz możliwości rozwoju. Daje się też zauważyć jeszcze jedną, ale ważną zasadę: w większości referatów poruszana była problematyka aktualna. Można zatem domniemywać, że starano się, aby ułatwić w ten sposób profesorom orientację w tematach, które były podejmowane wówczas w różnych dziedzinach wiedzy. Nawet jeśli podejmowano tematy w ujęciu teoretycznym lub historycznym, starano się wskazać na ich praktyczne implikacje.

2.1.2. Konferencje ogólne dla profesorów i alumnów

Drugi rodzaj działalności naukowej seminarium w okresie powojennym to konferencje zazwyczaj o charakterze bardziej praktycznym, ale nie zawsze, przeznaczone zarówno dla profesorów jak i alumnów. Należały do nich m.in. referaty głoszone podczas inauguracji roku akademickiego oraz akademii organizowanych podczas obchodzonych szczególnie okazałe przez społeczność seminaryjną uroczystości: Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia), św. Tomasa z Akwinu jako patrona studiów filozoficznych i teologicznych (7 marca); ważniejszych rocznic kościelnych, a także akcji: Tydzień Miłosierdzia (październik), Niedziela Misyjna (październik), Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan (styczeń, od 1964 r.)⁶⁴, akcje trzeźwościowe itp.

Poza tymi referatami, traktowanymi jako dodatkowe elementy celebracji seminaryjnych, od czasu do czasu organizowano konferencje dla

⁶³ Spośród ówczesnych profesorów seminarium włocławskiego, którzy na pewno mogliby także wygłosić referaty na spotkaniach naukowodyskusyjnych, można wymienić następujących: ks. Jan Adamecki – liturgista, ks. Leon Dębowski – specjalista teologii ascetycznej i mistycznej, a później wykładowca dogmatyki, ks. Władysław Giszter – filozof, ks. Józef Iwanicki – filozof, ks. Franciszek Józwiak – biblista, ks. Marian Mielczarek – psycholog, ks. Alfons Przybyła – prawnik kanonista i znawca nauk społecznych.

⁶⁴ Tematykę podejmowaną w czasie spotkań ekumenicznych w seminarium włocławskim omówił – H a n c, *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, s. 396–399.

całej społeczności seminaryjnej, na których referaty wygłaszali początkowo miejscowi profesorowie, a potem znacznie częściej zaproszeni z zewnątrz przedstawiciele nauki lub kultury.

Z dokumentacji seminaryjnej wynika, że takie prelekcje dla całej społeczności seminaryjnej przed 1965 rokiem odbywały się bardzo rzadko, a pierwszy raz jako zorganizowane „dla uzupełnienie pożytecznych wiadomości” dla profesorów i alumnów odnotowano je w roku akademickim 1951/52⁶⁵.

W latach następnych brak wzmianek o organizowaniu w seminarium wrocławskim dodatkowych odczytów i prelekcji (a w latach 1954–1958 kronika seminaryjna nie była prowadzona).

Dziwnym zbiegiem okoliczności informacje o takich prelekcjach pojawiają się począwszy od 1965 r., a więc zbiegają się czasowo z rozwojem konferencji naukowodyskusyjnych dla księży profesorów. Zaczęło się od razu od sześciu takich wykładów w ciągu tego roku akademickiego. Poza tym, na wzór prelekcji dla profesorów, większość z nich była połączona z dyskusją⁶⁶.

Konferencje dla całej społeczności seminaryjnej rodziły się czasem niejako samorzutnie z racji zapraszania prelegentów spoza grona seminaryjnego. Starano się jak najbardziej efektywnie wykorzystać obecność w seminarium znaczących przedstawicieli nauki, a potem także polityki i kultury, dla pożytku tej społeczności, a także dać samym prelegentom możliwość szerszego zaprezentowania swoich badań naukowych. Najczęściej byli to przedstawiciele różnych dziedzin nauki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W latach 1965–1973 zapraszani prelegenci głosili często w ciągu jednego dnia dwie prelekcje, jedną ogólną dla profesorów i alumnów lub tylko dla alumnów, a drugą – na ten sam, podobny lub zupełnie inny temat – osobno dla księży profesorów. Ta druga miała charakter ściśle naukowodyskusyjny. W latach 1965–1972 takie „podwójne” konferencje głosili: bp dr Bohdan Bejze, prof. Mieczysław Gogacz, ks. dr Leszek Kuc, poseł Konstanty Łubieński, ks. dr Franciszek Macharski, doc. dr Leokadia Małunowiczówna, ks. dr Stanisław Mazierski, ks. dr Alfons Nossol,

⁶⁵ Sprawozdanie z przebiegu roku akademickiego 1951/52 w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, w: *Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, t. 1: 1945–1966, s. 129c (rkps w Bibl. Sem. Włoc.).

⁶⁶ Zob. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Wrocławku*, s. 25–26.

o. dr Bernard Przybylski, dr Teresa Rylska, dr hab. Stefan Sawicki, poseł Stanisław Stomma, s. dr Józefa Zdybicka.

Od 1973 r., kiedy całkowicie zaprzestano organizowania spotkań naukowodyskusyjnych, zwiększyła się liczba konferencji dla całej społeczności seminaryjnej. W końcu lat siedemdziesiątych XX wieku było ich przeciętnie około 8–9 rocznie, a w latach akademickich 1977/78 oraz 1980/81 nawet 13⁶⁷. Zwiększyła się też rozpiętość tematyczna wygłaszanych referatów, prelekcji czy odczytów, a przede wszystkim liczba prelekcji na tematy społeczne i kulturowe.

Chociaż w dalszym ciągu dominowali wykładowcy z KUL-u, to jednak w większym zakresie pojawiali się także prelegenci z innych środowisk. Do głoszenia referatów ze swojej specjalności angażowani byli również profesorowie z innych uczelni wykładający także w seminarium wrocławskim, np. Marian Maciejewski z literatury i teorii literatury, Włodzimierz Fijałkowski z zakresu poradnictwa rodzinnego.

Ze swoimi wykładami występowali też czasem prelegenci zagraniczni. W 1976 r. (17 maja) ks. prał. dr Bernard Jaqueline z Watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących mówił o dialogu z niewierzącymi⁶⁸. W roku następnym wystąpiło dwóch prelegentów zagranicznych: 4 marca profesor Katolickiego Uniwersytetu Łońskiego, ks. Albert Van Roy mówił na temat: „Teologia Kościoła Nestoriańskiego”⁶⁹, a 26 kwietnia redaktor naczelny czasopisma dla dorosłych „Licht”, o. Peter Lüftenegger, przedstawił temat: „Religijne kształcenie dorosłych na podstawie doświadczeń redakcyjnych”⁷⁰. W burzliwą politycznie w Polsce wiosnę 1981 roku ks. prof. dr Wolfgang Beinert z Regensburga, wygłosił 24 marca – w atmosferze napięcia społecznego, dającego się odczuć także w seminarium wrocławskim – referat pt. „Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła”⁷¹.

Wypada zaznaczyć, że takie konferencje naukowe dla całej społeczności seminaryjnej były w dalszym ciągu organizowane nie tylko po powstaniu w 1979 r. klubu naukowodyskusyjnego „Kąg”, ale także po zorganizowaniu w 1984 r. Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego. Po wejściu w 2001 r. seminarium wrocławskiego w struktury Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu obowiązek organizowania spotkań naukowych, zarówno dla profesorów jak i dla alumnów jako studentów UMK, przejęła ta uniwersytecka instytucja naukowa.

⁶⁷ Zob. Z. Rogalski, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Wrocławku w roku 1977/78*, KDWi, 61(1978), s. 128; Z. Skrobicki, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Wrocławku w roku akademickim 1980/81*, KDWi, 64(1981), s. 184.

⁶⁸ Z. Rogalski, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Wrocławku w roku 1975/76*, KDWi, 59(1976), s. 227.

⁶⁹ Tenże, *Sprawozdanie z działalności seminarium duchownego we Wrocławku w 1976/77 roku*, KDWi, 60(1977), s. 171.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Skrobicki, *Sprawozdanie z działalności*, s. 184.

2.2. Działalność oświatowo-religijna

Po wojnie profesorowie wrocławskiego seminarium duchownego próbowali wznowić przynajmniej popularyzatorską, czyli oświatową, działalność Towarzystwa Teologicznego, adresowaną przede wszystkim dla inteligencji wrocławskiej. W latach 1945–1948 ks. Józef Kruszyński, znany biblista, wówczas wykładowca nauk biblijnych w seminarium wrocławskim, wygłaszał odczyty z zakresu historii religii. Ponadto w roku akademickim 1948/49 odbyły się dwa cykle odczytów, które wygłosili profesorowie seminarium. Cykl pierwszy, w okresie adwentowym, był poświęcony zagadnieniu istnienia Boga, cykl zaś drugi, wielkopostny – osobie Jezusa Chrystusa. Uczestniczyło w nich przeciętnie 60 osób⁷². Zaostrzenie w tym czasie restrykcji wobec Kościoła przez władze komunistyczne uniemożliwiło dalsze prowadzenie systematycznie tego rodzaju działalności⁷³. W latach następnych profesorowie wrocławscy prowadzili taką działalność tylko sporadycznie poprzez głoszone z różnych okazji konferencje w poszczególnych kościołach Włocławka (np. w kościele Najświętszego Zbawiciela).

Na większą skalę „odrodzenie” tej działalności oświatowo-religijnej nastąpiło dopiero po wyznaczonej w temacie artykułu granicy 1973 roku. Z bardziej znaczących inicjatyw w tej dziedzinie należy wymienić: „dni papieskie” (14 i 21 X 1979), I Tydzień Kultury Chrześcijańskiej we Włocławku (5–12 XI 1979), „Dni kultury chrześcijańskiej” (1980–1985)⁷⁴.

W sposób bardziej systematyczny można było wrócić do tej działalności od czasu wprowadzenia duszpasterstwa inteligencji (działającego bez większych przeszkód ze strony władz komunistycznych od roku 1976): w jego ramach odbywały się comiesięczne spotkania w gmachu seminarium duchownego, połączone z referatami na tematy religijne, które głosili profesorowie seminarium, a także rekolekcje dla inteligencji (adwentowe i wielkopostne)⁷⁵; następnym zaś etapem tej działalności było powstanie w 1981 r. Klubu Inteligencji Katolickiej we Włocławku⁷⁶, organizującego systematyczne spotkania dla inteligencji Włocławka, na których prelekcje głosili przede wszystkim profesorowie seminarium wrocławskiego. Dalszy rozwój tej działalności nastąpił od czasu powstania w 1983 r. Instytutu Wyższej Kultury

⁷² Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, t. 1: 1945–1966, s. 77 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

⁷³ Hanc, Rulka, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku*, s. 41.

⁷⁴ K. Rulka, *Kościół w życiu miasta*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, s. 713–714.

⁷⁵ Por. R. Andrzejewski, *Od fascynacji do apostołstwa. O teologii dla świeckich w wizji potrzeb Kościoła Włocławskiego*, w: *Studium Teologii we Włocławku 1992–2002*, s. 26; Rulka, *Kościół w życiu miasta*, s. 700.

⁷⁶ Andrzejewski, *Od fascynacji do apostołstwa*, s. 26.

Religijnej we Włocławku, na którym wykłady prowadzili także przede wszystkim profesorowie seminarium włocławskiego⁷⁷, a potem (w 1992 r.) Studium Teologii we Włocławku, na którym studiowały osoby zakonne i świeckie, uzyskując po jego zakończeniu dyplom magistra teologii⁷⁸.

Trzeba przyznać, że były to działania wpływające z planowanej i rozpoczętej przez Towarzystwo Teologiczne idei propagowania kultury katolickiej wśród inteligencji i można je uznać za nieformalną kontynuację jego działalności w tym zakresie.

* * *

Mimo niesprzyjających warunków w znacznej części periodu powojennego w Polsce Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku starało się oprócz dydaktyki promować także działalność naukową oraz popularyzacyjną, zastępując przedwojenne Towarzystwo Teologiczne, które formalnie nie mogło się odrodzić. I nigdy nie było w powojennych dziejach seminarium takiego okresu, w którym pod względem uprawiania nauki „nic się nie działo”. Zawsze jednak „coś się działo”, zmieniały się tylko formy uprawiania i popularyzowania nauki, zależnie od zmieniających się warunków, utrudniających lub umożliwiających taką działalność. Tak było aż do erygowania w 1984 r. Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium we Włocławku⁷⁹.

STRESZCZENIE

Formalnie erygowane w 1984 r. Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium we Włocławku nie było pierwszym towarzystwem naukowym funkcjonującym przy seminarium włocławskim. Pierwsza tego rodzaju instytucja naukowa, powstała tu w 1928 r. pod nazwą Towarzystwo Teologiczne, funkcjonowała do 1939 r. Prowadziła ona działalność naukową, popularyzacyjną wśród inteligencji włocławskiej oraz formacyjną (ascetyczną) wśród swoich członków. Została ona przerwana przez wybuch II wojny światowej.

Wznowienie normalnej działalności Towarzystwa Teologicznego po wojnie, w latach reżimu komunistycznego, było niemożliwe. Jednak w latach 1962–1973 udało się w miarę systematycznie prowadzić nieformalnie wewnątrzseminaryjne

⁷⁷ Hanc, Rulka, *Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku*, s. 42–47.

⁷⁸ Zob. *Studium Teologii we Włocławku 1992–2002*, Włocławek 2003.

⁷⁹ Taka niezbyt adekwatna nazwa tego towarzystwa została przyjęta prawdopodobnie dlatego, żeby nie drażnić zbytnio władz komunistycznych, którym można było wmawiać, że jest to tylko wewnętrzna sprawa seminarium duchownego. Tymczasem w rzeczywistości Towarzystwo od początku rozciągało swą działalność także poza seminarium. Wydaje się, że najbardziej stosowna byłaby nazwa: Włocławskie Towarzystwo Teologiczne.

wykłady naukowe połączone z dyskusjami dla profesorów. Od 1965 r. organizowano prelekcje dla całej społeczności seminaryjnej (razem dla profesorów i alumnów). Prowadzono także działalność popularyzacyjną dla inteligencji wrocławskiej.

Słowa kluczowe: działalność naukowa we Wrocławku, Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku, Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku, konferencje naukowodyskusyjne.

SUMMARY

Formally erected in 1984 the Theological Academic Society of the Major Seminary in Wrocław was not the first academic society in the Major Seminary in Wrocław. The first organisation of this kind was founded here in 1928 under the name of Theological Society and was working until 1939. The society led various activities, such as: academic, popularisation – amongst the Wrocław intelligentsia and formation (ascetic) – amongst its members.

The renewal of the normal activity of Theological Society after the World War II, over the years of communist regime, was impossible. Although, over the years 1962–1973, it happened to be possible to lead informal internal academic lectures connected with the professors' discussions. Since 1965, there were lectures organised for the entire seminary community (for professors and seminarians together). It was also led the popularisation activity for Wrocław intelligentsia.

Key words: academic activity in Wrocław, the Theological Society in Wrocław, the Major Seminary in Wrocław, academic and discussion conferences.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Wrocławku, Starostwo Powiatowe we Wrocławku, Referat Bezpieczeństwa i Porządku Publicznego, Sprawy polityczne, Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku, sygn. 563.

Archiwum Państwowe w Toruniu. Oddział we Wrocławku, Komenda Policji Państwowej powiatu wrocławskiego. Wydż. Śledczy we Wrocławku 1930–1932, sygn. 104.

Biuro rektorskie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku,teczka: sesje naukowe 1963–1968.

Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, t. 1: 1945–1966 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

[Sprawozdania z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku w latach 1965–1979], KDWł 1965–1979.

KDWł, 14(1920), s. 120; 19(1925), s. 169; 22(1928), s. 31; 25(1931), s. 413; 26(1932), s. 133; 27(1933), s. 309; 31(1937), s. 88, 116.

„Ruch Katolicki”, 3(1933), s. 44–45, 233; 4(1934), s. 46–47, 186; 5(1935), s. 46, 233; 7(1937), s. 81, 141; 8(1938), s. 140.

- „Słowo Kujawskie”, 6(1923), nr 53(7 III), s. 2.
- „Tygodnik Polski” (Włocławek), 4(1936), s. 153; 5(1937), s. 217, 377; 6(1938), s. 129.
- Andrzejewski R., *Od fascynacji do apostołstwa. O teologii dla świeckich w wizji potrzeb Kościoła Włocławskiego*, w: *Studium Teologii we Włocławku 1992–2002*, Włocławek 2003, s. 11–34.
- [Biskupski S.] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, KDWł, 26(1932), s. 389–391.
- Borowski D., *Działalność społeczna Kościoła katolickiego we Włocławku w latach 1918–1939*, Włocławek 2002 (mps w Bibl. Sem. Włocł., sygn. WŁ 118).
- Hanc W., Rulka K., *Instytut Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku*, w: *Studium Teologii we Włocławku 1992–2002*, Włocławek 2003, s. 35–48.
- Klawek A., *O naszych towarzystwach teologicznych*, „Nasza Myśl Teologiczna”, 1(1930), s. 260–262.
- Morawski M., *Życie naukowe współczesnego Włocławka*, „Nauka Polska”, 19(1934), s. 375–380.
- Pierwszy zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 199–208.
- Przybyszewski B., *Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie*, w: *Słownik polskich towarzystw naukowych*, t. 1, Warszawa 1978, s. 164–166.
- Rulka K., *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–36.
- Rulka K., *Kościół w życiu miasta*, w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2011, s. 687–715.
- Szydelski S., *Współpraca Związku Z[akładów] T[eologicznych] z Polskim Tow. Teol.*, w: *Pamiętnik Osmego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych] w Częstochowie, 15–17 IV 1936 roku*, Kraków 1937, s. 25–28.

ZAŁĄCZNIK 1.

STATUT TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO WE WŁOCŁAWKU Z 1929 r.⁸⁰

1. Postanowienia ogólne

- § 1. Stowarzyszenie nosi nazwę „Towarzystwo Teologiczne we Włocławku”, ma swą siedzibę we Włocławku.

⁸⁰ Źródło: ArPWł, sygn. 563, k. 1–2. Statut, jako załącznik do dokumentów rejestacyjnych Towarzystwa, został podpisany 15 III 1929 r. przez ks. Stanisława Gruchalskiego, ks. Henryka Kaczorowskiego i ks. Bolesława Kunę. W tekście Statutu uwspółcześniono pisownię i poprawiono ewidentne błędy literowe.

- § 2. Towarzystwo Teologiczne we Włocławku jest osobą prawną.
- § 3. Towarzystwo Teologiczne we Włocławku pozostaje pod protektoratem biskupa diecezji włocławskiej.
- § 4. Stosunek Towarzystwa Teologicznego we Włocławku do Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie zamyka się w granicach współpracy naukowej zgodnie z celami obu towarzystw.

2. Cel i środki

- § 5. Celem Towarzystwa Teologicznego we Włocławku jest:
 - 1) naukowe badanie zagadnień życia religijnego zarówno czysto teoretycznych jak i praktycznych, przede wszystkim zagadnień nasuwanych przez życie bieżące,
 - 2) krzewienie wiedzy teologicznej i religiologicznej wśród osób duchownych i świeckich.
- § 6. Środkami do osiągnięcia powyższych celów są:
 - 1) teoretyczne i praktyczne badanie oraz roztrząsanie zjawisk religijnych w referatach, dyskusjach, które się odbywa na ogólnych zebraniach,
 - 2) organizowanie kursów,
 - 3) wygłaszanie odczytów,
 - 4) ogłaszanie artykułów w czasopismach oraz wydawnictwa teologiczno-praktyczne.

3. Członkowie

- § 7. Członkowie są honorowi, zwyczajni i wspierający.
- § 8. Członkiem honorowym Towarzystwa może zostać osoba bądź duchowna, bądź świecka za wybitne zasługi na polu pracy podjętej przez Towarzystwo. Członków honorowych mianuje ogólne zebranie na wniosek zarządu.
- § 9. Członkiem zwyczajnym może być każdy kapłan diecezji włocławskiej.
- § 10. Zwyczajnemu członkowi przysługuje prawo głosu rozstrzygającego na zebraniach oraz prawo wyboru czynnego i biernego; obowiązkiem zaś jego jest uczestniczenie w zebraniach organizacyjnych i naukowych, współdziałanie z zarządem dla urzeczywistnienia celów Towarzystwa oraz wpłacanie rocznej składki członkowskiej w wysokości 5 złotych.
- § 11. Członkiem wspierającym może być każdy katolik narodowości polskiej.
- § 12. Członek wspierający posiada prawo głosu tylko doradczego na zebraniach ogólnych i jest obowiązany do uiszczania składki rocznej w wysokości 3 zł.

4. Kierownictwo

- § 13. Władzami Towarzystwa są:
 - 1) zebranie ogólne,
 - 2) zarząd,

- 3) komisja rewizyjna.
- § 14. Zebrania ogólne odbywają się zasadniczo co miesiąc, a raz na rok zebranie sprawozdawcze.
- § 15. Na zebraniach ogólnych o charakterze naukowym lub organizacyjnym przewodniczy prezes zarządu, na zebraniach zaś sprawozdawczych – zwyczajny członek Towarzystwa spoza zarządu. Przewodniczący dobiera sekretarza.
- § 16. Uchwały zapadają zwykłą większością głosów członków zwyczajnych obecnych na zebraniu.
- § 17. W sprawach organizacyjno-administracyjnych wymagana jest do prawomocności uchwał większość dwu trzecich głosów obecnych na zebraniu.
- § 18. Zarząd składa się z trzech osób wybranych drogą tajnego głosowania na ogólnym zebraniu dla pełnienia czynności: 1) prezesa, 2) sekretarza i 3) skarbnika. Przydział mandatów odbywa się według kolejności liczby głosów otrzymanych podczas wyborów.
- § 19. Mandaty zarządu trwają jeden rok.
- § 20. Prezes jest przedstawicielem Towarzystwa na zewnątrz i czuwa nad całokształtem jego działalności. Sekretarz załatwia korespondencję i utrzymuje księgi członkowską i protokołarną. Skarbnik prowadzi księgę kasową i opiekuje się funduszami Towarzystwa.
- § 21. Zarząd bezpośrednio kieruje sprawami Towarzystwa w myśl jego statutu.
- § 22. Komisja rewizyjna składa się z trzech członków, wybranych drogą tajnego głosowania na ogólnym zebraniu na przeciąg jednego roku.
- § 23. Zadaniem komisji rewizyjnej jest czuwanie nad działalnością zarządu, sprawdzanie ksiąg i kasy Towarzystwa przynajmniej raz w roku.
- § 24. Przeciwno każdej uchwale ogólnego zebrania, zarządu i komisji rewizyjnej przysługuje biskupowi włocławskiemu prawo weta.

5. Fundusze

- § 25. Fundusze Towarzystwa powstają ze składek członkowskich, ofiar i darowizn.
- § 26. Bieżące wydatki administracyjne pokrywa się z funduszy Towarzystwa na podstawie uchwały zarządu.
- § 27. Wydatki wynikające ze stosunku Towarzystwa do Polskiego Towarzystwa Teologicznego we Lwowie lub z rozwijającej się działalności Towarzystwa pokrywa się z funduszy Towarzystwa na podstawie uchwały ogólnego zebrania.
- § 28. Oszczędności wykazane w rocznym bilansie dochodów i rozchodów tworzą fundusz żelazny na cele wydawnicze im. śp. ks. Idziego Radziszewskiego.

6. Rozwiązanie

- § 29. Rozwiązanie Towarzystwa Teologicznego we Włocławku może nastąpić w drodze uchwały ogólnego zebrania powziętej większością dwu trzecich

głosów zwyczajnych członków obecnych na zebraniu; przy czym uchwała rozwiązująca powinna zawierać postanowienia, na jakie cele ma być użyty majątek Towarzystwa.

ZAŁĄCZNIK 2.

WYKAZ REFERATÓW WYGŁOSZONYCH NA SPOTKANIACH NAUKOWODYSKUSYJNYCH

1. W latach 1928–1939

- 1) 1928–1930 – referaty na temat sekciarstwa, niebezpieczeństw zagrażających małżeństwu i rodzinie, przebudowy ustroju społecznego według wskazań encykliki *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno*.

w roku 1930/1931:

- 2) O warunkach owocnego przemawiania na ambonie.
- 3) Forma kazań ze strony językowej.
- 4) Zagadnienia [społeczne] w encyklice *Rerum novarum*.
- 5) Tezy etyczno-gospodarcze biskupa [Teodora] Kubiny.
- 6) Niektóre sposoby łagodzenia dzisiejszej nędzy materialnej.
- 7) 29 III 1936 – ks. dr Stefan Wyszynski: sprawozdanie ze Zjazdu Prasy Katolickiej.
- 8) 4 II 1937 – dyskusja nad artykułem ks. prof. Adama Jankowskiego *Tytuł i nazwa ksiądz*, opublikowanym w „Ateneum Kapłańskim”.
- 9) 19 IV 1937 – ks. prob. Jan Grabarczyk: O statystyce duchowieństwa katolickiego w Polsce.

2. W latach 1963–1973

- 1) 7 III 1963 – ks. dr Wincenty Dudek: „Problem kolegalności w Kościele”.
- 2) 6 IV 1963 – ks. dr Stanisław Olejnik: „Perspektywy dialogu ekumenicznego w płaszczyźnie teologii moralnej”.
- 3) 30 V 1963 – ks. dr Marian Rzeszewski: „Źródła współczesnego laicyzmu”.
- 4) 18 X 1963 – ks. dr Stanisław Librowski: „Seminaria duchowne w Polsce” (uroczysta sesja z okazji 400. rocznicy dekretu Soboru Trydenckiego o seminariach; sesja otwarta).
- 5) 27 II 1964 – ks. mgr Piotr Tomaszewski: „Charakterologia w wychowaniu i duszpasterstwie”.
- 6) 15 IV 1964 – ks. dr Władysław Szafrański: „Pewność moralna w praktyce sądu kościelnego i kancelarii parafialnej”.
- 7) 20 V 1964 – ks. mgr Kazimierz Barcki, ks. dr Wincenty Dudek: *Opowieści biblijne* Zenona Kosidowskiego w ocenie skryptyurystycznej i religioznawczej.

- 8) 26 X 1964 – ks. dr Tadeusz Kania: „Analiza rozwoju teologii moralnej nowożytnej na tle ogólnej problematyki epoki”.
- 9) 26 XI 1964 – dr Andrzej Tomczak (UMK Toruń): „Organizacja kancelarii biskupów wrocławskich”.
- 10) 18 II 1965 – ks. dr Leon Andrzejewski: „Tendencje we współczesnej mariologii”.
- 11) 21 X 1965 – ks. mgr Stefan Bryksa: „Frustracja jako źródło trudności osobowościowych”.
- 12) 9 XII 1965 – ks. dr Tadeusz Przybylski: „Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze”.
- 13) 9 III 1966 – o. dr Bernard Przybylski OP (Warszawa): „Św. Tomasz na soborach powszechnych”.
- 14) 28 IV 1966 – bp dr Bohdan Bejze (Łódź): „Zagadnienie potrzeby badań nad teodyceą zwłaszcza tomistyczną”.
- 15) 12 V 1966 – ks. mgr Stefan Szczepblewski: „Wysiłki ku pełni jedności chrześcijaństwa w Polsce w okresie międzywojennym 1918–1939”.
- 16) 24 XI 1966 – Konstanty Łubieński (poseł): „Refleksje nad perspektywami rozwoju katolicyzmu w Polsce”.
- 17) 24 I 1967 – ks. dr Wincenty Dudek: „Postawa braci odłączonych wobec *Vaticanium Secundum*”.
- 18) 7 III 1967 – ks. dr Leszek Kuc (ATK): „Słowo Boże a teologia św. Tomasza z Akwinu w czasach posoborowych”.
- 19) 20 IV 1967 – poseł Stanisław Stomma (koło poselskie „Znak”): temat nie zanotowany, ale zapewne na temat roli Kościoła w świecie jutra.
- 20) 26 X 1967 – bp dr Bohdan Bejze (Łódź): „O potrzebie badań w zakresie filozofii Boga”.
- 21) 8 XII 1967 – prof. Mieczysław Gogacz (KUL): Problematyka kongresu teologicznego w Toronto na temat: „Teologia odnowy Kościoła”, ze szczególnym uwzględnieniem relacji między duchownymi i świeckimi.
- 22) 22 I 1968 – ks. dr Franciszek Macharski (Kraków): „Apostolstwo laikatu w świetle obrad Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie”.
- 23) 14 III 1968 – ks. doc. Stanisław Mazierski (KUL): „Cud a prawa przyrody”.
- 24) 23 IV 1968 – o. dr Bernard Przybylski OP (Warszawa): „Konieczność dokształcania młodych księży po seminarium w problematyce soborowej”.
- 25) 6 XI 1968 – o. dr hab. Jan Maria Szymusiak SJ (KUL): „O zdrowy konserwatyzm w Kościele”.
- 26) 15 I 1969 – ks. dr Wincenty Dudek: Sprawozdanie z krakowskiego sympozjum nt. *Credo populi Dei* Pawła VI.
- 27) 6 III 1969 – doc. dr Teresa Rylska (KUL): „Stanowisko człowieka w przyrodzie”.

- 28) 24 III 1969 – s. dr Józefa Zdybicka (urszulanka szara, KUL): „Prawdziwy postęp w filozofii Boga”.
- 29) 31 III 1969 – dr hab. Stefan Sawicki (KUL): „Katolicka literatura podejrzana”.
- 30) 19 IV 1969 – doc. dr Leokadia Małunowiczówna (KUL): „Aktualność ojców Kościoła”.
- 31) 20 IV 1972 – ks. dr Alfons Nossol (KUL): „Egzystencjalny charakter teologii”.
- 32) 27 IV 1972 – o. dr hab. Albert Krąpiec (KUL): „Antropologia filozoficzna”.
- 33) 28 II 1973 – ks. dr. Jerzy Kaźmierczak: „Zjawisko ateizmu w jego różnych przejawach”.
- 34) 22 V 1973 – ks. dr Jan Nowaczyk: „Poznawalność Boga”.
- 35) 25 X 1973 – ks. dr Wojciech Hanc: „Religijne poznanie Boga i jego przejawy”.
- 36) 14 XII 1973 – ks. dr Jerzy Bagrowicz: „O problemach życia Kościoła we Francji – dyskusyjnie”.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**KLUB NAUKOWODYSKUSYJNY „KRĄG”
NA DRODZE ODRADZAJĄCEGO SIĘ
TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO WE WŁOCŁAWKU**

„Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku to dziś już poważne dzieło, pięknie pracujące, ale u jego genezy były spotkania małej, kilkusobowej grupy profesorów tego seminarium, nazwanej przez nas klubem naukowodyskusyjnym «Krąg». Powstała ona na przełomie 1979/1980 r., a zbierała się w mym pokoju, aby przy kawie podyskutować na tematy naukowe. W krótkim czasie spotkania «Kręgu» z doraźnie zwoływanych stały się systematyczne. Odbywały się co miesiąc. Początkowo sam określałem temat i wprowadzałem do dyskusji, z czasem jednak opracowane przez siebie problemy przedstawiali inni uczestnicy spotkań. Gdy poziom referatów i dyskusji podniósł się dostatecznie wysoko, zdecydowaliśmy robić protokoły zebrań, które opracowywał profesor filozofii ks. dr Zdzisław Pawlak. We mnie zaś serce rosło, bo dzięki mej inicjatywie i podtrzymywanym wysiłkom ożywiło się środowisko naukowo-teologiczne we Włocławku, a dzięki temu wzrastał poziom przynajmniej niektórych wykładów w miejscowym seminarium”¹. Tak po latach wspomina z pewną nostalgią ks. prof. Stanisław Olejnik spotkania „Kręgu” i jego uczestników.

W tym roku mija 39 lat od powstania „Kręgu”. W księdze dokumentującej działalność klubu zapisano: „Dnia 16 listopada 1979 r. odbyło się

KS. ZDZISŁAW PAWLAK – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, aktualnie prowadzi wykłady zleczone na Wydziale Teologii w UMK.

¹ S. Olejnik, *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie. Karty dziennika*, Wrocław 2009, s. 441–442.

w mieszkaniu ks. prof. Stanisława Olejnika we Włocławku spotkanie grupy księży profesorów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, na którym uchwalono powołanie do życia klubu naukowodyskusyjnego «Krag»².

W niniejszym artykule zostaną przedstawione następujące zagadnienia: 1) Powstanie klubu „Krag”; 2) Członkowie klubu; 3) Prezentowana tematyka spotkań naukowych.

1. Powstanie klubu „Krag”

Założycielem klubu naukowodyskusyjnego „Krag” i jego prezesem był ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik, znany w Polsce i świecie teolog moralista, profesor KUL i ATK, a jednocześnie od wielu lat profesor seminarium włocławskiego. Nowo powstały klub stał się też pierwszym etapem odrodzenia faktycznej i formalnej działalności Towarzystwa Teologicznego we Włocławku, które powstało kilkadziesiąt lat wcześniej (w 1928 r.), prowadząc szeroko zakrojoną działalność naukową³.

Po drugiej wojnie światowej Towarzystwo Teologiczne we Włocławku nie wznowiło już formalnie swojej działalności. Ale w nawiązaniu do przedwojennych spotkań naukowych w latach 1963–1973 urządzano także spotkania w formie sesji naukowych organizowanych przez rektorat seminarium dla księży profesorów. Później były one nadal głoszone, chociaż znacznie rzadziej. Zastąpiły je ogólne prelekcje głoszone dla profesorów i alumnów, przeważnie z okazji „przyjazdu do Włocławka jakiegś osobistości ze świata nauki”⁴.

Ks. prof. S. Olejnik, inicjując w listopadzie 1979 r. powstanie klubu naukowodyskusyjnego „Krag”, nawiązał zatem do chlubnych tradycji naukowych włocławskiego środowiska z okresu międzywojennego (choć faktycznie o istnieniu przed wojną Towarzystwa Teologicznego we Włocławku już zapomniano). W deklaracji powołującej klub czytamy: „Jego celem jest stworzenie w w. wym. Seminarium teologicznego ośrodka

² Księga protokołów posiedzeń naukowodyskusyjnego klubu „Krag”, red. Z. Pawlak, Włocławek 1979, s. 1 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.); *Z historii „Kregu” (fragmenty z Księgi protokołów)*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 28.

³ K. Rułka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, SWł, 1(1998), s. 23–24; Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, w: *Od wieków kształci pasterzy*, Włocławek 1994, s. 78.

⁴ Rułka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 25.

(środowiska) naukowego przez wzajemną zachętę, współpracę i pomoc w twórczości pisarskiej w zakresie myśli teologicznej (szeroko pojętej, a więc włączającej filozofię i inne «dyscypliny kościelne»). Ma być on realizowany głównie przez spotkania naukowodyskusyjne odbywane przeciętnie raz na miesiąc⁵.

Spotkania te miały spełniać dwa zadania: 1) „«erudycyjne» – przez prezentowanie na nich cenniejszych publikacji oraz sprawozdań ze zjazdów, kongresów itp. z zakresu specjalizacji poszczególnych profesorów”; 2) „«twórcze» – przez przedstawienie i krytyczne rozpatrzenie w dyskusji oryginalnych opracowań zagadnień podjętych przez członków klubu”⁶.

Jeśli chodzi o realizację tych ambitnych celów i zadań, to należy z uznaniem stwierdzić, że włocławski klub naukowodyskusyjny „Krag”, kierowany przez jego prezesa ks. prof. Olejnika, starał się wywiązywać bardzo dobrze z podjętych zamierzeń. Spotkania „Kręgu” odbywały się najczęściej w mieszkaniu ks. prof. Olejnika przeciętnie raz w miesiącu, zazwyczaj siedem razy w roku akademickim. Pierwsze robocze spotkanie, na którym ustalono zasady działalności „Kręgu”, odbyło się już 18 stycznia 1980 r. Następnie w latach 1980–1984 odbyło się 35 spotkań, na których wygłoszono 24 referaty (jeden z referatów zajął dwa spotkania) i siedem sprawozdań z sympozjów, kongresów, konferencji naukowych. Dwa spotkania zostały w całości poświęcone dyskusji na tematy związane z dydaktyką: na jednym (27 II 1981r.) rozważano temat „Trudności dydaktyczne i próba ich przezwyciężenia”, na drugim (11 XII 1981 r.) – „Rola profesora w kształtowaniu formacji kapłańskiej i jego status”⁷.

2. Członkowie klubu

W spotkaniu inicjującym założenie klubu „Krag” obok pomysłodawcy, ks. prof. S. Olejnika, udział wzięli księża profesorowie: Jerzy Bagrowicz, Marian Gołębiewski, Wojciech Hanc, Franciszek Józwiak, Jerzy Kaźmierczak, Zdzisław Pawlak, Tadeusz Przybylski i Zbigniew Skrobicki, którzy podpisali deklarację jako członkowie założyciele. Na

⁵ Księga protokołów, s. 1.

⁶ Tamże, s. 2.

⁷ Z. Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 227–235; K. Rulka, *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979–1997*, KDWł, s. 211–215.

sekretarza naukowego „Kręgu” został powołany ks. prof. Z. Pawlak⁸. On też przez cały czas istnienia klubu pisał systematycznie protokoły spotkań (w 2012 r. przekazał je do biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku).

Według przyjętej deklaracji nie miało to być ściśle zamknięte grono osób, ale otwarte także dla innych profesorów seminarium włocławskiego, a nawet dla osób spoza grona profesorskiego⁹. W późniejszym czasie do stałych uczestników „Kręgu” doszły jednak tylko trzy osoby. Najpierw ks. prof. Jan Nowaczyk (od 14 XI 1980)¹⁰, potem (od 12 XI 1980) ks. prof. Roman Andrzejewski, późniejszy biskup pomocniczy włocławski (wielokrotnie obecny na spotkaniach)¹¹. Wreszcie (od 26 II 1982) ks. prof. Bogusław Skowroński (kapłan diecezji płockiej prowadzący wykłady w seminarium włocławskim z teologii moralnej)¹². W sumie w spotkaniach „Kręgu” brało udział 12 stałych uczestników (członków klubu). Kilka innych osób uczestniczyło w tych spotkaniach sporadycznie, m.in. ks. mgr Teodor Lenkiewicz, ks. mgr Leonard Fic, ks. dr Stanisław Gębicki, ks. dr Wojciech Frątczak, ks. dr Krzysztof Konecki¹³.

Mimo deklaracji o otwartości „Kręgu” nie był on jednak dostępny dla wszystkich profesorów seminaryjnych. Wchodzili do niego tylko ci, którzy zostali zaproszeni do współpracy. Podstawowym warunkiem (niewymienionym wprost w deklaracji powołującej „Krağ”) było zasadniczo posiadanie doktoratu, ale faktycznie nawet ci, którzy legitymowali się takim stopniem naukowym, nie byli zapraszani, jeśli – według mniemania ks. prof. Olejnika – nie wykazywali specjalnego zainteresowania pracą naukową¹⁴.

Warto wspomnieć, że obok spotkań ściśle naukowych zdarzały się także bardziej uroczyste spotkania, z większą liczbą uczestników, na przykład na spotkaniu 22 kwietnia 1983 r. ze względu na obecność kilku solenizantów członków klubu oraz z okazji obdarowania ks. prof. Olejnika

⁸ Księga protokołów, s. 2; Z. Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, KDWi, 78(1995), s. 33.

⁹ Księga protokołów, s. 2.

¹⁰ Tamże, s. 20.

¹¹ Tamże s. 23.

¹² Tamże, s. 40.

¹³ Na podstawie wykazu uczestników w cytowanej Księdze protokołów.

¹⁴ Rułka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 26.

godnością prałata papieskiego, gdzie obok biskupów naszej diecezji (Jana Zaręby, Czesława Lewandowskiego i Romana Andrzejewskiego) byli zaproszeni jeszcze inni goście¹⁵. Takie uroczyste spotkanie „Kręgu” w poszerzonym gronie odbyło się także 24 listopada 1983 r., z okazji 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej w seminarium włocławskim ks. prof. Olejnika. Uczestniczyli wtedy w nim obok biskupów: ks. prof. dr hab. Józef Iwanicki (były rektor KUL-u i ATK), księża koledzy jubilata, księża wychowankowie oraz uczniowie i alumni¹⁶. Ale nawet wyżej wymienione uroczyste spotkania miały również charakter naukowy (w drugiej części był głoszony referat połączony z dyskusją).

3. Tematyka spotkań naukowych

Spotkania w ramach klubu naukowodyskusyjnego „Krąg” miały zazwyczaj dwie części: informacyjną i ściśle naukową. W pierwszej, po odczytaniu protokołu z ostatniego spotkania, informowano o najnowszych, ważniejszych publikacjach z różnych dyscyplin naukowych, dotyczących zarówno pozycji książkowych, jak i czasopism oraz krótkie (niekiedy jednak dłuższe – w zależności od rangi naukowej wypełniające nieraz nawet całe spotkanie) omówienia (sprawozdania) odbywających się w ostatnim czasie sympozjów, konferencji naukowych, kongresów i tygodni (filozoficznych, teologicznych). Miały tutaj również miejsce różnego typu informacje dotyczące życia Kościoła, ważniejszych wydarzeń z życia społecznego i kulturalnego, a zwłaszcza dotyczące członków „Kręgu”, np. przygotowywanych publikacji, rocznic, jubileuszy itd. W drugiej części (czasowo dłuższej) był głoszony przez kogoś z członków klubu referat naukowy, wykład specjalistyczny¹⁷.

Wszystkim referatom głoszonym na spotkaniach „Kręgu” towarzyszyły (zajmujące sporo czasu, przenoszone często jeszcze do seminaryjnego refektarza i prowadzone podczas kolacji) ożywione dyskusje, do których uczestnicy spotkań przygotowywali się nieraz bardzo solidnie, tym bardziej, że tematy spotkań i ich prelegenci byli wcześniej zapowiadani.

Jeśli chodzi o sprawozdania z sympozjów, konferencji naukowych itd., to z okresu działalności „Kręgu” (a więc z lat 1979–1984) jako szczególnie ważne, należy wymienić następujące:

¹⁵ Księga protokołów, s. 60.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krąg” we Włocławku*, s. 227–228.

1) Dnia 18 stycznia 1980 r. ks. prof. S. Olejnik przedstawił sprawozdanie z sympozjum na ATK pt. „Uniwersytet katolicki wobec problemu zagrożenia wartości moralnych we współczesnym stechnicyzowanym świecie”¹⁸. Ks. prof. Olejnik wygłosił na nim referat „Problem podważenia hierarchii wartości we współczesnym stechnicyzowanym świecie”, który później został opublikowany jako artykuł¹⁹.

2) Dnia 22 lutego 1980 r. ks. dr Wojciech Hanc przedstawił sprawozdanie z Kongresu Mariologicznego i Maryjnego w Saragossie²⁰, które następnie, poszerzone o uwagi uczestników, zostało opublikowane drukiem²¹.

3) Dnia 14 marca 1980 r. ks. dr Zdzisław Pawlak przedstawił sprawozdanie z XXIII Tygodnia Filozoficznego pod hasłem: „Człowiek a kultura”. W ożywionej dyskusji po sprawozdaniu poddano analizie zwłaszcza samo pojęcie „kultury”, a także problem wolności osoby ludzkiej (szczególnie wolności jednostki w procesie kształtowania kultury masowej społeczeństwa)²².

4) Dnia 13 listopada 1981 r. księża profesorowie przedstawili – na wniosek ks. prof. R. Andrzejewskiego – sprawozdania z sympozjów w zakresie ich specjalizacji²³. Uwzględniono wtedy następujące spotkania naukowe: biblistów (ks. M. Gołębiewski), dogmatyków, patrologów i historyków sztuki (ks. W. Hanc, ks. R. Andrzejewski), moralistów (ks. S. Olejnik), prawników kanonistów (ks. B. Cieślak), liturgistów (ks. T. Korpusiński), latynistów (ks. R. Andrzejewski), historyków sztuki (ks. J. Arabski), muzykologów (ks. Z. Szygenda), bibliotekarzy (ks. K. Rulka)²⁴.

Powyższe sprawozdania z sympozjów wypełniły cztery spotkania „Kręgu” w latach 1980–1981. W następnych latach takie sprawozdania zajmowały już tylko pierwszą (najczęściej kilkunastominutową) część spotkania.

¹⁸ Księga protokołów, s. 3–5.

¹⁹ S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji. Zachowanie hierarchii wartości we współczesnym świecie stechnicyzowanym*, „Chrześcijanin w świecie”, 12(1980), nr 6, s. 25–46.

²⁰ Księga protokołów, s. 6–7.

²¹ W. Hanc, *Spotkanie w Saragossie...*, ATK, 95(1980), s. 463–470.

²² Księga protokołów, s. 8–10.

²³ Tamże, s. 34.

²⁴ Kronika Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z. 4: 1957–1994, s. 137–138 (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.).

Po prawie roku działalności „Kręgu” na pierwszym powakacyjnym spotkaniu (10 X 1980) ustalono, że w przyszłości na spotkaniach będzie prezentowana przede wszystkim, w postaci referatu czy wykładu, problematyka, nad którą aktualnie pracuje dany profesor²⁵. Według takiego właśnie kryterium, całość problematyki prezentowanej na „Kręgu” można sprowadzić do czterech zasadniczych grup tematycznych.

3.1. Zagadnienia teologiczne

Problematyce tej zostało poświęconych sześć referatów. Podejmują one zagadnienia z zakresu teologii fundamentalnej, dogmatycznej oraz ekumenicznej. Cztery referaty wygłosił ks. dr Jerzy Kaźmierczak, dwa – ks. dr Wojciech Hanc.

Ks. dr Jerzy Kaźmierczak (wykładowca teologii fundamentalnej i religioznawstwa oraz lektor języka niemieckiego, studiował na ATK w Warszawie i na uniwersytecie w Wiedniu) najpierw wygłosił (2 V 1980) referat pt. „*Credo Hansa Künga*”²⁶. Przedstawił dwanaście tez słynnego i kontrowersyjnego profesora teologii dogmatycznej i ekumenicznej w Tybindze²⁷.

W drugim referacie pt. „Teologia a Urząd Nauczycielski Kościoła” (wygłoszony 14 III 1981)²⁸, opartym na sprawozdaniu ze spotkania katolickich teologów: dogmatyków i fundamentalistów, które odbyło się we Freisingen pod Monachium (powodem tego spotkania był w pewnym stopniu *casus* ks. prof. Künga), autor przedstawił zwłaszcza deklarację teologów przekazaną papieżowi Janowi Pawłowi II, a dotyczącą różnych zadań teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ich wzajemnej relacji i zalecanej współpracy.

²⁵ Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krug” we Włocławku*, s. 229.

²⁶ Księga protokołów, s. 14–16.

²⁷ Oto niektóre z nich: 1) chrześcijaninem jest wyłącznie ten, kto swoje człowieczeństwo, swoją społeczną i religijną postawę orientuje na osobę Jezusa Chrystusa; 2) Chrystus jest nikim innym, jak właśnie historycznym Jezusem z Nazaretu; nie jest ani kapłanem, ani ascetycznym zakonnikiem czy pobożnym moralistą; jest prowokującym pod każdym względem; 3) Bóg chce dobra człowieka i ze względu na nie Jezus relatywizuje uświęcone instytucje i tradycje: prawo i kult; 4) Jezus to obrońca grzeszników, który umiera opuszczony przez ludzi, a także przez Boga; 5) zmartwychwstanie Jezusa (u Künga *Auferweckung*, a nie *Auferstehung*) nie oznacza powrotu do życia przestrzenno-czasowego ani też kontynuacji tak pojętego życia, lecz „wzięcie” (*Aufnahme*) do niepojętej, ale wszystko obejmującej rzeczywistości, którą nazywamy Bogiem.

²⁸ Księga protokołów, s. 29–31.

W kolejnym referacie pt. „Ateizm zjawiskiem światowym” (9 XII 1983)²⁹, będącym poszerzoną recenzją monografii ateizmu pt. *Weltphänomen Atheismus* (Wien – Freiburg 1979), autor ukazał tematykę ośmiu rozdziałów tegoż dzieła obejmującego studia teologiczne, filozoficzne i socjologiczne nad ateizmem. W końcowej ocenie prelegent podkreślił, że dzieło to jest dobrym przyczynkiem do lepszego poznania wieloaspektowego zjawiska ateizmu i z pewnością przyczyni się do uwiarygodnienia dialogu chrześcijaństwa z ateizmem.

Kontynuacją tego zagadnienia był referat „Psychologia wiary i niewiary” (3 II 1984)³⁰. Autor zaznaczył, że chodzi tutaj o całościową postawę człowieka, w której biorą udział wszystkie płaszczyzny ludzkiej osoby, a nie tylko rozum i wola. Dlatego ogromne znaczenie dla wiary czy ateizmu ma to wszystko, co człowiek na swej drodze spotyka, przeżywa czy doświadcza.

Z kolei ks. dr Wojciech Hanc (długoletni wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu, który studiował na KUL-u) przedstawił najpierw referat „Współczesne spojrzenie na mariologię” (13 II 1981)³¹. W pierwszej części swego wystąpienia podkreślił, że w doktrynie mariologicznej trzeba wyróżnić mariologię do Soboru Watykańskiego II oraz po Soborze. Podana przez Sobór nauka o Najświętszej Maryi Pannie (*Lumen gentium*, rozdz. 8) jest pierwszą w historii teologii maryjnej prawdziwie organiczną syntezą uroczystego nauczania Kościoła na temat osoby i posłannictwa Matki Bożej. W drugiej części prelegent przedstawił kwestię mariologii „chrystotypicznej” i „eklezyjotypicznej”.

Następnie w referacie „Eklezjalny charakter katolickich wspólnot chrześcijańskich” (21 X 1983)³² autor zwrócił uwagę na istotne znaczenie Soboru Watykańskiego II w powyższej kwestii, podkreślając, że w świetle jego wskazań wszystkie wspólnoty oddzielonego Wschodu, co do których eklezjalności Kościół katolicki nie miał nigdy wątpliwości (zachowały bowiem dziedzictwo apostołskie w sakramentach i hierarchii) oraz wspólnoty oddzielonego Zachodu (wierność Ewangelii, chrzest, obecność Chrystusa, pamiętka obchodzenia Ostatniej Wieczerzy) – są Kościołami

²⁹ Tamże, s. 67–68.

³⁰ Tamże, s. 69–70.

³¹ Tamże, s. 26–28.

³² Tamże, s. 63–64.

w prawdziwym tego słowa znaczeniu, chociaż może nie w sposób doskonały ani zupełny. W tych Kościołach i Wspólnotach kościelnych działa Chrystus, przemieniając wiernych w lud Boży.

3.2. Zagadnienia biblijne

Problematyki tej dotyczą tylko trzy wygłoszone referaty. Dwa zostały przedstawione przez ks. dr. Mariana Gołębińskiego, a jeden jest autorstwa ks. dr. Franciszka Józwiaka.

Ks. dr. Marian Gołębiński (wykładowca Pisma Świętego, szczególnie Starego Testamentu, studiował najpierw na KUL-u, a później na słynnym „Biblicum” w Rzymie – aż do doktoratu nauk biblijnych włącznie) wygłosił (13 IV 1981) referat pt. „Stan badań krytycznych nad księgą Deutero-Izajasza (Iz 40–55)”³³. Autor stwierdził, że autentyczność niektórych rozdziałów Księgi Izajasza (40–66) była kwestionowana dopiero od średniowiecza (Ibn Ezra). Dziś właściwie mówi się o trzech częściach Księgi Izajasza: Proto-Izajasz (1–39), Deutero-Izajasz (40–55) i Trito-Izajasz (56–66). Następnie przedstawił aktualny stan badań nad Deutero-Izajaszem, przytaczając różne opinie i stanowiska oraz stwierdzając, że dotychczas nie ma wystarczającego rozwiązania, które wyjaśniłoby wszystkie problemy dotyczące kontekstu, języka, stylu, a zwłaszcza interpretacji egzegetyczno-teologicznej³⁴.

Referat pt. „Jedność Pisma Świętego jako zasada hermeneutyczna” został wygłoszony na dwóch spotkaniach (14 V i 8 X 1982)³⁵. Autor naświetlił problem jedności Pisma Świętego i jej roli w interpretacji orędzia biblijnego³⁶. Była to odpowiedź na podstawowe pytania: dlaczego i w jakim sensie Stary Testament jest księgą Kościoła na równi z Nowym Testamentem, a stąd także księgą chrześcijanina? Prelegent zaznaczył, że chodzi o ustalenie pewnych zasad, które określają i precyzują wzajemny stosunek obydwu Testamentów, a które pozwalają odpowiedzieć na pytanie: czy istnieje zasada hermeneutyczna pozwalająca zrozumieć Stary Testament sam w sobie, czy też należy go rozumieć

³³ Tamże, s. 32–33.

³⁴ Referat ten ks. Gołębiński opracował na podstawie materiałów zbieranych do przygotowywanej rozprawy habilitacyjnej, która później została opublikowana drukiem pt. *Hymny samopochwalne Jahwe u Deutero-Izajasza (40–48)*, Warszawa 1994.

³⁵ Księga protokołów, s. 45–46, 47–48.

³⁶ Rok później referat ten został opublikowany drukiem pod tym samym tytułem w „*Collectanea Theologica*”, 53(1983), fasc. 1, s. 5–17.

tylko i wyłącznie w relacji do Nowego Testamentu. Kościół nie czyni żadnej różnicy co do natchnienia Starego i Nowego Testamentu, oba bowiem zawierają słowo Boże.

Ks. dr Franciszek Józwiak (wykładowca Pisma Świętego, szczególnie Nowego Testamentu, studiował na KUL-u) przedstawił (5 III 1982) referat pt. „Główne tematy przepowiadania Nowego Testamentu według J.F. Fitzmayera”³⁷ na podstawie niedawno opublikowanego kolejnego wydania (w nowym opracowaniu) obszernego artykułu tego amerykańskiego profesora Nowego Testamentu na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie, dotyczącego głównych tematów przepowiadania Nowego Testamentu³⁸. Artykuł ten jest uważany za pastoralny przewodnik po Biblii i przedstawia 16 wybranych problemów Nowego Testamentu³⁹. Prelegent skupił się na jednym z nich, a mianowicie: jakie tematy w Ewangeliach uważa się za reprezentatywne dla nauczania Jezusa?⁴⁰. Tego też dotyczyła bardzo ożywiona dyskusja po wykładzie.

3.3. Zagadnienia z zakresu teologii moralnej i etyki

Tą problematyką zajęło się czterech autorów. Najpierw ks. prof. Stanisław Olejnik 14 IV 1980 r. wygłosił referat pt. „Problem i ocena etyczna tzw. inżynierii genetycznej”⁴¹. Prelegent podkreślił, że współczesna medycyna podejmuje często problemy, które budzą wątpliwości, zastrzeżenia etyczne. Rodzą się one zwłaszcza przy ingerencji medycyny w dziedzinie powstawania nowego życia. Autor referatu zwrócił uwagę głównie na trzy szczegółowe zagadnienia: hodowanie w inkubatorze, współczesna inżynieria genetyczna oraz programowanie człowieka na drodze manipulacji genetycznej.

Również ks. prof. Stanisław Olejnik 24 XI 1983 r. przedstawił kolejny referat „Kulturotwórcza wartość moralności chrześcijańskiej”⁴². Najpierw wyjaśnił pojęcia, a więc bardzo dyskusyjny termin, jakim jest „kultura” oraz określenie moralności chrześcijańskiej jako całokształtu

³⁷ Księga protokołów, s. 43–44.

³⁸ J.A. Fitzmayer, *Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles*, „Nouvelle revue théologique”, 103(1981), s. 18–47, 187–208.

³⁹ Ks. Józwiak wykorzystywał ten artykuł do wykładów z Nowego Testamentu w seminarium włocławskim.

⁴⁰ Księga protokołów, s. 26–28.

⁴¹ Tamże, s. 11–13.

⁴² Tamże, s. 65–66.

zasad moralnych wraz z obudową doktrynalną. Całość rozważań prelegent zawarł w pięciu punktach: 1) właściwe rozumienie kultury, 2) wkład Kościoła do kultury w wymiarze historycznym, 3) godność człowieka, 4) w obliczu wielkich zagrożeń, 5) ważniejsze odniesienia szczegółowe. Powyższy referat autor opublikował później jako artykuł⁴³.

Ks. dr Bogusław Skowroński (uczeń ks. prof. S. Olejnika) 9 III 1984 r. przedstawił wykład pt. „Etyka ideału według Władysława Biegańskiego”⁴⁴, związany z tematem jego pracy doktorskiej. Autor ukazał najpierw sylwetkę W. Biegańskiego jako lekarza i filozofa, a następnie naszkicował główne założenia jego etyki, tworzonej w czasach silnych wpływów tendencji pozytywistycznych, przed którymi nie uchronił się także Biegański. Prelegent podkreślił, że w swej etyce W. Biegański nie tylko wyznacza najwyższy ideał etyczny jako kryterium wartości czynów ludzkich, ale wskazuje również na sposoby jego realizacji⁴⁵.

Z kolei referat pt. „Nad paradoksem stoików: *Omnia peccata paria*” wygłosił 12 XII 1980 r. ks. dr Roman Andrzejewski (wykładowca patrologii, języka łacińskiego i greckiego w seminarium wrocławskim oraz adiunkt przy katedrze filologii klasycznej na KUL-u – kierownikiem była jego mistrzyni prof. Leokadia Małunowicz, studia z filologii klasycznej odbył również na KUL-u)⁴⁶. Autor przedstawiając problem paradoksu stoików o równości wszystkich grzechów, sięgnął do jego historii i genezy, ukazując najpierw tę kwestię u autorów pogańskich (Cycero, Horacy), a następnie u ojców Kościoła (św. Cyprian, św. Ambroży). Prelegent podkreślił także wpływ autorów starożytnych na chrześcijańskie koncepcje moralne.

Ks. dr Zbigniew Skrobicki (wykładowca katolickiej nauki społecznej, studiował filozofię praktyczną na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL) przedstawił 23 X 1981 r. „Refleksje nad encykliką *Laborem exercens* Jana Pawła II”⁴⁷. Było to obszernie wprowadzenie do dyskusji nad encykliką *Laborem exercens*, w którym autor zarysował najpierw samo pojęcie pracy, a następnie jej problematykę. Wyakcentował szczególnie

⁴³ S. Olejnik, *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*, KDWi, 102(1984), s. 433–442.

⁴⁴ Księga protokołów, s. 71–73.

⁴⁵ Wcześniej autor ten opublikował artykuł *Eudajmonistyczny charakter etyki Władysława Biegańskiego*, SThV, 21(1983), nr 2, s. 151–182.

⁴⁶ Księga protokołów, s. 23–25.

⁴⁷ Tamże, s. 34–36.

myśl Jana Pawła II, że praca stanowi klucz do całej kwestii społecznej. Jeśli więc chcemy kwestię społeczną właściwie zrozumieć i ocenić w kontekście nowych czasów, rozwoju nauki i techniki, stosunków międzynarodowych i międzyludzkich, musimy najpierw zrozumieć wzajemną relację człowieka do pracy.

3.4. Zagadnienia filozoficzne

Była to najczęściej poruszana problematyka na spotkaniach „Kręgu”. W sumie poświęcono jej aż osiem referatów. Jest to zasługa przede wszystkim dwóch wrocławskich wykładowców filozofii: ks. dr. Zdzisława Pawłaka i ks. dr. Jana Nowaczyka, których jednym referatem wsparł ks. prof. Stanisław Olejnik.

Ks. dr. Zdzisław Pawlak (długoletni wykładowca niemal wszystkich przedmiotów filozoficznych w seminarium wrocławskim, który studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL na sekcji filozofii teoretycznej) przedstawił pięć referatów. Trzy z nich poruszają problemy antropologii filozoficznej, czwarty dotyczy fenomenologii religii, a piąty filozofii kultury.

W dniu 19 XI 1982 r. wygłosił referat pt. „Biologiczno-mechanistyczna koncepcja człowieka Freuda a społeczno-kulturowa Karen Horney”⁴⁸. Najpierw naszkicował freudowską koncepcję człowieka, według której człowiek to istota somatyczna, której psychika ma charakter trójwarstwowości (*id, ego, superego*). Według twórcy psychoanalizy całe życie człowieka od urodzenia do śmierci jest przepojone sferą seksualną (*libido*), która dynamizuje popędy. Całkowicie z tą teorią zerwała Karen Horney, psychoanalityk pochodzenia niemieckiego (neopsychologia). Jej koncepcja człowieka jest przede wszystkim demaskacją społeczeństwa, w którym człowiek jako jednostka żyje, jest krytyką deprawującej człowieka kultury. Można więc powiedzieć, że jeśli dla Zygmunta Freuda człowiek był niewolnikiem popędów, to dla Karen Horney człowiek jest niewolnikiem wzorców kultury⁴⁹.

Następny referat pt. „Koncepcja człowieka w teorii Ericha Fromma” ks. Z. Pawlak wygłosił 28 I 1983 r.⁵⁰ W koncepcji tej Fromm (podobnie jak K. Horney) reprezentuje również neopsychologię, która wyrosła

⁴⁸ Tamże, s. 49–50.

⁴⁹ Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Wrocławku*, s. 229.

⁵⁰ Księga protokołów, s. 54–57.

z psychoanalizy Freuda. Przeciwstawia się zwłaszcza jej biologicznym założeniom. Posługując się aparatem pojęciowym psychoanalizy, daje on odpowiedź na najbardziej interesujące współczesnego człowieka pytania dotyczące jego natury, problemu miłości, rozumności, twórczości, a zwłaszcza relacji człowieka jako jednostki do społeczeństwa.

W dniu 4 V 1983 r. w referacie „Filozofia kardynała Karola Wojtyły”⁵¹ prelegent podkreślił, że jego filozofia skoncentrowana zasadniczo wokół antropologii filozoficznej i etyki wyrosła głównie z dwóch źródeł: z arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu oraz z fenomenologii, zwłaszcza Maksa Schelera. Jeśli więc chodzi o umiejscowienie filozofii K. Wojtyły wśród różnych nurtów i kierunków filozoficznych, to wydaje się, że najwłaściwszym będzie określenie jej jako tomizmu fenomenologicznego albo fenomenologii tomizującej.

Referat „Gerardus van der Leeuw i jego fenomenologia religii” został wygłoszony przez ks. Z. Pawłaka 10 X 1980 r.⁵² Autor ukazał w nim, że cechą charakterystyczną fenomenologii religii wielkiego holenderskiego religioznawcy i filozofa jest powiązanie jej z historią religii, psychologią i socjologią oraz introspekcyjno-fenomenologiczne badanie zjawisk religii i uznanie, że są one czymś autonomicznym, niesprowadzalnym do innych zjawisk. Fenomenologia religii Gerarda van der Leeuwa nie podaje jednak (i nie może podać) ontycznych i poznawczych racji wyjaśniających ostatecznie fakt religii. Zwłaszcza nie rozwiązuje sprawy najtrudniejszej, ale jednocześnie najważniejszej, jaką jest przedmiot relacji religijnej: Bóg – człowiek. Chodzi nie tylko o to, jaki on jest, ale czy realnie istnieje, czy nie jest wytworem człowieka.

Piąty referat ks. Z. Pawlak wygłosił 26 II 1982 r. na temat „Pojęcie kultury i jej typy”⁵³. Prelegent spośród wielu definicji kultury ograniczył się tylko do tych, które są najbardziej istotne i znamienne dla rozumienia kultury. Było to właściwie wprowadzenie do wieloaspektowej dyskusji na ten temat. Autor wyakcentował zwłaszcza definicje kultury⁵⁴: A. Ro-

⁵¹ Tamże, s. 76–77. Był to jeden z serii 11 artykułów poświęconych później przez ks. Pawłaka filozofii kard. Karola Wojtyły.

⁵² Pierwotnie ta problematyka miała być przedmiotem jego rozprawy habilitacyjnej – Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, s. 230.

⁵³ Księga protokołów, s. 40–42.

⁵⁴ Ożywiona dyskusja na temat pojęcia kultury odbyła się na spotkaniu „Kregu” już wcześniej, 14 marca 1980 r., po przedstawieniu przez ks. dr. Zdzisława Pawłaka sprawozdania z XXIII Tygodnia Filozoficznego pod hasłem: „Człowiek a kultura”.

dzińskiego, M.A. Krąpca, A. Stępnia oraz C. Strzeszewskiego. Zakończył zaś definicją kultury, jaką podaje konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*⁵⁵.

Drugi z wrocławskich filozofów, ks. dr Jan Nowaczyk (wieloletni wykładowca logiki, ogólnej metodologii nauk i wstępu do filozofii, który studiował filozofię na ATK w Warszawie), przedstawił dwa referaty. Pierwszy z zakresu filozofii Boga, a drugi z prakseologii.

W dniu 15 XI 1980 r. wygłosił referat pt. „M. Merleau-Ponty a problem Boga”⁵⁶. Po stwierdzeniu, że filozoficznie biorąc M. Merleau-Ponty oscyluje między egzystencjalizmem a fenomenologią, ukazał zasadniczy problem, jakim jest jego relacja do Boga. Prelegent wyróżnił to, co Merleau-Ponty mówi o Bogu do roku 1955 (rok przełomu czy nawet może „nawrócenia”), od tego, co mówi po swoim „nawróceniu”. Ten drugi etap charakteryzuje się istotną ewolucją jego poglądów w kierunku chrześcijaństwa i podjęcia kwestii Absolutu⁵⁷.

Drugi referat, pt. „Prakseologiczne dyrektywy programatykacji dobrej roboty według Tadeusza Kotarbińskiego”, wygłoszony został 13 V 1983 r.⁵⁸ Autor najpierw wyjaśnił, że prakseologia jako nauka o sprawnym działaniu człowieka ma swoją długą, bogatą historię, jednak w Polsce jest nierozdzielnie związana z nazwiskiem profesora T. Kotarbińskiego i jego dziełem *Traktat o dobrej robocie*. Prelegent swoje wystąpienie zawarł w czterech punktach: 1) gramatyka języka a gramatyka czynu, 2) prakseologia jako ogólna teoria sprawnego działania w aspekcie historycznym i systematycznym, 3) preparacja działań, 4) użyteczność prakseologii⁵⁹.

Z kolei ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik wygłosił (10 XII 1982) referat pt. „Victor Frankl i jego koncepcja człowieka”⁶⁰. Podkreślił w nim, że V. Frankl w swej teorii przeciwstawia się deterministycznym koncepcjom człowieka, w szczególności teorii Freuda, według którego

⁵⁵ „Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała” – KDK, n. 53.

⁵⁶ Księga protokołów, s. 20–22. Ks. Nowaczyk zamierzał podjąć problem Boga u M. Merleau-Ponty’ego jako temat pracy habilitacyjnej.

⁵⁷ Autor opublikował dwa artykuły o podobnie sformułowanym temacie: *Kwestia Boga u Merleau-Ponty’ego*, SPhCh, 21(1985), nr 1, s. 79–110; *Merleau-Ponty o problemie istnienia Boga*, StWł, 15(2013), s. 108–132.

⁵⁸ Tamże, s. 61–62.

⁵⁹ Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Wrocławku*, s. 230–231.

⁶⁰ Księga protokołów, s. 51–53.

ludzki sposób bycia jest zdeterminowany poprzez popędy, zwłaszcza przez dążenie do przyjemności. Według koncepcji Frankla człowiek jest bytem wielowymiarowym, w którym można wyróżnić wymiar somatyczny (cielesny), psychiczny oraz noetyczny (duchowy). Problemem człowieka współczesnego jest pomijanie wymiaru duchowego, egzystencjalna frustracja i lęk przed bezsenssem życia. Do tego dochodzi ucieczka od wolności i odpowiedzialności, zapominanie, że najgłębszym pragnieniem człowieka, jego podstawową troską jest uczestniczenie w życiu sensownym, że nasze istnienie powinno być „byciem ku sensowi”⁶¹.

3.5. Pozostałe zagadnienia

Trzeba jeszcze wymienić dwa opracowania niemieszczące się w przedstawionym zarysie problematyki poruszanej na „Kręgu”. Pierwsze z nich to referat pt. „Prawa w społeczeństwie komunikacji” wygłoszony 15 I 1982 r. przez ks. dr. Jerzego Bagrowicza (długoletniego wykładowcę katechetyki i pedagogiki; studiował te dyscypliny na Wydziale Teologicznym na KUL-u)⁶². Autor ujął swoje wystąpienie w czterech punktach: 1) prawo do informacji, 2) prawda informacji, 3) prasa a pozostałe środki masowego przekazu, 4) informacja i prasa w Kościele. W tym ostatnim prelegent podkreślił miejsce i rolę dziennikarza katolickiego.

Drugi referat pt. „Historia Polskiego Towarzystwa Teologicznego” wygłosił ks. prof. S. Olejnik (6 IV 1984)⁶³. Prelegent ukazał dzieje Towarzystwa powstałego we Lwowie 23 II 1924 r.; następnie powstały jego oddziały w innych polskich miastach, np. we Włocławku (w 1928 r.). Po drugiej wojnie światowej usiłowano wznowić działalność towarzystw teologicznych w siedzibach diecezji i większych miastach, niestety długie lata bezskutecznie. Referat ks. prof. Olejnika był przygotowaniem do reaktywowania Teologicznego Towarzystwa we Włocławku. Dokonało się to ostatecznie na podstawie dokumentu bp. Jana Zaręby z 10 III 1984 r. przekształcającym właśnie klub naukowo dyskusyjny „Krag” w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku⁶⁴.

⁶¹ Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, s. 231.

⁶² Księga protokołów, s. 37–39.

⁶³ Tamże, s. 74–75.

⁶⁴ Pawlak, *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, s. 32–35.

Podsumowując działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krağ” można powiedzieć, że w jego spotkaniach aktywnie uczestniczyło tylko 11 księży profesorów włocławskiego seminarium duchownego (z liczącego około 30 osób ówczesnego grona profesorskiego), przedstawiając swoje referaty (nie licząc sprawozdań). Większość z nich głosiła prelekcje kilkakrotnie. Zasadniczo były to referaty ze specjalizacji poszczególnych profesorów, bez jakiegoś z góry ustalonego planu. „Jedynie w roku akademickim 1982/83 ks. S. Olejnik i ks. Z. Pawlak wygłosili cykl wykładów na temat koncepcji człowieka u różnych myślicieli. Myślą wybitnych przedstawicieli świata nauki (filozofii, religioznawstwa, teologii, bibliistyki, etyki) zajmowano się na kilku spotkaniach w tym okresie”⁶⁵. Tylko cztery z wygłoszonych prelekcji (w tym jedno sprawozdanie) doczekały się opublikowania drukiem, ale w owym czasie możliwości publikacji były niewielkie.

Jednak pod względem liczby spotkań naukowych był to najbardziej efektywny okres w systematycznej działalności naukowej księży profesorów środowiska włocławskiego. Pewnym brakiem było zbyt słabe prezentowanie dziedzin naukowych poza wyżej wymienionymi dyscyplinami.

Dziś, po wielu latach, dokonując oceny działalności klubu „Krağ” należy podkreślić przede wszystkim, że jego prace i osiągnięcia zasługują tym bardziej na uznanie, że były dziełem zaledwie niewielkiej grupy osób, na czele z ks. prof. Olejnikiem (wszyscy członkowie „Kreğu” byli jego uczniami), który był inicjatorem powstania „Kreğu”, przewodniczył jego spotkaniom, a następnie doprowadził do przekształcenia go w 1984 r. w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy powstania i działalności klubu naukowo-dyskusyjnego „Krağ” w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Składa się on z trzech części. Pierwsza przedstawia powstanie klubu (zwłaszcza jego cel i zadania wyznaczone przez jego założyciela i prezesa ks. prof. Stanisława Olejnika). Druga ukazuje uczestników klubu. Byli to przede wszystkim profesoria seminarium jako członkowie klubu w liczbie dwunastu. Kilka innych osób uczestniczyło w tych

⁶⁵ Rułka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 27.

spotkaniach sporadycznie. Trzecia prezentuje problematykę spotkań naukowych, którą można sprowadzić do czterech zasadniczych grup tematycznych: zagadnienia teologiczne, biblijne, dotyczące etyki i teologii moralnej oraz zagadnienia filozoficzne.

Czas działalności „Kręgu” (1979–1984) to bardzo znaczący okres dla środowiska naukowego wrocławskich księży profesorów. Klub „Krağ” ze swoją bogatą działalnością (35 spotkań naukowych) był faktycznie pierwszym, niezwykle ważnym etapem tworzenia się na nowo we Wrocławku towarzystwa teologicznego.

Słowa kluczowe: klub naukowo-dyskusyjny „Krağ”, ks. prof. Stanisław Olejnik, seminarium duchowne we Wrocławku, towarzystwo teologiczne we Wrocławku.

SUMMARY

This article deals with the origin and activity of the scientific and discussion club at the diocesan seminary in Wrocław. It consists of three parts. The first one shows the foundation of the club (especially its purpose and tasks set by its founder and president, ks. Prof. Stanisław Olejnik). The second part presents the participants of the club. They were primarily professors of the seminary in the number of twelve. Several other people attended these meetings occasionally. The third one reveals themes of scientific meetings, which can be reduced to four basic thematic groups: theological, biblical, ethical and moral theology, and philosophical issues.

The period of activity of this club (1979–1984) is a very significant time for the scientific community of the cleric professors in Wrocław. The „Krağ” club with its rich activity (35 scientific meetings) was in fact the first and most important stage in the re-establishment of the Theological Society in Wrocław.

Key words: scientific and discussion club „Krağ”, ks. prof. Stanisław Olejnik, diocesan Seminary in Wrocław, theological society in Wrocław.

BIBLIOGRAFIA

Księga protokołów posiedzeń naukowodyskusyjnego klubu „Krağ”, red. Z. Pawlak, Wrocław 1979 (rkps w Bibl. Sem. Włocł.).

Kronika Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, z. 4: 1957–1994, s. 137–138 (rkps w archiwum Bibl. Sem. Włocł.).

Z historii „Kręgu” (fragmenty z Księgi protokołów), w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Wrocław 1994, s. 28–30.

Olejnik S., *Kryzys moralny cywilizacji. Zachowanie hierarchii wartości we współczesnym świecie stecchniczowanym*, „Chrześcijanin w świecie”, 12(1980), nr 6, s. 25–46.

Olejnik S., *Takie to były czasy, tacy to byli ludzie. Karty dziennika*, Wrocław 2009.

- Olejniki S., *Znaczenie kulturotwórcze moralności chrześcijańskiej*, AtK, 102(1984), s. 433–442.
- Pawlak Z., *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 224–237.
- Pawlak Z., *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, KDWł, 78(1995), s. 32–35.
- Rulka K., *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–36.
- Rulka K., *Referaty głoszone na spotkaniach Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku w latach 1979–1997*, KDWł, 80(1997), s. 211–215.

KS. LECH KRÓL

TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU W LATACH 1984–2017

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku kontynuuje tradycje naukowe powstałego 90 lat temu, w 1928 r., Towarzystwa Teologicznego we Włocławku (będącego jednocześnie w okresie międzywojennym oddziałem Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą we Lwowie). Powstałe wtedy Towarzystwo formalnie działało tylko do 1939 r., ale po II wojnie światowej próbowano nieformalnie kontynuować jego działalność naukową aż do czasu jego reaktywowania pod nową nazwą: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku¹.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie procesu formowania się tego Towarzystwa oraz jego działalności w latach 1984–2017. Omówione w nim zostaną następujące zagadnienia: uwarunkowania powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku, jego działalność i Statut, zadania i zakres działania Towarzystwa, działalność naukowa i wydawnicza oraz ponowne włączenie w struktury Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą w Krakowie.

KS. LECH KRÓL – dr hab. teologii duchowości chrześcijańskiej, prowadzi wykłady zleczone z zakresu teologii duchowości na WT UMK i w Studium Teologii we Włocławku przy Papieskiej Akademii Teologii Sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Autor wielu artykułów naukowych i książki pt.: *Chryznat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego*, Włocławek 2012. Promotor wielu prac magisterskich oraz kierownik duchowy zgromadzeń zakonnych, dyrektor Diecezjalnego Domu Księża Emerytów we Włocławku. Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i redaktor „Studiów Włocławskich”.

¹ Zob. K. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–36.

1. Uwarunkowania powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku

Pierwsze towarzystwo teologiczne we Włocławku powstało w 1928 r.² Jego organizacją zajął się ks. Bolesław Kunka, profesor seminarium włocławskiego od 1918 r., który wcześniej współorganizował, razem z ówczesnym rektorem seminarium włocławskiego ks. Antonim Borowskim, Związek Zakładów Teologicznych w Polsce (1921 r.)³.

Nasuwa się pytanie o motywy, którymi kierowało się włocławskie środowisko księży profesorów przy zakładaniu towarzystwa teologicznego. Z pewnością jest ich kilka, ale trzy z nich zarysowują się szczególnie wyraźnie.

Pierwszym motywem był poziom ówczesnej kadry naukowej, wykształconej, na początku XX wieku, w różnych ośrodkach uniwersyteckich i akademickich Europy. Nie ulega wątpliwości, że gremium profesorskie Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku charakteryzowało się wtedy wysokim profesjonalizmem naukowo-dydaktycznym, wizją intelektualną, pasją twórczą i zaangażowaniem. Zatem powstanie towarzystwa naukowego było naturalną potrzebą tego środowiska. Dostrzegano w nim możliwość zgłębiania myśli filozoficzno-teologicznej. Widziano szansę podejmowania badań naukowych, które w krótkim czasie ujawniły się efektami na gruncie polskiej myśli teologiczno-filozoficznej⁴.

Jednym z nich było czasopismo teologiczne „Ateneum Kapłańskie” (1909 r.). Innym był Komitet organizacyjny przygotowujący we Włocławku zjazd przedstawicieli polskich seminariów duchownych, podczas którego zawiązał się (1921 r.) wspomniany Związek Zakładów Teologicznych w Polsce.

Drugim motywem powołania we Włocławku towarzystwa naukowego była potrzeba podejmowania i wspierania rozwoju badań filozoficzno-teologicznych służących formacji kandydatów do kapłaństwa. Wyrastała po okresie zastoju naukowego, dlatego księża profesorowie widzieli w towarzystwie szansę uzdrawiania istniejącego stanu, spowodowanego długoletnią niewolą zaborczą.

Kolejną inspiracją utworzenia towarzystwa teologicznego była decyzja Rady Ministrów z 17 października 1927 r. nadająca seminarium

² Tamże, s. 23.

³ Por. A. Borowski, *Przygotowania do zjazdu*, w: Związek Zakładów Teologicznych w Polsce, *Pamiętnik pierwszego zjazdu odbytego we Włocławku 30 X – 1 XI 1921 r.*, Włocławek 1922, s. 5.

⁴ Por. tamże.

włocławskiemu status uczelni wyższej⁵. Potwierdziła ona ów wysoki status intelektualno-naukowy środowiska księży profesorów Wyższego Seminarium Duchownego.

Te i inne motywacje były przyczynkiem do powstania, w marcu 1928 roku, Towarzystwa Teologicznego we Włocławku, zapewne jako oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego, bowiem dwóch profesorów seminarium włocławskiego uczestniczyło w pierwszym zjeździe PTT we Lwowie (11–12 IV 1928 r.)⁶.

Jednak oddział włocławski PTT już w 1929 r. przekształcił się w samodzielną jednostkę prawną (jako Towarzystwo Teologiczne), z własnym statutem, podejmując owocną działalność⁷. Przerwała ją jednak II wojna światowa, po której nie podjęto jej formalnie, chociaż księża profesorowie WSD organizowali działalność oświatową dla mieszkańców Włocławka oraz spotkania naukowodyskusyjne we własnym gremium.

Taka sytuacja trwała do 1979 roku, w którym ks. prof. Stanisław Olejnik, znany teolog moralista, zorganizował w seminarium włocławskim klub naukowodyskusyjny „Krag” (1979–1984), przekształcony w 1984 r. w towarzystwo teologiczne. Przemiana powyższa dokonała się prawdopodobnie pod wpływem wielokrotnych sugestii Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski zachęcającej seminaria duchowne do reaktywowania oddziałów przedwojennego PTT. Taką sugestią otrzymał od biskupa włocławskiego Jana Zaręby ks. Stanisław Olejnik, prezes „Kręgu”, którą jego członkowie zaakceptowali 9 III 1984 r. Klub otrzymał charakter instytucjonalny, a zaproponowana nazwa: Włocławskie Towarzystwo Teologiczne nawiązywała do tradycji przedwojennej (później została zmieniona na Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku). Włączono do niego całe grono profesorów i wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego.

2. Działalność TTN WSD

Działalność TTN można podzielić na sześć etapów, wyznaczonych przez kolejne Zarządy Towarzystwa, bowiem każdy z nich pozostawił własny wpływ na jego kształt i na działalność.

⁵ Por. *Z seminarium duchownego. Wyższa szkoła we Włocławku*, KDWi, 22(1928), s. 31.

⁶ Por. *Pierwszy Zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 200.

⁷ Por. [S. Biskupski] *Ks. S. B., Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, KDWi, 26(1932), s. 390.

Działalność trzech pierwszych Zarządów (lata 1984–1997) została już dość szczegółowo przedstawiona w artykule opublikowanym przed 20 laty w „Studiach Włocławskich”⁸.

Charakterystykę trzech pierwszych etapów oddaje dobitnie podsumowanie, w którym stwierdza się, że „Teologiczne Towarzystwo Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zakorzeniło się już w tej uczelni chyba na stałe”⁹. Swój status zawdzięcza ono kilku księżom profesorom, szczególnie zaś ks. prof. Stanisławowi Olejnikowi, który był *spiritus movens* klubu dyskusyjnego „Krağ” i procesu jego przekształcania w Towarzystwo Teologiczne. Wspierał rozwój jego działalności, zwłaszcza w okresie stagnacji. Z pewnością, jako mąż wielce uczony, miał wobec Towarzystwa jasną wizję, którą próbował przelewać w środowisko profesorów WSD.

Ówczesna działalność Towarzystwa sprowadzała się do organizowania prelekcji połączonych z dyskusjami. Nie zdołano jednak zrealizować wszystkich zadań wynikających ze Statutu Towarzystwa. Na przykład nie organizowano wykładów „otwartych”, dlatego Towarzystwo było mało znane we Włocławku i w okolicy. Autor w podsumowaniu zauważył brak długofalowego planu działalności. Tematyka wykładów była raczej przypadkowa, chociaż zwracano uwagę na aktualność problematyki. Jego działalność scharakteryzował bardzo krótko: „była mniej znacząca niż [...] poprzednio funkcjonującego «Kreğgu»”¹⁰.

Przywołane tu opracowanie przedstawia działalność Towarzystwa w latach 1984–1997, dlatego w niniejszym artykule zajmiemy się szerzej ostatnim okresem: 1997–2017. W charakterystyce działalności zostanie pominięta prezentacja problematyki poruszanej na posiedzeniach naukowych, ponieważ jest ona treścią odrębnych artykułów w obecnym tomie „Studiów Włocławskich”.

2.1. Lata 1997–2006

Działalność TTN tego okresu wiąże się z Zarządem wybranym podczas Zebrania Walnego 22 maja 1997 r. W jego skład weszli: ks. Ireneusz Werbiński – prezes; ks. Leonard Fic – wiceprezes; ks. Roman Małecki – sekretarz; ks. Mieczysław Łaszczuk – skarbnik.

⁸ Zob. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 26–27.

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ Tamże, s. 30.

Zarząd, a właściwie jego prezes, uznał za priorytetowe zadanie Towarzystwa wydanie pierwszego tomu czasopisma naukowego. Był przekonany, że publikacja ta zainicjuje już na stałe jego edycję¹¹. Zatem podjął się ambitnej realizacji tego istotnego zadania Towarzystwa, którym „jest pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych” (Statut, art. 6). To zaś urzeczywistnia się między innymi, jak stanowi Statut, przez „publikacje naukowe lub popularnonaukowe” (art. 7 d). Inicjatywa była podyktowana potrzebami kadrowymi wydziałów teologicznych powstających w uniwersytetach państwowych. Zatem była odważnym przedsięwzięciem otwierającym Towarzystwo na polskie środowiska naukowe. Tę potrzebę, jako znak czasu, odczytał założyciel periodyku, ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński.

Zaplanował też, w pierwszym roku działalności, organizację pięciu spotkań naukowych, co zostało zrealizowane. Jednak w następnych pięciu latach odbywały się po cztery spotkania. W roku zaś 2004/05 odbyły się trzy, a w następnym tylko dwa¹². Zauważa się więc tendencję zmniejszania się częstotliwości spotkań naukowych. Przyczyn było pewnie kilka. Może wyrażała się w tym pewnego rodzaju dorywczność działania, czyli brak planowania tematyki spotkań czy poddanie się oczekiwaniom społecznym i okolicznościowym. W takiej sytuacji angażuje się prelegentów z „łapanki”, a więc są przypadkowi i referaty też są przypadkowe.

W sumie zorganizowano w tym okresie 34 posiedzenia naukowe. Tyleż samo wygłoszono referatów i przeprowadzono dyskusji.

W poszczególnych latach wygłosili je prelegenci z różnych środowisk naukowych. I tak w roku akademickim 1997/98: ks. prof. Stanisław Olejnik (Warszawa), ks. Krzysztof Konecki, ks. Jerzy Pałucki (Lublin), ks. Stanisław Librowski, ks. Henryk Posłuszny¹³. W roku 1998/99: Aleksander Nałaskowski (Toruń), Bronisław Siemieniecki (Suwałki), ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Jan Salamon (Białoruś), ks. Zdzisław Pawlak¹⁴. W roku 1999/2000:

¹¹ Por. tamże, s. 32–33.

¹² Por. Z. Zarembski, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2004/05*, StWł, 8(2005), s. 454–459.

¹³ Por. R. Małecki, *Sprawozdanie z działalności [TTN WSD we Włocławku] za rok 1997/98*, StWł, 1(1998), s. 44–52.

¹⁴ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 1998/99*, StWł, 2(1999), s. 420–428.

ks. Jacek Szymański, ks. Teodor Lenkiewicz, ks. Tadeusz Lewandowski, ks. Marian Graczyk (Warszawa)¹⁵. W roku 2000/01: ks. Janusz Borucki, ks. Jacek Kędzierski, ks. Witold Dorsz, ks. Zbigniew Skrobicki¹⁶. W roku 2001/02: ks. Zdzisław Pawlak, ks. prof. Stanisław Olejnik (Warszawa), ks. Zbigniew Zaremski, ks. Tomasz Kaczmarek¹⁷. W roku 2002/03: ks. Krzysztof Konecki, ks. Marian Graczyk (Warszawa), ks. Jan Nowaczyk, ks. Witold Kujawski¹⁸. W roku 2003/04: ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Jan Nowaczyk, ks. Józef Marcei Dołęga (Warszawa), ks. Tomasz Kaczmarek¹⁹. W roku 2004/05: ks. Jerzy Lewandowski (Warszawa), o. Jerzy Skawroń (Trutowo), ks. Wojciech Frątczak²⁰. W roku 2005/06: bp Wiesław Alojzy Mering, bp Andrzej Suski²¹.

W spotkaniach naukowych wśród 34 prelegentów dziesięciu było spoza środowiska włocławskiego. Pozostałe referaty wygłaszali księża profesorowie WSD, nieraz pracujący jednocześnie w innych wydziałach teologicznych czy uniwersytetach. Do nich należał np. ks. prof. Stanisław Olejnik związany głęboko pracą naukowo-dydaktyczną z Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (prawie 50 lat), a poza tym pełnoetatowy profesor w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Frekwencja uczestniczących w spotkaniach naukowych kształtowała się od kilkunastu do trzydziestu osób. W roku akademickim 2001/02 wynosiła od 11 do 21 osób, w roku 2002/03 – od 25 do 51 osób. W spra-

¹⁵ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 1999/2000*, StWł, 3(2000), s. 459–464.

¹⁶ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2000/2001*, StWł, 4(2001), s. 433–441.

¹⁷ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2001/2002*, StWł, 5(2002), s. 471–479.

¹⁸ Por. R. Małecki, Z. Zaremski, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2002/2003*, StWł, 7(2004), s. 449–456.

¹⁹ Z. Zaremski, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2003/2004*, StWł, 8(2005), s. 441–453.

²⁰ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2004/05*, StWł, 8(2005), s. 454–459.

²¹ Tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2005/2006*, StWł, 9(2006), s. 463–468.

wozdaniach za lata 2003/04 i 2004/05 podano, że w spotkaniach „każdorazowo uczestniczyło kilkanaście osób”²².

W posiedzeniu naukowym 15 października 1998 r. uczestniczyli, poza członkami Towarzystwa, także nauczyciele i pedagodzy z Włocławka i okolicy (10 osób) oraz diakoni WSD we Włocławku. Przybrało ono charakter posiedzenia poszerzonego i inicjowało próbę wchodzenia w etap organizowania wykładów otwartych²³.

Podobny też charakter miało spotkanie naukowe 6 maja 1999 r., w którym uczestniczyli wszyscy alumni Wyższego Seminarium Duchownego. Podjęte obrady, jak napisano w sprawozdaniu, miały charakter „małego symposium”²⁴.

Wydarzeniem bezprecedensowym była edycja pierwszego tomu czasopisma naukowego Towarzystwa – „Studiów Włocławskich”. Periodyk ukazał się we wrześniu 1998 roku. Jego promocja odbyła się 24 października 1998 r. w Bibliotece Włocławskiego Towarzystwa Naukowego (pl. Wolności 20)²⁵. W interesującym nas okresie wydano osiem tomów tegoż periodyku. Prezentowana problematyka, zwłaszcza teologiczna, nie miała swojego ukierunkowania tematycznego. Była różnorodna. Ponieważ nie określono liczby artykułów dla każdego tomu, dlatego zakres stronicowy wydań nie jest równomierny.

Niniejszy etap działalności Towarzystwa zamyka posiedzenie 10 maja 2006 r. wraz z Walnym Zebraniem, w którym wybrano nowy Zarząd Towarzystwa. Ks. prof. Ireneusz Werbiński, złożył rezygnację z funkcji prezesa, wskazał jako następcę ks. prof. dr. Jana Nowaczyka. Wybrany jednomyślnie na prezesa, zaproponował nowy skład Zarządu: wiceprezesa – ks. Zbigniewa Zaremskiego, sekretarza – ks. Jacka Kędzierskiego i skarbnika – ks. Krzysztofa Graczyka. Kandydatów przyjęto jednomyślnie, ale dwaj pierwsi zrezygnowali z proponowanych funkcji, usprawiedliwiając się nadmiarem obowiązków. Dlatego, jak napisano w sprawozdaniu, „w ostateczności w skład Zarządu weszli: ks. Lech Król jako wiceprezes, ks. Krzysztof Graczyk jako sekretarz i ks. Tomasz Kaczmarek jako skarbnik”²⁶.

²² Tenże, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2003/2004*, s. 441; por. tenże, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2004/05*, s. 454.

²³ Por. Małecki, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku 1998/99*, s. 420.

²⁴ Por. tamże, s. 426.

²⁵ Por. tamże, s. 420.

²⁶ Zaremski, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2005/2006*, s. 465–466.

Podsumowując powyższy okres działalności TTN WSD, zauważa się jego rozwój, owocujący działalnością i konkretnymi osiągnięciami. Najważniejszym jest niewątpliwie edycja czasopisma naukowego pt. „Studia Włocławskie”.

2.2. Lata 2006–2013

Kolejny etap działalności Towarzystwa wyznaczył wybrany w 2006 r.²⁷ nowy Zarząd, szczególnie jego prezes, ks. prof. dr Jan Nowaczyk, bowiem każdy prezes, zgodnie ze Statutem Towarzystwa, odpowiada za całokształt podejmowanej działalności.

Każdego roku akademickiego organizowano spotkania naukowe, ale rzadziej niż w poprzednim okresie. W latach 2006–2011 odbywały się po trzy spotkania naukowe każdego roku. W roku akademickim 2011/12 było tylko jedno posiedzenie o charakterze wykładu otwartego. W roku akademickim 2012/13 zorganizowano dwa spotkania²⁸. W sumie odbyło się, w ciągu siedmiu lat, 18 posiedzeń naukowych. W ich ramach zorganizowano pięć wykładów otwartych, w których poza członkami Towarzystwa uczestnikami byli: księża, alumni seminarium włocławskiego, siostry zakonne, członkowie Klubu Inteligencji Katolickiej oraz inne osoby świeckie. W spotkaniach, poza wykładami otwartymi, w których uczestniczyło więcej osób, łącznie odnotowano 142 obecności. Najmniejsza frekwencja wynosiła 10 osób, a największa 23. Przeciętna uczestniczących w spotkaniach naukowych, z uwzględnieniem tego, z którego nie sporządzono protokołu, wynosi 12 osób w każdym.

Z referatami wystąpili w tym okresie następujący wykładowcy: w roku akademickim 2006/07: ks. J.M. Dołęga (Warszawa), ks. Z. Pawlak, ks. K. Graczyk²⁹. W roku 2007/08: ks. R. Małecki, ks. K. Rulka, ks. S. Ko-

²⁷ Por. tamże, s. 465.

²⁸ Por. K. Graczyk, L. Król, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2010/2011*, StWł, 14(2012), s. 655–668; *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2012/2013*, StWł, 15(2013), s. 273–275; J. Borucki, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2013/2014*, StWł, 16(2014), s. 469–470.

²⁹ Por. K. Graczyk, W. Karasiński, L. Król, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2006/2007*, StWł, 10(2007), s. 485–495.

walczyk (Lublin)³⁰. W roku 2008/09: ks. P. Nitecki (Wrocław), ks. J. Perszon (Toruń), ks. A. Latoń (Kalisz)³¹. W roku 2009/10: ks. Dariusz Lewandowski, ks. W. Kujawski, p. Bernardeta Iwańska-Cieślik (Bydgoszcz)³². W roku 2010/11: ks. T. Kaczmarek, ks. Marek Starowiejski (Warszawa), prof. J. Manuel Burgos (Madryt)³³. W roku 2011/12: prof. Z. Włodarczyk (Toruń), a w roku 2012/13: ks. H. Witczak³⁴. Należy zauważyć, że ks. prof. Józef M. Dołęga zamiast referatu naukowego, w ramach spotkania poświęconego jubileuszowi ks. prezesa Jana Nowaczyka, w roku 2007 dokonał prezentacji dziewiątego tomu „Studiów Włocławskich”. Zatem ogłoszono 17 referatów naukowych połączonych z dyskusjami. Spośród prelegentów dziewięciu pochodziło spoza Włocławka, w tym jeden z Madrytu.

W tym czasie kontynuowano edycję „Studiów Włocławskich”. Nie zawsze jednak wydawano je regularnie. Nie ukazały się one w 2008 i 2010 r. Natomiast w 2009 r. światło dzienne ujrzały dwa tomy: 11 i 12. Tom zaś 15, dedykowany ks. prof. dr. Zbigniewowi Skrobickiemu, ukazał na początku lipca 2013 roku, czyli po wyborze kolejnego Zarządu Towarzystwa. Promocji dokonał już nowy prezes Towarzystwa, ks. dr hab. Lech Król. W sumie wydano w tym okresie sześć tomów „Studiów Włocławskich”. Ukształtował się też zwyczaj dedykowania okolicznościowego niektórych tomów członkom TTN.

Prezes w pierwszym okresie działalności nie zwołał Walnego Zebrania Towarzystwa, które powinno się odbyć zgodnie ze Statutem (art. 21) po trzech latach pierwszej kadencji Zarządu w 2009 r. (odbyło się ono dopiero w marcu 2010 r.). Zarząd pracował więc bez przerwy przez cztery lata. Rodzi się więc pytanie, dlaczego nie zwołano w cza-

³⁰ Por. K. Graczyk, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2007/2008*, StWł, 11(2009), s. 529–538.

³¹ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2008/2009*, StWł, 12(2009), s. 285–294.

³² Por. K. Graczyk, L. Król, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2009/2010*, StWł, 13(2011), s. 275–283.

³³ Por. ciż, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2010/2011*, StWł, 14(2012), s. 655–662.

³⁴ Por. tamże, s. 662–668; *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2012/2013*, s. 273–274.

sie określonym Statutem Zebrania Walnego? Czyżby wynikało to ze zwyczajnego przeoczenia upływającego terminu? A może należy to tłumaczyć pobieżną znajomością Statutu lub jego niezajomością wśród członków Towarzystwa?

Wydawało się, że ten Zarząd będzie kontynuował i rozwijał w sposób pogłębiony działalność poprzedniego okresu Towarzystwa. Jednak w rzeczywistości działalność Towarzystwa w tym okresie, przynajmniej jeśli chodzi o organizowanie spotkań naukowych, nieco osłabła, przybierając jakby charakter zachowawczy i wymuszony. Taką ocenę każe sformułować analiza faktów zarejestrowanych w sprawozdaniach z działalności, jakie są zamieszczone w „Studiach Włocławskich”. Ten etap działalności Towarzystwa zakończyło zwołanie przez prezesa ks. Jana Nowaczyka Walnego Zebrania (12 VI 2013 r.), na którym powołano nowy Zarząd.

2.3. Lata 2013–2017

Etap tej działalności TTN WSD, podobnie jak poprzednie, kształtuje nowy Zarząd Towarzystwa, ukonstytuowany 12 czerwca 2013 r. na okres trzech lat (2013–2016). W jego skład weszli: ks. dr hab. Lech Król – prezes; ks. dr Henryk Witczak – wiceprezes; ks. dr Janusz Borucki – sekretarz; ks. dr Jacek Kędziński – skarbnik³⁵.

Każdego roku akademickiego organizowano w tym okresie po cztery spotkania naukowe. Dotychczas odbyło się 16 posiedzeń (do końca czerwca 2017 r.), w których wygłoszono referaty połączone z dyskusjami. Dziewięć spotkań miało charakter wykładów otwartych, których problematykę wyznaczały hasła roku liturgicznego i kwestie społeczno-moralne. Każdorazowo uczestniczyła w nich dość znaczna grupa uczestników, przeciętnie około 110–130. W spotkaniach naukowych samego Towarzystwa uczestniczyło od 17 do 58 osób. Sekretarz Zarządu we wprowadzeniu do sprawozdań z działalności za rok akademicki 2014/15 odnotował, że „większa niż dotychczas liczba osób uczestniczących w zwyczajnych spotkaniach Towarzystwa jest wynikiem przede wszystkim zabiegów nowego prezesa Towarzystwa”³⁶.

³⁵ Por. J. Borucki, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2013/2014*, StWł, 16(2014), s. 469–470.

³⁶ Tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2014/2015*, StWł, 17(2015), s. 565.

W ciągu czterech lat działalności obecnego Zarządu referaty wygłosili następujący prelegenci: w roku akademickim 2013/14 – ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawlak (Włocławek), ks. dr Michał Sadowski (Włocławek), ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (Włocławek); ks. dr Zbigniew Skrobicki (Chodecz)³⁷; w roku 2014/15 – ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (Toruń), ks. prof. dr hab. Wojciech Hanc (Włocławek), prof. dr hab. Sławomir Cenckiewicz (Gdańsk), ks. prof. dr hab. Józef Dębiński (Toruń)³⁸; w roku 2015/16 – ks. prof. dr hab. Jacek Kiciński (Wrocław), ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (Kraków), ks. dr hab. Zbigniew Zaremski (Toruń), ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawlak³⁹; i w roku 2016/17 – ks. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki (Wrocław), ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek (Warszawa)⁴⁰, ks. prof. dr hab. Kazimierz Skoczylas (Włocławek); abp prof. UKSW dr hab. Marian Gołębiwski (Wrocław). Wśród 16 prelegentów dziesięciu było spoza środowiska WSD we Włocławku.

Każdego roku odbywały się też posiedzenia samego Zarządu TTN WSD.

Działalność Towarzystwa była w tym okresie systematyczna i planowana z dużym wyprzedzeniem czasowym. Nie miała więc charakteru dorywczego i sporadycznego. Była bardziej zdynamizowana w aspekcie częstotliwości organizowanych spotkań naukowych samego Towarzystwa, jak i wykładów otwartych.

Z pewnością krytycznie należy oceniać część dyskusyjną posiedzeń. Zazwyczaj nie miała takiego charakteru, ale formę stawiania pytań, formułowania własnych dopowiedzeń czy wyrażania osobistych opinii. Przyczyn tej sytuacji może być wiele. Wydaje się, że najważniejszą z nich może być brak znajomości samej metodologii dyskusji, jej natury, celu i procesu urzeczywistniania prowadzącego do zgłębiania prawdy.

³⁷ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2013/2014*, StWł, 16(2014), s. 469–475.

³⁸ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2014/2015*, s. 565–577.

³⁹ Por. tenże, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2015/2016*, StWł, 18(2014), s. 505–512; J. Borucki, H. Witczak, *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2016*, StWł, 19(2017), s. 667–669.

⁴⁰ Por. tamże, s. 669–673.

W związku z kończąca się trzyletnią kadencją prezes zwołał (8 VI 2016 r.), zgodnie ze Statutem TTN (art. 21), Walne Zebranie, któremu Zarząd przedstawił sprawozdania. Po ich prezentacji udzielono mu absolutorium. W następnym etapie odbyło się głosowanie, w którym wybrano jednomyślnie dotychczasowy Zarząd na nową kadencję: na prezesa – ks. dr. hab. Lecha Króla; na wiceprezesa – ks. dr. Henryka Witczaka; na sekretarza – ks. dr. hab. Janusza Boruckiego i na skarbnika – ks. dr. Jacka Kędzierskiego. W Walnym Zebraniu uczestniczyło 25 osób⁴¹.

Zarząd kontynuował publikowanie „Studiów Włocławskich”. W tym okresie wydano cztery tomy. Następny jubileuszowy (t. 20) jest w toku przygotowania do druku i ukaże się w 2018 r. W tym czasie periodyk poddano ewaluacji czasopism naukowych, dlatego znajduje się, od 2015 roku, w wykazie czasopism punktowanych. W związku z tym jego strona redakcyjna uległa zmianie⁴². Czasopismo przybrało charakter periodyku otwartego i współpracuje z wieloma ośrodkami naukowymi w Polsce. W tym okresie założono także stronę internetową TTN i wersję elektroniczną „Studiów Włocławskich”⁴³. W jego działalność wpisane są też starania na rzecz powrotu Towarzystwa w struktury Polskiego Towarzystwa Teologicznego, co dokonało się w 2014 roku, oraz stała współpraca z jego Zarządem.

Działalność Towarzystwa wytycza, od samego początku, każdorazowo obowiązujący jego Statut (art. 7–11).

3. Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku kieruje się zatwierdzonym przez biskupa diecezjalnego Statutem, który ma charakter obowiązujący wobec Zarządu Towarzystwa, jak i jego członków. Wszyscy są obligowani do jego przestrzegania dla realizacji celu, jaki Towarzystwo ma urzeczywistnić w podejmowanej działalności.

Statut TTN WSD ma długą historię. Założone 90 lat temu Towarzystwo Teologiczne we Włocławku kierowało się zapewne Statutem Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Jednak rychło „wyodrębniło się w samodzielną jednostkę prawną z własnym, zalegalizowanym przez

⁴¹ Por. tamże, s. 669.

⁴² Zob. StWł, 18(2016), s. 4.

⁴³ Studiawloclawskie.org/.

władze, statutem⁴⁴ i rozwijało efektywnie swoją działalność. Statut ten obowiązywał do wybuchu II wojny światowej.

Z chwilą odradzania się Towarzystwa przystąpiono do opracowania propozycji nowego Statutu. Obecnie istnieje trzecia jego edycja. Ponieważ dwie pierwsze zostały omówione⁴⁵, dlatego szerzej zajmiemy się ostatnią edycją.

3.1. Statut z 1985 roku

Podczas posiedzenia „Kręgu”, 4 maja 1984 r., powołano zespół inicjatywny w celu opracowania propozycji statutu dla mającego powstać towarzystwa naukowego. W skład zespołu weszli: ks. rektor Marian Gołębiowski, ks. prof. Stanisław Olejnik i ks. prof. Zdzisław Pawlak. Na Walnym Zebraniu 16 listopada 1984 r. powołano Zarząd Towarzystwa. On przedstawił Statut biskupowi ordynariuszowi Janowi Zarębie, który zatwierdził go (20 II 1985) na okres trzech lat. Składa się on z trzech rozdziałów: I – normy ogólne, II – cel, środki i zakres działania oraz III – struktura. Ustalono w nim ostateczną nazwę Towarzystwa: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (art. 1). Nie zachowały się ślady starań Zarządu o przedłużenie tego Statutu, którego moc obowiązująca wygasła w 1988 roku.

3.2. Statut z 1993 roku⁴⁶

Dopiero Zarząd Towarzystwa wybrany w 1991 roku, szczególnie jego prezes ks. prof. Stanisław Olejnik, zajął się sprawą Statutu, to znaczy opracował nową jego wersję. Biskup włocławski Bronisław Dembowski zatwierdził go na czas nieograniczony 19 lutego 1993 r.⁴⁷ Struktura rozdziałów została zachowana taka sama jak w poprzedniej wersji. Poszerzono w nim rozumienie celu Towarzystwa, którym powinno być „pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych [...] w diecezji włocławskiej” (art. 6). Dodano postulat, aby wydawano „publikacje naukowe lub popularnonaukowe służące realizacji celu Towa-

⁴⁴ [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, s. 390; por. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 23–24. Obecnie ten Statut znajduje się w Archiwum Państwowym w Toruniu Oddział we Włocławku, przy ul. Ks. Skorupki 4.

⁴⁵ Zob. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 28–31.

⁴⁶ *Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 53–55.

⁴⁷ Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 28.

rzystwa” (art. 7, d). Wprowadzono artykuł postanawiający, że spotkania „Towarzystwa odbywają się nie rzadziej niż dwa razy w ciągu semestru” (art. 9) i z nich „sporządza się protokoły” (art. 10). Statut jednak nie rozwiązał spornej kwestii przynależenia księży profesorów seminarium duchownego do Towarzystwa, a wskazania o charakterze dyscyplinarnym nie były jednoznaczne, a nawet sprzeczne ze sobą⁴⁸. Nie uwzględnił też wszystkich powinności jego członków, np. obowiązku płacenia składek członkowskich, czy uczestnictwa w posiedzeniach naukowych, które potraktowano jako uprawnienie, a nie jako obowiązek. Dlatego nie można było ustalić faktycznej listy członków Towarzystwa. Statut obowiązywał do 30 X 2017 r. Tego dnia biskup ordynariusz Wiesław Alojzy Mering zatwierdził trzecią, poprawioną i uzupełnioną, wersję.

3.3. Statut z 2017 roku⁴⁹

Dotychczasowy Statut (z 1993 r.) domagał się pewnych korekt, poprawek i zmian. Taka potrzeba zarysowała się w realiach funkcjonowania TTN WSD. Jego doprecyzowanie służy realizacji jego celów, jasno określonych w art. 7. Struktura poprawionego Statutu jest taka sama, jak poprzednich, ale wprowadzono poprawki słowne i rzeczowe. Szczególnie te ostatnie służą formalnemu i merytorycznemu dobru Towarzystwa, czyli bardziej efektywnej działalności w diecezji.

W normach ogólnych Statutu wprowadzono nowy artykuł stwierdzający, że: „Towarzystwo funkcjonuje od 25 II 2014 r. w strukturach Polskiego Towarzystwa Teologicznego z siedzibą w Krakowie i jest jego Oddziałem we Włocławku” (art. 5). Wydaje się, że postawiono w ten sposób kropkę nad „i” co do inspiracji Episkopatu Polski, z drugiej połowy XX wieku, o tworzeniu w seminariach duchownych oddziałów Polskiego Towarzystwa Teologicznego⁵⁰.

W artykule 6 Statutu poprawiono datę faktycznego powstania Towarzystwa WSD we Włocławku⁵¹.

W rozdziale II Statutu zlikwidowano art. 15 mówiący, że: „O przyjęciu na członka zwyczajnego decyduje Zarząd”. Do niektórych artykułów Statutu wprowadzono nowe elementy. I tak w art. 6 dodano, że Towarzy-

⁴⁸ Zob. tamże, s. 30–31.

⁴⁹ Statut TTN WSD we Włocławku (30 X 2017) jest wydrukowany w: *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 2018, s. 27–31.

⁵⁰ Por. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 27.

⁵¹ Por. Małecki, *Sprawozdanie z działalności [...] za rok 1997/98*, s. 44.

stwo kontynuuje także „działalność [...] spotkań naukowodyskusyjnych w latach 1963–1973”. W realizację jego celów wpisują się także wykłady otwarte z prelekcjami „zaproszonych prelegentów” (art. 8 c).

Statut zajął też stanowisko w sprawie przynależenia profesorów seminarium wrocławskiego do Towarzystwa. W art. 13 zrezygnowano z pewnego automatyzmu, a nawet przymusu wcielenia do jego grona tylko na podstawie mianowania do pracy w Wyższym Seminarium Duchownym, a więc bez woli zainteresowanego. Taka opcja wywoływała u niektórych oburzenie i dezaprobatę. Dlatego obecnie artykuł stanowi: „Członkiem zwyczajnym może zostać *ipso facto* (bez procedury zatwierdzającej) każdy mianowany profesor lub wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, chyba że wyraźnie tego nie chce” (art. 13). Poza tym Statut w art. 14 postanawia, że członkiem Towarzystwa może być „każdy zainteresowany rozwojem wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych, [...] – po złożeniu deklaracji i zatwierdzeniu przez Zarząd”.

Rozszerzono także art. 18 Statutu o podpunkt „c”, mówiący jednoznacznie, że „Członek zwyczajny Towarzystwa powinien też: [...] c) opłacać regularnie składki członkowskie”. Doświadczenie wielu lat potwierdza duże zaniedbania w tej kwestii.

Statut po dokonanych poprawkach i uzupełnieniach przedstawiono najpierw do wglądu i oceny biskupowi ordynariuszowi Wiesławowi Alojzemu Meringowi. Po czym otrzymali go wszyscy członkowie Towarzystwa dla krytycznego zapoznania się z jego treścią i zgłoszenia uwag oraz nowych propozycji. Po uwzględnieniu czterech zgłoszonych sugestii przyjęto go na Walnym Zebraniu Towarzystwa 2 października 2017 r. i przekazano biskupowi ordynariuszowi Wiesławowi Meringowi, który go zatwierdził i podpisał 30 X 2017 r.

4. Struktura, zadania i działalność TTN WSD w świetle Statutu⁵²

4.1. Struktura

Struktura Towarzystwa od 1984 roku jest właściwie niezmienna. Jego władzami, według Statutu, są Walne Zebranie i Zarząd, wybierany na okres trzech lat. Uchwały Walnego Zebrania mają moc zobowiązującą, gdy zapadają zwykłą większością głosów obecnej większości członków Towarzystwa. Władzą wykonawczą jest Zarząd składający się z prezesa,

⁵² Odtąd odwołuję się do numeracji aktualnego Statutu TTN WSD we Wrocławku.

wiceprezesa, sekretarza i skarbnika (Statut, art. 23). Prezes swoje zadania powinien realizować w imieniu Towarzystwa. Należą do nich zwoływanie Walnego Zebrania i realizacja jego decyzji, czuwanie nad działalnością Towarzystwa w duchu Statutu i organizowanie spotkań naukowych. Nadto Statut określa czynności, które członkowie Zarządu mają do wykonywania (Statut, art. 24 a, b, c, d). Patronat zaś nad Towarzystwem pełni każdorazowy biskup diecezjalny (Statut, art. 4).

W kierowaniu Towarzystwem istotną rolę odgrywa jego prezes. Słuszne jest spostrzeżenie, iż jego funkcja, jeśli ma być pełniona zgodnie z wymogami Statutu, jest czasochłonna. Chyba dlatego niepisaną opcją było dość powszechne przekonanie członków Towarzystwa, że jego prezes powinien być z grona księży profesorów pracujących i rezydujących w Wyższym Seminarium Duchownym. Z czasem to się zmieniło. Obecnie zarówno prezes Towarzystwa jak i jego wiceprezes mieszkają poza Seminarium. Wydawać się może, że w ten sposób Towarzystwo znalazło się, przynajmniej w składzie jego Zarządu, jakby poza seminarium. Wystarczy też przeanalizować aktualną listę członków, aby się przekonać, ilu jego mieszkańców należy do Towarzystwa. Dlatego mogą rodzić się takie skojarzenia. Towarzystwo zostało z samej nazwy przypisane zewnętrznie do uczelni o dużych tradycjach naukowych, która w 2019 r. będzie obchodziła 450. rocznicę swego powstania. Towarzystwo, organizowane 90 lat temu, identyfikowano z wewnętrznymi strukturami naukowo-dydaktycznymi WSD, z całym gremium jego moderatorów i profesorów. Takie były oczekiwania tego środowiska, oddanego nauce i zarazem pracy duszpasterskiej. Z taką też intencją reaktywowano Towarzystwo w 1984 roku. Wytyczne Komisji Konferencji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Kościoła są jasno określone, a więc oczywiste⁵³.

4.2. Cele

Zadania Towarzystwa jasno określa pierwszy jego Statut z 1985 roku. Druga jednak wersja z 1993 r. rozszerza jego rozumienie. Określono w niej, że „Celem [...] jest pogłębianie i rozwój wiedzy z zakresu teologii i nauk z nią związanych (filozofii, prawa kanonicznego i innych) w diecezji wrocławskiej” (Statut, art. 6)⁵⁴. Słusznie więc uważa się, że „Jeżeli sfor-

⁵³ Por. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Wrocławku*, s. 23–24, 27; [S. Biskupski] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Wrocławku*, s. 390.

⁵⁴ *Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 1(1998), s. 53.

mułowanie «nauki związane z teologią» pojmie się szeroko, to właściwie zmieszcza się w nim wszystkie niemal nauki⁵⁵. Zapis statutowy wprost sugeruje, aby działalnością Towarzystwa był objęty całokształt nauk przewidzianych w *ratio studiorum* Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, wchodzącego w struktury Wydziału Teologicznego UMK. Dlatego nie dziwi, że najnowsza wersja Statutu (2017 r.) zrezygnowała (art. 7) w sformułowaniu celu Towarzystwa z zapisu treści podanej w nawiasie w poprzedniej wersji Statutu.

4.3. Realizacja celów, czyli działalność TTN WSD

Statut definiując cel Towarzystwa wskazuje również na konkretne środki jego realizacji. I tak poleca: organizowanie zebrań naukowodyskusyjnych, uczestnictwo członków Towarzystwa w sesjach i sympozjach naukowych poza diecezją, wykłady otwarte oraz publikacje naukowe lub popularnonaukowe (por. Statut, art. 8 a, b, c, d).

W realizację celu Towarzystwa, odnośnie do pierwszego wskazania, wprowadzają opracowania kolejnych okresów jego działalności oraz zachowane sprawozdania.

Sprawozdania z posiedzeń naukowych są drukowane, od 1998 r., w kolejnych tomach „Studiów Włocławskich”. Są więc dostępne dla czytelników. Ich analiza pozwala nakreślić całokształt działalności Towarzystwa aż do chwili obecnej. A więc zapoznaje z realizacją celu nakreślonego Statutem. W różnych etapach tego okresu dynamizm tej działalności miał różne natężenie. Niemniej jednak zasadniczy cel Towarzystwa był i jest realizowany.

Obecna działalność TTN jest usystematyzowana, a więc stabilna i planowana. Wzrasta w swym dynamizmie jakościowym i ilościowym. Spostrzeżenie to dotyczy szczególnie trzeciego środka realizacji celu Towarzystwa, jakim są organizowane wykłady otwarte dla społeczności Włocławka i okolicy. Prelegentami byli zarówno członkowie Towarzystwa, jak i wywodzący się z różnych środowisk akademickich (art. 7 a, b, c).

A propos drugiego środka należy zauważyć, że członkowie Towarzystwa w większości, jako profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego UMK, uczestniczą w różnych sympozjach, sesjach i zjazdach naukowych. Statystyka w tej materii nie jest prowa-

⁵⁵ Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, s. 30.

dzona, a może warto by się jej podjąć dla pełniejszego obrazu realizacji celu Towarzystwa.

Na szczególną uwagę zasługują w tym wymiarze „Studia Włocławskie”⁵⁶. Ich obecna 20. edycja jest kolejną odpowiedzią na postulat Statutu. Wydaje je Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne. Koszty zaś wydawnicze ponoszą od początku członkowie TTN WSD lub sponsorzy. Strukturę treściową czasopisma konstytuują zagadnienia z teologii, filozofii, z historii (szczególnie dział *Vladislviensia*) oraz sprawozdania i recenzje.

Edycja periodyku naukowego, którego pierwszy tom ukazał w 1998 r., promuje środowisko naukowe TTN WSD we Włocławku⁵⁷. Czasopismo bowiem jest rozsyłane do wszystkich bibliotek kościelnych w Polsce, a także do bibliotek uniwersyteckich. Poza wersją drukowaną ma też wersję elektroniczną. Jest indeksowane w Systemie Copernicus International, PBN i BazHum. Od 23 grudnia 2015 r. znajduje się w wykazie czasopism punktowanych MNiSW (przyznano mu 6 punktów). Periodyk współpracuje z wieloma ośrodkami naukowymi w Polsce, czego wyrazem są piszący w nim autorzy oraz redaktorzy tematyczni, członkowie rady naukowej i recenzenci wspomagający z różnych uczelni⁵⁸.

Nadto w roku bieżącym TTN WSD przygotowało do druku *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*. Dzieło to, liczące 744 strony, zawiera materiały w zakresie formacji do kapłaństwa, odczytane z rękopisów błogosławionego. Ukazało się ono na początku 2018 r., w 100. rocznicę przyjęcia przez niego święceń kapłańskich. Została też wydana broszura pt. *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*. Jest w niej m.in. wydrukowana aktualna wersja Statutu.

Poza tym księża profesorowie należący do Towarzystwa podejmowali, w tym okresie, prace naukowe, których ukoronowaniem są habilitacje (ok. 30) i profesury (ok. 10). W większości są one odnotowane w „Studiach Włocławskich”, podobnie jak i inne pozycje naukowe ich autorstwa. Poza tym bardzo wielu członków Towarzystwa publikuje każdego roku artykuły w miejscowych periodykach naukowych i w wielu innych czasopismach.

⁵⁶ Zob. I. Werbiński, „Studia Włocławskie” – czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, „Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie”, 25(2010), s. 39–55.

⁵⁷ Por. Małecki, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 1998/99*, s. 420.

⁵⁸ Por. StWł, 18(2016), s. 4; StWł 19(2017), s. 4.

Tak zarysowana działalność Towarzystwa, jak napisał biskup Roman Andrzejewski, jeden z jej zasłużonych członków, jest owocem potencjału środowiska naukowego TTN WSD we Włocławku⁵⁹.

5. TTN WSD we Włocławku Oddziałem PTT

Towarzystwo Teologiczne we Włocławku w okresie międzywojennym było oddziałem PTT, założonego w 1924 r. Zrodziło się z inicjatywy Rady Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Ona to, w porozumieniu (16 V 1922 r.) z WT Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i Uniwersytetu Warszawskiego, podjęła uchwałę o powołaniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Najpierw opracowano statut, który zatwierdziły władze kościelne i państwowe. Jego zebranie założycielskie odbyło się 23 lutego 1924 r., a inauguracja działalności 11 maja 1924 r.⁶⁰

Jako cel podstawowy PTT przyjęto „ożywienie rozwoju nauk teologicznych po stagnacji okresu zaborów, podnoszenie ich znajomości wśród duchowieństwa oraz integrację uniwersytetów i seminaryjnych ośrodków teologicznych w Polsce”⁶¹. Dla jego realizacji wskazano następujące formy działalności: prelekcje i działalność wydawniczą. Zdecydowano także o tworzeniu oddziałów w polskich ośrodkach seminaryjnych. Jednym z nich był Włocławek, w którym założono wcześniej (1921 r.) Związek Zakładów Teologicznych w Polsce, pw. św. Jana Kantego.

PTT od początku swego istnienia szukało dróg połączenia się ze Związkiem Zakładów Teologicznych, a przynajmniej współpracy z nim. Jednak dopiero w 1946 r. złączyło się ze ZZT, przekształcając się w Towarzystwo Polskich Teologów im. św. Jana Kantego, z siedzibą w Warszawie. W 1948 r. przeniesiono je do Krakowa. W 1972 r. zaczęło tworzyć swoje oddziały w seminariach duchownych. Po roku 1989 nadano mu zasięg ogólnopolski⁶². Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła jego nowy statut w 1992 r. Aktualnie występuje pod nazwą Polskie Towarzystwo Teologiczne, z siedzibą w Krakowie. Jego głównym celem jest rozwój i promowanie nauk kościelnych, szczególnie teolo-

⁵⁹ Por. R. Andrzejewski, *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, StWi, 1(1998), s. 14.

⁶⁰ Por. E. Wójcik, *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 1339.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. tamże, kol. 1339.

gii, oraz współpraca z innymi towarzystwami i kościelnymi ośrodkami naukowymi⁶³.

TTN WSD we Włocławku podjęło po wielu latach słuszną inicjatywę powrotu w struktury PTT (por. Statut, art. 5). Prezes Towarzystwa ks. dr hab. Lech Król, za zgodą biskupa ordynariusza włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa, rozpoczął w imieniu Towarzystwa stosowne starania. Na prośbę władz PTT dokonał, na zebraniu jego Zarządu, prezentacji Towarzystwa włocławskiego i prosił o możliwość powrotu w dawne jego struktury (25 II 2014 r.). Decyzją tegoż Zarządu reaktywowano oddział PTT w WSD we Włocławku. Jego kierownikiem został ks. dr hab. Lech Król, który wszedł tym samym do Zarządu PTT. Dnia 22 października 2014 r., podczas posiedzenia naukowego, dokonano jego inauguracji, w której uczestniczył biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering. Pasterz diecezji, pełniący patronat nad Towarzystwem, wyraził radość z powstania oddziału PTT we Włocławku i podkreślił bliską łączność środowiska naukowego Włocławka z Krakowem⁶⁴.

Z chwilą otwarcia oddziału ta łączność ma konkretne przejawy. Między innymi prezes TTN WSD we Włocławku uczestniczy w posiedzeniach Zarządu PTT w Krakowie. Jemu też przedstawia sprawozdania z całorocznej działalności, z którą zapoznaje się komisja rewizyjna PTT. Nadto prezes PTT trzykrotnie uczestniczył we włocławskich posiedzeniach naukowych. Na jednym z nich wygłosił referat okolicznościowy, w pozostałych zabierał głos. Na łamach „Studiów Włocławskich” ukazały się też jego i innych autorów środowiska krakowskiego i uczelni Polski artykuły i recenzje.

Nadto Zarząd PTT zaproponował w 2018 r. wiosenną sesję wyjazdową roboczą we Włocławku dla upamiętnienia 90. rocznicy powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku. Prezes zaś PTT, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, zaprosił ks. dr. hab. Lecha Króla na listopadowe posiedzenie Zarządu (28 XI 2017 r.) z referatem pt. „Bł. bp Michał Kozal wzorem życia duchowego”.

Wydaje się, że środowisko TTN WSD we Włocławku prezentuje się w strukturach PTT w Krakowie faktycznie znacząco. Jawi się jako środowisko dynamiczne i zaangażowane, a więc działające, realizujące

⁶³ Por. tamże, kol. 1340.

⁶⁴ Por. Borucki, *Sprawozdanie z działalności [...] w roku akademickim 2014/2015*, s. 567–568.

cele swojego Statutu. Na efekty tej działalności wskazywał wielokrotnie prezes PTT w gronie liczącego się, w sprawach nauki, jego gremium. Zapewne dużą korzyścią dla działalności TTN WSD we Włocławku są nawiązywane kontakty i podejmowana współpraca z różnymi ośrodkami myśli teologicznej. TTN WSD jawi się więc jako wspólnota otwarta na różne środowiska naukowe w Polsce, a we współpracy z nimi realizuje określone Statutem cele.

6. Wnioski

Przedstawienie dziejów Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku pozwoliło przeprowadzić stosowną ocenę kształtowania się struktur Towarzystwa i podejmowanej działalności aż do chwili obecnej (do 2017 r.) oraz ukazać urzeczywistniający się integralny jego rozwój. Tak kształtująca się linia rozwojowa ma charakter obligujący, szczególnie wobec każdorazowego zarządu Towarzystwa. Zarysowane w artykule osiągnięcia inspirują do systematycznej i merytorycznej pracy, jaką wyznacza obowiązujący Statut TTN WSD. W tym kontekście nasuwają się następujące wnioski:

1) Zarząd, jak i członkowie Towarzystwa, powinni ściśle przestrzegać obowiązującego Statutu celem realizacji nakreślonych w nim wskazań.

2) Istnieje potrzeba, aby pogłębiała się świadomość, iż członkowie Towarzystwa są spadkobiercami jego dotychczasowego dorobku naukowego i są odpowiedzialni za to dziedzictwo. Rodzi się potrzeba kształtowania postawy identyfikowania się z ideą Towarzystwa. Należy ją pielęgnować, pogłębiać i ubogacać oraz przekazywać przychodzącemu pokoleniu.

3) Należy dbać o stronę merytoryczną posiedzeń naukowych samego Towarzystwa, jak i wykładów otwartych. Odnośnie do tych ostatnich Zarząd powinien nawiązywać stałe kontakty z ludźmi świeckimi we Włocławku i okolicy. Potrzebna jest postawa otwarta, wychodząca poza własny krąg, z propozycją własnej oferty. Doświadczenie potwierdza, iż wielu ludzi jest zainteresowanych podejmowaną przez Towarzystwo problematyką.

4) Warto zwrócić uwagę na samą ideę dyskusji, wpisanej w posiedzenia naukowe, na jej naturę i proces urzeczywistniania. Z pewnością należałoby pomyśleć o zorganizowaniu, w ramach samego Towarzystwa, wykładu z zakresu jej metodologii.

5) Potrzeba stałego dopracowywania poziomu naukowego „Studiów Włocławskich”. Wyznaczają go kryteria oceny ministerialnej (chodzi o punktację). Należy je poddawać także innym systemom ewaluacji, stawiającym jeszcze wyższe standardy naukowe niż dotychczasowe.

6) Istnieje potrzeba podejmowania i pogłębiania relacji z PTT z siedzibą w Krakowie. Ta obecność jest niezaprzeczalną szansą współpracy włocławskiego środowiska naukowego z liczącymi się ośrodkami różnych wydziałów teologicznych uniwersytetów w Polsce. Ona kreuje dalsze możliwości rozwoju jakościowego TTN WSD we Włocławku.

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje genezę Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, powstałego w 1984 r. jako reaktywowanie przedwojennego Towarzystwa Teologicznego we Włocławku. Obejmuje zarówno jego dzieje, jak i działalność, od chwili jego powstania aż do roku 2017. Kierunek działalności Towarzystwa wyznacza od początku jego Statut, który ma swoją historię. Aktualnie obowiązuje trzecia jego wersja, zatwierdzona 30 X 2017 r. przez biskupa Wiesława Alojzego Meringa, ordynariusza diecezji włocławskiej. Kolejnym elementem treściowym artykułu jest struktura TTN WSD, jego zadania i ich realizacja modelowana Statutem. W ostatnim punkcie artykułu ukazano związki Towarzystwa Teologicznego we Włocławku z Polskim Towarzystwem Teologicznym, z siedzibą w Krakowie.

Słowa kluczowe: Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD we Włocławku, powstanie i historia TTN WSD, działalność, Statut, „Studia Włocławskie”, Polskie Towarzystwo Teologiczne.

SUMMARY

The article presents the origin of the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek, formed in 1984, as the reactivated pre-war organisation known as the Theological Society in Włocławek. It includes not only its history, but also its activity; from the beginning until the year of 2017. The activity direction of the society is designated by its Statute which has also got a history. Currently, its third version, approved on 30th Oct 2017 by the bishop Wiesław Alojzy Mering, the ordinary of Włocławek diocese, is in force. The article also contains the information on the structure of the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek, its tasks and their realisation, due to the Statute. In the last point of the article, there are shown the relations between the Theological Society in Włocławek and the Polish Theological Society, seated in Cracow.

Key words: the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek, forming and history of the Theological Academic Society of the Major

Seminary in Włocławek, activity, Statute, „Włocławek Studies”, the Polish Theological Society.

BIBLIOGRAFIA

- Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, 20 lutego 1985 r. (archiwum Towarzystwa).
- Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku* [1993 r.], StWł, 1(1998), s. 53–55.
- Statut Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, 30 października 2017 r.*, w: *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 2018, s. 27–31.
- Andrzejewski R., *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, StWł, 1(1998), s. 14–20.
- [Biskupski S.] Ks. S. B., *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku*, KDWł, 26(1932), s. 389–391.
- Borowski A., *Przygotowania do zjazdu*, w: *Związek Zakładów Teologicznych w Polsce, Pamiętnik pierwszego z zjazdu odbytego we Włocławku 30 X – 1 XI 1921 r.*, Włocławek 1922, s. 5–6.
- Borucki J., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2013/2014*, StWł, 16(2014), s. 469–475.
- Borucki J., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2014/2015*, StWł, 17(2015), s. 565–577.
- Borucki J., Witczak H., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim w roku 2016*, StWł, 17(2015), s. 667–673.
- Graczyk K., Karasiński W., Król L., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2006/2007*, StWł, 10(2007), s. 485–495.
- Graczyk K., Król L., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2010/2011*, StWł, 14(2012), s. 655–668.
- Małecki R., *Sprawozdanie z działalności [TTN WSD we Włocławku] za rok 1997/98*, StWł, 1(1998), s. 44–52.
- Małecki R., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 1998/99*, StWł, 2(1999), s. 420–428.
- Pierwszy Zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego*, „Przegląd Teologiczny”, 9(1928), s. 199–208.

- Rulka K, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–36.
- Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2012/2013*, StWł, 15(2013), s. 273–275.
- Towarzystwo Naukowe Teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, KDWł, 67(1984), s. 139.
- Werbiński I., „*Studia Włocławskie*” – czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, „*Zapiski Kujawsko-Dobrzyńskie*”, 25(2010), s. 39–55.
- Wójcik E., *Polskie Towarzystwo Teologiczne*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 1339–1340.
- Z seminarium duchownego. Wyższa szkoła we Włocławku*, KDWł, 22(1928), s. 31.
- Zarembski Z., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2003/2004*, StWł, 8(2005), s. 441–453.
- Zarembski Z., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2004/05*, StWł, 8(2005), s. 454–459.
- Zarembski Z., *Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku akademickim 2005/2006*, StWł, 9(2006), s. 463–468.

KS. JANUSZ BORUCKI

**TEMATYKA SPOTKAŃ
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
W LATACH 1984–2017**

Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku kontynuuje działalność powstałego w 1928 r. Towarzystwa Teologicznego we Włocławku, którego funkcjonowanie przerwała II wojna światowa. Po wojnie nie udało się reaktywować formalnie Towarzystwa Teologicznego, ale w miarę możliwości Wyższe Seminarium Duchowne starało się nieformalnie kontynuować jego działalność poprzez urządzenie spotkań naukowodyskusyjnych. Z czasem organizowaniem takich spotkań zajął się powstały w 1979 r. klub naukowodyskusyjny „Krağ”, który funkcjonował pięć lat, a następnie w 1984 r. został przekształcony w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego¹, które prowadzi działalność naukową już 33 lata (1984–2017).

Prezentowana w niniejszym artykule tematyka spotkań naukowych dotyczy tego 33-letniego okresu, począwszy od 1984 r., kiedy to nastąpiło przekształcenie klubu naukowodyskusyjnego „Krağ” w towarzystwo teologiczne.

W pierwszych latach funkcjonowania Towarzystwa nie przywiązywano należytej wagi do gromadzenia dokumentacji. Z lat 1984–1991 nie zachowały się żadne formalne sprawozdania z sesji Towarzystwa. Lukę tę

KS. JANUSZ BORUCKI – dr nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, dr hab. nauk teologicznych, wiceoficjał Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej; sekretarz Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

¹ Szerzej na temat genezy i historii Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Włocławku zob. K. Rulka, *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–43.

w jakimś stopniu wypełniają osobiste notatki ówczesnego prezesa Towarzystwa, ks. Mariana Gołębiewskiego², roczne sprawozdania z działalności seminarium wrocławskiego oraz informacje o odbytych w seminarium duchownym sesjach, publikowane w „Kronice Diecezji Wrocławskiej”. Sprawozdania natomiast z lat 1991–1994 są fragmentaryczne. Zatem sporządzone na tej podstawie zestawienie głoszonych na spotkaniach Towarzystwa referatów w latach 1984–1994 i opublikowane drukiem nie jest zapewne kompletne, ponieważ trudno było odróżnić, które spotkania organizowane były przez Wyższe Seminarium Duchowne, a które przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe³.

Zostało też opublikowane szersze opracowanie działalności klubu naukowodyskusyjnego „Krag” (1979–1984), wraz z omówieniem wygłoszonych w tym okresie referatów⁴, a także schematyczne chronologiczne zestawienie prelekcji wygłoszonych zarówno w okresie „Kręgu” jak i pierwszego etapu funkcjonowania Teologicznego Towarzystwa Naukowego (1984–1998)⁵. Nie obejmują one jednak całości problematyki podejmowanej w ramach działalności Towarzystwa.

Do niniejszego całościowego opracowania wykazu tematyki referatów głoszonych na spotkaniach naukowodyskusyjnych Teologicznego Towarzystwa Naukowego wykorzystano przede wszystkim pozostałą po nich dokumentację z lat 1994–2017, pozostającą w maszynopisach lub wydrukach komputerowych w archiwum Towarzystwa⁶ oraz drukowane sprawozdania z tych spotkań⁷. W sprawozdaniach tych znajdują się też

² Znajdują się one w archiwum Towarzystwa. Poza tym omawia on niektóre spotkania Towarzystwa w swojej niedawno wydanej książce: M. Gołębiewski, *Dziennik pisany sercem. Silva rerum* (1), Wrocław 2017.

³ Tamże, s. 38–39.

⁴ Z. Pawlak, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Wrocławku*, StWł, 12(2010), s. 224–237; zob. także artykuł tegoż autora w tym tomie „Studiów”, s. 69–86.

⁵ Wykaz referatów wygłoszonych w latach 1979–1998 zob. Rułka, *Geneza i dzieje*, s. 37–42.

⁶ Archiwum Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, Sprawozdania z działalności, 1994–2017 (przechowywane przez prezesa oraz sekretarza Towarzystwa).

⁷ Sprawozdawania z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku – za lata 1994–1997: KDWł, 78(1995), s. 302–315; 79(1996), s. 233–244; 80(1997), s. 197–211; za lata 1997–2016: StWł, 1(1998), s. 44–52; 2(1999), s. 420–428; 3(2000), s. 459–464; 4(2001), s. 433–441; 5(2002), s. 471–479; 7(2004), s. 449–455; 8(2005), s. 441–459; 9(2006), s. 463–468; 10(2007), s. 485–495; 11(2009), s. 529–538; 12(2009), s. 285–294; 13(2011), s. 275–283; 14(2012), s. 655–668; 15(2013), s. 273–275; 16(2014), s. 469–476; 17(2015), s. 565–577; 18(2016), s. 505–512; 19(2017), s. 667–673.

streszczenia wygłoszonych referatów (obszerniejsze tych prelekcji, które nie zostały wydrukowane w „Studiach Włocławskich”, czasopiśmie wydawanym przez Towarzystwo), a także omówienie dyskusji po referatach.

Niniejszy artykuł zawiera wykaz tematyki 121 udokumentowanych (w jakikolwiek sposób) spotkań Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017. Tematyka spotkań została przedstawiona w oparciu o wygłoszone referaty, a te z kolei podzielone na dziedziny wiedzy, których dotyczą, z uwzględnieniem zainteresowań naukowych autorów; natomiast układ chronologiczny zestawionych referatów pozwoli lepiej zauważyć ich aktualność. Na niektórych spotkaniach zamiast referatów przedstawiane były sprawozdania z kongresów, w których uczestniczyli członkowie Towarzystwa, omawiane były sprawy organizacyjne Towarzystwa lub upamiętniano ważne dla Towarzystwa okazje; zostały one zamieszczone na końcu poniższego zestawienia.

1. Bibliistyka

1) „Przebudzenie i miłość w szóstej antytezie z Kazania na Górze (Mt 5, 43–48)” – ks. prof. dr hab. Jan Łach (ATK Warszawa); 12 XI 1985.

2) „Dokąd zmierza współczesna bibliistyka” – ks. dr Zdzisław Pawłowski (Włocławek); 16 V 1991.

3) „Niektóre przyczyny rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi w świetle Nowego Testamentu i literatury judaistycznej” – ks. dr Stanisław Jankowski SDB (Włocławek); 24 IV 1997. Referat opublikowany pt. *Tło rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi* w „Studiach Włocławskich”, 5(2002), s. 121–136.

4) „Miejsce interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet (refleksje hermeneutyczne)” – ks. dr hab. Zdzisław Pawłowski (Włocławek – UMK Toruń); 22 X 2003⁸.

2. Patrologia (literatura starochrześcijańska)

1) „Polityka religijna dynastii Sewerów a postawa Kościoła wobec władzy świeckiej” – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL Lublin); 19 II 1998. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 1(1998), s. 114–128.

⁸ Opublikowany później w poszerzonej formie p.t. *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet*, „Verbum Vitae”, 5(2004), s. 171–186.

2) „Zasady egzegezy patrystycznej” – ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek – UMK Toruń); 12 V 2004.

3) „Zbiór darów na ubogich w Kościele czasów apostołskich” – bp dr Andrzej Suski (Toruń); 10 V 2006.

4) „Aspekty eklezjologii św. Augustyna. Kościół jako *auctoritas, Caritas et civitas Dei*” – ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (Włocławek – UMK Toruń); 15 X 2010.

5) „Bajeczny świat apokryfów” (wykład otwarty) – ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW Warszawa); 27 XI 2010⁹.

3. Teologia dogmatyczna, ekumenizm, dialog religijny

1) „Dialog żydowsko-chrześcijański – uwarunkowania i perspektywy” – ks. dr Marian Gołębiowski (Włocławek); 9 IV 1992.

2) „Dialog ekumeniczny i jego aktualny stan” – ks. dr Wojciech Hanc (Włocławek); 25 IV 1996.

3) „Chrzest w dialogu ekumenicznym” – ks. dr Wojciech Hanc (Włocławek); 22 V 1997.

4) „Ku jedności w Bogu z Chrystusem i Jego Kościołem. Kontrowersje wokół deklaracji *Dominus Iesus*” – ks. dr Jacek Kędzierski (Włocławek); 17 XI 2000. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 4(2001), s. 167–177.

5) „Zło osobowe – szatan w myśli teologicznej i doświadczeniu Kościoła” – ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek – UMK Toruń); 24 IV 2002. Referat opublikowany pt. *Zło o charakterze osobowym – szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła* w „Studiach Włocławskich”, 6(2003), s. 241–254.

6) „Święty Tomasz o Eucharystii” (wykład otwarty) – bp dr Wiesław Mering (Włocławek); 19 X 2005.

7) „Posługa Biskupa Rzymu w aktualnej sytuacji ekumenicznej. Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie” – ks. dr Roman Małecki (Włocławek – UMK Toruń); 24 X 2007.

8) „«Trzecie płuco» chrześcijaństwa. Jan Paweł II a Kościoły Tradycji Syryjskiej” – ks. dr Michał Sadowski (Włocławek); 16 I 2014. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 16(2014), s. 245–261.

⁹ Kilka lat wcześniej ukazała się książka ks. Starowieyskiego *Barwny świat apokryfów* (Poznań 2006).

9) „Próba komplementarnej wizji Kościoła w ujęciu Konstytucji *Lumen gentium* i Dekretu o ekumenizmie (50 lat od ogłoszenia tych dokumentów)” (wykład otwarty) – ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW (Włocławek – Warszawa); 19 XI 2014.

4. Teologia moralna

1) „Etos pracy” – ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik (ATK Warszawa); 23 II 1990¹⁰.

2) „Obrona chrześcijańskich wartości moralnych w dobie obecnej” – ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik (ATK Warszawa); 23 X 1997. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 1(1998), s. 105–113.

3) „Etyczno-moralny aspekt współczesnej reklamy” – ks. dr Jacek Szymański (Włocławek); 21 X 1999. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 3(2000), s. 289–295.

4) „Ks. prof. Stanisław Olejnik jako teolog. Z refleksji nad życiem i dziełem. Z okazji 80. rocznicy urodzin ks. prof. Stanisława Olejnika” – ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW Warszawa); 11 V 2000. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 3(2000), s. 7–19.

5) „Wyzwania współczesnej transplantologii” (wykład otwarty) – prof. dr hab. Zbigniew Włodarczyk (UMK Toruń); 21 XI 2011¹¹.

5. Liturgika

1) „Teologia i celebrowanie odnowionej liturgii błogosławieństw” – ks. dr Krzysztof Konecki (Włocławek); 17 XI 1994.

2) „Sprawowanie błogosławieństw wydarzeniem kościelnym” – ks. dr Krzysztof Konecki (Włocławek); 27 XI 1997¹².

3) „Liturgia godzin – anamnezą misterium Chrystusa” – ks. dr hab. Krzysztof Konecki (Włocławek – UMK Toruń); 6 XI 2002.

4) „Od reformy liturgii do odnowy Kościoła. 50. rocznica ogłoszenia Konstytucji o Liturgii świętej” (wykład otwarty) – ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (Włocławek – UMK Toruń); 27 III 2014.

¹⁰ Ponad 30 lat wcześniej ks. Olejnik opublikował artykuł *Etos i etyka pracy zawodowej*, CTh, 28(1957), fasc. 3–4, s. 540–561.

¹¹ Autor jest znanym specjalistą w tej dziedzinie i ma wiele publikacji na ten temat.

¹² Referat opublikowany jako artykuł w „Seminare”, 13(1997), s. 13–22.

6. Teologia pastoralna

1) „Teologia wyzwolenia a Ewangelia” – ks. doc. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL Lublin); 18 XII 1985¹³.

2) „Sytuacja teologii pastoralnej obszaru języka niemieckiego” – ks. dr Tadeusz Korpusiński (Włocławek); 17 XI 1989.

3) „Program duszpasterski w Polsce w latach 1990–2000” – ks. mgr Stanisław Waszczyński (Włocławek); 16 V 1992.

4) „Wokół sprawy Drewermanna” – ks. dr Jerzy Bagrowicz (Włocławek); 24 IV 1993. W oparciu o artykuł – J. Bagrowicz, D. Oko, *Wokół sprawy Drewermanna*, „Ateneum Kapłańskie”, 119(1992), s. 102–114.

5) „Perspektywy współpracy duchownych ze świeckimi” – ks. dr Mieczysław Łaszczyk (Włocławek); 14 V 1993. Referat opublikowany p.t. *Perspektywy współpracy duchownych i świeckich w Kościele*, „Studia Włocławskie”, 3(2000), s. 177–190.

6) „Model dziennikarza katolickiego w świetle nauczania Kościoła” – ks. dr Krzysztof Lewandowski (WSD Toruń); 27 IV 1995. Referat na podstawie pracy doktorskiej na ten sam temat.

7) „Ludność polskiej wsi w obliczu nowych problemów duszpasterskich (refleksje nad wstępnymi ankietami do badań pastoralnych po wyborach prezydenckich '95)” – bp dr Roman Andrzejewski (Włocławek); 15 II 1996¹⁴.

8) „Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego” – ks. lic. Henryk Posłuszny (Włocławek); 14 V 1998. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 1(1998), s. 179–193.

9) „Kościół na Białorusi na progu III Tysiąclecia” – ks. dr Jan Salamon (Białoruś); 22 IV 1999. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 2(1999), s. 229–241; „O pracy misyjnej w Zambii. Refleksje” – ks. Marian Kołacki; 22 IV 1999.

10) „Wierni świeccy – wyznawcy wiary w dzisiejszym świecie i we wspólnocie Kościoła” – ks. mgr Teodor Lenkiewicz (Włocławek);

¹³ Zapewne na podstawie artykułu pod tym samym tytułem opublikowanym w: „Chrześcijanin w świecie”, 17(1985), nr 6, s. 1–23.

¹⁴ Znacznie rozszerzona wersja tego referatu została wydrukowana p.t. *Elektorat wiejski w oczach duszpasterzy* w Tygodniku Rolników „Obserwator”, 7(1996), nr 12–19 oraz w pozycji samoistnej p.t. *Witosowe dziedzictwo*, Częstochowa 1996 (Zeszyty „Niedzieli, nr 2).

25 XI 1999. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 3(2000), s. 164–176.

11) „*Public relations* w służbie Kościoła i ewangelizacji” – ks. dr Witold Dorsz (Włocławek); 8 III 2001.

12) „Nowa ewangelizacja a środki społecznego przekazu. Spojrzenie w świetle nauczania Jana Pawła II” – ks. dr Zbigniew Zarembski (Włocławek – UMK Toruń); 13 III 2002. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 5(2002), s. 321–333.

13) „Wychowawcze możliwości sportu w praktyce duszpasterskiej” – ks. dr Piotr Głowacki (Włocławek); 26 III 2003.

14) Sesja naukowa z okazji 25. rocznicy śmierci ks. Jerzego Popiełuszki; 22 X 2009 – 1) ks. dr Antoni Poniński (Włocławek); „O śmierci księdza Jerzego Popiełuszki”; 2) ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek – UMK Toruń); „Męczeństwo za wiarę księdza Jerzego Popiełuszki jako przedmiot prac Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych”.

15) „Kapłan a sztuka sakralna” – ks. mgr lic. Dariusz Lewandowski (Włocławek); 25 XI 2009.

16) „Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę! Aktualne uwarunkowania i realizacja posługi zbawczej Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie” (wykład otwarty) – ks. dr hab. Zbigniew Zarembski (Włocławek – UMK Toruń); 13 I 2016.

17) „Dyskusje wokół adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia*” (wykład otwarty) – o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (PWT Wrocław); 22 X 2016.

18) „Miłosierni jak Ojciec – miłosierni czynem” (wykład otwarty) – ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek (UKSW Warszawa); 16 XI 2016.

7. Teologia duchowości

1) „Formacja do kapłaństwa według wskazań VIII sesji zwyczajnej Synodu Biskupów w 1990 r.” – ks. dr Jerzy Bagrowicz (Włocławek); 19 XI 1990.

2) „Duszpastersko-wychowawcza gorliwość bł. Michała Kozala” – ks. lic. Lech Król (Włocławek); 24 II 1994. Referat na podstawie materiałów do pracy doktorskiej „Realizacja powołania chrześcijańskiego i kapłańskiego w życiu i nauczaniu bł. Michała Kozala” (ATK 1995).

3) „Rozwój miłości u św. Jana od Krzyża” – o. dr Jerzy Skowroń OCarm.; 24 XI 2004.

4) „Co Jan Paweł II mówił o świętości? – «Nie lękajcie się być świętymi»” – ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (Włocławek – UMK Toruń); 22 X 2014.

5) „Ewangelia, prorocтво, nadzieja – w życiu i posłudze osoby konsekrowanej” (wykład otwarty) – o. prof. dr hab. Józef Kiciński CMF (PWT Wrocław); 22 X 2015. Referat opublikowany p.t. *Ewangelia, prorocтво i nadzieja w życiu i posłudze osoby konsekrowanej. Podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego* w „Studiach Włocławskich”, 19(2017), s. 215–230.

8. Kaznodziejstwo

1) „W służbie słowa. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego 1896–1950” – ks. dr Tadeusz Lewandowski (Włocławek); 17 II 2000¹⁵. Referat wydrukowany w „Studiach Włocławskich”, 3(2000), s. 378–394.

2) „Tajemnica słowa i sztuka jego przekazu” – ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UPJPII Kraków, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego); 9 XII 2015. Referat opublikowany p.t. *Słowo, jego tajemnica i sztuka przekazu* w „Studiach Włocławskich”, 18(2016), s. 183–198.

9. Pedagogika i katechetyka

1) „Żydzi i judaizm w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – zagadnienia wstępne” – ks. dr hab. Jerzy Bagrowicz (Włocławek); 28 IV 1994¹⁶.

2) „Stan akceptacji wartości religijno-moralnych wśród młodzieży na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży Konina” – ks. dr Kazimierz Skoczylas (Włocławek); 18 V 1995. Referat na podstawie pracy doktorskiej¹⁷.

¹⁵ Ks. Tadeusz Lewandowski ma w swoim dorobku naukowym kilka opracowań o twórczości homiletyków włocławskich, do których i ks. Władysław Mirski należał, a przede wszystkim ogólne opracowanie (habilitacja) *Odnova kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletyków włocławskich XX wieku* (Toruń 2011).

¹⁶ Referat zainspirowany zapewne symposium na ten temat zorganizowanym przez Akademię Teologii Katolickiej w 1994 r. Myśli zasygnalizowane w tym referacie zostały rozwinięte w artykule pt. *Przesłanie „Katechizmu Kościoła katolickiego” i jego konsekwencje dla katechezy i nauczania o Żydach i judaizmie*, CTh, 65(1995), fasc. 2, s. 61–92.

¹⁷ Kilka lat później opublikowana drukiem p.t. *Wartości młodych katolików regionu konińskiego. Studium katechetyczno-pastoralne na przykładzie wybranych szkół ponadgimnazjalnych regionu konińskiego* (Toruń 2011).

3) „Zagrożenia i nadzieje zawodu nauczyciela” – prof. dr hab. Aleksander Nalaskowski (UMK Toruń); 15 X 1998.

4) „Cyberprzestrzeń a proces wychowania” – prof. dr hab. Bronisław Siemieniecki (UMK Toruń); 19 XI 1998.

5) „Edukacja polska na progu III tysiąclecia” – ks. dr hab. Jerzy Bagrowicz (Włocławek – UMK Toruń); 28 I 1999. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 2(1999), s. 229–241.

6) „Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich” – ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas (Włocławek – UMK Toruń); 22 II 2017. Referat na podstawie własnego niedawno opublikowanego opracowania pod tym samym tytułem (Włocławek 2016).

10. Prawo kanoniczne

1) „Wpływ Soboru Watykańskiego II na kanonistykę w Polsce” – ks. prof. dr hab. Remigiusz Sobański (ATK Warszawa); 16 IV 1986¹⁸.

2) „Współodpowiedzialność seminarium i całego prezbiterium diecezji za formację kandydatów do kapłaństwa” – ks. dr Janusz Gręźlikowski (Włocławek); 18 I 1996¹⁹.

3) „Kary za profanację Eucharystii według prawa kanonicznego i cywilnego” – ks. dr Janusz Borucki (Włocławek); 19 X 2000.

4) „Psychiczna niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich w świetle kan. 1095, 3 KPK” – ks. dr Krzysztof Graczyk (Włocławek); 18 IV 2007.

11. Historia, historia Kościoła

1) „Związek Literatów Polskich – dzieje najnowsze” – Jan Józef Szczepański (Warszawa); 8 IV 1987.

2) „Historia języka łacińskiego” – ks. mgr Wojciech Chuchała (Włocławek); 17 IV 1991.

3) „Hipotezy o początkach diecezji na Kujawach” – ks. dr Witold Kujawski (Włocławek); 26 XI 1992²⁰.

¹⁸ Opublikowany w rozszerzonej formie pod tym samym tytułem w: PrKan, 30(1987), nr 1–2, s. 47–59.

¹⁹ Referat wydrukowany w KDWi, 79(1996), s. 112–123.

²⁰ Ks. Kujawski poruszał kilka razy ten temat w swoich opracowaniach.

4) „Kościół w powojennym (po 1945 r.) Włocławku” – ks. mgr Kazimierz Rulka (Włocławek); 24 III 1994. Na podstawie opracowania przygotowanego do planowanej monografii Włocławka²¹.

5) „Kościół we Włocławku w okresie międzywojennym 1918–1939” – ks. dr Wojciech Frątczak (Włocławek); 20 X 1994. Na podstawie opracowania przygotowanego do planowanej monografii Włocławka²².

6) „Szkolnictwo parafialne diecezji włocławskiej w XVI–XVIII wieku na podstawie ksiąg wizytacyjnych przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku” – prof. dr hab. Stanisław Olczak (KUL Lublin); 12 I 1995.

7) „Opublikowane dokumenty instytucji polskich i sprawa druku zbioru diecezji włocławskiej” – ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski (Włocławek); 26 X 1995.

8) „Karol Maria Antoni Splett – biskup gdański czasu wojny, więzień specjalny PRL” – ks. mgr lic. Stanisław Bogdanowicz (WSD Gdańsk); 23 XI 1995. Referat na podstawie książki pod tym samym tytułem (Gdańsk 1995).

9) „Kościoły parafialne w archidiakonacie włocławskim na początku XVIII wieku” – prof. dr hab. Stanisław Olczak (KUL Lublin); 20 II 1997²³.

10) „Program prac nad dokumentami diecezji włocławskiej” – ks. prof. dr hab. Stanisław Librowski (Włocławek); komunikat o bulli protekcyjnej pap. Eugeniusza III dla diecezji włocławskiej, z racji 850. rocznicy jej wystawienia; 23 IV 1998.

11) „Krzysztof z Kurozwek – wielki kanclerz koronny i biskup włocławski” – ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK (Włocławek – Toruń); 30 IV 2003²⁴. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 7(2004), s. 340–354.

²¹ Treść referatu w poszerzonej formie opublikowana w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 687–715.

²² Opracowanie w znacznie poszerzonej formie opublikowane w: *Włocławek. Dzieje miasta*, t. 2, Włocławek 2001, s. 221–254.

²³ Referat opublikowany pt. *Z badań nad kościołami parafialnymi w archidiakonacie włocławskim w początkach XVIII stulecia*, „Roczniki Humanistyczne”, 47(1999), z. 2, s. 149–167.

²⁴ Ks. Kujawski jest autorem obszernego opracowania *Krzysztof z Kurozwek (ok. 1440–1503) jako wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. 8, Warszawa 1987, s. 7–154.

12) „Działania wojenne w czasie II wojny światowej na terenie diecezji włocławskiej” – ks. dr Wojciech Frątczak (Włocławek – UMK Toruń); 30 IV 2005²⁵.

13) „Ważniejsze prace planowane, a niepodjęte lub niedokończone przez ks. Stanisława Librowskiego” – ks. mgr Kazimierz Rulka (Włocławek); 21 XI 2007.

14) „Włocławskie lata ks. Stefana Wyszyńskiego” (wykład otwarty) – ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki (PWT we Wrocławiu); 29 XI 2008²⁶.

15) „Duchowieństwo diecezji kujawsko-kaliskiej 1818–1925” – ks. dr hab. Witold Kujawski, prof. UMK (Włocławek – Toruń); 10 III 2010.

16) „Księgozbiory prałatów i kanoników kapituły katedralnej we Włocławku” – dr Bernardeta Iwańska-Cieślik (UKW Bydgoszcz); 28 V 2010²⁷.

17) „*Liber beneficiorum* Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej” – ks. dr Henryk Witczak (Włocławek); 30 XI 2012. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 15(2013), s. 135–154.

18) „Źródła z dziejów parafii diecezji włocławskiej dawnej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, na przykładzie parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Dobrej” – ks. dr Henryk Witczak (Włocławek); 12 VI 2013. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 16(2014), s. 450–466.

19) „Idea legalizmu jako fundament Państwa Polskiego na wygnaniu (1939–1990)” (wykład otwarty) – prof. dr hab. Sławomir Cenckiewicz (UMK i WSKSiM Toruń); 21 I 2015.

20) „Józef Piłsudski a Kościół katolicki w Polsce. W 80. rocznicę śmierci Marszałka” – ks. dr hab. Józef Dębiński, prof. WSKSiM (Włocławek – Toruń); 27 V 2015.

²⁵ Trzy lata później ks. Frątczak opublikował jako pracę habilitacyjną opracowanie *Diecezja włocławska w okresie II wojny światowej* (Włocławek 2008), w której szerzej przedstawił m.in. to zagadnienie.

²⁶ Było to zasadniczo omówienie niedawno wydrukowanego opracowania ks. Niteckiego *Włocławskie dzieje ks. Stefana Wyszyńskiego 1917–1946* (Warszawa 2008), przygotowanego przy okazji zbierania materiałów do procesu beatyfikacyjnego prymasa Stefana Wyszyńskiego.

²⁷ B. Iwańska-Cieślik posiada w swoim dorobku naukowym kilka opracowań na temat różnych aspektów księgozbiorów członków włocławskiej kapituły katedralnej.

21) „Archidiecezja wrocławska w rozwoju historycznym” – abp prof. dr hab. Marian Gołębiewski (Wrocław); 14 VI 2017.

12. Nauki społeczne

1) „Koncepcja praw człowieka” – ks. dr Zbigniew Skrobicki (Włocławek); 9 XII 1992.

2) „Problematyka społeczna w działalności i publikacjach ks. Stefana Wyszyńskiego” – ks. dr Zbigniew Skrobicki (Włocławek); 10 V 2001²⁸.

3) „Działalność polityczna w świetle społecznej nauki Kościoła” – ks. prof. dr hab. Stanisław Olejnik (Warszawa – Włocławek); 22 XI 2001. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 5(2002), s. 240–248.

4) „Ku rozumieniu globalizacji. Jej podstawy i cele” – ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW Warszawa); 4 XII 2002. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 6(2003), s. 204–214.

5) „Antropologia Kardynała Wyszyńskiego i jej wpływ na kulturę człowieka” – ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW Warszawa); 27 X 2004.

6) „Antropocentryzm w nauczaniu społecznym Jana Pawła II” – ks. dr Zbigniew Skrobicki (Włocławek); 11 VI 2014. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 17(2015), s. 277–294.

13. Filozofia

1) „Filozoficzne podstawy godności człowieka” – prof. dr hab. Jan Czerkawski (KUL Lublin); 3 II 1986.

2) „Ks. prof. Włodzimierz Sedlak i jego bioelektronika” – ks. dr Zdzisław Pawlak (Włocławek); 11 II 1987.

3) „Relacja: nauka – filozofia – teologia” – ks. dr Romuald Waszkinel (KUL Lublin); 4 II 1988.

4) „Dialog filozoficzny z polską filozofią marksistowską” – ks. dr Zdzisław Pawlak (Włocławek); 24 XI 1988.

5) „Kierunki i perspektywy badań w naukach filozoficzno-teologicznych na Zachodzie” – ks. dr Marian Gołębiewski (Włocławek); 9 XII 1993. Referat był refleksją autora po powrocie ze stypendium naukowego w Paryżu (1992–1993).

²⁸ Ks. Skrobicki opublikował w tym samym roku artykuł na podobny temat – *Mysł i działalność społeczna ks. Stefana Wyszyńskiego*, AtK, 136(2001), z. 553, s. 442–454.

6) „Religijne «credo» Alberta Einsteina” – ks. dr Jan Nowaczyk (Włocławek); 23 II 1995. Referat opublikowany w rozszerzonej formie w „Studiach Włocławskich”, 6(2003), s. 334–350.

7) „Filozofia źródłem sensu kultury” – bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski (Włocławek); 24 X 1996²⁹.

8) „Aktualny stan filozofii w Polsce” – ks. dr Zdzisław Pawlak (Włocławek); 16 I 1997.

9) „Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku” – ks. dr Zdzisław Pawlak (Włocławek); 6 V 1999. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 2(1999), s. 362–376.

10) „Filozoficzna koncepcja wolności Karola Wojtyły podstawą filozoficznej koncepcji wolności Jana Pawła II” – ks. dr hab. Zdzisław Pawlak (Włocławek – UMK Toruń); 25 X 2001³⁰.

11) „Filozoficzna zasada zgody na to, co się dokonało” – ks. dr Jan Nowaczyk (Włocławek); 26 II 2003. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 7(2004), s. 252–266.

12) „Pastoralne implikacje w antropologii filozoficznej” – ks. dr Jan Nowaczyk (Włocławek); 10 XII 2003.

13) „Ekofilozofia: blaski i cienie” – ks. prof. dr hab. Marcei Józef Dołęga (UKSW Warszawa); 24 III 2004.

14) „Antropologia Kardynała Wyszyńskiego i jej wpływ na kulturę człowieka” – ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW Warszawa); 27 X 2004.

15) „Formy uczestnictwa człowieka we wspólnocie według Karola Wojtyły” – ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK (Włocławek – Toruń); 8 XII 2006. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 9(2006), s. 51–63.

16) „Filozofia tomistyczna a demokracja personalistyczna” – ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL Lublin); 16 IV 2008.

17) „Ciało ludzkie i transcendencja w myśli filozoficznej M. Heideggera, E. Levinasa i M. Henry’ego” – ks. dr Andrzej Latoń (WSD Kalisz); 22 IV 2009.

²⁹ Cztery lata wcześniej bp Dembowski opublikował artykuł podejmujący tę problematykę w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 152–158.

³⁰ Referat opublikowany p.t. *Wolność człowieka w ujęciu Jana Pawła II* w: „Pedagogia Christiana”, 1(9) (2002), s. 9–21.

18) „Personalizm dziś” – prof. Juan Manuel Burgos (Uniwersytet San Pablo-CEU w Madrycie, prezes Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu); 27 V 2011. Referat wygłoszony w języku hiszpańskim, tłumaczony na język polski przez ks. dr. Witolda Dorsza.

19) „Filozoficzne aspekty ideologii «Gender»” (wykład otwarty) – ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK (Włocławek – Toruń); 25 XI 2013. Referat opublikowany w „Studiach Włocławskich”, 16(2014), s. 229–244.

20) „Główne przyczyny kryzysu ekologicznego dzisiaj. Czytając encyklikę ojca świętego Franciszka «*Laudato si'*. W trosce o wspólny dom»” – ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK (Włocławek – Toruń); 8 VI 2016. Referat opublikowany pt. *Właściwa antropologia jako fundament ekologii integralnej* w „Studiach Włocławskich”, 18(2016), s. 339–356.

14. Religioznawstwo

1) „Wiara religijna jako wartość niezbędna w społeczeństwie informacji” – ks. dr Jan Nowaczyk (Włocławek); 21 XI 1986.

2) „Trudności religijne współczesnego człowieka” – ks. dr Zdzisław Pawlak (Włocławek); 20 III 1992.

3) „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” – bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski (Włocławek); 19 II 1993.

4) „Problematyka religijna we współczesnej polskiej literaturze *science fiction*” – ks. dr Leonard Fic (Włocławek); 23 V 1996.

5) „Elementy religijne w kaszubskich zwyczajach i obrzędach okresu Bożego Narodzenia” – ks. dr hab. Jan Perszon, prof. UMK, dziekan Wydziału Teologicznego UMK; 28 I 2009.

15. Sprawozdania z kongresów oraz sprawy organizacyjne Towarzystwa

1) Sprawy organizacyjne w związku z zatwierdzeniem przez biskupa włocławskiego Jan Zarębę *Statutu* Towarzystwa; 15 III 1985.

2) Komunikaty: „Problemy kerygmaticzne interpretacji literatury” – doc. dr Marian Maciejewski (KUL Lublin); „Śladami niepokoju i poszukiwań, poświęconych zjawisku pozareligijnych grup opierających się na religiach wschodnich” – ks. dr Jerzy Bagrowicz (Włocławek); Międzynarodowe kongresy józefologiczne – ks. dr Wojciech Hanc (Włocławek); 15 V 1985.

3) Komunikat na temat symposiumu fundamentalistów w Berlinie – ks. dr Jerzy Kaźmierczak (Włocławek); 12 XI 1985.

4) Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego w Meksyku – ks. dr Wojciech Hanc (Włocławek), ks. dr Krzysztof Konecki (Włocławek); 27 X 1989.

5) Refleksje na temat 40-lecia pracy ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika (ATK Warszawa) w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (autoprezentacja); 18 XI 1993.

6) Sprawozdania z sympozjów i spotkań naukowych; 21 XI 1996.

7) Informacje o uroczystościach dziękczynnych za beatyfikację nowych męczenników na Białorusi – ks. dr Tomasz Kaczmarek (Włocławek); 25 XI 1999.

8) Spotkanie specjalne w parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika we Włocławku, z racji 70. rocznicy urodzin jej proboszcza ks. dr. Jana Nowaczyka – prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; połączone z prezentacją dziewiątego tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanego jubilatowi; 14 XI 2006.

* * *

Przedstawiona tematyka spotkań Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku ukazuje dużą różnorodność tematów poruszanych w trakcie spotkań Towarzystwa odbytych w latach 1984–2017, stąd ukazanie jej w formie powyższego zestawienia wydaje się najbardziej adekwatne. Należy podkreślić, że na spotkaniach nie zajmowano się wyłącznie zagadnieniami z zakresu teologii (choć biorąc pod uwagę łącznie wszystkie dziedziny wiedzy, plasuje się ona na pierwszym miejscu pod względem liczby wygłoszonych referatów), ale również z filozofii, historii, prawa kanonicznego, nauk społecznych oraz innych. Wykaz uwidacznia, że najwięcej referatów wygłoszono z historii i historii Kościoła, filozofii oraz szeroko rozumianej teologii pastoralnej – po około 20. Natomiast żadna inna dziedzina wiedzy w powyższym wykazie nie ma choćby połowy tej liczby referatów.

Dokładniejsze przeanalizowanie tematyki spotkań naukowodyskusyjnych Towarzystwa pozwala stwierdzić, że w planowaniu referatów zwracano bardziej uwagę na aktualność podejmowanej problematyki,

a mniej na szersze (wieloaspektowe) przedstawianie podejmowanych zagadnień. Należy też zauważyć, że nieraz sami prelegenci zgłaszali już przygotowane tematy, najczęściej z problematyki, nad którą aktualnie pracują. Na aktualność podejmowanych zagadnień wskazuje także fakt, że myśli i nauczaniu Karola Wojtyły/Jana Pawła II poświęcono w sumie siedem referatów.

Jak przystało na towarzystwo naukowe, którego terenem działania jest diecezja wrocławska, na jego spotkaniach niejednokrotnie podejmowano tematykę wrocławską (21 referatów), w tym oczywiście najczęściej w aspekcie historycznym.

Oprócz referatów przeznaczonych tylko dla członków Towarzystwa organizowano także, zgodnie ze Statutem Towarzystwa (art. 7, c), wykłady otwarte dla wszystkich zainteresowanych. W omawianym okresie zebrało się ich 12.

Kolejni prezesi Teologicznego Towarzystwa Naukowego zapraszali z wykładami pracowników naukowych z różnych ośrodków naukowych, w szczególności z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Akademii Teologii Katolickiej / Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, rzadziej z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, czasem z Krakowa czy Wrocławia. Zdecydowaną większość prelegentów stanowili jednak kapłani diecezji wrocławskiej będący członkami Towarzystwa.

O znaczeniu wygłoszonych referatów świadczy m.in. fakt, że 29 spośród nich zostało opublikowanych drukiem w „Studiach Wrocławskich” (odnotowane w zestawieniu), czasopiśmie wydawanym przez Towarzystwo od 1998 r., a niektóre w innych periodykach lub dziełach zbiorowych (odnotowane w przypisach). Jednocześnie może to sugerować, że niezbyt duży procent referatów został przygotowany i wygłoszony tylko dla Teologicznego Towarzystwa Naukowego w formie w pełni dopracowanej.

STRESZCZENIE

W tym roku (2018) przypada 90. rocznica powstania towarzystwa teologicznego we Wrocławku. Niesprzyjające warunki historyczno-polityczne sprawiły, że ma ono na swym koncie jedynie ok. 50 lat rzeczywistej działalności, z tego 11 lat przypada na okres przedwojenny (1928–1939). Prezentowana tematyka spotkań dotyczy okresu od 1984 r., kiedy to nastąpiło przekształcenie klubu naukowodyskusyjnego „Krağ” w Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku.

Powyższy artykuł zawiera wykaz tematyki spotkań Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017. Tematyka spotkań została przedstawiona w oparciu o wygłoszone referaty, a te z kolei podzielone ze względu na dziedziny wiedzy których dotyczą, z uwzględnieniem zainteresowań naukowych autora, ponadto zostały one przedstawione chronologicznie. Na niektórych spotkaniach zamiast referatów przedstawiane były sprawozdania z międzynarodowych kongresów w których uczestniczyli członkowie Towarzystwa lub omawiane były sprawy organizacyjne Towarzystwa, zostały one zamieszczone na końcu wykazu.

Słowa kluczowe: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; tematyka spotkań.

SUMMARY

This year (2018) is the 90th anniversary of the founding of the Theological Society in Włocławek. The unfavorable historical and political conditions have made it only about 50 years of actual activity, of this 11 years is the prewar period (1928–1939). The presented subject of the meeting is about the period since 1984, when the transformation of the „Krağ” scientific club into a theological association took place.

The above article contains a list of the topic of meeting of The Theological Society of the Higher Spiritual Seminary in Włocławek from 1984 to 2017. The topics of the meetings were presented on the basis of delivered papers, and in turn they were divided on the basis of their knowledge of the subject, taking into account the authors' scientific interests, and they were chronologically presented. At some meetings instead of presentations were presented reports of congress internationals in which the members of the Society participated or discussed the organizational issues of the Society, they were published at the end of the publication.

Key words: Theological Scientific Society of the Higher Seminary in Włocławek; Topic of meetings.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Sprawozdania z działalności, 1994–2017 (przechowywane przez prezesa oraz sekretarza Towarzystwa).

Sprawozdawania z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku – za lata 1994–1997: KDWł, 78(1995), s. 302–315; 79(1996), s. 233–244; 80(1997), s. 197–211; za lata 1997–2016: StWł, 1(1998), s. 44–52; 2(1999), s. 420–428; 3(2000), s. 459–464; 4(2001), s. 433–441; 5(2002), s. 471–479; 7(2004), s. 449–455; 8(2005), s. 441–459;

9(2006), s. 463–468; 10(2007), s. 485–495; 11(2009), s. 529–538; 12(2009), s. 285–294; 13(2011), s. 275–283; 14(2012), s. 655–668; 15(2023), s. 273–275; 16(2014), s. 469–476; 17(2015), s. 565–577; 18(2016), s. 505–512; 19(2017), s. 667–673.

Gołębiewski M., *Dziennik pisany sercem. Silva rerum* (1), Wrocław 2017.

Pawlak Z., *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, StWł, 12(2010), s. 224–237.

Rulka K., *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku*, StWł, 1(1998), s. 23–43.

KS. WOJCIECH HANC

**EKUMENIZM
I EKUMENICZNY WYMIAR PRAWD TEOLOGICZNYCH
W „STUDIACH WŁOCŁAWSKICH” (1998–2017)**

**1. Wprowadzenie (w treść i zakres prezentowanych
na łamach „Studiów Włocławskich” opracowań ekumenicznych)**

1.1. Wprowadzenie merytoryczne

Sobór Watykański II, a zwłaszcza dwa ważne jego dokumenty z 1964 roku: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* zainicjowały przełom, jaki dokonał się zarówno w teologicznej refleksji, jak i w różnego rodzaju działaniach podejmowanych na rzecz chrześcijańskiej jedności. Uświadomiono sobie zarówno ważkość i nagłą potrzebę wypracowania nowej w ramach teologii dyscypliny (teologii ekumenicznej), jak i stosowania ekumenicznego wymiaru w odniesieniu do całej teologii, co obejmowałyby swoim zakresem zarówno doktrynę, duchowość oraz praktyczne wcielanie w życie ekumenicznych zasad. Stąd nie należy w tym względzie mówić o truizmie takich rodzajów ekumenizmu, jak: ekumenizm duchowy, doktrynalny (naukowy) i praktyczny¹, które się nie tylko wzajemnie przenikają, lecz także we właściwy sobie sposób skutkują. Podobnie ma się rzecz z teologią ekumeniczną i ekumenicznym wymiarem teologii, gdzie ten drugi (ekumeniczny wymiar) jest nie tylko ważny, lecz wręcz niezbędny dla samookreślenia się teologii. Wreszcie trzeba powiedzieć, że

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 Zob. A. Skowronek, *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1997, s. 32–37.

ekumeniczny wymiar wchodzi w zakres teologii jako takiej, składa się na jej treść, uściśla jej wnioski, pokazując zarazem jej głębię². Dlatego soborowy Dekret o ekumenizmie, osadzony mocno w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, stwierdza, że „Naukę świętej teologii oraz innych dziedzin, zwłaszcza historycznych, należy podawać [...] w aspekcie ekumenicznym, by coraz dokładniej odpowiadała faktycznemu stanowi rzeczy” (DE, n. 10), co *Dyrektorium Ekumeniczne* już w 1970 roku odnosi do dwu płaszczyzn: najpierw do każdej dyscypliny teologicznej, a następnie do poszczególnych przedmiotów teologicznych³. Wreszcie nie można nie wspomnieć w tym miejscu także dwu dokumentów: Dyrektorium do Spraw realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 1993 r.⁴ oraz pochodzącego z 1997 r. dokumentu o *Ekumenicznym wymiarze formacji pastoralnej* (obydwa dokumenty zostały ogłoszone przez Papieską Radę do spraw Jedności Chrześcijan), przy czym ostatni dokument odnosi się nie tylko do teologów pastoralistów, lecz w ogóle do wszystkich uprawiających teologię⁵.

Zwracając w tym miejscu uwagę na istotne elementy związane z teologią ekumeniczną i ekumenicznym wymiarem teologii, powiedzieć trzeba, iż Dokument z 1993 r. powołuje się na soborowy Dekret o ekumenizmie, akcentując m.in. unikanie polemiki w prezentacji doktryny katolickiej, którą należy ukazywać w sposób klarowny i integralny, pozbawiony fałszywego irenizmu (zob. DE, n. 10 i 11), równocześnie pamiętając o hierarchii prawd i różnorodnych ujęciach, opartych na odmiennych związkach z podstawami wiary chrześcijańskiej, zawartymi

² Por. W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 30.

³ Zagadnienie to przybliży nam ówczesny Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan w części drugiej *Dyrektorium* poświęconego „Ekumenizmowi w nauczaniu wyższym”. Zob. rozdział II poświęcony „wymiarowi ekumenicznemu w każdej dyscyplinie teologicznej” w punkcie 3, natomiast gdy chodzi o wymiar ekumeniczny w poszczególnych przedmiotach teologicznych, zob. punkt 4; wreszcie „ekumenizm jako specjalna dyscyplina naukowa” zob. punkt 5; Dokument znajduje się na kartach: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu* (wyd. S.C. Napiórkowski), Lublin 1982, s. 136–139.

⁴ Zob. Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, AAS, 85(1993), s. 1039–1119; tłum. pol.: L. Balter, *Comp*, 14(1994)2, s. 3–93. Tutaj zob. s. 36–39 (n. 72–78).

⁵ Zob. Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, Dokument *The Ecumenical Dimension in the Formation of those Engaged in Pastoral Work*, Typis Vaticanis 1997, s. 7–32. W języku polskim dokument nosi tytuł: *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, który opublikował m.in. A. Nossol, w: *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000, s. 223–242.

tak na kartach Biblii, jak i starochrześcijańskiej Tradycji, zwłaszcza apostołskiej (zob. DE, n. 1,9, 10–11, 17)⁶. Z kolei w odniesieniu do drugiego dokumentu dotyczącego się *Ekumenicznego wymiaru formacji pastoralnej* z 1997 r. nie można nie stosować w każdym ekumenicznym wymiarze kluczowych elementów gwarantujących wymiar ekumeniczny każdej dyscypliny teologicznej.

Jest to najpierw hermeneutyka, będąca koniecznym narzędziem refleksji ekumenicznej, pozwalającej rozróżnić pomiędzy „depozytem wiary” a sposobem formułowania prawd wiary⁷. Jest to szczególnie potrzebne przy analizach dokumentów dialogowych, pobudzających uczestników do autorefleksji i samorozumienia w celu określenia swoich wzajemnych odniesień, wyjaśniających konkretne sformułowania teologiczne jako bardziej dopełniające się niż wykluczające. Powyższa metoda może stać się pomocną w poszukiwaniu wspólnych opisów wiary, znajdujących wzajemne zrozumienie i akceptację, celem doprowadzenia do wyrażenia i wypowiedzenia się jednym językiem ekumenicznym. Wyrazem takiego zrozumienia i akceptacji jest np. Raport Lutersko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności *Od konfliktu do komunii*, upamiętniający 500-lecie Reformacji w roku 2017⁸.

Drugim elementem kluczowym stosowanym tak w teologii ekumenicznej, jak i w ekumenicznym wymiarze poszczególnych dyscyplin teologicznych jest stosowanie zasady „hierarchii prawd”, obowiązującej katolików podczas wyjaśniania lub zestawiania z sobą różnych doktryn, o czym informował już Dekret o ekumenizmie (zob. DE, n. 11). Zwróćmy tu także uwagę, iż „hierarchia prawd” jest nadal przedmiotem dialogu ekumenicznego Grupy Mieszanej pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów. Może być ona wdrożona jako ważne kryterium celem formacji doktrynalnej w Kościele, a nawet w takie dziedziny, jak życie wewnętrzne czy pobożność ludowa⁹.

⁶ Zob. W. Hanc, *Ekumeniczna teologia (ekumeniczne nastawienie)*, w: EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 836–837.

⁷ Odtąd skrót wspomnianego dokumentu: EWFP z podaniem odnośnego numeru. Tutaj por. tamże, n. 11, gdzie m.in. czytamy, iż chodzi tu o hermeneutykę rozumianą jako sztukę interpretacji i właściwego przekazu prawd zawartych na kartach Pisma Świętego i najstarszej Tradycji, a także zawartych w dokumentach Kościoła, posiadających autoryzowane nauczanie Kościoła, jak również w tekstach ekumenicznych. Por. EWFP, tamże, n. (11)1.

⁸ Zob. *Od konfliktu do komunii. Lutersko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku*, tłum. D. Bruncz, Dziegielów 2013; wyd. 2, Dziegielów 2017.

⁹ Por. EWFP, n. (12)2.

Wreszcie niezwykle ważne dla być albo nie być teologii ekumenicznej i ekumenicznego wymiaru teologii są ekumeniczne dialogi (multilateralne i bilateralne) w ich finalnych uzgodnieniach, ponieważ owoce tychże dialogów wskazują, w jakim duchu powinno się interpretować tradycyjne ujęcia prawd wiary¹⁰.

W świetle przedstawionych wskazań analizowanego dokumentu odpowiedzialni za nauczanie powinni uważnie ocenić dialogiczne osiągnięcia, które można byłoby wykorzystać w promocji ich nauczania, w czym są kompetentni. Przy czym szczególną uwagę należałoby skierować na znajdujące się w uzgodnionych dokumentach rozróżnienia terminologiczne, tyżące się „rozbieżności i zbieżności”, „częściowej zgodności”, „zgodności” czy „pełnego uzgodnienia”, bowiem tego typu ocena może ułatwić proces recepcji, na co zwracają uwagę autorytety wykładające oficjalną naukę Kościoła, ponieważ to oni ponoszą odpowiedzialność za końcową ocenę ekumenicznych deklaracji uzgodnieniowych. W ujęciu Dokumentu Papieskiej Rady „właściwa ocena ich wartości może ukształtować nowe spojrzenie na poszczególne problemy teologiczne, co z kolei powinno ułatwić proces recepcji kierowany przez Nauczycielski Urząd Kościoła”¹¹.

1.2. Wprowadzenie autorskie

W ciągu 19 lat ukazywania się „Studiów Włocławskich”, rocznika Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, patronowali mu miejscowi teologowie i filozofowie. Jak zaznaczył bp Roman Andrzejewski w swym artykule wstępnym do pierwszego tomu „Studiów Włocławskich” pt. *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, z podanej liczby włocławskich księży (80 nazwisk), każda dyscyplina naukowa miała nawet po kilku specjalistów, z czego można by utworzyć własny wydział teologiczny¹². Szkoda, że z tej szansy nie skorzystano, mimo pewnych wysiłków zmierzających do szerszego kształcenia duchowieństwa i przygotowania odpowiedniej kadry specjalistów z poszczególnych dziedzin wiedzy teologicznej. Przykładem takiego stanu rzeczy może być teologia ekumeniczna i ekumeniczny wymiar teologii, gdzie jedynie dwóch

¹⁰ Zob. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, s. 32, a szerzej zob. tamże, s. 52–67.

¹¹ EWFP, n. 13(3).

¹² Por. R. Andrzejewski, *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego*, StWł, 1(1998), s. 10–17.

autorów z tego zakresu wiedzy: ks. Wojciech Hanc¹³ i Roman Małecki¹⁴ pozostawiło po sobie na łamach „Studiów Włocławskich” dość znaczny wkład merytoryczny w postaci 16 artykułów (tzn. każdy z autorów posiada

¹³ Ks. Wojciech Hanc jest kapłanem diecezji włocławskiej, doktorem habilitowanym nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownikiem Katedry Teologii Ekumenicznej WT UKSW oraz kierownikiem Sekcji Teologii Ekumenicznej. Ponadto był długoletnim wykładowcą ekumenizmu i teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (do 2017). W latach 1985–2008 pełnił funkcję przewodniczącego Sekcji Ekumenicznej Profesorów i Wykładowców przy Komisji (obecnie Radzie) ds. Nauki KEP. Od 1988–1998 był diecezjalnym referentem ds. ekumenizmu, zaś po utworzeniu w 1989 Diecezjalnej Rady Ekumenicznej, w latach 1989–2003 był jej przewodniczącym (w 2003 roku Rada ta przestała istnieć). Od 1995 r. jest konsultorem Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. Jego dorobek naukowy obejmuje w sumie około 300 pozycji drukowanych. Na łamach „Studiów Włocławskich” opublikował z zakresu ekumenizmu następujące artykuły podane wg chronologicznego porządku: 1) *Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia w dialogicznym spojrzeniu Kościołów Siostrzanych*, StWł, 6(2003), s. 215–225; 2) *Znaczenie placówek naukowych w dialogu ekumenicznym w świetle dokumentów*, StWł, 7(2004), s. 132–138; 3) *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 394–418; 4) *Misje i jedność w kontekście dialogu Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego*, StWł, 11(2009), s. 68–89; 5) *Słowo Boże w dialogu prawosławno-luterańskim*, StWł, 12(2009), s. 69–80; 6) *Z historii soborowego Dekretu o ekumenizmie*, StWł, 15(2013), s. 37–48; 7) *Od konfliktu do komunii. Przyczynek do wspólnego luterańsko-katolickiego upamiętnienia Reformacji w roku 2017*, StWł, 17(2015), s. 145–174; 8) *W drodze ku wspólnej wizji Kościoła*, StWł, 19(2017), s. 37–60. Szerzej, zob. *Hanc Wojciech (1941–)*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016, s. 194–197.

¹⁴ Roman Małecki, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii ekumenicznej, studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie uzyskał na Wydziale Teologicznym najpierw magisterium, pisane pod kierunkiem ks. prof. W. Hanca (praca nosi tytuł: *Eklezjalny charakter sakramentu pojednania w polskiej literaturze teologicznej*). Z kolei stopień doktora uzyskał w 1998 r. na podstawie rozprawy pt. *Tajemnica Kościoła jako wspólnoty według Johna Zizioulasa* (promotor prof. Waław Hryniewicz). Rozprawa ta została wydana drukiem pt. *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000. Ponadto do artykułów tego dobrze zapowiadającego się autora, drukowanych na kartach „Ateneum Kapłańskiego” oraz w „Studia Oecumenica”, dodać należy owe osiem artykułów z zakresu ekumenizmu, plus kilka o tematyce dogmatycznej, przez co autor powiększył swój dorobek naukowo-twórczy do około 50 pozycji drukowanych. Bardziej szczegółowe *curriculum vitae* – zob. *Małecki Roman (1965–)*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce*, s. 285–287. Autor na kartach „Studiów Włocławskich” dołącza do powyższej liczby następujące pozycje: 1) *Kościół jako „communio” w relacyjnej eklezjologii D. Zizioulasa*, StWł, 1(1998), s. 84–93; 2) *Ku wspólnemu przepowiadaniu Słowa Bożego. Apostolstwo biblijne w kontekście ekumenicznym*, StWł, 2(1999), s. 160–168; 3) *Ekumeniczny charakter Roku Jubileuszowego*, StWł, 3(2000), s. 190–203; *Christosa Yannarasa koncepcja człowieka jako bytu społecznego*, StWł, 4(2001), s. 207–217; 4) *Człowiek jako byt teoforyczny. Zarys ikoniczny antropologii Panayiotisa Nellasa*, StWł, 6(2003), s. 305–315; 5) *Eucharystia irackich chrześcijan. Refleksje historyczno-liturgiczne*, StWł, 7(2004), s. 111–119; 6) *Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, StWł, 8(2005), s. 71–85; 7) *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, StWł, 9(2006), s. 123–141; 8) *Prymat papieski – „trudny dar dla Kościoła”. Zasady teologicznej hermeneutyki dialogu o prymacie*, StWł, 10(2007), s. 186–200.

osiem artykułów, nie licząc artykułów z zakresu teologii dogmatycznej). Ekumeniczna twórczość ks. prof. W. Hanca została już oceniona z okazji 65. rocznicy jego urodzin przez abp. prof. dr. hab. Alfonsa Nossola, który m.in. napisał: „Drugim nurtem twórczości profesora Hanca stał się, od samego początku jego przemyśleń i badań, kierunek teologiczno-ekumeniczny, jako wiodący i priorytetowy, czemu pozostał wierny aż po dzień dzisiejszy. Wszystko, co czynił w zakresie uprawiania teologii, realizował pod kątem ekumenicznych naświetleń, interkonfesyjnych zbliżeń, z zaznaczeniem różnic i możliwości ich niwelowania czy zapewnienia wypracowanym przez siebie nowym rozwiązaniom ekumenicznego wymiaru ujęć doktrynalnych. Po prostu teologia i ekumeniczny wymiar teologii jako takiej stał się jego pasją”¹⁵.

Na koniec tej autorskiej prezentacji dodajmy, iż z zakresu ekumenii i ekumenicznego wymiaru prawd teologicznych obydwaj autorzy pospołem zamieścili po osiem artykułów, przy czym u pierwszego (ks. Wojciecha Hanca) artykuły zawarte w „Studiach Włocławskich” stanowiły w sumie 135 stron formatu B5, zaś artykuły drugiego teologa (Romana Małeckiego) stron 95, co w sumie mogłoby stanowić poważną rozprawę teologiczną. Po jednym artykule z omawianej problematyki przygotowali początkujący teologowie: ks. mgr Marcin Pachliński, ks. dr Tomasz Chlebowski (promotorem jego rozprawy doktorskiej obronionej na WT UKSW był ks. prof. W. Hanc), ks. dr Michał Sadowski (doktoryzował się we Włoszech – Rzym) oraz ks. dr Andrzej Tomalak, od roku 2017/18 wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku¹⁶. W sumie z omawianej tematyki zebrało się 20 artykułów.

Mając przeto na uwadze zarówno główny temat niniejszego przedłożenia oraz wkład wniesiony przez teologów wywodzących się z kręgu naukowego środowiska teologicznego skupionego wokół Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, egzemplarycznie zostanie zasy-

¹⁵ A. Nossol, *Ekumeniczny wymiar twórczości naukowej księdza Wojciecha Hanca*, w: *Teologia, ekumenizm, kultura*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 330–331.

¹⁶ Zob. M. Pachliński, *Rozwój ekumenicznej nauki o Eucharystii na światowych konferencjach Komisji „Wiary i Ustroju”*, *StWł*, 5(2002), s. 249–256; T. Chlebowski, *Medziugorie a ekumenizm*, *StWł*, 6(2003), s. 158–165; M. Sadowski, „Trzecie płuco” chrześcijaństwa? *Jan Paweł II a Kościoły tradycji syryjskiej*, *StWł*, 16(2014), s. 245–261; A. Tomalak, *Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest (Ef 4, 5). Realizacja Pawłowego wezwania w katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym w Polsce*, *StWł*, 19(2017), s. 61–76.

gnalizowanych pięć kwestii mieszczących się w obrębie trzech rodzajów ekumenizmu, wymienionych we wprowadzeniu merytorycznym.

2. Słowo Boże jako podstawa teologii ekumenicznej i ekumenicznego wymiaru teologii jako takiej

Już ojcowie Soboru Watykańskiego II zdawali sobie sprawę, iż podstawową płaszczyzną mogącą zbliżyć chrześcijan ku sobie jest Pismo Święte, czyli słowo Boże skierowane do wszystkich ludzi, będące „miejscem, w którym znajduje się chrześcijańska prawda”. Dlatego w tym miejscu w centrum uwagi – zgodnie z zasadą „hierarchii prawd” – staje Konstytucja *Dei Verbum* zwracająca naszą uwagę na słowo Boże stanowiące źródło i moc objawienia, dokonującego się *per verba et gesta Dei* oraz łączącego wszystkich w Chrystusie (zob. KO, n. 7). Dlatego R. Małecki kiedy pisze o drodze „ku wspólnemu przepowiadaniu słowa Bożego”, mając na uwadze teologiczne podstawy ekumenicznego apostołatu biblijnego stwierdza, że niezależnie od istniejących podziałów chrześcijanie są „Ludem Księgi”. Nie można więc nie pamiętać, że słowo Boże jest ponad wszelkimi ludzkimi podziałami. Wiemy przecież, że do rozłamów w Kościele przyczyniły się spory związane z interpretacją tekstów biblijnych, z autorytetem Biblii, czy też z relacją zachodzącą pomiędzy Pismem Świętym a Tradycją. Ponadto słowo Boże zostało powierzone całemu Kościołowi jako wspólne dobro chrześcijaństwa, dlatego „Kościół zawsze czerpał (z Biblii) natchnienie dla swego życia. Toć przecież wierność Słowu kazała wystąpić reformatorom wówczas, gdy niektórzy ludzie Kościoła próbowali zdobyć władzę nad Słowem, manipulować nim, czy też wykorzystywać je do własnych celów”¹⁷. W oparciu zaś o autora Listu do Hebrajczyków (4, 12) powinniśmy na takim fundamencie budować „jedność pośród podziałów”, gdyż jak powiada Dekret o ekumenizmie, „Pismo Święte jest dla dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Boga do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom” (DE, n. 21). Nie można więc – według wrocławskiego teologa – nie odwoływać się do mocy słowa Bożego, niezależnie od naszej konfesyjnej przynależności, gdyż przepowiadane słowo Boże „jest słowem stwarzającym jedność pośrodku naszych podziałów”¹⁸. Stąd tak bardzo były i są potrzebne ekumeniczne przekłady Pisma Świętego, apostołat

¹⁷ Małecki, *Ku wspólnemu przepowiadaniu słowa Bożego*, s. 162.

¹⁸ Tamże, s. 162–163.

biblijny czy praktyczna pomoc w przekazywaniu Biblii tak ze strony katolickiej, jak i ewangelickiej, do krajów byłego Związku Radzieckiego¹⁹.

Dobrym przykładem owego owocowania Bożego słowa może być dialog ekumeniczny, zwracający uwagę na wspólną akceptację słowa Bożego objawionego na kartach „Świętych Pism i Świętej Tradycji”, co jest niezbędnym warunkiem dla wszelkiego typu ekumenicznych uzgodnień doktrynalnych. Chodzi tu konkretnie o zaprezentowany na kartach „Studiów Włocławskich” dwustronny dialog ekumeniczny prowadzony przez dwie tradycje wyznaniowe: prawosławie i luteranizm, zobrazowany przez ks. W. Hanc, który oparł swoje analizy i przemyślenia na trzech wypracowanych dokumentach: z Allentown (USA – 1985), z Krety (1987) i Bad Segeberg (1987), przy czym dokumentem programowym, rysującym dalszą wizję dialogową w kwestii Bożego słowa zawartego na kartach objawienia jest dokument z Allentown²⁰. Stwierdzono tam m.in., iż Pisma Święte stanowią natchniony i autentyczny wyraz Bożego objawienia i doświadczeń Kościoła pierwszych wieków. Właśnie „doświadczenie płynące z życia w Chrystusie, naznaczonego wiarą, miłością i posłannictwem Ludu Bożego, ma swoje zakorzenienie w Biblii, będącej żywą księgą objawienia, mającą potwierdzenie w kerygmie, w dogmacie i życiu Kościoła”. A ponieważ prawdy wiary wydobyte z objawienia pod natchnieniem Ducha Świętego są zgodne z Pismem Świętym, dlatego dogmat nie może ulegać zmianie, gdyż jest świadectwem potwierdzanym dzięki Duchowi Świętemu przez Pismo Święte i Tradycję, dlatego słowo Boga jest ciągle żywe²¹.

Kolejny dokument wypracowany w Prawosławnej Akademii na Krecie w 1987 r. stara się wniknąć w relację zachodzącą pomiędzy „Pismem Świętym i Tradycją”, co zawdzięczamy Wspólnej Komisji prawosławno-luterańskiej w Bad Segeberg (1989)²², dlatego owocem wzajemnych ustaleń mogła stać się Deklaracja dotycząca kanonu i biblijnego natchnienia²³.

Analiza przedłożonych wyżej dokumentów dialogowych zwraca naszą uwagę na pięć ważnych stwierdzeń, tyjących się przekazów słowa Bożego, dochodzącego do nas w postaci dwu przekazników objawienia: Pisma Świętego i najstarszej Tradycji wiary. Zaznaczmy przeto, iż: 1) wiodącą

¹⁹ Zob. tamże, s. 166–167.

²⁰ Por. Hanc, *Słowo Boże w dialogu prawosławno-luterańskim*, s. 70.

²¹ Tamże, s. 70.

²² Rok przedtem (1988) obradowała w Wenecji Podkomisja tegoż dialogu.

²³ Zob. Hanc, *Słowo Boże w dialogu prawosławno-luterańskim*, s. 73–77.

perspektywą dla stron prowadzących ten dialog jest historiozbawcza wizja Bożego słowa, ujawniająca się w posłaniu przez Ojca na świat Jego Syna, który w pentekostalnym tchnieniu Bożego Ducha owo słowo Boga pozwala nam przeżywać i ukonkretniać w życiu Kościoła. 2) Dialogujące strony zwracają uwagę na dynamizm słowa Bożego uwytatniony na kartach Starego i Nowego Testamentu oraz świętej Tradycji, co dzięki Bożemu Duchowi dostrzegamy w Kościele, ponieważ Pismo Święte jako dzieło Ducha Świętego stanowi kryterium właściwego patrzenia na Wcielone Słowo Boga w nauczaniu i życiu jedyne, święte, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Przy czym, kiedy dokument mówi o „katolickim doświadczeniu zbawczym w Kościele, to ma na myśli wymiar jakościowy a nie ilościowy, czyli podkreślający zgodność nauki Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym (takie stanowisko prezentowali przedstawiciele Kościoła prawosławnego). Z kolei według ujęcia ewangelickiego, istotne wydaje się tu być odniesienie do samego pojęcia Kościoła, który każe ochrzczonym nazywać się braćmi i siostrami. 3) Analizowany dialog stara się doprecyzować, czemu wyraz daje Dokument z Krety, eklezjalne usytuowanie Świętej Tradycji jako autentycznego wyrazu objawienia, realizującego się w żywym doświadczeniu Kościoła, który jest Chrystusowym Ciałem. Treścią Świętej Tradycji jest Ewangelia, której zbawczy wymiar zawiera się w Piśmie Świętym, w życiu świętych każdego czasu oraz w soborowej Tradycji kościelnej. Z treściowego jej zakresu nie można nie wymienić również synodów lokalnych, nauki świętych Ojców, tekstów i liturgicznych rytuałów, które swoim tchnieniem objawił Duch Święty, zaś cały Kościół za takie je uznał. 4) Ważnym osiągnięciem dialogowym (chodzi o Dokument z Krety) jest wyjaśnienie dotyczące się ewangelickiej zasady *sola Scriptura*, które spotkało się z uznaniem teologów prawosławnych, zaś ów ewangelicki zwrot od samego początku wskazywał na Boże objawienie oraz zbawcze dzieła Boga w Chrystusie, czynione mocą Ducha Świętego, a więc tym samym wskazujące na Świętą Tradycję Kościoła. 5) Wreszcie zwraca uwagę wyrażone w dokumencie z Bad Segeberg stanowisko dotyczące się „biblijnego kanonu”, obejmującego: 27 pism Nowego Testamentu, 39 kanonicznych ksiąg Testamentu Starego oraz 10 ksiąg deuterokanonicznych, czego odpowiednikiem u Luteran są apokryfy²⁴.

Sumując osiągnięcia zarysowanego dialogu prowadzonego przez dwa duże Kościoły o odmiennym profilu i różnym kontekście kulturowo-spo-

²⁴ Por. tamże, s. 78–79.

łecznym, trzeba stwierdzić, iż dialog nie tylko doprowadził do wyłowienia wspólnych i rozbieżnych poglądów co do ważnych kwestii związanych z terminologią, ale wskazał także na wspólne wartości chrześcijańskie, które Bóg poprzez słowa i zbawcze czyny realizował w toku dziejów, co zostało zresztą uwydatnione na kartach objawienia, lecz kazał zwrócić także wagę na autorytet Bożego słowa przekazywanego poprzez święte Pisma i autorytet Tradycji oraz także na ich eklezjalny wymiar, wskazujący na niezwykle znaczenie objawionych przekazów w Kościele. Z powyższego dialogu wprost wynika także, że właściwie rozumiana ewangelicka zasada *sola Scriptura* wcale nie musi dzielić. Wszystkie zresztą Kościoły i kościelne Wspólnoty dokumentują swoje stanowiska w ścisłym oparciu o autorytet, jaki posiadają dla nich Święte Księgi, które same siebie interpretują, przekazując razem z Tradycją Boże słowo. To zaś wszystko razem wzięte stoi u fundamentów wszelkich relacji ekumenicznych, a więc teologii ekumenicznej oraz ekumenicznego wymiaru teologii jako takiej.

3. Ekumenizm i jego dialogiczno-naukowy charakter

Zielonym światłem dla wszelkich poczynań zjednoczeniowych w Kościele rzymskokatolickim był soborowy Dekret o ekumenizmie, który miał dwóch twórców: papieży Jana XXIII i Pawła VI. Pierwszy od początku swojego pontyfikatu wiązał soborową odnowę Kościoła z ruchem ekumenicznym, stąd 5 czerwca 1960 r. powołał do istnienia w Watykanie Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan, który zrównał w prawach z Komisjami soborowymi. Także za sprawą Jana XXIII zostali zaproszeni na Sobór w randze obserwatorów przedstawiciele innych Kościołów i Wspólnot. Drugim autorem soborowego Dekretu *Unitatis redintegratio* był papież Paweł VI, który swoją programową encykliką *Ecclesiam suam* otworzył Kościół katolicki na dialog: ze współczesnym światem, z wierzącymi w Boga, z innymi chrześcijanami (a więc na dialog ekumeniczny) oraz na dialog wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego, który tak naprawdę jeszcze się dotąd nie rozpoczął. Pragnieniem Pawła VI było, aby ten ostatni krąg dialogowy toczył się we własnym domu, „w atmosferze wiary, miłości i świętych gestów”, by ta rozmowa była „przystępna i dotyczyła wszystkich prawd, wszystkich cnót i wartości duchowych, które są objęte dziedzictwem nauki Chrystusowej”²⁵. Dlatego aby przybliżyć sobie całą trudną drogę *magna*

²⁵ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, AAS, 56(1964), s. 609–659; tłum. pol., Paris 1967, s. 51–119; tutaj, s. 102, n. 113.

charta współczesnej ekumenii w wydaniu Soboru Watykańskiego II, jakim był i jest nadal soborowy Dekret *Unitatis redintegratio* oraz, że jest to jeden ze znaków czasu, zachodzi w pierwszym rzędzie konieczność dookreślenia treści i zakresu samego pojęcia ekumenizmu wraz z dialogicznym tego pojęcia wymiarem (zob. DE, n. 1–4). Nie sposób nie wskazać przeto na treść i zakres współczesnego „ruchu ekumenicznego”, a tym samym na jego dialogiczno-naukowy charakter (zob. DE, n. 4).

Problemem powyższym zajął się m.in. w swoich badaniach w jednym z artykułów ks. Wojciech Hanc, wyłaniając cztery istotne elementy wynikające z samych podstaw i zasad ekumenicznego ruchu. I tak, pierwszym warunkiem dobrego odczytania „znaków czasu” jest usuwanie we własnym Kościele błędnych opinii, słów, czynów i zapatrywań na inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, które nie odpowiadałyby faktycznemu stanowi chrześcijan inaczej wierzących, utrudniając tym samym wzajemny dialog i wzajemne relacje (por. DE, n. 4). Drugim bardzo ważnym elementem jest podejmowanie dialogu pomiędzy wykształconymi i przygotowanymi do tego rzeczoznawcami, czyniąc to podczas spotkań z chrześcijanami przynależącymi do innych Kościołów i Wspólnot. Trzeci element to podejmowanie wspólnej modlitwy i współpracy we wszystkich możliwych przedsięwzięciach oraz zadaniach, które dla wspólnego dobra stawia przed chrześcijanami ich sumienie. Po czwarte, to podejmowanie we własnych Kościołach i Wspólnotach kościelnych dzieła odnowy i reformy (tamże)²⁶.

Nie sposób nie wspomnieć tu także o znaczeniu w ekumenicznym dialogu konkretnych placówek naukowych, na co w oparciu o dokumenty zwraca uwagę Kościół rzymskokatolicki poprzez ekumeniczne Dyrekoria. Chodzi tu o różnego typu placówki naukowe i to bez względu na ich zadania, rangę, strukturę organizacyjną, czy zakres prowadzonej działalności badawczo-teologicznej. Powyższą kwestię przybliżają nam w ogólnych zarysach dwa ekumeniczne Dyrekoria: 1) *Dyrektorium Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan z 1970 r.* (część II) i *Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu* Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan z 1993 r. Nie można tu także pominąć encykliki papieża Jana Pawła II

²⁶ O powyższym można się przekonać m.in. w zwięzle ukazanej historii soborowego Dekretu o ekumenizmie, autorstwa W. Hanca, *StWł*, 15(2013), s. 37–48. A jeszcze szerzej w kilku innych pozycjach drukowanych, jak np. W. Hanc, *Podstawy i pojęcie ekumenizmu w ujęciu dekretu „Unitatis redintegratio” Soboru Watykańskiego II*, *SThV*, 43(2005), nr 1, s. 155–171 oraz tenże, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”, w: 50 lat dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (red. A. Choromański), Warszawa 2014, s. 11–53.

Ut unum sint (1995). Ze względu na fakt, iż *Dyrektorium* ekumeniczne z 1993 r. zawiera także dane z poprzedniego *Dyrektorium* (1970), dlatego w tym miejscu zwrócimy jedynie uwagę na dwa ważne momenty proponowane czytelnikom przez autora tegoż artykułu. Otóż, w ramach kontekstu ekumenicznej formacji zostaje ukazana formacja specjalistyczna, gdzie *expressis verbis* podkreśla się „znaczenie formacji do dialogu”. Według tenoru dokumentu: „wydziały kościelne i inne wyższe instytuty naukowe mają szczególną do spełnienia rolę w przygotowaniu do dialogu ekumenicznego, w jego rozwoju oraz w samym postępie jedności chrześcijan, jaką dialog ten pomaga osiągnąć” (*Dyrektorium* 3, n. 87). Dopiero potem dokument ten zwraca uwagę na znaczenie wydziałów kościelnych, uniwersytetów katolickich i specjalistycznych instytutów ekumenicznych wraz ze szczegółowym wskazaniem na wprowadzenie ekumenicznej specjalizacji w postaci organizowanych kursów. Powyższe refleksje kończy przypomnienie ważnego postulatu odnoszącego się do stosowania ekumenicznego wymiaru w nauczaniu i w teologicznych badaniach (*Dyrektorium* 3, n. 88).

Podsumowując powiedzieć trzeba, iż rzymskokatolickie dokumenty ekumeniczne w postaci dyrektorium wyżej zasygnalizowanych, jak również w formie encykliki papieża Jana Pawła II *Ut unum sint*, traktującej o owocach szeroko i specjalistycznie podejmowanych dialogów z innymi chrześcijanami, wręcz zobowiązują w ramach różnych uczelni do studiowania, a przede wszystkim do czynienia tego w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych pod okiem dobrze przygotowanych katolickich wykładowców i profesorów, jak również celem przygotowania ekspertów, którzy dzieliliby się swymi badaniami z ekspertami innych Kościołów i kościelnych Wspólnot²⁷.

4. Rzeczywistość Chrystusowego Kościoła w centrum dialogicznej uwagi

Wczytując się w nauczanie Soboru Watykańskiego II nietrudno jest zauważyć, co niejednokrotnie przypominał nam Jan Paweł II, iż Sobór był i pozostanie nadal wielkim darem łaski dla Kościoła naszych czasów również w jego eklezyjalnym odniesieniu, ujawniając nową wizję Kościoła jako wspólnoty (*koinonii*), mającej swoje biblijne korzenie w pojęciu Ludu Bożego Nowego Testamentu. Stąd ks. Wojciech Hanc wypowiadając się na kartach „Studiów Włocławskich” rysuje drogę „ku wspólnej

²⁷ Zob. Hanc, *Znaczenie placówek naukowych w dialogu ekumenicznym*, s. 132–137.

wizji Kościoła”, czyniąc to w oparciu o trwający już od dziesiątek lat doktrynalny dialog ekumeniczny, prowadzony przez Komisję „Wiary i Ustroju” Ekumenicznej Rady Kościołów, który doczekał wreszcie swojego finalnego ukoronowania w postaci merytorycznego odzwierciedlenia mozolnych badań i rozmów, przełamujących – jak się wydaje – jedną z najistotniejszych przeszkód istniejących pomiędzy Kościołami i Wspólnotami zrzeszonymi w Światowej Radzie Kościołów, jak i z tymi Kościołami, które nie przynależą do Ekumenicznej Rady, a więc również z Kościołem rzymskokatolickim. Prace nad powyższym dokumentem (*The Church: Towards a Common Vision – Ku wspólnej wizji Kościoła*) zostały ukończone i jednogłośnie zatwierdzone przez Komisję w Penang (Malezja) 21 czerwca 2012 r. Mimo wszystko konsultacje pomiędzy Kościołami nadal trwają. W każdym razie na dokument ten należy patrzeć podobnie, jak patrzono na multilateralny dokument ŚRK z Limy (1982), noszący tytuł: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie Duchowne*²⁸.

Pomijając w tym miejscu długą historię procesu powstawania dokumentu oraz jego struktury i treściowego zakresu, warto zwrócić uwagę na fakt, iż czymś podstawowym dla wypracowania „wspólnej wizji Kościoła” są dwa wątki. Pierwszym jest Kościół jako „lud wybrany, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud, który jest szczególną własnością Boga” (1P, 9–10). To właśnie ten nowotestamentowy tekst biblijny mówi nam, że cały Lud Boży jest powołany do bycia ludem prorockim, kapłańskim i królewskim, co zobowiązuje do składania ofiary, świadectwa i bycia narzędziem w służbie Bożego królestwa. Drugim wątkiem uwydatnianym przez wiele Kościołów, tak w liturgii, jak i poza nią, jest wyrażenie wiary zawarte w konstantynopolitańskim symbolu (381), że „Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski”, przy czym trzeba zdawać sobie sprawę, iż powyższe przymioty wzajemnie na siebie nachodzą i wzajemnie się dopełniają, stanowiąc dar Trójjedynego Boga dla Kościoła. Jednak przymioty te brane ekskluzywnie, tak jak to było w przeszłości, mogą – choć nie muszą – sprzyjać podziałom. Ponadto dokument dialogowy: *Ku wspólnej wizji Kościoła* zwraca uwagę na dwa bardzo ważne i dużo mówiące obrazy Kościoła, przybliżające we wszystkich tradycjach wyznaniowych Kościół jako Ciało Chrystusa oraz „świątynię Ducha Świętego”²⁹. Dlatego nie wchodząc w ten temat głębiej,

²⁸ Por. Hanc, *W drodze ku wspólnej wizji Kościoła*, s. 45. Dokument powyższy oznaczany jest międzynarodowym skrótem: BEM.

²⁹ Tamże, s. 49.

zsumujmy, że Kościół nie jest li tylko zbiorem zgromadzonych wiernych, ale jest znakiem i służą Bożego zamysłu wobec świata. Natomiast patrząc na Kościół od strony teologicznych podstaw, jest on wspólnotą Trójjedynego Boga, dzięki czemu jest to Wspólnota, której członkowie (dzięki sakramentowi chrztu) mają udział w życiu i misji Boga. Bóg Trójjedyny będąc Bogiem jednym w Trzech Osobach stanowi źródło i punkt centralny każdej Wspólnoty, dzięki czemu Kościół posiada równocześnie dwa wymiary: boski i ludzki³⁰. Idąc dalej za autorem artykułu, należy skonstatować, iż analizowany dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła* tchnie – patrząc od strony rzeczywistości założonej przez Chrystusa nowej wspólnoty Bożego Ludu – potrójną nadzieją, gdyż: 1) przedstawia nam syntezę wyników wypracowanych w ekumenicznym dialogu multilateralnym w ostatnich dziesięcioleciach odnośnie do podstawowych kwestii eklezjologicznych; 2) dokument zarysowuje Kościoły, które zostały zaproszone do oceny wyników tychże dialogów; 3) Kościołom stworzono okazję do refleksji nad odczytaniem znaków woli Bożej co do jeszcze większego wzrastania w jedności (zob. Ef 4, 12–16)³¹.

Wydaje się, że w rzeczywistość Kościoła – Wspólnoty doskonale się wpisuje R. Małecki, czyniąc to jakby w sposób uprzedzający w postaci ważnego przyczynku do istotnych treści artykułu ks. prof. Hanc, analizującego dokument ERK z 2013 r. Chodzi tu o niezwykle ciekawy artykuł umieszczony w „Studiach Włocławskich” młodego, choć bardzo dobrze zapowiadającego się ekumenisty, adiunkta z Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, zajmującego się tradycją prawosławną. Tym razem uwydatnia on zagadnienie *Kościół jako „communio” w relacyjnej eklezjologii Johna D. Zizioulasa*, wybitnego teologa prawosławnego, który jako przedstawiciel Patriarchatu Konstantynopolitańskiego był członkiem Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu z Kościołem rzymskokatolickim, anglikańskim oraz z prawosławnymi Kościołami przedchalcedońskimi.

Eklezjologia w wydaniu J.D. Zizioulasa kształtuje się wokół eucharystycznego doświadczenia Kościoła, co – jak wiadomo – sięga twórczej inwencji O. Mikołaja Afanasjewa, twórcy tzw. eklezjologii eucharystycznej. Warto nadmienić także, iż eklezjologia uprawiana przez Zizioulasa czerpie swoje inspiracje z tzw. ontologii relacyjnej, wypracowanej zwłaszcza przez

³⁰ Autor opracowania powołuje się w powyższych refleksjach na Dokument „Ku wspólnej wizji Kościoła”, n. 11–23; zob. H a n c, *W drodze ku wspólnej wizji Kościoła*, s. 46–50.

³¹ Por. tamże, s. 47. Jeszcze szerzej powyższe myśli syntetyzuje „Zakończenie” artykułu, które w sześciu punktach reasumuje całość, tamże, s. 56–58.

św. Atanazego i Ojców Kapadockich, dlatego owa relacyjna ontologia stoi u początku preferowanej przez Zizioulasa eklezjologii komunii, która nie wynika ani z socjologicznego doświadczenia, ani z etyki, lecz z wiary w Boga jedynego w Trójcy Osób oraz z doświadczenia Jego działania. J.D. Zizioulas w swym dziele *The Church as Communion* stwierdza, że jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do wspólnoty życia z Bogiem i braćmi, co wynika ze zbawczej woli Bożej. Stąd podstawą dla relacyjnej teologii Zizioulasa jest „wiara w Boga, który będąc Wspólnotą Trzech Osób, istnieje na sposób relacyjny”³². Ponadto eklezjologia relacyjna w wydaniu greckiego teologa swoją inspirację czerpie z pneumatologicznie ukształtowanej chrystologii, co nie dziwi, gdyż biblijny termin „ekleżja” np. przez św. Pawła zawsze jest łączony z Osobą Chrystusa (por. np. Rz 16, 16; Ef 1, 23; 5, 23–25; Kol 1, 18). Stąd – zdaniem prawosławnego teologa – stwierdzenie to powinno także przenikać struktury kościelne w ich relacyjności, z czego wynika, że droga do Boga prowadzi poprzez bliźniego, który – jak każdy – jest członkiem tej samej wspólnoty Kościoła lokalnego. Z kolei podstawą teologii Kościoła lokalnego jest jego zakorzenienie się w Eucharystii. Z kolei tam, gdzie jest ważnie sprawowana Eucharystia, tam się uobecnia Kościół jako Ciało Chrystusa³³. W konsekwencji Zizioulas wyprowadza pojęcie Kościoła lokalnego z faktu, że Eucharystia sprawowana w konkretnym miejscu posiada z istoty swej katolicki charakter. Ponadto poprzez sprawowanie Eucharystii w jedności z innymi wspólnotami, nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie, ujawnia się pełnia kościelnej katolickości. I dalej, „napięcie pomiędzy lokalnością a uniwersalnością w eklezjologii komunii zostaje przekroczone w fakcie trwania Kościoła w jedności z innymi Kościołami lokalnymi wszystkich miejsc i czasów”³⁴. Dlatego eklezjologia komunii powinna uwzględniać przenikanie się wzajemne Kościoła lokalnego i powszechnego. Kiedy zaś Kościół lokalny zrywa swoje więzy z innymi Kościołami, wówczas ztraca równocześnie swoją katolickość³⁵.

Nie sposób także nie wspomnieć tu, że w eklezjologii komunii obowiązuje wzajemność kościelnych posługiwań, tak instytucjonalnych, jak i charyzmatycznych, zaś ostatecznym kryterium bycia i życia wszelkich kościelnych instytucji jest głównie tajemnica Eucharystii przeżywana

³² Małecki, *Kościół jako „communio” w relacyjnej eklezjologii D. Zizioulasa*, s. 85.

³³ Por. tamże, s. 88–89.

³⁴ Tamże, s. 89.

³⁵ Tamże, s. 90.

i sprawowana w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Posługiwanie kościelne postrzegane w ramach relacyjnych i komunijnych łączy Kościół ze światem, zaś dzięki eucharystycznej perspektywie zostaje pokonany wszelki podział, a więc także rozdział jaki zachodzi pomiędzy światem i Kościołem oraz pomiędzy tym, co święte, a tym co świeckie. Relacja Kościoła do świata powinna wynikać z prawdy o inkarnacji oraz z idei rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie³⁶. Dlatego, jeżeli przyjmie się powyższe konstatacje, przedstawione w oparciu o badania tak wybitnego teologa prawosławnego, jakim był J.D. Zizioulas, to całym umysłem i sercem należy poprzeć ideę eklezjologii komunii w drodze do wspólnej jedności czynionej na bazie wielorakich więzów łączących katolików z prawosławnymi braćmi i siostrami, zaś jego twórcze badania ekumeniczno-eklezjologiczne i ich przybliżenie przez dr. Romana Małeckiego nie mogły uprzedzająco nie torować drogi dokumentowi Światowej Rady Kościołów z 2013 r. *Ku wspólnej wizji Kościoła*, z czego Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku powinno być dumne.

5. Eucharystia finalnym etapem zjednoczeniowych wysiłków dialogicznych

Każdy uczestnik Eucharystii prowadzony do niej przez chrzest, staje za każdym razem wobec bezmiaru Bożej miłości, czyli jej misteryjności, doświadczenia wspólnotowości życia i trwania w Chrystusowym Kościele z jednej strony, z drugiej zaś staje wobec bezradności człowieczego umysłu, który musi albo jej rzeczywistość przyjąć wiarą, albo odrzucić Boży dar łaski kryjącej w sobie niezwykły pokarm, który wierzący nazywają „zadatkami przyszłej chwały, czyli znakiem nadziei na nowe niebo i nową ziemię” (por. KKK, n. 1402–1405). Mając przeto na uwadze fundamentalne znaczenie Eucharystii jako sakramentu chrześcijańskiej jedności, to bez względu na istniejące nadal podziały, wierzący w Chrystusa dostrzegają w tym sakramencie przedziwny znak scalający i budujący Chrystusowy Kościół. Dlatego sakrament ten cieszy się w chrześcijańskich Wspólnotach szczególną czcią i uznaniem, co potwierdza choćby liczba około 30 dialogów doktrynalnych pozostających z sobą w ekumenicznych rozmowach³⁷.

Wydaje się, że na szczególne podkreślenie i uznanie zasługują dwa dialogi doktrynalne: dialog rzymskokatolicko-prawosławny oraz rzymskoka-

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Zob. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, s. 82–87.

tolicko-luterański. Tym jednak razem uwagę piszącego artykuł na kartach „Studiów Włocławskich” zwraca międzywyznaniowy dialog rzymskokatolicko-prawosławny, prowadzony jakby w dwu osłonach. Pierwszą osłonę stanowi Dokument Monachijski o znamienym tytule: *Mysterium Kościoła i Eucharystii w tajemnicy Trójcy Świętej* (1982), opracowany przez Wspólną Komisję mieszaną katolicko-prawosławną. Niech o doktrynalnej wadze tego dokumentu świadczą choćby dwa stwierdzenia jego autorów, a mianowicie: „Przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwieciu, w którym dopełnia się ich przebywanie w Synu i Ojcu, przez Ducha”³⁸. I dalej, dokument ten zwracając uwagę na Eucharystię sprawowaną w Kościele lokalnym, stara się podkreślić aktualizację „koinonii” w Kościele zebranych na Eucharystii, gdzie wspólnota posiada z natury swój wymiar służebny i pneumatologiczny. Dlatego nie dziwi, iż Eucharystia jest tego manifestacją. Z kolei zgromadzenie eucharystyczne pełni we wspólnocie funkcję służebną, co dokonuje się przez Ducha Świętego. Wreszcie Dokument zwraca uwagę na jedność w tej samej kerygmie, a więc również w tej samej wierze. Przeto relacja zachodząca pomiędzy chrztem i Eucharystią, tycząca się koinonii i jej katolickości, zyskuje swoje dopełnienie i pogłębienie. Dopiero z powyższego może wypływać wola zjednoczenia w miłości i w posługiwaniu³⁹.

Drugim dokumentem, czyli jakby drugą osłoną, podkreślającą wzajemną relację pomiędzy chrztem a Eucharystią, jest tekst uzgodnieniowy z Bari (1987) pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*. Istotne jest tu stwierdzenie dialogujących stron, wskazujące na tożsamość wiary obydwu Kościołów oraz na ciągłość z Kościołem apostołów i we wspólnocie ze wszystkimi Kościołami, które celebrowają te same sakramenty. Szczególnie mocno została tu uwydatniona wzajemna relacja zachodząca pomiędzy sakramentami inicjacji oraz sakramentalna spójnia, gdzie Eucharystia jest dopełnieniem chrztu i bierzmowania. Potwierdzeniem w całym swym wymiarze tego dialogowego dokumentu z Monachium i z Bari jest wspólne oświadczenie Jana Pawła II i patriarchy Antiochii Zakka I Ivasa. Niech więc w miejsce podsumowania powyższych dokumentów będzie stwierdzenie w nich zawarte, że Eucharystia godnie przyjęta, dzięki komunii w Ciele i Krwi Chrystusa, daje uczestnictwo w królestwie Bożym, łącznie

³⁸ Cyt. za: tenże, *Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia w dialogicznym spojrzeniu Kościołów Siostrzanych*, s. 220.

³⁹ Por. tamże, s. 220–221.

z przebaczeniem grzechów, udziałem w życiu Boga samego, co owocuje przynależnością do eschatycznej wspólnoty⁴⁰.

Mając na uwadze powyższe dokumenty bilateralnych dialogów rzymskokatolicko-prawosławnych, będących tak blisko siebie w odniesieniu do doktryny związanej z sakramentami chrześcijańskiej inicjacji, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii, zadajemy sobie pytanie: czy nie nadszedł czas jej wspólnej celebracji, czego z tęsknotą zarówno wielu prawosławnych, jak i katolików oczekuje. Stąd na powyższe pytanie stara się dać nam odpowiedź dr Roman Małecki w swym artykule *Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?* Otóż autor tego ciekawego przedłożenia, po wyjaśnieniu związanych z *communicatio in sacris* pojęć (interkomunia, gościnność eucharystyczna, koncelebracja i intercelebracja) (p. 1), przedstawia najpierw stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego (p. 2), by w kolejnym fragmencie zasygnalizować rozbieżności i oczekiwania wobec praktyki interkomunijnej (p. 3), rysując w końcowej fazie propozycję trzech instytutów ekumenicznych w przedłożonej kwestii (p. 4)⁴¹.

I tak, stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego zostało dość jasno uwydatnione w *Dyrektorium* z 1993 r., które nie wnosi żadnych zmian w interkomunijnej praktyce zawartych w soborowym Dekrecie o ekumenizmie. Są jednak pewne okoliczności i warunki dopuszczania do komunii świętej tych wiernych, którzy nie są w pełnej jedności z Kościołem rzymskokatolickim. Dlatego wspomniane wyżej *Dyrektorium* wymienia przypadki, gdzie szafarz – katolik może udzielać trzech sakramentów: Eucharystii, sakramentu pokuty i namaszczenia chorych osobie ochrzczonej w przypadku niebezpieczeństwa śmierci, wielkiej i naglącej konieczności, braku możliwości udania się do szafarza własnego Kościoła lub braku wspólnoty eklezjalnej. Osoba pragnąca przyjąć powyższe sakramenty powinna o nie poprosić szafarza Kościoła, w których sakramenty są ważne, bądź szafarza, który zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, posiada ważne udzielone święcenia (zob. *Dyrektorium* z 1993 r., n. 130–132). Nie jest jednak możliwe wspólne sprawowanie eucharystycznej liturgii (zob. *Ut unum sint*, n. 45). Ponadto w żadnym przypadku nie może być sprawowana koncelebra, kiedy brak jest pełnej jedności: w wierze, w sakramentach i w kościelnym posługiwaniu. I jeszcze jedno ważne stwierdzenie, że jedność może być realizowana tylko w prawdzie (por. Enc. *Ecclesia*

⁴⁰ Tamże, s. 221.

⁴¹ Małecki, *Gościnność eucharystyczna*, s. 71–85.

de Eucharistia, n. 44–45)⁴². Interesująca jest także w powyższej kwestii propozycja trzech instytutów ekumenicznych: w Bensheim, Strasburgu i Tybindze, będąca apelem do pasterzy Kościoła rzymskokatolickiego oraz do zwierzchników Kościołów ewangelickich (głównie luterzańskich), by w świetle dotychczasowych dialogów ekumenicznych na temat Eucharystii i posługiwania kościelnego, zrewidowały swoje stanowiska w kwestii praktyki w dopuszczaniu wiernych do Stołu Pańskiego⁴³.

Na koniec należy powiedzieć, iż dotychczasowa praktyka ograniczonej gościnności eucharystycznej, dopuszczana przez Kościół rzymskokatolicki w szczególnych okolicznościach i przypadkach, a potwierdzona np. w ostatnich urzędowych dokumentach, stanowi rzeczywiście wyraz wspólnej tęsknoty za pełną kościelną jednością⁴⁴.

W kolejnym wreszcie artykule odnoszącym się do Eucharystii, ks. M. Pachliński w jedynym – jak dotąd – swoim krótkim opracowaniu, wskazuje na łamach „Studiów Włocławskich” swoistą ewolucję nauki o Eucharystii, czynioną tym razem z punktu widzenia pozakatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych, poczynawszy od światowych Konferencji Komisji „Wiary i Ustroju” w Lozannie (1927) i w Edynburgu (1937), a potem uprzedzająco odnosząc się do eucharystycznej nauki podczas innych wielkich Zgromadzeń ŚRK, gdzie zajmowano się nie tylko istotnymi teologicznymi aspektami sakramentalnej rzeczywistości Stołu Pańskiego, w tym także kwestią interkomunii⁴⁵. Ważne więc są w tym względzie – jak informuje nas autor – ustalenia Komisji „Wiary i Ustroju” m.in. w Aarhus (1964), w Bristolu (1967), w Lund (1952), w Lowanium (1971), w Akrze (1974), w Crêt-Bérard (1977), w Bangalor (1978) czy w Limie (1982)⁴⁶. Na koniec zaznaczmy, iż tym ostatnim dokumentem Komisji „Wiary i Ustroju” (dokumentem multilateralnym) zwieńczono ponad 50 lat wyteżonej pracy doktrynalnej Komisji „Wiary i Ustroju” ERK, dotyczącej eucharystycznej problematyki⁴⁷.

Reasumując ową refleksję o eucharystycznej tajemnicy w jej dialogicznym aspekcie, zarysowanym przez włocławskich teologów ekumenistów na kartach „Studiów Włocławskich” w ostatnim dwudziestoleciu, powiedzieć

⁴² Zob. tamże, 74–78.

⁴³ Zob. tamże, s. 81.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 83.

⁴⁵ Zob. Pachliński, *Rozwój ekumenicznej nauki o Eucharystii*, s. 249–256.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 254–255.

trzeba, iż nie stroniono od ekumenicznego nastawienia eucharystycznej tematyki, domagającej się tak od teologów, jak i wiernych świeckich akceptacji obecności Boga w Kościołach, egzystujących w zsekularyzowanym świecie, niezwyklej wiary w ten na wskroś tajemniczy znak sakramentalny, przez wszystkich zresztą chrześcijan akceptowany, chociaż różnie naświetlany i rozumiany. Może dlatego w dyskusji z abp. A. Nossolem, długoletnim przewodniczącym Rady Ekumenicznej Konferencji Episkopatu Polski, podkreślającym zbawczy wymiar Eucharystii, we wrześniu tegoż roku padło nader ważne stwierdzenie, wypowiedziane przez Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan prof. kard. Kurta Kocha, a przywołane w owej dyskusji, iż „finalnym etapem zjednoczeniowych wysiłków ekumenicznych nie może nie być Eucharystia”⁴⁸.

6. „Konflikt czy komunია” w upamiętnieniu 500-lecia Reformacji

Napisany w roku 2015 artykuł oparty o jedenasty dialog bilateralny luterańsko-rzymskokatolicki, ogłoszony w postaci Raportu luterańsko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności, miał według autora niniejszego artykułu przybliżyć upamiętnienie wydarzenia, które – jak wiadomo – w skutkach doprowadziło 500 lat temu do rozdziału w Kościele zachodnim.

W drugim polskim wydaniu, dokument *Od konfliktu do komunii* (2017) poprzedzają wypowiedzi dwu wysokich przedstawicieli: Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce – biskupa Jerzego Samca oraz arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego, prymasa Polski – Wojciecha Polaka. Bp Jerzy Samiec wskazuje na ekumeniczną optykę Raportu luterańsko-rzymskokatolickiego Komisji Dialogu ds. Jedności, „uwzględniającą szeroki kontekst szesnastowiecznych zmaganiań o reformę i duchową odnowę Kościoła, co ułatwia wzajemne poznanie i zrozumienie, a poznanie zawsze prowadzi do usuwania lęków i uprzedzeń”⁴⁹. Natomiast prymas Polski abp Wojciech Polak zwrócił m.in. uwagę na wypowiedź papieża Franciszka z 15 lipca 2015 r., podkreślając szczególną rolę dokumentu *Od konfliktu do komunii*, napisanego właściwie w przeddzień jubileuszu 500-lecia reformacji. Stąd metropolita gnieźnieński nie tylko życzy

⁴⁸ W dyskusji w Instytucie Ekumenicznym Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (Kamień Śląski) udział brali m.in.: abp A. Nossol oraz dwaj profesorowie z diecezji wrocławskiej: ekumenista Wojciech Hanc oraz filozof Zdzisław Pawlak (17 IX 2017).

⁴⁹ *Słowo Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, w: Od konfliktu do komunii*, s. 13.

wszystkim owocnej lektury, ale głęboko ufa, „że okaże się ona pomocna w codziennym przechodzeniu od konfliktu do komunii, od grzechu do łaski, od zamknięcia do miłosierdzia, na drodze wyznaczonej nam przez Zmartwychwstałego Pana”⁵⁰. Taka też była intencja przedstawienia tej niezwyklej rangi dokumentu dialogowo-wspólnego, luterancko-katolickiego i przybliżenia jego treści szerszemu gronu czytelników, tym razem pochylających się nad kartami „Studiów Włocławskich”, by przekonanych umocnić we wspólnej drodze do jedności, a tych, którzy jeszcze się nie przekonali, do usilnego przywoływania Chrystusowej modlitwy: „Ojczy spraw, aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21) oraz by w tym szczególnym roku upamiętniającym 500-lecie reformacji popłynęła szczególna radość i dziękczynienie zarówno z ust ewangelików, jak i katolików, za łaskę wspólnej modlitwy z równoczesną świadomością, że „podział Ciała Chrystusowego jest sprzeczny z wolą Bożą” (por. Ef 4, 4). Przypominają nam też o tym dwaj członkowie współprzewodniczący Luterancko-rzymskokatolickiej Komisji ds. Jedności w „Przedmowie” do analizowanego dokumentu *Od konfliktu do komunii*: luterancki bp dr Eero Huovinen z Finlandii oraz bp prof. dr Karlheinz Diez z Niemiec, że w roku 500-lecia reformacji (2017) „będziemy musieli otwarcie wyznać, iż staliśmy się winnymi przed Chrystusem, szkodząc jedności Kościoła. Rok upamiętnienia reformacji stawia nas przed dwoma wyzwaniem: oczyszczeniem i uzdrowieniem pamięci oraz przywróceniem chrześcijańskiej jedności w zgodzie z prawdą Ewangelii Jezusa Chrystusa” (Ef 4, 4–6)⁵¹.

Na koniec niniejszych refleksji nie sposób nie zwrócić uwagi na przedstawione dwie uwagi jako postulatywny wynik dialogowych dyskusji, poprzedzających pięć ekumenicznych imperatywów. Otóż uwagi te dotyczą: 1) uznania faktu, iż wszyscy razem ze swoimi współbraćmi przynależą do jednego Ciała Chrystusa i 2) odnoszą się do wezwania luteran i katolików, by nie tylko patrzyli na wszystko z perspektywy jedności Chrystusowego Ciała, lecz szukali wszystkiego, co tę jedność wyraża, służąc wspólnocie jedyne Ciała Chrystusa, nieustannie się troszcząc o ciągłe nawracanie swych wnętrza⁵². Postulatami zaś są: perspektywa jedności, a nie rozłamu; ciągła przemiana poprzez wspólnotę życia i dawanie świadectwa wiary; mimo wszystko zobowiązanie się do poszukiwania widzialnej jedności;

⁵⁰ *Słowo Prymasa Polski*, w: *Od konfliktu do komunii*, s. 16.

⁵¹ K. Diez, E. Huovinen, *Przedmowa*, w: *Od konfliktu do komunii*, s. 18.

⁵² *Od konfliktu do komunii*, s. 113, n. 238 i 239.

ponowne odkrywanie w sobie siły Ewangelii oraz dawanie świadectwa o Bożej łasce w zwiastowaniu słowa Bożego i posłudze na rzecz świata⁵³.

* * *

Nie sposób było ukazać w jednym opracowaniu wszystkich tematycznych wątków związanych z ekumeniczną problematyką, a podejmowanych w 20 artykułach uwidocznionych na kartach „Studiów Włocławskich” w ciągu dwudziestolecia ich istnienia. Dlatego ograniczono się do wprowadzenia i merytorycznych pięciu kwestii teologiczno-ekumenicznych, i to jedynie w wydaniu dwóch liczących się tak w kraju, jak i poza jego granicami teologów ekumenistów: prof. Wojciecha Hanca i dr. Romana Małeckiego, o czym przesądziła liczba przedstawionych tu artykułów oraz ich merytoryczna waga. Dodać ponadto trzeba, że wymienieni autorzy mają niebagatelny dorobek naukowy: pierwszy – około 300 drukowanych pozycji (książkowych, artykułów i recenzji), drugi specjalizujący się w ekumenizmie i teologii dogmatyczno-prawosławnej, mając na swym koncie około 50 pozycji drukowanych, w tym jedną książkę. Obydwaj w swojej ekumenicznej twórczości naukowo-badawczej, czynionej na bazie nauki Soboru Watykańskiego II oraz najnowszych posoborowych dokumentów, usiłowali budować zręby pod nową dyscyplinę teologiczną, jaką jest teologia ekumeniczna oraz ekumeniczny wymiar teologii w ich całokształcie, by wychodzić zarazem naprzeciw stawianym przez „Papieży jedności” pytaniom, poczynawszy od Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II aż po Benedykta XVI i papieża Franciszka włącznie.

STRESZCZENIE

Mając na uwadze twórczą inwencję autorów przedstawiających swój dorobek naukowo-badawczy w zakresie ekumenizmu i ekumenicznego wymiaru prawd teologicznych, uwidoczniony na kartach „Studiów Włocławskich”, odnotować trzeba w podjętej problematyce w sumie sześciu autorów, przy czym dwaj: ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Hanc i dr Roman Małecki ze względu na duży, tak od strony ilościowej, jak i jakościowej dorobek badawczo-naukowy, wiążący się z opracowywanym tematem, zasługują na szczególną uwagę, co odnotowała także *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*. Można się zresztą o tym przekonać przybliżając sobie, potraktowane jedynie wybiórczo pięć kwestii (po uczynionym uprzednio merytorycznym i autorskim wprowadzeniu), czego wyrazem jest całość opracowania zogniskowana wokół: słowa Bożego będącego podstawą doktrynalną teologii ekumenicznej i ekumenicznego

⁵³ Por. tamże, s. 113–115, n. 240–245.

wymiaru teologii jako takiej; ekumenizmu i jego dialogiczno-naukowego charakteru; rzeczywistości Chrystusowego Kościoła, będącego w centrum uwagi ekumenicznych dialogów; Eucharystii stanowiącej finalny etap zjednoczeniowych wysiłków dialogicznych oraz przybliżenie na bazie Raportu luterańsko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Ekumenizmu niezwyklego dokumentu: *Od konfliktu do komunii*, będącego w swej treści luterańsko-katolickim wspólnym upamiętnieniem reformacji w 2017 roku.

Słowa kluczowe: ekumenizm, ekumeniczny wymiar, słowo Boże, ekumenizm w dialogach, Chrystusowy Kościół, Eucharystia – sakrament jedności; 500-lecie Reformacji.

SUMMARY

In order to the creativity of the authors presenting their academic and research achievements on the ground of the ecumenism and ecumenical dimension of the theological truths, seen in 'Włocławek Studies', it must be noticed in the issue taken by the six authors. Two of them: Rev. Wojciech Hanc, the professor of Cardinal Stefan Wyszyński University and Ph. D. Roman Małecki should be paid a special attention, what is also mentioned in *The Encyclopedia of Ecumenism in Poland (1964–2014)*. One can find out more about it bringing the issues presented in the article closer. The paper shows these five issues, after the previous substantive and proprietary introduction, only selectively. The whole is focused on: the Word of God which is a doctrinal basis of ecumenical theology and ecumenical dimension of the theology; ecumenism and its dialogue and academic nature; the reality of Christ's Church, on which the ecumenical dialogues focus; the Eucharist which is the final stage in unifying efforts of dialogues and bringing the unusual document *From the Conflict to the Communion* which is the common Lutheran and Catholic commemoration of Reformation closer on the basis of the report of Lutheran and Roman Catholic Dialogue Commission for Ecumenism in 2017.

Key words: ecumenism, ecumenical dimension, Word of God, ecumenism in dialogues, Christ's Church, Eucharist – the sacrament of unity, quinqucentenary of Reformation.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Bożym objawieniu *Dei Verbum*, 1965.
Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964.
Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995.
Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II*, cz. 2. *Ekumenizm w nauczaniu wyższym*; tekst. oryg., AAS 62(1970), s. 705–724.

- Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do spraw realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, 1993; tłum. pol.: L. Balter, ComP, 14(1994), nr 2, s. 3–93.
- Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej*, 1997.
- Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 r., Raport Luterancko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów 2017.
- Andrzejewski R., *O tradycjach i możliwościach naukowych wrocławskiego środowiska kościelnego*, StWł, 1(1998), s. 7–20.
- Hanc W., *Ekumeniczna teologia (ekumeniczne nastawienie)*, w: EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 836–837.
- Hanc W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.
- Hanc W., *Jedność sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia w dialogicznym spojrzeniu Kościołów Siostrzanych*, StWł, 6(2003), s. 2015–225.
- Hanc W., *Misje i jedność w kontekście dialogu Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego*, StWł, 11(2009), s. 68–89.
- Hanc W., *Od konfliktu do komunii. Przyczynek do wspólnego luterancko-katolickiego upamiętnienia Reformacji w roku 2017*, StWł, 17(2015), s. 145–174.
- Hanc W., *Słowo Boże w dialogu prawosławno-luteranckim*, StWł, 12(2009), s. 69–80.
- Hanc W., *W drodze ku wspólnej wizji Kościoła*, StWł, 19(2017), s. 37–60.
- Hanc W., *Z dziejów ekumenii w diecezji wrocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 394–418.
- Hanc W., *Z historii soborowego Dekretu o ekumenizmie*, StWł, 15(2013), s. 37–48.
- Hanc W., *Znaczenie placówek naukowych w dialogu ekumenicznym. W świetle dokumentów*, StWł, 7(2004), s. 132–138.
- Małecki R., *Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, StWł, 8(2005), s. 71–85.
- Małecki R., *Kościół jako „communio” w relacyjnej eklezjologii D. Zizioulasa*, StWł, 1(1998), s. 84–93.
- Małecki R., *Ku wspólnemu przepowiadaniu słowa Bożego. Apostolstwo biblijne w kontekście ekumenicznym*, StWł, 2(1999), s. 160–168.
- Nossol A., *Ekumeniczny wymiar twórczości naukowej księdza Wojciecha Hanca*, w: *Teologia, ekumenizm, kultura*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 330–341.
- Pachliński M., *Rozwój ekumenicznej nauki o Eucharystii na światowych konferencjach Komisji „Wiary i Ustroju”*, StWł, 5(2002), s. 249–256.
- Skowronek A., *Próba określenia ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1997, s. 32–37.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

PROBLEMATYKA TEOLOGII MORALNEJ I DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W „STUDIACH WŁOCŁAWSKICH”

W dziewiętnastu tomach „Studiów Włocławskich”, które się dotąd ukazały, problematyka teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej jest obecna, szczególnie w pokażnej liczbie artykułów (66) z zakresu duchowości chrześcijańskiej. Liczba artykułów podana i omówiona tutaj nie do końca jest precyzyjna, ponieważ niektóre z nich mają charakter interdyscyplinarny i można je zaliczyć przynajmniej do dwu dyscyplin teologicznych.

Biorąc pod uwagę liczbę artykułów z zakresu teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej, zauważamy, że z zakresu teologii moralnej jest ich niewiele, dlatego zostaną omówione według tytułów w kolejnych tomach. Natomiast artykułów z zakresu teologii duchowości chrześcijańskiej jest bardzo dużo, dlatego będą omówione w grupach – według tematów, które poruszają.

1. Teologia moralna

Już w pierwszym tomie „Studiów Włocławskich” znajdujemy artykuł wybitnego polskiego moralisty, ks. prof. Stanisława Olejnika, poświęcony obronie wartości etycznych¹. Autor artykułu zauważa, że wielu dziś pojmuje wartości etyczne w sferze doznań i uczuć, odrzucając ich

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – kapłan diecezji włocławskiej, prof. zwyczajny dr hab. (teologia duchowości, hagiologia, psychologia), kierownik Zakładu Psychologii Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku. Członek Prezydium Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

¹ S. Olejnik, *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej*, StWł, 1(1998), s. 105–113.

obiektywną wartość, co jest błędem. Dalej zauważa, że chrześcijańskie wartości etyczne, podobnie jak dogmaty wiary, były nieraz odrzucane albo atakowane. Dlatego w pierwszej części artykułu, w oparciu o nauczanie Kościoła, autor ukazuje fundamenty i rozumienie chrześcijańskich wartości etycznych. Zasadnicza część artykułu ukazuje rozumienie i obronę chrześcijańskich wartości etycznych w oparciu o encyklikę Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Artykuł zamykają postulaty badawcze dotyczące dydaktyki etycznej.

W czwartym tomie ks. Jacek Szymański z perspektywy teologa moralisty ukazuje aktualne tendencje dewaluacji seksu². Autor zaznacza, że „W panującym obecnie klimacie bezładu moralnego kryje się podwójne niebezpieczeństwo: szkodliwego konformizmu oraz przesądów, mogących zafałszować intymną naturę osoby ludzkiej, jaka wyszła w swej pełni z rąk Stwórcy” (s. 305). Słusznie autor zauważa, że skoro Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, płciowość jest organicznie złączona z osobą ludzką i właściwe jej rozumienie jest bardzo ważne. Autor artykułu w sposób merytoryczny, w oparciu o źródła, ukazuje współczesny permissywizm w dziedzinie seksu, następnie omawia masturbację i autoerotyzm, które w sposób szczególny stają się problematyczne w okresie dorastania, porusza też zagadnienie homoseksualizmu i tzw. seksu przemilczanego.

W piątym tomie ks. S. Olejnik w artykule *Działalność polityczna w świetle społecznej nauki Kościoła* (s. 240–248) w trzeciej części ukazuje relacje zachodzące między polityką a moralnością. Autor zamyka rozważania stwierdzeniem: „Zasady moralne obowiązują wszystkich uprawiających politykę, a w szczególności przedstawicieli władzy, w każdym sektorze i na każdym szczeblu jej sprawowania” (s. 247).

W szóstym tomie dwa artykuły poruszają problematykę z zakresu teologii moralnej³.

Marian Graczyk SDB omawia podstawy i cele procesu globalizacji. Słusznie autor zauważa, że na naszych oczach „globalizacja” robi wielką karierę (por. s. 204), ale ponieważ termin ten jest rozumiany słabo albo błędnie, autor najpierw określa, co rozumie przez termin „globalizacja”. Następnie ukazuje podstawy procesu globalizacji i cele globalizacji. Naj-

² J. Szymański, *Współczesne tendencje dewaluacji seksu*, StWł, 4(2001), s. 304–312.

³ M. Graczyk, *Ku rozumieniu globalizacji. Jej podstawy i cele*, StWł, 6(2003), s. 204–214; J. Szymański, *Klonowanie człowieka a granice eksperymentów biomedycznych*, StWł, 6(2003), s. 404–413.

pierw autor znajduje podstawy globalizacji w człowieku jako podmiocie, który ma naturę osobowo-społeczną. Autor dochodzi do wniosków, że jeżeli przyjmie się, iż człowiek jako *ens sociale* tworzy pierwszą podstawę dla procesu globalizacji, to globalizacja powinna służyć solidarności międzyludzkiej. „Natomiast druga podstawa procesu globalizacji – świat dany i zadany w rzeczywistościach ziemskich – wskazuje, że celem procesu globalizacji jest wspieranie rozwoju dobra wspólnego, które zakłada ostatecznie rozwój człowieka w jego różnych wymiarach” (s. 213).

Ks. Jacek Szymański porusza aktualny dla doby współczesnej problem klonowania człowieka, jako jeden z eksperymentów biomedycznych. Autor dochodzi do wniosków, że żadne eksperymenty nie powinny zagrażać człowiekowi i niszczyć go. „Byłaby to samobójcza działalność ludzka, wykorzystująca poznanie przeciw człowiekowi” (s. 411). Dalej stwierdza autor, że jeżeli postęp biotechnologii będzie rozwijał się zgodnie z zasadami moralnymi, wówczas będzie służył człowiekowi.

W tomie siódmym w dwóch artykułach poruszana jest problematyka z zakresu teologii moralnej⁴.

W pierwszym ks. Jacek Szymański ukazuje niebezpieczeństwo antynomii między ludzką wolnością i Bożym prawem. Autor zauważa, że źródłem tej antynomii jest zbyt liberalne pojmowanie wolności: „Człowiek wolny to człowiek wyzuty z wszelkich norm, prawideł, gdyż sam dla siebie jest normą” (s. 41). Odwołując się do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor*, autor artykułu w znacznej jego części wykazuje, że człowiek uwikłany w grzech może przemieniać „prawdę Bożą w kłamstwo” (por. s. 41 i 43). Antynomia źle pojmowanej wolności i prawa Bożego może prowadzić do oddzielenia wiary od moralności, co w konsekwencji prowadzi do tego, że nawet wielu chrześcijan może myśleć i żyć tak, jakby Bóg nie istniał (por. s. 45).

W drugim artykule ks. Artur Niemira, ukazując relacje pomiędzy doświadczeniem religijnym i moralnym, zwraca też uwagę na to, że oddzielenie wiary od moralności skutkuje poważnymi zagrożeniami (por. s. 91). Autor artykułu podjęty problem opiera na przemyśleniach teologicznych niemieckiego redemptorysty Bernarda Häringa, uczestnika Soboru Watykańskiego II, współautora wielu tekstów soborowych

⁴ Tenże, *Niebezpieczeństwo antynomii ludzkiej wolności i Bożego prawa. Refleksje w świetle „Veritatis splendor”*, StWł, 7(2004), s. 41–48; A. Niemira, *Relacja między doświadczeniem religijnym i moralnym w myśli Bernarda Häringa*, StWł, 7(2004), s. 91–99.

w dziedzinie moralności. Biorąc pod uwagę szersze grono czytelników, autor na początku wyjaśnia pojęcia, które są potrzebne do prawidłowego uchwycenia problemu (por. s. 91–92). Bazując na przemyśleniach Häringa, autor artykułu podkreśla, że spotkanie doświadczenia religijnego z moralnym buduje wspólnotę dialogiczną z Bogiem i drugim człowiekiem. Ten rodzaj moralności w praktyce wyraża się w naśladowaniu Chrystusa (por. s. 95–96). Bardzo cenne w artykule jest podsumowanie i próba oceny poglądów niemieckiego teologa, który na pewnym etapie swojego życia zagubił ortodoksję teologiczną (por. s. 96–98).

Również w ósmym tomie znajdują się dwa artykuły z zakresu teologii moralnej⁵.

W pierwszym artykule ks. A. Niemira zastanawia się nad pytaniem: Czy warto rozmawiać o cnotach? Autor najpierw wyjaśnia pojęcie cnoty, wiąże naukę o cnotach z konkretną koncepcją człowieka i omawia moralność osoby cnotliwej. W krótkim podsumowaniu ks. Niemira wraca do pytania postawionego w tytule i odpowiada, że treść artykułu próbuje uzasadnić, że warto (por. s. 95).

Natomiast ks. Jacek Szymański ukazuje spowiednika jako formatora sumienia penitenta. Autor słusznie zauważa, że kształtowanie zdrowych sumień ludzkich powinno być włączone w całą działalność duszpasterską Kościoła, a szczególną rolę w tej formacji ma sakrament pojednania i pokuty (s. 97). Biorąc pod uwagę współczesne zagubienia człowieka, ks. Szymański zdaje sobie sprawę z tego, jak ważną rolę w formacji sumienia penitenta odgrywa odpowiedni spowiednik, dlatego w ostatniej części artykułu w sposób delikatny próbuje podpowiedzieć, jak formować sumienie penitenta (s. 100–103).

W tomie jedenastym „Studiów Włocławskich” znajdujemy ciekawy i aktualny artykuł na temat soborowych zasad pedagogiki moralnej⁶. Autor artykułu zauważa, że teologia moralna nie była w centrum obrad Soboru Watykańskiego II, ale zainteresowanie tą dziedziną teologiczną jest obecne w dokumentach soborowych w sposób znaczący. Analizując dokumenty soborowe, ks. Niemira najpierw wskazuje, że postępowanie moralne chrześcijanina ma być odpowiedzią na wezwanie, które bierze swój początek w osobie Jezusa Chrystusa (s. 111). Następnie wskazuje

⁵ Tenże, *Czy warto dziś rozmawiać o cnotach*, StWł, 8(2005), s. 86–96; J. Szymański, *Spowiednik jako formator sumienia penitenta*, StWł, 8(2005), s. 97–105.

⁶ A. Niemira, *Soborowe zasady pedagogiki moralnej*, StWł, 11(2009), s. 111–117.

na zasadę stopniowego wzrostu jako kolejną zasadę pedagogiki Soboru Watykańskiego II (s. 113–114), i na formację do odpowiedzialności (s. 114–116).

Problematykę wychowania moralnego porusza też artykuł ks. Jarosława Lisicy⁷. Jak pisze autor, Rok Miłosierdzia (8 XII 2015 – 20 XI 2016) zainspirował go do podjęcia zagadnienia, jakie znaczenie ma miłosierdzie w procesie wychowania moralnego. Ks. Lisica pisze: „Zarówno «miłosierdzie» jak i «wychowanie moralne» to zagadnienia dość obszerne [...]. Dlatego, z uwagi na charakter artykułu, zostaną jedynie zasygnalizowane wybrane wymiary i aspekty analizowanych pojęć” (s. 75). Autor najpierw ukazuje rolę miłosierdzia w rozwoju osobowym (s. 76–78), następnie omawia potrzebę wychowania moralnego (s. 78–80), najobszerniej ukazuje miłosierdzie jako fundament wychowania moralnego (s. 80–84).

W tomie czternastym znajdujemy interesujący artykuł ks. Mirosława Mroza z zakresu tematyki moralnej⁸. Autor wychodzi od stwierdzenia: „Termin «powołanie do rozwoju» to stwierdzenie Benedykta XVI z encykliki *Caritas in veritate*, wydobyte na kanwie encykliki *Populorum progressio* Pawła VI” (s. 274). Dalej autor podkreśla, że powołania składają się do działania, do rozwoju, do urzeczywistniania swoich możliwości. Odwołując się do nauczania Benedykta XVI, ks. Mróz pisze, że powołanie z jednej strony jest źródłem transcendentального wezwania, dlatego człowiek sam z siebie nie powinien wyznaczać ostatecznego celu (s. 275). W tym kontekście ks. Mróz omawia autorów, którzy uznawali postęp za cel sam w sobie (s. 277–282), a w ostatniej części artykułu przedstawia nadzieję, która pozwala budować przyszłość zgodnie z ostatecznym celem człowieka (s. 282–286).

Podsumowując zauważamy, że w 12 artykułach zamieszczonych w periodyku „Studia Włocławskie” poruszana jest problematyka z zakresu teologii moralnej. Aż dziewięć z tych artykułów napisali moralisci wywodzący się z kościelnego środowiska włocławskiego: ks. prof. zw. dr hab. Stanisław Olejnik – 2; ks. dr hab. Jacek Szymański – 4; ks. dr Artur Niemira – 3. Po jednym artykule mają: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; ks. prof. UKSW dr hab. Marian Graczyk – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w War-

⁷ J. Lisica, *Rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym*, StWł, 18(2016), s. 75–86.

⁸ M. Mróz, *Upadek idei postępu a cnota nadziei: Poszukiwania w obrębie prawdziwego rozwoju człowieka i społeczeństwa*, StWł, 14(2012), s. 274–287.

szawie; ks. dr Jarosław Lisica – wykładowca w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni.

2. Duchowość chrześcijańska

Artykuły z zakresu duchowości chrześcijańskiej zostaną przedstawione w sposób syntetyczny – grupowo – według tematów, które poruszają.

2.1. Ogólne ujęcie duchowości

Ks. Jan Witkowski w krótkim artykule (liczącym trochę ponad 3 strony) omawia początki życia duchowego⁹. W swoich rozważaniach autor odwołuje się do nauczania Kościoła, szczególnie do encyklik: papieża Piusa XII *Mistici corporis* i *Humani generis* oraz do refleksji współczesnych teologów.

Ks. Stanisław Urbański ukazuje rolę cnót teologalnych w rozwoju życia duchowego w nauczaniu ks. Piotra Semenki¹⁰. Autor syntetycznie ukazuje rolę wiary (s. 387–389), nadziei (s. 389–391) i miłości (s. 391–393).

Ks. Ireneusz Werbiński omawia ludzkie uwarunkowania, które mają wpływ na formowanie przez Jezusa życia duchowego w człowieku¹¹. Autor zauważa, że Jezus spełnia wszystkie warunki, i to stopniu najwyższym, aby Jego działanie w człowieku było skuteczne, dlatego sensowne jest zajęcie się uwarunkowaniami ludzkimi (s. 116). Autor najpierw omawia uwarunkowania dotyczące sfery decyzyjnej (s. 117–118), następnie poziom wiary człowieka (s. 118–121) i otwartość w postawie (s. 121–122).

W tym samym kręgu myślenia jest artykuł ks. Stanisława Suwińskiego omawiający antropologiczne podstawy życia duchowego¹². Autor oparł swoje przemyślenia na publikacjach św. Franciszka Salezego (1567–1622), który pod względem dowartościowania ludzkiego wymiaru duchowości uprzedził swoją epokę. Potwierdza to autor artykułu: „Według św. Franciszka w strukturze człowieka, obok duszy ludzkiej, istotną rolę w procesie ego życia i rozwoju stanowi sfera cielesna” (s. 171). Ks. Suwiński

⁹ J. Witkowski, *Łaska Boża początkiem życia duchowego w człowieku*, StWł, 2(1999), s. 289–292.

¹⁰ S. Urbański, *Cnoty teologalne w nauczaniu ks. Piotra Semenki*, StWł, 14(2012), s. 386–394.

¹¹ I. Werbiński, *Uwarunkowania skuteczności działania w człowieku*, StWł, 8(2005), s. 116–123.

¹² S. Suwiński, *Antropologiczne podstawy życia duchowego według św. Franciszka Salezego*, StWł, 14(2012), s. 169–180.

w sposób bardzo ciekawy analizuje przemyslenia św. Franciszka Salezego na podjęty temat.

Ks. Lech Król omawia rolę pracy w formacji życia duchowego¹³. Autor zaznacza, że każda praca uczciwie wykonywana nie tylko służy dobru materialnemu, ale ma wpływ na duchowy rozwój człowieka. Artykuł był pisany z okazji 100. rocznicy urodzin Prymasa Tysiąclecia, Stefana Wyszyńskiego, dlatego ks. Król odwołuje się często do publikacji Prymasa pt. *Duch pracy ludzkiej*. W artykule autor ukazuje przenikanie się pracy i modlitwy (s. 40–42), nabywanie cnót chrześcijańskich przez pracę (s. 42–46) i rozwój postaw społecznych (s. 46–49).

Ten sam autor omawia znaczenie kultu Serca Jezusa dla życia duchowego¹⁴. Autor rozważa podjęty problem w oparciu o nauczanie św. Józefa Sebastiana Pelczara, który wskazywał na znaczenie tego kultu w życiu duchowym: wiernych świeckich, kapłanów i osób zakonnych. W takiej kolejności omawiany jest podjęty problem.

Ks. Piotr Głowacki ukazuje charakterystyczne elementy życia duchowego w pismach bł. Honorata Koźmińskiego¹⁵. W pierwszym punkcie zatytułowanym „Chrystocentryzm” autor pisze, że bł. Honorat nie posługiwał się tym terminem, ale całe jego nauczanie koncentrowało się wokół osoby Jezusa Chrystusa (s. 83). Zaś wśród charakterystycznych cech życia duchowego przedstawionego przez ojca Honorata autor artykułu wymienia: maryjność (s. 86–88), ideał franciszkański (s. 88–91) i życie ukryte (s. 91–93).

W innym artykule ks. Głowacki omawia główne idee duchowości franciszkańskiej¹⁶. Ponieważ inicjatorem i twórcą duchowości franciszkańskiej był św. Franciszek z Asyżu, autor najpierw ukazuje duchowy portret św. Franciszka (s. 220–222) i kolejno omawia istotne cechy duchowości franciszkańskiej i franciszkanizmu (s. 222–230).

Jerzy Skawroń OCarm omawia miłość, która jest źródłem duchowego rozwoju człowieka¹⁷. Autor ukazuje podjęty problem w oparciu o dzieła

¹³ L. Król, *Rola pracy w formacji życia duchowego według kardynała Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 4(2001), s. 38–50.

¹⁴ Tenże, *Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara*, StWł, 9(2006), s. 233–243.

¹⁵ P. Głowacki, *Charakterystyczne elementy życia duchowego w pismach bł. Honorata Koźmińskiego*, StWł, 2(1999), s. 83–94.

¹⁶ Tenże, *Główne idee duchowości franciszkańskiej*, StWł, 9(2006), s. 220–232.

¹⁷ J. Skawroń, *Miłość źródłem rozwoju człowieka według św. Jana od Krzyża*, StWł, 8(2005), s. 165–175.

św. Jana od Krzyża. Artykuł omawia stopnie zjednoczenia aż do miłości doskonałej (s. 166–174).

Adam Józef Sobczyk MSF ukazuje świętorodziny wymiar duchowości chrześcijańskiej¹⁸. Autor jest członkiem Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny i wydaje się, jest odpowiednią osobą do podjęcia tego zagadnienia. Najcenniejsza w artykule jest część ukazująca możliwość włączenia elementów duchowości Świętej Rodziny w duchowość współczesną (s. 261–267).

Karmelita Paweł Placyd Ogórek zajął się duchowością zakonu, do którego należy¹⁹. Autor wychodzi w artykule od pytania: „Czy jest sens mówić o duchowości karmelitańskiej czy jakichś innych duchowościach, np. franciszkańskiej, dominikańskiej, ignacjańskiej, skoro w zasadzie istnieje tylko jedna duchowość chrześcijańska?” (s. 181). W pierwszej części artykułu autor próbuje w tej kwestii zająć stanowisko (s. 181–184). W drugiej zaś przedstawia specyficzne cechy duchowości karmelitańskiej (s. 186–191).

W artykule ks. Lecha Króla *Duchowość islamu* możemy mówić o międzyreligijnym wymiarze duchowości²⁰. Autor sięgnął do bogatej literatury (s. 77–79), aby w sposób syntetyczny ukazać specyficzne cechy duchowości islamu.

2.2. Biblijno-teologiczne podstawy życia duchowego

Zagadnienie biblijnych inspiracji dla duchowości katolickiej omawia artykuł ks. Ireneusza Werbińskiego²¹. Autor rozpoczyna swoje refleksje od stwierdzenia, że dla każdej dziedziny teologicznej, a tym bardziej dla duchowości na pierwszym miejscu podstawowym źródłem powinna być Biblia. Tam odkrywamy korzenie duchowości, jej głębię i prawidłowe formy (s. 271). Autor ukazuje ją w punktach: 1) Odkrywanie Boga osobowego u podstaw duchowości katolickiej; 2) Oblubieńcza postawa Boga wobec człowieka; 3) Dorastanie ludu Bożego do oblubieńczej postawy wobec Boga; 4) Obietnice wynikające z wypełnienia Bożego zamysłu wobec człowieka; 5) Biblijny baranek wzorem dojrzałej osobowości i dojrzałej postawy duchowej; 6) Biblijny prorok jako świadek duchowych wydarzeń; 7) Apostolski wymiar proroctwa.

¹⁸ A.J. Sobczyk, *Świętorodziny rys duchowości chrześcijańskiej według Jana Bethier (1840–1908), Założyciela Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny*, StWł, 10(2007), s. 258–268.

¹⁹ P.P. Ogórek, *Duchowość karmelitańska*, StWł, 14(2012), s. 181–192.

²⁰ L. Król, *Duchowość Islamu*, StWł, 15(2013), s. 61–79.

²¹ I. Werbiński, *Biblijne inspiracje dla duchowości katolickiej*, StWł, 16(2014), s. 271–282.

Ks. Tomasz Michalski ukazuje zagadnienie „nowego człowieka” na podstawie Listu do Kolosan (3, 10–15)²². Autor pisze, że podstawowych wskazówek dla życia duchowego trzeba szukać w Piśmie Świętym. Na podstawie Listu do Kolosan (3, 10–15) ukazuje Chrystusa, który jest obrazem Boga i wzorem osobowym dla „nowego człowieka” (s. 94–97). Słusznie autor zauważa, że przełomowym wydarzeniem w życiu Kolo-san – było, a w życiu każdego chrześcijanina – jest przyjęcie chrztu, a to oznacza przejście ze śmierci duchowej do nowego życia w Chrystusie. Następnie w sposób bardzo interesujący autor omawia cechy osobowe „nowego człowieka” (s. 98–103): „serdeczne miłosierdzie, dobroć, cichość, cierpliwość, wzajemne wybaczenie, miłość, pokój, bycie wdzięcznym”.

Ten sam autor w jednym z artykułów omawia ascezę negatywną w oparciu o Listy św. Pawła²³. Autor zwraca uwagę na to, że w teologii św. Pawła ważną rolę odgrywa motywacja napomnień moralnych i pierwszym etapem wymagań stawianych ochrzczoneму jest wezwanie do ascezy negatywnej, której elementy są zwięzłe i ciekawie ukazane: czyny przeciwne porządkowi społecznemu (s. 170–173), występki seksualne (s. 173–175) i wykroczenia dotyczące życia religijnego (s. 175).

Ten sam autor w oparciu o Biblię omawia duchowość życia rodzinnego²⁴. We wprowadzeniu do artykułu ks. Michalski przytacza wypowiedź Jana Pawła II z *Listu do rodzin*, że „Rodzina jest drogą Kościoła”. „Człowiek wędruje do Boga różnymi drogami, pośród których pierwszą i z wielu względów najważniejszą jest rodzina” (s. 231). Za podstawę swoich rozważań autor wzięł Listy więzienne i pasterskie św. Pawła apostoła. Duchowe zasady życia rodzinnego Apostoł ujmuje w kilku punktach, które są widoczne w strukturze artykułu: wskazania dla żon (s. 231–233), wskazania dla mężów (s. 233–235), cześć należna rodzicom (s. 235–236), wskazania dla ojców (236–237).

Kolejny artykuł tego samego autora omawia nową ewangelizację na przykładzie życia i nauczania Apostoła Narodów²⁵. Ks. Michalski

²² T. Michalski, „Nowy człowiek” na podstawie Listu do Kolosan (3, 10–15), StWł, 1(1998), s. 94–104.

²³ Tenże, *Asceza negatywna na podstawie katalogów wad zamieszczonych w listach św. Pawła*, StWł, 2(1999), s. 169–176.

²⁴ Tenże, *Duchowość życia rodzinnego na podstawie Listów więziennych i pasterskich świętego Pawła apostoła*, StWł, 4(2001), s. 231–238.

²⁵ Tenże, *Nowa ewangelizacja na przykładzie życia i nauczania Apostoła Narodów*, StWł, 5(2002), s. 229–239.

pisze: „Kiedy pochylamy się nad sylwetką i historią życia Apostoła Narodów, to z łatwością możemy zauważyć, że od chwili nawrócenia Paweł całą swoją wyjątkową energię poświęcił działalności ewangelizacyjnej” (s. 229). Dlatego artykuł najpierw ukazuje Pawła jako ewangelizatora (s. 229–234), następnie metody ewangelizacyjne św. Pawła (s. 234–235) oraz styl głoszenia słowa Bożego (s. 235–238).

Ks. Mirosław Michalak podjął się przedstawienia problemu nawrócenia w świadomości Kościoła pierwszych wieków²⁶. Trzeba zauważyć trafny wybór źródeł do omówienia podjętego problemu, którymi są Dzieje Apostolskie. Mając na uwadze szersze grono czytelników, autor najpierw wyjaśnia ideę nawrócenia w Piśmie Świętym (s. 218–219), następnie ciekawie ujmuje nawrócenie – w kategoriach wezwania i daru (s. 219–225) i w ośmiu punktach ujmuje istotę nawrócenia przedstawioną w Dziejach Apostolskich (s. 225–229).

Choć nie jest oparty na źródłach biblijnych, z artykułem ks. Michałaka koresponduje artykuł ks. Ireneusza Werbińskiego przedstawiający nawracanie się jako drogę duchowej przemiany człowieka²⁷. Użycie słowa „nawracanie” wskazuje na to, że autor traktuje je jako proces, nie zamykając jego perspektywy. Godne zauważenia jest to, że autor oprócz literatury teologicznej, oparł swe rozważania na literaturze z zakresu psychologii personalnej i na świadectwach ludzi, którzy weszli na drogę nawracania się (s.152–153).

2.3. Duchowość wiernych świeckich

Ks. Jan Przybyłowski omawia różne uwarunkowania w formacji wiernych świeckich²⁸. Autor zwraca uwagę na to, że Sobór Watykański II dopuszcza różne formy duchowości, dostosowane do stanów życia i posług. Sobór Watykański II dowartościował też duchowość wiernych świeckich. Autor najpierw omawia sytuację egzystencjalną wiernych świeckich. Wierni świeccy, żyjąc w świecie, ciągle muszą wybierać między mądrością duchową (ewangeliczną) a tzw. mądrością świata (s. 141–146). Autor zwraca też uwagę na zależność formacji duchowej i ludzkiej oraz

²⁶ M. Michalak, *Problem nawrócenia w Kościele pierwotnym w świetle Dziejów Apostolskich*, StWł, 4(2001), s. 218–230.

²⁷ I. Werbiński, *Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka*, StWł, 11(2009), s. 143–153.

²⁸ J. Przybyłowski, *Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich*, StWł, 8(2006), s. 139–155.

na to, że chrześcijanin powołany jest do świętości i do życia wiecznego (s. 146–151).

Roman Czarniecki mówi o odkrywaniu powołania życiowego przez wiernych świeckich²⁹. Jako źródło do przeanalizowania podjętego problemu świecki teolog wziął kazania publikowane w periodyku „Współczesna Ambona”. Artykuł ukazuje drogę życia w bezżeństwie (s. 156–159) i drogę życia rodzinnego (s. 159–163).

Ks. Ireneusz Werbiński opisuje drogę do dojrzałości duchowej chrześcijanina³⁰. Proces dojrzewania duchowego ukazuje autor w oparciu o świadectwo życia i publikacje sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. Postawa duszpasterska i twórczość pisarska Blachnickiego dowodzą, że bardzo mu zależało na tym, aby wierni świeccy prowadzili pogłębione życie duchowe. Dlatego zainicjował Ruch Światło-Życie, który korzystając z wizji Kościoła proponowanej przez Sobór Watykański II, miał budzić potrzebę głębszego życia duchowego i prowadzić wiernych do świętości. Szukając genezy jakiegoś dzieła, najczęściej na pierwszym miejscu docieramy do osobistych przeżyć autora i tak też było w tym przypadku. Za najważniejszy dzień w swoim życiu uznał ks. Franciszek 17 czerwca 1942 roku, kiedy to, gdy czekał na wykonanie wyroku śmierci, olśniło go jakieś przedziwne światło. Po 19 latach od tego wydarzenia napisał w pamiętniku duchowym: „Światło to od razu rozpoznałem i nazwałem po imieniu, gdy powstałem i zacząłem chodzić po celi powtarzając w duszy: wierzę, wierzę. To światło od tej chwili nie przestało ani na chwilę mną kierować, zwracając moje życie ku Bogu” (por. s. 296). Artykuł ukazuje obraz dojrzałego chrześcijanina jako „nowego człowieka”, omawia sposoby realizacji drogi ku dojrzałości duchowej oraz etapy dojrzewania duchowego.

Bardzo ciekawy jest artykuł ks. Ireneusza Werbińskiego poświęcony duchowej drodze chrześcijanina odczytanej w publikacji *Opowieści pielgrzyma*³¹. Pełny tytuł publikacji brzmi *Szczerze opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*. Książka powstała w kręgu duchowości wschodniej i trudno dociec, kto jest jej autorem, podpisał się jako

²⁹ R. Czarniecki, *Odkrywanie powołania życiowego przez wiernych świeckich według kazań we „Współczesnej Ambonie” w latach 1983–1994*, StWł, 8(2005), s. 156–164.

³⁰ I. Werbiński, *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, StWł, 3(2000), s. 296–311.

³¹ Tenże, *Duchowa droga chrześcijanina odczytana w publikacji „Opowieści pielgrzyma”*, StWł, 15(2013), s. 49–60.

Pielgrzym. Pielgrzym jako drogi do dojrzałości duchowej na pierwszym miejscu wymienia słowo Boże, a na drugim modlitwę serca.

Jeden z artykułów ks. Ireneusza Werbińskiego próbuje ukazać, jaki wpływ ma duchowość na relacje interpersonalne w rodzinie³². Warto zwrócić uwagę na punkty: 3) Wpływ duchowości na relacje w rodzinie z osobą niepełnosprawną; 4) Wpływ duchowości na kształtowanie postaw po stracie jednego z członków rodziny.

Ks. Ireneusz Werbiński omawia też przygotowanie kobiety do realizacji drogi powołania życiowego³³. W tym przypadku autor oparł swoje refleksje na pracy wychowawczej i twórczości literackiej Jadwigi Zamoyskiej, która w 1882 roku założyła Szkołę Domowej Pracy Kobiet, gdzie uczono nie tylko umiejętności praktycznych, ale również fundamentów, na których powinno opierać się życie: umiłowania Boga, człowieka, szacunku dla pracy i wartości moralnych (s. 229). W artykule warto zwrócić uwagę na ten punkt, który wprost mówi o formacji duchowej. Zgodnie z dewizą Zamoyskiej: praca rąk, umysłu i duszy, powinny w człowieku rozwijać się równomiernie, aby owocować w dojrzałości osobowej i duchowej (s. 235–239).

2.4. Duchowość kapłańska

Ks. Janusz Umerle przedstawia duchowość kapłana diecezjalnego na podstawie dekretu Soboru Watykańskiego II o Posłudze i życiu prezbiterów³⁴. Artykuł jest oryginalnie skonstruowany, o czym świadczą tytuły poszczególnych punktów, np.: 1) Prezbiter – „w świecie” czy „poza światem”? – szukanie równowagi (s. 161–164); 2) Posługa kapłańska – braterstwo czy autorytet? (s. 164–167); 3) Świętość kapłańska – prywatna pobożność? (s. 167–169); 6) Czy w celibacie grozi samotność? (s. 170–171); 8) Czy ksiądz diecezjalny żyje według jakiejś reguły? (s. 173–174).

Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej ukazuje w swoim artykule Adam Józef Sobczyk MSF³⁵. Plan artykułu podyktowała encyklika Jana

³² Tenże, *Wpływ duchowości na relacje interpersonalne w rodzinie*, StWł, 17(2015), s. 207–222.

³³ Tenże, *Przygotowanie kobiety do realizacji powołania życiowego według Jadwigi Zamoyskiej*, StWł, 10(2007), s. 229–241.

³⁴ J. Umerle, *Duchowość kapłana diecezjalnego według „Presbyterorum ordinis”*, StWł, 11(2009), s. 161–175.

³⁵ A.J. Sobczyk, *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, StWł, 13(2011), s. 40–47.

Pawła II *Redemptoris Mater*. Z artykułu możemy wnioskować, że encyklika nie mówi wprost o maryjnym wymiarze duchowości kapłańskiej. Natomiast autor w punkcie 5 zatytułowanym „Wzór dla kapłanów” próbuje pokazać potrzebę ubogacenia duchowości kapłańskiej wymiarem maryjnym (s. 44–46).

Papież Paweł VI w jednej z katechez przypomniał prawdę, że świat współczesny nie chce słuchać nauczycieli, ale świadków; nauczycieli zaś słucha na tyle, na ile są świadkami. Nie ulega wątpliwości, że święci swoim życiem potwierdzali to, co mówili lub pisali. W tym duchu należy odczytywać artykuł ks. Lecha Króla o świętości kapłańskiej na przykładzie Jana Vianneya³⁶. W przeszłości dość mocno był uwypuklany ascetyczny wymiar jego świętości, co w artykule też zostało uwzględnione (s. 50–51), ale warto w nim zwrócić uwagę na punkt 2) „Pasterski wymiar świętości”, a zwłaszcza na podpunkt „Sakrament pojednania” (s. 54–57).

W kolejnym artykule ks. Lech Król omawia duchowość kapłanów w ostatnim etapie ziemskiego życia³⁷. Słusznie autor jest przekonany o tym, że starość kapłańskiej nie powinno się traktować w kategoriach ograniczenia i degeneracji. Dlatego w pierwszym punkcie artykułu ukazuje starość jako wyzwanie (s. 140–142), a zasadnicza część artykułu przedstawia wymiary duchowości kapłańskiej dostosowane do wieku (s. 142–147). Wydaje się też warte zauważenia ukazanie eschatycznego wymiaru duchowości kapłańskiej (s. 147–149).

Z powyższym tekstem w pełni koresponduje artykuł biskupa Romana Andrzejewskiego, który życie duchowe księży emerytów ujmuje na tle potrzeby ich godnego życia³⁸. Autor, będąc klasykiem z zamiłowania i wykształcenia, najpierw sięgnął do kultury rzymskiej, która w jego przekonaniu, w odniesieniu do kapłanów ujawniła się w przepisie prawa kanonicznego, aby ostatni etap życia przeżyli godnie (s. 21–24), następnie ukazuje różne wymiary godnej starości (s. 24–34), aby zakończyć artykuł punktem: „Ku pełnej godności w domu Ojca” (s. 35–36). Artykuł jest zaopatrzone bogatymi przypisami, które prowadzą coś w rodzaju dialogu z tekstem głównym.

³⁶ L. Król, *Świętość kapłańska na przykładzie św. Jana Vianneya*, StWł, 13(2011), s. 48–60.

³⁷ Tenże, *Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym*, StWł, 2(1999), s. 140–151.

³⁸ R. Andrzejewski, *Otium cum dignitate. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*, StWł, 5(2002), s. 21–39.

W tym miejscu warto też odnotować artykuł ks. Ireneusza Werbińskiego poświęcony formacji duchowej w seminarium we Włocławku³⁹. Artykuł ukazuje obraz tego, co w zakresie duchowości działo się w jednym z najstarszych i bardzo cenionych seminariów duchownych w Polsce. Autor najpierw ukazuje cechy osobowości i posługę kolejnych ojców duchownych (s. 345–349). Następnie krótko charakteryzuje wykształcenie i osobowość teologów duchowości (s. 349–351). Dalej omawia harmonogram codziennych modlitw (s. 351–353). Artykuł dość szczegółowo przedstawia tematykę konferencji głoszonych na poszczególnych rocznikach (s. 353–359). Dla całokształtu obrazu omawiane są czytania duchowne, kierownictwo duchowe, miesięczne spotkania formacyjne, rekolekcje i spowiedź (s. 359–362).

2.5. Duchowość zakonna

Biskup Czesław Lewandowski omawia duchowość życia kontemplacyjnego⁴⁰. Autor pisze, że życie zakonne ma bogatą historię, sięga swymi korzeniami pierwszych wieków chrześcijaństwa. Z punktu widzenia duchowego, szczególną rolę pełnią zakony kontemplacyjne. W artykule najpierw zostały uwypuklone cechy życia kontemplacyjnego, które są obecne w życiu Chrystusa: modlitwa, samotność, milczenie (s. 45–46). Następnie elementy życia duchowego realizowane na co dzień przez członków zakonów kontemplacyjnych: słuchanie słowa Bożego, osobista asceza, komunია braterskiej miłości (s. 46–47). W ostatniej części artykułu została ukazana specyfika apostołstwa kontemplacyjnych instytutów życia konsekrowanego (s. 47–50).

Z racji zakończenia Roku Życia Konsekrowanego biskup Jacek Kiciński CMF dokonał w swoim artykule teologicznego podsumowania tego, co działo się w tym Roku⁴¹. Treść artykułu jest adekwatna do tytułu. Autor omawia kolejno Ewangelię, prorocтво i nadzieję zarówno w życiu jak i posłudze osoby konsekrowanej.

Duchowość życia konsekrowanego podejmuje w swoich artykułach ks. Lech Król⁴². W jednym z artykułów ukazał podjęty problem w oparciu

³⁹ I. Werbiński, *Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku*, StWł, 5(2002), s. 345–365.

⁴⁰ C. Lewandowski, *Zakony kontemplacyjne w życiu Kościoła*, StWł, 2(1999), s. 44–50.

⁴¹ J. Kiciński, *Ewangelia, prorocтво i nadzieja w życiu i posłudze osoby konsekrowanej. Podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego*, StWł, 19(2017), s. 215–230.

⁴² L. Król, *Duchowość życia konsekrowanego w świetle dokumentu „Idziemy naprzód z nadzieją”*, StWł, 7(2004), s. 74–90.

o dokument pt. *Idziemy naprzód z nadzieją* (Kraków 2003), który został opracowany przez Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych. W artykule jest omówiony trynitarny wymiar życia konsekrowanego (s. 74–78), wymiar wspólnotowy (s. 78–83) oraz zadania życia konsekrowanego (s. 83–88).

Ten sam autor ukazuje też apostołski wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr Świętej Elżbiety⁴³. Autor przytacza *Ratio institutionis* Zgromadzenia, które mówi, że apostołstwo „ma swoje źródło w chrzcie świętym oraz w konsekracji zakonnej” (s. 176). Zaś nowość konsekracji rad ewangelicznych polega na nowym wyborze i szczególnym powołaniu, jakim Bóg obdarowuje tylko niektórych ochrzczonych (s. 177). Wydaje się, że jest to bardzo komplementarne podejście do źródeł apostołstwa, co w artykule w sposób syntetyczny zostało przedstawione.

Dla tej tematyki bardzo ważny jest artykuł ks. Króla omawiający eklezjalny wymiar życia konsekrowanego⁴⁴. Autor omawia podjęty problem w oparciu o przeanalizowanie aktualnie najważniejszych dokumentów Kościoła.

Przy omawianiu duchowości Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny ks. Król podkreśla ukryty charakter tej duchowości⁴⁵. Artykuł jest przejrzysty w swej konstrukcji: autor najpierw omawia ewangeliczne podstawy życia ukrytego (s. 130–135), w dalszej kolejności istotę życia ukrytego (s. 135–138) i realizację życia ukrytego (s. 138–142).

2.6. Hagiografia i hagiologia – ujęcie ogólne

Powszechne powołanie do świętości i zbawienia omawia ks. Jacek Neuman⁴⁶. W artykule dwa punkty odnoszą się wprost do zagadnienia świętości: „Istota wezwania człowieka do świętości i zbawienia” (s. 318–320) oraz „Chrystus przewodnikiem na drodze świętości” (s. 320–322).

W sposób dla siebie właściwy (dość oryginalny) ukazuje świętość Antoni Jozafat Nowak OFM, akcentując jej sakramentalny wymiar⁴⁷. Ojciec

⁴³ Tenże, *Apostołski wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr Św. Elżbiety*, SWł, 11(2009), s. 176–189.

⁴⁴ Tenże, *Eklezjalny wymiar życia konsekrowanego w świetle dokumentów Kościoła*, StWł, 17(2015), s. 191–206.

⁴⁵ Tenże, *Życie ukryte w duchowości Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny w świetle „Reguły” i „Konstytucji”*, StWł, 14(2012), s. 129–145.

⁴⁶ J. Neuman, *Powszechne powołanie do świętości i zbawienia*, StWł, 6(2003), s. 316–325.

⁴⁷ A.J. Nowak, *Świętość na sakramentalnej drodze życia*, StWł, 13(2011), s. 24–39.

Nowak bardzo często zaczynał swoje publikacje od wyjaśnienia różnicy między wiarą a religijnością, w tym przypadku zaczyna od wyjaśnienia różnicy między wiarą a świętością (s. 24–26), dalej mówi w kategoriach myślenia, które były widoczne w jego wypowiedziach: „Kościół domem świętości” (s. 26–28), następnie omawia udział we wszystkich sakramentach jako drodze do świętości (s. 28–38).

Adam Józef Sobczyk MSF z okazji 25. rocznicy pracy naukowej ks. Ireneusza Werbińskiego napisał artykuł omawiający świętość w publikacjach Jubilata⁴⁸. Na początku artykułu autor pisze: „Gdybyście chciały najkrócej w wymiarze całościowym ująć drogę badawczą ks. prof. Werbińskiego prowadzącą do takiego osiągnięcia, to można by ją przedstawić tak: od teologii (magisterium), przez teologię duchowości (doktorat), hagiografię (habilitacja), do hagiologii (tytuł profesora nauk teologicznych)” (s. 22). Autor artykułu podkreśla oryginalność badawczą ks. Werbińskiego, która między innymi ma zakotwiczenie w wykorzystaniu w sposób komplementarny metod stosowanych: w teologii, psychologii i historii. Takie podejście do badań nad świętością ks. Werbiński nazywa „hagiologią”: por. punkt 4 artykułu – od hagiografii do hagiologii (s. 30–31).

Ks. Ireneusz Werbiński ukazuje drogę do świętości poprzez realizację rad ewangelicznych⁴⁹. Podjęty problem autor ukazał na podstawie wypowiedzi Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny. Autor w artykule próbuje przedstawić specyfikę realizacji trzech rad ewangelicznych (czystości, posłuszeństwa i ubóstwa) w poszczególnych stanach życia: wiernych świeckich, kapłańskim i zakonnym (por. s. 61–71).

W oparciu o nauczanie Jana Pawła II ks. Werbiński napisał syntetyczny artykuł, który ukazuje panoramę ujęcia świętości przez tego papieża⁵⁰. Plan artykułu pokazuje, jak bogaty obraz świętości ukazywał Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Z jednej strony jest to obraz tradycyjny, wydobyty z Ewangelii i Tradycji, a z drugiej nowy, dostosowany do współczesnych znaków czasu. Przede wszystkim jest to obraz bliski życiu i bogaty w propozycjach. Papież oprócz eklezyjalnego i wspólnotowego obrazu świętości mówi o różnych indywidualnych drogach do świętości, która jest zdolna dostosować się do specyfiki poszczególnych osób (por. s. 21).

⁴⁸ A.J. Sobczyk, *Ujęcie świętości w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego*, StWł, 14(2012), s. 22–33.

⁴⁹ I. Werbiński, *Realizacja rad ewangelicznych drogą do świętości w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*, StWł, 7(2004), s. 60–73.

⁵⁰ Tenże, *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, StWł, 13(2011), s. 11–23.

Ponieważ wielu wiernych uważa świętych za ludzi bez wad – idealnych, ks. Ireneusz Werbiński próbuje w jednym artykule odpowiedzieć na pytanie, kto może zostać świętym⁵¹. Autor najpierw w sposób syntetyczny ukazuje biblijny obraz świętości (s. 278–280), dalej ewolucję obrazu świętości w rozwoju hagiograficznym (s. 280–281), ludzkie uwarunkowania realizowania świętości (s. 281–284), a w ostatniej części artykułu odpowiada na pytanie, co decyduje o świętości (s. 284–286). Na koniec autor zauważa, że ochrzczony nie powinien pytać: czy mogę zostać świętym? Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* w n. 31 pisze, że w chwili przyjęcia chrztu, ochrzczony zobowiązuje się do realizowania świętości życia. Dlatego ochrzczony powinien pytać, na której drodze powołania życiowego ma realizować świętość.

Zagadnienie świętości jest też obecne w artykule ks. Werbińskiego, w którym omawia obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi⁵². Autor zwraca uwagę na to, że często w przekazie homiletycznym Maryja jest ukazywana tak, że nie zachęca do naśladowania Jej cech osobowych, a raczej zniechęca (s. 414). Dlatego autor w artykule próbuje odpowiedzieć na pytanie: jak ukazywać cechy dojrzałej osobowości Maryi, aby chrześcijanie chcieli je uaktualniać w swoim życiu. Ponieważ pojęcie „osobowość” wielu ludziom niewiele mówi, artykuł najpierw omawia dojrzałą osobowość w ujęciu psychologii (s. 415–418). Autor jest przekonany o tym, że jedna istotowo świętość powinna mieć różne formy realizacji – zgodnie z odczytaną drogą powołania życiowego, co podejmuje drugi punkt artykułu (s. 418–420). Dalej artykuł omawia prawidłową postawę wobec słowa Bożego i modlitwy, jako drogi do wiary w życiu Maryi (s. 422–426), oraz ukazuje Maryję jako wzór żony i matki (s. 426–429).

Ks. Piotr Głowacki przedstawia świętość odczytaną w duchowości Franciszkańskiego Zakonu Świeckich⁵³. Oprócz treści ogólnych odnoszących się do świętości, artykuł ukazuje specyficzne cechy świętości realizowanej przez członków Franciszkańskiego Zakonu Świeckich: duch franciszkańskiego braterstwa, szacunek dla wszelkiego stworzenia, praca, aktywna obecność w Kościele i świecie (s. 133–136).

⁵¹ Tenże, *Kto może zostać świętym?*, StWł, 2(1999), s. 278–288.

⁵² Tenże, *Obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi*, StWł, 6(2003), s. 414–430.

⁵³ P. Głowacki, *Świętość w świetle duchowości Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, StWł, 8(2005), s. 124–138.

Ks. Lech król opisuje świętość chrześcijańską na podstawie *Życia duchowego* św. Józefa Sebastiana Pelczara⁵⁴. Główna myśl artykułu koncentruje się wokół stwierdzenia: „Św. Józef Sebastian Pelczar rozważał temat świętości chrześcijańskiej w aspekcie powszechnego powołania” (s. 187).

2.7. Cechy duchowości świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze

Ks. Piotr Głowacki przedstawia duchową sylwetkę biskupa Franciszka Korszyńskiego⁵⁵. Posynodalna adhortacja *Pastores dabō vobis* stwierdza, że człowieczeństwo jest u podstaw wszystkich wymiarów i etapów formacji duchowej. Dlatego autor artykułu najpierw ukazuje dojrzałą osobowość Biskupa (s. 207–209), by następnie przedstawić go jako człowieka wiary (s. 209–211) i człowieka, w życiu którego – jak na dłoni – widoczny był prymat miłości (s. 211–212).

Ks. Głowacki omawia też duchowość kardynała Stefana Wyszyńskiego⁵⁶. Słusznie autor zauważa, że „Szczególną wartość dla kształtowania pogłębionej duchowości chrześcijan stanowią świadectwa życia sług Bożych zawarte w aktach procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych” (s. 29). Ks. Głowacki podkreśla, że świadkiem wierności Bogu, niezależnie od okoliczności zewnętrznych, był kardynał Stefan Wyszyński. Poprzez Maryję zawierzył bez reszty Bogu (s. 30–33), był też wierny krzyżowi (s. 33–35), odznaczał się też pasterską miłością do Kościoła (s. 35–36).

Ks. Lech Król ukazuje osobowość bł. Michała Kozala⁵⁷. Pełny tytuł artykułu wskazuje na to, że autor omówi te cechy osobowe biskupa Kozala, które potrzebne są każdemu duszpasterzowi. Najpierw ukazuje go jako kapłana żyjącego Eucharystią (s. 214–216), modlitwą (s. 217–220) i ascezą (s. 220–222). Słusznie autor największy akcent położył na heroicznym akcie miłości, który u bł. Michała wyraził się w męczeństwie (s. 222–224). Z racji 100. rocznicy święceń kapłańskich Błogosławionego, ks. Król opublikował artykuł ukazujący Kozala jako wzór życia duchowego⁵⁸.

⁵⁴ L. Król, *Świętość chrześcijańska w świetle „Życia duchowego” św. Józefa Sebastiana Pelczara*, StWł, 8(2005), s. 176–188.

⁵⁵ P. Głowacki, *Duchowa sylwetka biskupa Franciszka Korszyńskiego*, StWł, 1(1998), s. 207–213).

⁵⁶ Tenże, *Wierność Bogu znakiem chrześcijańskiego życia. Refleksja nad duchowością Stefana Kardynała Wyszyńskiego w świetle Zapisków więziennych*, StWł, 4(2001), s. 29–37.

⁵⁷ L. Król, *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), s. 214–225.

⁵⁸ Tenże, *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego. W 100. rocznicę święceń kapłańskich Błogosławionego*, StWł, 19(2017), s. 245–260.

Ks. Król omawia też życie i sylwetkę duchową Matki Klary Szczęsnej, uważanej za współzałożycielkę Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego⁵⁹. Autor wychodzi od omówienia Klary Szczęsnej na tle sytuacji społeczno-religijnej w Królestwie Polskim, następnie ukazuje jej pochodzenie, wykształcenie i życie zakonne (s. 161–168). Druga część artykułu ukazuje specyfikę duchowości Szczęsnej: zaufanie Bogu, pokorę, posłuszeństwo oraz różne wymiary miłości chrześcijańskiej, które uwidaczniały się w jej życiu (s. 168–175).

W kolejnym artykule ks. Król ukazuje postawę wierności w życiu św. Józefa Sebastiana Pelczara⁶⁰. Autor najpierw podaje syntetyczne rozumienie wierności w literaturze i teologii duchowości. Artykuł omawia kilka wymiarów wierności, które można odczytać w postawie świętego Sebastiana: wierność Chrystusowi (s. 242–244), wierność Kościołowi (s. 244–247), wierność Zgromadzeniu Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego (s. 250–253) i wierność powołaniu kapłańskiemu (s. 253–255).

O roli cnót chrześcijańskich w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkel możemy się dowiedzieć z kolejnego artykułu ks. Lecha Króla⁶¹. Autor kolejno opisuje rolę pokory, pobożności, przebaczącej miłości, ofiarności i sumienności oraz męstwo.

Kolejną postacią, której sylwetkę duchową przedstawił ks. Lech Król, jest bł. Małgorzata Łucja Szewczyk⁶². Ponieważ założycielka Zgromadzenia Córek Bolesci Matki Bożej – „Siostr Serafitek”, jest w Polsce mało znana, dobrze się stało, że autor ukazał jej sylwetkę duchową w kontekście ówczesnych czasów i zwrócił uwagę na jej charyzmaty, które miały wpływ na osobistą duchowość.

Bardzo ciekawy też jest artykuł ks. Króla, w którym opisuje doświadczenia mistyczne św. Mechtyldy von Hackeborn, która żyła w XIII wieku⁶³. Autor przedstawia w artykule, jak Chrystus prowadził Mechtyldę do „najwyższego stopnia mistycznego” (s. 139).

⁵⁹ Tenże, *Życie i sylwetka duchowa M. Klary Szczęsnej (1863–1916)*, StWł, 5(2002), s. 161–178.

⁶⁰ Tenże, *Postawa wierności w życiu i twórczości św. Józefa S. Pelczara*, StWł, 10(2007), s. 242–257.

⁶¹ Tenże, *Cnoty chrześcijańskie w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkel*, StWł, 12(2009), s. 106–119.

⁶² Tenże, *Życie i sylwetka duchowa bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905)*, StWł, 16(2014), s. 175–198.

⁶³ Tenże, *Elementy treściowe doświadczeń mistycznych św. Mechtyldy von Hackeborn*, StWł, 18(2016), s. 139–154.

Ks. Janusz Umerle ukazuje drogę zjednoczenia mistycznego w życiu Karola de Foucauld⁶⁴. W oparciu o analizę oryginalnych tekstów ks. Umerle ukazuje drogę Brata Karola do zjednoczenia z Bogiem. Autor artykułu w sposób kompetentny i oryginalny wykazuje, że nazaretański styl życia Karola, przebywanie wśród ludzi, kontemplacja w świecie, były formą realizacji życia mistycznego i zewnętrzną formą kontemplacji (s. 107). Artykuł ks. Umerle pokazuje z jednej strony klasyczny wymiar zjednoczenia mistycznego u Karola de Foucauld, a z drugiej – jego oryginalną formę.

Ks. Władysław Piechota, proboszcz parafii Grodziec, z której pochodził arcybiskup Dąbrowski, ukazuje zarys jego duchowości⁶⁵. Arcybiskup był zakonnikiem i czuł duchową więź ze zgromadzeniem, z którego się wywodził, co potwierdzają jego słowa zacytowane przez autora artykułu: „Uważam się zawsze za jednego z duchowych synów Rodziny Oriońskiej” (s. 190). Nic więc dziwnego, że rys duchowości zakonnej w jego przemysłeniach jest bardzo widoczny (s. 190–192). Następnie artykuł wskazuje na: chrystoformiczny wymiar duchowości, eklezjalny wymiar duchowości, człowieczeństwo jako podstawę duchowości i maryjny wymiar duchowości (s. 192–198).

Stanisław Jankowski, biblista i przewodnik pielgrzymek po Ziemi Świętej, ukazał duchowość mało znanej mistyczki z Kalabrii (Natuzy Evolo)⁶⁶. Ponieważ Natuza w Polsce jest prawie nieznana, autor najpierw omawia jej rys biograficzny (s. 193–195), dalej przedstawia jej charyzmaty (s. 195–200), a w trzecim punkcie zastanawia się nad tym, czy jest ona siostrzaną wersją Ojca Pio (s. 200–208).

Na przykładzie życia i twórczości Carlo Carretto powołanie do życia pustelniczego ukazuje w swoim artykule ks. Ireneusz Werbiński⁶⁷. Artykuł pokazuje, jak Carretto dorastał do odkrywania duchowości pustyni.

Tom 18 „Studiów Włocławskich” ukazał się w Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia. Wydarzenie to zainspirowało Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, aby ten tom poświęcić tajemnicy Bożego miłosierdzia. Dwa artykuły poświęcone są postawie miłosierdzia: ks. Stanisław Suwiński ukazuje Boże

⁶⁴ J. Umerle, *Zjednoczenie mistyczne Karola de Foucauld*, StWł, 7(2004), s. 100–110.

⁶⁵ W. Piechota, *Zarys duchowości arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego*, StWł, 11(2009), s. 190–199.

⁶⁶ S. Jankowski, *Duchowość Natuzy Evolo*, StWł, 14(2012), s. 193–209.

⁶⁷ I. Werbiński, *Odczytywanie powołania do życia pustelniczego na przykładzie Carlo Carretto*, StWł, 18(2016), s. 155–168.

miłosierdzie w życiu św. Zygmunta Gorazdowskiego, a ks. Jerzy Misiurek w świetle wypowiedzi sługi Bożego Jacka Woronieckiego⁶⁸.

Ks. Arkadiusz Kruk omawia duchowość świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, w kontekście posług, które pełniła w zgromadzeniu⁶⁹. Autor głównie skupia się na pedagogii stosowanej przez Teresę wobec nowicjuszek, których była opiekunką.

2.8. Praktyki duchowe

Artykuły zamieszczone na łamach „Studiów Włocławskich” podejmują jedną praktykę duchową – modlitwę w jednym artykule oprócz modlitwy podjęty jest problem Eucharystii.

W Kościele Chrześcijańskiego Wschodu liturgia miała i ma zasadniczy wpływ na kształtowanie duchowości wiernych, natomiast w Kościele zachodnim większy wpływ miały prywatne praktyki pobożnościowe. Sobór Watykański II wpłynął nie tylko na zmianę myślenia, ale i praktyczne podejście do liturgii, którą coraz bardziej włącza się w kształtowanie duchowości wiernych. Problem duchowości Liturgii godzin porusza artykuł ks. Krzysztofa Koneckiego⁷⁰. Autor podkreśla, że Liturgia godzin powinna być organicznie złączona z całym życiem człowieka i prowadzić go do świętości (s. 161–164). Ks. Konecki zwraca też uwagę na pedagogiczny wymiar Liturgii godzin (s. 167).

Ks. Marek Chmielewski omawia modlitwę w życiu duchowym świeckich konsekrowanych⁷¹. Autor przedstawił to zagadnienie analizując nauczanie Kościoła na temat instytutów świeckich. Autor starając się o precyzję terminologiczną i przejrzystość metodyczną, na początku pisze: „Dnia 2 II 1947 roku papież Pius XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia* ustanowił w Kościele nową formę życia konsekrowanego, którą w tym dokumencie nazwał instytutami świeckimi” (s. 146). Dobrze, że w pierwszej części autor wyjaśnia, czym są instytuty świeckie (s. 146–148). Dalej ukazuje: jak poprawnie rozumieć świeckość (s. 148–150), czym jest

⁶⁸ S. Suwiński, *Czynna miłość u „ojca ubogich” – św. Zygmunt Gorazdowski (1845–1920)*, StWł, 18(2016), s. 87–102; J. Misiurek, *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w świetle wypowiedzi sługi Bożego Jacka Woronieckiego*, StWł, 18(2016), s. 103–119.

⁶⁹ A. Kruk, *Święta Teresa od Dzieciątka Jezus jako kierownik dusz – „Mistrzyni nowicjatu”*, StWł, 19(2017), s. 231–244.

⁷⁰ K. Konecki, *Duchowość Liturgii godzin*, StWł, 14(2012), s. 161–168.

⁷¹ M. Chmielewski, *Modlitwa w życiu duchowym świeckich konsekrowanych. Studium w świetle nauczania Kościoła na temat instytutów świeckich*, StWł, 14(2012), s. 146–160.

konsekracja (s. 150–153), modlitewny wymiar apostołstwa (s. 153–155) i wspólnotowy wymiar modlitwy (s. 155–157). Artykuł cechuje głębia analiz i przejrzystość metodyczna.

Ks. Lech Król omawia teologię różańcowych tajemnic światła⁷². Artykuł najpierw ukazuje światło pozwalające odkryć głębię Trójcy Świętej (s. 274–276), następnie tajemnice światła wyrażone w życiu (s. 279–281) oraz macierzyńską obecność Maryi w modlitwie różańcowej (s. 281–284).

Temat modlitwy różańcowej w świetle objawień fatimskich podejmuje też artykuł ks. Józefa Nocnego⁷³. Autor zwraca uwagę na to, że list apostolski Jana Pawła II *Rosarium Virginis Mariae* przyczynił się do ożywienia dyskusji i publikacji na temat modlitwy różańcowej, a zamach na papieża w dniu 13 maja 1981 r. zbiegł się z pierwszym objawieniem fatimskim, gdzie Matka Boża zaleciła modlitwę różańcową jako ratunek w wielu zagrożeniach. Dlatego ks. Nocny najpierw omawia główne przesłanie orędzia fatimskiego (s. 326–330), by następnie ukazać duchowość modlitwy różańcowej odczytaną w objawieniach fatimskich (s. 330–332).

Ks. Jarosław Popławski podejmuje zagadnienie modlitwy i Eucharystii w przemyśleniach teologicznych o Piotra Semenienki⁷⁴. Zgodnie z tytułem autor najpierw omawia rodzaje i rolę modlitwy w kształtowaniu życia duchowego (s. 210–213), a następnie znaczenie Eucharystii dla życia duchowego (s. 213–215).

* * *

Dla całości problematyki duchowości na łamach „Studiów Włocławskich” należy dodać, że ks. Ireneusz Werbiński dokonał charakterystyki publikacji z zakresu teologii duchowości w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oraz wskazał na możliwości jej wykorzystania – SWł, 12(2009), s. 238–255. W wyniku prowadzonych badań wykorzystujących zasoby biblioteki seminaryjnej – pod kierunkiem profesorów włocławskich: ks. Ireneusza Werbińskiego, ks. Lecha Króla, ks. Piotra Głowackiego, ks. Tomasza Michalskiego – powstały (dane z czasu pisania artykułu) 23 prace magisterskie napisane przez alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku obronione (w latach 1991–2002)

⁷² L. Król, *Teologia różańcowych tajemnic światła*, StWł, 6(2003), s. 274–285.

⁷³ J. Nocny, *Modlitwa różańcowa w świetle tajemnic fatimskich*, StWł, 6(2003), s. 326–333).

⁷⁴ J. Popławski, *Modlitwa i Eucharystia w nauczaniu o Piotra Semenienki*, StWł, 14(2012), s. 210–216.

w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a od 2003 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Na Studium Teologii we Włocławku zostało obronionych 61 prac magisterskich, a na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) dwie prace.

* * *

Podsumowując artykuły z zakresu duchowości chrześcijańskiej, trzeba zauważyć, że ich autorami są niejednokrotnie najlepsi polscy teologowie duchowości pracujący we wszystkich liczących się środowiskach teologicznych w Polsce. Tematyka podejmowana w artykułach jest bardzo zróżnicowana: od ogólnego spojrzenia na teologię duchowości chrześcijańskiej, hagiografię, hagiologię, po tematy szczegółowe.

Biorąc pod uwagę stopnie oraz tytuły naukowe i stanowiska naukowe autorów tekstów, w gronie tym znajduje się:

1) Aż dziesięć osób mających tytuł naukowy i stanowisko zwyczajne lub nadzwyczajne profesora nauk teologicznych: ks. Marek Chmielewski (KUL); bp Jacek Kiciński (PWT Wrocław); ks. Krzysztof Konecki (UMK Toruń); ks. Jerzy Misiurek KUL; Antoni Jozafat Nowak OFM (KUL); ks. Stanisław Urbański (UKSW w Warszawie); ks. Jarosław Popławski (KUL); ks. Jan Przybyłowski (UKSW w Warszawie); Placyd Paweł Ogórek OCD (UKSW w Warszawie); ks. Ireneusz Werbiński (UMK w Toruniu, od 2017 r. – PWSZ w Płocku).

2) Czterech doktorów habilitowanych: ks. Lech Król (UMK w Toruniu); Adam Józef Sobczyk MSF (Prowincjał Misjonarzy Świętej Rodziny), Jerzy Skawroń OCarm, ks. Stanisław Suwiński (UMK w Toruniu).

3) Dziewięciu doktorów: bp Roman Andrzejewski, świecki teolog Roman Czarniecki, ks. Piotr Głowacki, ks. Arkadiusz Kruk, Stanisław Jankowski SDB, ks. Tomasz Michalski, ks. Jacek Neuman, ks. Władysław Piechota, ks. Janusz Umerle.

4) Czterech autorów mających tytuł magistra nauk teologicznych: bp Czesław Lewandowski, ks. Mirosław Michalak, ks. Jan Witkowski, ks. Józef Nocny (formalnie nie posiadał tytułu magistra).

STRESZCZENIE

Problematyka teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej jest obecna w porównywalnej liczbie artykułów zamieszczonych w „Studiach Włocławskich”. Biorąc pod uwagę liczbę artykułów z zakresu teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej,

zauważamy, że z zakresu teologii moralnej jest ich niewiele, dlatego są omówione według tytułów w kolejnych tomach. Natomiast artykułów z zakresu teologii duchowości chrześcijańskiej jest bardzo dużo, dlatego są omówione w grupach – według tematów, które poruszają.

Ujmując ogólnie: w 12 artykułach zamieszczonych w periodyku „Studia Włocławskie” poruszana jest problematyka z zakresu teologii moralnej. Aż dziewięć z tych artykułów napisali moralisci wywodzący się z kościelnego środowiska włocławskiego, a trzy z innych środowisk. Natomiast artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej jest 66; ich autorami są niejednokrotnie najlepsi polscy teologowie duchowości pracujący we wszystkich liczących się środowiskach teologicznych. Tematyka podejmowana w artykułach jest bardzo zróżnicowana: od ogólnego spojrzenia na teologię duchowości chrześcijańskiej, hagiografię, hagiologię, po tematy szczegółowe.

Słowa kluczowe: cnoty, wartości, zagrożenia moralne, wychowanie moralne, duchowość chrześcijańska, świętość, duchowość wiernych świeckich, duchowość kapłańska, duchowość zakonna

SUMMARY

The issue of moral theology and Christian spirituality is present in a considerable number of articles in „Studia Wloclawskie” [„Wloclawek Studies”]. Considering the number of articles on moral theology and Christian spirituality, we note that there are few ones relating to moral theology and that they are discussed in the following volumes, depending on their titles. In contrast, the articles on the theology of Christian spirituality are very numerous, so they are discussed in groups – according to the topics they refer to.

Generally speaking, the issues related to moral theology are discussed in 12 articles in the „Studia Wloclawskie” periodical. As many as 9 of these articles were written by moralists from the Włocławek Church community and 3 ones from other backgrounds. On the other hand, there exist 66 articles on Christian spirituality, whose authors are often the best Polish theologians of spirituality working in all important theological communities. The subject matter in the articles is very diverse: from the general view on the theology of Christian spirituality hagiography, hagiology up to detailed topics.

Key words: virtues, values, moral threats, moral education, Christian spirituality, holiness, spirituality of the lay faithful, priestly spirituality, religious spirituality

BIBLIOGRAFIA

Artykuły z zakresu teologii moralnej

Graczyk M., *Ku rozumieniu globalizacji. Jej podstawy i cele*, StWł, 6(2003), s. 204–214.

Lisica J., *Rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym*, StWł, 18(2016), s. 75–86.

- Mróz M., *Upadek idei postępu a cnota nadziei: Poszukiwania w obrębie prawdziwego rozwoju człowieka i społeczeństwa*, StWł, 14(2012), s. 274–287.
- Niemira A., *Czy warto dziś rozmawiać o cnotach*, StWł, 8(2005), s. 86–96.
- Niemira A., *Relacja między doświadczeniem religijnym i moralnym w myśli Bernarda Häringa*, StWł, 7(2004), s. 91–99.
- Niemira A., *Soborowe zasady pedagogiki moralnej*, StWł, 11(2009), s. 111–117.
- Olejnik S., *Działalność polityczna w świetle społecznej nauki Kościoła*, StWł, 5(2002), s. 240–248.
- Olejnik S., *Obrona chrześcijańskich wartości etycznych w dobie obecnej*, StWł, 1(1998), s. 105–113.
- Szymański J., *Klonowanie człowieka a granice eksperymentów biomedycznych*, StWł, 6(2003), s. 404–413.
- Szymański J., *Niebezpieczeństwo antynomii ludzkiej wolności i Bożego prawa. Refleksje w świetle „Veritatis splendor”*, StWł, 7(2004), s. 41–48.
- Szymański J., *Spowiednik jako formator sumienia penitenta*, StWł, 8(2005), s. 97–105.
- Szymański J., *Współczesne tendencje dewaluacji seksu*, StWł, 4(2001), s. 304–312.

Artykuły z zakresu duchowości

- Andrzejewski R., *Otium cum dignitate. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*, StWł, 5(2002), s. 21–39.
- Chmielewski M., *Modlitwa w życiu duchowym świeckich konsekrowanych. Studium w świetle nauczania Kościoła na temat instytutów świeckich*, StWł, 14(2012), s. 146–160.
- Czarnecki R., *Odkrywanie powołania życiowego przez wiernych świeckich według kazań we „Współczesnej Ambonie” w latach 1983–1994*, StWł, 8(2005), s. 156–164.
- Głowacki P., *Charakterystyczne elementy życia duchowego w pismach bł. Honorata Koźmińskiego*, StWł, 2(1999), s. 83–94.
- Głowacki P., *Duchowa sylwetka biskupa Franciszka Korszyńskiego*, StWł, 1(1998), s. 207–213.
- Głowacki P., *Główne idee duchowości franciszkańskiej*, StWł, 9(2006), s. 220–232.
- Głowacki P., *Świętość w świetle duchowości Franciszkańskiego Zakonu Świeckich*, StWł, 8(2005), s. 124–138.
- Głowacki P., *Wierność Bogu znakiem chrześcijańskiego życia. Refleksja nad duchowością Stefana Kardynała Wyszyńskiego w świetle Zapisków więziennych*, StWł, 4(2001), s. 29–37.
- Jankowski S., *Duchowość Natuzy Evolo*, StWł, 14(2012), s. 193–209.
- Kiciński J., *Ewangelia, prorocstwo i nadzieja w życiu i postudze osoby konsekrowanej. Podsumowanie Roku Życia Konsekrowanego*, StWł, 19(2017), s. 215–230.
- Konecki K., *Duchowość Liturgii godzin*, StWł, 14(2012), s. 161–168.
- Król L., *Apostolski wymiar duchowości Zgromadzenia Sióstr Św. Elżbiety*, StWł, 11(2009), s. 176–189.

- Król L., *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego. W 100. rocznicę święcen kapłańskich Błogosławionego*, StWł, 19(2017), s. 245–260.
- Król L., *Cnoty chrześcijańskie w życiu duchowym bł. Marii Luizy Merkel*, StWł, 12(2009), s. 106–119.
- Król L., *Duchowość islamu*, StWł, (2013), s. 61–79.
- Król L., *Duchowość kapłanów w wieku emerytalnym*, StWł, 2(1999), s. 140–151.
- Król L., *Duchowość życia konsekrowanego w świetle dokumentu „Idziemy naprzód z nadzieją”*, StWł, 7(2004), s. 74–90.
- Król L., *Eklezjalny wymiar życia konsekrowanego w świetle dokumentów Kościoła*, StWł, 17(2015), s. 191–206.
- Król L., *Elementy treściowe doświadczeń mistycznych św. Mechtyldy von Hackeborn*, StWł, 18(2016), s. 139–154.
- Król L., *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), s. 214–225.
- Król L., *Postawa wierności w życiu i twórczości św. Józefa S. Pelczara*, StWł, 10(2007), s. 242–257.
- Król L., *Rola pracy w formacji życia duchowego według kardynała Stefana Wyszyńskiego*, 4(2001), s. 38–50.
- Król L., *Świętość chrześcijańska w świetle „Życia duchowego” św. Józefa Sebastiana Pelczara*, StWł, 8(2005), s. 176–188.
- Król L., *Świętość kapłańska na przykładzie św. Jana Vianneya*, StWł, 13(2011), s. 48–60.
- Król L., *Teologia różańcowych tajemnic światła*, StWł, 6(2003), s. 274–285.
- Król L., *Znaczenie kultu Serca Jezusowego dla życia duchowego według św. Józefa S. Pelczara*, StWł, 9(2006), s. 233–243.
- Król L., *Życie i sylwetka duchowa bł. Małgorzaty Łucji Szewczyk (1828–1905)*, StWł, 16(2014), s. 175–198.
- Król L., *Życie i sylwetka duchowa M. Klary Szczęsnej (1863–1916)*, StWł, 5(2002), s. 161–178.
- Król L., *Życie ukryte w duchowości Zgromadzenia Córek Najczystsze Serca Najświętszej Maryi Panny w świetle „Reguły” i „Konstytucji”*, StWł, 14(2012), s. 129–145.
- Kruk A., *Święta Teresa od Dzieciątka Jezus jako kierownik dusz – „Mistrzynie nowicjatu”*, StWł, 19(2017), s. 231–244.
- Lewandowski C., *Zakony kontemplacyjne w życiu Kościoła*, StWł, 2(1999), s. 44–50.
- Michalak M., *Problem nawrócenia w Kościele pierwotnym w świetle Dziejów Apostolskich*, StWł, 4(2001), s. 218–230.
- Michalski T., *Asceza negatywna na podstawie katalogów wad zamieszczonych w listach św. Pawła*, StWł, 2(1999), s. 169–176.
- Michalski T., *Duchowość życia rodzinnego na podstawie Listów więziennych i pasterskich świętego Pawła apostoła*, StWł, 4(2001), s. 231–238.
- Michalski T., *Nowa ewangelizacja na przykładzie życia i nauczania Apostoła Narodów*, StWł, 5(2002), s. 229–239.

- Michalski T., „*Nowy człowiek*” na podstawie *Listu do Kolosan (3, 10–15)*, StWł, 1(1998), s. 94–104.
- Misiurek J., *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w świetle wypowiedzi służi Bożego Jacka Woronieckiego*, StWł, 18(2016), s. 103–119.
- Neuman J., *Powszechne powołanie do świętości i zbawienia*, StWł, 6(2003), s. 316–325.
- Nocny J., *Modlitwa różańcowa w świetle tajemnic fatimskich*, StWł, 6(2003), s. 326–333.
- Nowak A.J., *Świętość na sakramentalnej drodze życia*, StWł, 13(2011), s. 24–39.
- Ogórek P.P., *Duchowość karmelitańska*, StWł, 14(2012), s. 181–192.
- Piechota W., *Zarys duchowości arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego*, StWł, 11(2009), s. 190–199.
- Popławski J., *Modlitwa i Eucharystia w nauczaniu o Piotra Semenki*, StWł, 14(2012), s. 210–216.
- Przybyłowski J., *Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich*, StWł, 8(2006), s. 139–155.
- Skawron J., *Miłość źródłem rozwoju człowieka według św. Jana od Krzyża*, StWł, 8(2005), s. 165–175.
- Sobczyk A.J., *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, StWł, 13(2011), s. 40–47.
- Sobczyk A.J., *Świętorodzinny rys duchowości chrześcijańskiej według Jana Bethier (1840–1908), Założyciela Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny*, StWł, 10(2007), s. 258–268.
- Sobczyk A.J., *Ujęcie świętości w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego*, StWł, 14(2012), s. 22–33.
- Suwiński S., *Antropologiczne podstawy życia duchowego według św. Franciszka Salezego*, StWł, 14(2012), s. 169–180.
- Suwiński S., *Czynna miłość u „ojca ubogich” – św. Zygmunt Gorazdowski (1845–1920)*, StWł, 18(2016), s. 87–102.
- Umerle J., *Duchowość kapłana diecezjalnego według „Presbyterorum ordinis”*, StWł, 11(2009), s. 161–175.
- Umerle J., *Zjednoczenie mistyczne Karola de Foucauld*, StWł, 7(2004), s. 100–110.
- Urbański S., *Cnoty teologiczne w nauczaniu ks. Piotra Semenki*, StWł, 14(2012), s. 386–394.
- Werbiński I., *Biblijne inspiracje dla duchowości katolickiej*, StWł, 16(2014), s. 271–282.
- Werbiński I., *Charakterystyka zbioru publikacji w zakresie teologii duchowości w bibliotece seminarialnej we Włocławku oraz możliwości jego wykorzystania*, StWł, 12(2009), s. 238–255.
- Werbiński I., *Droga do dojrzałości chrześcijańskiej według ks. Franciszka Blachnickiego*, StWł, 3(2000), s. 296–311.
- Werbiński I., *Duchowa droga chrześcijanina odczytana w publikacji „Opowieści pielgrzymy”*, StWł, 15(2013), s. 49–60.

- Werbiński I., *Formacja duchowa w seminarium wrocławskim w XX wieku*, StWł, 5(2002), s. 345–365.
- Werbiński I., *Kto może zostać świętym?*, StWł, 2(1999), s. 278–288.
- Werbiński I., *Nawracanie się jako droga duchowej przemiany człowieka*, StWł, 11(2009), s. 143–153.
- Werbiński I., *Obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi*, StWł, 6(2003), s. 414–430.
- Werbiński I., *Odczytywanie powołania do życia pustelniczego na przykładzie Carlo Carretto*, StWł, 18(2016), s. 155–168.
- Werbiński I., *Przygotowanie kobiety do realizacji powołania życiowego według Jadwigi Zamoyskiej*, StWł, 10(2007), s. 229–241.
- Werbiński I., *Realizacja rad ewangelicznych drogą do świętości w wypowiedziach Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*, StWł, 7(2004), s. 60–73.
- Werbiński I., *Świętość w nauczaniu Jana Pawła II*, StWł, 13(2011), s. 11–23.
- Werbiński I., *Uwarunkowania skuteczności działania w człowieku*, StWł, 8(2005), s. 116–123.
- Werbiński I., *Wpływ duchowości na relacje interpersonalne w rodzinie*, StWł, 17(2015), s. 207–222.
- Witkowski J., *Łaska Boża początkiem życia duchowego w człowieku*, StWł, 2(1999), s. 289–292.

KS. HENRYK WITCZAK

TEMATYKA WŁOCŁAWSKA W „STUDIACH WŁOCŁAWSKICH” W LATACH 1998–2017

Ukazujące się od 1998 roku czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego „Studia Włocławskie” jako jeden z celów postawiło sobie publikowanie artykułów poświęconych sprawom włocławskim, zarówno ściśle związanych z szeroko rozumianą diecezją włocławską, jak i z miastem Włocławkiem. Przewidziano na to specjalny dział tego periodyku nazwany *Vladislaviensia*. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przybliżyć czytelnikom artykuły opublikowane w tym dziale „Studiów Włocławskich” w tomach od 1 do 19.

Dla ułatwienia w korzystaniu z artykułu został on podzielony na kilka punktów: 1) autorzy i ich artykuły, 2) profesje autorów artykułów i efekty ich pracy, 3) słowa kluczowe (alfabetycznie).

1. Autorzy i ich artykuły

W tym punkcie artykułu zostaną wyszczególnieni zarówno autorzy, jak i przygotowane przez nich artykuły. Przedstawienie to nastąpi na zasadzie kolejności ukazywania się w kolejnych tomach, a więc chronologicznie.

W tomie pierwszym następujący autorzy zamieścili swoje artykuły: ks. Piotr Głowacki – *Sylwetka duchowa biskupa Franciszka Korszyńskiego*¹; ks. Lech Król – *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*²; ks. Zbigniew Wróbel – *Ks. Jan Oświeciński – filolog klasyczny*³. W tym

KS. HENRYK WITCZAK – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła, wykładowca historii Kościoła Studium Teologii w Koninie należącego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie.

¹ StWł, 1(1998), s. 207–213.

² StWł, 1(1998), s. 214–225.

³ StWł, 1(1998), s. 226–237.

dziale zamieszczono również wystąpienia przedstawione na Sympozjum w 10. rocznicę śmierci ks. Franciszka Józwiaka: ks. Wojciech Hanc – *Wprowadzenie*⁴ oraz *Ks. Franciszek Józwiak jako rektor*⁵; ks. Jerzy Bagrowicz – *Ks. Franciszek Józwiak – redaktor*⁶; ks. Stanisław Jankowski SDB – *Ks. Franciszek Józwiak jako bibliista*⁷; ks. Ireneusz Werbiński – *Żył i uczył żyć nie dla siebie. Przesłanie konferencji ks. Józwiaka do alumnów*⁸; ks. Kazimierz Rulka – *Warsztat naukowy ks. Franciszka Józwiaka*⁹.

Tom drugi zawiera artykuły: ks. Janusz Borucki – *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1581–1600)*¹⁰; ks. Bolesław Cieślak – *Biskup Antoni Pawłowski jako pasterz diecezji włocławskiej*¹¹; ks. Wojciech Frątczak – *Diecezja włocławska w stanie wojennym (1981–1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentów*¹²; ks. Waldemar Karasiński – *Życie i działalność ks. Mariana Nassalskiego*¹³; ks. Andrzej Klocek – *Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze włocławskiej. Szkic organoznawczy*¹⁴; ks. Zdzisław Pawlak – *Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*¹⁵; ks. Kazimierz Rulka – *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego, teologa i bibliotekarza włocławskiego*¹⁶.

W tomie trzecim umieszczono następujące opracowania: ks. Janusz Gręźlikowski – *Seminaria diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich*¹⁷; ks. Zdzisław Pawlak – *Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego*¹⁸; ks. Tadeusz Lewandowski – *W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*¹⁹; Waldemar Rozykowski i ks. Wojciech Sowa – *Kult św. Jadwigi Królowej*

⁴ StWł, 1(1998), s. 239–242.

⁵ StWł, 1(1998), s. 242–251.

⁶ StWł, 1(1998), s. 252–258.

⁷ StWł, 1(1998), s. 259–265.

⁸ StWł, 1(1998), s. 266–275.

⁹ StWł, 1(1998), s. 276–286.

¹⁰ StWł, 2(1999), s. 305–318.

¹¹ StWł, 2(1999), s. 319–327.

¹² StWł, 2(1999), s. 328–341.

¹³ StWł, 2(1999), s. 342–352.

¹⁴ StWł, 2(1999), s. 353–362.

¹⁵ StWł, 2(1999), s. 363–376.

¹⁶ StWł, 2(1999), s. 377–404.

¹⁷ StWł, 3(2000), s. 347–359.

¹⁸ StWł, 3(2000), s. 360–377.

¹⁹ StWł, 3(2000), s. 378–394.

w parafii nieszawskiej. Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego²⁰; ks. Andrzej Klocek – *Organy Jana Spiegła we wrocławskiej katedrze (1893–1989). Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa*²¹; ks. Kazimierz Rulka – *Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*²².

Tom czwarty zawiera: ks. Józef Dębiński – *Myśl społeczna i zagadnienia odnowy moralnej w listach biskupów wrocławskich 1918–1938*²³; ks. Tadeusz Lewandowski – *Pismo Święte w teorii i praktyce kaznodziejskiej bpa Władysława Krynickiego (1861–1928)*²⁴; ks. Zdzisław Pawlak – *Filozoficzne dzieło ks. prof. Stanisława Mazierskiego*²⁵; ks. Flavio Peloso FDP – *Bł. ks. Franciszek Drzewiecki – orionista z Wrocławka*²⁶; Waldemar Rozynkowski – *Zgromadzenie Sióstr Serafitek w Nieszawie (1903–1908)*²⁷; ks. Kazimierz Rulka – *Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku*²⁸.

W tomie piątym umieszczono: ks. Waldemar Karasiński – *Rodzina w świetle nauczania ks. Stefana Wyszyńskiego. Na podstawie artykułów w „Ładzie Bożym” w latach 1945–1946*²⁹; ks. Ireneusz Werbiński – *Formacja duchowa w seminarium wrocławskim w XX wieku*³⁰; ks. Dariusz Lewandowski – *Regotyżacja katedry we Wrocławku w końcu XIX wieku*³¹; ks. Zdzisław Pawlak – *Ks. Władysław Giszter – profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku*³²; Waldemar Rozynkowski – *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Przeniesienie doczesnych szczątków sługi Bożej s. Małgorzaty Łucji Szewczyk z Nieszawy do Oświęcimia*³³; ks. Andrzej Klocek – *Repertuar późnorennesansowej kapeli biskupa wrocławskiego Hieronima Rozrażewskiego według „Inventarium thesauri”*

²⁰ StWł, 3(2000), s. 395–404.

²¹ StWł, 3(2000), s. 405–417.

²² StWł, 3(2000), s. 418–438.

²³ StWł, 4(2001), s. 325–333.

²⁴ StWł, 4(2001), s. 334–342.

²⁵ StWł, 4(2001), s. 343–354.

²⁶ StWł, 4(2001), s. 355–358.

²⁷ StWł, 4(2001), s. 359–364.

²⁸ StWł, 4(2001), s. 365–384.

²⁹ StWł, 5(2002), s. 337–345.

³⁰ StWł, 5(2002), s. 345–365.

³¹ StWł, 5(2002), s. 366–378.

³² StWł, 5(2002), s. 379–393.

³³ StWł, 5(2002), s. 394–399.

z 1599 roku³⁴; ks. Kazimierz Rulka – *Księgozbiory profesorów ze Zgromadzenia Księża Misjonarzy w bibliotece seminarium wrocławskiego*³⁵.

W tomie szóstym znajdziemy: ks. Andrzej Bruździński – *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w zastosowanie uchwał Soboru Trydenckiego w diecezji kujawsko-pomorskiej (1567–1581)*³⁶; o. Anzelm Janusz Szeinke OFM – *Zapoznane szczegóły wrocławskiego etapu życia kardynała Stefana Wyszyńskiego*³⁷; Piotr Gołdyn – *Wpływ okupacji hitlerowskiej na treści herbów biskupów związanych z diecezją wrocławską*³⁸; ks. Teodor Lenkiewicz – *Wspólnie przez dwadzieścia lat. Parafia Najśw. Maryi Panny Królowej Polski we Wrocławku na Zawiszu*³⁹; ks. Andrzej Ciapciński – *Z dziejów miasta i parafii Szadek*⁴⁰; ks. Antoni Poniński – *Represje władz komunistycznych wobec duchowieństwa diecezji wrocławskiej w latach 1945–1949*⁴¹; ks. Witold Kujawski – *Archiwum Diecezjalne we Wrocławku. Przewodnik po zespołach*⁴²; ks. Kazimierz Rulka – *Supereklibrisy w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku*⁴³.

W tomie siódmym ukazano następujące artykuły: ks. Janusz Borucki – *Z dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku*⁴⁴; ks. Dariusz Lewandowski – *Kościół św. Andrzeja Apostoła w Gosławicach. Geneza i historia*⁴⁵; ks. Waldemar Karasiński – *Kult Matki Bożej w parafii św. Mikołaja w Wierzbach*⁴⁶; ks. Witold Kujawski – *Krzestaw z Kurozwięk, wielki kanclerz koronny i biskup wrocławski*⁴⁷; ks. Janusz Gręźlikowski – *Biskup Stanisław Karnkowski jako ustawodawca. Wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej*⁴⁸; ks. Jarosław Swędrowski – *Program formacji religijnej wiernych i kształtowanie postaw biskupa*

³⁴ StWł, 5(2002), s. 400–411.

³⁵ StWł, 5(2002), s. 412–438.

³⁶ StWł, 6(2003), s. 439–451.

³⁷ StWł, 6(2003), s. 452–459.

³⁸ StWł, 6(2003), s. 460–464.

³⁹ StWł, 6(2003), s. 465–478.

⁴⁰ StWł, 6(2003), s. 479–488.

⁴¹ StWł, 6(2003), s. 489–500.

⁴² StWł, 6(2003), s. 501–526.

⁴³ StWł, 6(2003), s. 527–557.

⁴⁴ StWł, 7(2004), s. 303–318.

⁴⁵ StWł, 7(2004), s. 319–330.

⁴⁶ StWł, 7(2004), s. 331–339.

⁴⁷ StWł, 7(2004), s. 340–354.

⁴⁸ StWł, 7(2004), s. 355–368.

*Stanisława Karnkowskiego*⁴⁹; ks. Tomasz Kaczmarek – *Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek – przesłanie duchowe*⁵⁰; ks. Józef Dębiński – *O druhu ks. Antonim Bogdańskim i harcerstwie na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej*⁵¹; ks. Tadeusz Lewandowski – *Homilia w ujęciu księdza Mariana Rzeszewskiego*⁵²; Urszula Michalak ursz. SJK – *Osiemdziesiąt lat Sióstr Urszulanek w Sieradzu*⁵³; Piotr Pawłowski – *Kapelmistrz Maciej Hiacynt Wronowicz, najstarszy znany kompozytor wrocławski*⁵⁴; ks. Kazimierz Rulka – *Księgozbiór Adama z Wiskitek, wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej z XVI/XVII wieku*⁵⁵.

Tom ósmy zawiera następujące pozycje: Zofia Anna Kuźniewska – *Sąsiedztwo diecezji płockiej i wrocławskiej oraz problemy z tym związane*⁵⁶; ks. Antoni Poniński – *Ingerencja władz PRL w działalność dydaktyczną Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*⁵⁷; ks. Józef Dębiński – *Biskupie Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Wrocławku w latach 1916–1939*⁵⁸; ks. Kazimierz Rulka – *Jak zniszczyć „zamaskowaną agresję kleru”? Działania władz komunistycznych zmierzających do likwidacji „Ładu Bożego”*⁵⁹; Piotr Pawłowski – *Wrocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*⁶⁰; ks. Zdzisław Pawlak – *Ks. Wiktor Filip Potempa – filozof i propagator psychologii w duszpasterstwie*⁶¹; Alicja Paczoska – *Tajemnica grobu nr 253. Porucznik Michał Gujda (1912–1950)*⁶².

Tom dziewiąty obejmuje artykuły: ks. Witold Kujawski – *Diecezja kruszwicka, jej początki i przejście do Wrocławka*⁶³; Piotr Pawłowski – *Katalogi biskupów wrocławskich*⁶⁴; ks. Kazimierz Górski – *Dobra biskupów wrocław-*

⁴⁹ StWł, 7(2004), s. 369–384.

⁵⁰ StWł, 7(2004), s. 385–396.

⁵¹ StWł, 7(2004), s. 397–406.

⁵² StWł, 7(2004), s. 407–415.

⁵³ StWł, 7(2004), s. 416–421.

⁵⁴ StWł, 7(2004), s. 422–427.

⁵⁵ StWł, 7(2004), s. 428–446.

⁵⁶ StWł, 8(2005), s. 323–336.

⁵⁷ StWł, 8(2005), s. 337–354.

⁵⁸ StWł, 8(2005), s. 355–369.

⁵⁹ StWł, 8(2005), s. 370–388.

⁶⁰ StWł, 8(2005), s. 389–406.

⁶¹ StWł, 8(2005), s. 407–424.

⁶² StWł, 8(2005), s. 425–437.

⁶³ StWł, 9(2006), s. 329–341.

⁶⁴ StWł, 9(2006), s. 342–360.

skich w ziemi dobrzyńskiej w świetle dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku⁶⁵; Waldemar Rozynkowski – *Święty Stanisław BM – patron kościołów parafialnych w diecezji włocławskiej*⁶⁶; Krzysztof Optołowicz – *Kult Eucharystii w miastach średniowiecznych na przykładzie miast lokacyjnych Kujaw i ziemi dobrzyńskiej (XIII–XV w.)*⁶⁷; ks. Wojciech Hanc – *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*⁶⁸; ks. Kazimierz Rulka – *Z dziejów ruchu charystowskiego w Polsce i diecezji włocławskiej*⁶⁹; ks. Józef Dębiński – *Księża diecezji włocławskiej posłami i senatorami w II Rzeczypospolitej*⁷⁰.

Tom dziesiąty zawiera następujące opracowania: Krzysztof Optołowicz – *Z dziejów parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku*⁷¹; ks. Wojciech Hanc – *Nauczanie teologii dogmatycznej we włocławskim Seminarium Duchownym po II wojnie światowej*⁷²; o. Janusz Zbudniewek ZP – *Kontakty ks. Stanisława Chodyńskiego z Jasną Górą*⁷³; ks. Zdzisław Pawlak – *Ks. Antoni Warmuz – profesor filozofii Seminarium Duchownego we Włocławku i duszpasterz*⁷⁴; Arkadiusz Ciechalski – *Literackie walory twórczości homiletycznej ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*⁷⁵; Piotr Pawłowski – *Tajemnice tumb. O nagrobku biskupa Piotra z Bnina z włocławskiej katedry*⁷⁶.

Tom jedenasty przedstawia: ks. Janusz Borucki – *Przygotowania, przebieg i uchwały Synodu Diecezji Włocławskiej z 1967 roku*⁷⁷; ks. Józef Dębiński – *Uposażenie diecezji włocławskiej i duchowieństwa diecezjalnego w II Rzeczypospolitej*⁷⁸; ks. Witold Kujawski – *Z dziejów parafii Lubanie*⁷⁹; ks. Henryk Witczak – *Z dziejów kościoła świętego Wojciecha w Koninie (Morzysławiu)*⁸⁰; ks. Janusz Gręźlikowski – *Nauczanie prawa kanonicz-*

⁶⁵ StWł, 9(2006), s. 361–368.

⁶⁶ StWł, 9(2006), s. 369–376.

⁶⁷ StWł, 9(2006), s. 377–393.

⁶⁸ StWł, 9(2006), s. 394–418.

⁶⁹ StWł, 9(2006), s. 419–443.

⁷⁰ StWł, 9(2006), s. 444–460.

⁷¹ StWł, 10(2007), s. 355–365.

⁷² StWł, 10(2007), s. 366–401.

⁷³ StWł, 10(2007), s. 402–420.

⁷⁴ StWł, 10(2007), s. 421–441.

⁷⁵ StWł, 10(2007), s. 442–459.

⁷⁶ StWł, 10(2007), s. 460–481.

⁷⁷ StWł, 11(2009), s. 255–270.

⁷⁸ StWł, 11(2009), s. 271–290.

⁷⁹ StWł, 11(2009), s. 291–303.

⁸⁰ StWł, 11(2009), s. 304–315.

nego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w XX wieku⁸¹; ks. Zdzisław Pawlak – *Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku*⁸²; ks. Antoni Poniński – *Formy inwigilacji Służby Bezpieczeństwa wobec włocławskiego seminarium duchownego w latach 1956–1989*⁸³; ks. Piotr Nitecki – *Z Włocławka do Lublina. Nominacja, konsekracja oraz ingres biskupa Stefana Wyszyńskiego*⁸⁴; ks. Wojciech Frątczak – *Włocławski okres życia biskupa Kazimierza Majdańskiego*⁸⁵; ks. Jacek Szymański – *Ksiądz Henryk Kaczorowski – moralista, rektor i wychowawca*⁸⁶; Piotr Pawłowski – *Ludwik Krzysztof Miller – rektor szkoły katedralnej we Włocławku i pisarz XVII wieku*⁸⁷; o. Janusz Zbudniewek ZP – „Pauliniana” w zbiorach *Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*⁸⁸; Agnieszka Jabłonowska – *Ocena działalności społeczno-religijnej Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w okresie drugiej wojny światowej*⁸⁹; [ks. Kazimierz Rulka] K.R. – *Z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1945–1950*⁹⁰; *Dwa nieznanne dokumenty dotyczące Arcybractwa Różańca Świętego przy kościele franciszkanów-reformatów we Włocławku*. Wydał, wstępem i przypisami opatrzył Anzelm Janusz Szteinke OFM⁹¹.

W tomie dwunastym znajdziemy: ks. Witold Kujawski – *Następstwa rozbiorów Polski w diecezji włocławskiej*⁹²; ks. Janusz Borucki – *Postanowienia prawnokościelne biskupa Karola M. Radońskiego (1929–1951) w diecezji włocławskiej*⁹³; ks. Henryk Witczak – *Z dziejów parafii i sanktuarium Pani Kujaw w Ostrowąsie*⁹⁴; Piotr Pawłowski – *Matka Boska Częstochowska w życiu i twórczości Stefana Damalewicza*⁹⁵; ks. Zdzisław Pawlak – *Dzia-*

⁸¹ StWł, 11(2009), s. 316–343.

⁸² StWł, 11(2009), s. 344–370.

⁸³ StWł, 11(2009), s. 371–404.

⁸⁴ StWł, 11(2009), s. 405–419.

⁸⁵ StWł, 11(2009), s. 420–430.

⁸⁶ StWł, 11(2009), s. 431–440.

⁸⁷ StWł, 11(2009), s. 441–455.

⁸⁸ StWł, 11(2009), s. 456–480.

⁸⁹ StWł, 11(2009), s. 481–492.

⁹⁰ StWł, 11(2009), s. 493–508.

⁹¹ StWł, 11(2009), s. 509–526.

⁹² StWł, 12(2009), s. 173–182.

⁹³ StWł, 12(2009), s. 183–196.

⁹⁴ StWł, 12(2009), s. 197–209.

⁹⁵ StWł, 12(2009), s. 210–223.

talność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku⁹⁶; ks. Ireneusz Werbiński – *Charakterystyka zbioru publikacji w zakresie teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Włocławku oraz możliwość jego wykorzystania*⁹⁷; Weronika Liszewska, Jacek Tomaszewski – *Analiza technologiczna oraz prace konserwatorskie iluminowanego rękopisu na pergaminie Missale Vladislaviense z końca XV w. ze zbioru Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*⁹⁸; Anzelm Szteinke – „Pamiętnik” o. Benedykta Wierciocha OFM (1871–1942). *O próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych w diecezji włocławskiej w latach 1906–1913*. Wydał, wstępem i przypisami opatrzył...⁹⁹.

W tomie trzynastym możemy przejrzeć: ks. Janusz Borucki – *Postanowienia nieukończonego synodu diecezji włocławskiej biskupa Jana Zaręby o posłudze kapłanów we wspólnocie parafialnej*¹⁰⁰; ks. Krzysztof Kamiński – *Przygotowania kapłanów włocławskich do nauczania religii w pierwszej połowie XX wieku (do 1939 r.)*¹⁰¹; ks. Henryk Witczak – *Świątynie w parafii św. Jadwigi Śląskiej w Janiszewie*¹⁰²; Piotr Pawłowski – *Nagrobki gotyckie na Kujawach*¹⁰³; Bernardeta Iwańska-Cieślik – *Aspekty badań nad księgozbiorem członków kapituły katedralnej we Włocławku*¹⁰⁴; Agnieszka Ciesielska – *Konserwacja XVII-wiecznego druku polskiego w oprawie pergaminowej z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*¹⁰⁵; ks. Zdzisław Pawlak – *Włocławski okres działalności naukowej ks. prof. Antoniego Szymańskiego*¹⁰⁶; Łukasz Starczewski – *Tematyka liturgiczna w zachowanej korespondencji ks. Stanisława Chodyńskiego*¹⁰⁷; ks. Zbigniew Gmurczyk – *Dom Księży Emerytów w Ciechocinku za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*¹⁰⁸; ks. Kazimierz Rulka – „Ład Boży” w latach 1982–1997¹⁰⁹.

⁹⁶ StWł, 12(2009), s. 224–237.

⁹⁷ StWł, 12(2009), s. 238–255.

⁹⁸ StWł, 12(2009), s. 256–267.

⁹⁹ StWł, 12(2009), s. 268–282.

¹⁰⁰ StWł, 13(2011), s. 125–138.

¹⁰¹ StWł, 13(2011), s. 139–149.

¹⁰² StWł, 13(2011), s. 150–167.

¹⁰³ StWł, 13(2011), s. 168–188.

¹⁰⁴ StWł, 13(2011), s. 189–203.

¹⁰⁵ StWł, 13(2011), s. 204–208.

¹⁰⁶ StWł, 13(2011), s. 209–223.

¹⁰⁷ StWł, 13(2011), s. 224–237.

¹⁰⁸ StWł, 13(2011), s. 238–247.

¹⁰⁹ StWł, 13(2011), s. 248–272.

W tomie czternastym znajdziemy artykuły: Piotr Pawłowski – *Stefan Damalewicz jako prekursor historii sztuki w Polsce*¹¹⁰; Zofia Hanna Kuźniewska – *Z dziejów opieki charytatywnej w diecezji kujawsko-pomorskiej. Szpitale wiejskie w dekanacie włocławskim*¹¹¹; ks. Henryk Witczak – *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Koninie*¹¹²; ks. Wojciech Frątczak – *Konfiskata własności kościelnych w Królestwie Polskim w świetle ukazu cesarza Aleksandra II z 14/26 XII 1865 r.*¹¹³; ks. Witold Kujawski – *Nabytki terytorialne diecezji włocławskiej według bulli „Vixdum Poloniae unitas” z 1925*¹¹⁴; ks. Krzysztof Kamiński – *Formacja katechetyczna kapłanów diecezji włocławskiej w drugiej połowie XX wieku (od 1945)*¹¹⁵; ks. Bogumił Leszcz – *Uczestnictwo rodziny w życiu Kościoła i we wspólnocie parafialnej (z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym)*¹¹⁶; ks. Dariusz Fabisiak – *Oaza chorych i niepełnosprawnych w diecezji włocławskiej*¹¹⁷; ks. Waldemar Karasiński – *Moralność i duchowość chrześcijańska w kazaniach ks. Mariana Nassalskiego*¹¹⁸; ks. Antoni Poniński – *Sprawa operacyjno-ewidencyjna „Podrzegacz” [!]. Władze PRL wobec duchowieństwa katolickiego diecezji włocławskiej na przykładzie losów ks. Jana Szczesiaka*¹¹⁹; o. Anzelm Janusz Szteinke OFM – *Związki ks. Władysława Szafrąńskiego (1908–1996) z klasztorem franciszkańskim we Włocławku*¹²⁰; ks. Kazimierz Rulka – *Refleksje przy przeglądaniu księgozbioru biskupa Romana Andrzejewskiego*¹²¹.

Natomiast w tomie piętnastym możemy przeczytać: ks. Henryk Witczak – *„Liber beneficiorum” Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej*¹²²; ks. Piotr Paweł Obolewski – *Zarys dziejów parafii i kościoła w Białotarsku*¹²³; Tomasz Cybulski – *Wikariusze katedry włocławskiej na*

¹¹⁰ StWł, 14(2012), s. 511–528.

¹¹¹ StWł, 14(2012), s. 529–538.

¹¹² StWł, 14(2012), s. 539–556.

¹¹³ StWł, 14(2012), s. 557–563.

¹¹⁴ StWł, 14(2012), s. 564–574.

¹¹⁵ StWł, 14(2012), s. 575–592.

¹¹⁶ StWł, 14(2012), s. 593–601.

¹¹⁷ StWł, 14(2012), s. 602–606.

¹¹⁸ StWł, 14(2012), s. 607–616.

¹¹⁹ StWł, 14(2012), s. 617–630.

¹²⁰ StWł, 14(2012), s. 631–639.

¹²¹ StWł, 14(2012), s. 640–652.

¹²² StWł, 15(2013), s. 135–154.

¹²³ StWł, 15(2013), s. 155–180.

probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych¹²⁴; ks. Piotr Sierzchała – *Kapłani wrocławscy jako historycy sztuki i konserwatorzy diecezjalni w XX w.*¹²⁵; ks. Krzysztof Kamiński – *Formacja katechetów zakonnych i świeckich w diecezji wrocławskiej w XX wieku*¹²⁶; ks. Jarosław Wąsowicz SDB – *Staż badań nad historią klasztoru w Łądzie w XX wieku*¹²⁷; Agnieszka Jabłonowska ZSNM – *Działalność wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w czasie okupacji niemieckiej (1939–1945)*¹²⁸; Piotr Pawłowski – „*Sąd Ostateczny*” z katedry wrocławskiej – *przyczynek do ikonografii czyśćca*¹²⁹; Agnieszka Ciesielska – „*Za pokolenia i dla pokoleń*”. *Wystawa dedykowana pamięci ks. profesora Stanisława Librowskiego*¹³⁰; ks. Kazimierz Rulka – *Zapiski do dziejów introligatorstwa we Wrocławku*¹³¹.

W tomie szesnastym znajdziemy: ks. Janusz Borucki – *Geneza i podstawy prawne diecezjalnej i parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji wrocławskiej*¹³²; ks. Zbigniew Gmurczyk – *Archiwum Diecezjalne we Wrocławku jako warsztat pracy dla historyka. Przyczynek do monografii instytucji*¹³³; ks. Witold Kujawski – *Domniemane związki Mikołaja Kopernika z Wrocławkiem*¹³⁴; Stanisław Kunikowski – *Spółeczny ruch naukowy i kulturalny we Wrocławku w latach 1945–1989*¹³⁵; ks. Teodor Lenkiewicz – *Prasa katolicka w życiu parafialnej wspólnoty. „Wspólnota Zawisłańska”*¹³⁶; ks. Tadeusz Lewandowski – *Natura kaznodziejstwa w ujęciu ks. Mariana Rzeszewskiego (1911–1982)*¹³⁷; ks. Piotr Paweł Obolewski – *Dwory ziemiańskie na terenie parafii Białotarsk w latach 1918–1939*¹³⁸; Piotr Pawłowski – *Maciej Sisinius (ok. 1574–1625) – życie,*

¹²⁴ StWł, 15(2013), s. 181–190.

¹²⁵ StWł, 15(2013), s. 191–201.

¹²⁶ StWł, 15(2013), s. 202–222.

¹²⁷ StWł, 15(2013), s. 223–235.

¹²⁸ StWł, 15(2013), s. 236–244.

¹²⁹ StWł, 15(2013), s. 245–255.

¹³⁰ StWł, 15(2013), s. 256–262.

¹³¹ StWł, 15(2013), s. 262–270.

¹³² StWł, 16(2014), s. 285–296.

¹³³ StWł, 16(2014), s. 297–304.

¹³⁴ StWł, 16(2014), s. 305–313.

¹³⁵ StWł, 16(2014), s. 314–328.

¹³⁶ StWł, 16(2014), s. 329–339.

¹³⁷ StWł, 16(2014), s. 340–353.

¹³⁸ StWł, 16(2014), s. 354–369.

twórczość, księgozbiór i fundacja kanonika włocławskiego¹³⁹; ks. Antoni Poniński – *Kapłani pracujący w diecezji włocławskiej na terenie województwa bydgoskiego zaangażowani w początki ruchu księży-patriotów*¹⁴⁰; ks. Mieczysław Różański – *Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w latach 1790–1791. Studium prozopograficzne*¹⁴¹; Jarosław Wąsowicz SDB – *Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w Koninie w latach 1994–2014*¹⁴²; Anzelm Janusz Szeinstejn OFM – *Brat Anioł Alojzy Rogoziński (1893–1954) OFM, ostatni kwestarz na Kujawach*¹⁴³; ks. Henryk Witczak – *Źródła do dziejów parafii obecnej diecezji włocławskiej wcześniej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, na przykładzie parafii Dobra*¹⁴⁴.

W tomie siedemnastym: ks. Janusz Borucki – *Ewolucja prawa synodalnego diecezji włocławskiej w zakresie życia konsekrowanego*¹⁴⁵; ks. Zbigniew Gmurczyk – *Historia Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1956–1960*¹⁴⁶; ks. Witold Kujawski – *Parafie włączone w 1818 do diecezji kujawsko-kaliskiej z diecezji krakowskiej, poznańskiej i wrocławskiej*¹⁴⁷; ks. Henryk Witczak – *Powstanie i rozwój sieci parafialnej we Włocławku*¹⁴⁸; ks. Wojciech Frątczak – *Z dziejów parafii Drużbin*¹⁴⁹; ks. Zdzisław Pawlak – *Nauczanie filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku w XIX wieku*¹⁵⁰; Piotr Pawłowski – *Cztery XIX-wieczne peregrynacje naukowe po katedrze włocławskiej. Zapoznane źródła do historii sztuki*¹⁵¹; Barbara Grela – *Nagrobek biskupa Piotra z Brnina autorstwa Wita Stwosza w katedrze we Włocławku*¹⁵²; Ewa Pietrzak – *Brewiarz włocławski ms 9, czyli kilka słów o konserwacji średniowiecznej księgi*¹⁵³; Agnieszka Ciesielska

¹³⁹ StWł, 16(2014), s. 370–395.

¹⁴⁰ StWł, 16(2014), s. 396–418.

¹⁴¹ StWł, 16(2014), s. 419–432.

¹⁴² StWł, 16(2014), s. 433–439.

¹⁴³ StWł, 16(2014), s. 440–449.

¹⁴⁴ StWł, 16(2014), s. 450–466.

¹⁴⁵ StWł, 17(2015), s. 331–348.

¹⁴⁶ StWł, 17(2015), s. 349–359.

¹⁴⁷ StWł, 17(2015), s. 360–382.

¹⁴⁸ StWł, 17(2015), s. 383–408.

¹⁴⁹ StWł, 17(2015), s. 409–426.

¹⁵⁰ StWł, 17(2015), s. 427–450.

¹⁵¹ StWł, 17(2015), s. 451–468.

¹⁵² StWł, 17(2015), s. 469–484.

¹⁵³ StWł, 17(2015), s. 485–492.

– *Konserwacja Mszału włocławskiego ms 14 ze zbioru biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*¹⁵⁴.

W tomie osiemnastym znajdujemy: ks. Wojciech Frątczak – *Pożyteczny panegiryk. Ujawnione na nowo źródło do dziejów diecezji włocławskiej*¹⁵⁵; ks. Henryk Witczak – *Z dziejów fundacji Jana Rętwińskiego w Trutowie*¹⁵⁶; ks. Stefan Szczeblewski – *Klasztor bernardynek kaliskich na podstawie tzw. kaliskiego kopiařa*¹⁵⁷; ks. Józef Szymański – *Parafia w Mąkoszynie na przełomie XIX i XX wieku w świetle akt wizytacyjnych*¹⁵⁸; ks. Zbigniew Gmurczyk – *Miłosierdzie Boże w korespondencji bp. Antoniego Pawłowskiego z ks. Michałem Sopoćko. Tekst z komentarzem*¹⁵⁹.

W tomie dziewiętnastym ukazały się artykuły: ks. Henryk Witczak – *Chryścianizacja Polski i początki chrześcijaństwa we Włocławku*¹⁶⁰; ks. Janusz Borucki – *Sakrament chrztu w uchwałach synodów diecezji włocławskiej*¹⁶¹; ks. Witold Kujawski – *Z dziejów parafii dekanatu kłodawskiego*¹⁶²; ks. Wojciech Frątczak – *Parafia Siedlątków w świetle wizytacji z 1779 roku*¹⁶³; ks. Kazimierz Skoczylas – *Stosunek do Kościoła młodzieży Kujaw wschodnich*¹⁶⁴; ks. Zdzisław Pawlak – *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*¹⁶⁵; ks. Kazimierz Rulka – *Wkład ks. Zygmunta Tyburskiego w opracowanie inkunabułów w bibliotece seminaryjnej we Włocławku*¹⁶⁶.

Podsumowując, w dziewiętnastu tomach „Studiów Włocławskich” w dziale *Vladislaviensia* ukazało się 166 artykułów¹⁶⁷, przygotowanych

¹⁵⁴ StWł, 17(2015), s. 493–502.

¹⁵⁵ StWł, 18(2016), s. 409–422.

¹⁵⁶ StWł, 18(2016), s. 423–450

¹⁵⁷ StWł, 18(2016), s. 451–464.

¹⁵⁸ StWł, 18(2016), s. 465–476.

¹⁵⁹ StWł, 18(2016), s. 477–501.

¹⁶⁰ StWł, 19(2017), s. 527–546.

¹⁶¹ StWł, 19(2017), s. 547–564.

¹⁶² StWł, 19(2017), s. 565–596.

¹⁶³ StWł, 19(2017), s. 597–608.

¹⁶⁴ StWł, 19(2017), s. 609–626.

¹⁶⁵ StWł, 19(2017), s. 627–644.

¹⁶⁶ StWł, 19(2017), s. 645–664.

¹⁶⁷ Na tę liczbę składają się również wystąpienia z sympozjum zorganizowanego w dziesiątą rocznicę śmierci ks. Franciszka Józwiaka, których tekst został zamieszczony w tym dziale, w pierwszym tomie „Studiów Włocławskich”.

przez 62 autorów; dwa z tych artykułów są pracami zbiorowymi przygotowanymi przez dwóch autorów.

2. Profesje autorów artykułów i owoc ich pracy

Wyżej już zauważono, że artykuły do działu *Vladislaviensia* przygotowało 62 autorów. Przyjrzyjmy się najpierw ich profesji i zauważmy efekty ich badań naukowych. Autorzy zostali usystematyzowani alfabetycznie, a napisane przez nich artykuły wykazano w sposób chronologiczny.

Bagrowicz Jerzy, ks. – prof. dr hab. nauk humanistycznych, specjalista z zakresu pedagogiki chrześcijańskiej i katechetyki, związany z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu. Umieścił w interesującym nas dziale jeden artykuł *Ks. Franciszek Józwiak – redaktor*¹⁶⁸, który był jego wypowiedzią na sympozjum w dziesiątą rocznicę śmierci tegoż zasłużonego dla diecezji kapłana. Choć trudno na podstawie jednego artykułu określić zakres pracy badawczej, to niewątpliwie ks. Bagrowicz, współpracując z ks. Józwiakiem w „Ateneum Kapłańskim”, miał doskonałą bazę materiałową do ukazania ks. Franciszka jako redaktora czasopisma naukowego.

Borucki Janusz, ks. – dr nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, dr hab. nauk teologicznych, wiceficyał Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej. Autor publikacji z zakresu prawa kanonicznego. Jako prawnik podjął w swoich artykułach tę tematykę, skupiając się zwłaszcza na kwestiach prawa diecezjalnego, zarówno w wymiarze stanowienia przez synod¹⁶⁹, jak i wydawanego na bieżąco przez biskupa¹⁷⁰, a także jeden artykuł historyczny dotyczący parafii Skulsk¹⁷¹.

Bruździński Andrzej, ks. – dr hab. prof. nadzwyczajny zatrudniony na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu

¹⁶⁸ StWł, 1(1998), s. 252–258.

¹⁶⁹ *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozdrażewskiego (1581–1600)*, StWł, 2(1999), s. 305–318; *Przygotowania, przebieg i uchwały Synodu Diecezji Włocławskiej z 1967*, StWł, 11(2009), s. 303–318; *Postanowienia nieukończonego synodu diecezji włocławskiej biskupa Jana Zaręby o posłudze kapłanów we wspólnocie parafialnej*, StWł, 13(2011), s. 125–138; *Ewolucja prawa synodalnego diecezji włocławskiej w zakresie życia konsekrowanego*, StWł, 17(2015), s. 331–348; *Sakrament chrztu w uchwałach synodów diecezji włocławskiej*, StWł, 19(2017), s. 547–564.

¹⁷⁰ *Postanowienia prawnokościelne biskupa Karola M. Radońskiego (1929–1951) w diecezji włocławskiej*, StWł, 12(2009), s. 183–196; *Geneza i podstawy prawne diecezjalnej i parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji włocławskiej*, StWł, 16(2014), s. 285–296.

¹⁷¹ *Z dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku*, StWł, 7(2004), s. 303–318.

Papieskiego Jana Pawła II. Historyk, który do interesującego nas działu przekazał jeden artykuł¹⁷², na podstawie którego nie można wyciągnąć wniosków dotyczących jego działalności badawczej.

Ciampiński Andrzej, ks. – nieżyjący już proboszcz parafii Szadek, który z pozycji historyka ukazał miasto i parafię w Szadku¹⁷³. Przekazał tylko jeden artykuł.

Ciechalski Arkadiusz – dr polonistyki, regionalista, redaktor językowy „Studiów Włocławskich”. Przedstawił tylko jeden artykuł, o walorach literackich w homiletyce ks. Władysława Mirskiego¹⁷⁴, nie można więc na tej podstawie wysunąć wniosków dotyczących jego działalności badawczej.

Ciesielska Agnieszka – konserwator dzieł sztuki o specjalności konserwacja obiektów wykonywanych z papieru i skóry, dyplom Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie prywatna pracownia konserwacji dzieł sztuki we Włocławku. W pracy badawczej zajmuje się kwestią związaną z konserwacją ksiąg. Przedstawiła trzy artykuły, dwa z nich poświęcone pracy konserwatorskiej¹⁷⁵, a trzeci poświęcony wystawie dedykowanej ks. prof. Stanisławowi Librowskiemu¹⁷⁶.

Cieślak Bolesław, ks. – dr prawa kanonicznego (zm. 2014), kapelan bp. Antoniego Pawłowskiego, wieloletni pracownik kurii diecezjalnej i wykładowca prawa kanonicznego w seminarium włocławskim. Podejmował pracę badawczą w dziedzinie prawa kanonicznego i historii Kościoła. Przekazał do druku jeden artykuł o działalności diecezjalnej wspomnianego biskupa¹⁷⁷.

Cybulski Tomasz – mgr historii, studia odbył na Wydziale Nauk Historycznych i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, archiwista w Muzeum Techniki i Przemysłu w Warszawie. Zajmuje się

¹⁷² *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w zastosowanie uchwał Soboru Trydenckiego w diecezji kujawsko-pomorskiej*, StWł, 6(2003), s. 439–451.

¹⁷³ *Z dziejów miasta i parafii Szadek*, StWł, 6(2003), s. 479–488.

¹⁷⁴ *Literackie walory twórczości homiletycznej ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*, StWł, 10(2007), s. 442–459.

¹⁷⁵ *Konserwacja XVII-wiecznego druku polskiego w oprawie pergaminowej z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 13(2011), s. 204–208; *Konserwacja Mszалу włocławskiego ms 14 ze zbioru biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 17(2015), s. 493–502.

¹⁷⁶ *„Za pokolenia i dla pokoleń”. Wystawa dedykowana pamięci ks. profesora Stanisława Librowskiego*, StWł, 15(2013), s. 256–261.

¹⁷⁷ *Biskup Antoni Pawłowski jako pasterz diecezji włocławskiej*, StWł, 2(1999), s. 319–327.

tematyką regionalną Kujaw. Przedstawił tylko jeden artykuł ukazujący wikariuszy katedralnych i ich związek z probostwem w Gostyninie¹⁷⁸.

Dębiński Józef, ks. – 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. W interesującym nas dziale „Studiów” opublikował pięć artykułów¹⁷⁹, które są wyrazem jego pracy badawczej nad dziejami diecezji w dwudziestoleciu międzywojennym.

Fabisiak Dariusz, ks. – były wieloletni dyrektor wydziału duszpasterstwa ogólnego, obecnie proboszcz parafii św. Józefa w Szpetalu Górnym. Przygotował jeden artykuł o trosce duszpasterskiej diecezji wobec ludzi chorych i niepełnosprawnych¹⁸⁰.

Frątczak Wojciech, ks. – dr hab., studia z zakresu historii Kościoła na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Obecnie prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor wielu publikacji z zakresu historii diecezji włocławskiej. Przedstawił sześć artykułów, o dość szerokiej gamie tematycznej, gdyż dwa poświęcił dziejom parafii¹⁸¹, po jednym: bp. K. Majdańskiemu¹⁸², czasom stanu wojennego¹⁸³, konfiskacie własności kościelnej po powstaniu styczniowym¹⁸⁴, odkryciu nowego źródła do dziejów diecezji¹⁸⁵.

¹⁷⁸ *Wikariusze katedry włocławskiej na probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych*, StWł, 15(2013), s. 181–190.

¹⁷⁹ *Mysł społeczna i zagadnienia odnowy moralnej w listach biskupów włocławskich w latach 1918–1939*, StWł, 4(2001), s. 325–334; *O druhu ks. Antonim Bogdańskim i harcerstwie na Kujawach wschodnich i ziemi dobrzyńskiej*, StWł, 7(2004), s. 397–406; *Biskupie Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916–1939*, StWł, 8(2005), s. 355–369; *Księża diecezji włocławskiej posłami i senatorami w II Rzeczypospolitej*, StWł, 9(2006), s. 444–460; *Uposażenie diecezji włocławskiej i duchowieństwa diecezjalnego w II Rzeczypospolitej*, StWł, 11(2009), s. 271–290.

¹⁸⁰ *Oaza chorych i niepełnosprawnych w diecezji włocławskiej*, StWł, 14(2012), s. 602–606.

¹⁸¹ *Z dziejów parafii Drużbin*, StWł, 17(2015), s. 409–428; *Parafia Siedlątków w świetle wizytacji z 1776*, StWł, 19(2017), s. 597–608.

¹⁸² *Włocławski okres życia biskupa Kazimierza Majdańskiego*, StWł, 11(2009), s. 420–430.

¹⁸³ *Diecezja włocławska w stanie wojennym (1981–1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentów*, StWł, 2(1999), s. 328–341.

¹⁸⁴ *Konfiskata własności kościelnych w Królestwie Polskim w świetle ukazu cesarza Aleksandra II z 14/26 XII 1865*, StWł, 14(2012), s. 557–563.

¹⁸⁵ *Pożyteczny panegiryk. Ujawnione na nowo źródło do dziejów diecezji włocławskiej*, StWł, 18(2016), s. 409–422.

Głowacki Piotr, ks. – dr teologii duchowości, były ojciec duchowny w WSD we Włocławku, obecnie proboszcz parafii św. Urszuli w Kowalu. Przedstawił jeden artykuł z zakresu teologii duchowości poświęcony bp. Franciszkowi Korszyńskiemu¹⁸⁶.

Gmurczyk Zbigniew, ks. – dr teologii w zakresie historii Kościoła, dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, wykładowca w seminarium włocławskim. Przedstawił cztery artykuły, dwa dotyczące bp. Antoniego Pawłowskiego¹⁸⁷ i dwa archiwum diecezjalnego¹⁸⁸.

Gołdyn Piotr – dr hab. historii, prof. nadzwyczajny UAM w Poznaniu. Umieścił w dziale jeden artykuł związany z heraldyką biskupią¹⁸⁹.

Górski Kazimierz, ks. – proboszcz parafii Ciechocin. Podjął historyczne przybliżenie kwestii dóbr biskupów włocławskich znajdujących się w ziemi dobrzyńskiej¹⁹⁰.

Grela Barbara – studentka historii sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W 2015 r. studentka I roku studiów magisterskich specjalizacji kuratorskiej. Oprócz zagadnień związanych z wybraną specjalizacją jej zainteresowania badawcze dotyczą epoki średniowiecza, szczególnie rzeźby gotyckiej. Przedstawiła tylko jeden artykuł, o nagrobku biskupa Piotra z Bnina w katedrze włocławskiej¹⁹¹.

Gręźlikowski Janusz, ks. – 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

¹⁸⁶ *Sylwetka duchowa biskupa Franciszka Korszyńskiego*, StWł, 1(1998), s. 207–213.

¹⁸⁷ *Dom Księża Emerytów w Ciechocinku za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, StWł, 13(2011), s. 238–247; *Miłosierdzie Boże w korespondencji bp. Antoniego Pawłowskiego z ks. Michałem Sopoćko. Teksty z komentarzem*, StWł, 18(2016), s. 477–501.

¹⁸⁸ *Archiwum Diecezjalne we Włocławku jako warsztat pracy dla historyka. Przyczynek do monografii instytucji*, StWł, 16(2014), s. 297–304; *Historia Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1956–1960*, StWł, 17(2015), s. 349–359.

¹⁸⁹ *Wpływ okupacji hitlerowskiej na treści herbów biskupów związanych z diecezją włocławską*, StWł, 6(2003), s. 460–464.

¹⁹⁰ *Dobra biskupów włocławskich w ziemi dobrzyńskiej w świetle dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, StWł, 9(2006), s. 361–368.

¹⁹¹ *Nagrobek biskupa Piotra z Bnina autorstwa Wita Stwosza w katedrze we Włocławku*, StWł, 17(2015), s. 469–485.

naukowych i popularno-naukowych, w tym pięciu książek z zakresu prawa kanonicznego. Przedstawił dwa artykuły dotyczące recepcji prawa trydenckiego w diecezji wrocławskiej¹⁹² i trzeci o nauczaniu prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w XX wieku¹⁹³.

Hanc Wojciech, ks. – dr. hab. prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, specjalista w zakresie problematyki ekumenizmu, zwłaszcza doktrynalnych dialogów ekumenicznych. Od ponad 25 lat konsultor Rady (przedtem Komisji) Ekumenicznej Konferencji Episkopatu Polski. Autor publikacji z zakresu ekumenizmu. Z ogromnego dorobku naukowego dogmatyczno-ekumenicznego w interesującym nas dziale przedstawił cztery artykuły, z których dwa zostały poświęcone ks. Franciszkowi Józwiakowi¹⁹⁴, trzeci o nauczaniu teologii dogmatycznej w seminarium wrocławskim¹⁹⁵, a czwarty o dziejach ekumenii w diecezji¹⁹⁶.

Iwańska-Cieślik Bernardeta – dr hab., zajmuje się historią kultury i książki w średniowieczu i renesansie, historią i współczesnością komunikacji społecznej. W ramach swoich badań naukowych przedstawiła artykuł o księgozbiorach członków kapituły katedralnej we Wrocławku¹⁹⁷.

Jabłonowska Agnieszka (ZSNM) – mgr, studia z nauk społecznych na KUL. W pracy badawczej podejmuje sprawy związane z funkcjonowaniem Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi. Przedstawiła dwa artykuły¹⁹⁸.

Jankowski Stanisław, ks. (SDB) – emerytowany wykładowca w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Odbył studia biblijne w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (licencjat

¹⁹² *Seminaria diecezji wrocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich*, StWł, 3(2000), s. 347–359; *Biskup Stanisław Karnkowski jako ustawodawca. Wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej*, StWł, 7(2004), s. 355–368.

¹⁹³ *Nauczanie prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w XX wieku*, StWł, 11(2009), s. 316–343.

¹⁹⁴ *Wprowadzenie do Sympozjum w 10. rocznicę śmierci ks. Franciszka Józwiaka*, StWł, 1(1998), s. 239–241; *Ks. Franciszek Józwiak jako rektor*, StWł, 1(1998), s. 242–251.

¹⁹⁵ *Nauczanie teologii dogmatycznej we wrocławskim Seminarium Duchownym po II wojnie światowej*, StWł, 10(2007), s. 366–401.

¹⁹⁶ *Z dziejów ekumenii w diecezji wrocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 394–318.

¹⁹⁷ *Aspekty badań nad księgozbiorami członków kapituły katedralnej we Wrocławku*, StWł, 13(2011), s. 189–203.

¹⁹⁸ *Ocena działalności społeczno-religijnej Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w okresie drugiej wojny światowej*, StWł, 11(2009), s. 481–492; *Działalność wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w czasie okupacji niemieckiej (1939–1945)*, StWł, 15(2013), s. 236–244.

1977), doktorat z teologii biblijnej zdobył na UKSW w Warszawie (2001). Wykładał w Wyższych Seminariach Duchownych Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, Krakowie, Cremisán (Izrael), a w latach 1989–2016 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Autor publikacji z zakresu tematyki biblijnej. Przedstawił jeden artykuł poświęcony postaci biblisty włocławskiego, ks. Franciszka Jóźwiaka¹⁹⁹.

Kaczmarek Tomasz, ks. – dr hab. z zakresu teologii i nauk patrystycznych. Ukończył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Patrystycznym „Augustianum” w Rzymie i Papieskim Instytucie Archeologicznym w Rzymie. Wykładowca na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Od 1985 r. współpracownik Watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Opublikował 6 tomów studiów nad męczeństwem w rozumieniu prawno-kanonicznym (*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 i hagiografii. Przedstawił jeden artykuł poświęcony słudze Bożemu bp. Wojciechowi Owczarkowi²⁰⁰.

Kamiński Krzysztof, ks. – dr teologii, obecnie dyrektor Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W swojej pracy badawczej zajmuje się sprawami związanymi z katechezą, a przedstawione artykuły poświęcone zostały przygotowaniu i formacji katechetów²⁰¹.

Karasiński Waldemar, ks. – dr hab. teologii z zakresu homiletyki. Wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”, dyrektor Włocławskiego Wydawnictwa Diecezjalnego. Przygotował cztery artykuły: dwa ze swoich artykułów poświęcił ks. Marianowi Nassalskiemu²⁰², trzeci tekstom artykułów ks. Stefana Wyszyńskiego²⁰³ (są to teksty związane z badaniami naukowymi autora) i ostatni historyczny o parafii Wierzchy²⁰⁴.

¹⁹⁹ Ks. Franciszek Jóźwiak jako biblista, StWł, 1(1998), s. 259–265.

²⁰⁰ Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek – przesławnie duchowe, StWł, 7(2004), s. 385–396.

²⁰¹ Przygotowanie kapłanów włocławskich do nauczania religii w pierwszej połowie XX wieku (do 1939), StWł, 13(2011); Formacja katechetyczna kapłanów diecezji włocławskiej w drugiej połowie XX wieku (od 1945), StWł, 14(2012), s. 575–593; Formacja katechetów zakonnych i świeckich w diecezji włocławskiej w XX w., StWł, 15(2013), s. 202–222.

²⁰² Życie i działalność ks. Mariana Nassalskiego, StWł, 2(1999), s. 342–352; Moralność i duchowość chrześcijańska w kazaniach ks. Mariana Nassalskiego, StWł, 14(2012), s. 607–618.

²⁰³ Rodzina w świetle nauczania ks. Stefana Wyszyńskiego. Na podstawie artykułów w „Ładzie Bożym” w latach 1945–1946, StWł, 5(2002), s. 337–344.

²⁰⁴ Kult Matki Bożej w parafii św. Mikołaja w Wierzchach, StWł, 7(2004), s. 331–339.

Klocek Andrzej, ks. – dr teologii, ukończył również studia z zakresu muzykologii na KUL, studiując historię i teorię muzyki oraz grę na fortepianie i organach. Ukończył także studia doktoranckie z zakresu socjologii sztuki na Uniwersytecie Łódzkim. Obecnie pracuje w duszpasterstwie w USA. W przedstawionych artykułach zajmował się organami katedry wrocławskiej i repertuarem szesnastowiecznej kapeli biskupiej²⁰⁵.

Król Lech, ks. – dr hab. teologii duchowości chrześcijańskiej. Prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z zakresu teologii duchowości, był wykładowcą w Studium Teologii we Wrocławku przy Papieskiej Akademii Teologicznej Sekcja św. Jana Chrzyciela w Warszawie. Autor wielu naukowych publikacji z zakresu teologii życia konsekrowanego. Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego przy Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku, redaktor naczelny „Studiów Wrocławskich”. W interesującym nas dziale przedstawił jeden artykuł ukazujący błogosławionego Michała Kozala²⁰⁶.

Kujawski Witold, ks. – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła w Polsce, emerytowany prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku w latach 1983–2013. Autor publikacji z zakresu historii Kościoła. Przedstawił dziewięć artykułów, cztery dotyczące diecezji²⁰⁷, dwa parafii²⁰⁸, dwa osób²⁰⁹ i jeden archiwum²¹⁰.

Kunikowski Stanisław – dr hab. nauk humanistycznych, historyk, były prezes Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, rektor Wyższej Szkoły

²⁰⁵ *Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze wrocławskiej. Szkic organoznawczy*, StWł, 2(1999), s. 353–362; *Organ Jana Spiegła we Wrocławskiej katedrze (1893–1989). Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa*, StWł, 3(2000), s. 405–417; *Repertuar późnorenansowej kapeli biskupa wrocławskiego Hieronima Rozrażewskiego według „Inventarium thesauri” z 1599*, StWł, 5(2002), s. 400–411.

²⁰⁶ *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, 1(1998), s. 214–225.

²⁰⁷ *Diecezja kruszwicka, jej początki i przejście do Wrocławka*, StWł, 9(2006), s. 329–341; *Następstwa rozbiorów Polski w diecezji wrocławskiej*, StWł, 12(2009), s. 173–182; *Nabytki terytorialne diecezji wrocławskiej według bulli „Vixdum Poloniae unitas” z 1925*, StWł, 14(2012), s. 564–574; *Parafie włączone w 1818 r. do diecezji kujawsko-kaliskiej z diecezji krakowskiej, poznańskiej i wrocławskiej*, StWł, 17(2015), s. 360–382.

²⁰⁸ *Z dziejów parafii Lubanie*, StWł, 11(2009), s. 291–303; *Z dziejów parafii dekanatu kłodawskiego*, StWł, 19(2017), s. 565–596.

²⁰⁹ *Krzestaw z Kurozwęk, wielki kanclerz koronny i biskup wrocławski*, StWł, 7(2004), s. 340–354; *Domniemane związki Mikołaja Kopernika z Wrocławkiem*, StWł, 16(2014), s. 305–313.

²¹⁰ *Archiwum Diecezjalne we Wrocławku. Przewodnik po zespołach*, StWł, 6(2003), s. 501–526.

Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku. Przedstawił jeden artykuł o elemencie społecznym w ruchu naukowym i kulturalnym miasta²¹¹.

Kuźniewska Zofia Anna – dr hab. historyk prof. Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku, zatrudniona na Wydziale Nauk Humanistycznych PWSZ w Płocku. Przedstawiła dwa artykuły historyczne, jeden poświęcony relacjom sąsiedzkim diecezji płockiej i włocławskiej²¹², a drugi szpitalom wiejskim w dekanacie włocławskim diecezji kujawsko-pomorskiej²¹³.

Lenkiewicz Teodor, ks. – mgr lic. teologii, w latach 1982–2012 proboszcz parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku. Przedstawił dwa artykuły: pierwszy opisujący dwadzieścia lat istnienia parafii Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku²¹⁴ i drugi na podstawie wychodzącej w tej parafii gazetki „Wspólnota Zawiańska” ukazuje wpływ prasy katolickiej na życie wspólnoty parafialnej²¹⁵.

Leszcz Bogumił, ks. – dr teologii, proboszcz parafii w Lubiczu Górnym. Przedstawił jeden artykuł o uczestnictwie rodziny w życiu Kościoła i parafii na przykładzie doświadczeń z parafii, w której pracuje²¹⁶.

Lewandowski Dariusz, ks. – mgr teologii, mgr ochrony dóbr kultury, proboszcz parafii w Grabkowie. Jako historyk sztuki przedstawił dwa artykuły: pierwszy poświęcony zabiegom regotyżacyjnym w katedrze włocławskiej w XIX wieku²¹⁷, a drugi genezie powstania i historii kościoła św. Andrzeja w Gosławicach²¹⁸.

Lewandowski Tadeusz, ks. – dr hab. nauk teologicznych, homiletyk, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W czterech artykułach przedstawia sylwetki trzech duchownych, ukazując ich od strony kaznodziejsko-homiletycz-

²¹¹ *Spoleczny ruch naukowy i kulturalny we Włocławku w latach 1945–1989*, StWł, 16(2014), s. 314–328.

²¹² *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane*, StWł, 8(2005), s. 323–336.

²¹³ *Z dziejów opieki charytatywnej w diecezji kujawsko-pomorskiej. Szpitale wiejskie w dekanacie włocławskim*, StWł, 14(2012), s.529–538.

²¹⁴ *Wspólnie przez dwadzieścia lat. Parafia NMP Królowej Polski we Włocławku na Zawiaślu*, StWł, 6(2003), s. 465–478.

²¹⁵ *Prasa katolicka w Życiu parafialnej wspólnoty. „Wspólnota Zawiańska”*, StWł, 16(2014), s. 329–339.

²¹⁶ *Uczestnictwo rodziny w życiu Kościoła i we wspólnocie parafii (z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym)*, StWł, 14(2012), s. 593–601.

²¹⁷ *Regotyżacja katedry we Włocławsku w końcu XIX wieku*, StWł, 5(2002), s. 366–378.

²¹⁸ *Kościół św. Andrzeja Apostoła w Gosławicach. Geneza i historia*, StWł, 7(2004), s. 319–330.

nej. Przedstawiono więc: bp. Władysława Krynickiego²¹⁹, ks. Mariana Rzeszewskiego²²⁰ i ks. Władysława Mirskiego²²¹.

Liszewska Weronika – dr hab. prof. Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, zatrudniona na Wydziale Konserwacji i Restauracji Dzieł Sztuki. Przedstawiła wspólnie z Jackiem Tomaszewskim jeden artykuł dotyczący technologii konserwatorskiej zastosowanej przy konserwacji XV-wiecznego *Missale Vladislaviense*²²².

Michalak Urszula (ursz. SJK) – poetka i eseistka, dr filozofii, prowadzi wykłady na Uniwersytecie Łódzkim i Wyższej Szkole Pedagogicznej w Łodzi, członkini Związku Literatów Polskich. Przedstawiła jeden artykuł o pobycie Sióstr Urszulanek w Sieradzu²²³.

Nitecki Piotr, ks. – prof. dr hab. specjalista w dziedzinie nauki społecznej i historii Kościoła w Polsce (zm. 2011). Przedstawił jeden artykuł poświęcony drodze Stefana Wyszyńskiego z Włocławka na biskupstwo do Lublina²²⁴.

Obolewski Piotr Paweł, ks. – mgr teologii, doktorant z zakresu prawa kanonicznego, proboszcz parafii Białotarsk w diecezji włocławskiej. Przedstawił dwa artykuły dotyczące parafii Białotarsk, pierwszy poświęcony parafii i kościołowi, a drugi dworom ziemiańskim²²⁵.

Optołowicz Krzysztof – dr, historyk i regionalista, przedstawił dwa artykuły. Pierwszy z nich ukazuje kult Eucharystii w miastach średniowiecznych na Kujawach i w ziemi dobrzyńskiej²²⁶, a drugi dzieje parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku²²⁷.

²¹⁹ *Pismo Święte w teorii i praktyce kaznodziejskiej bp. Władysława Krynickiego (1861–1950)*, StWł, 3(2000), s. 378–395.

²²⁰ *Homilia w ujęciu księdza Mariana Rzeszewskiego*, StWł, 7(2004), s. 407–415; *Natura kaznodziejstwa w ujęciu ks. Mariana Rzeszewskiego (1911–1982)*, StWł, 16(2014), s. 340–353.

²²¹ *W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*, StWł, 3(2000), s. 378–395.

²²² *Analiza technologiczna oraz prace konserwatorskie iluminowanego rękopisu na pergaminie „Missale Vladislaviense” z końca XV w. ze zbiorów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 256–268.

²²³ *Osiemdziesiąt lat Sióstr Urszulanek w Sieradzu*, StWł, 7(2004), s. 416–421.

²²⁴ *Z Włocławka do Lublina. Nominacja, konsekracja oraz ingres biskupa Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 11(2009), s. 405–419.

²²⁵ *Zarys dziejów parafii i kościoła w Białotarsku*, StWł, 15(2013), s. 155–180; *Dwory ziemiańskie na terenie parafii Białotarsk w latach 1918–1939*, StWł, 16(2014), s. 354–369.

²²⁶ *Kult Eucharystii w miastach średniowiecznych na przykładzie miast lokacyjnych Kujaw i ziemi dobrzyńskiej (XIII–XV w.)*, StWł, 9(2006), s. 377–393.

²²⁷ *Z dziejów parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku*, StWł, 10(2007), s. 355–365.

Paczoska Alicja²²⁸ – dr, pracownik Oddziału IPN w Gdańsku, delegatura w Bydgoszczy. Przedstawiła jeden artykuł o grobie porucznika Michała Gujdy²²⁹.

Pawlak Zdzisław, ks. – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor UMK w Toruniu, aktualnie prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologii UMK. Autor publikacji z zakresu filozofii. Przedstawił jedenaście artykułów, w których przybliżył postacie i dorobek naukowy filozofów włocławskich (8 artykułów)²³⁰, w dwóch nauczanie filozofii w seminarium²³¹, jeden poświęcił klubowi naukowodyskusyjnemu „Krag”²³².

Pawłowski Piotr – bibliofil, bibliolog, członek Włocławskiego Towarzystwa Naukowego i Polskiego Towarzystwa Historycznego (zm. 2016). Popularyzator historii Kujaw i diecezji włocławskiej. Autor wielu prac z tą tematyką związanych. Znanca druków XV–XVII wieku. W napisanych przez siebie jedenastu artykułach przedstawiał przede wszystkim przyczynki do dziejów katedry włocławskiej. Znalazły się wśród nich artykuły dotyczące osób związanych z katedrą²³³ i wyposa-

²²⁸ Obecnie Paczoska-Hauke Alicja.

²²⁹ *Tajemnica grobu nr 253. Porucznik Michał Gujda (1912–1950)*, StWł, 8(2005), s. 425–437.

²³⁰ *Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, StWł, 2(1999), s. 363–377; *Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego*, StWł, 3(2000), s. 360–377; *Filozoficzne dzieło ks. prof. Stanisława Mazierskiego*, StWł, 4(2001), s. 343–354; *Ks. Władysław Giszter – profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, StWł, 5(2002), s. 379–393; *Ks. Wiktor Filip Potempa – filozof i propagator psychologii w duszpasterstwie*, StWł, 8(2005), s. 407–424; *Ks. Antoni Warmuz – profesor filozofii Seminarium Duchownego we Włocławku i duszpasterz*, StWł, 10(2007), s. 421–441; *Włocławski okres działalności naukowej ks. prof. Antoniego Szymańskiego*, StWł, 13(2011), s. 209–223; *Włocławski okres działalności naukowej-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 627–644.

²³¹ *Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku*, StWł, 11(2009), s. 344–370; *Nauczanie filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku w XIX w.*, StWł, 19(2017), s. 627–644.

²³² *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 224–237.

²³³ *Kapelmistrz Maciej Hiacynt Wronowicz, najstarszy znany kompozytor włocławski*, StWł, 7(2004), s. 422–427; *Włocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*, StWł, 8(2005), s. 389–406; *Matka Boska Częstochowska w życiu i twórczości Stefana Damalewicza*, StWł, 12(2009), s. 210–223; *Stefan Damalewicz jako prekursor historii sztuki w Polsce*, StWł, 14(2012), s. 511–528; *Katalogi biskupów włocławskich*, StWł, 9(2006), s. 342–360; *Ludwik Krzysztof Miller – rektor szkoły katedralnej we Włocławku i pisarz XVII wieku*, StWł, 11(2009), s. 441–455; *Maciej Sisinus (ok. 1574–1625) – życie, twórczość, księgozbiór i fundacja kanonika włocławskiego*, StWł, 17(2015), s. 451–468.

żenia katedry²³⁴. Jeden tylko artykuł poświęcił nagrobkom gotyckim na Kujawach²³⁵.

Peloso Flavio, ks. – przełożony generalny Zgromadzenia Księży Orionistów (FDP) w latach 2004–2016, swój artykuł poświęcił bł. ks. Franciszkowi Drzewieckiemu²³⁶.

Pietrzak Ewa – konserwator dzieł sztuki. Ukończyła studia w zakresie konserwacji i restauracji papieru i skóry na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracowała w Muzeum Narodowym w Krakowie. Odbyła staż konserwatorski w Japonii. Kierowała filią niemieckiej pracowni Esser-Konservierung w Toruniu. Od października 2000 prowadzi Pracownię Konserwacji Papieru i Skóry Zamku Królewskiego na Wawelu. Stale współpracuje m.in. z Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, muzeami w Bieczu i Sandomierzu. Przedstawiła jeden artykuł dotyczący konserwacji *Brewiarza włocławskiego*²³⁷.

Poniński Antoni, ks. – dr teologii, wykształcenie specjalistyczne w zakresie teologii moralnej na KUL, publicysta katolicki, redaktor naczelny czasopisma diecezji włocławskiej „Ład Boży” w latach 1983–1998. Obecnie współpracuje z IPN. W swojej pracy naukowej zajmuje się okresem po II wojnie światowej, a szczególnie bada działania władz komunistycznych nad podporządkowaniem sobie duchowieństwa diecezji włocławskiej²³⁸.

Rozynkowski Waldemar – dr hab. nauk humanistycznych, mediewista, profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Do interesującego nas działu w „Studiach Włocławskich” przedstawił trzy

²³⁴ *Tajemnice tumby. O nagrobku biskupa Piotra z Brnina z włocławskiej katedry*, StWł, 10(2007), s. 460–481; „*Sąd Ostateczny*” z katedry włocławskiej – przyczynek do ikonografii czyśćca, StWł, 15(2013), s. 245–255; *Cztery XIX-wieczne peregrynacje naukowe po katedrze włocławskiej. Zapoznane źródła do historii sztuki*, StWł, 17(2015), s. 451–568.

²³⁵ *Nagrobki gotyckie na Kujawach*, StWł, 13(2011), s. 168–188.

²³⁶ *Bł. Ks. Franciszek Drzewiecki – orionista z Włocławka*, StWł, 4(2001), s. 355–358.

²³⁷ *Brewiarz włocławski ms 9, czyli kilka słów o konserwacji średniowiecznej księgi*, StWł, 17(2015), s. 485–492.

²³⁸ *Represje władz komunistycznych wobec duchowieństwa diecezji włocławskiej w latach 1945–1949*, StWł, 6(2003), s. 489–500; *Ingerencja władz PRL w działalność dydaktyczną Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 8(2005), s. 337–354; *Formy inwigilacji Służby Bezpieczeństwa wobec włocławskiego seminarium duchownego w latach 1956–1989*, StWł, 11(2009), s. 371–404; *Sprawa operacyjno-ewidencyjna „Podrzegacz” [!]. Władza PRL wobec duchowieństwa katolickiego diecezji włocławskiej na przykładzie losów ks. Jana Szczesiaka*, StWł, 14(2012), s. 617–630; *Kapłani pracujący w diecezji włocławskiej na terenie województwa bydgoskiego zaangażowani w początki ruchu księży-patriotów*, StWł, 16(2014), s. 396–418.

artykuły własne²³⁹ i jeden współautorstwa z ks. Wojciechem Sową²⁴⁰. Trzy z tych artykułów przedstawiają treści hagiograficzne związane z dziejami parafii w Nieszawie, a czwarty ukazuje kościoły diecezji włocławskiej pod wezwaniem św. Stanisława.

Różański Mieczysław, ks. – dr hab., historyk Kościoła, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Przedstawił jeden artykuł dotyczący dekanatu uniejowskiego w końcu XVIII wieku²⁴¹.

Rulka Kazimierz, ks. – mgr, studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła odbyte na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, bibliotekarz włocławskiej ksiąźnicy seminaryjnej (1973–2015). Autor publikacji z zakresu bibliotekarstwa, przedstawił 14 artykułów, z których sześć dotyczy księgozbiorów przechowywanych w bibliotece seminaryjnej²⁴², dwa „Ładu Bożego”²⁴³ i pojedyncze o: superekslibrisach²⁴⁴, ruchu charytowskim²⁴⁵, działalności seminarium w latach 1945–1950²⁴⁶, o dziejach introligatorstwa we Włocławku²⁴⁷, o ks. Zygmuncie Tyburskim²⁴⁸ i ks. Franciszku Józwiaku²⁴⁹.

²³⁹ *Zgromadzenie Sióstr Serafitek w Nieszawie (1903–1908)*, StWł, 4(2001), s. 359–364; *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Przeniesienie doczesnych szczątków sługi s. Małgorzaty Łucji Szewczyk z Nieszawy do Oświęcimia*, StWł, 5(2002), s. 394–399; *Św. Stanisław BM – patron kościołów parafialnych w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 369–376.

²⁴⁰ *Kult św. Jadwigi Królowej w parafii nieszawskiej. Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego*, StWł, 3(2000), s. 395–404.

²⁴¹ *Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w latach 1790–1791. Studium prozopograficzne*, StWł, 16(2014), s. 419–432.

²⁴² *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego teologa i bibliotekarza włocławskiego*, StWł, 2(1999), s. 377–404; *Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 3(2000), s. 418–440; *Dwa wileńskie księgozbiory inteligencji z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 4(2001), s. 365–386; *Księgozbiory profesorów ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy w bibliotece seminarium włocławskiego*, StWł, 5(2002), s. 412–441; *Księgozbiór Adama z Wisikitek wikariusza i penitencjarza katedry włocławskiej z XVI/XVII wieku*, StWł, 7(2004), s. 428–446; *Refleksje przy przeglądaniu księgozbioru biskupa Romana Andrzejewskiego*, StWł, 14(2012), s. 640–652.

²⁴³ *Jak zniszczyć „zamaskowaną agresję kleru”? Działania władz komunistycznych zmierzające do likwidacji „Ładu Bożego”*, StWł, 8(2005), s. 370–388; *„Ład Boży” w latach 1982–1997*, StWł, 13(2011), s. 248–272.

²⁴⁴ *Superekslibrisy w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 6(2003), s. 527–557.

²⁴⁵ *Z dziejów ruchu charytowskiego w Polsce i w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 419–443.

²⁴⁶ *Z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1945–1950*, StWł, 11(2009), s. 493–508.

²⁴⁷ *Zapiski do dziejów introligatorstwa we Włocławku*, StWł, 15(2013), s. 262–270.

²⁴⁸ *Wkład ks. Zygmunta Tyburskiego w opracowanie inkunabułów w bibliotece seminaryjnej we Włocławku*, StWł, 19(2017), s. 645–663.

²⁴⁹ *Warsztat naukowy ks. Franciszka Józwiaka*, StWł, 1(1998), s. 276–286.

Sierzchała Piotr, ks. – dr, diecezjalny konserwator zabytków i były dyrektor Muzeum Diecezjalnego. Przedstawił jeden artykuł o swoich poprzednikach historykach sztuki i konserwatorach diecezjalnych²⁵⁰.

Skoczylas Kazimierz, ks. – dr hab., adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor publikacji z zakresu katechetyki. Przedstawił tylko jeden artykuł poświęcony odniesieniom młodzieży Kujaw wschodnich do Kościoła²⁵¹.

Sowa Wojciech, ks. – nieżyjący proboszcz parafii w Nieszawie. Przedstawił jeden artykuł, napisany z Waldemarem Rozyńskim, na temat kultu św. Jadwigi Królowej w oparciu o wyposażenie świątyni parafialnej²⁵².

Starczewski Łukasz – autor piszący dla „Przewodnika Katolickiego”, przedstawił artykuł poświęcony tematyce liturgicznej znajdującej się w korespondencji ks. Stanisława Chodyńskiego²⁵³.

Śwędrowski Jerzy, ks. – dr, wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu. Przedstawił jeden artykuł o programie formacji religijnej wiernych według wskazań biskupa Stanisława Karnkowskiego²⁵⁴.

Szczeblewski Stefan (1936–2014), ks. – mgr teologii (w zakresie historii Kościoła). Studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła odbył na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1961–1965. Zebrał materiał do pracy doktoranckiej na temat: „Diecezja kujawsko-kaliska w okresie rezydencji ordynariuszy w Kaliszu (1818–1850)”, której jednak nie ukończył. Przedstawiono przygotowany przez niego artykuł poświęcony bernardynkom kaliskim²⁵⁵.

Szteinke Anzelm Janusz, ks. (OFM) – dr nauk humanistycznych, historyk Kościoła. Przedstawił pięć artykułów, zajmuje się przede wszyst-

²⁵⁰ *Kapłani włocławscy jako historycy sztuki i konserwatorzy diecezjalni XX w.*, StWł, 15(2013), s. 191–201.

²⁵¹ *Stosunek do Kościoła młodzieży Kujaw wschodnich*, StWł, 19(2017), s. 609–626.

²⁵² *Kult św. Jadwigi Królowej w parafii nieszawskiej. Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego*, StWł, 3(2000), s. 395–404.

²⁵³ *Tematyka liturgiczna w zachowanej korespondencji ks. Stanisława Chodyńskiego*, StWł, 13(2011), s. 224–237.

²⁵⁴ *Program formacji religijnej wiernych i kształtowanie postaw według biskupa Stanisława Karnkowskiego*, StWł, 7(2004), s. 369–384.

²⁵⁵ *Klasztor bernardynek kaliskich na podstawie tzw. kaliskiego kopiarza*, StWł, 18(2016), s. 451–464.

kim historią swojego zakonu i tematyką włocławską, ze względu na swoje związki z naszym miastem, tu bowiem się wychował. W tej też tematyce znalazły się przedstawione artykuły²⁵⁶.

Szymański Jacek, ks. – dr hab. teologii, teolog moralista, od 2004 r. rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Przedstawił jeden artykuł o swoim przedwojennym poprzedniku – wykładowcy teologii moralnej i rektorze seminarium ks. Henryku Kaczorowskim²⁵⁷.

Szymański Józef, ks. – dr hab. nauk humanistycznych (historia). Autor ponad 130 publikacji. Przedstawił jeden artykuł o parafii w Mąkoszynie²⁵⁸.

Tomaszewski Jacek – współautor (z Weroniką Liszewską) artykułu poświęconego analizie technologicznej i pracom konserwatorskim rękopisu na pergaminie ze zbioru biblioteki seminaryjnej²⁵⁹.

Wąsowicz Jarosław, ks. (SDB) – dr, historyk i publicysta, kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej. Przedstawił dwa artykuły poświęcone swojemu zgromadzeniu, dotyczące jego działalności w Łądzie i Koninie²⁶⁰.

Werbiński Ireneusz, ks. – prof. zw. dr hab. (teologia duchowości, hagiografia), były kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; kierownik Zakładu Psychologii Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku; członek Prezydium Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Autor publikacji z zakresu duchowości, psychologii

²⁵⁶ *Zapoznane szczegóły włocławskiego etapu życia kardynała Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 6(2003), s. 452–459; *Dwa nieznane dokumenty dotyczące Arcybractwa Różańca Świętego przy kościele franciszkanów-reformatów we Włocławku. Wydał wstępem i przypisami opatrzył Anzelm Janusz Szeinke OFM*, StWł, 11(2009), s. 509–526; „Pamiętnik” o. Benedykta Wierciocha OFM (1871–1942). *O próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych w diecezji włocławskiej w latach 1906–1913. Wydał wstępem i przypisami opatrzył Anzelm Janusz Szeinke OFM*, StWł, 12(2009), s. 268–282; *Związki ks. Władysława Szafrąńskiego (1908–1996) z klaszorem franciszkańskim we Włocławku*, StWł, 14(2012), s. 631–639; *Brat Anioł Alojzy Rogoziński (1893–1954) OFM ostatni kwestarz na Kujawach*, StWł, 16(2014), s. 440–449.

²⁵⁷ *Ksiądz Henryk Kaczorowski – moralista, rektor i wychowawca*, StWł, 11(2009), s. 431–440.

²⁵⁸ *Parafia w Mąkoszynie na przełomie XIX i XX wieku w świetle akt wizytacyjnych*, StWł, 18(2016), s. 465–476.

²⁵⁹ *Analiza technologiczna oraz prace konserwatorskie iluminowanego rękopisu na pergaminie „Missale Vladislaviense” z końca XV w. ze zbiorów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 256–268.

²⁶⁰ *Stan badań nad historią klasztoru w Łądzie w XX wieku*, StWł, 15(2013), s. 223–235; *Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w Koninie w latach 1994–2014*, StWł, 16(2014), s. 433–439.

i hagiografii. Do tego działu przedstawił trzy artykuły z zakresu duchowości²⁶¹.

Witczak Henryk, ks. – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Wykładowca historii Kościoła w Studium Teologii w Koninie należącym do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Obecnie wiceprezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego przy Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, proboszcz parafii św. Jana Chrzciciela we Włocławku. Autor publikacji z zakresu historii Kościoła. Z przedstawionych dziewięciu artykułów, trzy poświęcone zostały parafiom²⁶², dwa sieciom parafialnym w Koninie i Włocławku²⁶³, dwa źródłom do dziejów parafii²⁶⁴, jeden fundacji w Trutowie²⁶⁵ i jeden początkom chrześcijaństwa we Włocławku²⁶⁶.

Wróbel Zbigniew, ks. – mgr filologii klasycznej, były wykładowca języków klasycznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1992–2000. Przedstawił jeden artykuł poświęcony ks. Janowi Oświęcińskiemu²⁶⁷.

Zbudniewek Janusz, ks. – dr hab. a od 1998 r. profesor, paulin, były wykładowca historii Kościoła w ATK i UKSW, a także kilku seminariów zakonnych. Również znawca archiwistyki, historii sztuki kościelnej. Przedstawił do druku dwa artykuły poświęcone kontaktom diecezji włocławskiej z zakonem paulińskim i Jasną Górą²⁶⁸.

²⁶¹ *Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku*, StWł, 5(2002), s. 345–365; *Charakterystyka zbioru publikacji z zakresu teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Włocławku oraz możliwości jego wykorzystania*, StWł, 12(2009), s. 238–255; *Żył i uczył żyć nie dla siebie. Przesłanie konferencji ks. Józwiaka do alumnów*, StWł, 1(1998), s. 266–275.

²⁶² *Z dziejów kościoła świętego Wojciecha w Koninie (Morzysławiu)*, StWł, 11(2009), s. 304–315; *Z dziejów parafii i sanktuarium Pani Kujaw w Ostrowąsiej*, StWł, 12(2009), s. 197–209; *Świątynie w parafii św. Jadwigi Śląskiej w Janiszewie*, StWł, 13(2011), s. 150–167.

²⁶³ *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Koninie*, StWł, 14(2012), s. 539–556; *Powstanie i rozwój sieci parafialnej we Włocławku*, StWł, 17(2015), s. 383–408.

²⁶⁴ *Liber beneficiorum Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej*, StWł, 15(2013), 135–154; *Źródło do dziejów parafii obecnej diecezji włocławskiej wcześniej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, na przykładzie parafii Dobra*, StWł, 16(2014), s. 450–466

²⁶⁵ *Z dziejów fundacji Jana Rętwińskiego w Trutowie*, StWł, 18(2016), s. 423–450.

²⁶⁶ *Chryścianizacja Polski i początki chrześcijaństwa we Włocławku*, StWł, 19(2017), s. 527–546.

²⁶⁷ *Ks. Jan Oświęciński – filolog klasyczny*, StWł, 1(1998), s. 226–237.

²⁶⁸ *Kontakty ks. Stanisława Chodyńskiego z Jasną Górą*, StWł, 10(2007), s. 402–420; „Pauliniana” w zbiorach Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, StWł, 11(2009), s. 456–480.

3. Słowa kluczowe

Od pewnego czasu artykuły naukowe zaopatrywane są w słowa kluczowe, które pomagają w korzystaniu z pracy wykonanej przez innych autorów. Autor niniejszego artykułu, dla usystematyzowania wszystkich prac pozwolił sobie na przygotowanie zestawu słów kluczy, niekoniecznie zgodnych z myślą ich autorów, aby w ten sposób zebrane w dziale *Vladislaviensia* artykuły przybliżyć do wykorzystania innym autorom. Przyjęto również zasadę przynależności artykułu do jednego słowa kluczowego, choć w wielu przypadkach prace mogłyby przynależeć do wielu słów kluczowych. Mimo to wykaz ten może posłużyć jako pomoc przy pisaniu prac naukowych, a w przypadku „Studiów Włocławskich” w dziale *Vladislaviensia* w dobieraniu tematów do kolejnych artykułów.

Przyjęto więc następujący zestaw kluczy: archiwum diecezjalne; biskupi pracujący w diecezji; chrystianizacja; diecezja duchowieństwo; diecezja duszpasterstwo; diecezja fazy funkcjonowania granice; diecezja katecheza; diecezja różne; diecezja źródła; katedra budowla wyposażenie; katedra ludzie; prasa katolicka; prawo diecezjalne; parafie, zespoły parafii (dekanaty, sieci); seminarium biblioteka księgozbiór; seminarium biblioteka księgozbiór konserwacja; seminarium działalność; seminarium ludzie, seminarium kształcenie wychowanie; szkolnictwo diecezjalne; uposażenie, varia, Włocławek miasto; zakony.

Archiwum diecezjalne – jako warsztat pracy²⁶⁹; w latach 1956–1960²⁷⁰; przewodnik po zespołach²⁷¹; korespondencja ks. Stanisława Chodyńskiego²⁷².

Biskupi pracujący w diecezji – Krzesław z Kurozwęk – kanclerz wielki koronny i biskup włocławski²⁷³; Karnkowski Stanisław – wkład w zastosowanie uchwał trydenckich w diecezji kujawsko-pomorskiej²⁷⁴, jako usta-

²⁶⁹ Z. Gmurczyk, *Archiwum Diecezjalne we Włocławku jako warsztat pracy dla historyka. Przyczynek do monografii instytucji*, StWł, 16(2014), s. 297–304.

²⁷⁰ Tenże, *Historia Archiwum Diecezjalnego we Włocławku w latach 1956–1960*, StWł, 17(2015), s. 349–359.

²⁷¹ W. Kujawski, *Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Przewodnik po zespołach*, StWł, 6(2003), s. 501–526.

²⁷² Ł. Starczewski, *Tematyka liturgiczna w zachowanej korespondencji ks. Stanisława Chodyńskiego*, StWł, 13(2011), s. 224–237.

²⁷³ W. Kujawski, *Krzesław z Kurozwęk, wielki kanclerz koronny i biskup włocławski*, StWł, 7(2004), s. 340–354.

²⁷⁴ A. Bruździński, *Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w zastosowanie uchwał Soboru Trydenckiego w diecezji kujawsko-pomorskiej (1567–1581)*, StWł, 6(2003), s. 439–451.

wodawca²⁷⁵, formacja religijna wiernych²⁷⁶; Krynicki W. – kaznodzieja²⁷⁷; Owczarek Wojciech – przesłanie duchowe²⁷⁸; Kozal Michał bł. – duszpasterz²⁷⁹; Korszyński Franciszek – sylwetka duchowa²⁸⁰; Pawłowski Antoni – pasterz²⁸¹, korespondencja z ks. M. Sopoćko o Miłosierdziu Bożym²⁸²; Majdański Kazimierz – okres wrocławski²⁸³; biskupów wrocławskich katalogi²⁸⁴; herby biskupów związanych z diecezją wrocławską i wpływ na nie okupacji hitlerowskiej²⁸⁵; myśl społeczna biskupów wrocławskich w latach 1918–1939²⁸⁶.

Chryścianizacja – chrystianizacja i początki chrześcijaństwa we Wrocławku²⁸⁷.

Diecezja duchowieństwo – duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w latach 1790–1791²⁸⁸; Nassalski Marian – życie i działalność²⁸⁹, kazania o moralności i duchowości chrześcijańskiej²⁹⁰; Bogdań-

²⁷⁵ J. Gręźlikowski, *Biskup Stanisław Karnkowski jako ustawodawca. Wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej*, StWł, 7(2004), s. 355–368.

²⁷⁶ J. Świędrowski, *Program formacji religijnej wiernych i kształtowanie postaw według biskupa Stanisława Karnkowskiego*, StWł, 7(2004), s. 369–384.

²⁷⁷ T. Lewandowski, *Pismo Święte w teorii i praktyce kaznodziejskiej bpa Władysława Krynickiego (1861–1928)*, StWł, 4(2001), s. 334–342.

²⁷⁸ T. Kaczmarek, *Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek – przesłanie duchowe*, StWł, 7(2004), s. 385–396.

²⁷⁹ L. Król, *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), 214–225.

²⁸⁰ P. Głowacki, *Sylwetka duchowa bpa Franciszka Korszyńskiego*, StWł, 1(1998), s. 207–213.

²⁸¹ B. Cieślak, *Biskup Antoni Pawłowski jako pasterz diecezji wrocławskiej*, StWł, 2(1999), s. 319–327.

²⁸² Z. Gmurczyk, *Miłosierdzie Boże w korespondencji bp. Antoniego Pawłowskiego z ks. Michałem Sopoćko. Teksty z komentarzem*, StWł, 18(2016), s. 477–501.

²⁸³ W. Frątczak, *Wrocławski okres życia biskupa Kazimierza Majdańskiego*, StWł, 11(2009), s. 420–430.

²⁸⁴ P. Pawłowski, *Katalogi biskupów wrocławskich*, StWł, 9(2006), s. 342–360.

²⁸⁵ P. Gołdyn, *Wpływ okupacji hitlerowskiej na treści herbów biskupów związanych z diecezją wrocławską*, StWł, 6(2003), s. 460–464.

²⁸⁶ J. Dębiński, *Myśl społeczna i zagadnienia odnowy moralnej w listach biskupów wrocławskich w latach 1918–1939*, StWł, 4(2001), s. 325–334.

²⁸⁷ H. Witczak, *Chryścianizacja Polski i początki chrześcijaństwa we Wrocławku*, StWł, 19(2017), s. 527–546.

²⁸⁸ M. Różański, *Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w latach 1790–1791. Studium prozopograficzne*, StWł, 16(2014), s. 419–432.

²⁸⁹ W. Karasiński, *Życie i działalność ks. Mariana Nassalskiego*, StWł, 2(1999), s. 342–352.

²⁹⁰ Tenże, *Moralność i duchowość chrześcijańska w kazaniach ks. Mariana Nassalskiego*, StWł, 14(2012), s. 607–618.

ski A. – harcerz²⁹¹; posłowie i senatorowie II Rzeczypospolitej²⁹²; ruch charytowski²⁹³; Wyszyński Stefan – o rodzinie²⁹⁴, włocławski etap życia²⁹⁵, nominacja, konsekracja i ingres do Lublina²⁹⁶; dom księży emerytów w Ciechocinku (1951–1968)²⁹⁷; Szafrąński Władysław – związki z klasztorem franciszkańskim²⁹⁸; działalność inwigilacyjno-ewidencyjna władz PRL na przykładzie ks. Jana Szczesiaka²⁹⁹; kapłani zaangażowanie w początki ruchu księży-patriotów³⁰⁰; represje wobec duchowieństwa w latach 1945–1949³⁰¹.

Diecezja duszpasterstwo – chorych i niepełnosprawnych³⁰²; kult eucharystyczny³⁰³; rodzina w życiu Kościoła, z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym³⁰⁴; szpitale wiejskie dekanatu włocławskiego diecezji kujawsko-pomorskiej³⁰⁵.

²⁹¹ J. Dębiński, *O druhu ks. Antonim Bogdańskim i harcerstwie na Kujawach wschodnich i w ziemi dobrzyńskiej*, StWł, 7(2004), s. 397–406.

²⁹² Tenże, *Księża diecezji włocławskiej posłami i senatorami w II Rzeczypospolitej*, StWł, 9(2006), s. 444–460.

²⁹³ K. Rulka, *Z dziejów ruchu charytowskiego w Polsce i w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 419–443.

²⁹⁴ W. Karasiński, *Rodzina w świetle nauczania ks. Stefana Wyszyńskiego. Na podstawie artykułów w „Ładzie Bożym” w latach 1945–1946*, StWł, 5(2002), s. 337–344.

²⁹⁵ A. Szteinke, *Zapoznane szczegóły włocławskiego etapu życia kardynała Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 6(2003), s. 452–459.

²⁹⁶ P. Nitecki, *Z Włocławka do Lublina. Nominacja, konsekracja oraz ingres biskupa Stefana Wyszyńskiego*, StWł, 11(2009), s. 405–419.

²⁹⁷ Z. Gmurczyk, *Dom Księży Emerytów w Ciechocinku za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951–1968)*, StWł, 13(2011), s. 238–247.

²⁹⁸ A. Szteinke, *Związki ks. Władysława Szafrąńskiego (1908–1996) z klasztorem franciszkańskim we Włocławku*, StWł, 14(2012), s. 631–639.

²⁹⁹ A. Poniński, *Sprawa operacyjno-ewidencyjna „Podrzegacz” [!]. Władza PRL wobec duchowieństwa katolickiego diecezji włocławskiej na przykładzie losów ks. Jana Szczesiaka*, StWł, 14(2012), s. 617–630.

³⁰⁰ Tenże, *Kapłani pracujący w diecezji włocławskiej na terenie województwa bydgoskiego zaangażowani w początki ruchu księży-patriotów*, StWł, 16(2014), s. 396–418.

³⁰¹ Tenże, *Represje władz komunistycznych wobec duchownych diecezji włocławskiej w latach 1945–1949*, StWł, 6(2003), 489–500.

³⁰² D. Fabisiak, *Oaza chorych i niepełnosprawnych w diecezji włocławskiej*, StWł, 14(2012), s. 602–606.

³⁰³ K. Optołowicz, *Kult Eucharystyczny w miastach średniowiecznych na przykładzie miast lokacyjnych Kujaw i ziemi dobrzyńskiej (XIII–XV w.)*, StWł, 9(2006), s. 377–393.

³⁰⁴ B. Leszcz, *Uczestnictwo rodziny w życiu Kościoła i we wspólnocie parafii (z uwzględnieniem doświadczeń parafii w Lubiczu Górnym)*, StWł, 14(2012), s. 593–601.

³⁰⁵ Z.A. Kuźniewska, *Z dziejów opieki charytatywnej w diecezji kujawsko-pomorskiej. Szpitale wiejskie w dekanacie włocławskim*, StWł, 14(2012), s. 529–538.

Diecezja fazy funkcjonowania granice – diecezja kruszwicka i przejście do Włocławka³⁰⁶; problemy sąsiedzkie diecezji płockiej i włocławskiej³⁰⁷; następstwa rozbiorów³⁰⁸; parafie włączone do diecezji po 1818 roku z diecezji krakowskiej, poznańskiej i wrocławskiej³⁰⁹; nabytki terytorialne na skutek bulli *Vixdum Poloniae unitas*³¹⁰; w czasie stanu wojennego³¹¹.

Diecezja katecheza – przygotowanie kapłanów do nauczania religii do 1939³¹², formacja katechetyczna kapłanów od 1945³¹³, formacja katechetów zakonnych i świeckich w XX w.³¹⁴; stosunek młodzieży do Kościoła³¹⁵.

Diecezja różne – ekumenia³¹⁶.

Diecezja źródła – „*Liber beneficiorum* Jana Łaskiego, źródło do poznania dziejów parafii³¹⁷; pozyteczny panegiryk jako nowe źródło³¹⁸; źródła do dziejów parafii w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku³¹⁹.

³⁰⁶ W. Kujawski, *Diecezja kruszwicka, jej początki i przejście do Włocławka*, StWł, 9(2006), s. 329–341.

³⁰⁷ Z.A. Kuźniewska, *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane*, StWł, 8(2005), s. 323–336.

³⁰⁸ W. Kujawski, *Następstwa rozbiorów Polski w diecezji włocławskiej*, StWł, 12(2009), s. 173–182.

³⁰⁹ Tenże, *Parafie włączone w 1818 r. do diecezji kujawsko-kaliskiej z diecezji krakowskiej, poznańskiej i wrocławskiej*, StWł, 17(2015), s. 360–382.

³¹⁰ Tenże, *Nabytki terytorialne diecezji włocławskiej według bulli „Vixdum Poloniae unitas” z 1925*, StWł, 14(2012), s. 564–574.

³¹¹ W. Frątczak, *Diecezja włocławska w stanie wojennym (1981–1983) w świetle zachowanej korespondencji i dokumentacji*, StWł, 2(1999), s. 328–341.

³¹² K. Kamiński, *Przygotowanie kapłanów włocławskich do nauczania religii w pierwszej połowie XX wieku (do 1939)*, StWł, 13(2011), s. 139–149.

³¹³ Tenże, *Formacja katechetyczna kapłanów diecezji włocławskiej w drugiej połowie XX wieku (od 1945)*, StWł, 14(2012), s. 575–593.

³¹⁴ Tenże, *Formacja katechetów zakonnych i świeckich w diecezji włocławskiej w XX w.*, StWł, 15(2013), s. 202–222.

³¹⁵ K. Skoczylas, *Stosunek do Kościoła młodzieży Kujaw wschodnich*, StWł, 19(2017), s. 609–626.

³¹⁶ W. Hanc, *Z dziejów ekumenii w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 394–418.

³¹⁷ H. Witczak, *Liber beneficiorum Jana Łaskiego – nieodzowne źródło do poznania dziejów parafii na terenie obecnej diecezji włocławskiej*, StWł, 15(2013), s. 135–154.

³¹⁸ W. Frątczak, *Pożyteczny panegiryk. Ujawnione na nowo źródło do dziejów diecezji włocławskiej*, StWł, 18(2016), s. 409–422.

³¹⁹ H. Witczak, *Źródła do dziejów parafii obecnej diecezji włocławskiej wcześniej należących do archidiecezji gnieźnieńskiej znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, na przykładzie parafii Dobra*, StWł, 16(2014), s. 450–466.

Katedra budowla wyposażenie – nagrobek bp. Piotra z Bnina autorstwa Wita Stwosza³²⁰, tajemnice nagrobka bp. Piotra z Bnina³²¹; organy Mateusza Brandtnera³²²; organy Jana Spiegła³²³, kapela biskupia repertuar³²⁴; regotyżacja w końcu XIX wieku³²⁵; „Sąd Ostateczny” obraz³²⁶; cztery XIX-wieczne peregrynacje naukowe źródło do historii sztuki³²⁷.

Katedra ludzie – Damalewicz Stefan – włocławski okres³²⁸, Matka Boża Częstochowska w jego życiu i twórczości³²⁹, prekursor historii sztuki w Polsce³³⁰; Kopernik Mikołaj – domniemane związki³³¹; Miller Ludwik Krzysztof – rektor szkoły katedralnej³³²; Sisinus Maciej kan. włocławski – życie, twórczość, księgozbiór i fundacja³³³; Wronowicz Maciej Hiacynt – kapelmistrz i kompozytor³³⁴; wikariusze katedralni na probostwie w Gostyninie³³⁵.

³²⁰ B. Grela, *Nagrobek biskupa Piotra z Bnina autorstwa Wita Stwosza w katedrze we Włocławku*, StWł, 17(2015), s. 469–485.

³²¹ P. Pawłowski, *Tajemnice tumbi. O nagrobku biskupa Piotra z Bnina z włocławskiej katedry*, StWł, 10(2007), s. 460–481.

³²² A. Kłoczek, *Barokowe organy Mateusza Brandtnera w katedrze włocławskiej. Szkic organoznawczy*, StWł, 2(1999), s. 353–362.

³²³ Tenże, *Organy Jana Spiegła we włocławskiej katedrze (1893–1989). Historia, konstrukcja, struktura brzmieniowa*, StWł, 3(2000), s. 405–417.

³²⁴ Tenże, *Repertuar późnorenansowej kapeli biskupa włocławskiego Hieronima Rozrażewskiego według „Inventarium thesauri” z 1599*, StWł, 5(2002), s. 400–411.

³²⁵ D. Lewandowski, *Regotyżacja katedry we Włocławku w końcu XIX wieku*, StWł, 5(2002), s. 366–378.

³²⁶ P. Pawłowski, „Sąd Ostateczny” z katedry włocławskiej – przyczynek do ikonografii czyścica, StWł, 15(2013), s. 245–255.

³²⁷ Tenże, *Cztery XIX-wieczne peregrynacje naukowe po katedrze włocławskiej. Zapoznane źródło do historii sztuki*, StWł, 17(2015), s. 451–468.

³²⁸ Tenże, *Włocławski okres życia i twórczości Stefana Damalewicza*, StWł, 8(2005), s. 389–406.

³²⁹ Tenże, *Matka Boska Częstochowska w życiu i twórczości Stefana Damalewicza*, StWł, 12(2009), s. 210–223.

³³⁰ Tenże, *Stefan Damalewicz jako prekursor historii sztuki w Polsce*, StWł, 14(2012), s. 511–528.

³³¹ W. Kujawski, *Domniemane związki Mikołaja Kopernika z Włocławkiem*, StWł, 16(2014), s. 305–313.

³³² P. Pawłowski, *Ludwik Krzysztof Miller – rektor szkoły katedralnej we Włocławku i pisarz XVII wieku*, StWł, 11(2009), s. 441–455.

³³³ Tenże, *Maciej Sisinus (ok. 1574–1625) – życie, twórczość, księgozbiór i fundacja kanonika włocławskiego*, StWł, 16(2014), s. 370–395.

³³⁴ Tenże, *Kapelmistrz Maciej Hiacynt Wronowicz, najstarszy znany kompozytor włocławski*, StWł, 7(2004), s. 422–427.

³³⁵ T. Cybulski, *Wikariusze katedry włocławskiej na probostwie w Gostyninie w czasach nowożytnych*, StWł, 15(2013), s. 181–190.

Prasa katolicka – „Ład Boży” działania władz zmierzające do likwidacji czasopisma³³⁶, w latach 1982–1997³³⁷.

Prawo diecezjalne – ustawodawstwo synodalne bp. H. Rozrażewskiego (1581–1600)³³⁸; Synod Diecezji Włocławskiej z 1967 roku³³⁹; niedokończony synod bp. J. Zaręby postanowienia o posłudze kapłanów we wspólnocie parafialnej³⁴⁰; prawo synodalne w zakresie życia konsekrowanego³⁴¹; sakrament chrztu w prawie synodalnym³⁴²; seminarium w świetle synodów potrydenckich³⁴³; postanowienia prawnokościelne bp. K.M. Radońskiego³⁴⁴; diecezjalne i parafialne rady duszpasterskie³⁴⁵.

Parafie, zespoły parafii (dekanaty, sieci) – Białotarsk – dzieje parafii³⁴⁶, dwory ziemiańskie³⁴⁷; Drużbin – dzieje³⁴⁸; Gosławice św. Andrzeja – kościół parafialny³⁴⁹; Janiszew św. Jadwigi Śląskiej – świątynie parafialne³⁵⁰; kłódawski dekanat³⁵¹; Konin – powstanie i rozwój sieci para-

³³⁶ K. Rulka, *Jak zniszczyć „zamaskowaną agresję kleru”? Działania władz komunistycznych zmierzające do likwidacji „Ładu Bożego”*, StWł, 8(2005), s. 370–388.

³³⁷ Tenże, *„Ład Boży” w latach 1982–1997*, StWł, 13(2011), s. 248–272.

³³⁸ J. Borucki, *Ustawodawstwo synodalne biskupa Hieronima Rozrażewskiego (1581–1600)*, StWł, 2(1999), s. 305–318.

³³⁹ Tenże, *Przygotowania, przebieg i uchwały Synodu Diecezji Włocławskiej z 1967*, StWł, 11(2009), s. 255–270.

³⁴⁰ Tenże, *Postanowienia nieukończonego synodu diecezji włocławskiej biskupa Jana Zaręby o posłudze kapłanów we wspólnocie parafialnej*, StWł, 13(2011), s. 125–138.

³⁴¹ Tenże, *Ewolucja prawa synodalnego diecezji włocławskiej w zakresie życia konsekrowanego*, StWł, 17(2015), s. 331–348.

³⁴² Tenże, *Sakrament chrztu w uchwałach synodów diecezji włocławskiej*, StWł, 19(2017), s. 547–564.

³⁴³ J. Gręźlikowski, *Seminarium diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich*, StWł, 3(2000), s. 347–359.

³⁴⁴ Tenże, *Postanowienia prawnokościelne biskupa Karola M. Radońskiego (1929–1951) w diecezji włocławskiej*, StWł, 12(2009), s. 183–196.

³⁴⁵ Tenże, *Geneza i podstawy prawne diecezjalnej i parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji włocławskiej*, StWł, 16(2014), s. 285–296.

³⁴⁶ P.P. Obolewski, *Z dziejów parafii i kościoła w Białotarsku*, StWł, 15(2013), s. 155–180.

³⁴⁷ Tenże, *Dwory ziemiańskie na terenie parafii Białotarsk w latach 1918–1939*; StWł, 16(2014), s. 354–369.

³⁴⁸ W. Frątczak, *Z dziejów parafii Drużbin*, StWł, 17(2015), s. 409–428.

³⁴⁹ D. Lewandowski, *Kościół św. Andrzeja Apostoła w Gosławicach. Geneza i historia*, StWł, 7(2004), s. 319–330.

³⁵⁰ H. Witczak, *Świątynie w parafii św. Jadwigi Śląskiej w Janiszewie*, StWł, 13(2011), s. 150–167.

³⁵¹ W. Kujawski, *Z dziejów parafii dekanatu kłódawskiego*, StWł, 19(2017), s. 565–596.

fialnej³⁵²; Konin św. Wojciecha (Morzysław) – dzieje kościołów³⁵³; Lubanie – dzieje parafii³⁵⁴; Mąkoszyn – na przełomie XIX i XX wieku³⁵⁵; Nieaszawa – kult św. Jadwigi Królowej³⁵⁶; Ostrowąs – parafia i sanktuarium³⁵⁷; Siedlątków – w wizytacji z 1776³⁵⁸; Skulsk Narodzenia NMP – dzieje parafii³⁵⁹; Szadek – miasto i parafia³⁶⁰; Wierzchy św. Mikołaja – kult maryjny³⁶¹; Włocławek – powstanie i rozwój sieci parafialnej³⁶²; Włocławek NMP Królowej Polski – dzieje³⁶³, prasa parafialna³⁶⁴; Włocławek Najśw. Zbawiciela – dzieje³⁶⁵; parafie pod wezwaniem św. Stanisława BM³⁶⁶.

Seminarium, biblioteka księgozbiór – członków kapituły katedralnej³⁶⁷; Adameckiego Jan ks.³⁶⁸; Chodyńskich księży³⁶⁹; dwa wileńskie

³⁵² H. Witczak, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Koninie*, StWł, 14(2012), s. 539–556.

³⁵³ Tenże, *Z dziejów kościoła świętego Wojciecha w Koninie (Morzysławiu)*, StWł, 11(2009), s. 304–315.

³⁵⁴ W. Kujawski, *Z dziejów parafii Lubanie*, StWł, 11(2009), s. 291–303.

³⁵⁵ J. Szymański, *Parafia w Mąkolnie na przełomie XIX i XX wieku w świetle akt wizytacyjnych*, StWł, 18(2016), s. 465–476.

³⁵⁶ W. Rozynkowski, W. Sowa, *Kult św. Jadwigi Królowej w parafii nieaszawskiej. Na przykładzie wyposażenia kościoła parafialnego*, StWł, 3(2000), s. 395–404.

³⁵⁷ H. Witczak, *Z dziejów parafii i sanktuarium Pani Kujaw w Ostrowąsie*, StWł, 12(2009), s. 197–209.

³⁵⁸ W. Frątczak, *Parafia Siedlątków w świetle wizytacji z 1776*, StWł, 19(2017), s. 597–608.

³⁵⁹ J. Borucki, *Z dziejów parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Skulsku*, StWł, 7(2004), s. 303–318.

³⁶⁰ A. Ciapciński, *Z dziejów miasta i parafii Szadek*, StWł, 6(2003), s. 479–488.

³⁶¹ W. Karasiński, *Kult Matki Bożej w parafii św. Mikołaja w Wierzchach*, StWł, 7(2004), s. 331–339.

³⁶² H. Witczak, *Powstanie i rozwój sieci parafialnej we Włocławku*, StWł, 17(2015), s. 383–408.

³⁶³ T. Lenkiewicz, *Wspólnie przez dwadzieścia lat. Parafia Najśw. Maryi Panny Królowej Polski we Włocławku na Zawiszu*, StWł, 6(2003), s. 465–478.

³⁶⁴ Tenże, *Prasa katolicka w życiu parafialnej wspólnoty. „Wspólnota Zawisłańska”*, StWł, 16(2014), s. 329–339.

³⁶⁵ K. Optołowicz, *Z dziejów parafii Najświętszego Zbawiciela we Włocławku*, StWł, 10(2007), s. 355–365.

³⁶⁶ W. Rozynkowski, *Św. Stanisław BM – patron kościołów parafialnych w diecezji włocławskiej*, StWł, 9(2006), s. 369–376.

³⁶⁷ B. Iwańska-Cieślak, *Aspekt badań nad księgozbiorem członków kapituły katedralnej we Włocławku*, StWł, 13(2011), s. 189–203.

³⁶⁸ K. Rulka, *Księgozbiór ks. Jana Adameckiego teologa i bibliotekarza włocławskiego*, StWł, 2(1999), s. 377–404.

³⁶⁹ Tenże, *Księgozbiór księży Chodyńskich w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 3(2000), s. 418–440.

zbiory inteligenckie z XX w.³⁷⁰; Zgromadzenia Księży Misjonarzy profesorów³⁷¹; supereklibrisy³⁷²; Adama z Wisikitek wikariusza i penitencjarza katedralnego³⁷³; Andrzejewskiego Romana bp.³⁷⁴; zbiór publikacji z zakresu teologii duchowości³⁷⁵.

Seminarium, biblioteka, księgozbiór, konserwacja – analiza technologiczna konserwacji „Missale Vladislaviense”³⁷⁶; „Brewiarz wrocławski” ms 9³⁷⁷; konserwacja *Mszалу wrocławskiego* ms 14³⁷⁸; konserwacja XVII-wiecznego druku polskiego³⁷⁹.

Seminarium działalność – w latach 1945–1950³⁸⁰.

Seminarium ludzie – Giszter Władysław ks. – prof. filozof³⁸¹; Iwanicki Józef ks. prof. – działalność naukowo-dydaktyczna³⁸²; Jankowski Adam ks. – prof. filozof³⁸³; Józwiak Franciszek ks. – wprowadzenie

³⁷⁰ Tenże, *Dwa wileńskie księgozbiory inteligenckie z XX w. w Bibliotece Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 4(2001), s. 365–386.

³⁷¹ Tenże, *Księgozbiory profesorów ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy w bibliotece seminarium wrocławskiego*, StWł, 5(2002), s. 412–441.

³⁷² Tenże, *Supereklibrisy w zbiorach Biblioteki Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 6(2003), s. 527–557.

³⁷³ Tenże, *Księgozbiór Adama z Wisikitek wikariusza i penitencjarza katedry wrocławskiej z XVI/XVII wieku*, StWł, 7(2004), s. 428–446.

³⁷⁴ Tenże, *Refleksje przy przeglądaniu księgozbioru biskupa Romana Andrzejewskiego*, StWł, 14(2012), s. 640–652.

³⁷⁵ I. Werbiński, *Charakterystyka zbioru publikacji z zakresu teologii duchowości w bibliotece seminaryjnej we Wrocławku oraz możliwość jego wykorzystania*, StWł, 12(2009), s. 238–255.

³⁷⁶ W. Liszewska, J. Tomaszewski, *Analiza technologiczna oraz prace konserwatorskie iluminowanego rękopisu na pergaminie „Missale Vladislaviense” z końca XV wieku ze zbioru Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 12(2009), s. 256–268.

³⁷⁷ E. Pietrzak, *Brewiarz wrocławski ms 9, czyli kilka słów o konserwacji średniowiecznej księgi*, StWł, 17(2015), s. 485–492.

³⁷⁸ A. Ciesielska, *Konserwacja „Mszалу wrocławskiego” ms 14 ze zbiorów biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 17(2015), s. 493–502.

³⁷⁹ Taż, *Konserwacja XVII-wiecznego druku polskiego w oprawie pergaminowej z Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWł, 13(2011), s. 204–208.

³⁸⁰ K. Rulka, *Z działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku w latach 1945–1950*, StWł, 11(2009), s. 493–508.

³⁸¹ Z. Pawlak, *Ks. Władysław Giszter – profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku*, StWł, 5(2002), s. 379–393.

³⁸² Tenże, *Działalność naukowo-dydaktyczna ks. prof. Józefa Iwanickiego*, StWł, 3(2000), s. 360–377.

³⁸³ Tenże, *Ks. Adam Jankowski – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Wrocławku*, StWł, 2(1999), s. 363–377.

do sympozjum³⁸⁴, jako rektor³⁸⁵, redaktor³⁸⁶, bibliista³⁸⁷, warsztat naukowy³⁸⁸, konferencje do alumnów³⁸⁹; Kaczorowski Henryk ks. – moralista, rektor i wychowawca³⁹⁰; Librowski Stanisław ks. – wystawa³⁹¹; Mazierski Stanisław ks. – prof. filozof³⁹²; Mirski Władysław ks. – literackie wartości twórczości homiletycznej³⁹³, w służbie słowu³⁹⁴; Oświeciński Jan ks. – filolog klasyczny³⁹⁵; Potempa Wiktor Filip ks. – filozof i propagator psychologii w duszpasterstwie³⁹⁶; Radziszewski Idzi Benedykt ks. rektor – okres włocławski³⁹⁷; Rzeszewski Marian ks. – homilia³⁹⁸, natura kaznodziejstwa³⁹⁹; Szymański Antoni ks. prof. – włocławski okres działalności⁴⁰⁰; Tyburski Zygmunt ks. – bibliotekarz⁴⁰¹; Warmuz Antoni ks. – filozof i duszpasterz⁴⁰²;

³⁸⁴ W. Hanc, *Wprowadzenie do Sympozjum w 10. Rocznicę śmierci ks. Franciszka Józwiaka*, StWł, 1(1998), s. 239–241.

³⁸⁵ Tenże, *Ks. Franciszek Józwiak jako rektor*, StWł, 1(1998), s. 242–251.

³⁸⁶ J. Bagrowicz, *Ks. Franciszek Józwiak – redaktor*, StWł 1(1998), s. 252–258.

³⁸⁷ S. Jankowski, *Ks. Franciszek Józwiak jako bibliista*, StWł, 1(1998), s. 259–265.

³⁸⁸ K. Rulka, *Warsztat naukowy ks. Franciszka Józwiaka*, StWł, 1(1998), s. 276–286.

³⁸⁹ I. Werbiński, *Żył i uczył żyć nie dla siebie. Przesłanie konferencji ks. Józwiaka do alumnów*, StWł, 1(1998), s. 266–275.

³⁹⁰ J. Szymański, *Książd Henryk Kaczorowski – moralista, rektor i wychowawca*, StWł, 11(2009), s. 431–440.

³⁹¹ A. Ciesielska, „Z pokolenia i dla pokoleń”. *Wystawa dedykowana pamięci ks. profesora Stanisława Librowskiego*, StWł, 15(2013), s. 256–261.

³⁹² Z. Pawlak, *Filozoficzne dzieło ks. prof. Stanisława Mazierskiego*, StWł, 4(2001), s. 343–354.

³⁹³ A. Ciechalski, *Literackie walory twórczości homiletycznej ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*, StWł, 10(2007), s. 442–459.

³⁹⁴ T. Lewandowski, *W służbie Słowu. W 50. rocznicę śmierci ks. Władysława Mirskiego (1896–1950)*, StWł, 3(2000), s. 378–395.

³⁹⁵ Z. Wróbel, *Ks. Jan Oświeciński – filolog klasyczny*, StWł, 1(1998), s. 226–237.

³⁹⁶ Z. Pawlak, *Ks. Wiktor Filip Potempa – filozof i propagator psychologii w duszpasterstwie*, StWł, 8(2005), s. 407–424.

³⁹⁷ Tenże, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 627–644.

³⁹⁸ T. Lewandowski, *Homilia w ujęciu ks. Mariana Rzeszewskiego*, StWł, 7(2004), s. 407–415.

³⁹⁹ Tenże, *Natura kaznodziejstwa w ujęciu ks. Mariana Rzeszewskiego*, StWł, 16(2014), s. 340–353.

⁴⁰⁰ Z. Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowej ks. prof. Antoniego Szymańskiego*, StWł, 13(2011), s. 209–223.

⁴⁰¹ K. Rulka, *Wkład ks. Zygmunta Tyburskiego w opracowanie inkunabułów w bibliotece seminaryjnej we Włocławku*, StWł, 19(2017), s. 645–663.

⁴⁰² Z. Pawlak, *Ks. Antoni Warmuz – profesor filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku i duszpasterz*, StWł, 10(2007), s. 421–441.

klub naukowodyskusyjny „Krag”⁴⁰³; formy inwigilacji SB⁴⁰⁴; historycy sztuki i konserwatorzy diecezjalni w XX w.⁴⁰⁵

Seminarium, wykształcenie, wychowanie – nauczanie filozofii w XIX w.⁴⁰⁶; prawa kanonicznego w XX w.⁴⁰⁷; teologia dogmatyczna po II wojnie światowej⁴⁰⁸; nauczanie filozofii w ostatnim dwudziestopięcioletniu XX wieku⁴⁰⁹; ingerencja władz PRL w działalność dydaktyczną⁴¹⁰; formacja duchowa w XX wieku⁴¹¹.

Szkolnictwo diecezjalne – gimnazjum ks. J. Długosza w latach 1916–1939⁴¹².

Uposażenie – dobra biskupów w ziemi dobrzyńskiej⁴¹³; konfiskata własności kościelnej w roku 1865⁴¹⁴; uposażenie diecezji i duchowieństwa w II Rzeczypospolitej⁴¹⁵.

Varia – grób por. Michała Gujdy⁴¹⁶; nagrobki gotyckie na Kujawach⁴¹⁷.

⁴⁰³ Tenże, *Działalność klubu naukowodyskusyjnego „Krag” we Włocławku*, StWł, 12(2009), s. 224–237.

⁴⁰⁴ A. Poniński, *Formy inwigilacji Służby Bezpieczeństwa wobec włocławskiego seminarium duchownego w latach 1956–1989*, StWł, 11(2009), s. 371–404.

⁴⁰⁵ P. Sierzchała, *Kapłani włocławscy jako historycy sztuki i konserwatorzy diecezjalni XX w.*, StWł, 15(2013), s. 191–201.

⁴⁰⁶ Z. Pawlak, *Nauczanie filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku w XIX w.*, StWł, 17(2015), s. 427–450.

⁴⁰⁷ J. Gręźlikowski, *Nauczanie prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w XX wieku*, StWł, 11(2009), s. 316–343.

⁴⁰⁸ W. Hanc, *Nauczanie teologii dogmatycznej we włocławskim Seminarium Duchownym po II wojnie światowej*, StWł, 10(2007), s. 366–401.

⁴⁰⁹ Z. Pawlak, *Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioletniu XX wieku*, StWł, 11(2009), s. 344–370.

⁴¹⁰ A. Poniński, *Ingerencje władz PRL w działalność dydaktyczną Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, StWł, 8(2005), s. 337–354.

⁴¹¹ I. Werbiński, *Formacja duchowa w seminarium włocławskim w XX wieku*, StWł, 5(2002), s. 345–365.

⁴¹² J. Dębiński, *Biskupie Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku w latach 1916–1939*, StWł, 8(2005), s. 355–369.

⁴¹³ K. Górski, *Dobra biskupów włocławskich w ziemi dobrzyńskiej w świetle dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, StWł, 9(2006), s. 361–368.

⁴¹⁴ W. Frątczak, *Konfiskata własności kościelnych w Królestwie Polskim w świetle ukazu cesarza Aleksandra II z 14/26 XII 1865*, StWł, 14(2012), s. 557–563.

⁴¹⁵ J. Dębiński, *Uposażenie diecezji włocławskiej i duchowieństwa diecezjalnego w II Rzeczypospolitej*, StWł, 11(2009), s. 271–290.

⁴¹⁶ A. Paczoska, *Tajemnica grobu nr 253. Porucznik Michał Gujda (1912–1950)*, StWł, 8(2005), 425–437.

⁴¹⁷ P. Pawłowski, *Nagrobki gotyckie na Kujawach*, StWł, 13(2011), s. 168–188.

Włocławek, miasto – społeczny ruch naukowy i kulturalny⁴¹⁸; zapiski do dziejów introligatorstwa⁴¹⁹.

Zakony – franciszkanie-reformaci – Arcybractwo Różańca Świętego przy kościele we Włocławku⁴²⁰, „Pamiętnik” o. Benedykta Wierciocha, o próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych w diecezji włocławskiej w latach 1906–1913⁴²¹, Brat Anioł Alojzy Rogoziński ostatni kwestarz na Kujawach⁴²²; karmelici trzewicki – w Trutowie⁴²³; orioniści – bł. ks. Franciszek Drzewiecki⁴²⁴; paulini – kontakty ks. S. Chodyńskiego z Jasną Górą⁴²⁵, „pauliniana” w archiwum diecezjalnym we Włocławku⁴²⁶; salezianie – w Łądzie⁴²⁷ i w Koninie⁴²⁸; bernardynki – klasztor kaliski⁴²⁹; serafitek – w Nieszawie (1903–1908)⁴³⁰, Szewczyk Małgorzaty Łucji s. sługi Bożej przeniesienie doczesnych szczątków z Nieszawy do Oświęcimia⁴³¹; urszulanki – klasztor w Sieradzu⁴³²; Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi

⁴¹⁸ S. Kunikowski, *Społeczny ruch naukowy i kulturalny we Włocławku w latach 1945–1989*, StWł, 16(2014), s. 314–328.

⁴¹⁹ K. Rulka, *Zapiski do dziejów introligatorstwa we Włocławku*, StWł, 15(2013), s. 262–270.

⁴²⁰ A. Szeinke, *Dwa nieznanne dokumenty dotyczące Arcybractwa Różańca Świętego przy kościele franciszkanów-reformatów we Włocławku. Wydał wstępem i przypisami opatrzył Anzelm Janusz Szeinke OFM*, StWł, 11(2009), s. 509–526.

⁴²¹ Tenże, „Pamiętnik” o. Bernarda Wierciocha OFM (1871–1942). *O próbie odrodzenia Zakonu Braci Mniejszych w diecezji włocławskiej w latach 1906–1913. Wydał wstępem i przypisami opatrzył Anzelm Janusz Szeinke OFM*, StWł, 12(2009), s. 268–282.

⁴²² Tenże, *Brat Anioł Alojzy Rogoziński (1893–1954) OFM ostatni kwestarz na Kujawach*, StWł, 16(2014), s. 440–449.

⁴²³ H. Witczak, *Z dziejów fundacji Jana Rętwińskiego w Trutowie*, StWł 18(2016), s. 423–450.

⁴²⁴ F. Peloso, *Bł. ks. Franciszek Drzewiecki – orionista z Włocławka*, StWł, 4(2001), s. 355–358.

⁴²⁵ J. Zbudniewek, *Kontakty ks. Stanisława Chodyńskiego z Jasną Górą*, StWł, 10(2007), s. 402–420.

⁴²⁶ Tenże, „Pauliniana” w zbiorach Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, StWł, 11(2009), s. 456–480.

⁴²⁷ J. Wąsowicz, *Staż badań nad historią klasztoru w Łądzie w XX wieku*, StWł, 15(2013), s. 223–235.

⁴²⁸ Tenże, *Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w Koninie w latach 1994–2014*, StWł, 16(2014), s. 433–439.

⁴²⁹ S. Szczeblewski, *Klasztor bernardynek kaliskich na podstawie tzw. kaliskiego kopiarza*, StWł, 18(2016), s. 451–464.

⁴³⁰ W. Rozynkowski, *Zgromadzenie Sióstr Serafitek w Nieszawie (1903–1908)*, StWł, 4(2001), s. 359–364.

⁴³¹ Tenże, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Przeniesienie doczesnych szczątków sługi Bożej s. Łucji Szewczyk z Nieszawy do Oświęcimia*, StWł, 5(2002), s. 394–399.

⁴³² U. Michalak, *Osiemdziesiąt lat Sióstr Urszulanek w Sieradzu*, StWł, 7(2004), s. 416–421.

– ocena działalności społeczno-religijnej w czasie II wojny światowej⁴³³,
działalność wychowawcza w czasie okupacji niemieckiej⁴³⁴.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł został pomyślany jako praca zbierająca osiągnięcia wydawnicze związane z działem *Vladislaviensia* w dziewiętnastu tomach „Studiów Włocławskich”.

Praca powstała w oparciu o trzy elementy. W pierwszym przedstawiono chronologicznie autorów i opublikowane przez nich artykuły.

W drugim ukazano alfabetycznie autorów tych opracowań, przybliżając ich zainteresowania badawcze uwypuklone w artykułach. Choć trzeba przyznać, że pewną trudność nastroczały sytuacje, gdy autor przekazał do druku jeden artykuł, na podstawie którego trudno ukazać przedmiot jego badań naukowych.

Trzecim elementem były słowa kluczowe, które zastosowano dla przybliżenia treści zawartych w tym dziale. Również i tu pojawiła się pewna trudność, gdyż zastosowano zasadę jeden artykuł do jednego słowa kluczowego, a w wielu przypadkach opracowania te można by umieścić w kilku słowach kluczowych. Zasada ta jednak wynikała z ograniczeń wynikających z ram artykułu.

Przyjęto następujący zestaw kluczy: archiwum diecezjalne; biskupi pracujący w diecezji; chrystianizacja; diecezja duchowieństwo; diecezja duszpasterstwo; diecezja fazy funkcjonowania granice; diecezja katecheza; diecezja różne; diecezja źródła; katedra budowla wyposażenie; katedra ludzie; prasa katolicka; prawo diecezjalne; parafie, zespoły parafii (dekanaty, sieci); seminarium biblioteka księgozbiór; seminarium biblioteka księgozbiór konserwacja; seminarium działalność; seminarium ludzie; seminarium kształcenie wychowanie; szkolnictwo diecezjalne; uposażenie, varia, Włocławek miasto; zakon.

Efektom podjętej pracy, której wyrazem jest niniejszy artykuł, było ukazanie 62 autorów i przygotowanych przez nich 166 artykułów, które scharakteryzowano w 23 słowach kluczowych. W ten sposób przedstawiono dorobek dziewiętnastu tomów „Studiów Włocławskich” zebrany w dziale *Vladislaviensia*.

Słowa kluczowe: „Studia Włocławskie”, *Vladislaviensia*, tytuły artykułów, autorzy.

SUMMARY

The present article was well-thought-out as the work collecting publishing achievements associated with cannon *Vladislaviensia* in nineteen volumes of „Włocławek Studies”.

The work came into existence based on three elements. In first chronologically authors and articles issued by them were presented.

⁴³³ A. Jabłonowska, *Ocena działalności społeczno-religijnej Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w okresie drugiej wojny światowej*, StWł, 11(2009), s. 481–492.

⁴³⁴ T a ż, *Działalność wychowawcza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi w czasie okupacji niemieckiej (1939–1945)*, StWł, 15(2013), s. 236–244.

In second alphabetically authors of these studies were portrayed, moving closer their research interests highlighted in articles. At least it is necessary to admit that situations caused the certain difficulty, when the author handed one article over for the press, on will place which it is hard to portray object of his researches.

Words were the third element keys which were applied, for moving closer the contents included in this department. Also and here a certain difficulty appeared, because a principle was applied one article to one keyword, and in many cases of submitting the ones one could put in a few keywords. However this principle resulted from restrictions resulting from frames of the article.

The following set of keys was accepted: diocesan archive; bishops working in the diocese; Christianization; diocese clergy; diocese pastoral work; diocese of the phase of functioning border; diocese religious education; diocese different; diocese of the source; cathedral building equipment; cathedral people; Catholic press; diocesan law; parishes, teams of the congregation (deaneries, networks); seminar library library; seminar library library conservation; seminar activity; seminar people, seminar education upbringing; diocesan education; salary, miscellany, Włocławek city; orders.

With effect of the work taken up, for which the present article is a word portraying 62 authors and 166 articles prepared by them which were characterised in 23 keywords were. In this way achievements of nineteen volumes of „Włocławek Studies” collected in the department were presented *Vladislaviensia*.

Key words: „Włocławek Studies”, *Vladislaviensia*, titles of articles, authors.

* * *

Ponieważ artykuł ten jest w całości opracowaniem bibliograficznym, nie podaje się tutaj dodatkowo bibliografii, ponieważ byłaby ona zbędnym powtórzeniem.





KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

PORTRETY KOBIET Z GENEALOGII JEZUSA

Jednym ze sposobów opisu przeszłości jest drzewo genealogiczne. Dziś genealogia jest przede wszystkim przedmiotem badań naukowych, ale w odległych czasach pełniła rolę praktyczną – była formą kontroli ciągłości rodu ważnej społecznie osoby. To z tej racji w ciągu wieków zainteresowanie przeszłością wykazywali przede wszystkim ci, dla których genealogia była podstawą władzy, dziedzictwa, źródłem powiązań rodzinnych. W starożytności genealogie były dowodem tożsamości, od średniowiecza także szlacheckiego pochodzenia. Genealogią się legitymowano¹.

Ten rodzaj wiedzy historycznej wypełnia pamięć, służy do uporządkowanego chronologicznie przechowywania zasobów przeszłości człowieka. Pielęgnowanie pamięci o własnych korzeniach wiązało się niegdyś z wieloma potrzebami, ale i ograniczeniami życia codziennego. Chodziło przede wszystkim, zwłaszcza wśród Żydów, o to, aby w każdej chwili móc skonfrontować własne drzewo genealogiczne z innymi. To sposób na ochronę interesów rodziny, stanowiska społecznego, pełnionej funkcji. W Izraelu najbardziej zainteresowani skrupulatnym przechowywaniem pamięci o przodkach po niewoli babilońskiej byli kapłani. Bo jak zauważa F. Mickiewicz: „musieli znać swoje pochodzenie, ponieważ do służby w świątyni oraz do publicznych urzędów dopuszczani byli jedynie ludzie pewnego i godnego pochodzenia”². Tylko pewna genealogia, jak

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB – dr, emerytowany wykładowca na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, a także w WSD TS w Łądzie i Krakowie. Zainteresowania: teologia, historia i geografia biblijna, dialog międzyreligijny, udziela się także jako przewodnik po krajach biblijnych.

¹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 235–236 (NKB NT, t. 1, cz. 1).

² Tamże, s. 236.

tego negatywnym potwierdzeniem były przypadki wspomniane w Księdze Ezdrasza i Nehemiasza, pozwalająca kapłanom pełnić funkcje w odbudowanej świątyni (zob. Ezdr 2, 59–63; Neh 7, 61–65; por. 12, 1–26). Spisy genealogiczne w Biblii są i liczne, i obszerne³. Pisarze Nowego Testamentu przejęli i kontynuowali ten sposób dokumentacji przedstawianych przez siebie osób. Jak to wyglądało w szczegółach? Czy genealogie pełniły tylko prozaiczną, acz ważną funkcję społeczną i porządkową, czy też miały donioślejsze, teologiczne znaczenie? Będziemy usiłovali odpowiedzieć najpierw na to pytanie, zanim przedziemy do omówienia roli kobiet w Mateuszowej genealogii Jezusa.

1. Genealogie

Przez genealogię rozumiemy dyscyplinę naukową będącą częścią historii i zajmującą się „ustaleniem pokrewieństwa postaci historycznych, ich dokładnych lub przybliżonych dat urodzin, śmierci, opisem rodowodów dynastii panujących”, albo też jako „drzewo rodowe, dotychczasowa historia rodu”⁴. Na gruncie biblijnym dookreślenie genealogii jest rozbudowane: to rodzaj literacki, który należy do wykazów genealogicznych charakteryzujących się między innymi szczególnym stylem, polegającym na wyliczaniu relacji międzypersonalnych, gdzie główną rolę odgrywa czasownik „zrodził” (hbr. *holid*, gr. *egennesen*), chociaż niekoniecznie opartych na fizycznym zrodzeniu. Genealogie są bardziej produktem twórczości literackiej niż ustnej tradycji⁵. Oczywiście – należy i o tym pamiętać – genealogia jest nie tylko przedmiotem dociekań naukowych. Najpierw znajduje się w polu zainteresowania osób, które widzą w jej uprawianiu konkretne korzyści (dziedziczenie, przywileje, prestiż itd.).

W starożytnych źródłach pisanych nie brak tego typu dokumentów. R.R. Wilson poświęcił wiele uwagi genealogiom z dokumentów klinowych sumeryjskich, akadyjskich, asyryjskich i babilońskich. Sumeryjskie genealogie dzielą czas na przed- i popopotowy. Uderza długość panowania królów przedpopotowych (ośmiu królów rządziło w ciągu 241 tys. lat,

³ Ph.E. Satterthwaite, *Genealogy in the Old Testament*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. W.A. VanGemeren, vol. 4, Carlisle 1997, s. 654–663.

⁴ *Słownik wyrazów obcych*, red. I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001, s. 262–263.

⁵ J. Heuschen, C. Focant, *Généalogies de Jésus*, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, resp. scient. P.-M. Bogaert [et al.], Brepols 1987, s. 523.

a dwudziestu trzech po potopie tylko przez 24.510 lat)⁶. Jakim kryteriom przypisać tak długie panowania? W Księdze Rodzaju (1–11) występuje podobne zjawisko długowieczności, skorygowane wszak w Rdz 6, 3 do stu dwudziestu lat. Genealogie z Rdz 1–11, sumeryjskie i późniejsze różni – jako zauważa Satterthwaite – perspektywa czasowa i celowość: genezyjskie są ukierunkowane na przyszłość, pozabiblijne na przeszłość. Stąd i ograniczona użyteczność genealogii pogańskich przy próbie wyjaśnienia realiów biblijnych⁷.

W środowisku żydowskim poza potrzebą wykazania odrębności Izraela od innych narodów (Izrael wywodzi się od Sema, najstarszego spośród trzech synów Noego – zob. Rdz 9, 18; 10, 1.21, za swego protoplastę jako narodu uważa Abrahama – zob. Rdz 11,10–26). W ramach poszczególnych pokoleń genealogie miały służyć dwóm celom: zapewnieniu czystości klasy kapłańskiej oraz pewności linii mesjańskiej. Z 1Krn 24 wynika, że dokumentowanie genealogii było starannie prowadzone, zaś kolejność wykonywania czynności sakralnych ściśle przestrzegana.

W Starym Testamencie rozbudowanych genealogii jest około 25. Termin na oznaczenie genealogii w Starym Testamencie to pochodzący od czasownika *jalad* – „(z)rodzić” rzeczownik *tol^ldot* (dosł. „zrodzenia”). Występuje głównie w tradycji kapłańskiej (P). W Księdze Rodzaju i Liczb *tol^ldot* występuje po 13 razy, w całej Biblii hebrajskiej 39 razy. Genealogiami zainteresowany jest też Kronikarz (1–2 Krn Ezdr-Neh), bowiem ustalenie linii rodów stanowiło ważny punkt w programie restauracji po powrocie z niewoli babilońskiej i podjęcia zadań „statutowych”, a do tych w pierwszym rządzie należała służba świątynna.

Trzy typy genealogii biblijnych wyszczególniają uczeni: legendarne, szczepowe i rodzinne⁸.

Genealogie legendarne czerpią materiał głównie z podań mitycznych, z przekazów i tradycji stanowiących uzasadnienie prawne dla sławy herosów, władców i ludzi niezwykłych, którzy odegrali – jak wierzono –

⁶ R.R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977; tenże, *The Old Testament Genealogies in Recent Research*, „Journal of Biblical Literature”, 94(1975), s. 169–189.

⁷ Satterthwaite, *Genealogy in the Old Testament*, s. 658.

⁸ Zestawienie poszczególnych typów genealogii pozwala zauważyć obecność niektórych imion w dwóch lub nawet we wszystkich typach genealogii, zob. E. Lipiński, *Généalogie*, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, s. 522.

istotną rolę w przeszłości danego narodu, miasta czy miejsca. Nie brak takich genealogii i w Starym Testamencie (zob. Rdz 10, 1–32).

Szczepowe – to przekaz o różnych rozgałęzieniach u potomków antenata pokolenia, do którego odwoływali się i przez to identyfikowali z nim potomni, legitymując w ten sposób różnice wśród palety pokoleń wchodzących w skład danego narodu. Takie genealogie przechowuje 1Krn 1–9, gdzie rozpoznajemy także te rodowe (Dawida – 1Krn 2, 10–15; 3, 1–24; Saula – 1Krn 8, 33–40; 9, 35–44, czy arcykapłanów – 1Krn 5, 27–41).

Rodzinne – przekazują pamięć o przodkach danego „domu”, gdzie odległość od protoplasty jest znacznie krótsza niż w przypadku szczepu czy narodu, czego przykładem może być Rt 4, 18–22 (Dawida), 2Krl 22, 3 (pisarza Szafana), Est 2, 5 (Mardocheusza). Do „klasycznych” genealogii rodzinnych można zaliczyć rodowód Józefa Flawiusza, jaki zamieszcza na początku swojej *Autobiografii (Vita)*, 1), przy przytoczeniu którego – jak zapewnia – opierał się na „dokumentach urzędowych”⁹. Genealogie to szkielet, na którym umieszczone zostały imiona przodków, o których wspomnienie przekazywano już ustnie w danym rodzie czy rodzinie.

2. Specyfika genealogii Mateusza i Łukasza

U autorów tekstów nowotestamentowych, oprócz szczytkowych genealogii kilku osób (np. Łk 1, 5.27; 2, 36), nie widać zainteresowania genealogiami. Wyjaśnienia tego faktu może należy szukać u św. Pawła, który odnosi się do tego typu zainteresowań krytycznie, zestawiając je razem z „baśniami” i mitami (zob. 1Tm 1, 4; Tt 3, 9). Jego sceptycyzm może wypływać z kilku racji: genealogie pogańskie zawierały dużą dozę materiałów mitologicznych, gnostycyzm poszukiwał powiązań świata boskiego i ludzkiego (idei i materii), wyznawał teorię emanacji eonów. Mogła tu też mieć jakieś znaczenie bliska żydowskiej mentalności skłonność do ubierania legendarnych podań w formę hagad, czego przykładów dostarcza chociażby *Księga Jubileuszów*. To zaś – zdaniem Pawła – nie prowadzi do niczego poza złudnym poczuciem „wiedzy”, wtajemniczenia i ezoteryzmu, w gruncie rzeczy szkodliwych dla wiary i zbawienia (zob. Tt 1, 14; 1Tm 1, 7)¹⁰.

⁹ Józef Flawiusz, *Autobiografia (Vita)*, Poznań 1984, s. 95.

¹⁰ Dalszą pochodną takiego „wtajemniczonego” podejścia do prawd religijnych będzie w judaizmie rabinackim gematria, zohar i kabała. Są to – według niektórych – próby obejścia chrystologicznej hermeneutyki Starego Testamentu. Zob. B.M. Metzger, *Genealogie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 194.

Wyjątek stanowi Jezus Chrystus. Do genealogii Jezusa aluzje występują w Mk 6, 3; Mt 13, 55; Łk 4, 22; J 6, 42. W Ewangelii wg św. Jana (8, 19) Żydzi rzucają Jezusowi w twarz pytanie: „Gdzie jest Twój Ojciec?”, żądając od Niego, aby się „wylegitymował” k i m jest. Chrześcijanie od początku wiedzieli, Kim Jezus jest. Świadczy o tym pierwotna kerygma i katecheza, której echo odnajdujemy w sformułowaniach Kościoła apostołskiego (zob. Dz 2, 29–35; 13, 22–23; Rz 1, 3; 9, 5; 2Tm 2, 8; Ap 5, 5; 22, 16). Nadto w Nowym Testamencie zostały zamieszczone dwie obszerne genealogie Jezusa i to tylko Jego: w Ewangelii według Mateusza (Mt 1, 1–17) i Łukasza (Łk 3, 23–38)¹¹. Rzucające się rozbieżności między nimi stanowią poważny szkopał dla egzegetów. W związku z tym od razu należy zaznaczyć, że z formalnego punktu widzenia nie chodzi tu o jakiś przypadek odosobniony. Wystarczy sięgnąć do Pierwszej Księgi Kronik, aby natrafić na podobny kazus – różnice w dubletach genealogii pokolenia Beniamina (1Krn 7, 6–12 i 8, 1–40) oraz Judy (1Krn 2, 3–3, 4 i 4, 1–23), tyle że tam zjawisko to występuje w ramach jednej księgi (co nie wyklucza wykorzystania różnych źródeł i tradycji), a w przypadku Mateusza i Łukasza chodzi o dwóch autorów! Istniały widać spisy pokoleń, różniące się między sobą z racji kiedyś oczywistych, dla nas dzisiaj niedostępnych. Stąd próby wyjaśnienia różnic między Mateuszem i Łukaszem na razie nie dają przekonujących rezultatów¹². Póki co możemy tylko skonstatować fakty, bez usiłowania wyjaśnienia ich przyczyny.

Obie genealogie różnią się nie tylko różnymi zestawami imion. Różnice sięgają głębiej, dotyczą samych założeń teologicznych: różnią się porządkiem zapisu (Mt – zstępującym od Abrahama do Chrystusa = Jezus jest potomkiem ojca narodu, Abrahama, i Dawida, króla; Łk wstępującym od Chrystusa do Adama, „syna Bożego” = Jezus już z tego

¹¹ Obszerne studium tematu zawiera opracowanie R.E. Browna, *El nacimiento del Mesias. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid 1982, s. 79–91. Zainteresowanie genealogią Jezusa zdradza także piśmiennictwo żydowskie, bardzo oryginalne w swej specyfice, zbyt kontrowersyjne, skomplikowane i odbiegające od przyjętych w tym artykule założeń, aby je tutaj roztrząsać. Na szczęście można się już w polskiej literaturze przedmiotu odnieść do poważnego opracowania naukowego – zob. M.S. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.

¹² Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 79–81. Metzger wskazuje na jeszcze jedną ewentualność: „Ponieważ żadna z prób nie uzyskała powszechnej akceptacji, należy przypuszczać, że genealogie te spełniają różne funkcje literackie i nie można ich interpretować jako współczesne listy rodowodowe. Genealogia Mateuszowa ma wykazać Dawidowe, królewskie pochodzenie Jezusa, Łukaszowa zaś uwydatnia uniwersalną rolę Jezusa jako Syna Bożego”. Metzger, *Genealogie*, s. 194.

tytułu jest Synem Bożym!), liczbą imion/pokoleń (Mt – 41, Łk – 77). O ile Mateusz idzie za przyjętym powszechnie w Starym Testamencie porządkiem zstępującym (M zrodził N), Łukasz obrał porządek wstępujący (N był synem M), znacznie rzadszy, wszak też obecny, jak tego dowodzi Kronikarz, w kręgu kapłańskim¹³. Łukasz nie jest zatem odosobniony w sposobie rejestrowania imion. Zobaczmy teraz, co charakteryzuje Łukasza, a później Mateusza.

Bodaj najbardziej intryguje rozbieżność części imion i to nie tylko dlatego, że Łukasz uwzględnia prawdopodobnie linię boczną od Józefa do Dawida przez Natana (to jeden z czterech synów Dawida, którzy urodzili się w Jerozolimie z Batszeby, imię matki pozostałych nie jest podane, zob. 2Sm 5, 14; 1Krn 3, 5; 14, 4; zob. Za 12, 12 = Natham Łk 3, 31), przy czym Łukasz pomija milczeniem Salomona, jego potomków i budowę świątyni. Ciekawa jest też organizacja materiału. Łukasz pogrupował imiona przodków Jezusa w jedenaście siódemek, Jezus – według F. Mickiewicza – rozpoczyna dwunastą!¹⁴ Przy imionach rozpoczynających niektóre z siódemek Łukasz czyni aluzje do historiozbowczych dopowiedzeń: uwaga przy Adamie – „syn Boży” to Łukaszowy wniosek z faktu, że Adama Bóg własnoręcznie uformował i ożywił (zob. Rdz 2, 7), o Henochu, który rozpoczyna czwartą siódemkę, wiemy, że „żył w przyjaźni z Bogiem” (zob. Rdz 5, 22), Abraham to „ojciec narodu wybranego” (zob. Rdz 11, 2; 15, 5 itd.), szóstą siódemkę rozpoczyna Dawid protoplasta dynastii mesjańskiej (2Sm 7, 12), dziewiątą siódemkę, od powrotu z niewoli babilońskiej, rozpoczyna Salatiel (zob. Mt 1, 12). Taki układ wydaje się zamierzony, zatem nie bez znaczenia. Może być to

¹³ Brown (s. 76–79) poddał wnikliwej analizie również stronę arytmetyczną Mateuszowej genealogii Jezusa. Okazuje się, że w pierwszej i trzeciej grupie zwrot „czternaście pokoleń” ma charakter symboliczny, nie realny, bo w obu jest faktycznie trzynaście pokoleń, chociaż czternaście imion, w drugiej wymienia czternaście pokoleń, chociaż faktycznie rządziło sześciu królów więcej i były cztery pokolenia więcej, a w trzeciej znowu mamy trzynaście pokoleń. Przekonujących rozwiązań tego enigmatu brak. Nie od rzeczy będzie zauważyć, że w tradycji tekstualnej Wulgata i Peszitta w Łukaszowej genealogii Jezusa odnotowują 76 imion, a niektóre manuskrypty łacińskie tylko 72 imiona. Co do Łukaszowego porządku wstępującego, Brown (s. 79, nota 51) przytacza genealogię Hemana i Asafa według formuły Septuaginty *hyios tou...* (1Krn 6, 18–28) i przywołuje z palmyreńskiej aramejsko-greckiej inskrypcji podobny zwrot, zob. J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1: *Prolegomena*, Edinburgh 1978, s. 236.

¹⁴ Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 239 podaje tę informację błędnie, bo Jezus zamyka jedenastą siódemkę, zob. Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 72. Na „odcinku” od Jezusa do Abrahama Łukasz podaje 56 imion, Mateusz 41. To jeszcze jedna z różnic!

aluzja do dwunastu pokoleń Izraela, ale też może chodzić o dwanaście okresów, na jakie historiografia żydowska dzieliła dzieje świata. Ostatni z nich, to epoka mesjańska. W apokryficznej *Czwartej Księdze Ezdrasza* czytamy faktycznie: „czas świata został podzielony na dwanaście części, a przeszło już jego dziesięć części i połowa jedenastej, pozostały zaś jego dwie prócz połowy części jedenastej” (4 Ezdr 14, 11–12)¹⁵. „Łukasz zapewne prowadzi genealogię Jezusa przez Abrahama do Adama, aby wykazać, że Jezus jest nie tylko wypełnieniem historii Izraela, ale że jest także zbawicielem świata”¹⁶. Należy pójść dalej i uwagę, zamykającą perykopę z genealogią Jezusa (w. 38), skojarzyć z deklaracją Ojca z poprzedniej perykopy o chrzcie Jezusa w Jordanie: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (w. 22, BTJer¹). Stanowią one inkluzję obramowującą „dowód osobisty” Jezusa-Człowieka i Syna Bożego, przystępującego do publicznej działalności¹⁷.

W kontekście kobiet występujących w Jego genealogii pojawia się wniosek, czyimi antenatkami były cztery z nich i czyją była matką Maryja – Syna Bożego.

Inaczej buduje swoją genealogię Jezusa Mateusz. Najpierw listę imion grupuje w trzy okresy, niektóre z nich pełnią funkcję ogniw „zbiorczych”. Mateusz zapewnia – dołożył starań, aby osiągnąć ten cel – że jego obraz genealogii Jezusa przedstawia klasyczny tryptyk stygmatyzowany symboliczną liczbą „czternaście”: od Abrahama do Dawida czternaście pokoleń, podobnie od Dawida do Jehoniasza (niewola babilońska) i od Jehoniasza do Jezusa¹⁸. W genealogii Mateuszowej zauważa się ponadto pięć przypadków odstąpienia od schematu „M zrodził N”, to dopowiedzenia w postaci informacji lub uwag, jak na przykład, że „Jakub zrodził Judę i jego braci” (Mt 1, 2), że matką Faresa i Zary była Tamar (w. 3), Rut była matką Booza (w. 5), Dawid „królem” (w. 6), a matką Salomona „była żona Uriasza” bez podania jej imienia (w. 6). W w. 11 mówi o Jechoniaszu i „braciach w czasie przesiedlenia babilońskiego” (*nota bene* drugi raz pojawia się motyw „braci”), oraz że po owym przesiedleniu Jechoniasz był ojcem Salatiela (w. 12). Na koniec, że syn Jakuba, Józef, „był mężem Maryi, z której narodził

¹⁵ *Czwarta Księga Ezdrasza (4 Ezdr)*, przeł. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 402.

¹⁶ Metzger, *Genealogie*, s. 194.

¹⁷ Heuschen, Focant, *Généalogies de Jésus*, s. 523.

¹⁸ Mateuszową uwagę o „czternastu” pokoleniach należy traktować umownie, ale i symbolicznie, co wykazał Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 69–79.

się Jezus zwany Chrystusem” (w. 16). Tych pięć wtrąceń uzupełniających drzewo genealogiczne Jezusa, które przerywają spis pokoleń, nawiązuje – jak chcą niektórzy – do tajemnicy stworzenia¹⁹. A. Paciorek uważa, że w Ewangelii Mateusza „mamy do czynienia z teologicznie ukierunkowaną genealogią”, nie pozbawioną wszak wartości historycznej²⁰.

3. Mateuszowy tetrptyk

W Mateuszowej genealogii Jezusa, w przeciwieństwie do Łukasza, który nie wymienia żadnej kobiety w swojej genealogii Jezusa, najbardziej rzuca się w oczy, że Mateusz wymienia ich pięć: Tamar, Rahab, Rut, Batszebę i Maryję. Dlaczego wbrew powszechnej praktyce uwzględnia imiona kobiet, w dodatku nie będących, poza Maryją, Izraelitkami? Co łączy cztery pierwsze z matką Mesjasza? Czy Mateuszowi chodziło o „fizyczne” włączenie reprezentacji świata pogańskiego w nurt historii zbawienia (zob. Mt 28, 19)? Istnieją różne próby odpowiedzi, przy czym żadna do końca nie zadowala²¹. Przyglądając się każdej z tych bohaterek, zauważymy, że same podejmowały – bardziej lub mniej zdecydowanie – inicjatywę, dzięki której znalazły się w genealogii Jezusa. Takim sposobem bieg dziejów obrał drogę do Betlejem jako miejsca narodzin Mesjasza. Tylko Maryja, deklarując się jako „służebnica Pańska”, pozostawiła całkowicie inicjatywę Bogu, a w Betlejem znalazła się z racji wydanego przez Augusta dekretu o spisie ludności (Łk 2, 1). W jaki sposób działanie pierwszych czterech kobiet z genealogii Jezusa przyjęło tak brzemiennie w znaczenie skutki, będzie możliwe prześledzić idąc ich śladami. W świetle życiowego kontekstu wymienione kobiety – owszem – zdecydowanie

¹⁹ C.T. Davis, *The Fulfillment of Creation. A Study of Matthew's Genealogy*, „Journal of the American Academy of Religion”, 41(1973), s. 523 przypisuje tym „przerywnikom” duże znaczenie, Brown nie podziela w pełni tej opinii, bo „Mateo no les da un tratamiento tan sistemático”, Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 66.

²⁰ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, Częstochowa 2005, s. 80 (NKB NT, t. 3, cz. 1); Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, s. 236–237. Zob. B. Adamczewski, *Koniec teorii źródeł? Genealogie Rdz 4, 17–5, 32 i ich przepracowanie w Nowym Testamencie*, CTh, 83(2013), 4, s. 47–74.

²¹ Oto próby wyjaśnienia obecności kobiet w genealogii Jezusa według Ewangelii Mateusza: 1) były grzesznicami, a Chrystus przyszedł zbawić grzeszników, tymczasem trudno za grzesznicę uznać Rut; 2) były pogankami, a Chrystus przyszedł zbawić i pogan, stąd symboliczne włączenie czterech pogańskich kobiet w Jego genealogię; 3) Bóg działa w sposób niekonwencjonalny, nie sztywny i to miałoby podprowadzić pod cud macierzyństwa Maryi. Żadna z tych propozycji nie jest pozbawiona obiektywnych trudności, zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 82; obszerniej – Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 65–69.

różnią się od Maryi, matki Jezusa, ale wolno powiedzieć, że to dzięki nim genealogia Mateuszowa nabrała bardziej wyrazistych konturów, ludzkiego wydzźwięku i prorockiego charakteru²².

3.1. Tamar

Jako pierwsza w genealogii Jezusa jest wymieniona Tamar (palma) – Mt 1, 3. W Starym Testamencie jeszcze dwie inne kobiety nosiły to imię: córka Dawida i Maaki, a siostra rodzona Absaloma, którą zhańbił przyrodni jej brat, Amnon (2Sm 13, 15). Absalom zemścił się krwawo na gwałcicielu swej siostry (ww. 23–29), sam – jak wiadomo – też tragicznie zginął, bowiem podjął nieudaną próbę pozbawienia ojca tronu (2Sm 18). Trzecią kobietą o imieniu Tamar była córka Absaloma, której jej nadał pewnie przez pamięć na swoją siostrę. Tekst mówi o niej tylko, że była bardzo piękna (2Sm 14, 27).

Kim była Tamar? Historia pierwszej Tamar była szczególna i dramatyczna. Zaczniemy od tego, że była podwójną synową-wdową jednego z synów Jakuba – Judy (Rdz 29, 35; 35, 23). Wziął on za żonę córkę mieszkańca miasta Adullam, niejakiego Szui. (Rdz 38, 1–2). Dała mu ona trzech synów: Era, Onana i Szełę (ww. 3–4). Na żonę Era Juda wybrał Kananejkę imieniem Tamar. Ponieważ Er był człowiekiem „złym”, zmarł młodo i bezdzietnie (Rdz 38, 2). Jego brat, Onan, chociaż współżył z Tamar, unikał ciężaru lewiratu (syn zrodzony z Tamar nie byłby uznany za jego syna, lecz Era, tym samym część dziedzictwa, która mogłaby przypaść jemu, przypadłaby potomkowi prawnie uznanemu za syna zmarłego brata), zatem i on zmarł młodo i bezdzietnie. Odpowiedzi na pytanie o ich przedwczesną śmierć udziela pośrednio tradycja mądrościowa. W Księdze Przysłów czytamy: „Bojaźń Pańska dni pomnaża, / skrócone są lata bezbożnych” (Prz 10, 27). Jeszcze dobitniej wyraża związek bojaźni Bożej i długiego życia Kohelet: „Nie bądź zbyt zły / i nie bądź głupcem. / Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć” (Koh 7, 17; zob. też Prz 4, 10)²³. Pewnie dlatego Juda nie

²² Należy przede wszystkim podkreślić, że odmiennie w stosunku do chrześcijańskiej aksjologii moralnej Tamar, Rahab, Rut, a nawet Batszeba nie były postrzegane przez środowisko żydowskie w czasach Jezusa i później jako grzesznice. Przeciwnie, cieszyły się szacunkiem i sławą, zob. Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 66–67.

²³ Według tradycji żydowskiej obaj zmarli, ponieważ „Tamar była przepiękną kobietą i zarówno Er, jak i Onan, nie chcieli, aby jej uroda została zniszczona przez ciążę. Dlatego marnowali swoje nasienie. Z powodu tego ciężkiego grzechu, który jest tym cięższy, że byli oni wnukami Jaakowa i synami Jehudy – zasłużyli na śmierć (Raszi)” – *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder*. Księga Pierwsza. *Bereszit*, oprac. S. Pecaric, Kraków 2001, s. 244.

chciał „poświęcić” najmłodszego syna, Szeli (Rdz 38, 6–11). Tym samym nie dopełnił obowiązku zapewnienia przyszłości Tamar, swej podwójnej synowej-wdowie. Uciekła się więc do podstępu. Przebrana za pogańską kapłankę (nierządnicę sakralną), zaaranżowała „okazję”, stając w bramie miasta. Juda skorzystał z jej „usług”. Tamar nie przyjęła zapłaty (koźlecia), lecz zażądała od Judy zastawu w postaci sygnetu, sznura i laski. Ponieważ wnet się okazało, że jest w ciąży, Juda kazał ją spalić na stosie. Wówczas posłała mu wzięty od niego zastaw. Juda zrozumiał podstęp i wyznał: „Ona jest sprawiedliwsza ode mnie, bo przecież nie chciałem jej dać Szeli, memu synowi!” (Rdz 38, 12–26). W takich to okolicznościach Juda stał się ojcem bliźniąt – Peresa i Zeracha (ww. 27–30; zob. 1Krn 2, 4), Peres zaś przodkiem przyszłego króla Dawida.

3.2. Rahab

Kolejną kobietą w genealogii Jezusa jest Rahab (szerokość?). Prowadziła w Jerycho tawernę, co w potocznym odbiorze było jednoznaczne z innym zajęciem, „nieoficjalnym” (hbr. *zonah* = nierządnicza, ale też cudzoziemka, oberżystka, tak Raszi). Księga Jozuego przedstawia ją jako tę, która przyjęła i ocaliła dwóch izraelskich wysłańców przybyłych na przeszpiegi, posługując się klasyczną dezinformacją. Tym samym ułatwiła Izraelitom zdobycie Jerycha. W zamian za tę przysługę ocaliła siebie i swój dom i – jak zauważa autor – mieszka wśród Izraela „po dzień dzisiejszy” (Joz 2, 1–21; 6, 22–26). Purpurowy sznur (hbr. *tiqwat hut haššani*) miał być znakiem jej domu-azylu (Joz 2, 18.21)²⁴. Tradycja rabinacka rozbudowała historię Rahab, dodając, że po podboju Kanaanu została prozelitką i wyszła za mąż za Jozuego. Zaznacza też, że była jedną z czterech najpiękniejszych kobiet świata (pozostałe to Sara, Abigail, Estera), już samo jej imię budziło pożądanie (*nota bene* inne kobiety budzące zainteresowanie to Jahel dla swego głosu, Abigail dla pamięci, Michol, córka Saula, dla wyglądu). Rabini głosili też, że nie było władcy czy księcia, który by z Rahab nie spał. Od dziesiątego roku życia upra-

²⁴ Różnie tłumaczy się znaczenie tego znaku, bo szkarłat, purpura (hbr. *šani*) występuje w różnych kontekstach: że to kolor dominujący w kulcie Izraela, potwierdzają liczne miejsca (zob. Wj 26, 1.31.36; 27, 16; 28, 5.8.33; 36, 35; Lb 4, 8); ulubiony przez kobiety (2Sm 1, 24; Jr 4, 30); mógł mieć również podtekst seksualny – zdają się potwierdzać inne miejsca w Starym Testamencie. Sznur purpurowy pojawił się już w historii Tamar (Rdz 38, 12–26.28.30), to też symbol grzechów Izraela (Iz 1, 18). Oblubieniec w Pnp wychwala szkarłat ust oblubienicy (Pnp 4, 3); zob. G. Ravasi, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, s. 354.

wiała nierząd, to jest od wyjścia Izraelitów z Egiptu²⁵. Nie dziwi zatem, że z racji swoich kontaktów była dobrze „poinformowana”, co się wokół działo²⁶. Po przyjęciu wiary Izraela jednakże zasłużyła zostać antenatką ośmiu proroków, w tym Jeremiasza i Ezechiela oraz prorokini Huldy (*Meg* 14b–15a). Inny midrasz twierdzi, że Duch Boży spoczywał nad nią, dopóki Izraelici nie wkroczyli do Kanaanu (*Ruth Rabba* 1, 1). Dlaczego tradycja rabinacka tak eksponuje Rahab? Rabini odpowiadają: ponieważ jej wyznanie wiary było doskonalsze niż Jetry i Naamana (*Deut. Rabba* 2, 26–27). Józef Flawiusz podaje, że Jozue osobiście wyraził jej wdzięczność za uratowanie zwiadowców oraz że „podał jej ziemię uprawną i świadczył jej wszelką cześć” (*AJ*, ks. V. i. 7)²⁷. W Nowym Testamencie List do Hebrajczyków stawia Rahab za wzór wiary, dzięki której nie zginęła razem z innymi mieszkańcami Jerycha (*Hbr* 11, 31), a List Jakuba (*Jk* 2, 25) podaje ją jako przykład budujących uczynków.

Faktycznie była na swój sposób religijna, wierząca, co zakładają słowa włożone w jej usta przez autora Księgi Jozuego: słyszała o dziełach dokonanych przez Boga Izraela, więc postanowiła w swoim interesie szukać ratunku teraz u Jego protegowanych, „ponieważ Pan, Bóg wasz, jest Bogiem wysoko na niebie i nisko na ziemi”. (*Joz* 2, 11). Jeżeli jest prawdą, że łaska działa na podłożu natury, to ze słów Rahab wynika, iż wiara równie dobrze zapośrednicza rozum. Prawo świętej wojny (zob. np *Pwt* 20, 15–18) nie pozostawiało złudzeń – nic nie mogło ocalić, bo stanowiłoby zagrożenie dla wiary i komplikowało życie Izraelity (zob. *Sdz* 2–3)²⁸. Co do dalszych danych na temat Rahab wiemy, że tylko Mateusz (*Mt* 1, 5) utrzymuje, iż została żoną Salmona i matką Booza, antenata króla Dawida. W Starym Testamencie Rahab nigdzie nie jest włączona do drzewa genealogicznego Dawida. Mateusz dysponował tu widać źródłem dzisiaj nieznanym, a może chodziło – jak sugerują niektórzy – o inną kobietę o tym samym

²⁵ Zob. Talmud babiloński, traktat *Zebahim* 116b; *Megilla* 15a.

²⁶ Kto interesuje się literaturą szpiegowską, wie, że wszystkie wywiady od zawsze były zainteresowane półświatkiem prostytucji, ponieważ właśnie tam najłatwiej pozyskiwać informacje mogące mieć strategiczne znaczenie. Ze strony Jozuego wysłanie swoich ludzi na przeszpiegi do Jerycha było przeto posunięciem taktycznym, skierowanie się jego ludzi do tawerny Rahab podejściem praktycznym, zaś informacja przekazana królowi tylko potwierdzała, że kontrwywiad miał u niej swoją komórkę, wreszcie że Rahab wybrała ocalenie życia swojego i najbliższych – efektem trzeźwej kalkulacji.

²⁷ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 262.

²⁸ Problem stosowania *heremu* nastęrcza pewne trudności: nigdy nie był stosowany z całym rygoryzmem. Wojna święta przyjmowała różnego typu wyjątki, zob. *Pwt* 20, 10–15; 21, 10–14.

imieniu (*nota bene* pisownia grecka *Rahab* Mt 1, 5 i *Raab* Hbr 11, 31; Jk 2, 25 za Joz 2, 1.3; 6, 17.23.25).

3.3. Rut

Trzecią kobietą wymienioną z imienia w genealogii Jezusa jest Rut (przyjaźń, pokrzepienie, orzeźwienie, rozkosz). Była Moabitką, pochodziła z plemienia, któremu początek dał Lot współżyjąc ze starszą ze swoich córek. Moabici zamieszkiwali ziemię między potokiem Arnon na północy i wadi Ram na południu (wysokość Zatoki Akaba/Eilat), na wschód od Morza Martwego i Arawy. Historia Rut jest tematem księgi jej imienia, należącej do zbioru „Pięciu Zwojów”²⁹. Kiedy w Ziemi Judzkiej nastał głód, pewien mieszkaniec Betlejem, Elimelech, wraz z żoną Noemi i dwoma synami Machlonem i Kilionem udał się do Ziemi Moabskiej i tam zamieszkał. Obaj synowie pojęli za żony Moabitki, Machlon Orfę, a Kilion Rut. Los sprawił, że w krótkim czasie wszyscy trzej mężczyźni zmarli, pozostały trzy zdane na siebie wdowy. Po pewnym czasie, gdy głód ustał w Betlejem, Noemi postanowiła wrócić w rodzinne strony. Miała tam po mężu ziemię, która zapewniała jej utrzymanie (Rut 1, 1–6). Co było oczywiste dla teściowej, nie było takim dla synowych. Dla nich podróż oznaczała porzucenie zaplecza stron rodzinnych, a także religii (Moabici czcili jako główne bóstwo Kemosza). Noemi jako teściowa, znając realia życia na obczyźnie, w wzruszających słowach przekonywała synowe, aby zostały w ich rodzinnej ziemi. Orfa dała się przekonać, Rut natomiast podjęła odważną decyzję: „gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkaasz, tam ja zamieszkam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana”. Swoje postanowienie podparła przysięgą/zakładem: „Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeżeli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!” (Rut 1, 16–17). W Betlejem Rut została żoną Booza, który z bliższym od niego krewnym Noemi przeprowadził transakcję „wiązaną” – nabył jej ziemię wraz z synową. Rut to bardzo szlachetna postać, jedna z piękniejszych w Starym Testamencie.

3.4. Batszeba

1Krn 3, 1–10 wymienia sześć żon Dawida i sześciu synów z czasów pobytu w Hebronie. W Jerozolimie pojął za żonę Batszebę, która dała

²⁹ Omówienie i komentarz do Księgi Rut, zob. *Księga Rut. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, oprac. J.B. Łach, Poznań 2015, s. 303–491 (PŚST, t. 3, cz. 2).

Dawidowi, oprócz Salomona, jeszcze trzech innych synów, byli to: Szimea, Szobab i Natan (1Krn 3, 5). Dawid miał nadto dziewięciu innych synów, imion ich matek Kronikarz nie podaje. Miał też bliżej nie określoną liczbę innych potomków z żon „drugorzędnych”.

Batszeba (córka obfitości) była córką Eliama (2Sm 11, 3; Ammiela 1Krn 3, 5) i żoną Uriasza Hetyty, zaciężnego żołnierza w wojsku Dawida (2Sm 23, 39; 1Krn 11, 41). Mateusz świadomie nie wymienia jej imienia, nazywa ją „żoną Uriasza” (gr. *tou Ouriou* – Mt 1, 6)³⁰. Kiedy Uriasz brał udział w wojnie przeciw Ammonitom, Dawid uwiódł jego żonę. Gdy się okazało, że oczekuje dziecka, król, żeby uniknąć skandalu, udzielił Uriaszowi „urlopu”. Chciał w ten sposób stworzyć pozory legalności dziecka. Uriasz prawdopodobnie domyślił się powodu nieoczekiwanego „przywileju”. Żeby upokorzyć Dawida, mimo nalegań, nie wstąpił do swego domu, wobec czego Dawid (z zemsty?) posłał go na pewną śmierć (2Sm 11; 12, 9; 1Krl 15, 5)³¹. W konsekwencji stał się winny podwójnego grzechu – cudzołóstwa i zabójstwa. Bóg wprawdzie przebaczył Dawidowi, ponieważ ten żałował za swe grzechy, wszak ta podwójna zbrodnia położyła się długim cieniem na przyszłości jego domu (zob. 2Sm 12, 10–12). Bóg nie cofnął jednak obietnicy, że potomek Dawida zasiądzie na jego tronie i zbuduje Panu świątynię (zob. 2Sm 7, 12–16; por. Ps 89, 31–38). W całej tej tragicznej historii nie była wolna od winy i Batszeba. Nie mogła nie zdawać sobie sprawy, że biorąc kąpiel na tarasie (otwarta przestrzeń), mogła być widziana przez postronnych. Tak było faktycznie, skoro sam król zaprosił ją na przyjęcie. Nieobecność męża ułatwiła dalszy bieg wydarzeń. Mateusz daje do zrozumienia, że i tę historię Bóg włączył w plan zbawienia grzesznego człowieka.

Stary Testament nic nie mówi o późniejszej aktywności Batszeby jako królowej. Dopiero kiedy Dawid posunął się w latach i sprawą naglącą

³⁰ Odnosi się wrażenie, jak gdyby w oczach redaktora Mt (lub już jego źródła) Batszeba z racji okoliczności, w jakich została żoną Dawida (nie bez własnego czynnego udziału), nie zasługiwała na imienne wspomnienie. Faktycznie jej postawa była co najmniej ambiwalentna. Istnieje jeszcze inna możliwa interpretacja – Mateusz chciał podkreślić postawę i tym samym uwiecznić imię ofiary, czyli Uriasza, który chociaż poganin, kierował się prawem Pańskim (zob. 2Sm 11, 11); zob. opinie u A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, s. 83.

³¹ 2Sm 11 to isticie mistrzowski tekst, na miarę Dostojewskiego, jeżeli wolno zestawic tekst natchniony z arcydziełami słynnego rosyjskiego pisarza. Warto też przywołać fakt literacki, że do motywu listu-wyroku osobiście wieszonoego przez Uriasza nawiązuje Szekspir w *Hamlecie*, gdzie duński książę wiezie list z instrukcją, jak adresat ma pozbawić go życia. Okazuje się, że intryga to temat – wielkie pole popisu dla mistrzów pióra już od starożytności!

stało się uregulowanie sukcesji, Batszeba za namową proroka Natana, zresztą również we własnym żywotnym interesie (zob. 1Krl 1, 21), przyczyniła się do osadzenia na tronie Salomona (1Krl 1, 11–40)³². Później, próbowała jeszcze ingerować na prośbę odsuniętego Adoniasza, aby Salomon oddał mu, skądinąd prawowitemu pretendentowi do tronu, za żonę Abisag, dwórkę opiekującą się Dawidem pod koniec jego życia. Był to fatalny dla Adoniasza pomysł, bowiem Salomon odczytał tę prośbę jako zawołane „przypomnienie” prawa do tronu, przeto niezwłocznie kazał go zgładzić, zaś królowa-matka została odsunięta i pewnie w zaciszu dożyła swoich dni (1Krl 2, 12–25).

* * *

Każda z tych czterech kobiet wpisanych w genealogię Jezusa miała udział w łańcuchu imion tworzących skrót historii Mesjasza. Był to udział aktywny, podjęty z ich inicjatywy, kontrowersyjny w chrześcijańskiej ocenie, zaś w ich optyce stanowiący jedyną opcją ratującą życie i pozycję społeczną. Czy to jako poganki, grzesznice, czy prozelitki, włączyły się w plan zbawienia, którego odczytanie objawia prawdę wyrażoną przez proroka Izajasza: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi” (zob. Iz 55, 8.9). Z powyższej prezentacji portretów-historii czterech antenatek Jezusa-Mesjasza zdaje się wynikać, że Bóg włącza narody pogańskie z ich mentalnością, etyką i interesownością, bowiem chce zbawić każdego człowieka w jego życiowym kontekście, kulturze i duchowości.

4. Maryja

O ostatniej z pięciu kobiet w genealogii Jezusa dowiadujemy się nieco z wprowadzenia do sceny zwiastowania u Łukasza (1, 26): że była mieszkanką Nazaretu, zaręczoną (gr. *emnesteumene*) Józefowi, „mężowi z domu Dawida”, że była panną (gr. *parthenos*) oraz że miała na imię Maryja (zob. też Mt 1, 16.18)³³. Ani Mateusz, ani Łukasz nie podają

³² W przeciwnym razie, to znaczy, gdyby – zresztą zgodnie z prawem – następcą Dawida został Adoniasz, los Batszeby, Salomona oraz ich stronników z Natanem na czele, byłby przesądzony w ramach tzw. czystki pałacowej.

³³ W Nowym Testamencie imię Maria w odniesieniu do Matki Jezusa pojawia się około 20 razy. Pochodzi być może od egipskiego *maryē* = umiłowana, lub od semickiego *mrym* = wysokość, szczyt, majestat; zob. Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, s. 78.

żadnego elementu genealogii Maryi, poza wzmianką anioła Gabriela, że była „krewną” (gr. *syngenis*) Elżbiety, żony kapłana Zachariasza³⁴. Nic o pokoleniach wstępnym Maryi nie wiemy³⁵. O każdej z Jej poprzedniczek dowiedzieliśmy się znacznie więcej: Rut poświęcona jest cała księga, Batszebie kilka rozdziałów w 2Sm–1Krl, Tamar i Rahab również zostały wyróżnione obszerniejszymi tekstami.

Może, wobec tego warto spojrzeć... w przyszłość? Otóż odnosi się wrażenie, że nowotestamentowe teksty koncentrują się raczej na przyszłości Maryi, na tym, co ma nastąpić. Ukazana jest więc jako matka nowego stworzenia, bo przecież Jej Syn pierworodny (Łk 2, 7) jest nie tylko Pierworodnym Synem Boga (Hbr 1, 6), ale i Pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia z racji tego odwiecznego zrodzenia z Ojca (Kol 1, 15), z racji zaś wcielenia – pierworodnym pośród wielu braci (Rz 8, 29), którzy byli umarłymi (Kol 1, 18; zob. 2, 13; Ef 2, 1.3; Ap 1, 5).

Do twierdzenia, że genealogia nowego stworzenia zaczyna się od aktu wiary Maryi, uprawnia wyznanie Elżbiety: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1, 45) i to „między niewiastami” (w. 42), w pierwszym rzędzie – można powiedzieć – między wyliczonymi w Mateuszowej genealogii Jej Syna. Co wyróżnia Maryję na tle owych czterech kobiet, które już z tytułu liczby (cztery) reprezentują wszystkie inne pokolenia (*universum*)? Tamte kobiety zostały włączone w drzewo genealogiczne przyszłego Mesjasza z racji zaślubin i naturalnego zrodzenia kolejnego potomka w pokoleniu Judy, Maryja stała się matką Mesjasza-potomka Dawida za sprawą Ducha Świętego. Fakt ten był następstwem Jej wiary danej słowu Gabriela, ale i pochodzącego „z domu Dawida” Józefa, „sprawiedliwego”, który okazał posłuszeństwo Bogu, bowiem „uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie” (Mt 1, 24). U kresu życia swojego Syna, przyjmując w testamencie Jego „umiłowanego ucznia” (J 19, 26), Maryja przyjęła w nim jako swoje dzieci wszystkich,

³⁴ Treść greckiego *syngenis* (*hapax*) polskie tłumaczenia oddają za pomocą „krewną”. Słowo greckie oznacza również osobę „bliską”, „powinowatą”. Łk 1, 36 chce podkreślić, jak się wydaje, wspólne obu tym kobietom pochodzenie z pokolenia Lewiego (zob. Łk 1, 5), zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978, s. 71.

³⁵ O pochodzeniu, narodzinach, dzieciństwie i późniejszym życiu Maryi podają: *Protoewangelia Jakuba*, przekł. i oprac. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. tenże, Kraków, 2009, s. 268–290; *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, przekład ks. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 1, s. 295–305; *Księga o narodzeniu świętej Maryi*, przekł. ks. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, cz. 1, s. 333–339.

których Jej Syn „do końca umiłował” (J 13, 1), odkupił i za których oddał swoje życie (J 15, 13; por. Rz 5, 8).

Nowa genealogia opiera się na zrodzeniu według ducha, w porządku już nie natury, ale łaski (por. 1Kor 4, 15; Jk 1, 18; 1P 1, 3–4). Fundamentem nowej genealogii jest wiara, która rodzi życie Boże za sprawą słowa głoszonego i przyjętego (zob. Rz 10, 9–10). Dlatego Maryja w Łk 1, 48 proroczo wypowiada znamienne słowa: „I odtąd nazywać mnie będą szczęśliwą wszystkie narody” (NTPoz³)³⁶. Podobne słowa wypowiada Lea, żona Jakuba, która określa siebie właśnie jako „szczęśliwą”, chociaż Aszera urodziła jej niewolnica Zilpa (zob. Rdz 30, 13); znaczy to, że starożytny Wschód również w adopcji upatrywał tytuł kobiety do bycia „szczęśliwą”/”błogosławioną”. Kiedy w pewnej chwili kobieta z tłumu pod wrażeniem, jakie wywierał Jezus swoim słowem, zawoła: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś”, odwołując się do nowej genealogii, Jezus oświadczył: „Szczęśliwi są raczej ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (tłum. F. Mickiewicz), podobnie wcześniej uznał za swoich krewnych tych, którzy „słuchają słowa Bożego i wprowadzają je w czyn” (Łk 8, 19–21, tłum. F. Mickiewicz). Nauka Jezusa stanowi – razem z faktami w odniesieniu do Maryi – podstawę nowego typu więzi międzyludzkiej, opartej już nie na „ciele ani krwi, ani woli męża”, ale na fakcie, że z Boga się narodzili (J 1, 12–13). Św. Paweł rozszerzy tę więź na świat pogański, gdy powie, że „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, 28; zob. Rz 10, 12; 1Kor 12, 13; Kol 3, 11). W tym znaczeniu, dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, według nowej genealogii, w porządku wstępującym wszyscy są potomstwem Abrahama (zob. Ga 3, 23–29), w porządku zaś zstępującym – braćmi w Chrystusie (Rz 8, 29; Ga 3, 26n; Ef 4, 1–6; Flm 16; Hbr 2, 11). Jest to niewątpliwie nowe widzenie rodzaju ludzkiego w układzie pionowym, ale tak samo i w układzie poziomym: w Chrystusie wszyscy jesteśmy braćmi.

³⁶ „Odtąd błogosławioną będą mnie nazywać wszystkie pokolenia” (NTEkum), „Odtąd wszystkie pokolenia będą mnie nazywać szczęśliwą” (NTPaul), „oto bowiem odtąd wszystkie pokolenia będą mnie nazywać szczęśliwą” (Mickiewicz), „Bo oto odtąd błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia” (NTPopowski). Komentarz w NTPoz³: „Na biblijnym Wschodzie każda matka uchodziła za szczęśliwą, gdyż potomstwo było dowodem Bożego błogosławieństwa. Maryja jednak będzie od chwili poczęcia Syna Bożego uważana za szczęśliwą przez wszystkich ludzi, którzy będą wysławiać jej boskie macierzyństwo” (t. 4, s. 152).

Jeżeli Bóg działa, powołując do istnienia coś, czego nie było (stworzenie), to jest również władny działać, naprawiając niedoskonałe (uzdrowienie). Jeżeli grzech, który wszedł na świat przez zawiść diabła, przyniósł śmierć i rozpacz (zob. Mdr 2, 24; Rz 5, 12), to na antypodach tej historii Bóg sprawia, że tam, gdzie rozpanoszył się grzech, jeszcze obfitszą okazała się łaska, która przyszła przez Jezusa Chrystusa (Rz 5, 20; J 1, 17). Widać to także doskonale w kontraście między grzesznym działaniem niektórych antenatek (zgorszenia) i Matką Mesjasza (Jej lęk), między naturą reprezentowaną przez Tamar i Rut, a łaską, której pełnią cieszy się Maryja. One zostały matkami odpowiadając na zew natury, „Służebnica Pańska”, „nie znając męża”, stała się Matką za sprawą Ducha Stworzyciela³⁷. Mateusz wykorzystał prawo kontrastu, aby wydobyć na światło niezwykłość Maryi, Jej powołania i posługiwania.

* * *

W łańcuchu pokoleń, ujętych w Mateuszowej genealogii Jezusa, w symboliczną liczbę czterdziestu jeden (Jezus jest czterdziesty drugi), występują cztery przekazicielki życia otrzymanego od potomków Abrahama. Wyjątkowa w tej galerii portretów jest pozycja Maryi, na której urywa się stosowany dotąd zwrot „był ojcem” (gr. *egennesen* – 39 razy). W jego miejsce Mateusz używa *passivum theologicum* „został zrodzony” (gr. *egennethe*, Mt 1, 16), ustanawiając genealogię „z Boga narodził” (zob. J 1, 13). Autor natchniony podkreśla przez to wyjątkowość pochodzenia Jezusa Chrystusa i niezwykłość macierzyństwa Maryi – dziewiczego w odniesieniu do Syna Bożego i duchowego w odniesieniu do Jego wyznawców. W świetle Nowego Testamentu, w powiązaniu z Maryją, Jej starotestamentowe poprzedniczki otrzymują nowe znaczenie historiozbowcze. Stanowią nie tylko kolejne ogniwa genealogiczne, lecz wprowadzają w krąg objętych planem zbawienia reprezentowane przez siebie społeczności narodów pogańskich i ludzi grzesznych, potrzebujących zbawienia. To ci, których z perspektywy czasów przyszłych widzi Jan w Apokalipsie obok zbawionych z pokoleń Izraela: „Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt po-

³⁷ Brown, *El nacimiento del Mesias*, s. 69. Dodajmy, że gdyby Józef w imię ludzkiej sprawiedliwości zadenuncjował Maryję (Mt 1, 19), zostałaaby Ona ukamienowana jako cudzołożna (por. J 8, 1–11; Kpł 20, 10; Pwt 22, 22–24).

liczyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9).

STRESZCZENIE

Jednym z elementów opisu dziejów w starożytności były genealogie. Pełniły one bardzo ważną funkcję w identyfikacji osób, ich praw do dziedzictwa, następstwa w sprawowaniu władzy, a także ustalaniu chronologii, zanim wprowadzono liczenie czasu według olimpiad. ST obfituje w genealogie (hebr. *toledot*), zwłaszcza 1Krn 1–9, w przeciwieństwie do NT, gdzie poza szczątkowymi spisami mamy tylko dwie genealogie Jezusa – Mateuszową (1, 1–17) i Łukaszową (3, 23–38), przy czym pierwsza ułożona jest w porządku zstępującym od Abrahama do Jezusa (41 pokoleń), a druga w porządku wstępującym od Jezusa do Adama, syna Bożego. Układ ten ma swoje głębokie znaczenie teologiczne. Nadto tekst pierwszej Ewangelii wyróżnia się zamieszczeniem pięciu kobiet, poprzez które genealogia Jezusa włącza Go w łańcuch ludzkich pokoleń potrzebujących odkupienia. Artykuł podejmuje się charakterystyki teologicznej każdej z tych kobiet ze szczególnym uwypukleniem Maryi nie tylko jako Matki Jezusa, Jej pierwородnego Syna (Łk 2, 7), ale i dającej początek genealogii nowego stworzenia, dla którego Jezus jest też Pierwородnym, a dokładniej Pierwородnym całego stworzenia (Kol 1, 15), pomiędzy wielu braćmi (Rz 8, 29) i spomiędzy umarłych (Kol 1, 18; Ap 1, 5).

Słowa kluczowe: Biblia, Izrael, historia, kobiety, genealogie, Maryja, Tamar, Rahab, Rut, Batszeba.

SUMMARY

One of the elements of history descriptions in the Ancient Times was genealogy. They acted as a very significant function in the people identification, their rights to inherit, the succession of reigning, and last but not least in determining the chronology before the counting the time using the Olympics were imposed. The Old Testament abound in genealogies (Hebrew: *toledot*), especially 1Cor. 1–9, contrary to the New Testament, where apart from some residual notes, we have got only two Jesus's genealogies – by Matthew (1:1–17) and Luke (3:23–38). The first one is ordered top-down from Abraham to Jesus (41 generations) and the second one is bottom-up from Jesus to Adam, the son of God. This kind of setup has got a very deep theological meaning. What is more; the text of the first Gospel includes five women, thanks to whom the genealogy of Jesus involves Him in the chain of people's generations that need Redemption. The article undertakes the theological descriptions of each of these women with the special emphasis put on Mary – not only as the Mother of Jesus, Her firstborn Son (Lk. 2:7), but also as a woman initiating the genealogy of a new creation, for which Jesus is also the Firstborn, to go further and deeper, the Firstborn for the entire

creation (Col. 1:15), amongst plenty of brothers (Rom. 8:29) and from the dead (Col. 1:18, Rev. 1:5).

Key words: Holy Bible, Israel, history, women, genealogies, Mary, Tamar, Rahab, Ruth, Bathsheba.

BIBLIOGRAFIA

- Księga Rut. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, oprac. J.B. Łach, Poznań 2015, s. 303–491 (PŚST, t. 3, cz. 2).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, (NKB NT, t. 3, cz. 1), Częstochowa 2005.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011 (NKB NT, t. 1, cz. 1).
- Księga Ezdrasza (4 Ezdr)*, przeł. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 375–404.
- Ewangelia Pseudo-Mateusza*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 295–305.
- Księga o narodzeniu świętej Maryi*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 333–339.
- Protoewangelia Jakuba*, przekł. i oprac. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 268–290.
- Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza. Bereszit*, oprac. S. Pecaric, Kraków 2001.
- Talmud babiloński, traktat *Zebahim* 116b; *Megilla* 15a.
- Józef Flawiusz, *Autobiografia (Vita)*, Poznań 1984.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962.
- Adamczewski B., *Koniec teorii źródeł? Genealogie Rdz 4, 17–5, 32 i ich przepracowanie w Nowym Testamencie*, CTh, 83(2013), fasc. 4, s. 47–74.
- Brown R.E., *El nacimiento del Mesias. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Madrid 1982.
- Davis C.T., *The Fulfilment of Creation. A Study of Matthew's Genealogy*, „Journal of the American Academy of Religion”, 41(1973), s. 520–535.
- Eisenberg J., *Kobieta w czasach Biblii*, Grańsk 1996.
- Heuschen J., Focant C., *Généalogies de Jésus*, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, resp. scient. P.-M. Bogaert [et al.], Brepols 1987, s. 522–523.
- Lipiński E., *Généalogie*, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, resp. scient. P.-M. Bogaert [et al.], Brepols 1987, s. 521–522.

- Marshall I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978.
- Metzger B.M., *Genealogie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 193–194.
- Moulton J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1: *Prolegomena*, Edinburgh 1978.
- Ravasi G., *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992.
- Satterthwaite Ph.E., *Genealogy in the Old Testament*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. W.A VanGemeren, vol. 4, Carlisle 1997, s. 654–663.
- Słownik wyrazów obcych*, red. I. Kamińska-Szmaj, Wrocław 2001, s. 262–263.
- Wilson R.R., *The Old Testament Genealogies in Recent Research*, „*Journal of Biblical Literature*”, 94(1975), s. 169–189.
- Wilson R.R., *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977.
- Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin 2013.

KS. ANDRZEJ TOMALAK

**RELACJE MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ
A PATRIARCHATEM MOSKIEWSKIM**
Zarys sytuacji po upadku „żelaznej kurtyny”

W ekumenicznym dialogu między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi szczególne znaczenie odgrywają relacje Stolicy Apostolskiej z Patriarchatem Moskiewskim; chociażby dlatego, że Cerkiew rosyjska stanowi największą liczebnie wspólnotę prawosławną: liczy ok. 95 mln wiernych (spośród ok. 160 mln prawosławnych na całym świecie) i obejmuje ponad 302 diecezje w Rosji i poza jej granicami¹. Z Patriarchatem Moskiewskim związane są także Kościoły prawosławne na Białorusi, Litwie, Łotwie, Estonii, Ukrainie, Mołdawii czy Japonii².

O swoistej „wyjątkowości” tych relacji stanowi także niechęć i uprzedzenia Moskwy wobec Kościoła katolickiego, a przede wszystkim zarzuty prozelityzmu i uniatyizmu. Rosja – zdaje się – jest jedynym państwem, którego – mimo zaproszeń ze strony władz państwowych – nie odwiedził jeszcze żaden papież. Spowodowane to jest brakiem zaproszenia ze strony zwierzchników Cerkwi³. Gdzie leżą przyczyny niechęci i szczególnej postawy rosyjskiej Cerkwi i czy to oznacza, że między Patriarchatem Moskiewskim a Kościołem katolickim w ogóle nie toczy się dialog ekume-

KS. ANDRZEJ TOMALAK – dr teologii na Uniwersytecie Leopolda Franciszka w Innsbrucku, sekretarz Biskupa Włocławskiego i wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

¹ <http://www.patriarchia.ru/db/organizations/30968/> [5.07.2017]; por. J. Oeldemann, *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?*, Regensburg 2009, s. 33.

² Zob. G. Seide, *Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart*, Wiesbaden 1983, s. 88–89.

³ Zob. m.in. P. Roth, *Das Moskauer Patriarchat. Erfolge – Kritik – Probleme*, „Nachrichten Agentur – Ökumenische Information” (KNA-ÖKI), 2003, nr 20(20 V), s. 13–14; A. Grajewski, *Trzeci Rzym*, <https://www.wprost.pl/75670/Trzeci-Rzym> [25.07.2017].

niczny i nie są podejmowane żadne działania na tym polu? W niniejszym artykule postaramy się poszukać odpowiedzi na to pytanie.

1. Sytuacja Cerkwi i Kościoła Katolickiego w Rosji przed i po 1989 roku

Chrzest Rusi Kijowskiej w 988 r. uważany jest za początek historii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Początkowo należał do Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Od roku 1448 posiada on godność Kościoła autokefalicznego, czyli niezależnego od innych zwierzchników. Niespełna 150 lat później, w roku 1589, powstał Patriarchat Moskiewski⁴, który chciał być postrzegany jako „Trzeci Rzym”. Za autora tego pojęcia uważa się Filoteusza, mnicha monasteru Przemienienia Pańskiego Eleazara Pskowskiego, który w swoim liście do Wasyla III, księcia moskiewskiego, napisał, że Rzym łańciski i konstantynopolitański zostaną zniszczone i powstanie trzeci – i ostatni – Rzym. Filoteusz wskazywał także przyczyny upadku rzymskich centrów: pierwszy (w 476 r. po Chr.) upadł pod wpływem herezji (katolickiej), a drugi (Konstantynopol, w roku 1453) w następstwie przystąpienia do unii z Kościołem katolickim (po Soborze Florenckim 1439 r.). Tylko Rosja pozostała jedynym imperium na świecie, które pielęgnuje wiarę nieskażoną żadnymi błędami, a Wasyl III jest jedynym władcą chrześcijańskiego świata, „sterem świętego, boskiego tronu, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła, który zamiast w Rzymie i Konstantynopolu, odtąd jest w błogosławnym mieście Moskwie”⁵.

Na tym tle warto nakreślić pokrótce wzajemne relacje państwo – Kościół w Rosji, które wcale nie były łatwe.

Pierwszy poważny spór na linii państwo – Cerkiew prawosławna zaistniał w XV w. Jego przyczyną były kontrowersje, jakie narosły na fundamencie pojmowania stosunku monasterów do ziemskiego władcy oraz posiadania majątków. Nil Sorski, rosyjski mnich, podniósł twierdzenie, że Kościół prawosławny w Rosji powinien być niezależny od państwa. Według niego klasztory powinny zrezygnować z wszystkich dóbr mate-

⁴ Por. M. Tamcke, *Das orthodoxe Christentum*, München 2004, s. 23–24; A. Kallis, *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979, s. 23.

⁵ „Lenker der heiligen, göttlichen Throne der heiligen, ökumenischen, apostolischen Kirche sei, die anstatt in Rom und Konstantinopel nunmehr in der gesegneten Stadt Moskau ist” – cyt. za: A. Payer, *Das Selbstverständnis Moskaus als Erbe von Byzanz und Rom*, „Christliche Osten” (Chr. Ost.), 44(1989), nr 2, s. 85.

rialnych i żyć w ubóstwie. Jego zwolennikiem był Maksym Grek, który za swoje poglądy dotyczące klasztorów został wtrącony do więzienia⁶.

Przeciwnie stanowisko prezentował Józef Wołoko, który współpracował ściśle z carem i posiadał majątek ziemski. Ostatecznie, synod moskiewski w roku 1551, pod naciskiem cara, postanowił o ścisłej współpracy między Cerkwią a państwem⁷.

Dalsze dzieje prawosławia w Rosji to prawdziwa amplituda między prześladowaniem a rozwojem życia religijnego. I tak po latach nacisków i podporządkowania władzy carskiej, w wieku XVII nastąpiła poprawa relacji między państwem a Cerkwią. Nastąpiło to za czasów Michała I Romanowa, którego ojciec był patriarchą Moskwy. Ta sytuacja nie trwała jednak zbyt długo i już w osiemnastym stuleciu pojawiły się nowe prześladowania wymierzone w rosyjskie prawosławie. Wtedy to caryca Katarzyna II rozwiązała 3/4 działających w Rosji klasztorów, majątki klasztorne zostały zsekularyzowane, a metropolita Rostowa aresztowany. Pewne ożywienie religijnego życia w Rosji dało się zaobserwować pod koniec tego samego wieku. Kolejne dziesięciolecia były rozkwitem prawosławia. Powstało wtedy wiele nowych klasztorów. Aby zyskać lojalność ze strony poddanych, kolejni carowie decydowali się na wspieranie idei „państwa prawosławnego”⁸. Cerkiew uczestniczyła także w tworzeniu, kształtowaniu światowych kwestii, które dla ludzi miało większe znaczenie. Wspierała co prawda zniesienie własności prywatnej, równocześnie jednak sprzeciwiała się wszystkim rewolucyjnym i socjalistycznym tendencjom. Pod koniec XIX w. notowana jest ścisła współpraca między państwem a Cerkwią.

To wszystko spowodowało, że na początku XX w. Cerkiew zażądała przywrócenia jej utraconych posiadłości. Manifest październikowy z 1905 r. przywrócił wolność wyznania i niektóre przywileje. Jednak rewolucja lutowa z 1917 r. zakończyła okres caratu w Rosji. Z tymi przemianami zarówno katolicyzm jak i prawosławie wiązały spore nadzieje. I choć początkowo rząd tymczasowy dał obydwu Kościołom swobodę działania oraz zwrócił im zagrabione przez cara dobra, wkrótce nastąpił rozdział Cerkwi od państwa, a w maju 1917 r. odbył się katolicko-prawosławny

⁶ Por. A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna we współczesnej Rosji*, w: *Bizancjum, prawosławie, romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Kotkich, Białystok 2004, s. 59–60.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

synod⁹, to był to tylko krótki czas jako takiej stabilizacji warunków życia Kościoła i Cerkwii. W październiku wybuchła druga rewolucja, która dała komunistom pełnię władzy. Lenin nakazał konfiskatę majątków kościelnych, jak również likwidację wszystkich szkół kościelnych oraz większości klasztorów. Działalność kościelnych uniwersytetów, seminariów duchownych oraz nauczanie religii zostały zakazane. Patriarcha Moskwy, Tichon, wielu biskupów jak również kapłanów katolickich i prawosławnych zostało aresztowanych lub zamordowanych. Uspokojenie terroru nastąpiło dopiero w latach 1934–1946. Konstytucja z 1936 r. wprowadzała – przynajmniej na papierze – prawa człowieka¹⁰. W tym czasie funkcjonowało w Rosji 10 parafii z czterema kościołami i dwiema kaplicami, w których pracowało ośmiu księży katolickich. Odrodzenie katolicyzmu nastąpiło o wiele później, dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku¹¹. Zanim jednak to miało miejsce, Kościół musiał przetrwać lata wojny i komunistycznego terroru.

Paradoksalnie, podczas II wojny światowej nastąpiła poprawa relacji między Cerkwią a państwem. Wynikało to z pragmatycznego wykorzystania roli Kościoła. Sergiusz I, metropolita moskiewski, wielokrotnie wzywał do obrony ojczyzny, dając tym samym zdecydowane moralne wsparcie działaniom Stalina. To spowodowało, że 4 września 1943 r. Józef Stalin mianował Sergiusza patriarchą Moskwy oraz uwolnił wszystkich uwięzionych duchownych¹². W kolejnym roku zostało przywrócone do użytku ponad 200 cerkwi, a w roku 1945 – ponad 500¹³.

Czas wojny przyniósł także religijne odrodzenie wśród ludności. Na nabożeństwach byli obecni m.in. zwierzchnicy Armii Czerwonej oraz

⁹ Por. E.Ch. Suttner, *Russland und die Orthodoxe Kirche*, Chr. Ost., 51(1996), nr 3–4, s. 183; K. Gołębiowski, *Kościół katolicki na terenach dawnego ZSRR*, „Wiadomości KAI”, 2009, nr 49, s. 20.

¹⁰ Por. G. Stricker, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Russland*, w: *Ökumenismus in Wandel*, red. J. Marte, G. Willfinger, Innsbruck – Wiedeń 2001, s. 233–234 (*Pro Oriente*, t. 25); N. Thon, *Der Glaube siegt über Terror und Propaganda. Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert*, Chr. Ost., 50(1995), nr 6, s. 301–307; J. Oelde man, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Paderborn 2000, s. 68–71.

¹¹ Por. Gołębiowski, *Kościół katolicki*, s. 21; zob. także: W. Kralewski, *Zur Lage der Kathol. Kirche in der UdSSR*, Chr. Ost., 43(1988), nr 6, s. 271–273.

¹² Por. *Żurnal Moskowskoj Patriarchii*, nr 1(1943), s. 5, cyt. za: Mironowicz, *Cerkiew prawosławna we współczesnej Rosji*, s. 62–63; zob. też: Thon, *Der Glaube siegt*, s. 308–310; G. Stricker, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Russland*, w: *Ökumenismus in Wandel*, s. 234; F. Dillier, *Das Millenium der russisch-orthodoxen Kirche*, Chr. Ost., 43(1988), nr 2, s. 74.

¹³ K. Cechanskaja, *Rossija. Tiendenci i religioznosti w XX wiekie*, „Istoriczeskij Wiestnik”, 5(2000), s. 4.

przedstawiciele partii komunistycznej. Nie brakowało też towarzyszy, którzy prosili o udzielenie im sakramentu chrztu¹⁴. Liczba ponownie otwartych cerkwi w Rosji po zakończeniu wojny przekroczyła 10 tys., a w kolejnych trzech latach – 14 tys. Swoją działalność wznowiło także 75 klasztorów z około 4 tys. zakonników i sióstr zakonnych¹⁵. Nie bez znaczenia był tu oczywiście fakt, że po II wojnie światowej pod jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego znalazły się cerkwie i prawosławne parafie Ukrainy, Białorusi, Mołdawii oraz krajów nadbałtyckich¹⁶.

Po zakończeniu wojny Cerkiew przestała być potrzebna ZSRR, a rządzący mogli obawiać się oporu ze strony Kościoła wobec swoich poczynań. To wszystko spowodowało kolejną falę ucisków i prześladowań prawosławia w Rosji. Ówczesny przywódca Związku Radzieckiego, Nikita Chruszczow, pragnący stworzyć tzw. komunistyczne społeczeństwo; w 1961 r. odebrał księżom kierowanie poszczególnymi parafiami, wielu duchownych zostało osadzonych w więzieniach, a kontrolę nad Cerkwią przejęła Rada ds. Wyznań rządu ZSRR¹⁷, zmniejszając ich liczbę do ok. 6,5 tys.¹⁸ Mimo tych ograniczeń – czy wręcz szykan, które spotykały wszystkich przyznających się do wiary i praktykujących życie religijne – liczba przystępujących do sakramentów nie zmniejszyła się, a nawet obserwowano jej wzrost¹⁹. Wierni pielgrzymowali do miejsc świętych, klasztorów w Siergijew Posad, Poczajowie czy Kijowie²⁰.

Antykościelna polityka Chruszczowa połączona z represjami była kontynuowana przez jego następcę, Leonida Breżniewa. Jednak pomimo prześladowań, nie udało się całkowicie zniszczyć życia religijnego w Związku Radzieckim: wręcz przeciwnie, w Rosji i całym ZSRR w latach siedemdziesiątych XX w. dało się zaobserwować pewien powrót do chrześcijaństwa. Ci, którzy pozostali lojalni wobec polityki komunistycznego reżimu, napotkali na ostry sprzeciw ze strony patriarchy moskiewskiego,

¹⁴ V. Cypin, *Istorija Russkoj Cerkwi (1917–1997)*, Moskwa 1997, s. 337.

¹⁵ Cechanskaja, *Rossija*, s. 5.

¹⁶ Por. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna*, s. 65.

¹⁷ Por. *Die Russisch-Orthodoxe Kirche und das 2. Vatikanische Konzil*, Ost. Stud. 12(1963), s. 187–188; Thon, *Der Glaube siegt*, s. 310–311; L. Vischer, *Das Konzil als Ereignis in der ökumenischen Bewegung*, w: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzil (1959–1965)*, t. 5, red. G. Alberigo, G. Wassilowsky, Ostfildern – Leuven 2008, s. 611–612.

¹⁸ Cypin, *Istorija Russkoj Cerkwi*, s. 417.

¹⁹ Dotyczy to przede wszystkim Białorusi i Ukrainy: zob. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna*, s. 66.

²⁰ Tamże.

Pimena I, jak również tzw. młodej inteligencji. Jednak prawdziwy zwrot polityki państwa względem prawosławia nastąpił dopiero w roku 1988. Po obchodach jubileuszu 1000. rocznicy chrztu Rusi Kościół prawosławny otrzymał na powrót pełną wolność. Następstwem tego były publikacje dotyczące martyrologii duchowieństwa i świeckich – zarówno prawosławnych jak i katolików – z czasów komunistycznych rządów w Rosji i całym ZSRR. Tysiące klasztorów i kościołów podjęło na nowo swoje pierwotne funkcje. W krótkim czasie potroiła się liczba parafii²¹. Prawo ustanowione przez najwyższe władze Związku Radzieckiego z roku 1990 gwarantowało całkowitą wolność wyznania, sumienia, słowa i zgromadzeń. Rosyjski Kościół Prawosławny obejmował swoim zasięgiem nie tylko wszystkie tereny wchodzące w skład Federacji Rosyjskiej, ale także Białoruś, Ukrainę, jak również wszystkie kraje Europy Wschodniej i Ameryki Północnej, znajdujące się wcześniej pod sowiecką jurysdykcją²².

Nowy etap rozpoczął się wraz z wybuchem tzw. pokojowej rewolucji i upadkiem „żelaznej kurtyny” na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Na fali demokratycznych przemian nastąpiło także odrodzenie w relacjach z Kościołem katolickim. Dnia 1 grudnia 1989 r. papież Jan Paweł II przyjął na prywatnej audiencji w Watykanie prezydenta ZSRR Michaiła Gorbaczowa. To historyczne wydarzenie miało ogromne znaczenie dla pokojowych przemian, jakie następowały w chylącym się ku upadkowi Związku Radzieckim. Skutkiem tego spotkania było nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Związkiem Radzieckim²³. W 1990 r. (6 maja) przybył do

²¹ Por. U. Ruh, *Taufe der Rus' und Perestrojka*, w: *Tausend Jahre Christliche Rus'. Zwischen Perestrojka und Ende der Sowjetunion*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wiedeń 1993, s. 470–472 (*Pro Oriente*, t. 15); A. von Borcke, *Neues Nachdenken über Religion?*, w: *Tausend Jahre Christliche Rus'*, s. 459–460.

²² Zob. Thon, *Der Glaube siegt*, s. 312–313; R. Prokschi, *Wie hat sich der politische Umbruch in der Russischen Orthodoxen Kirche ausgewirkt*, w: *Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus*, red. D. Winkler, Innsbruck – Wiedeń 2010, s. 154–164 (*Pro Oriente*, t. 24).

²³ Por. G. Stricker, *Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Monachium 1993, s. 113; *Papst bittet um mehr Freiheit für Christen. Historische Begegnung im Vatikan: Papst Johannes Paul II. mit Michail Gorbatschow*, „L'Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache (OsRomD), 1989, nr 49(8 XII), s. 1; por. *Wizyta Przewodniczącego Rady Najwyższej ZSRR Michaiła Gorbaczowa*, OsRomPol, 10(1989), nr 12, s. 3; *Neues Verhältnis zwischen der Kirche und dem Osten. Sowjetischer Staats- und Parteichef Michail Gorbatschow besucht den Vatikan*, OsRomD, 1989, nr 48(1 XII), s. 1; L. Dorn, *Im Osten viel Neues. Gorbatschow kam als offizieller Besucher zum Papst*, OsRomD, 1989, nr 49(8 XII), s. 6.

Moskwy pierwszy wysłannik Stolicy Apostolskiej, abp Francesco Colasuonno, a rok później papież Jan Paweł II utworzył administratury apostolskie²⁴, mianując jednocześnie ich administratorów²⁵. W roku 1991 otwarto w Moskwie wydział teologiczny, a dwa lata później pierwsze seminarium duchowne. W 1996 r. rozpoczęło działalność katolickie radio „Dar”, mające siedzibę w stolicy Rosji, a od 1997 r. z Sankt Petersburga rozpoczęło nadawanie programu „Radio Maryja”. W roku 1993 powstało wydawnictwo „Biblioteka Duchowa”. W roku 2002, decyzją papieża Jana Pawła II, administratury apostolskie zostały podniesione do rangi diecezji²⁶. Obecnie jednostkę organizacyjną Kościoła katolickiego w Rosji tworzą: archidiecezja moskiewska, w skład której wchodzi diecezje: saratowska, nowosybirska i irkucka²⁷.

Czas politycznych przemian w Rosji prowadził równocześnie do rozwoju i rozbudowy struktur rosyjskiej Cerkwi. Swoją działalność wznowiły klasztory i przykościelne szkoły. Patriarchat Moskiewski poświęcił się także profilaktyce zdrowotnej. Na szczególną uwagę zasługuje tu klinika Patriarchatu Moskiewskiego. W roku 1990 został powołany do życia ruch młodzieży prawosławnej, którego zadaniem było przybliżanie społeczeństwu wartości chrześcijańskich, działalności charytatywnej oraz organizacja pielgrzymek, szczególnie dla młodych wyznawców prawosławia²⁸.

Po rozpadzie Związku Radzieckiego nastąpiły dalsze istotne zmiany w życiu religijnym. Podkreślić tu należy wzrost liczby osób deklarujących się jako wierzący, z 31% na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, do 52% w roku 2000²⁹. Ten wynik pociągnął za sobą dwukrotny wzrost liczby regularnie uczestniczących we mszy i przystępujących do

²⁴ Dla europejskiej części Rosji (z siedzibą w Moskwie), Syberii oraz obejmującą Kazachstan i Azję Środkową, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DD/rosja_administracja2001.html [28.07.2017].

²⁵ Bp. T. Kondrusiewicz (dla Rosji europejskiej), ks. Józefa Wertha (dla Syberii) i ks. Jana Lengę (dla Kazachstanu i Azji Środkowej), za: J. Dębiński, *Kościół katolicki w Rosji*, StWł, 14(2012), s. 481.

²⁶ *Jan Paweł II ustanowił diecezje w Rosji*, <https://ekai.pl/jan-pawel-ii-ustanowil-diecezje-w-rosji/> [28.07.2017]. Kwestia ta zostanie szerzej omówiona w dalszej części artykułu.

²⁷ Por. Gołębiowski, *Kościół katolicki*, s. 21.

²⁸ Por. Thon, *Der Glaube siegt*, s. 314–316; R. Prokschi, *Hat die Russische Orthodoxe Kirche nach dem politischen Umbruch auch eine Wende vollzogen?*, Chr. Ost., 58(2003), nr 3–4, s. 168.

²⁹ B. Dubin, *Massowoje prawosławie w Rossii*, <http://www.index.org.ru/journal/11/dubin.html> [31.07.2017]; por. Cechanskaja, *Rossija*, s. 8–9; por. T. Bremer, *Kreuz und Kreml – Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Freiburg 2007, s. 196–197.

sakramentów³⁰. Znamienny jest fakt, że wielu młodych, wykształconych, mieszkających w dużych miastach chętnie przyznawało się do prawosławia. Niestety, większość z nich, poza deklaracją nie uczestniczy w życiu religijnym³¹. Istnieje jednak spora grupa, dla której prawosławie stanowi część narodowej i kulturowej tożsamości³².

Według badań przeprowadzonych w 2013 r. przez instytut badawczy Centrum Lewady, odsetek przyznających się do wiary w Boga wynosi 75%, z czego 68% deklaruje się jako prawosławni (natomiast do wyznania rzymskokatolickiego ok. 1%)³³.

Obserwatorzy rosyjskiej Cerkwi podkreślają, że obecna jej sytuacja jest analogiczna do tej z roku 1917. Za tą tezę przemawia zbliżenie Cerkwi z władzami państwowymi, wzrastająca niechęć do tego, co obce i silniejszy związek, dający się streścić „prawosławny = rosyjski” i „rosyjski = prawosławny”³⁴. Co więcej, w Rosji odradza się sposób patrzenia na Moskwę jako „Trzeci Rzym”. Przy czym takie stwierdzenia padają nie tylko w wypowiedziach niektórych polityków z kręgów nacjonalistycznych, ale także niektórych zwierzchników Cerkwi. W jednym z tekstów archimandryty Konstantyna czytamy: „na początku [dwudziestego] stulecia naród rosyjski zapomniał, że nasza ojczyzna nie jest wielką Rosją, ale w swej narodowo-państwowej potędze kontynuacją Świętej Rusi, której Boża opatrzność przewidziała bardzo ważną posługę: ostatniej ostoji całego prawosławia pogromcy światowego zła. Dlatego poprawnym jest określanie Moskwy mianem «Trzeciego Rzymu». Zachód dojrzał do przyjęcia Antychrysta. Jego przyście może powstrzymać tylko odbudowa zniszczonego rosyjsko-prawosławnego caratu jako «Trzeciego Rzymu»”³⁵.

W tym miejscu warto również zauważyć, że polityka hierarchów rosyjskiej Cerkwi, jak również rządzących w Rosji zmierza w kierunku kre-

³⁰ Dubin, *Massowoje prawosławie w Rossii*.

³¹ Por. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna*, s. 67.

³² Dubin, *Massowoje prawosławie w Rossii*.

³³ *Rośnie liczba osób religijnych w Rosji*, <https://pch24.pl/rosnie-liczba-osob-religijnych-w-rosji--dwukrotnie-wieksza-liczba-musulmanow,20126,i.html> [1.08.2017]. Cytowana strona powołuje się na źródło: www.interfaks-relion.ru

³⁴ Por. Dubin, *Massowoje prawosławie w Rossii*.

³⁵ Cytowany tekst pochodzi z artykułu zamieszczonego w czasopiśmie „Russkij Wiestnik”, 1992, nr 12, cyt. za: A. Łazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995, s. 16. Por. J. Babinow, *Ewolucja gosudarstwiennno-cerkownych odnoszenij w Rossijskoj Imperii*, w: *Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kruszewski, Poznań 2002, s. 172–176.

owania prawosławia jako religii narodowej. W wypowiedziach polityków i przedstawicieli Cerkwi jest zawsze akcentowane, że rosyjska Cerkiew stanowiła i stanowi integralną część składową struktur państwowych w Rosji. Ta kooperacja państwa i Kościoła oparta jest na wzajemnych korzyściach³⁶.

2. Ekumeniczna aktywność Jana Pawła II oraz reakcje Rosji i Patriarchatu Moskiewskiego na zabiegi papieża

Jan Paweł II nigdy nie pozostawał obojętny wobec rosyjskiej Cerkwi. Znał dobrze skomplikowaną historię oraz bogatą kulturę tego narodu i Kościoła. Już podczas swojej pierwszej pielgrzymki do Polski w 1979 r. wyraził pragnienie, aby ofiarować wyjątkową słowiańską delikatność, czułość oraz duchowość i uczynić widocznym słowiański wkład w rozwój chrześcijaństwa. Podczas homilii w Gnieźnie, 3 czerwca tegoż roku, mówił: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten papież-Polak, papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu?”³⁷.

Te słowa potwierdzał wielokrotnie odwołując się w swoich homiliach i pismach do rosyjskich pisarzy i myślicieli. Jako przykład można tu wskazać list do ludzi kultury z roku 1999, gdzie jeden rozdział został zatytułowany: „*Piękno*”, *które zbawia*. Jest to metafora zaczerpnięta z Fiodora Dostojewskiego³⁸. Nawiązanie do jego słów znajdujemy również w homilii Jana Pawła II wygłoszonej podczas mszy beatyfikacyjnej Anieli Salawy 13 sierpnia 1991 r. Papież powiedział wtedy: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdził już Dostojewski”³⁹.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie 3 czerwca 1979 r.*, cyt. za: T. Królak, *1001 rzeczy, które warto wiedzieć o Janie Pawle II*, Kraków 2010, s. 138.

³⁸ Słowa „*Piękno zbawi świat*” wypowiada książę Myszkina, bohater powieści Fiodora Dostojewskiego *Idiota*; por. F. Dostojewski, *Idiota*, tł. J. Jędrzejewicz, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1987, s. 424.

³⁹ Stwierdzenie to, a raczej pytanie: „Czy jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone?” pojawia się często w powieści *Bracia Karamazow*; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Anieli Salawy*, Kraków, 13 sierpnia 1991, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910813_beatificazione-salawa.html [12.09.2017].

Podobne odwołania czy nawiązania do rosyjskich myślicieli odnajdujemy w encyklice *Fides et ratio*⁴⁰. W punkcie 74 czytamy: „Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym są też śmiało poszukiwania podjęte przez myślicieli bliższych nam w czasie, spośród których chciałbym wymienić takie postaci, jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łoskiego”.

O rosyjskiej kulturze, która zawsze złączona jest ze szczególnym kultem, pisał Papież w liście apostolskim *Euntes in mundum* z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej⁴¹. W 8 punkcie tego dokumentu czytamy: „Mnich, zwłaszcza tak zwany «starzec», był duchowym kierownikiem zarówno wielkich pisarzy rosyjskich, jak i ubogich chłopów”, i jednocześnie papież dodaje, że „kult chrześcijański spowodował także wśród Słowian wschodnich ogromny rozwój kultury we wszystkich jej odmianach.

Sztuka religijna została przeniknięta głęboką duchowością i subtelnym natchnieniem mistycznym. [I stawia retoryczne pytanie:] Kto dziś na świecie nie zna słynnych ikon czczonych w Kościołach Wschodnich? Wspaniałych katedr św. Zofii w Kijowie i Nowogrodzie pochodzących z XI wieku, kościołów i klasztorów tak charakterystycznych dla pejzażu tych ziem? Kijowska literatura jest w ogromnej większości religijna. Nowe hymny i pieśni kościelne są jakby emanacją rodzimych form muzycznej tradycji”.

W tym samym liście papież wyraża także tęsknotę „do Kościoła niepodzielonego, obejmującego wszystkie Kościoły partykularne Wschodu i Zachodu, i do żarliwej modlitwy Chrystusa w Wieczerniku o jedność wszystkich wierzących (por. J 17, 20n) – musimy pamiętać, że pełna komunია jest darem i nie będzie owocem samych tylko ludzkich wysiłków i pragnień, chociaż są one nieodzowne i wiele od nich zależy” (EM, n. 11).

O konieczności zaangażowania człowieka w troskę o jedność przypomina także w punkcie 13, kiedy mówi, że wyraża „pełne zaufanie do wszystkich wysiłków ludzkich, które na pokojowej drodze cierpliwego dialogu, umów, wzajemnego zrozumienia i poszanowania zmierzają do usunięcia okazji do napięć i konfliktów”.

⁴⁰ FR, n. 5.

⁴¹ Jan Paweł II, List apostolski z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej *Euntes in mundum*, 25 I 1988 r., AAS, 80(1988), s. 935–956.

W omawianym piśmie odnajdujemy także wyrażone przez Jana Pawła II nadzieje na kontynuację dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim a prawosławiem: „Owszem, oba Kościoły, katolicki i prawosławny, zdecydowane dziś bardziej niż kiedykolwiek do odnalezienia, pomimo trudności zrodzonych z wiekowych nieporozumień, komunii wokół stołu eucharystycznego, patrzą w dobie tego Milenium ze szczególną uwagą i nadzieją na wszystkich duchowych synów i córki św. Włodzimierza.

Z drugiej strony, stopniowy powrót do harmonii między Rzymem i Konstantynopolem, razem z odnośnymi Kościołami, które pozostają w pełnej komunii z tymi ośrodkami – a jakże nie wspomnieć tu o wielorakich spotkaniach obu Kościołów, spotkaniach tak bardzo obiecujących dzięki intensywnej wymianie duchowych dóbr ubogaconych odmiennymi i płodnymi tradycjami – może wywierać zwłaszcza teraz tylko pozytywny wpływ na prawosławnych i katolickich dziedziców Chrztu kijowskiego” (EM, n. 9).

To oczywiście nie zamyka ekumenicznego zaangażowania Jana Pawła II wobec rosyjskiej Cerkwi. Godny odnotowania jest szacunek i uznanie wyrażone przez patriarchę Moskwy, Tichona, podczas ekumenicznego nabożeństwa w Koloseum w roku 2000⁴². Niestety nie przezwyciężyło to awersji rosyjskiej Cerkwi do Kościoła katolickiego. Powodem owej niechęci jest z pewnością fakt, że Cerkiew w czasach komunistycznego reżimu ze względów pragmatycznych często współpracowała z rządem. Chociaż system komunistyczny się rozpadł i Kościół w Rosji odzyskał pełną swobodę działania, jednak dawne przyzwyczajenia pozostały niezmienione. I właśnie tutaj dostrzegają niektórzy, nawet bezpośrednio nie związani z ekumenizmem, sedno trudności w dialogu z rosyjską Cerkwią⁴³. Jako przykład podane zostało przesłanie Aleksego II ogłoszone w rocznicę agresji Niemiec na Związek Radziecki, w którym bez trudu można odnaleźć ducha socjalizmu oraz styl znany z czasów komunistycznych. Patriarcha Moskiewski podkreśla tu zasługi socjalistycznego świata w walce z niechrześcijańską ideologią nazizmu⁴⁴.

⁴² Por. G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001, s. 68.

⁴³ Przykładem jest tutaj Tomasz Terlikowski, który taką właśnie tezę postawił w swoim artykule *Herezja polityczna sergianizmu*, zamieszczonym w czasopiśmie „Frona”, 2005, nr 36, s. 228–249 oraz *Jan Paweł II wobec Rosji*, „Teologia Polityczna” 3(2005–2006), s. 118.

⁴⁴ Por. tamże.

Jan Paweł II sprawiał wrażenie, jakoby tych słów i postępowania moskiewskiego patriarchy nie chciał brać dosłownie lub nie przywiązywał do nich zbyt wielkiej wagi. Od początku bowiem swojego pontyfikatu troszczył się o zbliżenie między Rzymem a Moskwą, dlatego pragnął, aby Kościół mógł „oddychać obydwojma płucami” (UUS, n. 54).

Jego największym pragnieniem była pielgrzymka do Rosji. Chciał ten kraj i jego ludzi lepiej poznać, a zarazem poprawić relacje między Kościołem katolickim a rosyjską Cerkwią. Niestety patriarcha Moskwy całkowicie się temu sprzeciwiał. Choć papież przyjmował na audiencji zarówno przedstawiciele rosyjskiego prawosławia⁴⁵, jak i świata polityki – między innymi trzech kolejnych prezydentów Federacji Rosyjskiej⁴⁶ – a przedstawiciele Watykanu gościli u patriarchy Moskwy, nigdy nie doszło do osobistego spotkania Jana Pawła II ze zwierzchnikiem rosyjskiej Cerkwi. Nawet po oficjalnych zaproszeniach ze strony prezydentów Rosji⁴⁷, zwierzchnik Kościoła prawosławnego w Moskwie pozostawał niewzruszony. Co więcej, jak ujawnił Anatolij Czerniajew, jeden ze współpracowników byłego lidera ZSRR, Michaił Gorbaczow porozumiał się z Janem Pawłem II w sprawie wizyty papieża w Związku Radzieckim, a nawet zdążył uzyskać na nią akceptację ówczesnego patriarchy moskiewskiego i całej Rusi Aleksego II. Na przeszkodzie stanął jednak rozpad ZSRR oraz spór, jaki wybuchł między Patriarchatem Moskiewskim a Stolicą Apostolską o Kościół grekokatolicki na Ukrainie. W konsekwencji zwierzchnik rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wycofał zgodę na wizytę Jana Pawła II⁴⁸.

Również podczas spotkania z dziennikarzami na Kremlu, dnia 25 kwietnia 2005 r., Aleksy II stwierdził: „Nie może być wizyty dla wi-

⁴⁵ M.in.: metropolita kruticki i kołomieński Juwenalusz, przewodniczący Wydziału Stosunków Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego (16 XII 1980); prawosławny arcybiskup Smoleńska Cyryl (15 XI 1988); prawosławny arcybiskup Wołokołamska Pitirim (1 XII 1988); metropolita leningradzki Cyryl (18 V 1991); zob. S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005, s. 214, 297 i 229.

⁴⁶ Minister spraw zagranicznych ZSRR Andriej Gromyko (24 I 1979); Michaił Gorbaczow (1 XII 1989 – jako pierwszy sekretarz KC KPZR, 18 XI 1990 – jako prezydent Związku Radzieckiego 23 IX 1993 i 18 XI 1996 – jako były prezydent Związku Radzieckiego); prezydent Rosji Borys Jelcyn (20 XII 1991); prezydent Rosji Władimir Putin (5 VI 2000 i 5 XI 2003); premier Rosji Michaił Kasjanow (26 II 2001); zob. Karczewski, *Jan Paweł II*, s. 104.

⁴⁷ Jana Pawła II do odwiedzenia Rosji zaprosili: Michaił Gorbaczow (18 XI 1990), Borys Jelcyn (20 XII 1991) i Władimir Putin (5 VI 2000). Zob. Karczewski, *Jan Paweł II*, s. 104.

⁴⁸ J. Małczyk, *Moskwa docenia działalność Benedykta XVI*, <https://wpolityce.pl/polityka/150870-moskwa-docenia-dzialalnosc-benedykta-xvi> [6.09.2017].

zyty. Nie może być spotkania dla spotkania, przed kamerami telewizyjnymi⁴⁹. Co prawda słowa te odnosiły się do ewentualnej wizyty papieża Benedykta XVI, jednak ukazują one stałą politykę i postawę rosyjskiej Cerkwi wobec głowy Kościoła katolickiego, szczególnie w kwestii spotkania papieża z moskiewskim patriarchą lub ewentualnej podróży następcy św. Piotra do Rosji. Według Cerkwi istotnymi problemami, które czynią takie spotkanie bądź wizytę papieża niemożliwą są: rzekomy prozelityzm Kościoła katolickiego, ekspansja i działalność misyjna Kościoła wśród prawosławnych w Rosji i byłych krajach wchodzących w skład Związku Radzieckiego, jak również nierówna sytuacja prawosławnych i katolików we wschodniej Ukrainie po roku 1989⁵⁰. Przejawiała się ona w tym, że – w przeciwieństwie do Cerkwi – wspólnota grekokatolików była wciąż nieuznawana przez władze. Biskupi grekokatolicki Ukrainy pragnęli zmienić tę sytuację, a dogodną okolicznością były obchody 1000-lecia chrztu Rusi⁵¹ oraz zwołany w Rzymie we wrześniu 1989 r. szósty synod biskupów obrządku grekokatolickiego Ukrainy, który w dokumencie wydanym na jego zakończenie zawarł apel o ponowną legalizację tego Kościoła na Ukrainie⁵². Jak można się było spodziewać, to żądanie pogorszyło jeszcze i tak już nienajlepsze stosunku między Moskwą a Rzymem.

Kwestia rzekomego prozelityzmu i uniatyzmu miała być omawiana między obiema stronami podczas zaplanowanego na 1997 r. drugiego europejskiego spotkania ekumenicznego w Grazu. Przy tej okazji miał zostać podpisany wspólny dokument, do którego przedstawiciele Cerkwi rosyjskiej chcieli wprowadzić zapisy potępiające prozelityzm i odrzucające unię jako drogę do zjednoczenia Kościołów. Jednak – według relacji Aleksego II dla rosyjskiego dziennika „Izwestia” – strona katolicka nie zgodziła się na dodanie tego stwierdzenia, co w konsekwencji spowodowało, iż zwierzchnik rosyjskiej Cerkwi odmówił wzięcia udziału w zaplanowanym spotkaniu z papieżem, tłumacząc, że takie stanowisko strony katolickiej czyniło całe spotkanie „bezsensownym, ponieważ [...]”

⁴⁹ Wiadomość tę, powołując się na PAP podał portal „Wprost”, <http://www.wprost.pl/ar/75950/Papiez-w-Rosji-niepredko> [6.09.2017].

⁵⁰ Por. K. Kreitmeier, *In der Ökumene geht der Papst bis an die Grenzen. Eine Bilanz der Begegnung Johannes Paul II. mit der Orthodoxie*, KNA-ÖKI, 2002, nr 1(2 I), s. 6–8.

⁵¹ Por. *Ukraiński Kościół Grekokatolicki*, <http://niedziela.pl/arttykul/29208/Ukraiński-Kosciol-Greckokatolicki> [6.09.2017].

⁵² Por. *Ukrainer bitten Papst um Anerkennung als Patriarchat*, Chr. Ost., 47(1992), nr 5, s. 265.

wspólne pojawienie się przed kamerami telewizyjnymi li tylko w celu wypowiedzenia kilku kurtuazyjnych zdań w żaden sposób nie sprzyałoby realnej poprawie sytuacji”⁵³.

Aleksy II miał jeszcze dwukrotnie możliwość spotkania się z Janem Pawłem II. W roku 2000 patriarcha Jerozolimy, Diodor I, zaproponował spotkanie wszystkich zwierzchników Cerkwi prawosławnych z papieżem, które miałyby się odbyć właśnie w Świętym Mieście⁵⁴. Z podobną inicjatywą wystąpił rok później Katolikos Wszystkich Ormian, Karekin II. Zaproponował podobne spotkanie patriarchów Kościołów Prawosławnych z Biskupem Rzymu przy okazji jubileuszu 1000-lecia istnienia Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego⁵⁵. Niestety, patriarcha moskiewski nie skorzystał z żadnego z nich⁵⁶.

Co więcej, strona rosyjska próbowała utrudnić działanie Stolicy Apostolskiej na terenie Rosji. Z ostrym sprzeciwem Cerkwi spotkało się przemianowanie w lutym 2002 r. dotychczasowych administratur apostolskich na terenie Rosji w diecezje⁵⁷. Z punktu widzenia moskiewskiej Cerkwi, była to ingerencja naruszająca kanoniczne tereny Patriarchatu Moskiewskiego. Aleksy II oceniając tę sytuację stwierdził, że byłoby niedopuszczalne, gdyby „nasz kraj miał zostać prowincją Watykanu”⁵⁸. Polityczna zasada wzajemnej niezależności powinna być – według niego – zachowana także na płaszczyźnie kościelnej⁵⁹. Podobnie wypowiedział się także zwierzchnik prawosławnej eparchii jarosławskiej, arcybiskup Cyryl, który w wywiadzie dla niemieckiej katolickiej Agencji Informacyjnej powiedział wprost: „Boli nas, że nie zostaliśmy zapytani”⁶⁰. W podobny sposób wypowiedział się

⁵³ J. Małczyk, *Aleksy II ma nadzieję na spotkanie z Benedyktem XVI*, <https://wiadomosci.wp.pl/aleksy-ii-ma-nadzieje-na-spotkanie-z-benedyktem-xvi-6037676500870273a> [6.09.2017]; por. J. Pumberger, *Balance zwischen "Reformen und Bremsen". Der russisch-orthodoxe Patriarch Aleksij II. wird 75 Jahre alt*, KNA-ÖKI, 2004, nr 7–8(17 II), s. 5.

⁵⁴ Spotkanie takie odbyło się podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej, w marcu 2000 r.

⁵⁵ Do takiego spotkania doszło we wrześniu 2001 r. podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Armenii.

⁵⁶ Por. W. van den Bercken, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem Rzymskokatolickim*, RT, 53–54(2006–2007), z. 7, s. 122–123.

⁵⁷ *Neue kirchliche Strukturen in Russland errichtet*, OSRomD, 2002, nr 7(15 II), s. 7; *Vatikan in Moskauer Patriarchat wieder im Dialog*, KNA-ÖKI, 2003, nr 12(25 III), s. 3.

⁵⁸ „Izwestia“, z dnia 13 V 2002, cyt. za: van den Bercken, *Zakłócone relacje*, s. 118.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ P. Sauer-Longinotti, *„Uns schmerzt, dass wir nicht gefragt wurden“*. Interview mit Erzbischof von Jaroslav und Rostov, Kyrill, Chr. Ost., 58(2003), nr 3–4, s. 207.

także metropolita Mińska, Filaret (Wachromiejew), który komentując tę decyzję Jana Pawła II oraz następujące po niej niezbędne zmiany w prawie kanonicznym, określił te działania mianem „kanonicznego terroryzmu”⁶¹.

Rozważający taki stan rzeczy holenderski sławista i badacz rosyjskiej kultury i teologii, Wil van den Bercken, uważa, że wina leży po obydwu stronach (Watykanu i Moskwy), a przyczyn tego konkretnego sporu nie należy szukać na płaszczyźnie teologicznej, ale historycznej, kulturowej i politycznej. I tak – zdaniem holenderskiego teologa – z jednej strony Stolica Apostolska mogłaby o erygowaniu diecezji rzymskokatolickich w Rosji oraz wyznaczaniu dla nich biskupów poinformować wcześniej Patriarchat Moskiewski; z drugiej natomiast – w nawiązaniu do deklaracji Cerkwi Prawosławnej z roku 2000, zatytułowanej „Podstawowe zasady relacji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec innych wyznań chrześcijańskich”⁶² oraz dokumentu „Informacje dotyczące prozelityzmu katolickiego wśród ludności prawosławnej w Rosji”⁶³ – stwierdza, że szkodliwe dla wzajemnych relacji i właściwego pojmowania konkretnych decyzji Kościoła katolickiego jest twierdzenie podnoszone przez Cerkiew, że przez utworzenie diecezji Kościoła katolickiego w Rosji „przestał być strukturą duszpasterską dla mniejszości etnicznych w Rosji”. Nie można bowiem – tłumaczy dalej van den Bercken – pojmować katolicyzmu w Rosji jedynie jako „religii etnicznej” potomków Polaków i Niemców⁶⁴. To wszystko sprawiło, że podróż papieża do Rosji stała się niemożliwa.

Jednak nie tylko działalność Stolicy Apostolskiej w Rosji napotykała na silny opór i protesty ze strony Patriarchatu Moskiewskiego. Z podobnymi reakcjami spotykał się papież także w kontekście podejmowanych decyzji i działań dotyczących krajów byłego ZSRR, gdzie Kościoły Prawosławne kanonicznie wchodziły w skład Patriarchatu Moskiewskiego. Tak było m.in. na Ukrainie, gdzie 1993 r. papież ustanowił cztery diecezje dla Kościoła Grekokatolickiego⁶⁵. Z podobnymi protestami ze strony Moskwy

⁶¹ Filaret (Wachromiejew), *Gedanken anlässlich der Meinungsverschiedenheiten zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche*, Ost. Stud., 51(2002), s. 159.

⁶² Niemiecki tekst deklaracji znajduje się na stronie: http://www.oki-regensburg.de/rok_oe.htm [7.09.2017].

⁶³ Dokument opublikowany przez Departament Relacji Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego z 25 czerwca 2002 r.,

⁶⁴ van den Bercken, *Zakłócone relacje*, s. 120.

⁶⁵ *Ukrainische Bistümer wurden neugeordnet*, OsRomD, 1993, nr 28–29(16 VI), s. 3; por. *Vatikan errichtet vier neuen Diözesen in der Ukraine*, Chr. Ost., 48(1993), nr 5, s. 274.

spotkała się również planowana pielgrzymka Jana Pawła II na Ukrainę. Warto tu przytoczyć słowa rzecznika Patriarchatu Moskiewskiego, o. Wsiewołoda Czaplina, który stwierdził, że „ta podróż jedynie zwiększy niesprawiedliwość, ból i cierpienia, negatywnie wpłynie na stosunki obu Kościołów. [...] Naród ukraiński wystarczająco twardo stoi przy swojej tradycyjnej wierze i nie potrzebuje, aby jakaś siła zewnętrzna stawiała się katalizatorem jego dążenia do odrodzenia duchowego”⁶⁶. Jednak mimo tego sprzeciwu pielgrzymka papieża doszła do skutku w czerwcu 2001 r.

Jan Paweł II miał świadomość, że relacje między Rzymem a Moskwą są trudne. Dlatego, pragnąc je poprawić, w 2001 r. przekazał do Moskwy relikwie św. Mikołaja. I chociaż tego aktu nie dokonał papież osobiście, ani żadna delegacja z Watykanu, lecz przedstawiciele Kościoła katolickiego z Bari, ocenia się to jako ważny znak ekumenicznego braterstwa⁶⁷.

Znaczące było także przekazanie na ręce patriarchy moskiewskiego ikony Matki Bożej Kazańskiej, uważanej za symbol Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Dokonało się to 28 sierpnia 2004 r., za pośrednictwem kard. Waltera Kaspera, ówczesnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Wspierania Jedności Chrześcijan⁶⁸. Ten gest został przez Moskwę określony jako akt dobrej woli, jednak nie spowodował po stronie rosyjskiego prawosławia żadnej gruntownej zmiany w relacji z Watykanem⁶⁹.

Otwarte pozostaje pytanie o źródło tej niechęci i krytyki Rzymu ze strony Patriarchatu Moskiewskiego. Przywoływany już Wil van den Bercken wskazuje na błędy rosyjskiej ideologii, gdzie papież i Kościół katolicki utożsamiany jest z Zachodem. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że w historii i mentalności Rosjan tkwi głęboko zakodowane przeświadczenie, że Zachód to wróg i każde jego działanie stanowi atak na niezależność Rosji. Przygnębiające jest, że ze strony Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego nie pojawiają się żadne próby pojednania: nie ma wezwań do modlitwy

⁶⁶ Ricz, Interfax, *Przeciw Papieżowi*, „Gazeta Wyborcza”, 2001, nr 143, s. 12, R. Radzka, *Relacje prasy polskiej o wizycie Jana Pawła II na Ukrainie (23–27 czerwca 2001 roku)*, „Media – Kultura – Komunikacja Społeczna”, 1(2005), s. 241.

⁶⁷ Por. *Reliquien des hl. Nikolaus in Moskau überreicht*, OsRomD, 2001, nr 11(16 III), s. 2.

⁶⁸ *Mutter und Patronin der Einheit der Kirche*, Chr. Ost., 59(2004), nr 5, s. 260; por. *Spirituelle Kraft für das ganze russische Volk*, OsRomD, 2004, nr 36(3 IX), s. 1–2; *Mutter und Patronin der Einheit der Kirche. Feierlichkeiten aus Anlass der Übergabe der Ikone der Gottesmutter von Kasan*, OsRomD, 2004, nr 36(3 IX), s. 3.

⁶⁹ Zob. *Gute Beziehung nicht mit Worten sondern mit Taten aufbauen, Botschaft von Aleksij II., Patriarch von Moskau und ganz Russland, an Papst Johannes Paul II.*, OsRomD, 2004, nr 37(10 IX), s. 8; *Spirituelle Kraft*, OsRomD, 2004, nr 36(3 IX), s. 1.

o jedność z Kościołem katolickim, nie organizuje się ekumenicznych nabożeństw w Soborze Chrystusa Zbawiciela w Moskwie, nie dąży się do niwelowania ignorancji wśród wiernych w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego. Wręcz przeciwnie, widoczne jest milczące przyzwolenie na bluźniercze wypowiedzi, typu: „prekursor Antychrysta” lub „wysłannik Lucyfera”, pojawiające się w niektórych gazetach czy stronach internetowych. Niechęć czy nawet wrogość wobec Kościoła utrzymuje się przez stwierdzenia, że działania Watykanu są kontynuacją katolickiej ekspansji, która zagraża rosyjskiemu narodowi od 1242 r. i że te działania są częścią szeroko zakrojonej, zachodniej strategii globalizacji skierowanej przeciwko Rosji⁷⁰. Tymczasem dobrze by było, gdyby rosyjska Cerkiew przestała myśleć tylko o przeszłości, a spojrzała w przyszłość, podobnie, jak uczynili zwierzchnicy innych Kościołów Prawosławnych, żywo angażujących się w dzieło ekumeniczne. Tę potrzebę dostrzegają także hierarchowie innych Kościołów wschodnich. Wystarczy wspomnieć tu choćby grecko-prawosławnego metropolitę Wiednia, Michaela Staikosa, który w rozmowie z „Radio Stephansdom” stwierdził, że w Rosji nadal żywe pozostają antypatie wobec Polski i Polaków. Poza tym w rosyjskim mniemaniu „katolicyzm” utożsamiany jest z „polskością”⁷¹. Dopóki w grę wchodzi osobiste i personalne antypatie, racjonalne argumenty nie mają szans w dyskusji.

3. Kontynuacja dzieła Jana Pawła II przez Benedykta XVI i Franciszka

Nadzieję na zmianę w relacji Rzym – Moskwa dał wybór na Stolicę Piotrową niemieckiego kardynała Josefa Ratzingera. Kościoły Koptyjskie przyjęły go z nieukrywaną radością: „Jesteśmy szczęśliwi z powodu wyboru papieża Benedykta XVI”, powiedział wprost Seunda III, patriarcha Koptyjskiego Kościoła Ortodoksyjnego⁷². Podobne odczucia wyrażali także inni zwierzchnicy Kościołów Prawosławnych, nie wyłączając rosyjskiej Cerkwi. Jednak nadzieja na dalszy rozwój i postępy w dialogu ekumenicznym między Patriarchatem Moskiewskim a Kościołem katolickim zawężyła się do jednostronnych oczekiwań

⁷⁰ Por. van den Bercken, *Zakłócone relacje*, s. 123.

⁷¹ Por. Staikos: *Ehrlichen und respektvollen Dialog mit Katholiken führen*, KNA-ÖKI, 2004, nr 16(20 IV), s. 3.

⁷² Cyt. za: M. Schneider, *Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie bei Joseph Ratzinger*, w: *Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*, red. K. Nikolakopoulos, St. Ottilien 2008, s. 86.

strony rosyjskiej na „pozytywne sygnały z Rzymu” oraz „znaki dobrej woli ze strony nowego papieża”⁷³.

Oczekiwania te, zredagowane w czterech punktach nakreślił prawosławny biskup Wiednia i Austrii, Hilarion, w artykule zatytułowanym „Czy Europa może oddychać jednym płucem”, opublikowanym na łamach „Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information”⁷⁴. W opinii hierarchy przedstawiają się one następująco: 1) żeby Kościół katolicki kontynuował swoją drogę z zachowaniem nauki dogmatycznej i Tradycji; 2) żeby Kościół katolicki w dalszym ciągu stawiał zaporę przed liberalizmem i sekularyzmem zarówno w Europie, jak i na całym świecie; 3) żeby nowy pontyfikat wyróżnił się przełomem w relacjach między Kościołem katolickim a Rosyjską Cerkwią Prawosławną, oraz, żeby doszło do spotkania między papieżem a patriarchą Moskwy; 4) żeby doszło do ogólnego zbliżenia i poprawy relacji między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi całego świata⁷⁵.

Nadzieja na dynamiczny rozwój ekumenicznego dialogu wzmocniona była ekumenicznym zaangażowaniem 265. następcy św. Piotra, jeszcze z czasów jego działalności jako profesora, biskupa i prefekta Kongregacji Nauki Wiary; zawsze postrzegany był jako „przyjaciel i znawca teologii prawosławnej”⁷⁶. Tymczasem – wydawać by się mogło niespodziewanie – bardzo chłodno przyjęta została decyzja Benedykta XVI o rezygnacji z tytułu „Patriarcha Zachodu”. Komentując tę zmianę, wspomniany wyżej biskup Hilarion zastanawia się: „W jaki sposób opuszczenie tytułu «Patriarcha Zachodu» może poprawić stosunki rzymskiego tronu z Cerkwiami prawosławnymi”? I stwierdza: „Bardziej prawdopodobne jest, że przeciwnie, pominięcie to może podkreślać roszczenie do powszechnej kościelnej jurysdykcji, co odzwierciedlają inne tytuły papieża Rzymu”⁷⁷.

W podobnym tonie wypowiedali się także arcybiskup Aten i całej Grecji Christodoulos czy Vlasios Pheidas, dziekan wydziału teologii pra-

⁷³ M. Mügge, *Verhaltener Optimismus. Nichtkatholische Kirchen hoffen auf Fortschritte in der Ökumene*, KNA-ÖKI, 2005, nr 17(26 IV), s. 6.

⁷⁴ KNA-ÖKI, 2006, nr 7 (14 II), s. 1–4.

⁷⁵ Por. Hilarion, biskup Wiednia i Austrii, *Kann Europa mit einem Lungenflügel atmen. Der katholisch-orthodoxe Dialog heute*, KNA-ÖKI, 2006, nr 7(14 II), s. 1–2.

⁷⁶ Por. tenże, *Bez tytułu patriarchy Zachodu*, http://www.przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=1164&id=8 [6.09.2017]; A. Anapliotis, *Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Funktion des Patriarchen im Westen und im Osten am Beispiel der Kirche Russlands*, w: *Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche*, s. 328–329.

⁷⁷ Schneider, *Ansätze zu einer Integration*, s. 86.

wosławnej w Prawosławnym Instytucie Studiów Wyższych w Chambesy. Nawiązuje do nich prawosławny teolog Anargyros Anapliotis. W swoim artykule „Kościelno-prawne regulacje funkcji patriarchy na Zachodzie i Wschodzie na przykładzie Cerkwi rosyjskiej”, stwierdza, że przyczyn ostrej reakcji patriarchatów i patriarchów należy upatrywać w prawosławnej eklezjologii. Wyjaśnia, że papież, jako „Patriarcha Zachodu”, widziany był przez prawosławie jako *primus inter pares*, podkreślił też, że ten tytuł był akceptowalny dla Kościołów Wschodnich, w przeciwieństwie do niektórych zachowanych przez Biskupa Rzymu, jak „Namiestnik Jezusa Chrystusa” czy „Najwyższy Kapłan Kościoła Katolickiego”⁷⁸. Niemniej jednak, rok później, w grudniu 2007 roku, papież Benedykt XVI przyjął na audiencji metropolitę Cyryla, który był wtedy odpowiedzialny za relacje zewnętrzne Patriarchatu Moskiewskiego⁷⁹. Było to jedyne spotkanie z przedstawicielami rosyjskiej Cerkwi następcy papieża – Polaka, którego pontyfikat zakończył się nieoczekiwaną abdykacją w lutym 2013 r. Podsumowując wkład Benedykta XVI w relacje z Cerkwią moskiewską, doradca prezydenta Federacji Rosyjskiej ds. polityki zagranicznej, Jurij Uszakov, oświadczył, że „z chwilą objęcia przez papieża Benedykta XVI tronu w 2005 roku kontakty Rosji z Watykanem rozwijały się w nader konstruktywnym nurcie”⁸⁰. Wspominano również spotkanie Papieża z Władimirem Putinem w marcu 2007 r. oraz z Dmitrijem Miedwiediewem w grudniu 2009. Podkreślano też decyzję o podniesieniu do najwyższego szczebla stosunków dyplomatycznych między Watykanem a Federacją Rosyjską⁸¹.

Niestety, również w czasie tego pontyfikatu nie doszło do spotkania z patriarchą moskiewskim; nie odbyła się także pielgrzymka papieża do Rosji. Swoją zgodę na taką pielgrzymkę – i w ogóle na spotkanie patriarchy z papieżem – Cerkiew uzależniła od zaprzestania przez Watykan polityki prozelityzmu i przeprosin ze strony Rzymu za prześladowania prawosławnych, których – zdaniem Cerkwi – dopuścili się grekokatolicy na Ukrainie⁸².

⁷⁸ Por. Anapliotis, *Kirchenrechtliche Bestimmungen*, s. 328–329; zob. Hilarion, biskup Wiednia i Austrii, *Bez tytułu patriarchy Zachodu*.

⁷⁹ Por. *Papst Benedikt XVI. empfängt Metropolit Kirill aus Moskau*, KNA-ÖKI, 2007, nr 50(11 XII), s. 12; *Papst Benedikt XVI. empfängt Metropolit Kirill aus Moskau*, KNA-ÖKI, 2009, nr 15–16(7 IV), s. 3.

⁸⁰ Malczyk, *Moskwa docenia działalność Benedykta XVI*.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże.

Na spotkanie papieża z patriarchą moskiewskim trzeba było czekać kolejne lata. Przełom nastąpił na początku 2016 r. Wtedy to pojawiły się pogłoski dotyczące spotkania zwierzchnika Cerkwi rosyjskiej z papieżem Franciszkiem, które miałyby nastąpić podczas podróży Ojca Świętego do Ameryki Łacińskiej. Spekulacje te uciął ks. hieromnich Stefan Igumnow, sekretarz ds. relacji międzychrześcijańskich Wydziału ds. Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego stwierdzając, że patriarchat „stanowczo odrzuca możliwość spotkania Cyryla I z Franciszkiem w czasie lutowej podróży Papieża do Meksyku”. Podkreślił jednocześnie, że patriarcha moskiewski nie odrzuca kategorięcznie możliwości spotkania z Franciszkiem⁸³.

Wkrótce okazało się, że historyczne spotkanie głowy Kościoła katolickiego ze zwierzchnikiem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Cyrylem stało się rzeczywistością. Odbyło się 12 lutego 2016 r. na lotnisku w Hawanie i zakończyło się podpisaniem wspólnej deklaracji⁸⁴, w której obaj zwierzchnicy kościelni stwierdzają, że we współczesnym świecie katolicy i prawosławni są wezwani do braterskiej współpracy w głoszeniu Dobrej Nowiny o zbawieniu oraz dawania wspólnego świadectwa godności i autentycznej wolności osoby ludzkiej. Zarówno Cyryl, jak i Franciszek wyrazili radość z przeprowadzonych „szczerych i otwartych” rozmów, podkreślając, że oba Kościoły powinny współpracować ze sobą dla dobra chrześcijan i całego świata⁸⁵.

Wydarzenie to wywołało lawinę komentarzy. „Spotkanie zwierzchników Kościoła katolickiego i rosyjskiego Kościoła prawosławnego, przygotowywane od długiego czasu, było pierwszym w historii i rozpoczęło ważny etap w relacjach między obu Kościołami – mówił watykański rzecznik ks. Federico Lombardi. – Stolica Apostolska i patriarchat moskiewski pragną, by było też ono znakiem nadziei dla wszystkich ludzi dobrej woli. Zachęcają wszystkich chrześcijan do gorliwej modlitwy, aby za Bożym błogosławieństwem wydarzenie to przyniosło dobre owoce”⁸⁶.

⁸³ W. Raiter, *Moskwa: spotkanie Cyryla I z Franciszkiem na razie raczej niemożliwe*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/01/27/moskwa_spotkanie_cyryla_i_z_franciszkiem_na_razie_raczej_ni/1204154 [15.09.2017].

⁸⁴ Tekst podpisanej deklaracji: <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/tekst-wspolnej-deklaracji-ojca-swietego-franciszka-i-cyryla-i/> [15.09.2017].

⁸⁵ Por. G.M. Vian, *Na drodze jedności*, OsRomPol, 37(2016), nr 2, s. 3.

⁸⁶ *Papież z patriarchą moskiewskim: runie kolejny mur*, http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Febraio/16_02_05.html [15.09.2017].

Sekretarz generalny Konferencji Biskupów Katolickich Rosji ks. Igor Kowalewski ocenił, że spotkanie papieża Franciszka i patriarchy Cyryla to kamień milowy w dialogu katolicyzmu i prawosławia, „także gdy chodzi o zademonstrowanie, że chrześcijanie mogą wspólnie występować w wielu aktualnych kwestiach, które niepokoją współczesny świat”⁸⁷.

Również patriarcha Bartłomiej wyraził zadowolenie i radość z tego kroku naprzód na drodze dobrych relacji ekumenicznych między Kościołem katolickim i największym patriarchatem Kościoła prawosławnego⁸⁸.

Komentatorzy zwracali też uwagę na absolutną dyskrecję, z jaką przygotowywano to wyjątkowe wydarzenie. Podkreślali jednocześnie, że spotkanie to może spowodować, iż „runie kolejny mur”. Media rosyjskie komentując to wydarzenie zwracały uwagę na znakomity wybór miejsca spotkania, gdyż Kuba zawsze kojarzyła się w Rosji jako przyjaciel, a z drugiej strony jest to katolicki kraj Ameryki Łacińskiej⁸⁹.

To historyczne spotkanie pociągnęło za sobą serię kolejnych wizyt i spotkań: 15 września 2016 r. Hilarion złożył wizytę w Watykanie sekretarzowi stanu Stolicy Apostolskiej kard. Pietro Parolinowi, który niecały rok później, 21 sierpnia 2017 r., przybył do Rosji. Podczas tych wizyt nie rozmawiano o kolejnym spotkaniu Franciszka i Cyryla w Rosji lub w innym kraju. „Dajmy czas czasowi, aby sprawy dojrzały, bez zbytniego pośpiechu”, stwierdził kard. Parolin⁹⁰.

* * *

Konkludując zatem treść niniejszego rozważania, możemy z całą pewnością stwierdzić, że ekumeniczny dialog między Kościołem katolickim a rosyjską Cerkwią – mimo różnych trudności i zawirowań – nie został zerwany. Już sam ten fakt napawa pewnym optymizmem. Dopóki ze sobą rozmawiamy, jest możliwość współpracy, rozwoju, poszukiwania konkretnych rozwiązań. Odpowiadając zaś na pytanie o przyczyny owych trudności należy wskazać na niełatwą historię Cerkwi prawosławnej w Rosji, oscylującą między prześladowaniem a bliską współpracą z państwem. Dużą rolę odgrywa też „rosyjska mentalność”, która z jednej strony przejawia się w aspiracjach do mocarstwowości,

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ KAI, *Zakończyła się wizyta kard. Parolina w Rosji*, <https://ekai.pl/zakonczyla-sie-wizyta-kard-parolina-w-rosji/> [15.09.2017].

także w sferze ducha (wystarczy tu wspomnieć rozumienie Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”), a z drugiej patrzenie na innych jako wrogów, co odnosi się także do Kościoła katolickiego. Nie bez znaczenia jest także brak zaangażowania Patriarchatu Moskiewskiego w ekumenizm ducha: modlitwę w intencji jedności chrześcijan, uświadamiającą, że prawdziwe pojednanie jest darem Ducha Świętego. Co więcej, warunki stawiane Stolicy Apostolskiej stwarzają wrażenie, jakoby Moskwa nie rozumiała idei ekumenizmu, który nie może być kompromisem polegającym na rezygnacji z czegoś, ale poszukiwaniem wspólnych prawd oraz jedności w wielości.

Długo oczekiwane spotkanie papieża ze zwierzchnikiem Cerkwi rosyjskiej stało się faktem. Czy będzie to przełom w relacjach Watykan – Moskwa? „Dajmy czas czasowi, aby sprawy dojrzały, bez zbytniego pośpiechu” – te słowa sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej są dobrą puentą; niech staną się też zachętą do dalszych rozmów i współpracy.

STRESZCZENIE

W dialogu ekumenicznym między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi szczególne znaczenie odgrywają relacje Stolicy Apostolskiej z Patriarchatem Moskiewskim, dlatego że Cerkiew rosyjska stanowi największą liczebnie wspólnotę prawosławną. Swoistą „wyjątkowość” tych relacji potwierdza również niechęć i uprzedzenia Moskwy wobec Kościoła katolickiego, a przede wszystkim zarzuty prozelityzmu i uniatyzmu. Nie bez znaczenia są rosyjskie aspiracje do rozumienia Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”, patrzenie na Kościół katolicki jako na wroga oraz brak zaangażowania Patriarchatu Moskiewskiego w modlitwę o jedność chrześcijan. Mimo tych trudności, w 2016 r. doszło do historycznego spotkania papieża Franciszka z patriarchą Moskwy i Wszechrusi Cyrylem, które być może zainspiruje do bardziej ożywionego dialogu.

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, katolicyzm, Cerkiew, Patriarchat Moskiewski, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek, Michaił Gorbaczow, Cyryl.

SUMMARY

In the ecumenical dialogue between Catholic Church and Orthodox Churches the significant role is being played by the relationships between the Holy See and Moscow Patriarchy, hence the Russian Orthodox Church is the most numerous Orthodox community. Moscow's aversion and prejudices towards to Catholic Church, and above all, the accusations of proselitism and uniatism make these relationships „unique”. Russian aspirations to see Moscow as „The Third Rome” are not negligible, as well as considering Catholic Church as an enemy and the lack of Moscow

Patriarchy's involving in the prayer for Christians unity. Despite of these difficulties, in 2016 the historical meeting between Pope Francis and Patriarch Kirill of Moscow that can be an inspiration for more intensified dialogue was held.

Key words: ecumenical dialogue, Catholicism, Orthodox Church, Moscow Patriarchy, John Paul II, Benedict XVI, Francis, Mikhail Gorbachev, Kirill.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, AAS, 91(1999), s. 5–88.
- Jan Paweł II, List apostolski z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej *Euntes in mundum*, 1988, AAS, 80(1988), s. 935–956.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie 3 czerwca 1979 r.*, http://www.jp2w.pl/pl/21934/0/Jan_Pawel_II__Gniezno_3_czerwca_1979.html.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Anieli Salawy*, Kraków, 13 sierpnia 1991, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910813_beatificazione-salawa.html.
- Babinow J., *Ewolucja gosudarstwienno-cerkownych otnoszennij w Rossijskoj Imperii, w: Cywilizacja Rosji Imperialnej*, red. P. Kruszewski, Poznań 2002, s. 265–276.
- Bercken W. van den, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem Rzymskokatolickim*, RT, 53–54(2006–2007), z. 7, s. 107–124.
- Borcke A. von, *Neues Nachdenken über Religion?*, w: *Tausend Jahre Christliche Rus' Zwischen Perestrojka und Ende der Sowjetunion*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 1993, s. 459–468 (*Pro Oriente*, t. 15).
- Bremer T., *Kreuz und Kreml – Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Freiburg 2007.
- Cechanskaja K., *Rossija. Tiendiencyi religioznosti w XX wiekie*, „Istoriczeskij Wiestnik”, 5(2000), s. 4–12.
- Cypin V., *Istorija Russkoj Cerkwi (1917–1997)*, Moskwa 1997.
- Dębiński J., *Kościół katolicki w Rosji*, StWł, 14(2012), s. 472–487.
- Die Russisch-Orthodoxe Kirche und das 2. Vatikanische Konzil*, Ost. Stud., nr 12(1963), s. 181–200.
- Dillier F., *Das Millenium der russisch-orthodoxen Kirche*, Chr. Ost., 43(1988), nr 2, s. 73–76.
- Dorn L., *Im Osten viel Neues. Gorbatschow kam als offizieller Besucher zum Papst*, OsRomD, 1989, nr 49(8 XII), s. 6.
- Dostojewski F., *Idiota*, tł. J. Jędrzejewicz, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1987.
- Filaret (Wachromiejew), *Gedanken anlässlich der Meinungsverschiedenheiten zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche*, Ost. Stud., nr 51(2002), s. 157–162.

- Gołębiowski K., *Kościół katolicki na terenach dawnego ZSRR*, „Wiadomości KAI”, 2009, nr 49, s. 20–21.
- Gute Beziehung nicht mit Worten sondern mit Taten aufbauen, Botschaft von Aleksij II., Patriarch von Moskau und ganz Russland, an Papst Johannes Paul II.*, OsRomD, 2004, nr 37(10 IX), s. 8.
- Hilarion, biskup Wiednia i Austrii, *Kann Europa mit einem Lungenflügel atmen. Der katholisch-orthodoxe Dialog heute*, KNA-ÖKI, 2006, nr 7(14 II), s. 1–4.
- Kallis A., *Orthodoxie. Was ist das?*, Mainz 1979.
- Karczewski S., *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005.
- Kralewski W., *Zur Lage der Kathol. Kirche in der UdSSR*, Chr. Ost., 43(1988), nr 6, s. 268–273.
- Kreitmeier K., *In der Ökumene geht der Papst bis an die Grenzen. Eine Bilanz der Begegnung Johannes Paul II. mit der Orthodoxie*, KNA-ÖKI, 2002, nr 1(2 I), s. 6–10.
- Królak T., *1001 rzeczy, które warto wiedzieć o Janie Pawle II*, Kraków 2010.
- Lazari A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995.
- Mironowicz A., *Cerkiew prawosławna we współczesnej Rosji*, w: *Bizancjum, prawosławie, romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 55–75.
- Mügge M., *Verhaltens Optimismus. Nichtkatholische Kirchen hoffen auf Fortschritte in der Ökumene*, KNA-ÖKI, 2005, nr 17(26 IV), s. 5–7.
- Mutter und Patronin der Einheit der Kirche*, Chr. Ost., 59(2004), nr 5, s. 260–261.
- Mutter und Patronin der Einheit der Kirche. Feierlichkeiten aus Anlass der Übergabe der Ikone der Gottesmutter von Kasan*, OsRomD, 2004, nr 36(3 IX), s. 3.
- Neue kirchliche Strukturen in Russland errichtet*, OsRomD, 2002, nr 7(15 II), s. 7.
- Neues Verhältnis zwischen der Kirche und dem Osten. Sowjetischer Staats- und Parteichef Michail Gorbatschow besucht den Vatikan*, OsRomD, 1989, nr 48(1 XII), s. 1.
- Oeldeman J., *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Paderborn 2000.
- Oeldemann J., *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?*, Regensburg 2009.
- Papst Benedikt XVI. empfängt Metropolit Kirill aus Moskau*, KNA-ÖKI, 2007, nr 50(11 XII), s. 12.
- Papst Benedikt XVI. empfängt Metropolit Kirill aus Moskau*, KNA-ÖKI, 2009, nr 15–16(7 IV), s. 3.
- Papst bittet um mehr Freiheit für Christen. Historische Begegnung im Vatikan: Papst Johannes Paul II. mit Michail Gorbatschow*, OsRomD, 1989, nr 49(8 XII), s. 1.
- Payer A., *Das Selbstverständnis Moskaus als Erbe von Byzanz und Rom*, Chr. Ost., 44(1989), nr 2, s. 77–91.
- Prokschi R., *Wie hat sich der politische Umbruch in der Russischen Orthodoxen Kirche ausgewirkt*, w: *Vom Umbruch zum Aufbruch? Kirchliche und gesellschaftliche*

- Entwicklungen in Ostmitteleuropa nach dem Zerfall des Kommunismus*, red. D. Winkler, Innsbruck – Wiedeń 2010, s. 151–178 (*Pro Oriente*, t. 24).
- Prokschi R., *Hat die Russische Orthodoxe Kirche nach dem politischen Umbruch auch eine Wende vollzogen?*, *Chr. Ost.*, 58(2003), nr 3–4, s. 164–176.
- Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001.
- Pumberger J., *Balance zwischen „Reformen und Bremsen“. Der russisch-orthodoxe Patriarch Aleksij II. wird 75 Jahre alt*, KNA-ÖKI, 2004, nr 7–8(17 II), s. 4–6.
- Radzka R., *Relacje prasy polskiej o wizycie Jana Pawła II na Ukrainie (23–27 czerwca 2001 roku)*, „Media – Kultura – Komunikacja Społeczna”, 1(2005), s. 241–247.
- Reliquien des hl. Nikolaus in Moskau überreicht*, OsRomD, 2001, nr 11(16 III), s. 2.
- Roth P., *Das Moskauer Patriarchat. Erfolge – Kritik – Probleme*, KNA-ÖKI, 2003, nr 20(20 V), s. 13–14.
- Ruh U., *Taufe der Rus‘ und Perestrojka*, w: *Tausend Jahre Christliche Rus‘. Zwischen Perestrojka und Ende der Sowjetunion*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wiedeń 1993, s. 468–475 (*Pro Oriente*, t. 15).
- Sauer-Longinotti P., „*Uns schmerzt, dass wir nicht gefragt wurden*“. Interview mit Erzbischof von Jaroslaw und Rostov, Kyrill, *Chr. Ost.*, 58(2003), nr 3–4, s. 207–209.
- Schneider M., *Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie bei Joseph Ratzinger, w: Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*, red. K. Nikolakopoulos, St. Ottilien 2008, s. 61–93.
- Seide G., *Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart*, Wiesbaden 1983.
- Spirituelle Kraft für das ganze russische Volk*, OsRomD, 2004, nr 36(3 IX), s. 1–2.
- Staikos: Ehrlichen und respektvollen Dialog mit Katholiken führen*, KNA-ÖKI, 2004, nr 16(20 IV), s. 3.
- Stricker G., *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Russland*, w: *Ökumenismus in Wandel*, red. J. Marte, G. Wilflinger, Innsbruck – Wiedeń 2001, s. 230–242 (*Pro Oriente*, t. 25).
- Stricker G., *Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Monachium 1993.
- Suttner E.Ch., *Russland und die Orthodoxe Kirche*, *Chr. Ost.*, 51(1996), nr 3–4, s. 183–187.
- Tamcke M., *Das orthodoxe Christentum*, München 2004.
- Thon N., *Der Glaube siegt über Terror und Propaganda. Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert*, *Chr. Ost.*, nr 50(1995), nr 6, s. 300–317.
- Ukrainer bitten Papst um Anerkennung als Patriarchat*, *Chr. Ost.*, nr 47(1992), nr 5, s. 265.
- Ukrainische Bistümer wurden neugeordnet*, OsRomD, 1993, nr 28–29(16 VI), s. 3.
- Vatikan errichtet vier neuen Diözesen in der Ukraine*, *Chr. Ost.*, 48(1993), nr 5, s. 274.
- Vatikan in Moskauer Patriarchat wieder im Dialog*, KNA-ÖKI, 2003, nr 12(25 III), s. 3.

- Vian G.M., *Na drodze jedności*, OsRomPol, 37(2016), nr 2, s. 3.
- Vischer L., *Das Konzil als Ereignis in der ökumenischen Bewegung*, w: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzil (1959–1965)*, t. 5, red. G. Alberigo, G. Wasilowsky, Ostfildern – Leuven 2008, s. 557–618.
- Wizyta Przewodniczącego Rady Najwyższej ZSRR Michaiła Gorbaczowa*, OssRomPol, 10(1989), nr 12, s. 3.
- Jan Paweł II ustanowił diecezje w Rosji*, <https://ekai.pl/jan-pawel-ii-ustanowil-diecezje-w-rosji/>.
- Papież z patriarchą moskiewskim: runie kolejny mur*, http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Febraio/16_02_05.html.
- Rośnie liczba osób religijnych w Rosji*, <https://pch24.pl/rosnie-liczba-osob-religijnych-w-rosji--dwukrotnie-wieksza-liczba-musulmanow,20126,i.html>.
- Spotkanie Franciszek – Cyryl w komentarzach rosyjskich publicystów*, <http://niedziela.pl/artykul/20613/Spotkanie-Franciszek---Cyryl-w>.
- Ukraiński Kościół Greckokatolicki*, <http://niedziela.pl/artykul/29208/Ukraiński-Kościół-Greckokatolicki>.
- Zakończyła się wizyta kard. Parolina w Rosji*, <https://ekai.pl/zakonczyła-sie-wizyta-kard-parolina-w-rosji/>.
- Dubin B., *Massowoje prawosławie w Rossii*, <http://www.index.org.ru/journal/11/dubin.html>.
- Grajewski A., *Trzeci Rzym*, <https://www.wprost.pl/75670/Trzeci-Rzym>.
- Hilarion, biskup Wiednia i Austrii, *Bez tytułu patriarchy Zachodu*, http://www.przeглядpravoslawny.pl/articles.php?id_n=1164&id=8.
- Malczyk J., *Aleksy II ma nadzieję na spotkanie z Benedyktem XVI*, <https://wiadomosci.wp.pl/aleksy-ii-ma-nadzieje-na-spotkanie-z-benedyktem-xvi-6037676500870273a>.
- Malczyk J., *Moskwa docenia działalność Benedykta XVI*, <https://wpolityce.pl/polityka/150870-moskwa-docenia-dzialalnosc-benedykta-xvi>.
- Raiter W., *Moskwa: spotkanie Cyryla I z Franciszkiem na razie raczej niemożliwe*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/01/27/moskwa_spotkanie_cyryla_i_z_franciszkiem_na_razie_raczej_ni/1204154.
- <http://www.patriarchia.ru/db/organizations/30968/>.
- http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DD/rosja_administracja2001.html.

KS. MICHAŁ SADOWSKI

DEKLARACJA *NOSTRA AETATE* W ŚWIETLE NAUKI KORANU Podobieństwa i różnice doktrynalne

Pośród licznych tematów z zakresu teologii dogmatycznej prezentowanych na łamach „Studiów Włocławskich” w latach 1998–2017 na szczególną uwagę zasługują dwie publikacje, których przedmiotem była refleksja nad islamem. Waga tego zagadnienia wynika z kontekstu, w jakim znajdują się dzisiaj społeczeństwa zachodnioeuropejskie, a wraz z nimi Kościół katolicki w Europie oraz w Polsce.

Celem niniejszego, krótkiego opracowania jest wskazanie pewnych różnic w rozumieniu islamu oraz ukazanie jego miejsca. Warto w tym zakresie odwołać się do opracowania zatytułowanego *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur* autorstwa ks. dr. Mateusza Potoczego¹. Godnym uwagi jest również artykuł ks. prof. Jerzego Bagrowicza pt. „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem², w którym autor stawia pytanie o możliwość dialogu ze współczesnym islamem w kontekście nasilającej się w Europie obecności wyznawców tej religii.

1. *Nostra aetate* – o dialogu Kościoła z islamem

Historia spotkania zachodniego chrześcijaństwa z islamem nie jest ani długa, ani zbytnio twórcza. Próżno szukać tutaj traktatów teologicznych

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

¹ Zob. M. Potoczny, *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur autorstwa*, StWł, 18 (2016), s. 275–292.

² Zob. J. Bagrowicz, „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem, StWł, 19(2017), s. 77–92.

wyjaśniających doktrynę chrześcijańską w świetle teologii muzułmańskiej czy wzajemnego wpływu myśli teologicznej obu religii.

Niestety po dziś dzień zdarzają się publikacje, których autorzy nie mają dostatecznej świadomości o istnieniu chrześcijaństwa w wydaniu arabskim, a co za tym idzie, wiedzy na temat ich spotkania – dialogu z islamem na płaszczyźnie *stricte* teologicznej. Dlatego też w publikacjach naukowych można spotkać opinie, w świetle których dialog chrześcijaństwa z islamem to domena XX w., którego właściwym *milieu* była deklaracja *Nostra aetate*³ (NA). Nawet jeśli tego typu ogólne sformułowanie opisuje przestrzeń spotkania między Kościołem rzymskokatolickim a islamem, to nie wolno Kościołom tradycji antiocheńskiej czy aleksandryjskiej odmawiać przynależności do chrześcijaństwa.

Sobór Watykański II wypracował nie tylko nową eklezjologię, ale także po raz pierwszy zabrał głos w kwestii relacji Kościoła rzymskokatolickiego do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*). Pozostawiając na uboczu słowa adresowane do rozmaitych światowych religii i mając na względzie intencje ojców soborowych, że deklaracja nie jest „pełnym i wyczerpującym ujęciem stanowiska Kościoła do innych niechrześcijańskich społeczności religijnych”, skupimy naszą uwagę na „niektórych wątkach, tej bogatej i skomplikowanej problematyki”⁴.

Podstawą otwartej pozycji tego dokumentu wobec rozmaitych religii jest, jak zaznaczono, „poczucie licznych i różnorodnych więzi istniejących z woli Boga w rodzinie ludzkiej, odczuwanej przez katolicyzm także na płaszczyźnie religijnej” (por. NA, n. 1) oraz „szczerze pragnienie braterskiej miłości, świadczonej każdemu z ludzi, zawsze i na pierwszym miejscu, a więc także i przed konwersją, a nawet przed podejmowanymi wysiłkami ewangelizacyjnymi” (por. NA, n. 5)⁵. Słowa te wpisują się w treść referatu na temat eklezjologii w ujęciu *Lumen gentium*, jaki wygłosił kard. Joseph Ratzinger w roku 2000⁶. Z powyższego wynika zatem, że promulgowany

³ Tekst zaczerpnięty z tłumaczenia polskiego: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 334–338.

⁴ Zob. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 332.

⁵ Tamże.

⁶ „Right now I want to state my basic thesis: the Second Vatican Council clearly wanted to speak of the Church within the discourse on God, to subordinate the discourse on the Church to the discourse on God and to offer an ecclesiology that would be theo-logical in

dokument nie stawia sobie za cel spotkania na płaszczyźnie doktrynalnej, jego założeniem nie jest także prowadzenie dialogu na poziomie prawd wiary, choć pewne punkty zbieżne, takie jak: przekonanie o istnieniu Najwyższej Istoty, zmysł religijny, wysiłki prowadzące do zgłębienia tajemnicy Boga, właściwego rozumienia sensu ludzkiego życia, świadomość zasadniczej niedostateczności doczesnej egzystencji człowieka i jego dążenie do moralnej doskonałości, zostały uwzględnione jako płaszczyzny spotkania z chrześcijaństwem. Przestrzenią spotkania jest człowiek jako taki, pojmowany w jego najszerszym *spectrum* jako *imago Dei* (por. Rdz 1, 26).

2. *Nostra aetate*, n. 3 „Kościół spogląda z szacunkiem na muzułmanów”

W ten wymiar wpisuje się ta część Deklaracji, która jest adresowana do muzułmanów. Jest ona inspirowana fragmentem listu papieża Grzegorza VII (1020–1085) do króla Mauretanii, al-Nasira (zm. 1088/1089) z 1076 r.⁷ To tam znajdują się, po części, słowa otwierające trzeci punkt Deklaracji, w którym mowa o tym, że Kościół „spogląda z szacunkiem na muzułmanów, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi”⁸. Zastosowane tutaj określenia wyraźnie wykraczają poza wiedzę zawartą w liście papieża Grzegorza VII, niemniej wpisują się one w sens zawartej tam myśli. Użyte w punkcie trzecim Deklaracji tytuły Boga: „jedyny”, „żywy”, „samoistny”, „miłosierny” i „wszechmocny”, oraz „Stwórca”, zaczerpnięte zostały z teologii muzułmańskiej wywodzącej się z Koranu⁹.

a true sense”. J. Ratzinger, *The Ecclesiology of the Constitution on the Church, Vatican II „Lumen Gentium”*, <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccl.htm> [11.08.2017].

⁷ Łaciński tekst listu dostępny w edycji krytycznej E. Caspara: *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis*, t. 22, fasc. 1: *Gregorii VII Registrum Lib. I–VII*, Berlin 1920, Liber III, 21, s. 287–288; http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000471_00329.html?sortIndex=040%3A040%3A0002%3A010%3A01%3A00 [10.08.2017].

⁸ NA, n. 3. Wyimek z listu Grzegorza VII do Al-Nasira najbliższy cytowanemu fragmentowi Deklaracji: „Hanc utique caritatem nos et vos specialius nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemus, qui eum creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramus”. E. Caspar, *Epistolae selectae in usum scholarum*, s. 288.

⁹ „Jedyny” (Q2:163;5:73;9:31;18:110;112); „Żywy” (Q2:255;3:2;25:58;40:65); „Samoistny” (Q2:255;3:2;20:111); „Miłosierny” (Q1 – powtarzana na początku każdej sury – tzw. sura *al-fatihā*), „Wszechmocny” (Q3:6;4:158;9:40; 48:7;59:23); „Stwórca” (Q6:102;13:16;36:81;39:62;40:62; 59:24).

Następnie, tekst Deklaracji kontynuuje: „Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje”. Mamy tutaj wyraźne nawiązanie do uznawanej w islamie misji prorockiej wysłanników Boga Starego Testamentu. Ci, którzy starają się podporządkować (*sallama*) całym sercem postanowieniom Boga, są ludźmi pełniącymi Jego wolę, tymi, którzy są Mu poddani (*muslim*). Przywołany w Deklaracji Abraham jest (wraz z Mojżeszem) jedynym prorokiem wyraźnie utożsamianym na kartach Koranu, jako posiadający pisma natchnione (Q53:36–37; 87:18–19). Jest on uznawany za prekursora Mahometa oraz za twórcę rytu pielgrzymkowego w Mekce¹⁰.

Punktem centralnym tego zagadnienia niech będą dwa elementy zaczerpnięte z NA, n. 3, wskazujące bardzo wyraźnie na głębokie teologiczne rozbieżności na linii chrześcijaństwo – islam.

2.1. „Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi”

Słowa Deklaracji o muzułmanach „oddających cześć jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi” z jednej strony zdają się oddawać te treści, które są utożsamiane z chrześcijańskim opisem Boga, z drugiej zaś, świadczą o tym, co z muzułmańskiej koncepcji Boga przystaje do chrześcijaństwa. Te sześć przymiotów, o których mowa w dokumencie, znanych jest w islamie także pod nazwą „Pięknych Imion” Boga (*asmā’ al-ḥusnā*). Atrybuty te mają, w intencji ojców soboru, stanowić pomost między chrześcijaństwem a islamem. Są one swoistym środkiem ciężkości. Teoretycznie nie wskazują one na to, co różni obie religie w kontekście ich rozumienia Boga, ale jednocześnie ukazują one Jego obraz znacznie bliższy islamowi. Warto zadać zatem pytanie, jaki obraz Boga przedstawiony jest na kartach Koranu i na ile obraz ten pokrywa się z Bogiem wyznawanym przez chrześcijan?

W związku z powyższym należy powiedzieć, że koncepcja Boga wywodząca się z treści prezentowanych przez Koran charakteryzuje się ścisłym monoteizmem. Prawda ta jest wyartykułowana na różne sposoby.

¹⁰ Zob. R. Firestone, *Abraham*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 1, Leiden 2001, s. 5.

2.1.1. Odrzucenie idei dwubóstwa

Formując swą doktrynę o Bogu, Koran ukazuje niezasadność istnienia więcej niż numerycznie jednego bytu transcendentnego. W wielości boskich bytów dostrzega ich nierówność i niedoskonałość.

„Powiedział Bóg: «Nie bierzcie sobie dwóch bogów! Przecież jest tylko Jeden Bóg! Oto Ja! Cziczcie Mnie!»” (Q16,51). „Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. Jego religia jest na zawsze. Czy będziecie okazywać bogobojność względem kogoś innego aniżeli Boga?” (Q16,52).

Odczytanie Q16,51 staje się bardziej czytelne w kontekście następnego wersetu. Odwołuje się on do jedności i harmonii wszechświata (niebios i ziemi). Z harmonii tej islam wnioskuje, że może istnieć tylko jeden bóg, będący gwarantem takiego stanu rzeczy. Istnienie dwóch bogów (*ilāhayni itnayni*) wprowadzałoby pośród nich podporządkowanie, w związku z czym istnienie jednego z nich pozbawione byłoby sensu. W posiadaniu przez dwóch bogów tego samego statusu teologia muzułmańska widzi niebezpieczeństwo istnienia ich oddzielnych stref wpływu i kontroli¹¹. Imperatyw „nie bierzcie sobie dwóch bogów” wydaje się także nawiązywać do Q5,116, gdzie tacy „bogowie” wymienieni są z imienia:

„I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?» On powiedział: Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa. Jeślibym ja tak powiedział, Ty przecież wiedziałbyś o tym. Ty wiesz, co jest w mojej duszy, a ja nie wiem, co jest w Twojej. Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte!»” (Q5,116).

Ważnym z naszego punktu widzenia jest występujące tutaj wyrażenie „dwa bóstwa” (*ilāhayni*). Z jednej strony tekst ten jest wyraźną aluzją do nauczania chrześcijańskiego (bóstwo Jezusa), z drugiej zaś może on być dowodem na jego wypaczenie (bóstwo Maryi). Intencją tego tekstu jest ukazanie kultu Jezusa (oraz Jego Matki) jako niezasadnego i wykraczającego zarówno przeciw woli samego Boga, jak i samego Jezusa.

Inny sposób, w jaki Koran wyraźnie cementuje bezdyskusyjny monoteizm numeryczny, dokonuje się na drodze odrzucenia „partnera” (*šarīk*) Boga. Koraniczne sury, które przekreślają w Bogu jakiegokolwiek „partnerstwo”, są następujące:

¹¹ Zob. *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie*, Islamabad 1990, s. 566.

„Powiedz: «Zaprawdę, moja modlitwa, moje praktyki religijne, moje życie i moja śmierć – należą do Boga, Pana światów!»” (Q6,162).

„On nie ma żadnego współtowarzysza. To mi zostało nakazane i Ja Jestem pierwszym z tych, którzy się poddali całkowicie” (Q6,163).

„I powiedz: «Chwała niech będzie Bogu, który nie wziął sobie żadnego syna, który nie ma żadnego współtowarzysza w królestwie, który nie ma żadnego opiekuna przeciw ponizeniu!» Wysławiaj Go, głosząc: «Bóg jest wielki!»” (Q17,111 por. Q25,2).

To kategoryczne odrzucenie współtowarzysza mającego udział w chwale Boga jest wyraźnym odtrąceniem tzw. *širk* – największego bluźnierstwa w islamie, jakim jest przypisanie Bogu współtowarzysza. Cytowane powyżej sury są zatem nawiązaniem do przedislamskich wierzeń ludów arabskich, nacechowanych politeizmem, jak i przekreśleniem przesłania chrześcijańskiego¹². Q6,162–163 można uznać za swoiste wyznanie wiary, w którym zadeklarowana zostaje przynależność do Boga („moja modlitwa, moje praktyki religijne, moje życie i moja śmierć – należą do Boga”), któremu odmawia się współlistnienia istoty mu równej, co w rezultacie prowadzi do pełni poddania (*al-muslimān*). Tylko ten, kto uzna całkowite zwierzchnictwo Boga nad światem i własnym życiem, Boga, któremu nikt nie jest równy, może stać się prawdziwym muzułmaninem – czyli tym, który we wszystkim poddaje się Bogu. Oddawanie czci współtowarzyszom Boga jest bezowocne (Q10,18) i będzie przedmiotem sądu (Q10,28).

2.1.2. Odrzucenie relacji w Bogu

Kolejna kategoria tekstów koranicznych dotyczy istnienia jakichkolwiek relacji w Bogu.

„A jednak oni przypisali Bogu dżiny jako współtowarzyszy; a przecież On je stworzył. I fałszywie przypisali Mu synów i córki, bez żadnej wiedzy. Niech Mu będzie chwała! On jest wyniosły ponad to, co Jemu dodają jako współtowarzyszy!” (Q6,100)

„Stwórca niebios i ziemi! Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszy?! On stworzył każdą rzecz i On o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!” (Q6,101).

W Q6,100 słowo „współtowarzysze” (*šurakā'*) pojawia się dwukrotnie. Oprócz niego tekst przywołuje także dżiny (*al-ğinn*), „sy-

¹² Zob. G. Böwering, *God and his Attributes*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 329.

nów” (*baniyn*) i „córkę” (*banāt*), których to przypisuje się Bogu, jako istoty Jemu równe. Nierealność takich zamierzeń wyrażona jest w wersecie następnym, gdzie posiadanie przez Stwórcę nieba i ziemi „syna” (*walad*) jest niedorzecznością z racji nieposiadania małżonki (*ṣāhibah*) oraz bezcelowości posiadania potomstwa przez istotę nieprzemijającą.

Odrzucając wielobóstwo w kontekście synostwa, Koran zauważa, że taka sytuacja doprowadziłaby do wewnętrznych napięć i sporów pomiędzy nierównymi sobie istotami boskimi:

„Bóg nie wziął sobie żadnego syna i nie było z Nim żadnego boga. Bo wówczas każdy bóg zabrałby to, co stworzył, i jeden z nich wyniósłby się ponad innych. Chwała niech będzie Bogu! On jest ponad to, co Jemu przypisują!” (Q23,91)

* * *

Na podstawie przytoczonych tutaj niektórych fragmentów Koranu można zauważyć, że koncepcja Boga prezentowana na kartach tej księgi jest tylko marginalnie zbieżna z nauczaniem chrześcijańskim. Prezentowany przez Koran obraz Boga jest wybitnie monoteistyczny w kontekście numerycznym. Na podstawie przytoczonych powyżej cytatów wynika, że Bóg islamu jest pewną, doskonałą transcendentną Istotą, odpowiedzialną na stworzenie „nieba i ziemi”, ale w żaden sposób nie wkraczającą w historię stworzonego przez siebie świata. Bóg islamu to Bóg samotny, nie żyjący w komunii osób. To istota, której prawdopodobnie obce jest poczucie miłości, realizowane zazwyczaj na tej samej płaszczyźnie ontologicznej.

2.2. „Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga”

„Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi”¹³. Jest to drugi fragment w NA, n. 3, który podejmuje problem prawd wiary. Deklaracja bardzo jasno określa pozycję Jezusa w islamie jako tego, który nie jest uznawany za Syna Ojca. Na dowód tego można wskazać wiele sur koranicznych, które w taki właśnie sposób ujmują tożsamość Jezusa¹⁴.

¹³ NA, n. 3.

¹⁴ Odrzucenie bóstwa Mesjasza: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!»” (Q5:17); „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii!». A Mesjasz powiedział: «Synowie Izraela! Czciście Boga,

Jaki jest zatem obraz Jezusa proponowany przez świętą księgę islamu? O niektórych aspektach Jezusowej tożsamości była mowa już wcześniej, w kontekście sur opisujących cechy istoty Boga w Koranie.

Jezus (*'Isā*) jest przede wszystkim przedstawiany jako „Syn Marii” (*ibn Maryam*) – Q3,45;4,157.171;5,17.112;19,34 (por. Mk 6, 3). Jest wiele hipotez mających za cel wyjaśnienie tego nietypowego sposobu mówienia o Jezusie. Według jednej z nich, wybrzmiewa tutaj ton polemiczny, którego celem jest przypomnienie, że Jezus nie jest „Synem Boga”, jak utrzymują chrześcijanie¹⁵.

Jego narodzinom poświęcona jest sura 19 (*sūrat Maryam*). Opisane tutaj poczęcie i narodzenie Jezusa przypomina opisy znane z Ewangelii. Według Koranu poczęcie dokonuje się za pośrednictwem wysłannika-aniola (Q19,20–21) i jest wydarzeniem na wskroś cudownym, bowiem zachowane zostaje dziewictwo Marii (*farġahā* – Q66,11–12;21,91). Jezus, wraz z jego Matką, jest ustanowiony znakiem dla światów (*āya* – Q21,91; por. 23,50):

„I tę, która zachowała swoją czystość. My tchnęliśmy w nią nieco z Naszego Ducha. I uczyniliśmy ją i jej Syna znakiem dla światów!”

Istnieją także dwie sury, które nazywają Jezusa „słowem Boga; słowem od Boga (*bikalimatin minhu; kalimaruhu*)” (Q3,45; 4,171), jednak nie należy temu wyrażeniu przypisywać chrześcijańskiego znaczenia, jako przedwiecznego Słowa Ojca, które stało się ciałem.

Kolejnym tytułem przypisywanym przez Koran Jezusowi jest Mesjasz (*al-Masīh*). Występuje on 11-krotnie na kartach tej księgi. Samodzielnie tytuł ten pojawia się w trzech przypadkach, z dopełnieniem „syn Marii” (*ibn Maryam*) w kolejnych pięciu, oraz jako „Mesjasz, Jezus syn Marii” (*Masīh'Isā ibn Maryam*) w trzech przypadkach. Znaczenie tego tytułu nie jest do końca jasne. Istnieje kilka jego tłumaczeń. Zakładając, że tytuł *al-Masīh* oznacza „dotkniętego”, „namaszczonego”, oznaczać to

mojego Pana i waszego Pana!» (Q5:72); „I oto powiedział Bóg: O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: «Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?»». On powiedział: Chwała Tobie!» (Q5:116). Afirmacja wyłącznego człowieczeństwa Jezusa: „Żydzi powiedzieli: «Uzajr jest synem Boga». A chrześcijanie powiedzieli: «Mesjasz jest synem Boga». Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg! Jakże oni są przewrotni!» (Q9:30); „On jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią i którego uczyniliśmy przykładem dla synów Izraela” Q43:59.

¹⁵ Zob. N. Robinson, *Jesus*, w: *Encyclopaedia of the Qur'an*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 11.

może, że Jezus został dotknięty przez anioła Gabriela podczas jego narodzin, co miało stanowić ochronę przed działaniem Szatana. Z kolei namaszczenie olejem może nawiązywać do jego misji prorockiej lub też świadczyć o Bożym błogosławieństwie (zob. Q19,31). Obok tego istnieją teksty koraniczne, które definitywnie odrzucają chrześcijańskie rozumienie mesjańskiego charakteru Jezusa w odniesieniu do Jego bóstwa. Przytoczone poniżej sury obrazują ten aspekt koranicznej chrystologii:

„Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!»» (Q5:17).

„Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii!» A Mesjasz powiedział: «Synowie Izraela! Czciecie Boga, mojego Pana i waszego Pana!»» (Q5:72).

„Żydzi powiedzieli: «Uzajr jest synem Boga» A chrześcijanie powiedzieli: «Mesjasz jest synem Boga.» Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg! Jakże oni są przewrotni!» (Q9:30).

Przesłanie, jakie płynie z tych trzech przykładowych tekstów, jest następujące: ci, którzy uznają Mesjasza za Syna Boga, idą drogą tych, którzy nie uwierzyli (*kafarū*). Jest to droga przeciwna wobec tych, którzy się poddali (*muslimūn*). Wiara w boskość Mesjasza, syna Marii, jest przeciwstawiona prawdziwej wierze w Boga. Tych dwóch dróg, niewierności oraz poddania-islamowi, nie można pogodzić. Taka postawa, w optyce Koranu, prowadzi do kary. Zgodnie z Q9,30, chrześcijanie wierzący w bóstwo Jezusa są ludźmi przewrotnymi. Dalsze doprecyzowanie tożsamości Jezusa znajdujemy w Q43,59, gdzie czytamy:

„On jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią i którego uczyniliśmy przykładem dla synów Izraela”.

Jezus nie jest zatem współistotnym współtowarzyszem Boga, gdyż jest jedynie sługą (*‘abd*), obdarzonym przez Boga dobrocią, człowiekiem, przykładem do naśladowania dla Żydów. Więcej o Mesjaszu-słudze mówi nam Q4,172:

„I Mesjasz nie będzie zbyt dumny, by być sługą Boga, tak jak nie są dumni aniołowie, ci, którzy są blisko dopuszczeni. A kto jest zbyt dumny, aby Jemu oddawać cześć, i wbija się w pychę – to tych On zbierze ku Sobie wszystkich razem!”

Pozycja Mesjasza-sługi, pozycja nierówności ontologicznej, sprzyjać ma oddawaniu czci jednemu Bogu.

W Q 4,171 przywołano „Ludy Księgi”¹⁶, aby nie mówić niczego ponad to, co jest prawdą o Bogu. Ta odezwa ma konkretne przełożenie praktyczne. Jezus, syn Marii, jest wyłącznie posłańcem Boga, Jego słowem, które złożył On w Marii, i duchem z Niego. Nie można tutaj zakładać, że Jezus jest jedynym posłańcem Boga; tak jak jest on jedynie „jakimś” duchem od Niego, tak też jest „słowem od Niego”, nie zaś preegzystującym, wyjątkowym Słowem czy Logosem równym, współistotnym Bogu¹⁷. Dlatego też ważne jest, aby pomimo użytych w tej surze tytułów przypisanych Jezusowi, takich jak „słowo” i „duch”, nie interpretować ich w świetle chrześcijańskiej teologii Logosu.

Ostatnim tekstem, który należałoby tutaj przytoczyć w związku z istnieniem realnych różnic w chrystologii koranicznej i biblijnej (chrześcijańskiej), jest sura 112,1–4, zwana *al-iḥlās* (szczerłość wiary). Jest to przykład najbardziej zdecydowanego odrzucenia towarzystwa Boga (*širk*):

¹Mów: „On – Bóg Jeden, ²Bóg Wiekuisty! ³Nie zrodził i nie został zrodzony! ⁴Nikt Jemu nie jest równy!”

Ta krótka sura kładzie znaczący nacisk na odrzucenie idei zrodzenia na gruncie koncepcji Boga. Odrzucając nicejskie wyrażenie „zrodzony, nie stworzony” (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα)¹⁸, sura naucza, że Bóg „nie zrodził i nie został zrodzony” (*lam yalid wa-lam yūlad*). W świetle tego wyrażenia, Jeden (*aḥad*) Bóg nie może być rozumiany na sposób chrześcijański, ani jako Ojciec, ani też jako Syn. Nie jest on bytem, który mógłby mieć obok siebie kogoś ontologicznie równego. Na tej surze zasadza się formuła proklamująca Boga jako byt numerycznie jeden. Innymi tekstami, w których koncepcja bezwzględniego numerycznego monoteizmu jest wyrażona, są: Q 6,19 („Powiedz: «On jest Bogiem Jedynym! I, zaprawdę, ja nie jestem winien tego, że wy Jemu dodajecie współtowarzyszy!»”), Q18,110 („Zostało mi tylko objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym”); Q5,73 („A nie ma przecież żadnego boga, jak tylko jeden Bóg!”), oraz Q37,4 („Zaprawdę, wasz Bóg jest Jeden!”).

¹⁶ Ar. *ahl al-kitāb* (np. w: Q2,105.109;3,64.65.69) – teminem tym określani są w Koranie Żydzi, chrześcijanie oraz sabejczycy (Q2,62), bowiem to wyznawcom tych religii zostało przekazane przesłanie („prowadzenie i światło” – ar. *hudan wa nūrun*) Boga w Torze (Q5,44 – *al-Tawrat*) i Ewangelii (Q5,46 – *al-Inḡīl*).

¹⁷ Zob. Robinson, *Jesus*, s. 15.

¹⁸ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, red. H. Denzinger, Bologna 2009, s. 125.

Teologia Boga ukazana na kartach Koranu opowiada się za Bogiem jedynym, a nie trójjedynym, dając wyraźnie do zrozumienia, że Bóg jest albo jeden i w związku z tym nie „trzej”, albo jest ich „trzech”, a nie jeden¹⁹.

2.3. Maria

„[...] i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją nawet wyznają”²⁰. Koran uznaje Jezusa (*‘Īsā*), syna Marii (*ibn Maryam*), za jednego z proroków, który przyniósł pisma *al-Inğīl* – Ewangelię. Jako jedynemu z proroków przypisany mu zostaje wyjątkowy tytuł Mesjasz – *al-Masīh*, który potwierdza jego narodziny z Dziewicy, zaświadcza o jego cudotwórczym działaniu za Bożym przyzwoleniem, oraz wskazuje go jako tego, którego Bóg wyniósł do swej chwały i prawdopodobnie zakłada jego ponowne przyjście. Także Marii, Matce Jezusa, Koran poświęca dużo miejsca. Jest w nim 70 wersetów odnoszących się do Marii, zaś w 34 występuje ona z imienia. Ponadto, dedykowana jest jej cała sura 19, która nosi jej imię (*Surat Maryam*). Zgodnie z tym, co zauważa dokument, Maria, Matka Jezusa, cieszy się pośród muzułmanów dużym szacunkiem, zaś w ich tradycji religijnej jest uznawana za jedną z czterech niezrównanych kobiet, wraz z Asiją, Chadidżą i Fatimą²¹.

2.4. „Ponadto oczekują dnia sądu”

„Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych”. Ostatnim elementem, który wspomina Deklaracja, zbieżnym z chrześcijaństwem w kontekście wykładni prawd wiary, jest eschatologia. Wiara w Boga jest jednocześnie wiarą w nadejście dnia zmartwychwstania (*yawm al-qiyāma*) oraz dnia sądu (*yawm al-dīn*), kiedy to każdy człowiek powstanie z martwych i będzie sądzony. Uznanie jedyności i jedności (*tawhīd*) Boga domaga się również moralnej i etycznej prawości człowieka. Są to podstawy, wedle których, jak naucza islam, każdy otrzyma należną mu nagrodę. Tym natomiast, którzy już zajmują miejsce w Ogrodzie lub raju, przypisuje się uznanie jedyności i jedności Boga (*tawhīd*). Jednak zasadniczym elementem w eschatologii islamu jest napięcie

¹⁹ Zob. P. Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum*, „Concilium”, 39(2003), s. 437.

²⁰ NA, n. 3.

²¹ Zob. B. Freyer Stowasser, *Mary, w: Encyclopaedia of the Qur’ān*, t.0 3, s. 291.

wynikające z ludzkiej odpowiedzialności w kontekście popełnianych czynów w życiu doczesnym (*al-dunyā*) oraz życia przyszłego (*al-āhira*). Bóg jako wszechwiedzący zna wszystkie ludzkie czyny, ale to człowiek, który dokonuje wyborów, opowiada się tu i teraz za tym, co czeka go w przyszłym życiu. Podobnie, tak jak w chrześcijaństwie, także w islamie wiara w mający nadejść dzień sądu jest nieodzownie związana z wiarą w istnienie nieba (*al-ğanna*) dla tych, którzy wierzą w Boga i czynili za życia dobre czyny, jak i przekonaniem o istnieniu piekła (*ğahannam*) dla tych, którym tej wiary brakowało i źle postępowali za życia. Wierzenia te stały się jedną z zasad muzułmańskiej wiary (*arkān al-īmān*: Q4:136). Ważnym, w kontekście dnia sądu i jego werdyktu, jest Q7:172²², gdzie mowa o tym, że Bóg stworzył człowieka z własną wiedzą Jego panowania, czyniąc zatem nieznaną Go w dniu sądu niewybaczalną²³.

* * *

Deklaracja *Nostra aetate* nie jest dokumentem, który zachęca do prowadzenia dialogu międzyreligijnego w sensie teologicznym. Przedstawione powyżej treści, mogące posłużyć za wspólny mianownik dla wyznawców obydwu religii, są jedynie elementami zachęty to wzajemnego zbliżenia i wspólnego działania na rzecz „wzajemnego zrozumienia, sprawiedliwości społecznej, dobra moralnego oraz pokoju i wolności” (NA, n. 3). Niemniej, jest to ważny dokument, który przywołując pewne – zewnętrzne – podobieństwa zachodzące między tymi religiami na płaszczyźnie prawd wiary, ukazuje tym samym ich (pozorną) doktrynalną bliskość. Przytaczany powyżej *passus* odnoszący się do mahometan pozbawiony jest zatem charakteru polemicznego, roztaczając tym samym pole do dialogu między chrześcijaństwem a islamem na płaszczyźnie pozateologicznej.

STRESZCZENIE

Deklaracja Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* to ważny dokument dla dialogu między Kościołem a wy-

²² „I oto wziął twój Pan z lędźwi synów Adama – ich potomstwo, i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie: «Czy Ja nie jestem waszym Panem?». Oni powiedzieli: «Tak! Zaświadczamy» – abyście nie powiedzieli w Dniu Zmartwychwstania: «Nie dbaliśmy o to!»”.

²³ J.I. Smith, *Eschatology*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. 2, s. 44.

znawcami islamu. Zawarte w nim wyrażenia odnoszące się do wspólnych elementów wyznawanych przez wiernych obu religii wskazują raczej na pozorne podobieństwa. Zasadniczym wyzwaniem jest tutaj koncepcja Boga, który określony jako jedyny, żywy, samoistny, miłosierny, Stwórca i wszechmocny, nie do końca jawi się jako ten sam Bóg chrześcijaństwa i islamu. Wpisującym się w ten doktrynalny kontekst jest także rozumienie Jezusa i Jego tożsamości, które w chrześcijaństwie i w islamie, znacznie od siebie odbiegają.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, Koran, *Nostra aetate*.

SUMMARY

Declaration of the Second Vatican Council on the relationship of the Church to non-Christian religions (*Nostra aetate*) is an important document for the dialogue between the Church and Islam. The expressions that refer to common elements professed by the faithful of both religions show rather apparent similarities. The fundamental challenge is here the concept of God, which is defined as the one, the living, subsisting in Himself, the merciful, the Creator and the all-powerful, that does not really appear to be the same God of Christianity and Islam. The doctrinal incompatibility between these two religions lays also in their understanding of Jesus and His identity, which in Christianity and in Islam greatly differ from each other.

Key words: Christianity, Islam, Koran, *Nostra aetate*.

BIBLIOGRAFIA

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 334–338. *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie*, Islamabad 1990.
- Bagrowicz J., „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem, *StWł*, 19(2017), s. 77–92.
- Böwering G., *God and his Attributes*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 316–331.
- Caspar J., *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae*, t. 2, fasc. 1: *Gregorii VII Registrum Lib. I–VII*, Berlin 1920, Liber III; http://www.dmg.de/de/fs1/object/display/bsb00000471_00329.html?sortIndex=040%3A-040%3A0002%3A010%3A01%3A00 [10.08.2017].
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, red. H. Denzinger, Bologna 2009.
- Firestone R., *Abraham*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 1, Leiden 2001, s. 5–10.
- Freyer Stowasser B., *Mary*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 288–295.

- Ochs P., *Dreifaltigkeit und Judentum*, „Concilium”, 39(2003), s. 433–441.
- Potoczny, M., *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur autorstwa*, StWł, 18(2016), s. 275–292.
- Ratzinger J., *The Ecclesiology of the Constitution on the Church, Vatican II*, „*Lumen Gentium*”, <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccl.htm> [11.08.2017].
- Robinson N., *Jesus*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 7–15.
- Smith J.I., *Eschatology*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 44–53.

KS. JERZY SZYMIK

SZUKAĆ Z WIARĄ, PRZYJĄĆ Z ODWAGĄ
Prawda jako kamień węgielny chrześcijaństwa¹

„Usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę...”

J 8, 40

„Kobieta zaś zostawiła swój dzban i odeszła do miasta. I mówiła ludziom: «Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam. Czyż On nie jest Mesjaszem?»”.

J 4, 28–29

Nie otrzymawszy od Jezusa odpowiedzi na pytanie: „Cóż to jest prawda?”, po ubiczowaniu i cierniem ukoronowaniu skazańca, Piłat wyprowadza odzianego w purpurowy płaszcz „króla żydowskiego” i powiada: „Oto człowiek” (J 19, 5b). Nieświadomie wypowiadając prorocstwo i tym samym streszczając Dobrą Nowinę... Oto bowiem niepojęta, sięgająca prawdy samego Boga logika wydarzeń paschalnych połączyła w blasku Objawienia Piłatowe zdanie w pytanie i odpowiedź: „Cóż to jest prawda?”

KS. JERZY SZYMIK – profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 2004–2014. W latach 1986–2008 związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Od 2005 r. pracownik Zakładu Teologii Dogmatycznej WTL Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, od 2014 r. Katedry Teologii Dogmatycznej i Duchowości WTL UŚ. Od 2015 r. członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Autor 60 książek naukowych, poetyckich, eseistycznych. Specjalizuje się w chrystologii, metodologii teologii, teologii kultury, teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI.

¹ Artykuł oparty na treści wykładu wygłoszonego w Krakowie 28 lutego 2017 r. w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej podczas zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

– „Oto człowiek”, oto ten skrwawiony strzęp człowieka jest prawdą, o którą z mieszaniną pychy, rezygnacji i cynizmu, bez większej wiary w istnienie odpowiedzi, pytasz... On jest prawdą o Bogu i o tobie, o życiu i śmierci, o wszystkim, co jest. A że klamra łącząca te Piłatowe zdania nie jest tylko wytworem pobożnej fantazji chrześcijańskiego lektora, świadczy choćby to, że odpowiedź jest zgodna z definicją prawdy podaną przez Jezusa Tomaszowi, najśłynniejszą, jaką ktokolwiek komukolwiek kiedykolwiek podał: „Ja jestem prawdą” (J 14, 6).

* * *

Uzurpacja? Brak szacunku i pokory wobec innych? Arogancja z ignorancji (dyletanctwo, brak elementarnej wiedzy na temat nieusuwalnych komplikacji i trudności w docieraniu do prawdy – jeśli ta w ogóle istnieje; trudności, które czynią „docieranie do prawdy” praktycznie niemożliwym, a na pewno nie do udowodnienia)? Ciemnogrodzki zamach na tolerancję i pluralizm?

Stanowisko w tej sprawie nowożytnej filozofii, wprowadzie nie całej, ale jednak jej najgłośniejszego i najbardziej wpływowego nurtu, można określić jako sceptycyzm wobec istnienia i poznania prawdy. Jest tak od nominalizmu przynajmniej, poprzez kartezjanizm, kantyzm, wiele mainstreamowych filozofii Oświecenia, XIX i XX wieku po czołowych postmodernistów. Obecną sytuację dałoby się opisać następująco: w sferze nauki i etyki (moralności publicznej) koncepcja prawdy (a stąd i wolności) XVIII-wiecznego Oświecenia stanowi nadal podstawę dominujących kultur filozoficznych i politycznych Zachodu, pytanie o prawdę, niegdyś fundujące uniwersytety, zostaje na nich marginalizowane albo wręcz z nich usuwane jako „nienaukowe”, a roszczenie do poznania i wyrażania prawdy jako wspólnej i stąd wiążącej wielkości ukazuje się jako anachronizm i sprzyjająca fundamentalizmowi wszelkiej maści tendencja, jako „dziwaczna średniowieczna arogancja”².

Zawziętość, z jaką stanowisko to jest głoszone, a zwłaszcza bronione poprzez zwalczanie przeciwnego (co dzieje się zarówno w przestrzeni akademickiej, jak i medialnej), misyjna, wręcz neoficka nieraz żarliwość, z jaką jest propagowane i uznawane za bezdyskusyjne – zastanawia. Ratzinger twierdzi, że dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, iż w grę

² J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 88–89.

wchodzą „głębsze warstwy duchowe”, a mianowicie: „podejrzenie, że prawda istnieje rzeczywiście jako rozpoznawalna wielkość, a przez to jako wymaganie w stosunku do mnie działa jak obelga, wręcz jako niebezpieczny atak na opanowaną już formę życia. Przeciwno temu należy się bronić z pasją, która powstaje tam, gdzie się jest dotkniętym w najgłębszej części egzystencji”³.

W *Imieniu róży* Umberto Eco spotkałem słowa, które wyrażają rzecz bez ogródek i z prawdziwie leninowską prostotą: „Jedyna prawda to uczyć się, jak uwolnić się od chorej namiętności do prawdy”⁴. Voilà: oświecony absolutyzm raz jeszcze. Oto fundament. Oto zarys starego despotyzmu w szatach nowej total(itar)ności – dyktatury relatywizmu.

* * *

Jezus: „„Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu». Rzekł do Niego Piłat: «Cóż to jest prawda?» To powiedziawszy, wyszedł powtórnie do Żydów” (J 18, 37–38). Przerwał więc rozmowę, uciął ją. A pytanie okazało się pozorne – nie czekało na odpowiedź. Znaczyło między innymi: „Przestań już, skończ teoretyzować. Lepiej zajmijmy się konkretnymi, przecież za chwilę umrzesz”. Bo pytanie o prawdę było dla wykształconego Piłata już samo w sobie pytaniem celowo źle postawionym, demaskującym naiwność (w najlepszym przypadku) samego problemu. Już samo postawienie takiego pytania równa się odrzuceniu go (dzisiaj to powszechne stanowisko). Ostatecznie Piłat zarówno Jezusowi, jak prawdzie – Temu, który jest prawdą – rzucił w twarz „Precz! Precz!” (J 19, 15). Jeśli nie dosłownie, to jednak w istocie swego czynu: zaakceptował ów krzyk Żydów, dołączył doń własną decyzję – „wydał Go im, aby Go ukrzyżowano” (J 19, 16).

Ale „precz” wobec prawdy źle się kończy dla tak wołających. Jest ona niezastępowalna niczym. *À propos* „lepiej zajmijmy się konkretnymi”. Carl Friedrich von Weitzsäcker mawiał: „Sądzę, że na dłuższą metę rozwijać się może jedynie społeczeństwo zorientowane nie na szczęście, lecz na prawdę”⁵.

³ Tamże, s. 89.

⁴ U. Eco, *Der Name der Rose*, München 1982, s. 624 (wyd. polskie: U. Eco, *Imię róży*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1980).

⁵ Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 42; tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 204.

Przeklęta wolność bez prawdy okazuje się zawsze, prędzej czy później, pseudowolnością niewolników. I łąduje przy świńskich korytach, żywiąc się strąkami przeznaczonymi dla świń, zazdroszcząc im, bo wieprze nie podlegają przekleństwu wolności (por. Łk 15, 15–16). W najbardziej wysuniętych do przodu miejscach współczesnego rozwoju ten etap został już dawno osiągnięty, czego dowodem jest ekologiczny krzyk przeciw człowiekowi postrzeganemu jako niszczyciel bytu.

* * *

Pojęcie prawdy znalazło się w zawołaniu biskupim Josepha Ratzingera i od 1977 roku współtworzy motto jego życia i pasterskiej posługi: „Współpracownik prawdy” – zwrot z Trzeciego Listu św. Jana (3J 8). Jest to „sformułowanie, które [...] mnie zafascynowało”, wyznał, choć dochodził do tego stanowiska, można by rzec, dramatycznie:

„W latach profesury przeżywałem kryzys, który dotyczył chrześcijańskich aspiracji do prawdy. Obawiałem się, że sposób, w jaki obchodzimy się z pojęciem prawdy chrześcijaństwa, w istocie oznacza uzurpację, co więcej, brak szacunku wobec innych. Pojawiło się pytanie, w jakim zakresie możemy się jeszcze posługiwać tym pojęciem.

Wzdłuż i wszerz przemierzyłem problem. W końcu stwierdziłem jednak, że odchodząc od pojęcia prawdy, odchodzimy od samych fundamentów. Albowiem – co od początku było charakterystyczne dla chrześcijaństwa – wiara chrześcijańska nie stawia na pierwszym miejscu ćwiczeń czy obserwacji, jak czyni wiele religii, które opierają się głównie na przestrzeganiu określonego porządku rytualnego.

Zgodnie ze swymi aspiracjami, chrześcijaństwo głosi, że ma nam coś do powiedzenia o Bogu, świecie i człowieku – coś, co jest prawdą i źródłem światła. Stąd doszedłem do konkluzji, że w warunkach kryzysu epoki – w której toczy się żywa wymiana myśli, jeśli chodzi o prawdę przyrodoznawczą, ale dominuje subiektywność, jeśli chodzi o istotne pytania ludzkie – poszukiwanie prawdy i odwaga przyjęcia prawdy znów stały się naszą potrzebą. O tyle też słowa Trzeciego Listu św. Jana Apostoła, które wybrałem jako swe motto biskupie, w jakimś sensie definiują funkcję kapłana i teologa – który, mimo całej pokory, całej wiedzy o własnej omyłności, winien się starać być właśnie współpracownikiem”⁶.

⁶ Tenże, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 241–242.

Na czym więc polega to, co Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nazywa chrześcijańską aspiracją do prawdy? Czy prawda jest dostępna człowiekowi? Czy opłaca się jej szukać? Czy poszukiwanie jej i poznawanie jako jedynej mistrzyni ludzkości nie jest aby jedynym naszym ratunkiem? Czy przeciwnie: może to pożegnanie się z pytaniem o prawdę jest prawdziwym wyzwoleniem człowieka otrząsającego się ze spekulatywnych mrzonek i biorącego w końcu sprawy w swoje ręce?

Pisał Georges Bernanos: „nie gra się o własny los kostkami hipotezy”⁷. „Wątpliwości (ostrożne hipotezy, niepewne przekonania itd., itd.) są, co oczywiste, arcyłudzkie, bywają (z)wiązane z kondycją ludzką i człowieczym losem (właśnie o ten los toczy się gra – na śmierć i życie), ale nie da się na nich skonstruować «niczego pewnego»; przede wszystkim nie da się na nich zbudować domu życia, bo są piaskiem jedynie, a nie skałą (por. Mt 7, 24–27); sceptycyzm nie jest fundamentem życia. I nie może być. Jedynie w prawdzie da się zakorzenić życie, ugruntować sens”⁸. Dlatego nadzieja chrześcijańska sprowadza się ostatecznie i po prostu do tego, że mówi ona prawdę. To istota sprawy.

Czemu więc służymy – jako Kościół, jako teologowie: pewności prawdy czy niepewności hipotez? A co za tym idzie: komu? I jakie mamy argumenty? „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38).

„Wiara chrześcijańska tym różni się od wszelkiego typu gnozy (starożytnej i współczesnej), że ma dostęp do najgłębszej, ostatecznej rzeczywistości – do prawdy o tym, jak się rzeczy mają. Czyli do odpowiedzi na pytanie, jak to rzeczywiście jest ze mną, z nami, ze światem? Bo nie milczenie – jak chce wielu gnostyków – ale słowo (Logos) jest «ostateczną rzeczą» daną nam przez Boga”⁹.

Według ewangelii św. Jana: „łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (1, 17), który „mówi nam prawdę” (16, 7), bo w swej najgłębszej istocie On nią jest (14, 6). Taki też jest sens Jego Wcielenia i Paschy: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (18, 37). I to też będzie przyczyną Jego śmierci: „usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną u Boga” (8, 40). To jest przyczyna Jego śmierci: Jezus umiera, ponieważ

⁷ Cyt. za: tenże, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tł. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 33.

⁸ J. Szymik, *Prawda – teologia – Bóg*, RBL, 70(2017), nr 2, s. 101.

⁹ Tamże, s. 105.

przyuszczono atak na prawdę; Jego posłuszeństwo jest trwaniem przy prawdzie przeciw spiskowi kłamstwa. Nie zniesie bowiem prawdy nigdy żadne kłamstwo: musi się albo nawrócić, albo uciszyć głos prawdy, choćby miało to oznaczać zamordowanie głosiciela... Ale też tu rodzi się zbawcze i zarazem wolnościowe zadanie wiary, cel istnienia Kościoła: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (8, 32).

Chrześcijańska wiara nie jest zatem pięknym, choć nieostrym konturem ukrytym za woalką mitu, ani magazynem dobrych uczuć, niepewnym samego siebie poprawianiem niedoskonałego świata, pozytywną ideą „jak inne”, „wyjaśnieniem nicości” (z zachowaniem miny dobrej gry: wszystko jest właściwie do kitu, ale to i owo zrobić jednak możemy...; rozpacz, nicość da się nieco rozjaśnić)... Nie, wiara chrześcijańska ma rzeczywistą podstawę, jej nadziejerodna siła bierze się z prawdy. Bo to On, Wcielony Boży Logos (każde z tych trzech słów jest tu istotne) – podstawa logiki chrześcijańskiej wiary – jest prawdą. Oto fundament wszystkiego, co chrześcijańskie i w ogóle wszystkiego. To jeden i ten sam fundament. Już pierwsze wspólnoty chrześcijańskie to czuły, a z biegiem czasu odczucie to, pogłębiane przez doświadczenie i wiedzę, zamieniło się w przekonanie i pewność, że mianowicie „ich wiara nie jest częścią szczególnego obyczaju kulturowego, innego w każdym narodzie, ale należy do sfery prawdy, dotyczącej w równym stopniu wszystkich ludzi”¹⁰.

* * *

Potrzebujemy obecności Prawdy w centrum budowanego przez nas świata. Świat bez prawdy w centrum zamienia się w nieobliczalną (bo prędzej czy później opartą na fałszu – on wejdzie w puste miejsce po prawdzie) i okrutną w swym interesownym panegotyzmie (tym bardziej podstępny, im bardziej zakamuflowany) władzę relatywizmu, gdzie granice między dobrem a złem będzie ustalała opinia przypadkowej większości¹¹. Nawet chrześcijańska miłość bez prawdy stanie się jedynie magazynem dobrych intencji i uczuć, pozytywnych, ale marginalnych, nieprzekraczających tego, co jedynie sentymentalne i emocjonalne¹².

¹⁰ Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, n. 92.

¹¹ Tenże, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tł. P. Napiewodzki, Kraków 2011, s. 61.

¹² CiV, n. 2–3.

„Dlaczego stawanie się prawdziwym oznacza stawanie się dobrym? Dlaczego prawda jest dobra – sama w sobie jest dobrem? Dlaczego obowiązuje sama przez się, bez konieczności wykazania się jakąkolwiek celowością?”¹³ Dlaczego samo pozbawione sceptycyzmu postawienie pytania o prawdę budzi taki opór, taką furję, a z drugiej strony – takie poświęcenie jej obrońców? Dlaczego najbardziej bezbożne i nieludzkie imperia w dziejach świata były nieodmiennie oparte na gigantycznym kłamstwie? Co jest takiego w prawdzie, że aż tak pociąga człowieczy umysł i serce? Kto tam (w niej) jest?

Przekonany jestem, że odpowiedź leży w prostym zdaniu jednego z bawarskich wykładów Ratzingera: „Zagłębiwszy się w istotę prawdy, docieramy do pojęcia Boga”¹⁴.

On w niej jest.

I dlatego – powtórzmy – na dłuższą metę rozwijać się mogą jedynie ludzie i społeczeństwa nakierowane nie na szczęście, lecz na prawdę.

Dlatego wszyscy potrzebujemy powrotu do tego, co prowokacyjnie nazwijmy „naiwnością chrześcijańską”, która polega na tym, że dla niej problem prawdy jest nadal aktualny oraz że wiedza odnosi się do prawdy. Także na tym, że medialna informacja i publicystyka odnoszą się do prawdy. Potrzebujemy starego chrześcijańskiego przekonania, że prawdę można poznać; nie: wytworzyć, zawłaszczyć, zagarnąć, użyć przeciw innym, manipulować nią – ale poznać, z całą pokorą i poczuciem ułomności tego poznania, jak wszystkiego, co ludzkie. Ale jednak, z wiarą w Stworzyciela i z całą dumą z człowieczeństwa: poznać. Prawda jest i jest osiążna.

Największym błędem i fałszem relatywizmu jest to, iż ślepotę człowieka wobec prawdy uznaje on apriorycznie za rzecz nieprzezwycięzalną. Dlatego jego dyktatura jest w gruncie rzeczy przemocą nieusuwalnej (rzekomo) ślepoty. Ratzinger:

„Dzisiaj dyskwalifikowanie jako zarazem naiwnych i aroganckich tych ludzi, którym można przypisać przekonanie o «posiadaniu» prawdy, stało się swego rodzaju sloganem. Twierdzi się, że tacy ludzie są niezdolni do dialogu, a zatem nie można ich ostatecznie traktować poważnie. Prawdy nikt bowiem nie «posiada». Wszyscy mogą jej tylko poszukiwać. Trzeba jednak zapytać: cóż to za poszukiwanie, któremu nigdy nie wolno dojść

¹³ Ratzinger, *Wykłady bawarskie*, s. 205.

¹⁴ Tamże, s. 206.

do celu? [...] Wydaje mi się, że zarzut arogancji należy raczej odwrócić: czy twierdzenie, że Bóg nie może nam dać daru prawdy, że nie może nam otworzyć oczu, nie jest wyrazem arogancji? Czy powiedzenie, że urodziliśmy się ślepi i prawda nie jest naszą sprawą, nie jest wyrazem pogardy dla Boga? Czy uznanie nas za skazanych na błędzenie w ciemności nie jest degradacją człowieka i jego tęsknoty za Bogiem? Wszystko to prowadzi do rzeczywistej arogancji, która polega na tym, że to my chcemy zająć miejsce Boga i określać, kim jesteśmy, co mamy robić, co chcemy uczynić z siebie i ze świata. Poznanie i poszukiwanie nie wykluczają się nawzajem”¹⁵.

Powtórzmy: cóż to za poszukiwanie, któremu nie wolno dojść do celu? I kto ustala, że tak jest i ma być?!

* * *

Tylko prawda wyzwala... To słowo Pana na temat związku prawdy i wolności słyszymy, widzimy i rozumiemy dzisiaj, po hekatombach XX wieku, w całym jego przepastnym wyzwaniu i całej jego wielkości. Tylko wolność prawdy jest prawdziwą wolnością. To bardzo ważna lekcja dla świata naszej współczesności, świata, który pragnie wolności, lecz traktuje prawdę jako roszczenie i przeciwieństwo wolności. Tymczasem prawdy i wolności oddzielić od siebie się nie da i nie wolno, pod groźbą utraty obydwu.

Lecz podkreślmy w tym momencie coś bardzo pocieszającego. Ponieważ prawdą jest Jezus Chrystus, więc jakkolwiek byłaby trudna, jak ciężkim brzemieniem byłoby obchodzenie się z nią, niesienie jej, cierpliwa wierność jej szukania, trzeba nam wiedzieć, że w sensie istotniejszym i dającym niegasnącą nadzieję, bardziej niż my ją to prawda nas niesie, albowiem nie jest ona czymś bezosobowym, lecz spotyka nas w Tym, który wziął na siebie cały nasz ciężar. A Ten, który jest wyzwalającą prawdą, jest zarazem ochraniająca nas miłością.

STRESZCZENIE

Deformowane od czasów nowożytnych pojęcia prawdy i wolności zostały w światopoglądach ponowoczesnych radykalnie przeciwstawione, co w konsekwencji prowadzi do zatracania tych wartości: prawda zostaje zakwestionowana, a wolność zdeterminowana i ograniczona doczesnymi celami. J. Ratzinger/Benedykt XVI

¹⁵ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 74–75.

pokazuje, że pojęcia te mają w istocie znaczenie teologiczne (hermeneutyka teologiczna), tzn. mogą być w pełni i właściwie rozumiane z wnętrza chrześcijańskiej wiary. Bóg jest właściwym gwarantem prawdy (istnienia obiektywnej i rozumnej rzeczywistości), a Wcielenie Bożego Syna, Logosu – ostatecznym argumentem za jej osiągnięciem i poznawalnością. Wyznanie Jezusa: „Ja jestem prawdą” (J 14, 6) przekonuje, że ma ona charakter Boski i uniwersalny. W związku z tym pozostaje powszechnie wiążąca – jest właściwą podstawą etosu. Prawda stanowi klucz interpretacji rzeczywistości i nadrzędne (niepodległe) kryterium jej porządkowania (także w sensie społecznym i politycznym). Zadaniem chrześcijaństwa i teologii jest zatem przywrócenie światu właściwego, chrystologicznego rozumienia prawdy i wolności oraz ich nierozzerwalnej, zbawczej więzi: „prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Słowa kluczowe: Logos, chrześcijaństwo, chrystologia, prawda, wolność, sens, nowożytność, ponowoczesność, relatywizm.

SUMMARY

Having been distorted since modern times, the notions of truth and freedom have been radically juxtaposed in post-modern world views, consequently resulting in losing the very values: the truth is questioned, while freedom is determined and limited by worldly purposes. J. Ratzinger/Benedict XVI shows that the terms are, *de facto*, theologically important (Theological Hermeneutics), i.e. they may be fully and properly understood from the heart of Christian faith. God is the right guarantor of the truth (involving the existence of the objective and judicious reality) and the Embodiment of God's Son, Logos, is the ultimate argument for its attainability and cognizability. When Jesus confessed: „I am the truth” (John, 14:6), He convinces that the truth is universal and belongs to God. Thereby, it remains universally binding – it is the appropriate basis of ethos. The truth constitutes the key to interpret reality and a superior (independent) criterion for its arrangement (also in the social and political sense). Thus, the task of Christianity and theology is to restore the proper, Christological understanding of truth and freedom for the world, as well as their inseparable, redemptive relationship: „the truth will set you free” (John, 8:32).

Key words: Logos, Christianity, Christology, truth, freedom, sense, modern times, post-modernity, relativism.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, 2010.
Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009.
Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald],
tł. G. Sowiński, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tł. K. Wójtowicz, Poznań
1998.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001.

Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004.

Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.

KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC

MIŁOSIERNI JAK OJCIEC – „MIŁOSIERNI CZYNEM”

Biskupi zebrani podczas 372. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w Poznaniu 15 kwietnia 2016 r. w liście do wiernych zatytułowanym „Miłosierni czynem” już w pierwszych słowach przypomnieli następujące słowa papieża Franciszka z bulli *Misericordiae vultus* wyrażające gorący apel: „O jakże pragnę, aby nadchodzące lata były naznaczone miłosierdziem tak, byśmy wyszli na spotkanie każdej osoby, niosąc dobroć i czułość Boga! Do wszystkich, tak wierzących jak i tych, którzy są daleko, niech dotrze balsam miłosierdzia jako znak Królestwa Bożego, które jest już obecne pośród nas” (MV, n. 5).

Słowa te jasno wskazują, że nie tylko wielki Jubileusz Roku Miłosierdzia ma żyć, oddychać i czynić miłosierdzie, ale jest to zadanie również na najbliższe lata. Zadanie jest to tym bardziej ważne do spełnienia, wszak świat współczesny zmierza do desakralizacji. Widoczna jest kultura śmierci, kultura odrzucania. Rozpowszechniona jest chęć użycia i egoizm, który prowadzi do imitacji miłości. Jan Paweł II w homilii z okazji poświęcenia sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie – Łagiewnikach 17 sierpnia 2002 r. powiedział: „Dzisiejszy świat potrzebuje Bożego miłosierdzia! Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić

CZESŁAW JÓZEF PARZYSZEK SAC – prof. dr hab. wykładowca UKSW, moderator Rady Naukowej CTA, wykładowca w CTA i WSD w Ołtarzewie, redaktor Biuletynu Teologii Laikatu w *Collectanea Theologica*. Jest członkiem Krajowej Rady Duszpasterstwa Powołań KEP, Zarządu Stowarzyszenia Polskich Teologów Duchowości, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, asystentem kościelnym Towarzystwa Ducha Jezusowego i Wspólnoty Kapłańskiej Ludzi Świeckich oraz delegatem ds. życia konsekrowanego w diecezji warszawsko-praskiej. Był wyższym przełożonym Księży Palotynów Prowincji Chrystusa Króla w Warszawie oraz członkiem wielu Komisji Episkopatu. W 1999 roku brał udział w Synodzie Biskupów w Rzymie. Przewodniczył Konferencji i Konsulcie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce. Autor książek, wielu artykułów naukowych i popularnonaukowych.

wołanie o miłosierdzie. Tam, gdzie panuje nienawiść, chęć odwetu, gdzie wojna przynosi ból i śmierć niewinnych, potrzeba łaski miłosierdzia, która koi ludzkie umysły i serca i rodzi pokój. Gdzie brak szacunku dla życia i godności człowieka, potrzeba miłosiernej miłości Boga, w której świetle odśłania się niewypowiedziana wartość każdego ludzkiego istnienia. Potrzeba miłosierdzia, aby wszelka niesprawiedliwość na świecie znalazła kres w blasku prawdy”¹.

Zatem nie tylko obecny Rok, ale przyszłe dni i lata powinny być przepełnione świadectwem Miłosierdzia. Niniejszy artykuł zawiera trzy zasadnicze punkty: 1. Bóg bogaty w Miłosierdzie; 2. Posłannictwo Kościoła w postudze Miłosierdzia; 3. Miłosierdzie Boże w codzienności naszych dni.

1. Bóg Bogaty w Miłosierdzie

Historia Starego Testamentu jest świadkiem, jak Lud Boży Starego Przymierza doświadczał szczególnego Miłosierdzia Boga. To doświadczenie miało charakter zarówno indywidualny, jak i społeczny. Wiązało się zaś z sytuacjami, w których naród izraelski nie dochowywał wierności wobec Przymierza zawartego z Bogiem. Wówczas to pojawiali się prorocy, którzy w imieniu Narodu Wybranego odwoływali się do Miłosierdzia Bożego. Ono też okazywało się większe od Bożej sprawiedliwości; było potężniejsze od niej i głębsze w swej treści².

W tym kontekście możemy także spojrzeć na przyjście Chrystusa, który objawił nam Ojca, który jest miłością. Zanim to jednak nastąpiło, na progu Nowego Testamentu mamy postać Maryi, która uwielbiła całą duszą chwałę Pana swego za Jego Miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie stało się udziałem ludzi żyjących w bliskości Bożej. Maryja stała

¹ Jan Paweł II, *Miłosierdzie Boże – jedyną nadzieją. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. w Krakowie – Łagiewnikach*, w: *Bóg bogaty w Miłosierdzie Jan Paweł II w Ojczyźnie (16–19 sierpnia 2002)*, Kraków 2002, s. 77.

² Najważniejszym momentem objawienia miłosierdzia Bożego, które usprawiedliwia i przyciemnia człowieka, jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jezus, który kocha, cierpi i oddaje swoje życie za każdego z nas, bardzo mocno przemawia do naszego serca. Krzyż, z którego Jezus prowadził rozmowę z Ojcem, ukazuje głębię miłości, jaką człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, zostaje obdarzony w Bożym planie zbawienia. Por. C. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, Żąbki 2010, s. 41–42; J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1081, s. 184; M. Jaworski, *Metoda antropologiczna w encyklice „Dives in misericordia”*, w: tamże, s. 61.

się Tą, która najpełniej poznała tajemnicę Bożego Miłosierdzia. Także przy narodzinach Jana Chrzciciela ojciec jego Zachariasz, błogosławiąc Boga Izraela, wysławiał miłosierdzie, jakie okazał On ojcom, gdy wspominał na swe święte Przymierze (por. Łk 1, 72).

W nauczaniu Jezusa przejęty ze Starego Testamentu obraz Miłosierdzia zostaje jeszcze bardziej pogłębiany³. Misją, którą Jezus otrzymał od Ojca, było objawienie tajemnicy Bożej miłości w jej pełni. «Bóg jest miłością» (1J 4, 8.16), ogłasza – po raz pierwszy i jedyny na kartach Pisma Świętego – Jan Ewangelista. Ta miłość jest już wtedy możliwa, widoczna i namacalna w całym życiu Jezusa. Jego osoba jest niczym innym jak tylko miłością. To miłość, która się daje za darmo. Relacje Jezusa z osobami, które Go otaczają, ukazują coś jedyne i niepowtarzalnego. Znaki, które czyni przede wszystkim w stosunku do grzeszników, do biednych, wyłączonej, chorych i cierpiących, są naznaczone miłosierdziem. Wszystko w Nim mówi o miłosierdziu. Nie ma też w Nim czegoś, co byłoby pozbawione współczucia (MV, n. 8).

W przypowieściach poświęconych miłosierdziu Jezus objawia naturę Boga jako naturę Ojca, który nigdy nie uważa się za zwyciężonego dopóki nie sprawi, że poprzez współczucie i miłosierdzie zniknie grzech i pokonane zostanie odrzucenie. Ukazuje to m.in. przypowieść o synu marnotrawnym (zob. Łk 15, 11–32). Choć samo słowo „miłosierdzie” nie zostaje tu wypowiedziane, to jednak istota miłosierdzia jest ukazana w sposób bardzo jasny. Duchowy stan syna marnotrawnego pozwala nam zrozumieć, co jest podstawą Miłosierdzia Bożego. Okazuje się, że jest nią wierność Ojca swojemu ojcostwu; wierność miłości, jaką Ojciec obdarzył swojego syna. Bóg zatem kocha człowieka miłością bez granic – jest bogaty w Miłosierdzie⁴. Wyraża się ona nie tylko w natychmiastowej gotowości przyjęcia Syna do domu, ale i w radości z jego odnalezienia. Idąc dalej, można stwierdzić, że miłość Ojca do Syna powoduje troskę o jego godność. Ojciec jest świadom, że w Synu ocalało to, co jest fundamentalne dla osoby, czyli dobro człowieczeństwa Syna (por. MV, n. 9).

Miłosierdzie w Piśmie Świętym jest słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec nas. On nie ogranicza się do potwierdzenia swojej

³ Por. J. Kiciński, *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*, w: *Miłosierdzie w codzienności*, red. P. Gołubiew, Wrocław 2016, s. 11–12.

⁴ W encyklice *Dives in misericordia* papież Jan Paweł II przypomina za Konstytucją duszpasterską Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, że Jezus Chrystus jest pełnią „objawienia tajemnicy Ojca i Jego miłości” (KDK, n. 22).

miłości, ale czyni ją widoczną i namacalną. Miłość nie może być przecież abstrakcyjnym słowem. 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. Na tejże właśnie długości fali powinna zostać dostrojona i zorientowana miłość miłosierna chrześcijan. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosierni: jedni wobec drugich (MV, n. 9).

Miłosierdzie w znaczeniu, jakie przedstawił Chrystus powoduje więc, że każdy człowiek jest w stanie pochylić się nad każdym synem marnotrawnym, nad jego nędzą i grzechem (por. 1Kor 13, 4–8). Człowiek doświadczający takiej miłości nigdy nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany, i przytulony. Najważniejszym momentem objawienia Miłosierdzia Bożego, które usprawiedliwia i przygarnia człowieka, jest męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jezus, który kocha, cierpi i oddaje swoje życie za każdego z nas, bardzo mocno przemawia do naszego serca. Krzyż, z którego Jezus prowadził rozmowę z Ojcem, ukazuje głębię miłości, jaką człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, zostaje obdarzony w Bożym planie zbawienia. Stąd też uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy uwierzyć, że na świecie jest obecna miłość, potężniejsza od zła⁵.

2. Posłannictwo Kościoła w posłudze Miłosierdzia Bożego

Kontynuacja misji i posłannictwa Jezusa znajduje swoje miejsce w Kościele świętym, który jest Mistycznym Ciałem. Ojciec święty Franciszek w swojej posłudze apostołskiej często podkreśla, że główną belką, na której oparte jest życie Kościoła, jest miłosierdzie. Ponadto papież zaznacza, że każde działanie Kościoła powinno być otulone czułością i ciepłem serca. W ten sposób jego wiarygodność weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej. I nie można o tym nigdy zapomnieć.

Papież Franciszek wskazał również na eklezjalny wymiar Miłosierdzia. Główną belką, na której wspiera się życie Kościoła, jest miłosierdzie. Wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno zostać

⁵ Por. Parzysek, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, s. 41n.

otulone czułością, z jaką kieruje się do wiernych; nic też z jego głoszenia i z jego świadectwa ukazanego światu nie może być pozbawione miłosierdzia. Wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół „żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia”. Być może przez zbyt długi czas zapomnieliśmy wskazywać i żyć drogą miłosierdzia. Z jednej strony pokusa, która podpowiada, aby brać pod uwagę tylko i zawsze sprawiedliwość, sprawiła, że zapomnieliśmy, iż jest to tylko pierwszy krok, jakkolwiek konieczny i nieodzowny, ale Kościół potrzebuje wznieść się ponad to, aby osiągnąć cel wyższy i o wiele bardziej znaczący (MV, n. 10)⁶. Przypominając słowa św. Jana Pawła II papież Franciszek wskazuje, że pierwszą prawdą, jaką powinien głosić Kościół, jest miłość Chrystusa do człowieka. Tej miłości mamy być świadkami, sługami, pośrednikami i zwiastunami wobec każdego spotkanego człowieka. Tam bowiem, gdzie jest Kościół, tam powinno być doświadczenie miłosierdzia Ojca. Kościół powołany jest do tego, by był prawdziwą oazą Miłosierdzia Bożego (por. MV, n. 12).

Współcześnie jesteśmy świadkami głodu miłosierdzia. Mamy bowiem coraz częściej przed sobą widok ludzi cierpiących fizycznie i duchowo. Ubóstwo dotyka miliony osób, które doświadczają wojny, są zepchnięte na margines życia. Mamy tu na uwadze ludzi w starszym wieku, chorych, niechciane dzieci, ofiary przemocy i gwałtu⁷. Do dawnych form ubóstwa doszły nowe, współczesne, takie jak: rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja i dyskryminacja społeczna ze względu na przynależność narodową czy kolor skóry.

Wobec tych zagrożeń rośnie poczucie egzystencjalnego lęku i niepewność jutra. Ponadto nadal istnieją, a nawet pojawiają się nowe na świecie formy tortur, które są bezkarnie stosowane, a którymi systematycznie posługują się władze jako narzędziem panowania lub politycznego ucisku. Zagrożenia te niszczą to, co w człowieku jest

⁶ Papież zauważa, że „ze smutkiem obserwujemy, jak doświadczenie przebaczenia w naszej kulturze staje się coraz rzadsze. W niektórych przypadkach wydaje się nawet, iż znika już samo słowo przebaczenie. Jednak bez doświadczenia przebaczenia pozostaje nam droga bezpłodna i sterylna [...]. Nadszedł znowu czas dla Kościoła, aby przyjąć na siebie radosne głoszenie przebaczenia [...]. Przebaczenie to siła, która przywraca do nowego życia i dodaje odwagi, aby patrzeć w przyszłość z nadzieją” (n. 10).

⁷ Por. Kiciński, *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*, s. 13n.

ludzkie, co jest związane z jego godnością jako osoby, jego wewnętrznym prawem do prawdy i wolności. Także i środki techniczne, którymi dysponuje dzisiejsza cywilizacja, zamiast pomagać stwarzają możliwość samozniszczenia, choćby na drodze konfliktu militarnego. Trzeba jasno stwierdzić, że współczesny świat jest pełen sprzeczności. Niesie je ze sobą rozwój gospodarczy, kulturowy i techniczny. Postęp ten niestety niewiele – wybranym osobom – udostępnia ogromne możliwości, natomiast miliony ludzi nie tylko pozostawia na marginesie postępu, ale zmusza je do zmagania się z warunkami życia uwłaczającymi ludzkiej godności⁸.

Wobec takich wydarzeń trzeba jasno powiedzieć, że miłość Boża nie może pozostawać obojętna wobec człowieka⁹, ponieważ każda osoba posiada w sobie coś boskiego, nie tylko w samym duchu, lecz również w swej cielesności. Posługa na rzecz miłosierdzia jest kontynuacją posługi miłosierdzia samego Chrystusa, drogą Samarytanina, lekarza dusz i ciał. Jakże często św. Jan Paweł II przypominał światu o konieczności troski o najbardziej opuszczonych, starców, niepełnosprawnych, odepchniętych przez społeczeństwo, umierających, ofiary narkomanii i nowych chorób zakaźnych¹⁰.

Papież Paweł VI przypominał, że głoszenie Dobrej Nowiny odbywa się na drodze dawania świadectwa życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego oraz przepowiadania (por. EN, n. 41). Jan Paweł II nawiązując do swego poprzednika wezwał wiernych świeckich, aby dawali świadectwo swej wiary i nasycali wartościami Ewangelii cały porządek rzeczy doczesnych (DA, n. 7). Świadectwo miłosierdzia dawane przez osoby wierzące wymaga czynnego zaangażowania w życiu codziennym. Potrzeba zatem, jak mówił św. Jan Paweł II, nowej wyobraźni miłosierdzia, której przejawem jest nie tylko niesienie skutecznej pomocy, ale przede wszystkim zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowanie się z nim, tak by gesty pomocy nie były odczuwane

⁸ Por. C. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 23n; tenże, *The New Evangelization as a Remedy for Dechristianization*, Warszawa 2012, s. 10–22.

⁹ J. Szymik, *Bóg jest Miłością*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”. Kwartalnik pallotyński (ApMB), 2017, nr 1, s. 5.

¹⁰ Prawda o Bożym Miłosierdziu, stanowiąca centralny motyw pontyfikatu Jana Pawła II, pojawiła się jego w nauczaniu już na początku pontyfikatu w encyklice *Dives in misericordia* („Bóg bogaty w miłosierdzie” – 1981). Por. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, s. 41n.

jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr¹¹.

Współczesna globalizacja sprawia, że na poziomie światowym wzrasta nadmierna różnica pomiędzy bogatymi i ubogimi. Osoby wierzące są zobowiązane do demaskowania i upominania w imię Bożej miłości tych, co trwonią i niszczą bogactwo ziemi. W tym kontekście papież Benedykt XVI w swojej posynodalnej adhortacji *Sacramentum caritatis* apelował, że nie można milczeć wobec istniejących obozów dla uchodźców i wysiedlonych w różnych częściach świata, którzy żyją w prowizorycznych warunkach, szukając schronienia przed jeszcze gorszym losem. Są to sytuacje, których przyczyną jest brak odpowiedzialności wielu osób (SC, n. 90). Zatem osoby wierzące są wezwane do tego, by objawiać Bożą miłość i Boże miłosierdzie. Zadanie to jest skierowane do każdego człowieka i wymaga autentycznego potwierdzenia w życiu codziennym. Jest to zatem budowanie nowej kultury miłości i życia. Zadanie, które obecnie stoi przed współczesnym Kościołem, związane jest z nieustannym odczytywaniem znaków czasu i przypominaniem zamysłu Bożego wobec każdego człowieka i jego posłannictwa¹².

Troska o budowanie „nowej kultury życia” jest więc jednym z priorytetów, jakie stawia dziś Kościół przed osobami wierzącymi. Zadanie to wymaga wielkiego wysiłku połączonego z postawą cierpliwości i wytrwałości. Nie zawsze bowiem są widoczne efekty podejmowanych działań, niekiedy potrzeba czasu. Działanie to ma na celu stworzenie nowego stylu życia opartego na postawie nawrócenia i przemiany serc ludzkich w celu przywrócenia na właściwe miejsce Boga w życiu człowieka. Należy też zaznaczyć, że budowanie nowej cywilizacji miłości, pokoju i sprawiedliwości to codzienne przeżywanie wspólnoty życia i modlitwy¹³.

3. Miłosierdzie Boże w codzienności naszych dni

Miłosierdzie nie może być przecież abstrakcyjnym słowem. Z samej swej natury jest ono konkretnym życiem. Miłosierdzie Boga jest Jego od-

¹¹ Dzięki temu Ewangelia staje się aktualizacją słów Jezusa: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Por. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, s. 116.

¹² Por. C. Bartnik, *Znaki czasu*, w: *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dzisiaj” Kościoła*, red. K. Gózdź, K. Michalczuk, Poznań 2008, s. 7; Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, s. 13n.

¹³ Por. tenże, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, s. 312–336; tenże, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, s. 155–169.

powiedzialnością za nas. On czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem (MV, n. 9). Stąd papież Franciszek bardzo często zwraca naszą uwagę na słuchanie słowa Bożego. Podkreśla, że słuchanie Boga jest początkiem czynienia miłosierdzia. Słowo to posyła nas do drugiego człowieka, zwłaszcza będącego w potrzebie. Żyjąc Słowem jesteśmy w stanie być zwiastunami (apostołami) Bożego miłosierdzia we współczesnym świecie. Nie można bowiem zatrzymywać się tylko i wyłącznie w sferze otrzymywania, ale powinniśmy dzielić się z innymi miłością, której doświadczamy od Boga¹⁴.

Dlatego papież Franciszek ogłaszając Rok Miłosierdzia zachęca nas, by na nowo odkryć wartość uczynków miłosierdzia co do duszy i co do ciała¹⁵. Stanowią one bowiem streszczenie ewangelicznej postawy miłości wobec drugiego człowieka. Wybijają one nas z postawy zapatrzenia się w siebie i w swoje sprawy. Nie możemy uciec od słów Pana, stwierdza papież, gdyż to na ich podstawie będziemy osądzeni (por. Mt 25, 31–45).

Warto w tym miejscu przywołać konkretne uczynki miłosierdzia, co do ciała i duszy, by następnie zwrócić uwagę na ich treść szczególnie aktualną we współczesnym świecie¹⁶.

3.1. Uczynki miłosierdzia względem ciała

Pierwszy z nich: głodnych nakarmić zwraca naszą uwagę na konkretny czyn – nakarmienie głodnych¹⁷. Doświadczenie głodu powo-

¹⁴ Aby być zdolnymi do miłosierdzia, powinniśmy najpierw nastawić się na słuchanie słowa Bożego. To oznacza odzyskanie na nowo wartości ciszy, aby móc medytować słowo, które jest do nas zwrócone. W ten sposób możliwa jest kontemplacja miłosierdzia Boga i przyjęcie go jako własnego stylu życia (MV, n. 13).

¹⁵ „Jest moim gorącym życzeniem, aby chrześcijanie przemysłeli podczas Jubileuszu uczynki miłosierdzia względem ciała i względem ducha. Będzie to sposobem na obudzenie naszego sumienia, często uśpionego w obliczu dramatu ubóstwa, a także umożliwi nam coraz głębsze wejście w serce Ewangelii, gdzie ubodzy są uprzywilejowani dla Bożego miłosierdzia. Przepowiadanie Jezusa przedstawia te uczynki miłosierdzia, abyśmy mogli poznać, czy żyjemy jak Jego uczniowie, czy też nie” (MV, n. 15).

¹⁶ Odkryjmy na nowo uczynki miłosierdzia względem ciała: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, przybyszów w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać. I nie zapominajmy o uczynkach miłosierdzia względem ducha: wątpiącym dobrze radzić, nieumiejętnych pouczać, grzeszących upominać, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych (MV, n. 15). W rozważaniu treści poszczególnych uczynków miłosierdzia skorzystano z: Kiciński, *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*, s. 11–36; C. Militello, *Uczynki Miłosierdzia*, Pelplin 2016 oraz z artykułów zamieszczonych w ApMB, 2013–2016.

¹⁷ Zob. ApMB, 2013, nr 1.

duje, że człowiek zostaje poniżony i zdegradowana jest jego godność jako osoby. Jezus przypomniał, że na nic się zdadzą piękne słowa, gdy któryś z braci cierpi głód. Uczynek ten zachęca nas do dzielenia się dobrami materialnymi, zwłaszcza pokarmem, który podtrzymuje ludzkie życie. Dotyczy też naszego osobistego zaangażowanie na rzecz ludzi ubogich, aby dzielić się z nimi tym, co posiadamy. Ten uczynek miłosierdzia wymaga od nas dostrzeżenia drugiego człowieka, który potrzebuje naszej pomocy, który nie jest od nas daleko a czasami wręcz bardzo blisko, w zasięgu naszej ręki.

Kolejny uczynek miłosierdzia spragnionych napoić wskazuje, jak wielkim darem jest woda, która stanowi podstawę naszego życia¹⁸. Dzięki niej człowiek spragniony odzyskuje utracone siły. Niekiedy niewielki gest w stronę drugiej osoby, czy to będzie kubek wody, szklanka herbaty podany jednemu z tych najmniejszych – czynimy dla samego Chrystusa. Warto przy okazji zrobić rachunek sumienia z gospodarowania wodą. Czasami nie potrafimy uszanować tego daru, który nie dla wszystkich jest dostępny.

Mając na uwadze kolejny uczynek miłosierdzia mamy przed oczyma człowieka na giego. Nauka Kościoła zawarta w Piśmie Świętym i jego Tradycji wskazuje bardzo jasno, że ten uczynek miłosierdzia związany z przyodzianiem nagich jest odpowiedzią na wezwanie do przywracania człowiekowi jego godności, która wyraża się w cielesności¹⁹. Zadaniem wierzących jest nieustanna troska i szacunek dla ciała człowieka, które ze swej natury jest darem Boga i w cielesności zawarł Bóg całą ideę zbawienia. Podejmując ten uczynek miłosierdzia mamy także na uwadze troskę o przeżywanie czystości w ludzkim ciele. Współcześnie jesteśmy bowiem świadkami hedonistycznej kultury ciała, która sprowadza ciało ludzkie do rangi przyjemności, a nawet niekiedy i zabawy.

Podróżnych do domu przyjąć – to bardzo ważne wyzwanie w dzisiejszym świecie wobec nas – osób wierzących²⁰. Trzeba też jasno stwierdzić, że każdy z nas na swój sposób jest w podróży, bowiem życie ludzkie jest pielgrzymką do domu Ojca. Ważne jest więc, by każde nasze spotkanie z drugim człowiekiem było wyrazem otwarcia serca. Podróżnych w dom przyjąć tzn. pozwolić drugiemu zatrzymać się w naszym sercu lub

¹⁸ Zob. ApMB, 2013, nr 3.

¹⁹ Zob. ApMB, 2014, nr 1.

²⁰ Zob. ApMB, 2014, nr 3.

uczynić w swoim sercu mieszkanie dla bliźniego. Dziś jesteśmy świadkami procesów emigracyjnych, otaczają nas ludzie potrzebujący pomocy, schronienia, zatrzymania się choć na chwilę. Potrzeba zatem szeroko spojrzeć na otaczający nas świat i w duchu miłosierdzia udzielić pomocy zwłaszcza tym, którzy jej naprawdę potrzebują.

Więźniów pocieszać – ten uczynek miłosierdzia na ogół kojarzy się nam z więzieniem, jako miejscem odosobnienia, odbywania kary za określone przestępstwo²¹. W więzieniu są konkretne osoby, które na pewnym etapie swojego życia dokonały złych wyborów, decyzji, które to zaowocowały takimi, a nie innymi konsekwencjami i sankcjami. Brama miłosierdzia otwarta jest dla każdego i nie wolno nam o tym zapomnieć! Należy zatem otoczyć więźniów naszą modlitwą, czy też odwiedzić i pocieszyć. Niezwykle wymowna była wizyta Jana Pawła II w więzieniu, gdy odwiedził Ali Agcę – zamachowca na siebie. Wówczas to Jan Paweł II powiedział jakże wymowne słowa: „bracie, daruję Ci i przebaczam”. Więzieniem może stać się telewizja, Internet, nasza ludzka wyobraźnia, grzech, które zamykają nas na Boga. Stąd też Rok Miłosierdzia jest wspaniałą okazją do duchowej amnestii, ale i do czynienia dobra wobec każdego człowieka uwikłanego w więzienie grzechu.

Chorych nawiedzać... Człowiek chory wzbudza różne emocje poczynawszy od współczucia i litości po odrazę i niechęć²². Sam widok człowieka chorego powoduje, że nie zawsze chcemy mieć kontakt z taką osobą. Jezus pokazuje nam, że cierpienie i choroba nie zawsze zależne są od danego człowieka. Nawiedzenie chorych i niesienie im pomocy jest niezwykle ważne. Niosąc ze sobą radość nawiedzenia przyczyniamy się do odzyskania pogody ducha w tych, którzy tak bardzo jej potrzebują. Należy podkreślić, że właściwe towarzyszenie innym w cierpieniu może na nowo otworzyć ich na świat nadprzyrodzony i przywrócić właściwą hierarchię wartości. Zatem chorych nawiedzać – to nieść im uzdrawiającą moc Chrystusa, który pochyła się nad każdym człowiekiem.

Umarłych grzebać... Śmierć jest kresem ludzkiego życia, a zarazem momentem narodzin dla Boga²³. Zwyczaj chrześcijański nakazuje nam szczególnie szacunek wobec ciała zmarłego. Stąd też w naszej kulturze ciało zmarłego składane jest w grobie, który jest miejscem jego

²¹ Zob. ApMB, 2015, nr 1.

²² Zob. ApMB, 2015, nr 3.

²³ Zob. ApMB, 2016, nr 2.

doczesnego spoczynku. Moment odejścia człowieka z tego świata jest niezwykle ważny, bowiem w nim dokonują się często ostateczne decyzje ludzkie. Modlitwa, zapalona świeca gromniczna – to szczególne symbole świadczące o chrześcijańskim odchodzeniu z tego świata. Uczestnictwo w pogrzebie jest wyrazem szczególnego szacunku wobec zmarłej osoby, ale najważniejszym wyrazem szacunku wobec zmarłych jest modlitwa i Eucharystia. Pomagając im przekroczyć bramy nieba czynimy ich orędownikami u Boga.

3.2. Uczynki miłosierdzia co do duszy

Grzeszących upominać... Często brakuje nam odwagi, by zwrócić komuś uwagę, zwłaszcza tym, którzy grzeszą²⁴. Ważnym obowiązkiem staje się zwrócenie uwagi na czyjeś błędy, grzechy, a nawet zaniedbania. Warto jednak pamiętać, że każde upominanie powinno dokonywać się w atmosferze miłości i szacunku wobec drugiego człowieka. Mówienie prawdy staje się chrześcijańskim obowiązkiem. Okazuje się, że łatwiej jest nam mówić na temat drugiego człowieka niż upominać go w cztery oczy. Łatwiej jest oceniać innych niż pomagać im zmieniać swoje życie. Może też się okazać, że upominając drugiego sprowadzimy go na właściwą drogę życia i pomożemy mu odkryć na nowo piękno życia łaską Bożą.

Nieumiejących pouczać – kolejny uczynek miłosierdzia co do duszy zwraca uwagę na pomoc w zakresie informacji²⁵. Dotyczy to zarówno wymiaru duchowego (nadprzyrodzonego) i naturalnego. Właściwe ukształtowanie życia duchowego ma niezwykle ważny wpływ na podejmowane decyzje życiowe. Stąd też osoby wierzące mają obowiązek ubogacać innych swoim doświadczeniem wiary, a zarazem wskazywać dobry kierunek życia. Człowiek zachwycając się propozycjami współczesnego świata nie zawsze jest w stanie krytycznie spojrzeć na oferowane wartości. Osoby wierzące powinny pouczać, wyjść do dzisiejszego człowieka z konkretną propozycją. Mogą to być różnego rodzaju spotkania, dyskusje, w których podejmowane są tematy z życia wzięte. Wychodząc od życia codziennego należy skonfrontować je z nauką Chrystusa zawartą w Ewangelii, by następnie dokonywać właściwych wyborów życiowych.

²⁴ Zob. ApMB, 2013, nr 2.

²⁵ Zob. ApMB, 2013, nr 4.

Wątpiącym dobrze radzić – to zadanie szczególne w dzisiejszym świecie. Zwątpienie ma różne oblicza²⁶. Wątpliwości mogą pojawiać się na drodze wiary, ktoś może wątpić w dalszy sens życia, inni zaś wątpią w prawdziwą przyjaźń, w to, że można być w życiu szczęśliwym i zadowolonym. Mamy być jako osoby wierzące zwiastunami nadziei na lepsze jutro w dzisiejszym świecie, jakże często pogrążonym w ciemnościach. Jako osoby wierzące doświadczywszy miłosnej obecności Boga w swoim życiu zobowiązani jesteśmy pomagać odkrywać światło prawdy w sercu drugiego człowieka, a zwłaszcza tego zagubionego, poszukującego i wątpiącego. Mamy ukazywać światu, że wszelkie wątpliwości mogą być rozwiązane w spotkaniu z prawdziwą miłością – Bogiem, który objawia się w Chrystusie. Ważne jest więc towarzyszenie innym w pielgrzymce wiary. Niekiedy przykład naszego życia jest najpiękniejszą wskazówką dla innych, a zwłaszcza w momencie podejmowania życiowych decyzji.

Strapiionych pocieszać... Strapienie to doświadczenie smutku z różnych przyczyn. Mogą być strapienia duchowe, ale i mogą być strapienia dnia codziennego. Istotą strapienia jest to, by wyprowadzać z niego właściwe wnioski²⁷. Może ono stać się przyczyną dalszego rozwoju duchowego, ale i może przyczynić się do duchowej ślepoty, a nawet do popadnięcia w rozpacz. Pocieszenie w strapieniu polega przede wszystkim na podniesieniu na duchu, na dawaniu nadziei na lepsze jutro. Ważne jest to, by uczyć innych podnosić wzrok ku górze, skąd może nadejść pomoc. Zadaniem osób wierzących jest być zwiastunami nadziei w dzisiejszym świecie. Człowiek wierzący powinien być człowiekiem Bożego optymizmu. Doświadczenie smutku, niezrozumienia, strapienia jest zawsze okazją, by zbliżyć się do miłosiernego serca Jezusa i powiedzieć za św. Faustyną: „Jezu, ufam Tobie”.

Krzywdy cierpliwie znosić – to jeden z trudniejszych czynków miłosierdzia co do duszy²⁸. Każdy bowiem człowiek nosi w sobie różne poczucie krzywdy. Jest ono na ogół skutkiem braku przebaczenia i pielęgnowania zranień. Z pewnością w zachęcie Chrystusa, aby krzywdy cierpliwie znosić nie chodzi o to, by na wyrządzonych krzywdach nie koncentrować swojego życia, ale dać też winowajcy możliwość naprawienia wyrządzonej winy. Krzywdy cierpliwie znosić to przyjąć postawę

²⁶ Zob. ApMB, 2014, nr 2.

²⁷ Zob. ApMB, 2013, nr 2.

²⁸ Zob. ApMB, 2015, nr 2.

Chrystusa, który mówi: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”. Brak niekiedy reakcji na wyrządzoną krzywdę staje się najlepszą obroną. Nie zawsze na agresję musimy odpowiadać agresją.

Urazy chętnie darować... Z zasady człowiek pamięta to, co było trudne, nieprzyjemne, bolesne²⁹. Doświadczenie zranień od innych bardzo często poddawane jest rozpamiętywaniu. Umieć przebaczyć i prosić o przebaczenie to postawa prawdziwie chrześcijańska. Przechowywanie w pamięci uraz bardzo często skutkuje różnego rodzaju depresjami i załamaniem. Odpowiedzią na każdą doznaną urazę jest postawa darowania i zapominania. Zresztą sami często krzywdzimy innych w sposób nie zawsze zamierzony. Mówimy przecież – każdy chce dobrze. Być może trzeba nam wszystkim zacząć bardziej żyć słowem Bożym niż ludzkim.

Modlić się za żywych i umarłych... Modlitwa jest wspaniałym narzędziem, które może zmienić nasze życie³⁰. Nie zawsze doceniamy wartość modlitwy. Chrystus zaprasza nas do intymnej, osobowej więzi, jaką jest miłosne spotkanie podczas modlitwy. Patrząc na Jezusa widzimy, że nieustannie żył w obecności Ojca. Nigdy nie brakowało Mu czasu, aby oddalić się na miejsce pustynne, aby się modlić. W ten sposób pokazuje nam, jakie miejsce powinna zajmować modlitwa w życiu człowieka wierzącego. To na modlitwie Jezus uczy nas odczytywać wolę Boga. Ponadto zaprasza nas do Modlitwy Pańskiej, w której pokazuje nam Ojca, który jest miłością. W ten sposób zwracając naszą uwagę w stronę Ojca uczy nas właściwej hierarchii wartości. Na pierwszym miejscu mają być sprawy duchowe, na drugim zaś materialne. Modlitwa wprowadza nas w szerszą rodzinę, która ma wymiar duchowy i jest rodziną samego Boga. Stąd też powinniśmy modlić się za wszystkich, za żywych o potrzebne łaski i błogosławieństwo Boże na każdy dzień, zaś dla zmarłych o radość życia wiecznego³¹.

Wnioski końcowe

1. Potrzeba nawrócenia... By doświadczyć Bożego miłosierdzia i świadczyć o nim, potrzeba nam wejść na drogę nawrócenia. Pierwsze sło-

²⁹ Zob. ApMB, 2016, nr 1.

³⁰ Zob. ApMB, 2016, nr 3.

³¹ Należy szczególnie podkreślić doniosłość modlitwy za zmarłych, aby Miłosierny Bóg obdarzył ich życiem wiecznym oraz pokojem i szczęściem zbawionych. Por. M. Kowalczyk, *Modlić się za żywych i umarłych*, zob. ApMB, 2016, nr 3, s. 22–23.

wa, jakie Jezus kieruje do nas, to „nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”. Zaprasza w ten sposób do wejścia na drogę słowa Bożego. Nawrócenie jest więc powrotem do źródeł, do słowa Bożego. Ono powinno stanowić centrum naszego życia. Słowo Boga jest pełne miłości i miłosierdzia. On nas powołał do szczególnej więzi ze sobą i dlatego nieustannie do nas mówi. Nawrócenie to uczynienie pierwszeństwa dla Boga w swoim życiu. Nawrócenie to wejście na drogę Bożego słowa, Bożych przykazań, Bożej miłości. Miłosierdzie Boże przemienia nasz sposób patrzenia i działania. Człowiek doświadczony Bożej miłości, nie jest w stanie jej zatrzymać dla siebie. Stąd też nawrócenie to wyjście ze skorupy własnego egoizmu; to nieustanne dawanie siebie innym.

2. Potrzeba formacji... Nadzwyczajny Jubileuszowy Rok Miłosierdzia jest okazją do ubogacenia formacji kapłańskiej, osób życia konsekrowanego czy wiernych świeckich o najbardziej podstawowy aspekt chrześcijańskiego powołania, jakim jest Miłość Miłosierna Boga. Ona jest u źródła naszego ludzkiego istnienia, całego dzieła zbawczego dokonanego w Chrystusie i całego procesu uświęcenia prowadzonego w Duchu Świętym. Nie chodzi przy tym o dodanie do zagadnień dotąd poruszanych w formacji jeszcze jednego tematu i przypomnienie o jego istnieniu, ale o ukazanie miejsca miłosierdzia w powołaniu chrześcijańskim w ogóle i przykładowe ukazanie etapów formacji w kluczu miłosierdzia, zgodnie z nauczaniem Kościoła.

3. Iść w życie i czynić miłosierdzie... Program najbliższego roku duszpasterskiego 2016/2017 koncentruje się wokół słów: „Idźcie i głoscie”³². Zatem mamy ewangelizować poprzez głoszenie miłosierdzia Bożego, zwłaszcza w naszej Ojczyźnie. Naród ma swoje barwy, przeżycia i tęsknoty. Również nasza Ojczyzna, której na imię Polska. Chrystus Miłosierny odkrywa prawdziwe oblicze wszystkich rzeczy i uczy dostrzec to, co najpiękniejsze i najważniejsze. Uczy także spoglądać dalej, w przyszłość. Ewangelizując z odwagą trzeba nam dosłyszeć słowa Chrystusa: „Nie lękajcie się, Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata... Poślę wam Ducha Świętego – On was wszystkiego nauczy”. Trzeba iść z zawołaniem: „Jezu, ufam Tobie” – to znaczy iść z odwagą, w mocy Ducha Świętego i być apostołem Miłosierdzia.

³² Por. Komisja Duszpasterska Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017*, Poznań 2016.

STRESZCZENIE

Na wszystkich kontynentach z głębin ludzkiego cierpienia zdaje się wznosić wołanie o miłosierdzie. Współczesnemu człowiekowi brakuje ufności. Papież Franciszek często przypominał, że Bóg nie męczy się udzielaniem Miłosierdzia. Bullą *Misericordiae vultus – Oblicze Miłosierdzia* ogłosił Papież Nadzwyczajny Jubileusz – Rok Miłosierdzia. Autor artykułu myśli o Miłosiernym Ojcu i miłosierdziu w czynnie rozwija w trzech punktach: Bóg bogaty w Miłosierdzie; posłannictwo Kościoła w posłudze Miłosierdzia oraz Miłosierdzie Boże w codzienności naszych dni. Autor pod koniec artykułu ukazuje: potrzebę nawrócenia, formacji i czynu miłosierdzia.

Słowa kluczowe: ludzkie cierpienie, miłosierdzie, papież Franciszek, Jubileusz, Rok Świąty, posłannictwo, Kościół, posługa, uczynki miłosierdzia.

SUMMARY

In every continent, from the depths of human suffering seems to rise a cry for mercy. Modern man lacks confidence. Pope Francis often reminded that God does not get tired granting of Mercy. Bull *Misericordiae vultus – Face of Mercy*, the Holy Father announced the Extraordinary Jubilee – Year of Charity. The author thought of the Merciful Father and mercy in action develops in three points: God, rich in mercy; Church's mission in the ministry of Mercy and Mercy of God in the everyday life of our days. The author at the end of the article shows: the need for conversion, formation and action of mercy.

Key words: human suffering, mercy, Pope Francis, Jubilee, Holy Year, mission, church, ministry, works of mercy.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 1965.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 1965.
Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 1964.
Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.
Jan Paweł II, *Miłosierdzie Boże – jedyną nadzieją. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. w Krakowie – Łagiewnikach, w: Bóg bogaty w Miłosierdzie Jan Paweł II w Ojczyźnie (16–19 sierpnia 2002, Kraków 2002.*
Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus – Oblicze Miłosierdzia*, 2015.
Komisja Duszpasterska Konferencji Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013–2017*, Poznań 2016.
„Apostoł Miłosierdzia Bożego”. Kwartalnik pallotyński, 2013–2016, nr 1–4.
Bartnik C., *Znaki czasu, w: Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, red. K. Gózdź, K. Michalczyk, Poznań 2008, s. 11–22.

- Jaworski M., *Metoda antropologiczna w encyklice „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, red. S. Grzybek. M. Jaworski, Kraków 1981, s. 55–65.
- Kiciński J., *Miłosierdzie, które objawia się w czynie*, w: *Miłosierdzie w codzienności*, red. P. Gołubiew, Wrocław 2016, s. 11–36.
- Kowalczyk M., *Modlić się za żywych i umarłych*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”. Kwartalnik pallotyński, 2016, nr 3, s. 22–23.
- Majka J., *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki „Dives in misericordia”*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek. M. Jaworski, Kraków 1981, s. 176–184.
- Parzyszek C., *Bulla „Misericordiae vultus” – nieoceniony dar papieża Franciszka*, StWł, 18(2016), s. 51–60.
- Parzyszek C., *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, Ząbki 2010.
- Parzyszek C., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012.
- Szymik J., *Bóg jest Miłością*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”. Kwartalnik pallotyński, (2017), nr 1, s. 5.

KS. ARTUR NIEMIRA

**MIŁOSIERNIE
W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA DO MŁODZIEŻY
Z OKAZJI XXXI ŚWIATOWEGO DNIA MŁODZIEŻY
KRAKÓW 2016**

Podczas mszy w Rio de Janeiro kończącej Światowe Dni Młodzieży (ŚDM) w Brazylii papież Franciszek przekazał radosną, zwłaszcza dla polskiej młodzieży, wiadomość: „Drodzy młodzi, jesteśmy umówieni na spotkanie na najbliższy Światowy Dzień Młodzieży w 2016 roku w... Krakowie, w Polsce! Przez matczyne wstawiennictwo Maryi prosimy o światło Ducha Świętego na drogę, która nas prowadzi ku temu nowemu etapowi radosnego świętowania wiary i miłości Chrystusa!”¹ Moment ten był właściwie początkiem przygotowań do polskiego spotkania młodzieży z papieżem Franciszkiem. Intuicyjnie wyczuwano, że to wydarzenie w pielgrzymce wiary młodego Kościoła będzie doniosłym etapem, ze względu na fakt, że ŚDM wraca do ojczyzny Jana Pawła II – pomysłodawcy światowych spotkań młodzieży, że odbędzie się w kraju św. Siostry Faustyny, Apostołki Miłosierdzia, że na pewno przesłanie, jakie papież zechce przekazać młodzieży, będzie jakoś związane z tajemnicą Bożego Miłosierdzia.

Ta intuicja okazała się trafna, jako że tematem obranym przez Franciszka stały się słowa „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni mi-

KS. ARTUR NIEMIRA – dr teol., absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Prowadzi zajęcia z teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu oraz w Studium Teologii w Koninie, od 2005 r. kanclerz Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, autor artykułów z zakresu teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej.

¹ Franciszek, pap., *W 2016 r. Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, OsRomPol, 34(2013), nr 8–9, s. 19.

łosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7), co zostało zakomunikowane 7 listopada 2013 r. Papież Franciszek wybrał na motto piąte z ośmiu błogosławieństw, wypowiedzianych przez Jezusa w Kazaniu na brzegu Jeziora Galilejskiego. Chciał podkreślić wagę słów Chrystusa na temat istoty szczęścia, bo to one są sercem nauczania Jezusa. Temat znalazł odzwierciedlenie w logo i hymnie ŚDM Kraków 2016, ale przede wszystkim w papieskim Orędziu na XXXI Światowy Dzień Młodzieży oraz w przemówieniach, katechezach i homiliach wygłoszonych już w samym Krakowie.

Głębia treści ukazujących Boże Miłosierdzie i pozwalających zrozumieć jego tajemnicę jest tak bogata, że stanowi punkt odniesienia w nauczaniu Kościoła i materiał do osobistych rozważań w życiu duchowym młodzieży. Interesująca jest zarówno treść, jak i forma przekazu, dzięki której Franciszek trafiał do serc młodych ludzi z całego świata. Warto więc przyjrzeć się temu, co Następca Piotra miał do powiedzenia młodemu człowiekowi XXI wieku i jak ewangeliczne błogosławieństwo, prawda o miłosierdziu może stać się treścią życia ludzi młodych.

1. Miłość jest twórcza – uczynki miłosierdzia

Do powierzenia swojego życia Bożemu Miłosierdziu i błagania o nie całym sercem zachęcił młodzież z całego globu papież Franciszek kierując do niej swoje przesłanie. W orędziu na ŚDM w Krakowie odwołał się także do osobistego doświadczenia z młodości wyznając, że pewna spowiedź i doświadczenie Bożego Miłosierdzia wręcz odmieniły jego życie.

Franciszek przypomniał, że hasłem, które ma inspirować młodzież w ostatnim roku przygotowań do spotkania w Krakowie, są słowa z Ewangelii św. Mateusza: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Zazaczył też, że wraz z tym tematem, Światowy Dzień Młodzieży Kraków 2016 wpisuje się w Rok Święty Miłosierdzia obchodzony w Kościele powszechnym².

Franciszek wyjaśnił, że w biblijnym rozumieniu miłosierdzia zawarte są konkretne cechy miłości, która jest wierna, darmowa i umie przebaczać oraz, że w miłosierdziu zawsze zawarte jest przebaczenie. Wskazał, że miłosierdzie nie jest jakąś abstrakcyjną ideą, ale konkret-

² Por. tenże, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*, OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 4.

nym faktem, przez który Bóg objawia swoją miłość podobną do miłości ojca i matki³.

Papież przypomniał też, że w 15. rozdziale Ewangelii św. Łukasza odnaleźć można trzy przypowieści o miłosierdziu: o zagubionej owcy, o zgubionej drachmie oraz tę, która jest znana jako przypowieść o synu marnotrawnym. „W tych trzech przypowieściach uderza nas radość Boga, radość, jaką On okazuje, kiedy odnajduje grzesznika i mu przebacza. Tak, radością Boga jest przebaczenie! W tym znajduje się synteza całej Ewangelii”⁴. Papież zwraca też uwagę, że „każdy z nas jest tą zagubioną owcą, tą zgubioną drachmą. Każdy z nas jest owym synem, który zmarnował swoją wolność idąc za fałszywymi bożkami, iluzjami szczęścia i wszystko utracił”. Ale, Franciszek przekonywał, że „Bóg o nas nie zapomina, Ojciec nigdy nas nie opuszcza. Jest ojcem cierpliwym, zawsze na nas czeka! Szanuje naszą wolność, ale zawsze pozostaje wierny”⁵.

Zwracając się do młodzieży świata Franciszek przekonywał, że Miłosierdzie Boga jest bardzo konkretne i każdy jest powołany, aby osobiście go doświadczyć. W tym kontekście odwołał się także do osobistego doświadczenia z czasów, gdy miał 17 lat. Pewnego dnia, gdy miał wyjść na spotkanie z przyjaciółmi, zdecydował, że najpierw wstąpi do kościoła. Tak wspomina to wydarzenie: „Spotkałem tam pewnego księdza, który wzbudził we mnie szczególne zaufanie, tak, że zapragnąłem otworzyć swoje serce w Sakramencie Spowiedzi. To spotkanie zmieniło moje życie! Odkryłem, że kiedy otwieramy swoje serce z pokorą i przejrzystością, możemy bardzo konkretnie doświadczyć Bożego Miłosierdzia”⁶. Papież zachęcał młodzież do powierzenia swojego życia Bożemu Miłosierdziu i do odkrycia konfesjonału jako miejsca Miłosierdzia: „Być może ktoś z was nosi w swoim sercu ciężar i myśli: zrobiłem to czy tamto... Nie bójcie się! On na was czeka! On jest ojcem: czeka na was zawsze!”⁷.

W swoim przesłaniu do młodych papież zasugerował im też, w jaki konkretny sposób można być narzędziem Bożego Miłosierdzia względem

³ Por. tamże, s. 5.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 5–6.

⁷ Tamże, s. 6.

bliźnich. „Przychodzi mi na myśl przykład bł. Pier Giorgia Frassatiego. On mówił: «Jezus odwiedza mnie w Komunii świętej każdego ranka, a ja Mu się za to odwdzięczam w skromniejszy, dostępny mi sposób: odwiedzam Jego biedaków»”. Papież zachęcił młodzież świata do naśladowania włoskiego Błogosławionego, który poświęcał ubogim czas służąc im z wielką dyskrecją i nigdy się z tym nie obnosząc. Franciszek przypomniał też, że w czasie pogrzebu, rodzina i przyjaciele Pier Giorgia byli zdumieni obecnością tak wielu nieznanym ubogich, których prowadził i którym pomagał za życia⁸.

Papież zaprosił młodzież do ponownego odkrycia uczynków miłosierdzia względem ciała i względem duszy zaznaczając, że miłosierdzie nie jest zwykłym sentymentalizmem. Jest natomiast „sprawdzianem autentyczności naszej postawy jako uczniów Jezusa, naszej wiarygodności jako chrześcijan we współczesnym świecie”. Franciszek zaproponował młodym, aby przez pierwszych siedem miesięcy 2016 roku, wybierali co miesiąc jeden uczynek miłosierny względem ciała i jeden względem duszy, i realizowali je. Zachęcił też do zainspirowania się przytoczoną w orędziu modlitwą św. Faustyny, apostołki Bożego Miłosierdzia⁹.

W końcowej części orędzia Franciszek poczynił dość zaskakujące wyznanie, a mianowicie wyraził opinię, że Jan Paweł II przeczuwał, że nastał czas Miłosierdzia. Na początku swego pontyfikatu napisał encyklikę *Dives in misericordia*. W Roku Świętym 2000 kanonizował siostrę Faustynę i ustanowił Święto Bożego Miłosierdzia, obchodzone w drugą Niedzielę Wielkanocną, a w 2002 roku osobiście konsekrował w Krakowie sanktuarium Jezusa Miłosiernego, zawierając świat Bożemu Miłosierdziu i wyrażając pragnienie, by to orędzie dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i wypełniło ich serca nadzieją. Dlatego zaapelował do młodych: „Nieście płomień miłosiernej miłości Chrystusa – o którym mówił św. Jan Paweł II – w środowiska waszego codziennego życia i aż na krańce ziemi”¹⁰.

Zauważalne w tym kontekście staje się wezwanie Franciszka do praktykowania uczynków miłosierdzia, które z jednej strony miały przygotować do przeżycia ŚDM 2016, z drugiej natomiast są sprawdzianem

⁸ Por. tamże, s. 7.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże.

bycia autentycznym uczniem Jezusa we współczesnym świecie. Już *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że „uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które przychodzimy z pomocą naszemu bliźniemu w potrzebach jego ciała i duszy. Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i krzywdy cierpliwie znosić to uczynki miłosierdzia co do duszy. Uczynki miłosierdzia co do ciała polegają zwłaszcza na tym, by głodnych nakarmić, bezdomnym dać dach nad głową, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzać, umarłych grzebać. Spośród tych czynów jałmużna dana ubogim jest jednym z podstawowych świadectw miłości braterskiej; jest ona także praktykowaniem sprawiedliwości, która podobna się Bogu”¹¹.

Przed wszystkim uczynki miłosierdzia, do praktykowania których zachęcał młodzież Papież, to naśladowanie samego Chrystusa, a przez to autentyczne życie wiarą. Jak powiedział Franciszek, zwracając się do młodych w Krakowie podczas nabożeństwa Drogi Krzyżowej, „przemierzając Drogę Krzyżową Jezusa, odkryliśmy na nowo znaczenie upodobnienia się do Niego, przez 14 uczynków miłosierdzia. Pomagają nam one otworzyć się na Boże miłosierdzie, prosić o łaskę zrozumienia, że bez miłosierdzia człowiek nic nie może uczynić; bez miłosierdzia ja, ty, my wszyscy nic nie możemy uczynić”¹². Ponadto, okazywanie miłosierdzia za pomocą uczynków to służba samemu Bogu, który jest miłosierny, a więc realizacja życia szczęśliwego, życia zgodnego z ośmioma błogosławieństwami¹³.

Oznacza to, że miłosierdzie, którego człowiek doświadczył, powinno być udzielane innym. W tym sensie trzeba rozumieć propozycję skierowaną do młodych, którzy są praktyczni i otrzymali w ten sposób praktyczny sposób przeżycia doświadczenia Bożego Miłosierdzia. Co ciekawe, nie jest ono pozostawione tylko i wyłącznie na poziomie jakiejś pragmatyki, czy oderwane od czegoś, co można nazwać przyjmowaniem daru miłosierdzia. Wcześniej, jak to zostało zaznaczone, papież opowiedział o swoim doświadczeniu miłosierdzia w sakramencie pokuty, co również można nazwać praktycznym sposobem doświadczenia Bożego Miłosierdzia. Dodając młodym odwagi do skorzystania ze spowiedzi

¹¹ KKK, n. 2447.

¹² Franciszek, pap., *Gdzie jest Bóg? Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej na Krakowskich Błoniach*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 21.

¹³ Por. P. Turzyński, *Uczynki miłosierdzia u Ojców Kościoła*, AtK, 168(2017), z. 3(649), s. 448.

sakramentalnej, zapewniał, że dzięki niej zrzucony zostanie ciężar grzechu i nastąpi spotkanie z Ojcem, który na każdego czeka. Jest to odpowiedź na głęboki lęk, którego doświadczają dziś ludzie, a którego źródła tkwią głęboko w grzechu. Ratunkiem jest tylko Boża miłosierna miłość, dzięki której człowiek może w pełni pojednać się z Bogiem, sobą samym i drugim człowiekiem¹⁴.

Można zatem stwierdzić, że „rodzące się z miłości do Boga i ludzi miłosierdzie doskonali człowieka, jest szkołą współżycia braterskiego i drogą zdobywania cnót chrześcijańskich, powiększania w sobie miłości przez zwalczanie egoizmu”¹⁵.

W świetle powyższych stwierdzeń wydaje się więc zasadne zastąpienie słowa „praktyczny” terminem „twórczy”. Młodość z definicji jest twórcza, kreatywna, tak samo miłosierdzie. Jak uczył św. Jan Paweł II, „miłość miłosierna jest ze swej strony miłością twórczą”¹⁶. Dlatego wydaje się, że miłosierdzie jest właściwą propozycją skierowaną do młodych na płaszczyźnie wiary i moralności. Ten charakter twórczy oznacza zresztą, że czyny miłosierdzia nie ograniczają się tylko do tradycyjnie wymienianych siedmiu uczynków miłosierdzia co do ciała i siedmiu uczynków miłosierdzia co do duszy. Dziś są coraz to nowe potrzeby albo coraz to nowe przestrzenie do niesienia miłosierdzia¹⁷.

Dla przykładu, sam Franciszek apelował o wzbogacenie listy uczynków miłosierdzia. W przesłaniu na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia, a w duchu encykliki *Laudato si'* napisał: „Życie chrześcijańskie obejmuje praktykowanie tradycyjnych uczynków miłosierdzia względem ciała i względem duszy (LS, n. 10). «Zazwyczaj myślimy o każdym uczynku miłosierdzia z osobna oraz w powiązaniu z jakimś dziełem: szpitalami dla chorych, stołówkami dla głodnych, schroniskami dla bezdomnych, szkołami dla potrzebujących wykształcenia, konfesjonale i kierownictwie duchowym dla tych, którzy potrzebują porady i przebaczenia... Ale jeśli spojrzymy na nie wszystkie razem, przesłanie brzmi, iż przedmiotem miłosierdzia jest samo życie ludzkie i to w swojej całości» (LS, n. 11).

¹⁴ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 149–150.

¹⁵ S. Dziekoński, *Wychowanie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Prymasowskie UKSW”, 5(2011), s. 147.

¹⁶ DiM, n. 14.

¹⁷ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 55.

Oczywiście, «samo życie ludzkie i to w swojej całości» obejmuje troskę o wspólny dom. Zatem pozwałam sobie zaproponować dopełnienie dwóch tradycyjnych zestawów uczynków miłosierdzia, dodając do każdego z nich troskę o wspólny dom. Jako uczynek miłosierdzia względem duszy troska o wspólny dom wymaga «naznaczonego wdzięcznością podziwiania świata» (por. LS, 214), które «pozwała nam odkryć poprzez każdą rzecz pewną naukę, jaką pragnie przekazać nam Bóg» (por. LS, 85). Jako uczynek miłosierdzia względem ciała troska o wspólnym dom wymaga «prostych codziennych gestów, przełamujących logikę przemocy, wyzysku, egoizmu [...], a przejawiających się we wszystkich działaniach, które starają się budować lepszy świat» (LS, 230–231)¹⁸.

Temat uczynków miłosierdzia powrócił podczas obchodów ŚDM Kraków 2016 29 lipca 2016 r. podczas nabożeństwa Drogi krzyżowej. Tradycyjny schemat 14 stacji został połączony z 14 uczynkami miłosierdzia co do ciała i co do duszy. W ten sposób każda stacja dotykała wybranych problemów, z którymi boryka się dzisiejszy młody człowiek: szacunek do życia, bieda, głód, cierpienie, śmierć, uwolnienie od grzechu, odwaga i heroizm wiary, samotność. Poprzez konkretne wspólnoty Kościoła pokazano, że Kościół niesie miłosierdzie i pomaga w tych dramatycznych sytuacjach.

W swoim przemówieniu Franciszek przypomniał najpierw „siedem uczynków miłosierdzia co do ciała: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w domu przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać. Darmo otrzymaliśmy, darmo dawajmy”¹⁹. Zwracając się do młodzieży podkreślił, że każdy jest powołany, aby „służyć Jezusowi ukrzyżowanemu w każdej osobie zepchniętej na margines, by dotknąć Jego błogosławionego ciała w człowieku wykluczonym, głodnym, spragnionym, nagim, uwięzionym, chorym, bezrobotnym, prześladowanym, uchodźcy, imigrancie. Tam znajdziemy naszego Boga, tam możemy dotykać Pana. Sam Jezus nam to powiedział, wyjaśniając, na podstawie jakiego «protokołu» będziemy sądzeni: za każdym razem, gdy to uczyniliśmy najmniejszemu z naszych braci, Jemu to uczyniliśmy (por. Mt 25, 31–46)”²⁰.

¹⁸ Franciszek, pap., *Przesłanie na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia 1.09.2016*, OsRomPol, 37(2016), nr 9, s. 7.

¹⁹ Tenże, *Gdzie jest Bóg?*, s. 21.

²⁰ Tamże.

Następnie odniósł się do uczynków miłosierdzia co do duszy: „wątpiącym dobrze radzić, nieumiejętnych pouczać, grzeszących upominać, strapionych pocieszać, urazy chętnie darować, krzywdy cierpliwie znosić, modlić się za żywych i umarłych. W przyjęciu osoby usuniętej na margines, która została zraniona na ciele i w przyjęciu grzesznika zranionego na duszy, stawką jest nasza wiarygodność jako chrześcijan. Nie na poziomie idei”²¹. To dość kategoryczne stwierdzenie w ustach papieża oznaczało walkę o szczęście młodego człowieka targanego współcześnie różnymi doświadczeniami, które uderzają wprost w poczucie sensu egzystencji. Dalszy ciąg przesłania nie pozostawia w tym zakresie żadnych wątpliwości: „Dziś ludzkość potrzebuje mężczyzn i kobiet, a szczególnie ludzi młodych, takich jak wy, którzy nie chcą przeżywać swojego życia połowicznie, młodych gotowych poświęcić swoje życie w bezinteresownej służbie braciom najuboższym i najstarszym, na wzór Chrystusa, który oddał się całkowicie dla naszego zbawienia. W obliczu zła, cierpienia, grzechu, dla ucznia Jezusa jedyną możliwą odpowiedzią jest dar z siebie, a nawet dar własnego życia, na wzór Chrystusa; to jest postawa służby. Jeśli ktoś, kto nazywa siebie chrześcijaninem, nie żyje, aby służyć, służy tylko, aby żyć. Swoim życiem zapiera się Jezusa Chrystusa”²².

W duchu praktycznego, czy raczej twórczego podejścia do życia, Franciszek nawoływał młodych, by stali się aktywnymi bohaterami służby, by dawali konkretną odpowiedź na potrzeby i cierpienia świata i tym samym stali się konkretnymi znakami miłosiernej miłości Jezusa²³. Aby wypełnić tę misję, Jezus wskazuje drogę osobistego zaangażowania i poświęcenia samych siebie: „jest to Droga Krzyżowa. Droga Krzyżowa jest drogą szczęścia, pójścia za Chrystusem aż do końca, w często dramatycznych okolicznościach życia codziennego; jest to droga, która nie boi się niepowodzeń, marginalizacji lub samotności, ponieważ wypełnia serce człowieka pełnią Jezusa”²⁴.

2. Życie to nie leżenie na kanapie, ale odwaga marzenia

Najsłynniejsze jednak słowa, jakie padły z ust Franciszka do młodzieży, powtarzane i komentowane, to zachęta do zerwania ze stylem

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Tamże.

życia porównywanym do „leżenia na kanapie”. To określenie pojawiło się w przemówieniu Franciszka podczas modlitewnego czuwania z młodzieżą 30 lipca 2016 r. na *Campus Misericordiae*, kiedy papież przestrzegął przed paraliżem obecnych czasów ogałającym z wolności. Jak zaznaczył, jest to paraliż trudny do rozpoznania i trudny do uznania – pojawia się, gdy szczęście mylone jest z leżeniem na kanapie. Franciszek szybko wyjaśnił, co rozumie przez określenie tak doskonale przemawiające do wyobraźni młodych ludzi: „Sądzimy, że abyśmy byli szczęśliwi, potrzebujemy dobrej kanapy. Kanapy, która pomoże nam żyć wygodnie, spokojnie, całkiem bezpiecznie. Kanapa – jak te, które są teraz, nowoczesne, łącznie z masażami usypiającymi – które gwarantują godziny spokoju, żeby nas przenieść w świat gier wideo i spędzania wielu godzin przed komputerem. Kanapa na wszelkie typy bólu i strachu. Kanapa sprawiająca, że zostajemy zamknięci w domu, nie trudząc się ani też nie martwiąc. «Szczęście kanapowe» jest prawdopodobnie cichym paraliżem, który może nas zniszczyć najbardziej; bo po trochu, nie zdając sobie z tego sprawy, stajemy się ospali, oglupiali, otumanieni, wczoraj mówiłem o młodych, którzy idą na emeryturę w wieku 20 lat – podczas gdy inni – może bardziej żywi, ale nie lepsi – decydują o naszej przyszłości. Z pewnością dla wielu łatwiej i korzystniej jest mieć młodych ludzi oglupiałych i otumanionych, mylących szczęście z kanapą; dla wielu okazuje się to wygodniejsze, niż posiadanie młodych bystrych, pragnących odpowiedzieć i na wszystkie aspiracje serca”²⁵.

Podobna przestroga, jak wyżej zostało wspomniane, padła z ust Franciszka dzień wcześniej, gdy podczas pierwszego spotkania z młodzieżą świata w Krakowie mówił o smutku, jakim napawa go fakt spotkania „młodych emerytów”. To ludzie, którzy nie mogą wnieść entuzjazmu, bo się poddali, i nie są w stanie zarazić optymizmem, a tym samym wnieść szczęścia w życie innych. W konsekwencji, nie są w stanie realizować błogosławieństwa, jakim jest bycie miłosiernym. Są to „młodzi, którzy w wieku 23, 24 czy 25 lat zachowują się jak emeryci. To mnie smuci. Martwi mnie, gdy widzę ludzi młodych, którzy «rzucili ręcznik» przed rozpoczęciem walki. Którzy się «poddali», nie rozpoczęwszy nawet gry. Którzy idą ze smutną twarzą, jak gdyby ich życie nie miało żadnej wartości.

²⁵ Franciszek, pap., *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na Campus Misericordiae*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 26.

Są to ludzie młodzi zasadniczo znudzeni... i nudni. I którzy zanudzają innych. I to też mnie zasmuca”²⁶.

Wydaje się, że właśnie tutaj padły zasadnicze treści, które poszerzają rozumienie użytej przez papieża kategorii „twórczej miłości”, a przez to dobrze rozumianego szczęścia. Nie jest nim vegetacja, nie po to każdy młody człowiek przyszedł na świat, aby „wygodnie spędzić życie, żeby uczynić z życia kanapę, która nas uspi; przeciwnie, przyszedliśmy z innego powodu, aby zostawić ślad. To bardzo smutne, kiedy przechodzimy przez życie nie pozostawiając śladu. A gdy wybieramy wygodę, myląc szczęście z konsumpcją, wówczas cena, którą płacimy, jest bardzo i to bardzo wysoka: tracimy wolność. To jest cena. Jest wiele osób, którzy nie chcą, żeby młodzi byli wolni. Przeciwnie. Chcą, żeby byli otumanieni, ogłupiali”²⁷.

Franciszek dotknął tutaj kategorii wolności, podstawowej wartości, która w obecnych czasach doczekała się dewaluacji, a także utraciła właściwe rozumienie. Stąd papieskie doprecyzowanie: „Właśnie tutaj mamy do czynienia z wielkim paraliżem, kiedy zaczynamy myśleć, że szczęście jest synonimem wygody, że być szczęśliwym to iść przez życie w uspieniu albo narkotycznym odurzeniu, że jedynym sposobem, aby być szczęśliwym jest trwanie jakby w otępieniu. To pewne, że narkotyki szkodzą, ale jest wiele innych narkotyków społecznie akceptowanych, które w ostateczności czynią nas bardzo, a przynajmniej bardziej zniewolonymi. Jedne i drugie ogałają nas z naszego największego dobra: z wolności”²⁸.

Jaką więc odpowiedź dla młodych przygotował papież, czym jest według niego owa wolność, przed utratą której ostrzega? Jak łatwo się domyśleć, ma ona twarz miłosiernej miłości, właśnie tej twórczej, kreatywnej, zdolnej do ryzyka czy wychodzenia „poza”, która każe zejść z kanapy i założyć buty wyczynowe. Franciszek wyjaśnia, że „Jezus nie jest Panem komfortu, bezpieczeństwa i wygody. Aby pójść za Jezusem, trzeba mieć trochę odwagi, trzeba zdecydować się na zamianę kanapy na parę butów, które pomogą ci chodzić po drogach, o jakich ci się nigdy nie śniło, ani nawet o jakich nie pomyślałeś, po drogach, które mogą otworzyć nowe horyzonty, nadających się do zarażania radością, tą radością, która rodzi się z miłości Boga, radością, którą pozostawia w twoim sercu każdy

²⁶ Tenże, *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami ŚDM na krakowskich Błoniach*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 16.

²⁷ Tenże, *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*, s. 26.

²⁸ Tamże.

gest, każda postawa miłosierdzia. Pójść na ulice naśladować «szaleństwo» naszego Boga, który uczy nas spotykania Go w głodnym, spragnionym, nagim, chorym, w przyjacielu, który źle skończył, w więźniu, w uchodźcy i w imigrancie, w człowieku bliskim, który jest samotny. Pójść drogami naszego Boga, który zaprasza nas, abyśmy byli aktorami politycznymi, ludźmi myślącymi, animatorami społecznymi. Pobudza nas do myślenia o gospodarce bardziej solidarnej. We wszystkich środowiskach, w jakich jesteście, miłość Boga zachęca nas do niesienia Dobrej Nowiny, czyniąc ze swojego życia dar dla Niego i dla innych”²⁹. Właśnie taką postawę nazywa wolnością.

Wynika z tego, że dla Franciszka pełnym przejawem wolności jest miłość, realizowana w sposób odpowiedzialny. Miłość nie może więc być rozumiana jako egoistyczne szukanie własnej korzyści czy własnego dobra. Zawsze oznacza otwarcie na drugiego, bycie „dla”, czynienie daru z siebie. Wyraża się w życzliwości względem drugiej osoby, a w sensie cnoty teologalnej, nadprzyrodzonego daru, będzie oznaczała miłosierdzie, którego źródłem jest przyjaźń z Bogiem³⁰. Ta swoista kreatywność wolności wypełnianej w miłości nie jest niczym innym, jak najpierw otwarciem się na samego siebie. Dlatego papież z siłą podkreślał: „Rozumiecie zatem, że brak akceptowania samych siebie, życie w niezadowoleniu i myślenie w sposób negatywny oznacza brak uznania naszej najprawdziwszej tożsamości: to jakby odwrócić się w inną stronę, kiedy Bóg chce, by na mnie spoczęło Jego spojrzenie, i to jakby chcieć zgasić marzenie, jakie Bóg żywi wobec mnie. Bóg nas miłuje takimi, jakimi jesteśmy. [...] Liczysz się ty. Taki, jaki jesteś. W Jego oczach jesteś wartościowy, a twoja wartość jest bezcenna”³¹. W tym uznaniu siebie samego człowiek musi wziąć pod uwagę i rozpoznać, zrozumieć i pokochać drugiego jako swojego bliźniego. Człowiek, uznając własne życie za dar, może uczynić się darem dla innych³².

Papież Franciszek mówi w ten sposób o otwarciu, jakiego Bóg dokonuje w młodym człowieku dzięki swej łasce: przychodzi, aby złamać

²⁹ Tamże, s. 26–27.

³⁰ Por. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, s. 131.

³¹ Franciszek, pap., *Marzyciele o nowej ludzkości. Homilia podczas Mszy św. na Campus Misericordiae na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży*, OsRomPol, 2016, nr 7–8, s. 28.

³² Por. K. Demmer, *La decisione irrevocabile. Riflessioni sulla teologia della scelta di vita*, „Communio” (ed. ital.), 16(1974), s. 14.

zamknięcia, otworzyć drzwi młodzieńczego życia, wizji, przychodzi, aby otworzyć wszystko, co zamyka młodego człowieka. Równocześnie papież przekonuje, że Bóg zaprasza młodego człowieka, aby marzył o lepszym świecie, który jest możliwy³³.

W języku papieskiego nauczania pojawia się kolejna kategoria opisująca tak przedstawione powołanie młodych ludzi do pełnej wolności, do miłosiernej miłości – marzenia. Aby spełnić postawione przez papieża przed młodymi zadanie, nie potrzeba młodych kanapowych, ale młodych ludzi w butach, najlepiej w butach wyczynowych, ludzi aktywnych, chcących pozostawić ślad. Do realizacji takich wyzwań, zdaniem Franciszka potrzebne są marzenia: „Bóg zaprasza cię, abyś marzył, chce ci pokazać, że świat, w którym jesteś, może być inny”³⁴.

Zachęta do tego, by marzyć o nowej ludzkości przeżywając przyjaźń z Jezusem, była głównym przesłaniem pozostawionym nie tylko podczas mszy kończącej XXXI Światowy Dzień Młodzieży w dniu 31 lipca 2016 r., ale także zawierała zasadniczy ładunek treści w przemówieniu Franciszka podczas powitalnego spotkania papieża z uczestnikami ŚDM w dniu 28 lipca 2016 r. Papież wprowadził młodych w samo serce Ewangelii i błogosławieństwa będącego tematem spotkania. Wyznał, że fundamentem miłosiernej miłości jest „chęć ponowienia naszego pragnienia pójścia za Nim, naszego pragnienia, by żyć żarliwie naśladowaniem Chrystusa”³⁵. Można zatem stwierdzić, że źródłem, siłą i horyzontem marzeń, a w konsekwencji wyobraźni miłosierdzia jest Jezus Chrystus. Kiedy On dotyka serca młodych ludzi, to są oni zdolni do naprawdy wielkich dzieł: „nie ma nic piękniejszego niż podziwianie pragnień, zaangażowania, pasji i energii, z jaką wielu młodych ludzi przeżywa swoje życie. To jest piękne. To jest źródło piękna. To budujące, słyszeć jak dzielą się swoimi marzeniami, swoim pytaniami oraz swoim pragnieniem, by przeciwstawiać się tym wszystkim, którzy mówią, że nic nie może się zmienić”³⁶.

Papież był autorem jednego z najpiękniejszych wyznań, jakimi podzielił się podczas ŚDM. Stwierdził, że „miłosierdzie ma zawsze młode oblicze”³⁷.

³³ Por. Franciszek, pap., *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*, s. 27.

³⁴ Tamże, s. 27.

³⁵ Franciszek, pap., *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia*, s. 15.

³⁶ Tamże, s. 15.

³⁷ Tamże.

Wynika to z żarliwości, z jaką młodzi podejmują swoje zadania przemiany świata. Ta młodość jest zresztą „duszą” miłosierdzia. Jak zaznacza Franciszek, „serce miłosierne ma bowiem odwagę, by porzucić wygodę; serce miłosierne potrafi wychodzić na spotkanie innych, potrafi objąć wszystkich. Serce miłosierne potrafi być schronieniem dla tych, którzy nigdy nie mieli domu lub go stracili, potrafi stworzyć atmosferę domu i rodziny dla tych, którzy musieli emigrować, jest zdolne do czułości i współczucia. Serce miłosierne potrafi dzielić swój chleb z głodnym, serce miłosierne otwiera się, aby przyjmować uchodźców oraz imigrantów. Powiedzieć wraz z wami «miłosierdzie», to powiedzieć: szansa, przyszłość, zaangażowanie, zaufanie, otwartość, gościnność, współczucie, marzenia. Czy umiecie marzyć? Kiedy serce jest otwarte, potrafi marzyć. Wtedy jest w nim miejsce na miłosierdzie”³⁸.

Jak klamrą spina się w powyższych słowach całe nauczanie Franciszka o miłosierdziu przekazane młodzieży świata w Krakowie w 2016 roku. Ostatecznie chodzi o to, by językiem młodego człowieka XXI wieku, w fascynujący sposób opowiedzieć o Chrystusie jako jedynym źródle szczęścia dla życia każdej osoby, gdzie doświadczenie Jego miłości rodzi chęć naśladowania ...właśnie w miłości. A ponieważ miłosierdzie ma młode oblicze, to wskazówka wlewająca nadzieję w serce młodych jest czytelna – sposobów na niesienie Bożej miłości i tworzenia w ten sposób nowego świata jest tyle, ile podpowiadają marzenia, ile jest w stanie zrodzić twórcza realizacja dzieł miłosierdzia. Franciszek podpowiadał, że ważne jest jednak, by nie zagubić właściwego fundamentu. Dlatego dał świadectwo o swojej spowiedzi, o miłości przebaczącej i mówił o Chrystusie, który wydobywa z lęków i pozwala pokochać siebie oraz w siebie uwierzyć. Przekazał młodemu człowiekowi, że „Jezus Chrystus jest tym, który potrafi obdarzyć prawdziwą pasją życia, Jezus Chrystus jest tym, który nas prowadzi do tego, byśmy nie zadowalali się byle czym i dawali to, co w nas najlepsze; to Jezus Chrystus stawia nam wyzwania, zachęca nas i pomaga nam, by powstawać za każdym razem, kiedy uważamy siebie za przegranych. Jezus Chrystus pomaga nam podnosić wzrok i marzyć o rzeczach wzniosłych”³⁹. Stąd okrzyk pełen nadziei: „Niech Bóg błogosławi wasze marzenia!”⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 15–16.

³⁹ Tamże, s. 16.

⁴⁰ Franciszek, pap., *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi*, s. 27.

To, co porusza w przemówieniach papieża Franciszka do młodzieży, to oprócz głębokiej treści, komunikatywność języka przekazu. Wyobraźnia miłosierdzia dotyczy więc nie tylko różnorodnych dróg niesienia miłosierdzia we współczesnym świecie przez młodzież, która jest przyszłością świata, ale także języka trafiającego do umysłów i serc współczesnego pokolenia młodych. Papież nie mówi o rzeczach banalnych ani nie posługuje się banalnym językiem. Mówi natomiast posługując się takim kluczem, takim obrazem, dotyka takiego doświadczenia, które od razu znajduje rezonans u młodych. To także znak miłosierdzia, które potrafi przebić się przez barierę czasu, to aktualność, którą jest sam Chrystus – jedynie aktualna odpowiedź na życiowe pytania młodych.

STRESZCZENIE

Papież Franciszek za temat XXXI Światowego Dnia Młodzieży Kraków 2016 obrał słowa „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Interesująca jest zarówno treść, jak i forma przekazu, dzięki której Franciszek trafił do serc młodych ludzi z całego świata. Ukazał, jak ewangeliczne błogosławieństwo, prawda o miłosierdziu, może stać się treścią życia ludzi młodych. W swoim przesłaniu do młodzieży stwierdził, że miłosierdzie zawsze ma młode oblicze, dlatego smucił się „młodymi emerytami”, którzy są zamknięci, znudzeni, przeżywają życie bez entuzjazmu, nadziei i marzeń. Miłosierdzie, które zawsze jest naśladowaniem Chrystusa, to odwaga zmieniania świata, to przeżywanie wolności, to marzenie o nowym, lepszym świecie. Przestrzegał młodych przed utożsamianiem szczęścia z życiem wygodnym, z leżeniem na kanapie, a zachęcał do założenia „butów wyczynowych”, by iść w życie. Zachęcał młodych do twórczej realizacji miłości poprzez uczynki miłosierdzia, które będą odpowiedzią na coraz to nowsze potrzeby współczesnego człowieka. Przekonywał, że życie miłością na co dzień jest nie tylko świadectwem o Bogu, który jest miłością, ale jest drogą realizacji wolności i prawdziwego szczęścia, które jest czymś innym niż różne przyjemności niosące w konsekwencji zniewolenie człowieka i zamykające go w beznadziei i lęku. Tylko w sercu wolnym i otwartym, potrafiącym marzyć, jest miejsce na miłosierdzie.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, młodzież, Światowy Dzień Młodzieży, papież Franciszek, uczynki miłosierdzia, naśladowanie Chrystusa.

SUMMARY

Pope Francis as a subject of the 31st World Youth Day 2016 in Cracow choose a statement „Blessed are the merciful, for they will be shown mercy” (Matt. 5:7) Not only the meaning is absorbing, but also the form of expression, thanks to

which, Pope Francis got right to hearts of young people from all over the world. He showed how the Gospel blessing, the truth of mercy can become an essence of young people's life. In his message to the youth, Pope Francis claimed that mercy has always got a young face, hence he was sad about „young pensioners” who are indrawn, bored, live their lives without any enthusiasm, hope and dreams. Mercy, that is always a Christ's following, is the courage of world changing, the experiencing of freedom, the dreaming of a new better world. Pope Francis was warning the youth of the happiness identification with a comfortable life, with lying on a couch and encouraging them to put „the competitive shoes” on to go into the life. He was encouraging the youth to creative realisation of love through the acts of mercy which would be the answer for newer and newer needs of modern human. He was persuading that everyday life with love is not only a witness of God who is the love but also a way of realisation of freedom and true happiness which is something else than various pleasures having consequences for enslavement of human and closing him in the world of hopeless and fear. Only in a free and open heart that can dream there is a place for mercy.

Key words: mercy, youth, World Youth Day, Pope Francis, acts of mercy, following Christ.

BIBLIOGRAFIA

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Franciszek, pap., *W 2016 r. Światowy Dzień Młodzieży odbędzie się w Krakowie. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, OsRomPol, 34(2013), nr 8–9, s. 19.

Franciszek, pap., *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży 2016 r.*, OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 4–7.

Franciszek, pap., *Polska chce być wiecznie młodym obliczem miłosierdzia. Przemówienie podczas spotkania powitalnego z uczestnikami ŚDM na krakowskich Błoniach*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 15–17.

Franciszek, pap., *Gdzie jest Bóg? Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej na Krakowskich Błoniach*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 20–21.

Franciszek, pap., *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na Campus Misericordiae*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 25–27.

Franciszek, pap., *Marzyciele o nowej ludzkości. Homilia podczas Mszy św. na Campus Misericordiae na zakończenie XXXI Światowego Dnia Młodzieży*, OsRomPol, 37(2016), nr 7–8, s. 28–30.

Demmer K., *La decisione irrevocabile. Riflessioni sulla teologia della scelta di vita*, „Communio” (ed. ital.), 16(1974), s. 9–14.

Dziekoński S., *Wychowanie społeczne w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Studia Prymasowskie UKSW”, 5(2011), s. 137–154.

Nojek P., *Ludzki wymiar miłosierdzia w przepowiadaniu św. Jana Chryzostoma na podstawie Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, AtK, 168(2017), z. 3(649), s. 462–472.

Olejniki S., *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999.

Olejniki S., *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000.

Praškiewicz S.T., *Młodzi wiekiem, dojrzały duchem. Sylwetki niektórych dawnych i współczesnych młodych świętych Kościoła*, AtK, 167(2016), z. 1(644), s. 30–38.

Turzyński P., *Uczynki miłosierdzia u Ojców Kościoła*, AtK, 168(2017), z. 3(649), s. 447–461.

Wróbel T., *Koncepcja miłosierdzia na podstawie Państwa Bożego św. Augustyna*, AtK, 168(2017), z. 3(649), s. 488–500.

KS. MATEUSZ POTOCZNY

OBJAWIENIA PRYWATNE

Ich rola w życiu Kościoła i proces teologicznej weryfikacji

Objawienia prywatne należą do tematów, które z jednej strony pasjonują człowieka, a z drugiej często wywołują skrajne odczucia, od euforii po całkowitą ich negację: jedni domagają się od Kościoła uznania ich autentyczności, z kolei inni żądają odrzucenia ich jako iluzji lub mistyfikacji¹. Tymczasem objawienia prywatne mają swoje właściwe miejsce w życiu Kościoła i doczekały się głębokiej refleksji teologicznej.

Wśród prywatnych wydarzeń rewelatywnych najwięcej zainteresowania wzbudzają objawienia czy też rzekome objawienia Najświętszej Maryi Panny. Rok 2017 sprzyjał pod tym względem zarówno refleksji naukowej jak i pobożnościowej. Był on bowiem obchodzony jako jubileuszowy rok stulecia objawień fatimskich, których orędmie pokoju stało się jedną z dominant dwudziestowiecznej refleksji mariologicznej. Ponadto w tym samym niemal czasie rezultaty swoich prac przedstawiła papieżowi Franciszkowi komisja badająca rzekome objawienia maryjne w Medjugorje. Chociaż specjalny wysłannik papieski do Medjugorje, abp Henryk Hoser, pozytywnie wypowiedział się na temat sytuacji duszpasterskiej miejsca², wiele emocji wywołał komentarz papieża Franciszka,

KS. MATEUSZ POTOCZNY – dr kościelnych nauk wschodnich (PIO Rzym). Specjalizuje się w liturgiach Kościołów syryjskich (studia: SEERI, Kottayam, Kerala-Indie), a także w historii liturgii. Do kręgu zainteresowań naukowych należy również chrześcijaństwo syryjskie w Indiach oraz fenomen objawień prywatnych. Adiunkt w Instytucie Liturgiki, Sztuki i Muzyki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

¹ Por. M. Rusecki, *Stosunek Kościoła do objawień „prywatnych”*, „Biuletyn KAI”, 1998, nr 15, s. 21.

² Zob. wywiad udzielony dla Katolickiej Agencji Informacyjnej 19.08.2017, <https://ekai.pl/abp-henryk-hoser-dla-kai-raport-o-medjugorje-bedzie-pozytywny/> [10.11.2017].

w którym odnosząc się do większości wydarzeń z Medjugorie powiedział m.in.: „wolę Madonnę jako matkę, niż Madonnę jako kierowniczkę urzędu telegraficznego, wysyłającą komunikaty każdego dnia. Te rzekome objawienia nie mają większej wartości. To moja osobista opinia”³. Słowa te wywołały falę komentarzy próbujących zinterpretować je jako oficjalne stanowisko Kościoła.

Tymczasem ewaluacja objawień prywatnych dokonuje się zawsze wielopłaszczyznowo. Chcąc podjąć nad nimi poważną dyskusję należy wpierrw jasno odróżnić je od jedyne go i ostatecznego Objawienia, które zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów⁴. Następnie trzeba zestawić fenomen objawień prywatnych z szeregiem kryteriów, które muszą być spełnione, by dane wydarzenie mogło zostać uznane za autentyczne.

Podjęta w niniejszym studium problematyka zostanie przedstawiona w trzech etapach. Najpierw krótko przypomniana zostanie nauka Kościoła na temat Objawienia publicznego i jego interpretacji. Następnie zarysowana zostanie definicja objawień prywatnych. W ostatniej części przedstawione zostaną kryteria teologiczne, według których weryfikuje się wszelkie objawienia, oraz katalog znaków wiarygodności wydarzeń rewelatywnych.

1. Prawdziwe i definitywne Objawienie Boże w Jezusie Chrystusie

Najogólniej mówiąc Objawienie Boże jest nadprzyrodzonym działaniem Boga polegającym „na bezpośrednim lub pośrednim ujawnieniu przez Niego człowiekowi swego istnienia, natury oraz zbawczej woli”⁵. Soborowa konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* ujmuje to w następującym stwierdzeniu: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (KO, n. 2)”. Objawienie to ma na celu wezwanie człowieka do podjęcia dialogu ze Stwórcą i nawiązania z Nim osobowej wspólnoty miłości, a w konsekwencji doprowadzić do wiecznego życia z Bogiem. To nadprzyrodzone działanie znalazło swój początek już w dziele stworzenia. Począwszy od objawienia się pierwszym rodzicom, Bóg nieustannie troszczył się o ludzi, czego wyraźne świadectwa możemy odnaleźć już w Starym Testamencie.

³ Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno da Fátima (13.05.2017), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170513_voloritorno-fatima.html [1.11.2017].

⁴ I.S. Ledwoń, M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej* (LTF), red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 865.

⁵ Tamże, s. 859.

Wspomniana konstytucja soborowa mówiąc o Opatrzności Bożej przywołuje obietnicę daną człowiekowi po grzechu pierworodnym, troskę Boga o naród wybrany w czasach patriarchów, a także działalność Mojżesza i proroków wśród potomków Abrahama. Przez tę troskę Stwórcy w ciągu całej historii zbawienia objawiał ludziom samego siebie (por. KO, n. 3).

W tradycji teologicznej wyróżnia się najczęściej trzy rodzaje Bożego Objawienia: kosmiczne – przez stworzenia i w nich; historyczne – przez wkroczenie Boga w dzieje ludzkości; eschatyczne – będzie ono udziałem całej ludzkości na końcu czasów, zaś dla poszczególnych ludzi dokonuje się po ich śmierci⁶. W Starym Testamencie na pierwszy plan wysuwa się Objawienie Boga dane narodowi wybranemu poprzez słowa i wydarzenia, co pozwala stwierdzić, że religia Biblii opiera się na Objawieniu historycznym⁷.

Analizując dzieje Objawienia na kartach Starego Testamentu zauważyć można fakt, iż w czasach proroków klasycznych coraz częściej powracały zapowiedzi nadejścia zbawczego Objawienia Bożego⁸. Proroctwa te spełniły się, „gdy nadeszła pełnia czasu” (por. Ga 4, 4), czyli z chwilą Wcielenia Syna Bożego, będącego odbłaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty (por. Hbr 1, 3):

„Skoro zaś wielokrotnie i na wiele sposobów Bóg przemawiał przez Proroków, to «w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna» (por. Hbr 1, 1–2). Posłał bowiem Syna swojego, to jest Słowo odwieczne, [...] aby wśród nich [ludzi] zamieszkał i opowiedział im o głębi Boga (por. J 1, 1–18). Tak więc Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem [...], «mówi słowa Boże» (por. J 3, 34) oraz spełnia zbawcze dzieła, które Ojciec dał Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego kto widzi Jego, widzi i Ojca (por. J 14, 9). On to samą swoją obecnością i ujawnieniem się, słowami i czynami, znakami i cudami, a zwłaszcza przez swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy wypełniając Objawienie, kończy je oraz Bożym świadectwem potwierdza, że Bóg jest z nami, aby nas wybawić z ciemności grzechu i śmierci i wskresić do życia wiecznego” (KO, n. 4).

Z chwilą Wcielenia Odwiecznego Słowa Bożego Objawienie osiągnęło swój punkt kulminacyjny, a definitywnie zakończyło się wraz ze śmiercią

⁶ Tamże, s. 859.

⁷ B. Rigaux, P. Grelot, *Objawienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 575; por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 212.

⁸ Tamże.

ostatniego z Apostołów⁹. Konstytucja soborowa podkreśla, że nie należy już więcej oczekiwać jakiegokolwiek objawienia publicznego, aż do czasu chwalebного ukazania się Pana Jezusa Chrystusa (por. KO, n. 4). *Katechizm Kościoła katolickiego* podejmując kwestię pełni Bożego Objawienia w Chrystusie przywołuje słowa św. Jana od Krzyża, w których ów mistyk jasno stwierdza, że „od kiedy Bóg dał nam swego Syna, który jest Jego jedynym Słowem, nie ma innych słów do dania nam. Przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz”¹⁰. Jak zauważa Roman Pindel, Pan Bóg przez swojego Syna, który stał się człowiekiem, najpełniej przekazał ludziom Objawienie¹¹. Jezus, będąc jednocześnie sprawcą i przedmiotem Objawienia, dokonuje go poprzez słowa i fakty wchodzące w skład Jego życia. W ten sposób pozwala człowiekowi dojść do tajemniczego centrum Jego istnienia, gdzie znajduje się ostateczne Objawienie Boże. Tajemnica ta może stać się dostępną jedynie poprzez światło dane człowiekowi przez Ojca (Mt 16, 17)¹².

Jeśli idzie o historyczny przekaz Bożego Objawienia, w którego centrum stoi Jezus Chrystus, to uprzywilejowanym będzie tu okres Jezusowego nauczania i czas Kościoła apostołskiego, kiedy to została utrwalona spisana forma tegoż Objawienia¹³. Konstytucja *Dei verbum* ujmuje ten fakt w następujących słowach: „Bóg w niezmierzonej łaskawości postanowił, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze nieuszczipione i było przekazywane wszystkim pokoleniom. Dlatego Chrystus Pan, w którym całe Objawienie Najwyższego Boga znajduje swą pełnię (por. 2Kor 1, 20; 3, 16 – 4, 6), polecił Apostołom, aby Ewangelię zapowiedzianą przedtem przez proroków, przez siebie zaś wypełnioną i obwieszoną, głosili wszystkim ludziom jako źródło wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku (por. Mt 28, 19n; Mk 16, 15) oraz przekazywali im dobrodziejstwa Boże” (KO, n. 7).

Ojcowie soborowi podkreślają, że to polecenie wiernie wykonali zarówno Apostołowie, jak i inni mężowie apostołscy, przy szczególnej

⁹ Ledwoń, Rusecki, *Objawienie Boże*, s. 865.

¹⁰ Zob. KKK, n. 65.

¹¹ R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle słowa Bożego*, Kraków 1998, s. 14. Jedyność, pełnię i ostateczność Objawienia w Jezusie Chrystusie podkreśla i uzasadnia także wydana przez Kongregację Nauki Wiary deklaracja *Dominus Iesus* (6 VIII 2000).

¹² Por. Rigaux, Grelot, *Objawienie*, s. 579–580.

¹³ Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 15.

asystencji Ducha Świętego, który dał im pełne zrozumienie nauk Jezusa Chrystusa¹⁴. Wspomniana konstytucja mówi jednoznacznie, iż źródłem Objawienia jest Bóg, zaś cały święty depozyt słowa Bożego zawierają Pismo Święte i Tradycja i tylko one. Soborowy dokument mówi o swoistej ich perihorezie. Przypomina także prawdę, iż zarówno Pismo, jak i Tradycja to jedyny fundament, na którym opiera się jeden, święty, powszechny i apostołowski Kościół, dlatego należy je otaczać jednakową czcią i pietyzmem (KO, n. 9–10). Ojcowie soborowi podkreślają, że są one zwierciadłem, w którym Kościół już na ziemi może oglądać Boga (KO, n. 7).

Autentyczna interpretacja Bożego Objawienia należy zaś do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który „swą misję czerpie z nadprzyrodzonego charakteru ekonomii zbawczej Boga dokonanej przez Odkupiciela Jezusa Chrystusa”, zaś „przywilej nieomyłności przysługuje mu ze względu na asystencję Ducha Świętego”¹⁵, dzięki któremu pobożnie słucha on słowa Bożego, a także wiernie Go strzeże i wyklada. Zatem zarówno święta Tradycja, Pismo Święte oraz Urząd Nauczycielski Kościoła, dzięki Trzeciej Osobie Boskiej ściśle się ze sobą łączą (por. KO, n. 10).

2. Pojęcie objawień prywatnych

Zatem nauka Kościoła dotycząca Objawienia jest jasna: zakończyło się ono definitywnie wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów. Jak w takim razie wyjaśnić fenomen pojawiających się od pierwszych wieków chrześcijaństwa tzw. objawień prywatnych, które w ostatnich dwóch stuleciach zdały się osiągać swoiste apogeum¹⁶?

Podejmując próbę odpowiedzi na tę kwestię warto po raz kolejny odwołać się do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, gdzie czytamy, że Objawienie – mimo iż zostało już zakończone, nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione. *Katechizm* przypomina, że w historii zdarzały się tak zwane objawienia prywatne, z których niektóre zostały uznane przez Kościół za

¹⁴ Por. J. Homerski, *Objawienie*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 297n.

¹⁵ B.Z. Smolka, *Nauczycielski Urząd Kościoła*, w: LTF, s. 830.

¹⁶ Por. L. Siwecki, *Objawienia prywatne: fides divina czy fides humana?*, „Studia Sandomierskie”, 8(2001), s. 268n. Zob. także: R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, Gdańsk 1994, s. 17–19. Francuski teolog próbuje wytłumaczyć tu ów okazały nawrót objawień (szczególnie mariofanii). Wśród przyczyn wymienia irracjonalizm szeroko obecny w naszej „skomplikowanej” epoce, wyścig zbrojeń i „równowagę strachu” oraz rozczarowanie ludzkości ideami scjentyzmu. Laurentin zwraca też uwagę na to, iż misją Maryi jest być naszą matką, co – według Grignon de Montforta – miałyby ulegać nasileniu w czasach ostatecznych.

autentyczne (KKK, n. 66–67). Wynika stąd, że Kościół nie wyklucza możliwości występowania tychże objawień. Niektórzy teologowie uważają nawet, że Kościół przyjmuje je z wielką wdzięcznością. *Katechizm* jednak dodaje ważne stwierdzenie: objawienia te nie należą do depozytu wiary: ich rolą nie jest „ulepszanie” czy „uzupełnianie” ostatecznego Objawienia Chrystusa, lecz pomoc w pełniejszym przeżywaniu go w jakiejś epoce historycznej¹⁷.

Dlatego też wszystkie objawienia prywatne zawsze muszą stać w pozytywnej relacji do Objawienia publicznego¹⁸. Innymi słowy żadne objawienie nie może mieć większej rangi od tego, co zawiera się w Nowym Testamencie i w Tradycji przekazanej nam przez Apostołów i uczniów apostołskich¹⁹. Jasno stwierdza to także św. Paweł, który w jednym ze swoich listów pisze: „Gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiłiśmy – niech będzie przeklęty” (Ga 1, 8).

2.1. Definicja, autor i odbiorca objawień prywatnych

Próbując zdefiniować pojęcie objawień prywatnych, za Marianem Ruseckim można przyjąć, że są one szczególnym orędziem Boga, które manifestuje się w świecie i w historii, aby w nowy sposób ujawnić Jego zbawczą wolę. Rusecki wyróżnia także trzy elementy strukturalne objawienia prywatnego: dane zostało jednostce jako osobie prywatnej lub tzw. jednostce grupowej po śmierci ostatniego z Apostołów, a także istotowo nie wnosi nic nowego do Objawienia chrześcijańskiego. Poza wymienionymi elementami należy wziąć pod uwagę także kwestie autora, adresata i form objawienia prywatnego²⁰. Trzeba także zauważyć, że objawienia prywatne różnią się od Objawienia publicznego nie tylko co do stopnia, ale także co do istoty²¹.

¹⁷ H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s.103.

¹⁸ Por. T. Doła, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany. Objawienia prywatne*, w: *Szukanie Boga*, red. M. Worbs, Opole 2003, s. 15.

¹⁹ Zob. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 79.

²⁰ Por. M. Rusecki, *Objawienia prywatne*, w: LTF, s. 853.

²¹ Por. Siwecki, *Objawienia prywatne*, s. 272. W tym miejscu warto zaznaczyć, iż na gruncie polskim wielu teologów zauważa brak precyzyjnego i jednoznacznego terminu, który w jasny sposób pozwoliłby rozgraniczyć jedyne Objawienie publiczne od objawień prywatnych. Stąd też w literaturze przedmiotu pojawiają się różne propozycje ich nazewnictwa. Jednak w powszechnym użyciu nadal stosuje się pojęcie: objawienia prywatne. Zob. np.: A. Tronina, *Jedno Objawienie i wielość zjawień. Od teofanii do mariofanii*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 27n; J. Bołewski, *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: tamże, s. 52n; W. Życiński, *Prywatne objawienia maryjne w świetle Objawienia w Jezusie Chrystusie*, „Seminaire”, 13(1997), s. 135n.

Z zaproponowanej przez Ruseckiego definicji jasno wynika, że autorem każdego autentycznego objawienia może być tylko Bóg (przyczyna nadprzyrodzona²²) – żadne stworzenie nie ma bowiem bezpośredniej możliwości ingerencji w świat na drodze objawień²³. Oczywiście Bóg może objawiać się osobiście albo poprzez pośredników (tzw. objawienia maryjne, anielskie, świętych, zakonników, wizjonerów, proroków)²⁴. Wydarzenia rewelatywne mogą dokonywać się także w bardzo różnych okolicznościach i różnej formie, na tyle zaskakująco i niespodziewanie, że człowiekowi trudno czasem odkryć i przyjąć obecność Boga w danym wydarzeniu²⁵. Należy jednak pamiętać, że przyczynę wizji czy objawień może także stanowić działalność szatana, który świetnie potrafi imitować zjawiska wywołane działaniem Boga.

Obok przyczyny nadprzyrodzonej wizji i objawień prywatnych teoria życia duchowego wyróżnia także przyczynę naturalną, która pochodzi od człowieka. Nie ma ona nic wspólnego z nadprzyrodzonością, a jej źródła tkwią albo w ludzkiej psychice (czynnik nieumyślny: choroba psychiczna lub brak równowagi w życiu duchowym) albo w ludzkiej woli (czynnik rozmyslny: symulacja i fałszywe świadectwo wizjonera dla osiągnięcia konkretnego celu). Z powodu tych różnorodnych przyczyn do wszelkich wizji i objawień należy odnosić się z największą ostrożnością. Już bowiem św. Jan w Pierwszym Liście przestrzegał, aby nie dowierzać każdemu duchowi (por. 1J 4, 1)²⁶.

Gdy zaś idzie o adresatów autentycznego objawienia prywatnego, to należy rozgraniczyć między bezpośrednimi odbiorcami, którzy mają dalej przekazywać objawione treści, a tymi, do których dane objawienie jest kierowane pośrednio²⁷. Trzeba bowiem pamiętać, że Bóg najczęściej nie daje objawień prywatnych na pożytek poszczególnych osób, ale dla dobra Kościoła lokalnego lub powszechnego. Rusecki, podejmując tę kwestię, przywołuje myśl Karla Rahnera, który stwierdził, że objawienia te niosą zawsze głęboko eklezjalny wymiar²⁸.

Przekazicielami objawień są przede wszystkim osoby już uczestniczące w życiu nadprzyrodzonym, chociaż w szczególnych przypadkach

²² D. Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, Lublin 2003, s. 25.

²³ Por. Siwecki, *Objawienia prywatne*, s. 272.

²⁴ M. Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, AtK, 78(1986), s. 36.

²⁵ Por. Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 17.

²⁶ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 21–28.

²⁷ Por. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 853–854.

²⁸ Tenże, *Stosunek Kościoła do objawień „prywatnych”*, „Biuletyn KAI”, 1998, 15, s. 21.

mogą to być osoby żyjące, odznaczające się bogobojnością i świętością, a jeśli są jeszcze niewierzącymi lub nawet grzesznikami, wówczas muszą dodatkowo się wylegitymować Bożym posłannictwem²⁹.

Gdy zaś idzie o formy objawień prywatnych, Rusecki wymienia ich trzy rodzaje³⁰: zjawienia – manifestacje (dostępne zmysłami, dla tego, kto ich doświadcza), z którymi powinno być związane określone orędzie; wewnętrzny głos, który daje się słyszeć w świadomości wizjonera; wizje mistyczne, sny, stany szczególnej koncentracji psychicznej, czasowa „nadświadomość”. Autor podkreśla, że te trzy rodzaje form objawień prywatnych są najbardziej typowe i egzemplaryczne. Należy jednak pamiętać, że w rzeczywistości jest ich znacznie więcej, choć bardzo często trudno je opisać.

2.2. Rola objawień prywatnych w Kościele

Ważną przy omawianiu zagadnienia objawień prywatnych zdaje się być także kwestia celu i obowiązywalności wszelkich rewelacji, a także stosunku, jakim wobec nich powinni cechować się chrześcijanie. Podejmując ten problem należy zawsze mieć na uwadze wspomnianą wcześniej prawdę, która jasno mówi, iż nie ma żadnego objawienia poapostolskiego, które stanowiłoby przedmiot wiary katolickiej czy też podstawę jakiegoś nowego dogmatu³¹. Tak więc objawienia prywatne nie mogą nic dodać do depozytu wiary. Prawdą jest jednak, że dzięki nim pewne treści tegoż depozytu mogą zostać wyakcentowane i zaktualizowane według nowych miejsc i czasu³². Objawienia te mogą bowiem pomóc chrześcijaninowi pełniej przeżywać Chrystusowe Objawienie w danej epoce historycznej, a także ukierunkować go na pełnię tegoż Objawienia. Ponadto pozwalają one odkryć i lepiej zrozumieć różne aspekty Ewangelii, a także ożywiają życie religijne i pomagają skuteczniej realizować Boży plan względem ludzi³³. Ważny jest również fakt, że wszelkie objawienia bardziej dotyczą nadziei niż wiary, dzięki czemu proroczo ożywiają Ewangelię w nowych

²⁹ Por. tenże, *Objawienia prywatne*, s. 853–854.

³⁰ Tamże, s. 854; por. M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia maryjne*, s. 38–40.

³¹ T. Pawluk, *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „*Studia Warmińskie*”, 14(1977), s. 76.

³² Por. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 81; Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, s. 25.

³³ Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 103.

sytuacjach³⁴. W związku z tym nie można lekceważyć rzeczywistych objawień prywatnych, ale „należy je brać pod uwagę jako konkretny wyraz woli Bożej w danym momencie historycznym”³⁵. Z drugiej strony trzeba także unikać próżnej łatwowierności czy też fanatyzmu³⁶. Idąc tokiem myśli katolickiej teologii mistycznej warto zauważyć, że objawień takich nie należy pragnąć ani też o nie prosić, gdyż mogłoby to odbierać wierze czystość, a także stanowiłoby to obrazę Boga³⁷. Świadczyłyby to także o braku pokory i zaufania Bogu ze strony człowieka pragnącego objawień³⁸.

Przywołana wcześniej wykładnia *Katechizmu Kościoła katolickiego* mówi, że niektóre z objawień prywatnych zostały przez Kościół uznane i zaaprobowane (KKK, n. 67). Nie oznacza to jednak, że wierni mają obowiązek je przyjąć. Objawienia prywatne stanowią bowiem udzieloną nam pomoc, z której jednak nie mamy obowiązku korzystać³⁹. Zasadę tę określił już papież Benedykt XIV: „Wynika stąd, że można bez szkody dla swej wiary katolickiej takich prywatnych objawień nie uznawać, bez lekceważenia przecież przemawiających za nimi relacji”⁴⁰. Należy więc raz jeszcze podkreślić, że aprobata kościelna nie jest orzeczeniem wymagającym posłuszeństwa wiary. Mówi ona bowiem, że w danym objawieniu nie ma nic, co przeczyłoby wierze lub moralności. Mówi także, iż objawienie takie może stać się przedmiotem kultu, a ich przyczyna nadprzyrodzona może zostać rozsądnie przyjęta i służyć zbudowaniu wiernych. Kościelne przyzwolenie odnosi się więc nie do pewności wiary Bożej (jak w przypadku *depositum fidei*), lecz stanowi aprobatę w wierze ludzkiej (*fides humana*)⁴¹, wedle której objawienie najprawdopodobniej jest wiarygodne.

³⁴ Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, s. 25.

³⁵ Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, s. 43.

³⁶ Siwecki, *Objawienia prywatne*, s. 278.

³⁷ Zob. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* (II 22, 5), w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 270–271.

³⁸ Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 93n.

³⁹ Siwecki, *Objawienia prywatne*, s. 279.

⁴⁰ Cyt. za: J. Kracik, *Prywatne echa jedynego Objawienia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/prywatne_objawienie.html [11.11.2017].

⁴¹ Por. Siwecki, *Objawienia prywatne*, s. 277. Autor, rozważając problem, czy objawienia prywatne przyjmować należy wiarą ludzką czy też boską, przywołuje pogląd Karla Rahnera, który zdaje się sugerować, że objawienia te powinny być przyjmowane wiarą boską w duchu posłuszeństwa. Jednak pogląd ten zdaje się nie mieć wielu zwolenników wśród współczesnych teologów.

Uznanie Kościoła przyjmuje więc charakter orzeczenia, potwierdzającego zgodność treści objawienia prywatnego z Objawieniem Bożym. Można by streścić je w następującym stwierdzeniu: „Istnieją podstawy, by w to wierzyć, jest to przejaw łaski Boga i dlatego zachęcamy was, byście w to wierzyli. Nie jest to jednak zobowiązanie”⁴².

3. Teologiczne kryteria objawień prywatnych

Chociaż objawienia prywatne są fenomenem niekwestionowalnym, to jednak nie każde wydarzenie noszące ich znamiona można uznać za autentyczne. Czasem bowiem wydarzenia, które zwykło się nazywać objawieniami prywatnymi, mogą się okazać halucynacjami czy po prostu zwyczajnymi oszustwami⁴³. Ciekawą myśl odnośnie do ostrożności Kościoła przedstawił Jan Kracik: „Gdyby władze kościelne przyjmowały tak szybko i bezkrytycznie każde posłannictwo kolejnego wizjonera, jak wbrew wskazaniom Nowego Testamentu czyni to część chrześcijan, Kościół dawno zmieniłby się w zbiorowisko grup, skupionych wokół coraz liczniejszych, natchnionych a skłóconych, prywatnych nauczycieli prywatnej wiary”⁴⁴.

Tym niemniej trzeba pamiętać, że sposoby, w jakie Bóg chce i dziś udzielić człowiekowi swej łaski, są bardzo różne. Toteż pochopne odrzucenie objawień prywatnych może okazać się odrzuceniem Bożego daru. Aby uniknąć wszelkich skrajności, omawiane zjawiska, zanim zostanie wydana ich ocena, muszą być gruntownie przebadane. Badanie to dotyczy zarówno samego wydarzenia, jak i wszystkich okoliczności, które mu towarzyszą. Powinno być przeprowadzone bardzo starannie, przy użyciu wszystkich dostępnych środków naukowych⁴⁵.

Dla weryfikacji objawień prywatnych teologia katolicka wypracowała kryteria, czyli pewne znaki pozwalające odróżnić objawienia autentyczne od pozornych i fałszywych oraz wskazać na ich wiarygodność. Kongregacja Nauki Wiary w latach 1974–1978 opracowała ich nowy katalog⁴⁶. Należy jednak pamiętać, że absolutnej pewności nigdy w tej dziedzinie

⁴² Życiński, *Prywatne objawienia maryjne*, s. 142.

⁴³ Por. Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 21–28.

⁴⁴ Kracik, *Prywatne echa jedyne Objawienia*, s. 11.

⁴⁵ Por. Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 17–18; zob. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, s. 58.

⁴⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Normy co do sposobu postępowania w ocenie domniemych objawień*, w: J. Boufflet, P. Boutry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000, s. 266–269.

nie osiągniemy⁴⁷. Kryteria te mają pomóc w badaniu takich elementów objawienia, jak: wizjonerzy, świadkowie, orędzia, ramy czasoprzestrzenne objawień, ich liczba oraz wszelkie zjawiska im towarzyszące⁴⁸. Zawsze jednak pierwszym i podstawowym kryterium jest zgodność badanego objawienia prywatnego z Objawieniem chrześcijańskim⁴⁹.

Istnieją różne podziały kryteriów teologicznych. Najogólniej jednak dzieli się je na negatywne i pozytywne. Pierwsze, o charakterze wykluczającym, wskazują na to, iż występowanie w badanym wydarzeniu znaków o charakterze negatywnym zaprzecza jego prawdziwości. Na tej podstawie należy takie „objawienie” odrzucić jako pozorne i nieprawdziwe. Jak zauważa Marian Rusecki, brak negatywnych znaków nie oznacza jeszcze autentyczności objawienia. Albowiem dla jej stwierdzenia wydarzenie rewelatywne musi spełniać jeszcze szereg naturalnych kryteriów pozytywnych, które stoją w przeciwieństwie do negatywnych⁵⁰.

3.1. Treść objawień prywatnych

Pierwsza grupa kryteriów pytających o objawienia prywatne i zawartą w nich treść ma na celu zbadanie, czy depozyt wiary katolickiej został w danym przesłaniu zachowany w sposób czysty i integralny⁵¹. Na samym początku warto pamiętać o tym, że nie jest autentycznym objawienie zawierające treści sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem i naturalnym poznaniem człowieka. Tym bardziej nie mogą być uznane za prawdziwe objawienia, które doktrynalnie stoją w sprzeczności do depozytu wiary zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji lub też w jakikolwiek sposób ów depozyt wypaczają. Taka sprzeczność może dotyczyć zarówno prawd wiary (np. kwestionowanie bóstwa Jezusa Chrystusa), jak też obyczajów, poprzez zalecanie czynów moralnie niegodziwych i sprzecznych z nauką chrześcijańską. Tak więc nie do przyjęcia jest orędzie zachęcające do uprawiania praktyk magicznych (np. wciąż popularne w polskiej pobożności ludowej „łańcuszki”), czy też pochwalające zło i grzech⁵². Podobnie rzecz ma się z przekazem treści dotyczących rzekomych terminów końca świata lub

⁴⁷ Por. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 855.

⁴⁸ Por. Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 39.

⁴⁹ Por. Doła, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

⁵⁰ Rusecki, *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, s. 43.

⁵¹ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 45.

⁵² Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 855–856; por. Doła, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

rejonów, które w niedługim czasie dotknie jakiś kataklizm. Pozbawione wiarygodności są rewelacje przekazujące treści czysto świeckie, społeczne, militarne, polityczne czy też obyczajowe, a także rozstrzygające dyskusyjne kwestie teologiczne. Należy także pamiętać, iż wiarygodność objawieniom prywatnym odbiera brak zwięzłości i konkretności. Wiadomo bowiem, że przesłania krótkie, w przeciwieństwie do obszernych elaboratów, mniej narażone są na jakiegokolwiek zniekształcenia werbalne⁵³. Niedopuszczalne w tych przekazach są także wszelkie niejasności, przez które istnieje możliwość dokonania kilku ich interpretacji, z których niektóre są teologicznie poprawne, inne zaś błędne. Warto podkreślić także, iż każde, nawet najmniejsze odchylenie od prawowiernej nauki, jest powodem odrzucenia nadprzyrodzoności rzekomych objawień.

Przy rozpatrywaniu omawianej grupy kryteriów od strony negatywnej należy przypomnieć starą łacińską zasadę: *bonum est integra causa, malum est quocumque defecto*, z uszczegółowienia której teologia wyprowadza zasadę integralności. W myśl tejże zasady do wykluczenia autentyczności objawień wystarczy wskazanie chociażby jednego błędu lub niejasności⁵⁴.

Gdy zaś idzie o rozpatrzenie objawienia prywatnego i jego treści od strony pozytywnej, musimy pamiętać o jego ukierunkowaniu na Boże Objawienie i zgodności z nim, o czym wspomniano już wcześniej. Według Josefa Ratzingera dane przesłanie okazuje się wiarygodne przez to, że „odsyla [...] do jedynego Objawienia publicznego”⁵⁵. Owa zgodność nie musi się jednak wyrażać w dosłownym powtarzaniu prawd wiary Kościoła katolickiego. Chodzi raczej o pomoc w lepszym ich zrozumieniu⁵⁶. Autentyczne objawienie prywatne ma służyć pomocą w wyjaśnianiu tego, co jest zawarte w depozycie wiary. Jak zauważa Dorota Rafalska, dokonywać się to może w dwojaki sposób: albo poprzez wyeksponowanie niektórych tajemnic wiary (np. dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w objawieniach w Lourdes), albo poprzez zwrócenie uwagi na pewne rodzaje i formy kultu, „których praktykowanie pozwala wnikać w tajemnicę Chrystusa, przybliżać się do Niego oraz się z Nim jednoczyć”

⁵³ Zob. Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 855–856; Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 114–115.

⁵⁴ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 45.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, OsRomPol, 21(2000), nr 9, s. 48.

⁵⁶ Doła, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

(np. kult Najświętszego Serca Pana Jezusa i związana z nim praktyka dziewięciu pierwszych piątków miesiąca)⁵⁷.

3.2. Okoliczności objawień prywatnych

Drugim czynnikiem, istotnym przy badaniu objawień prywatnych, jest pytanie o ich okoliczności. Należy pamiętać, że w autentycznym wydarzeniu rewelatywnym nie mogą wysuwać się one na pierwszy plan, zasłaniając w ten sposób treść samego objawienia, i skupiając uwagę na tym, co nie należy do istoty objawienia⁵⁸. Marian Rusecki zwraca uwagę na fakt, że chociaż od strony empirycznej zjawisko cudowne musi odznaczać się pewną nadzwyczajnością empiryczną, to jednak wiarygodność rzekomym objawieniom odbiera sensacyjność, ekstrawagancja i spektakularność ich strony zjawiskowej. Byłoby to bowiem sprzeczne z przymiotami Boga i z całą ekonomią zbawienia⁵⁹. Albowiem „kontekst towarzyszący objawieniu powinien kierować uwagę adresata na jego istotę, czyli samą zbawczą treść wydarzenia, w którym Bóg ukazuje się człowiekowi”⁶⁰. Ponadto prostota użytych środków, która jest właściwa Bogu, pozwala potwierdzić, czy rzeczywistą przyczyną rewelacji jest On sam, czy też szatan. Dlatego badając objawienia prywatne należy zwrócić szczególną uwagę na powagę, godność i stosowność wszystkich jego elementów składowych⁶¹.

Kolejną kwestią przy omawianiu niniejszej grupy kryteriów jest krótkotrwałość objawień prywatnych. Dokonując analizy objawień należy możliwie najdokładniej określić ich liczbę oraz odcinek czasu, w jakim miały one miejsce. Zbyt duża liczba zjawień, które czasem trwają całymi latami (w dodatku w różnych miejscach), może budzić także poważne zastrzeżenia co do ich autentyczności.

Gdy zaś idzie o miejsce, w którym dokonuje się objawienie prywatne, to i ono, chociaż nie należy do spraw istotnych, nie jest całkowicie bez znaczenia. Z reguły przyjmuje się, że miejsca te nie mogą być negatywne pod względem moralnym czy religijnym. Oczywiście od tej reguły zdarzają się wyjątki, gdyż Bóg może powołać do istnienia nowe środowiska zbaw-

⁵⁷ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 42.

⁵⁸ Por. Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18; Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 67.

⁵⁹ Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 363, 484.

⁶⁰ Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

⁶¹ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 67–68.

cze także tam, gdzie panuje obojętność religijna⁶². Niektórzy twierdzą nawet, że samo miejsce nie ma żadnego wpływu na możliwość wystąpienia objawienia, które przecież może dokonać się wszędzie⁶³. Na podstawie badań objawień uznanych za autentyczne można wykazać, że były one zawsze związane z jednym miejscem, ustalonym przez objawiającą się Matkę Bożą (np. Guadelupe – wzgórze Tepeyac; Lourdes – grotta skalna; Fatima – dąb na zboczu Cova da Iria)⁶⁴.

Badając rzekome objawienie należy więc ściśle ustalić jego okoliczności czasowo – przestrzenne, a także liczbę i jakość świadków. Podejmując kwestię okoliczności trzeba także przyjrzeć się objawiającej się postaci oraz jej zachowaniu i sposobom wypowiedzi. Osobę tę na ogół charakteryzuje wspaniałość i blask, które są skutkiem przebywania w chwale Bożego oblicza, oraz szaty, których znaczenie jest zazwyczaj symboliczne. Jak zauważa Wojciech Życiński, Maryja nie jest w każdym objawieniu „taka sama”: raz ukazuje się jako młoda dziewczyna, innym razem wygląda na około 30 lat. Czasem ubrana jest w suknię białą, niebieską, czarną, a także w regionalny strój kobiet zamieszkujących krainę, gdzie mają miejsce objawienia⁶⁵. Według niektórych badaczy, uwielbione i chwalebne ciało Matki Najświętszej ma zdolność „upostaciowienia” się, czyli przybierania dowolnej formy ludzkiej⁶⁶. Tę niejednoznaczność objawień René Laurentin tłumaczył „dostosowywaniem nieba do ludzi”, a także naturalnymi możliwościami wizjonerów⁶⁷. Badając wszelkie rewelacje należy zwracać uwagę na zachowanie objawiającej się osoby. Autentyczni „Boży posłańcy” charakteryzują się powagą, prostotą i dostojeństwem. Z kolei ich wypowiedzi dotyczą rzeczy ważnych, a przekazane są w sposób zwięzły, prosty i jasny⁶⁸.

3.3. Wizjoner i świadkowie objawień

Kolejny etap weryfikacji objawienia prywatnego dotyczy osoby, która to objawienie otrzymała (wizjoner), ponieważ to przez nią inni

⁶² Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 856.

⁶³ Zob. H. Czachowski, *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi*, Warszawa 2003, s. 38.

⁶⁴ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 61.

⁶⁵ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 856; Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 58, 62n; Życiński, *Prywatne objawienia maryjne*, s. 136.

⁶⁶ S. Budzyński, *Tajemnica objawień w Medjugorju*, Warszawa 1989, s. 14.

⁶⁷ Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, s. 42–49.

⁶⁸ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 64–67.

otrzymują przekazane przez Boga treści. Należy podjąć próbę odpowiedzi na pytania: kim jest adresat, jaką cieszy się opinią w środowisku, w którym żyje, a także jaki jest jego związek z religią i Kościołem. Trzeba także pamiętać o zwróceniu szczególnej uwagi na moralną postawę adresata⁶⁹.

Pierwszym krokiem podjętym przy badaniu kwestii wizjonera jest wykluczenie u niego choroby psychicznej oraz stwierdzenie, iż cechuje się on zdrową postawą krytyczną, rozsądkiem oraz równowagą psychiczną. Należy także zweryfikować podatność osoby doznającej objawień na uleganie złudzeniom, halucynacjom, przywidzeniom, a także sugestiom czy też autosugestiom⁷⁰.

W dalszym toku weryfikacji objawień należy ocenić walory religijno-moralne wizjonera. Jak zauważa Rusecki, pożądane jest, aby były one wysokie. Jednak pamiętać trzeba, że Bóg może objawić się także osobie grzesznej. Niemniej święte i pobożne życie wizjonera jest bardzo pomocne w uwiarygodnianiu przekazywanych wieści rewelacyjnych⁷¹. Gdyby wizjoner był człowiekiem niewierzącym, wtedy na korzyść autentyczności objawienia działałby na przykład fakt jego trwałego nawrócenia. Należy także pamiętać, że znakami, którymi nie będzie zaprzeczał prawdziwości objawienia, mogą być uczynki obojętne moralnie. Podejmując tę kwestię, Dorota Rafalska zauważa, że w historii wizjonerzy pochodzili albo z rodzin religijnie zaangażowanych, albo też z niewyróżniających się pod tym względem⁷². Ponadto osoba doznająca objawień prywatnych powinna cechować się szczerością i prawdomównością oraz nie szukać chwały i rozgłosu (bezinteresowność), gdyż można wtedy wykluczyć świadome kłamstwo, a przez to uczynić przekazywane treści bardziej wiarygodnymi. Obok tych cech, wizjoner powinien być człowiekiem spokojnym, skromnym i pokornym, a także uległym⁷³. Oznacza to, że nie będzie się on wywyższał z racji otrzymywania objawień, a także chętnie będzie poddawał się Kościołowi. Uległość bowiem wobec władzy kościelnej (Stolicy Apostolskiej, biskupa, proboszcza, spowiednika, kompetentnego przełożonego) stanowi gwarancję wiarygodności wydarzeń rewelatywnych. Powinna ona

⁶⁹ Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

⁷⁰ Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, s. 46.

⁷¹ Tenże, *Objawienia prywatne*, s. 856.

⁷² Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 109; Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 59.

⁷³ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 856.

mieć miejsce nawet wówczas, gdyby polecenia np. kierownika duchowego stały w sprzeczności do woli osoby objawiającej się, a nawet zaprzeczały w ogóle faktowi objawień⁷⁴.

Jeśli idzie o świadków objawień prywatnych, to w pierwszej kolejności ważne jest ustalenie, czy są oni świadkami bezpośrednimi, tzn. czy widzieli znaki zjawieniowe, czy też pośrednimi, którzy obserwowali tylko wizjonera w czasie objawienia i słuchali przekazywanych przez niego treści. Jeśli należą do drugiej grupy, wówczas istotne dla wykazania wiarygodności jest ustalenie, czy relacje dotyczące objawienia otrzymali bezpośrednio od wizjonera, czy też od osób trzecich. Należy także zwrócić uwagę na stosunek, jaki wobec rzekomych wizjonerów i relatorów mają sami świadkowie. Marian Rusecki podaje katalog cech, jakimi powinni charakteryzować się świadkowie objawień, aby ich zeznania były wiarygodne. Cechami tymi są: stopień krytyczności, znajomość problematyki, nastawienie do religii i zaangażowanie religijne, brak podatności na sugestie. Wiarygodność będzie ponadto uzależniona od wieku i płci⁷⁵.

4. Znaki wiarygodności objawień prywatnych

Przedstawione powyżej kryteria teologiczne, weryfikujące prawdziwość objawień prywatnych, muszą być spełnione wszystkie razem (*sic!*), aby prawdziwość danego objawienia prywatnego można było uznać za prawdopodobną⁷⁶. Jednak zastosowanie tych kryteriów nie jest wystarczające do stwierdzenia boskiego początku w badanych objawieniach⁷⁷. Prawdopodobieństwo to staje się większe, gdy objawieniu towarzyszą jakieś niezwykle wydarzenia, które posiadają charakter nadprzyrodzoności⁷⁸. One to, jak zauważyli ojcowie Soboru Watykańskiego I w konstytucji *Dei Filius*, „znakomicie pokazując wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga są bardzo pewnymi i przystosowanymi do możliwości poznania wszystkich ludzi znakami Bożego objawienia”⁷⁹.

⁷⁴ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 46, 51.

⁷⁵ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 856–857.

⁷⁶ Tenże, *Kryteria „objawień prywatnych”*, s. 47.

⁷⁷ Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 79.

⁷⁸ Dola, *Bóg poszukiwany – Bóg poszukiwany*, s. 18.

⁷⁹ *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 646; por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2003, n. 3009.

Należy pamiętać, że zjawiska te pełnią wobec przekazywanych rewelacji rolę służebną⁸⁰.

4.1. Cuda

Pierwszą grupą omawianych znaków są cuda, które w teologii traktowane są jako czyny Boga dokonane w celach zbawczych, będące równocześnie Jego epifanią⁸¹. Jak zauważa Rusecki, objawienia prywatne potwierdza treść cudów⁸². Zobrazowaniem owej treści mogą być na przykład cudowne uzdrowienia, dokonujące się w miejscach rzekomych objawień⁸³. Weryfikując owe uzdrowienia należy zachować szczególną ostrożność, gdyż wydarzenia te same w sobie nie przesądzają o boskim pochodzeniu. Analizując kwestię pochodzenia cudów, Roman Pindel przytacza słowa Jezusa, który zapowiadał niezwykle znaki potwierdzające Jego naukę, ale przestrzegał przed znakami czynionymi przez fałszywych proroków⁸⁴.

Badając cudowne uzdrowienia należy również pamiętać o kryteriach ustalonych już w 1734 roku przez Prospera Lambertiniego. Późniejszy papież Benedykt XIV pisał w traktacie *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, że do uznania uleczenia za cudowne konieczne jest, aby wcześniejsza choroba była ciężka, nieuleczalna lub trudna do uleczenia (*ut morbus sit gravis, et vel impossibilis, vel curatu difficilis*), nie osiągając jednocześnie swego końcowego stadium, po którym mogłaby zniknąć samorzutnie (*ut morbus, qui depellitur, non sit in ultima parte status, ita ut non multo post declinare debeat*). Ponadto konieczne jest, aby nie było podane żadne lekarstwo, a jeśli zostało zaaplikowane, należy stwierdzić jego nieskuteczność (*ut nulla fuerit adhibita medicamenta, vel, se fuerit adhibita, certum sit, ea non profuisse*). Samo zaś wyzdrowienie musi dokonać się nagle i całkowicie (*ut sanatio sit subita et momentanea, [...] ut sanatio sit perfecta*)⁸⁵.

⁸⁰ Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 120.

⁸¹ M. Rusecki, *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997, s. 48.

⁸² Tenże, *Objawienia prywatne*, s. 857.

⁸³ Por. Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 18.

⁸⁴ Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 120. Zob. Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 81n. Autorka w zwięzły sposób podaje procedurę, jaka musi być spełniona przed uznaniem jakiegoś uzdrowienia za nadprzyrodzone. Por.: A. Anderwald, *Cuda – znaki Boga dziś?*, w: *Szukanie Boga*, s. 21–31.

⁸⁵ Benedykt XIV, *Opera omnia*, t. 4, Prati 1841, s. 88.

4.2. *Sensus fidei*, owoce objawień i aprobaty Kościoła

Drugim znakiem uwiarygodniającym objawienie jest *sensus fidei* wiernych. Przyjmuje się tu, iż ogół ludu Bożego, posiadający nadprzyrodzony zmysł wiary, nie może zejść w wierze na błędną drogę⁸⁶. Tak więc trwałe zainteresowanie Ludu Bożego jakimś wydarzeniem rewelatywnym może wskazywać na jego boskie pochodzenie⁸⁷.

Kolejny znak można by określić jako poznanie *ex fructibus*. Jak zapowiedział Pan Jezus, „poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 20). Ważne w weryfikacji objawień prywatnych są więc dobre i trwałe owoce, zarówno u wizjonera, jak też u innych. Tadeusz Dola wymienia tu przede wszystkim nawrócenie, uświęcenie i wzrost życia religijnego. Gdy idzie o całą wspólnotę Kościoła, owocami są: zwrócenie uwagi na jakąś prawdę wiary, czy też podjęcie jakiegoś nowego dzieła charytatywno-apostolskiego⁸⁸.

Ostatnim znakiem potwierdzającym autentyczność danego objawienia prywatnego jest aprobaty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Magisterium musi być w tym względzie niezwykle ostrożne, aby uniknąć możliwości zaistnienia jakiegokolwiek błędu. Przy wydawaniu werdyktu w sprawie objawień prywatnych Kościoł bierze pod uwagę wszystkie kryteria wiarygodności, dlatego też decyzja w tym względzie zapada zwykle po dłuższym czasie. Pamiętać należy także, iż aprobaty kościelna ma zwykle charakter negatywny, stwierdzający, że dane wydarzenie rewelatywne nie jest sprzeczne z Objawieniem publicznym⁸⁹.

Wojciech Życiński zauważa, że aprobaty dla objawień wydawana jest rzadko – w zdecydowanej większości przypadków stwierdza się nieautentyczność objawień lub też brak w nich nadprzyrodzoności⁹⁰. Czasami *Magisterium Ecclesiae* z różnych powodów nie zajmuje wyraźnego stanowiska w kwestii poszczególnych rewelacji. Należy wówczas pamiętać, że jeśli w objawieniu są obecne wszystkie kryteria wiarygodności, można przyjąć, że są one wynikiem działania Bożego. Niemniej decyzja Kościoła daje pewność bezpieczną i moralną⁹¹.

⁸⁶ Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 121.

⁸⁷ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 857–858.

⁸⁸ Por. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 121; Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 19; Rafalska, *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, s. 68n.

⁸⁹ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 857; Dola, *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany*, s. 19.

⁹⁰ Życiński, *Prywatne objawienia maryjne*, s. 143.

⁹¹ Rusecki, *Objawienia prywatne*, s. 857.

Na koniec warto raz jeszcze przypomnieć, że oceny objawień prywatnych nie mają charakteru nieomyślności, dlatego też wcześniej wyrażone zastrzeżenia (np. ze strony ordynariusza miejsca) mogą być wycofane na skutek nowych okoliczności⁹².

* * *

Objawienia prywatne są swoistym spotkaniem dwóch rzeczywistości, w którym niemal empirycznie sfera materii doświadcza obecności świata duchowego. Autentyczne wydarzenia rewelatywne mogą wnieść wiele dobra w życie Kościoła i przyczynić się do aktualizacji Bożego Objawienia w konkretnym *Sitz im Leben* wiernych, do których zostało ono skierowane. Należy jednak pamiętać, że każde wydarzenie noszące znamiona objawienia prywatnego musi być dokładnie zbadane. W przeciwnym razie może stać się wielkim zagrożeniem dla całościowo pojętego życia duchowego wiernych. Stąd niezbędna przy orzekaniu prawdziwości objawień prywatnych jest rzetelna analiza jego wszystkich elementów składowych. Badanie prawdziwości objawienia jest sprawą niezwykle skomplikowaną, stąd nie należy domagać się jego przyspieszania, gdyż pośpiech w tym przypadku zazwyczaj bywa złym doradcą.

Wydaje się słuszne, by śledząc doniesienia o współczesnych wydarzeniach rewelatywnych chociażby takich jak te z Medjugorie, pozostawić badanie i formułowanie wniosków kompetentnym ekspertom, nie formułując jednocześnie przedwczesnych i pobieżnych sądów. Wierni Kościoła, dla własnego dobra i pożytku duchowego powinni wsłuchiwać się w aktualne jego stanowisko oraz otaczać prace badających modlitwą, ufając jednocześnie w twórcze działanie Ducha Świętego w Kościele.

STRESZCZENIE

Objawienia prywatne czy wizje nadprzyrodzone obecne są w życiu Kościoła od zarania. Zazwyczaj wiązały się z życiem mistycznym świętych ludzi i stanowiły poniekąd „uchylenie nieba” na ziemi. Szczególne miejsce wśród wszystkich objawień prywatnych mają tzw. mariofanie czyli objawienia Najświętszej Maryi Panny. Ten fenomen zintensyfikował się w ostatnich dwóch stuleciach, co zdaniem niektórych badaczy może być znakiem czasów ostatecznych. W tych wydarzeniach rewelatywnych Maryja przychodzi na ziemię z przesłaniem miłości i pokoju, których coraz bardziej brakuje w najnowszej historii. Najnowsza historia Kościoła zna objawienia

⁹² Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie*, s. 123.

uznane za autentyczne (Fatima, La Salette, Guadelupe), takie, których ocena jest negatywna (np. Garabandal) oraz takie, co do których wciąż nie ma jednoznacznego stanowiska Kościoła (np. Medjugorie),

Ponieważ każde objawienie prywatne dotyczy duchowej i metafizycznej sfery życia oraz wiąże się z tajemnicą, budzi ono zwyczajną ciekawość. Ta z kolei prowadzi do polaryzacji poglądów i ocen. Stając wobec wydarzenia rewelatywnego niektórzy chcą jego bezwzględного uznania, bez jakiegokolwiek procesu weryfikacji, z kolei inni sugerują, by objawieniami prywatnymi się nie zajmować. Kościół ceni objawienia prywatne, jednakże jest bardzo ostrożny z ich uznaniem za prawdziwe. W celu weryfikacji takich fenomenów wypracowano szereg kryteriów teologicznych, które wszystkie muszą być spełnione, by dane objawienie mogło zostać zaaprobowane. W niniejszym artykule autor przypomniał naukę Kościoła dotyczącą objawień prywatnych i ich relacji do jedynego Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie oraz zebrał katalog kryteriów i znaków wiarygodności, jakimi każde objawienie prywatne musi się wylegitymować.

Słowa kluczowe: Objawienie Boże, objawienia prywatne, kryteria weryfikacji, znak wiarygodności objawienia, mariofania.

SUMMARY

The private revelations or supernatural visions are present in the Church's life from the very beginning. Usually they were bounded with the mystical life of the holy people and made the heavenly reality somehow present on earth. Among the private revelations a special place have the apparitions of the Mother of God. This phenomenon become more intense in the last two centuries, what – according to some theologians – could be a sign of the so called „End Times”. In those events the Most Blessed Mary comes down from heaven with the message of love and peace, virtues which are lacking in the contemporary world. The newest history knows some apparitions recognized by Church (as for example Fatima, La Salette, Guadelupe), some which were not acknowledged (Garabandal), and some not evaluated yet (Medjugorje).

Because every private revelation concerns the spiritual and metaphysical sphere of life and is connected with a mystery, it provokes a simply human curiosity which very often leads to the polarization of opinions. In front of such events some people ask for the immediate recognition of them, and some others warn against the apparitions. The Holy Church appreciate the private revelations but at the same time is very careful with the recognition of their authenticity. In order to evaluate the revelations a number of theological criteria have been elaborated. In this study the author reminds the teaching of the Church regarding the private revelations and presents the criteria and the signs of authenticity to proof the true origin of a revelation.

Key words: Divine Revelation, private revelations, theological criteria of verification, signs of verification, mariophany.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XIV, *Opera omnia*, t. 4, Prati 1841.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, 6 VIII 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Normy co do sposobu postępowania w ocenie domniemanych objawień*, w: J. Boufflet, P. Boutry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000, s. 266–269.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2003.
- Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Anderwald A., *Cuda – znaki Boga dziś?*, w: *Szukanie Boga*, red. M. Worbs, Opole 2003, s. 21–31.
- Bolewski J., *Teologiczne aspekty jawień maryjnych*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 52–68.
- Budzyński S., *Tajemnica objawień w Medjugorju*, Warszawa 1989.
- Czachowski H., *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi*, Warszawa 2003.
- Dola T., *Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany. Objawienia prywatne*, w: *Szukanie Boga*, red. M. Worbs, Opole 2003, s. 11–19.
- Homerski J., *Objawienie*, w: *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 297–299.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* (II 22,5), w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1998.
- Kracik J., *Prywatne echa jedynego Objawienia*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/prywatne_objawienie.html [11.11.2017].
- Laurentin R., *Współczesne objawienia Najświętszej Marii Panny*, Gdańsk 1994.
- Ledwoń I.S., Rusecki M., *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 859–870.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- Pawluk T., *Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*, „*Studia Warmińskie*”, 14(1977), s. 75–107.
- Pindel R., *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998.
- Rafalska D., *Medjugorje: prawda czy fałsz?*, Lublin 2003.
- Ratzinger J., *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, OsRomPol, 21(2000), nr 9, s. 47–51.
- Rigaux B., Grelot P., *Objawienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, s. 575–584.
- Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.
- Rusecki M., *Funkcje cudu*, Sandomierz – Lublin 1997.

- Rusecki M., *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 35–51.
- Rusecki M., *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 853–859.
- Rusecki M., *Problem wiarygodności „objawień prywatnych”*, *AtK*, 78(1986), s. 34–50.
- Rusecki M., *Stosunek Kościoła do objawień „prywatnych”*, „*Biuletyn KAI*”, 1998, nr 15, s. 21.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Siwecki L., *Objawienia prywatne: fides divina czy fides humana?*, „*Studia Sandomierskie*”, 8(2001), s. 268–281.
- Smolka B.Z., *Nauczycielski Urząd Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, s. 830–832.
- Tronina A., *Jedno Objawienie i wielość zjawień. Od teofanii do mariofanii*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 27–34.
- Wywiad udzielony dla Katolickiej Agencji Informacyjnej w dn. 19.08.2017, <https://ekai.pl/abp-henryk-hoser-dla-kai-raport-o-medziugorie-bedzie-pozytywny/> [10.11.2017].
- Życiński W., *Prywatne objawienia maryjne w świetle Objawienia w Jezusie Chrystusie*, „*Seminaire*”, 13(1997), s.135–145.

KS. ARKADIUSZ KRUK

**ŚWIĘTA TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS
JAKO KIEROWNIK DUSZ
„Wskazania dla nowicjuszek”**

Źródłem duchowej mądrości jest Duch Święty. To on jest Światłem i Kierownikiem tych, których nazywamy kierownikami dusz. W ścisłym tego słowa znaczeniu jest On pierwszym i jedynym Kierownikiem duchowym¹. Ponieważ święci współpracują z Nim, poddając się Jego działaniu, charakteryzuje ich niezwykła przenikliwość w sprawach duchowych. Są oni narzędziami w rękach Boga, którymi posługuje się On zgodnie ze swoją wolą. Ze względu na uległość Duchowi Świętemu, święci widzą więcej i patrzą dalej, zaś ich wskazania posiadają walor nadprzyrodzony.

Bez wątpienia nadprzyrodzony charakter posiadają wskazania duchowe tej, którą św. Jan Paweł II nazywa „Mistrzynią życia duchowego”² – św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Jak zauważa sama św. Teresa, jej nauka duchowa jest „wiedzą Miłości” (Rps M 1r)³. Warto zatem

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. S. Urbański, *Kierownik duchowy*, w: LDK, s. 415–416.

² Jan Paweł II, *Divini amoris Scientia. List apostolski wydany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła Powszechnego*, n. 3, 6, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 29–36; zob. te nż e, *Pójdą narody do twojego światła. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła Powszechnego (19 października 1997 r.)*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 29–38.

³ Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisaniami

przyjrzeć się z bliska, w jaki sposób święta z Lisieux – jeden z najmłodszych Doktorów Kościoła – aplikowała tę duchową wiedzę swoim nowicjuszkom⁴.

1. Mistrzynie nowicjatu

Gdy 20 lutego 1893 r. przeoryszą Karmelu w Lisieux została wybrana matka Agnieszka od Jezusa, rodzona siostra św. Teresy od Dzieciątka Jezus, swoją poprzedniczkę na urzędzie przeoryszy – matkę Marię Gonzagę ustanowiła mistrzynią nowicjatu. Wkrótce po tych wydarzeniach matka Agnieszka zwróciła się do Teresy z prośbą, „aby zajęła się dyskretnie swymi współsiostrami z nowicjatu, przyjmowała ich zwierzenia i kształtowała do życia zakonnego”. Jak zauważa s. Genowefa od Najświętszego Oblicza (Celina, rodzona siostra św. Teresy) – matka Agnieszka jak nikt inny znała „inteligencję i cnoty mającej wtedy zaledwie 20 lat Teresy od Dzieciątka Jezus”⁵. Opiece Teresy zostało wówczas powierzonych pięć sióstr: s. Magdalena od Najświętszego Sakramentu i s. Marta od Jezusa, a także s. Maria od Trójcy oraz rodzona siostra Teresy – s. Genowefa od Najświętszego Oblicza i jej kuzynka s. Maria od Eucharystii⁶.

Gdy 21 marca 1896 r. na przeoryszę Karmelu w Lisieux została ponownie wybrana matka Maria Gonzaga, za namową matki Agnieszki od Jezusa opiekę nad nowicjuszkami⁷ powierzyła Teresie od Dzieciątka Jezus. Formalnie to matka Gonzaga pełniła urząd mistrzyni, zaś Teresa była jej asystentką⁸.

Nawiązując do tego wydarzenia, jej siostra Celina (s. Genowefa od Najświętszego Oblicza) w zebranych przez siebie *Radach i wspomnieniach* zauważa: „21 marca 1896, Matka Maria od św. Gonzagi została ponownie

przez Conrada De Meester (dalej cyt. *Dzieje duszy*), Poznań 2008 (M 1r). 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]”.

⁴ Zob. C. De Meester, *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*, Kraków 2009, s. 110–111.

⁵ *Rady i wspomnienia. I – Zbiór dokonany przez s. Genowefę od Najświętszego Oblicza*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 239 (dalej cyt. *Pisma mniejsze*).

⁶ Por. tamże; zob. C. De Meester, *Przypisy*, w: *Dzieje duszy*, s. 339.

⁷ Należy zauważyć, że mówiąc o powierzonych św. Teresie „Nowicjuszkach”, zarówno s. Genowefa od Najświętszego Oblicza, jak i św. Teresa od Dzieciątka Jezus mają na myśli zarówno postulantki jak i nowicjuszki oraz młode profeski. Por. De Meester, *Przypisy*, s. 339.

⁸ Zob. G. Gaucher, *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897). Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza*, Kraków 1995, s. 129.

wybrana Przeoryszą i zdecydowała się połączyć ten urząd z obowiązkami Mistrzyni nowicjatu. Wielebna Matka Agnieszka od Jezusa poradziła jej, by pozwoliła pomagać sobie możliwie najwięcej siostrze Teresie, która doskonale wywiązała się z zadania powierzonego jej już przed trzema laty. Matka Maria od św. Gonzagi zgodziła się łatwo na ten projekt i zostawiła – praktycznie – całe kierownictwo nowicjatu siostrze Teresie, która była mistrzynią, nie używając jednak tytułu, aż do swej śmierci, 30 września 1897⁹.

Począwszy od marca 1896 r., Teresa każdego dnia spotykała się ze swoimi nowicjuszkami po nieszporach (od godz. 14.30 do 15.00) na tzw. pouczenia. Jedną z nowicjusek – jej rodzona siostra Celina – opisuje spotkanie ze swoją „Mistrzynią” w następujących słowach: „Nie były to konferencje w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jej pouczenia nie były systematyczne. Czytała sama lub polecała przeczytać kilka fragmentów z Reguły, Konstytucji lub Ceremoniału zwanego *Zeszytem dokładności* (*Papier d'exaction*), dawała kilka wyjaśnień lub szczegółowych uwag, jeśli uważała je za konieczne, albo odpowiadała na pytania stawiane jej przez młode siostry; następnie zwracała im uwagę na ich błędy, jeżeli takie były, i rozmawiała poufnie o tym, co mogło je aktualnie interesować, tak z rzeczy duchowych, jak i z bieżących spraw”¹⁰.

Święta Teresa spotykała się także ze swoimi nowicjuszkami na osobistych rozmowach. Powierzonym jej opiece siostrom udzielała rad, które były „doskonale indywidualnie przystosowane do każdej z nich”. Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza wspomina, iż ich duchowa Mistrzyni „rozjaśniała przypadki sumienia i trudności zewnętrzne nowicjusek, uwzględniając ich osobiste skłonności, ich własne potrzeby, doświadczenia lub aktualne radości”. Każdą z powierzonych jej opiece nowicjusek traktowała indywidualnie. Zdawała sobie sprawę z tego, że wskazania udzielone jednej z sióstr „nie mogą odnosić się do drugiej”. Zdaniem Celine oraz pozostałych nowicjusek, św. Teresa posiadała „nadprzyrodzony dar psychologii”, ujawniający się w „jej postępowaniu z nowicjuszkami”¹¹.

2. Nadzwyczajna umiejętność kierowania dusz

Bez wątpienia Teresa posiadała nadzwyczajną umiejętność kierowania dusz, o czym sama wspomina w *Rękopisie autobiograficznym* zadedykowa-

⁹ *Rady i wspomnienia. I*, s. 239.

¹⁰ Tamże, s. 240.

¹¹ Tamże.

nym matce Marii Gonzadze. Święta zauważa, iż „pouczać innych, dużo się nauczyła”. Jak zauważa, co prawda „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»”. Następnie Święta dodaje: „Dlatego też postępowanie z wszystkimi duszami w taki sam sposób jest niemożliwe” (Rps G 23v). Podczas gdy wobec niektórych dusz postępowała z niezwykłą delikatnością i łagodnością, inne traktowała z wielką stanowczością.

Objaśniając swoją duchową strategię względem nowicjuszek Święta stwierdza: „Wobec niektórych dusz czuję, że powinnam umniejszać się, nie obawiać się wcale upokorzenia, przyznając się do moich walk i porażek; widząc, że mam takie same słabe strony, jak one, moje siostrzyczki wyznają mi z kolei błędy, które sobie zarzucają, i cieszą się, że rozumiem je z doświadczenia” (Rps G 23v).

Św. Teresa jest jednak świadoma, iż wobec niektórych dusz należy „postępować z dużą stanowczością i nigdy nie zmieniać raz wypowiedzianego zdania”. Są dusze względem których „uniżyć się nie byłoby wtedy wcale pokorą, tylko słabością” (Rps G 23v).

Natomiast w innym miejscu Doktor Kościoła stwierdza: „Ach! Ileż dusz doszłoby do świętości, gdyby były dobrze pokierowane!... Dobry Bóg, wiem o tym, nie potrzebuje nikogo, żeby dokonać swojego dzieła, ale tak samo jak pozwala zręcznemu ogrodnikowi hodować rzadkie i delikatne rośliny i w tym celu daje mu konieczną wiedzę, zastrzegając sobie samemu troskę o owocowanie, tak samo Jezus chce, aby mu pomagano w jego Bożej uprawie dusz”. Następnie św. Teresa dodaje: „Cóż by się stało, gdyby niezręczny ogrodnik nie zaszczepił dobrze swoich krzewów? Gdyby nie umiał rozpoznać gatunku każdego z nich i chciał, by róże rozkwitły na moreli?... Uśmierciłby drzewo, które przecież było dobre i zdolne do rodzenia owoców. To w ten sposób trzeba umieć rozpoznać [...], czego Bóg żąda od dusz i współpracować z działaniem łaski, nigdy go nie wyprzedzając, ani też nie powstrzymując” (Rps A 53r)¹².

Teresa zdawała sobie sprawę z tego, że to sam Bóg kieruje duszami jej nowicjuszek, zaś jej zadaniem jest pozwolić, aby przez nią Bóg mógł tę pracę w duszach wykonać (por. Rps G 22r). Gdy dany mi został przywilej, aby „wniknąć w sanktuarium dusz” – jak zauważa – „od razu zobaczyłam, że zadanie było ponad moje siły, więc schroniłam się w ramionach dobrego

¹² Por. tamże, s. 241.

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. Jeżeli uzna, że jej smakuje, będę wiedziała, że to nie mnie, tylko tobie go zawdzięcza; natomiast jeśli będzie się użalać i uważać, że to, co jej podaję, jest gorzkie, mój spokój nie zostanie zakłócony, postaram się wytłumaczyć jej, że ten pokarm pochodzi od ciebie i bardzo będę się strzegła, by nie szukać dla niej czegoś innego” (Rps G 22r–22v).

Bóg dał poznać Teresie prawdę, iż w dziele kierowania dusz jest niemożliwe, aby „cokolwiek zrobiła sama z siebie”. Wówczas w jej duszy zapanował pokój. Misja kierowania dusz nie wydawała się jej zbyt trudna, ponieważ wiedziała, iż „jedyne, co potrzeba, to łączyć się coraz bardziej z Jezusem”, zaś „reszta będzie jej dana w nadmiarze”. Święta wspomina, iż w rzeczy samej „jej nadzieja nigdy nie została zawiedziona”. Choć ręce Teresy były puste, jak zauważa ona sama „Dobry Bóg zechciał napełnić jej rączkę tyle razy, ile było konieczne, aby karmiła duszę swoich siostr”. Gdyby Teresa „opierała się choćby troszkę na swoich własnych siłach, szybko złożyłaby broń” (Rps G 22v).

Dzieło kierowania dusz święta Teresa traktowała niezwykle poważnie. Ile trudu kosztowało ją to zadanie, oddają jej własne słowa: „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 22v–23r).

Tym, co w posłudze mistrzyni nowicjatu było dla św. Teresy od Dzieciątka Jezus najtrudniejsze, to „zauważanie błędów” i „najmniejszych niedoskonałości” powierzonych jej opiece nowicjuszek, a następnie bezkompromisowe wypowiedzenie „im śmiertelnej walki”. Dzięki swojemu zjednoczeniu z Jezusem, zadanie to wypełniała w sposób nadprzyrodzony. Doktor Karmelu wspomina, iż „kiedy zajęła miejsce w ramionach Jezusa”, była „jak strażnik obserwujący nieprzyjaciela z najwyższej wieżyczki warownego zamku”. Nic nie mogło „umknąć przed jej spojrzeniem”. Sama

często była zdumiona tym, „że widzi tak jasno”. Jednakże Święta „tysiąc razy wolałaby wysłuchiwać uwag, niż robić je” swoim nowicjuszkom. Wiedziała jednak, że dla dobra ich dusz jest to nieodzowne (Rps G 23r).

3. Roztropna miłość pasterska

Miłość do Jezusa i do powierzonych jej opiece sióstr była motorem napędowym działania św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Była to miłość prawdziwa, gdyż zarazem czuła i wymagająca. Kochała swoje nowicjuszki niczym rodzona matka, jednakże jej miłość była także przesiąknięta miłością Chrystusa Dobrego Pasterza. Świętą zawsze kierowała miłość, także wtedy, gdy stawiała swoim nowicjuszkom cele i wyznaczała zadania. Nawiązując do owej pasterskiej miłości, św. Teresa w *Rękopisie autobiograficznym* wspomina: „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 23r-v).

Znamienne jest świadectwo jednej z nowicjuszek, jakie dała o swojej mistrzyni. Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza wspomina: „Nasza święta Mistrzyni była ogromnej dobroci, ale równocześnie wielkiej stanowczości i absolutnie w niczym nam nie pobbłażała. Jeżeli spostrzegła jakąś niedoskonałość, natychmiast szukała winnej i chociaż ją to bardzo kosztowało, nic nie mogło stać się dla niej przeszkodą w wypełnieniu obowiązku”¹³.

Nieco dalej siostra Genowefa przytacza następujące słowa św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Czas, który spędziłam na zajmowaniu się nowicjuszkami, był dla mnie życiem walki, zapasów. Pan Bóg pracował dla mnie..., ja pracowałam dla Niego i nigdy dusza moja nie postąpiła tak bardzo naprzód”. Święta Karmelitanka nigdy nie zabiegała o to, aby „być kochaną”. Nigdy nie dbała o to, co o niej „inni mówili lub myśleli”. Chciała „jedynie zadowolić

¹³ Tamże.

Pana Boga, nie pragnąc, aby jej wysiłki przyniosły owoce”. Jak sama stwierdza: „wokół siebie trzeba siać dobro, nie niepokojąc się o jego wzejście. Dla mnie praca, dla Jezusa sukces. Nie bać się walki, gdy chodzi o dobro bliźniego, podejmować ją na nowo, nawet ze szkodą swojego osobistego spokoju, i nie dlatego, by otworzyć nowicjuszcze oczy na jej błędy, jak raczej w tym celu, by dobrze służyć Panu Bogu. Ażeby upomnienie przyniosło owoc, trzeba, by kosztowało i by w sercu nie było cienia namiętności”¹⁴. Zatem miłosne zjednoczenie duszy św. Teresy z Bogiem owocowało jej miłością pasterską względem powierzonych jej nowicjuszek.

Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza wspomina, iż w pełnieniu funkcji mistrzyni nowicjatu cechowało św. Teresę od Dzieciątka Jezus „wielkie wyrzeczenie” oraz „cierpliwość w słuchaniu sióstr”, cierpliwość „w nauczaniu”, a wszystko to kosztem szukania własnej „radości i rozrywki”. Jak zauważa wspomniana siostra: „widziałam również jej bezinteresowność i gorliwość, z jaką zajmowała się nowicjuszkami mniej zdolnymi, okazując im zawsze największą życzliwość. Miała szacunek dla każdej duszy, jakkolwiek by ona była”¹⁵.

Wśród cech wyróżniających swoją mistrzynię nowicjuszki wspominają fakt, iż św. Teresa „miała zawsze odpowiedź na wszystko”, co siostry do niej mówiły. Święta, „aby być dobrze zrozumianą, cytowała teksty z Pisma Świętego lub przytaczała opowiadania, które pomagały [siostrze] zapamiętać te prawdy, które chciała w nie wpoić”¹⁶.

Nowicjuszki podziwiała „jej wielką przenikliwość, z jaką umiała wysledzić podstępny natury, rozmaite poruszenia duszy”. Ich zdaniem Teresa „posiadała bystrość całkiem nadprzyrodzoną do tego stopnia”, iż siostry niekiedy były przekonane, że czyta w ich myślach. Jak wspominają – w tym wszystkim można było odczuć, iż „działa prawdziwie pod natchnieniem”. Siostry „radząc się jej”, były przekonane, iż „nie może się mylić”, gdyż sam „Duch Święty przemawia przez jej usta, choć mówiła zupełnie zwyczajnie”. Można było odnieść wrażenie, że Święta „domyślała się łaski, która przez nią działała”¹⁷.

Niekiedy nowicjuszki przychodziły do swojej mistrzyni „nie w porę”, przeszkadzając jej w pisaniu *Rękopisów autobiograficznych* bądź listów

¹⁴ Tamże, s. 241–242.

¹⁵ Tamże, s. 242.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 242.

do misjonarzy i duchowych braci. Mimo ich niedyskrecji św. Teresa od Dzieciątka Jezus nigdy nie okazała „swym córkom” zniecierpliwienia bądź rozdrażnienia. Wręcz przeciwnie – „zawsze była spokojna i łagodna”¹⁸.

Św. Teresę od Dzieciątka Jezus – jako mistrzynię nowicjuszek – cechowało nadprzyrodzone męstwo w dziedzinie kierowania dusz. Święta nie lękała się stanąć do walki o uświęcenie dusz. Powierzone jej opiece nowicjuszeki wspominają, że w sytuacji „gdy chodziło o powiedzenie prawdy” – św. Teresa – „nigdy nie cofnęła się przed niczym ani nie lękała się walki. Gdy musiała nas upomnieć, nie liczyła się ze swoimi siłami”. Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza zauważa, iż także w czasie choroby, Teresa „drżąca od gorączki, z rozpalonym gardłem, w ostatnich miesiącach życia, odnajdywała całą swą energię, by napiętnować niedoskonałość lub poprawić nowicjuszkę”. Święta miała wówczas powiedzieć: „Trzeba, bym umarła z bronią w ręku, mając w ustach «miecz Ducha, to jest słowo Boże» (Ef 6, 17)”¹⁹.

4. „Całkowite zaparcie się siebie”²⁰

Święta Teresa jako mistrzyni nowicjatu, wchodząc w interakcje z nowicjuszkami „świadczyła im dobro”, a jednocześnie „nie szukała siebie w czymkolwiek ani nie starała się o pociechę dla [swego] serca”. Święta Karmelitanka nigdy nie opowiadała nowicjuszkom „o swoich troskach”, ani „nie pozwalała sobie na zwierzenia, które jej osobiście dotyczyły”. Ta postawa wypływała z jej głębokiego przekonania, iż jako ich „zwierzchniczka” powinna „całkowicie zapomnieć o sobie”, a także iż „nie powinna skarżyć się w cierpieniu lub chorobie”²¹.

Obejmując opiekę nad nowicjuszkami św. Teresa modliła się do Boga, aby „nigdy nie była [przez swoje nowicjuszeki] kochana «po ludzku»”, i jak sama zauważa, jej modlitwa „została wysłuchana”²². Matka Agnieszka od Jezusa – rodzona siostra Teresy – w *Zeznaniach do procesu kanonizacyjnego* dała następujące świadectwo: „Jest rzeczą godną uwagi, że w prowadzeniu nowicjuszek nigdy nie starała się, by zdobyć ich uczucia przez ustępstwa, według ludzkiej roztropności. Interesowała ją tylko ich

¹⁸ Tamże, s. 243.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 246.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

doskonałość zakonna i strzegła się bardzo, by nie ubiegać się z jej szkoda o własną popularność. Byłam setki razy świadkiem wierności, z jaką postępowała zawsze w zgodzie ze swym sumieniem”²³.

Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza wspomina, iż niektóre ze „starszych siostr” dostrzegły „nadprzyrodzoną roztropność” św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Owe siostry przychodziły do Świętej, aby „w sekrecie” szukać jej rady. Wspomniany wielki „wpływ”, jaki Święta wywierała na współsiostry, „pochodził z jej cnoty, z pragnienia pociągnięcia dusz do Boga”. Zdaniem siostry Genowefy „środkiem do tego było całkowite zaparcie się siebie [Teresy]” i jej płomienna „miłość”. Wspomniana siostra Genowefa zauważa, iż podczas jej rozmów ze Świętą, ta „często wznosiła swoje serce do Boga” i często była świadkiem „jej wewnętrznego poruszenia”²⁴.

5. „Miecz Ducha, to jest słowo Boże” (Ef 6, 17)²⁵

Niezwykle cenne są wskazówki św. Teresy w kwestii napominania formowanych przez nią nowicjuszek. Święta zauważa, iż „dobroć” nigdy nie może „przeradzać się w słabość”. Jak zauważa – „kiedy się kogoś słusznie upomni” – nie powinno się wracać do sprawy, smucąc się z tego powodu „że sprawiło się przykrość”. Zdaniem jednego z najmłodszych Doktorów Kościoła „biec za zasmuconą [siostrą], by ją pocieszyć, to znaczy zrobić jej więcej złego niż dobrego”. Jest w tym pewna Boża strategia, którą Święta wyjaśnia w następujący sposób: „zostawić ją samej sobie, to zmusić ją, by nie oczekiwała niczego od ludzi”, ale raczej aby „zwróciła się do Boga”, „upokorzyła się” i „uznała swoją winę”. W przeciwnym razie, gdy mistrzyni spieszy, aby pocieszyć skarconą nowicjuszkę, ta mogłaby „przyzwyczaić się do tego, że po zasłużonej naganie jest pocieszana, i zacznie postępować jak rozpieszczone dziecko, które krzycząc i tupiąc nogami, zmusza matkę do powrotu i osuszenia jego łez”²⁶.

Niezwykłą bronią, jaką w walce duchowej posługiwała się św. Teresa od Dzieciątka Jezus, był „miecz słowa Bożego”. Doktor Karmelu podpowiada, aby w każdej sytuacji życia „miecz ducha, którym jest słowo Boże trwał w ustach i sercach naszych”. Odnosi się to szczególnie do sytuacji,

²³ Matka Agnieszka od Jezusa, *Zeznania do procesu kanonizacyjnego. Summariusum*, § 1552; cyt., za: *Rady i wspomnienia. I*, s. 246, przypis.

²⁴ *Rady i wspomnienia. I*, s. 246.

²⁵ Zob. tamże, s. 243.

²⁶ *Rady i wspomnienia. III – Zbiór dokonany przez nowicjuszkę*, w: *Pisma mniejsze*, s. 443–444.

gdy z racji urzędu należy napomnieć podopieczną, lub gdy spotyka się „osobę niemiłą” w sposobie swego zachowania. Gdy spotyka się taką duszę – zauważa Święta – „wówczas nie zrażajmy się do niej, nie opuszczajmy jej”. Święta Teresa radzi, aby wówczas „mieć zawsze «miecz ducha», by ją zganić za niesłuszne postępowanie”. Nie można być biernym wobec zła, „pozwalając, by sprawy szły same przez się”, tylko w tym celu, aby mieć „spokój”. W takiej sytuacji Święta, niczym najznakomitszy wojownik radzi, aby „walczyć bez wytchnienia”, walczyć mieczem słowa Bożego „nawet nie mając nadziei na wygranie bitwy. Mniejsza o wynik walki!”. Jak zauważa Święta Karmelitanka – „postępujmy tak zawsze, jakikolwiek byłby trud walki”. Nie wolno odpuszczać, mówiąc „to się tej duszy na nic nie przyda, ona tego nie zrozumie, ona już jest stracona. To byłoby tchórzostwem! Trzeba spełnić swój obowiązek do końca”²⁷.

6. „Duch wiary w stosunku do przełożonych”²⁸

Tym, co fascynowało powierzone św. Teresie nowicjuszki, był jej „duch wiary w stosunku do przełożonych”. Święta z wielkim szacunkiem wypowiadała się na temat przełożonych, odnosząc się do nich „jakby do samego Boga”. Często pouczała swoje nowicjuszki: „Jeśli będziemy miały wobec przełożonych ducha nadprzyrodzonego – mówiła – wtedy Pan Bóg nie dopuści, byśmy zostały wprowadzone w błąd”. W takiej sytuacji przełożeni „nawet nie wiedząc o tym, dadzą nam zawsze Bożą odpowiedź”²⁹.

Przekonanie św. Teresy o prawdzie, iż Bóg posługuje się i działa przez przełożonych – wybrzmiało także w sytuacji, gdy pewnego razu napotkała jedną z nowicjuszek udającą się do przeoryszy „na rozmowę duchową”. Święta zadała jej wówczas pytanie: „Czy pomyślałaś o tym, by tę rozmowę polecić Bogu? To jest bardzo ważne, jeśli chcesz, by słowa Matki Przeoryszy stały się dla ciebie wyrazem woli Bożej; inaczej będzie to strata czasu”³⁰.

7. Wdzięczność

Święta Teresa od Dzieciątka Jezus uwrażliwiała swoje nowicjuszki, aby zawsze okazywały swoją wdzięczność. Jedna z sióstr wspomina, iż gdy wstąpiła do Karmelu w Lisieux, prosiła św. Teresę od Dzieciątka Jezus,

²⁷ Tamże, s. 444.

²⁸ Tamże, s. 430.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

aby „zwracała jej uwagę na to wszystko, co widziała w niej naganego”. Jak zauważa – św. Teresa oddała jej w tym względzie „wiele przysług, którymi była wewnętrznie wzruszona”. Jednakże na zewnątrz nie okazywała Świętej „żadnej wdzięczności”. Chcąc wyjaśnić wspomnianej siostrze, jak ważną w życiu wspólnoty jest cnota wdzięczności, św. Teresa zauważyła, iż należy stale „przyzwyczajać się”, by „okazywać swą wdzięczność” i „dziękować z całego serca” nawet „za najmniejszą rzecz”. Doktor Karmelu zauważa, iż w tym właśnie wyraża się „miłość bliźniego”. Gdy w życiu wspólnotowym zabraknie okazywania na zewnątrz wdzięczności – „nawet jeśli obojętność jest tylko zewnętrzna” – taka postawa „mrozi serca i niszczy serdeczność tak bardzo konieczną w zgromadzeniu”³¹.

8. Postawa na modlitwie

Siostra Genowefa od Najświętszego Oblicza wspomina, iż postawa św. Teresy od Dzieciątka Jezus będącej „w chórze” była „tak skromna” i „tak skupiona”, iż w najwyższym stopniu budowała ją. Św. Teresa zapytana kiedyś, „o czym myśli podczas odmawiania Oficjum świętego” (odmawianego wówczas po łacinie), Święta odpowiedziała, że „nie ma stałej metody, ale często w wyobraźni widziała się na pustej skale, wobec bezmiaru, i tam, sama z Jezusem, mając ziemię pod stopami, zapominała o całym stworzeniu i wyrażała Panu swoją miłość w słowach, których wprawdzie nie rozumiała”, jednakże Teresie wystarczała świadomość, że „swoją miłością sprawia Mu radość”³².

Dając swym nowicjuszkom wskazania, często zalecała im, aby przed udaniem się na modlitwy „nie mówić czegoś zabawnego lub zajmującego dla danej siostry”. Święta radziła, aby „odłożyć to na potem”, gdyż byłoby to „okazją do rozproszenia uwagi”³³.

O skupieniu św. Teresy na modlitwie świadczy fakt, iż jak sama wspomina, niekiedy w czasie modlitwy odczuwała pragnienie zerknięcia na zegar znajdujący się w chórze. Święta za każdym razem zwyciężała tę pokusę, „czekając cierpliwie wybicia godziny”. Mawiała: „To prawda, że mi się spieszy, ale to mnie nie posunie naprzód, gdy będę wiedzieć, czy jest jeszcze pięć czy dziesięć minut”³⁴.

³¹ Tamże, s. 432–433.

³² *Rady i wspomnienia. I*, s. 292.

³³ Tamże, s. 293.

³⁴ Tamże, s. 344.

W innym miejscu jedna z nowicjuszek wspomina, iż Święta „miała wielką cześć dla Oficjum Pańskiego (brewiarza). Podczas odmawiania go była tak skupiona, że jak mówiła, często było jej łatwiej modlić się w czasie Oficjum” – choć było ono recytowane po łacinie – „niż podczas rozmyślania”. Wspomniana nowicjuszka daje świadectwo, iż na modlitwie postawa św. Teresy od Dzieciątka Jezus „była bez zarzutu”. Święta z Lisieux przywiązywała wielką wagę do tej kwestii, dlatego często dawała swym siostronom wskazówki: „Gdybyś była na audiencji na dworze ziemskiego króla, twoje ułożenie i postawa byłyby bez zarzutu, wszystkie twoje ruchy byłyby wyuczone. O ileż bardziej powinnaś uważać na siebie w obecności Króla królów i Dworu niebieskiego, który stanowi Jego orszak? Powstrzymać się ze względu na tę Boską Obecność od poruszania się, dotykania swej twarzy lub swych szat, to sprawiać największą przyjemność Panu Bogu, ponieważ On widzi, że robimy to ze względu na Niego i że Go kochamy”³⁵.

* * *

Tym, co wyróżnia św. Teresę od Dzieciątka Jezus jako mistrzynię nowicjatu, a co za tym idzie, kierowniczkę dusz, jest niezwykła, wręcz nadprzyrodzona biegłość w sprawach życia duchowego. Cierpliwość, święta nieustępliwość, heroiczne męstwo, duch wyrzeczenia, płomienna miłość do Boga i powierzonych jej dusz, wprawne posługiwanie się „mieczem słowa Bożego” – oto przymioty św. Teresy jako mistrzyni uczącej sztuki życia poświęconego Bogu. Czysta „macierzyńska miłość” oraz „macierzyństwo duchowe” św. Teresy objawia się poprzez miłość „silną, czułą, bardzo wymagającą”, nie pragnącą dla swych córek „niczego innego, jak tylko duchowego wzrostu [...], aż do osiągnięcia świętości”. Miłość Teresy jest „miłością ofiarną”, której pragnieniem jest „pociągać dusze do Jezusa, a nigdy do siebie”. Święta Karmelitanka – jako matka duchowa w całej pełni ukazuje „piękno prawdziwego macierzyństwa” oraz „prawdziwej macierzyńskiej miłości”³⁶.

Wskazania, których udziela, są nadal aktualne i mogą posłużyć jako pomoc w drodze do świętości zarówno osobom zakonnym, jak i wszystkim

³⁵ *Rady i wspomnienia. III*, s. 432.

³⁶ 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.

tym osobom, którym nieobca jest droga dziecięctwa duchowego św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Chociaż w niniejszej rozprawie przytoczone zostały tylko niektóre z bardzo wielu refleksji oraz wskazań Doktora Małej Drogi³⁷, można powiedzieć z całą pewnością, iż wskazania i rady duchowe Świętej Karmelu są jednym z najpiękniejszych komentarzy do przykazania miłości Boga i bliźniego. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza uczy jak w praktyce wypełniać przykazanie miłości, zaś wiedza, którą przekazuje, to „wiedza Miłości” (Rps M 1r).

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza (w oparciu o pozostawione przez nią pisma autobiograficzne oraz na podstawie świadectwa spisane go przez nowicjuszek powierzone jej opiece w Karmelu w Lisieux) jako mistrzyni nowicjatu i kierownika dusz, ze szczególnym uwzględnieniem rad i wskazań, jakich udzielała swoim nowicjuszkom. W artykule została ukazana niezwykła przenikliwość św. Teresy z Lisieux w sprawach ducha, jej biegłość w zakresie kierownictwa duchowego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na udzielony jej „nadprzyrodzony dar psychologii”. W niniejszych rozważaniach została ukazana wielka miłość Świętej do powierzonych jej opiece zakonnicek, zaś wyrazem tej miłości była święta stanowczość, nieustępliwość, męstwo, troska o doskonałość zakonną, niekiedy celowa zewnętrzna surowość w upominaniu, dobroć, ale nigdy słabość. Bronią, jaką Święta posługiwała się we wspomnianej walce duchowej, był „miecz ducha, czyli słowo Boże” (Ef 6, 17).

Słowa kluczowe: Doktor Kościoła, droga dziecięctwa duchowego, kierownictwo duchowe, miecz słowa Bożego, mistrzyni nowicjatu, przykazanie miłości, św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, taktyka duchowa.

SUMMARY

The article is an attempt of presenting Therese of Lisieux (based on the autobiographical paper and a witness written by novices entrusted to her care in Lisieux) as a novice mistress and a souls' leader, with a special regard to advice and directions which she was giving to her novices. In the article there is shown an unusual insight of Therese of Lisieux in the matters of soul, her fluency in souls' leading and especially her „supernatural gift of psychology”. In those considerations there is presented an enormous Therese's love to entrusted to her care nuns while the expression of this love was a saint firmness, relentlessness, bravery, care about a religious excellence, sometimes a deliberate external severity in rebuking,

³⁷ Zob. J. Vernon, *Mała droga*, w: F.M. Kalvelage, *Święta Teresa z Lisieux: Doktor Małej Drogi*, Sandomierz 2010, s. 20–26.

kindness but never a weakness. A weapon using by the Saint in an aforementioned spirit fight was „the sword of the Spirit, which is the word of God” (Eph 6:17).

Key words: Doctor of the Church, way of a spiritual childhood, soul leadership, sword of word of the God, mistress of novice, The Great Commandmen, Therese of Lisieux, spirit tactics.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Divini amoris Scientia. List apostolski 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, *Pójdą narody do twojego światła. Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła Powszechnego (19 października 1997 r.)*, OsRomPol, 18(1997), nr 12, s. 29–38.
- Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez C. De Meester, Poznań 2008.
- Rady i wspomnienia. I – Zbiór dokonany przez s. Genowefę od Najświętszego Oblicza*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 237–393.
- Rady i wspomnienia. III – Zbiór dokonany przez nowicjuszkę*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 413–447.
- Matka Agnieszka od Jezusa, *Zeznania do procesu kanonizacyjnego. Summarium, § 1552*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 246.
- Gaucher G., *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897). Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza*, Kraków 1995.
- De Meester C., *Przypisy*, w: Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Dzieje duszy*. Według pierwotnego układu autentycznych tekstów opracowanych i opatrzonych przypisami przez C. De Meester, Poznań 2008.
- De Meester C., *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*, Kraków 2009.
- 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.
- Vernon J., *Mała droga*, w: F.M. Kalvelage, *Święta Teresa z Lisieux: Doktor Małej Drogi*, Sandomierz 2010, s. 20–26.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

KOMUNIKACJA W NOWEJ KULTURZE I W KOŚCIELE

Kluczowe znaczenie w świecie medialnym mają nowe technologie i coraz nowocześniejsze środki przekazu informacji. Są one dzisiaj wykorzystywane do supernowoczesnej komunikacji cybernetycznej, a choć są niezbędne, to jednak pojawiają się oznaki groźnych niebezpieczeństw z nimi związanych. Jednym z nich jest zmiana roli, jaką media informatyczne dzisiaj spełniają. Główną ich domeną było do tej pory przekazywanie informacji. Obecnie coraz wyraźniej widać, że media zaczynają kształtować rzeczywistość, zacierając granice między rzeczywistością a fikcją¹. Za sprawą nowoczesnych mediów powstaje świat wirtualny, którym rządzi sztuczna inteligencja². Do pełnego rozeznania się w świecie wirtualnym (cyberprzestrzeni) potrzebna jest przede wszystkim znajomość pojęcia „komunikacja”.

Termin: „komunikacja” (łac. *communicare*) w wymiarze cybernetycznym oznacza przesyłanie informacji między osobami z użyciem urządzeń, urządzeniami i człowiekiem, urządzeniami i otoczeniem, między samymi urządzeniami technicznymi. Następstwem komunikacji jest nawiązanie łączności między osobami, połączenie między urządzeniami, interaktywność między człowiekiem a urządzeniami i oddziaływanie na otoczenie. Pojęcie: komunikacja ma również wymiar osobowy i oznacza wymianę

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – prof. zw. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tytuł profesora nauk teologicznych otrzymał w 2011 r. Od 2002 r. jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i kilku książek.

¹ „Jest to rodzaj fabularyzacji świata”. R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, Kraków 2003, s. 107.

² *Artificial intelligence* (AI): model inteligencji opartej na programach komputerowych, których cechą jest uczenie się. Zob. na ten temat: J. Barrat, *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era*, New York 2013.

werbalnych i niewerbalnych sygnałów między osobami lub między osobą i społecznością lub odwrotnie. Celem komunikacji osobowej jest połączenie interpersonalne, porozumienie, nawiązanie relacji, pogłębienie więzi, a także współdziałanie (interaktywność).

W tym osobowym wymiarze pojęcia „komunikacji” uwzględnić należy znaczenie łacińskiego słowa: *communio* (wspólnota, społeczność). Komunikacja osobowa oznacza nawiązywanie relacji interpersonalnych (*communio personarum*) i tworzenie wspólnoty (relacje imienne), albo społeczności (relacje bezimienne). W pojęciu komunii ujawnia się zatem aktywność konkretnych osób (tworzą wspólnotę miłości)³ albo anonimowych osób (społeczność), które wiąże idea solidarności⁴.

Łącząc te dwa znaczenia: cybernetyczne i osobowe, można określić komunikację jako nawiązanie łączności między osobami, osobą a społecznością, urządzeniami i człowiekiem, urządzeniami i otoczeniem, i między samymi urządzeniami technicznymi (utworzenie „sieci”), dzięki czemu możliwe jest przekazywanie informacji – treści symbolicznych (za pomocą słowa pisanego, obrazu, dźwięku), które skutkuje w wymiarze osobowym nawiązywaniem interpersonalnych relacji i działaniem (aktywnością) indywidualnym, we wspólnocie albo społeczności.

Komunikacja przynosi człowiekowi wiele korzyści. Może to być pomoc w zrozumieniu siebie i innych, wsparcie w poznawaniu świata fizycznego i kultury, sposób oddziaływania na innych, tworzenie więzi wspólnotowych lub społecznych, interakcja i koordynacja działań, gromadzenie i przekaz doświadczenia oraz tradycji społeczno-kulturowej. Komunikowanie przebiega na różnych poziomach i zakresach – od komunikowania między jednostkami poprzez komunikowanie grupowe aż do komunikacji globalnej. Różne są też środki, sposoby i metody komunikowania oraz

³ Komunikacja, która służy autentycznej wspólnocie, jest „czymś więcej niż głoszeniem poglądów i wyrażaniem uczuć. Na najgłębszym poziomie jest daniem siebie w miłości”. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio* (CP), 23 V 1971, n. 11, <http://niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [11 XI 2017].

⁴ „Wykorzystanie nowej technologii informatycznej i Internetu powinno być świadome i kierować się zdecydowanym praktykowaniem solidarności, w służbie dobra wspólnego, wewnątrz narodów i między nimi. Technologia ta może być środkiem do rozwiązywania problemów ludzkich, wspierania integralnego rozwoju osoby, tworzenia świata rządzącego się sprawiedliwością, pokojem i miłością”. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie* (EI), 22 II 2002, I, 5, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html [15 XI 2017].

jego natężenie i efektywność⁵. Komunikowanie jest przejawem kultury, która w wąskim rozumieniu polega właśnie na komunikacji.

Rozwój technologii informatycznych jest siłą napędową obecnych przemian społeczności ludzkiej, ale do tej pory również tak było, choć w innym wymiarze⁶. Okazuje się, że dopiero przyśpieszenie i poszerzenie możliwości komunikacji cybernetycznej zmieniło diametralnie ludzkość, która stała się społeczeństwem globalnym, funkcjonującym bez ograniczeń przestrzennych, czasowych, społeczno-kulturowych. Nowe urządzenia i sposoby komunikowania się sprawiły, że ludzie porozumiewają się łatwiej i szybciej, ale już nie przez bezpośredni, osobowy kontakt: do komunikacji w cyberprzestrzeni potrzebne jest pośrednictwo narzędzi medialnych. Można powiedzieć, że „stara” kultura, w której najważniejszym sposobem komunikowania się było spotkanie „twarzą w twarz” w określonym czasie i miejscu, ustępuje miejsca „nowej kulturze”, w której człowiek wykorzystuje narzędzia i techniki komunikacyjne, ale jednocześnie niweluje granice przestrzenno-czasowe i społeczno-kulturowe tworząc świat wirtualny⁷.

Narzędzia komunikacyjne, nowe programy i aplikacje, a przede wszystkim komunikatory społeczne zmieniają człowieka, jego codzienność, relacje osobowe i wpływają na aktywność społeczną. Najczęściej podkreśla się też wymiar osobowy lub społeczny komunikowania się współczesnych ludzi⁸. Na drugim planie w komunikacji cybernetycznej znalazła się natomiast kultura, a przecież dzisiejszy człowiek jest świadkiem odchodzenia starej kultury i rodzenia się nowej kultury⁹. Ten artykuł jest więc próbą prze-

⁵ Zob. na ten temat: M. Gółka, *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informatyczne*, Warszawa 2008; K. Wódcz, J. Wódcz, *Funkcje komunikacji społecznej*, Dąbrowa Górnicza 2003, s. 7.

⁶ W dużym stopniu nowa technologia napędza i wspiera globalizację, tworząc sytuację, w której granice państw nie krępują wymiany informacji. EI, I, 4.

⁷ Według R. Zerfassa „autonomia nowoczesnych środków przekazu doprowadziła do powstania «sztucznego» świata danych, informacji, trendów i perspektyw, pewnego rodzaju bariery interpretacyjno-dźwiękowej, która każe wątpić, czy w ogóle jesteśmy jeszcze w stanie dotrzeć do świata realnego”. R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995, s. 32.

⁸ W nowej kulturze środki przekazu muszą „starać się porozumiewać z ludźmi, a nie tylko mówić do nich. Oznacza to, że powinny poznawać potrzeby ludzi, rozumieć ich dążenia i we wszystkich formach komunikacji okazywać delikatność, jakiej wymaga ludzka godność”. Jan Paweł II, *Przemówienie do specjalistów w dziedzinie środków przekazu*, Los Angeles, 15 IX 1987, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.

⁹ „Chrześcijaństwo odgrywa bardzo dużą rolę w kulturze, dlatego w obliczu tworzenia się nowej kultury Kościół powinien ukazywać ewangeliczne podejście – teoretyczne i praktyczne – do rzeczywistości i do człowieka. Ponadto, ze względu na ogromne znaczenie nauki i osiągnięć technicznych w kulturze [...], Kościół, posługując się własnymi środkami poznania teoretycz-

analizowania fenomenu komunikacji cyberprzestrzennej w perspektywie kultury z jej rdzeniem: religią chrześcijańską¹⁰.

Stara i nowa kultura

Nowa kultura funkcjonuje w dwóch przestrzeniach. Pierwszym wymiarem nowej kultury jest świat realny, który istnieje i rozwija się w oparciu o zasadę względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej¹¹. W odniesieniu do tego świata uzasadnione jest twierdzenie, że źródłem jego powstania, istnienia i rozwoju jest stwórczy plan Boga, w którego realizacji swój własny udział ma każdy człowiek, ale też cała ludzkość.

Natomiast drugim wymiarem nowej kultury jest świat wirtualny (cyberprzestrzeń). Został on zbudowany przez człowieka¹², który działając

nego i możliwościami w zakresie inicjatyw praktycznych, powinien wysuwać swoje propozycje wobec nauki oraz jej zastosowań; wskazywać na niewystarczalność i nieadekwatność koncepcji inspirowanej scjentyzmem, która przyznaje obiektywną wartość jedynie wiedzy doświadczalnej, a równocześnie przypominać kryteria etyczne, które są wpisane w naturę człowieka”. *EiE*, n. 58.

¹⁰ Jan Paweł II przestrzegał przed utratą pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego i stanowienia praw w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo. Z tą utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością. Obraz jutra jest bezbarwny i niepewny. Jednocześnie rozpowszechnia się fragmentaryzacja egzystencji; dominuje poczucie osamotnienia; mnożą się podziały i kontrasty. *EiE*, n. 7–8.

¹¹ „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga [...]. Dlatego niechaj wolno będzie wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno rozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywołały waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawienia wiary i wiedzy. Lecz jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”. *KDK*, n. 36.

¹² „Media niczego nie robią samorzutnie – są instrumentami, narzędziami stosowanymi tak, jak ludzie chcą je stosować”. Papińska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu* (EŚSP), 4 VI 2000, n. 4, <http://www.nonpossumus.pl/encykliki/PRSSP/ewssp/> [15 XI 2017].

zgodnie z wolą Boga Stworzyciela, wykorzystuje zdobycze wiedzy, odkryć i wynalazków, służących udoskonaleniu komunikacji. Jaką naturę ma ta cyberprzestrzeń? Należy ona całkowicie do natury, gdyż człowiek nie może „uduchowić” świata wirtualnego¹³. Bóg nie ma więc bezpośredniego udziału w tworzeniu tego świata, bo tworzą go ludzie zgodnie z prawem względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej. Świat realny i świat wirtualny łączy natomiast osoba człowieka.

Człowiek, wchodząc do świata wirtualnego, nie przestaje być osobą przez swoje ciało i ducha zarazem¹⁴. Jest bowiem ciałem „uduchowionym”, podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że można go nazwać duchem „ucieleśnionym”¹⁵. Człowiek stworzony na obraz Boży jest istotą, która z jednej strony należy do świata natury, z drugiej jest w stosunku do niego transcendentna¹⁶. Wynika stąd, że człowiek musi pozostawać wolny zarówno w stosunku do świata realnego jak i wirtualnego, aby mógł być otwarty na pełną komunikację z Bogiem. Rodzi się tutaj etyczne pytanie: czy przyczynia się to do autentycznego rozwoju ludzkiego, wspierania jednostek i ludów w byciu wiernym swemu transcendentnemu przeznaczeniu?¹⁷

Hierarchowie Kościoła katolickiego analizując obecną sytuację stwierdzają, że „rewolucja w środkach społecznego przekazu pociąga za sobą fundamentalne przekształcenie elementów, za pomocą których ludzie pojmują świat wokół siebie oraz sprawdzają i wyrażają to, co pojmują. Nieustanna dostępność obrazów, idei i ich szybki, globalny przekaz mają głębokie konsekwencje, zarówno pozytywne jak i negatywne, dla psychologicznego, moralnego i społecznego rozwoju osób, struktur i funkcjonowania społeczeństw, komunikacji międzykulturowej i postrzegania oraz przekazywania wartości, światopoglądów, ideologii i wierzeń religijnych”¹⁸.

¹³ Zgodnie z prawdą głoszoną przez Kościół materia nie jest sama z siebie zdolna wyłonić ani życia, ani ducha. To Bóg jest Stworzycielem duchowej duszy, która stanowi ostatecznie o „uczłowieczeniu” człowieka. Jan Paweł II, Katecheza *Człowiek – obraz Boży – istotą cielesno-duchową*, 16 IV 1986, n. 7, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”.

¹⁴ *Corpore et anima unus*. KDK, n. 14.

¹⁵ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 2 II 1994, n. 19, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”. „Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej”. FC, n. 11.

¹⁶ Jan Paweł II, Katecheza *Człowiek – obraz Boży*, n. 1.

¹⁷ EI, I, 1.

¹⁸ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* (AN) na temat środków społecznego przekazu w dwudziestą rocznicę *Communio et progressio*, 22 II 1992, n. 4, <http://niedziela.pl/artukul/1500/Aetatis-novae> [11 XI 2017].

Można zatem stwierdzić, że nowe narzędzia i sposoby komunikacji cybernetycznej przyczyniają się do nieustannych zmian w rzeczywistości ziemskiej, ale przede wszystkim zmieniły samego człowieka i jego sposoby funkcjonowania w świecie realnym. Współczesny świat, za sprawą komunikacji cybernetycznej, stał się „globalną wioską”. O dzisiejszym człowieku, który żyje w świecie realnym i jednocześnie rozwija cyberprzestrzeń, można natomiast powiedzieć, że jest istotą globalnie skomunikowaną, a jego życie można nazwać konsumowaniem owoców komunikacji¹⁹.

Chociaż stara kultura ustępuje miejsca nowej kulturze, której integralną częścią jest cyberprzestrzeń, to jednak nie powinien się zmieniać cel ostateczny człowieka, którym jest transcendentne przeznaczenie. Człowiek w świecie wirtualnym pozostaje więc osobą wolną, ale poszukującą Boga na swojej drodze realizowania powołania życiowego. Poczucie potęgi, jakie daje człowiekowi dzisiejszy postęp techniki, może jednak prowadzić do takiego rozumienia autonomii człowieka, które podważa jego zależność od Boga i prowadzi do ateizmu. „Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, sam jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym”²⁰. Dlatego Sobór Watykański II naucza, że wychowanie do prawdziwej wolności polega na tym, aby kształtować takich ludzi, którzy przestrzegając porządku moralnego, własnym rozumem osądząliby sprawy w świetle prawdy, planowali swoje czyny w poczuciu odpowiedzialności i starali się iść za wszystkim, co prawdziwe i słuszne, podejmując współpracę z innymi²¹. To jest również warunek tworzenia nowej kultury, w której religia będzie nadal oznaczać bliską więź człowieka z Bogiem, a cybernetyczna „komunikacja powinna przebiegać od osoby do osoby i służyć integralnemu rozwojowi osób”²².

Okazuje się więc, że potężne narzędzia globalizacji cybernetycznej, nowa technologia informatyczna i Internet, które wykorzystywane są

¹⁹ Część ludzi traktuje „globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu”. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27 IV 2001, n. 3, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”.

²⁰ KDK, n. 20.

²¹ DWR, n. 8.

²² EŚSP, n. 21.

w nowej kulturze, „przekazują zbiory wartości kulturowych – sposoby myślenia o relacjach społecznych, rodzinie, religii, kondycji ludzkiej – których nowatorskość i spektakularność mogą podważyć i przytłoczyć kultury tradycyjne”.²³ Dlatego „dialog między kulturami jawi się dzisiaj jako szczególnie potrzebny, jeśli weźmiemy pod uwagę wpływ nowych technik społecznego przekazu na życie jednostek i narodów”²⁴.

Nowa kultura: Bóg i człowiek w komunikacji wirtualnej

Nowoczesne środki społecznego przekazu są czynnikami kulturowymi, które mają swój udział w historii²⁵. Nowa kultura „historycznie” włącza się w epokę nieograniczonej czasowo komunikacji informatycznej, a „funkcjonalnie” należy do cyberprzestrzeni, która jest dzisiaj „globalną wioską” bez terytorialnych, społeczno-kulturowych granic. Nowa kultura, czas nieograniczonej komunikacji i globalna wioska tworzą razem świat wirtualny. Środki społecznej komunikacji w wirtualnym świecie stały się dla wielu głównym narzędziem kształtowania postaw indywidualnych, rodzinnych, społecznych²⁶.

Człowiek żyjący w świecie realnym poszukuje Boga zarówno w świecie transcendentnym, jak i w rzeczywistości ziemskiej. Czy zatem Bóg istnieje również w świecie wirtualnym? Jeśli Bóg jest wszechobecny, to jest też w cyberprzestrzeni, a Jego obecność rozpoznawana może być w symbolach i znakach, jak w świecie realnym. Istota obecności Boga w tych dwóch światach skupia się na komunikacji. Człowiek w świecie realnym komunikuje się z Bogiem poprzez słowo i obraz, a w świecie wirtualnym zmienia się tylko kolejność, bo na pierwszym miejscu staje obraz, za którym idzie słowo. Świat wirtualny jest bowiem światem obrazu (ikonograficznym). Komunikowanie się z Bogiem poprzez symbole i znaki wirtualne, które przemawiają treścią, gdy człowiek chce to przemyśleć, wypowiedzieć lub zapisać, jest tak samo wartościowe, jak komunikowanie się z Bogiem za pomocą słowa pisanego, które jest również swego rodzaju obrazem i znakiem symbolicznym.

²³ EI, III, 2.

²⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001*, n. 11, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”.

²⁵ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet (KI)*, 22 II 2002, n. 2, <http://www.nonpossumus.pl/encykliki/PRSSP/kai/> [15 XI 2017].

²⁶ Jan Paweł II, *List apostolski Il rapido sviluppo (RS)*, 24 I 2005, n. 3, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html [11 XI 2017].

Kiedyś w kościołach umieszczano malowidła, które pełniły rolę Biblii ubogich (*Biblia pauperum*). Do wiernych obrazy przemawiały treścią przedstawień i stawały się słowem Boga, które oni przyjmowali i umysłem, i sercem. Dzisiaj obraz przeniesiony został na szklany ekran, a w najbliższym czasie znajdzie się w przestrzeni za sprawą przekazu hologramowego. Obraz jest więc nadal tylko narzędziem, bo komunikacja dokonuje się międzyosobowo: komunikuje się Bóg i człowiek. Obraz, bez względu na sposób jego przekazywania, spełnia swoją rolę, gdy zostaje nawiązana relacja interpersonalna i tworzy się interakcja.

Czym zatem różni się słowo pisane (drukowane) od słowa wyświetlanego (wirtualnego)? Czy słowo Boże odczytywane z księgi i słowo Boże odczytywane z ekranu lub z hologramu różnią się między sobą? Między nimi nie ma różnicy, bo słowo Boże jest zawsze słowem Boga Żyjącego. Nie zmienia się więc źródło słowa, a inny jest tylko sposób jego przekazu. Słowo i obraz nie mogą więc zastąpić obecności Boga, który żyje i jest działający wobec człowieka tylko w relacji osobowej obecności. Wyłączenie osobowej obecności pozbawia zarówno przekaz słowa drukowanego, jak i wirtualnego mocy Boga Żyjącego²⁷.

Ta zasada dotyczy także relacji człowieka do transcendencji. Człowiek, który żyje jednocześnie w sferze dóbr materialnych i wartości duchowych, może symbolicznie przenieść je w świat wirtualny. Te dobra i wartości, występujące realnie lub wirtualnie, nie mogą się jednak równoważyć, gdyż w człowieku prymat ma to, co duchowe, czego wyrazem jest godność jego umysłu, woli i serca. Dlatego słowo i obraz, symbolizujące doświadczenia człowieka w sferze wirtualnej, nie przedstawiają żadnej wartości duchowej, jeżeli człowiek nie występuje tam osobowo. Innymi słowy – to nie słowo i obraz, ale osoby Boga i człowieka tworzą relacje i mogą się komunikować²⁸. Oznacza to, że nawet relacja człowieka z człowiekiem nie ma wartości

²⁷ W historii przepowiadania Kościoła można dostrzec proces powolnego umniejszania formy narracyjnej, a jednocześnie coraz wyraźniejsze dowartościowywanie komunikacji analitycznej i abstrakcyjnej. Jedną z przyczyn tego zjawiska było wykorzystanie druku do upowszechniania nauki Kościoła. Ta forma nauczania miała charakter katechizmowy, w którym nacisk był położony na dogmaty i nakazy moralne odwołujące się bardziej do intelektu niż do wiary człowieka. Zob. R.A. White, *La comunicazione pastorale*, w: *Teologia e comunicazione*, red. C. Giuliadori, G. Lorizio, Cinisello Balsamo 2001, s. 205.

²⁸ Bliżej określa to Sobór Watykański II: „Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestnictwa w życiu Boga. Człowiek już od samego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem. Istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni wedle prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy” (KDK, n. 19).

osobowej, jeżeli komunikują się tylko wirtualnie słowem i obrazem bez nawiązania relacji interpersonalnej. Jeśli odbiorca komunikatu medialnego pozostaje jedynie w sferze wirtualnego przekazu treści, to nawet gdy obraz przedstawia osobę lub symbolizuje jej doświadczenia, nie będzie to przekaz osobowy. Należy zatem wyraźnie rozróżnić nadawcę i odbiorcę od samego komunikatu, a także sposobu i narzędzi jego przekazu.

Komunikacja w cyberprzestrzeni ma dwa podstawowe wymiary: społeczny i indywidualny. W wymiarze społecznym w kontakcie wirtualnym (łączność medialna) uczestniczy wiele osób i między nimi dokonuje się wzajemna wymiana informacji. W wymiarze społecznym wielostronna interaktywność komunikacji cybernetycznej zacierza różnice między nadawcą i odbiorcą, gdyż każdy przynajmniej potencjalnie może komunikować coś i odbierać równocześnie. Jest to więc przekaz wielokierunkowy.

Natomiast w wymiarze indywidualnym liczy się tylko pojedynczy człowiek, który otwiera się lub zamyka na przyjęcie informacji. Wiadomość zawsze niesie ze sobą określoną treść, którą indywidualny człowiek musi zaakceptować mentalnie i ocenić jej wartość wolietywnie (akceptacja sumienia – serca), od czego w głównej mierze zależy wpływ tej informacji na jego osobę i życie. Informacja wirtualna, która spotka się z przyzwoleniem mentalno-wolietywnym, staje się dla człowieka swego rodzaju zobowiązaniem i ma wpływ na podejmowane przez niego decyzje. „Dziś odnosi się to w szczególny sposób do Internetu, który pomaga w dokonywaniu się rewolucyjnych zmian w handlu, edukacji, polityce, dziennikarstwie, stosunkach międzynarodowych i międzykulturowych – zmian nie tylko odnośnie tego, jak ludzie komunikują się, ale także jak rozumieją swoje życie”²⁹.

W komunikacji wirtualnej dokonuje się więc dwojaka interakcja. Z jednej strony kształtuje się nowy, społeczny światopogląd, który w bardzo małym stopniu może być kontrolowany. Natomiast z drugiej strony jawi się konieczność określenia moralnych granic, które każdy człowiek indywidualnie powinien postawić, aby chronić się przed perswazyjnym narzucaniem mu światopoglądu ukształtowanego w globalnym świecie wirtualnym.

Należy jednak postawić pytanie: czy istnieje możliwość ukształtowania sumienia całego świata wirtualnego? Innymi słowy, czy istnieje jakakolwiek szansa na stworzenie w tym świecie takich mechanizmów globalnej kontroli, aby nie naruszając prawa do wolności mediów, uchronić

²⁹ DSP, n. 2.

społeczeństwo, a zwłaszcza pojedynczego człowieka przed sugestywnym wpływem na jego osobisty światopogląd oparty na kodeksie etycznym i z poszanowaniem prawa moralnego opartego na wartościach ewangelicznych i humanistycznych?³⁰.

Jan Paweł II podkreślał, że to „Kościół, który na mocy orędzia zbawienia powierzonego mu przez jego Pana jest także nauczycielem ludzkości, poczuwa się do obowiązku wniesienia własnego wkładu w lepsze zrozumienie perspektyw i odpowiedzialności związanych z aktualnym rozwojem społecznego przekazu. Właśnie dlatego, że wpływają one na sumienia jednostek, formują ich mentalność i określają widzenie spraw, należy w zdecydowany i wyraźny sposób powtórzyć, że narzędzia społecznego przekazu należą do organicznej struktury praw i obowiązków, zarówno z punktu widzenia formacji i odpowiedzialności etycznej, jak i w odniesieniu do ustaw i kompetencji instytucjonalnych. Wszyscy i każdy odpowiedzialni są za pozytywny rozwój mediów na służbie dobra wspólnego”³¹. Zwłaszcza „młodzi ludzie muszą się nauczyć, w jaki sposób dobrze funkcjonować w świecie cyberprzestrzeni, dokonując roztropnych osądów, zgodnie ze zdrowymi kryteriami moralnymi odnośnie do tego, co w niej znajdują i stosować nową technologię dla swego integralnego rozwoju i dla pożytku innych”³².

Osobowy charakter komunikacji medialnej domaga się respektowania dwóch najważniejszych wartości: wolności i odpowiedzialności. Natomiast w korzystaniu z nich obowiązują dwa podstawowe kryteria: prawda i sprawiedliwość. Razem stanowią fundament autentycznej deontologii w korzystaniu z nowoczesnych potężnych środków społecznego przekazu³³.

Nowa kultura: komunikowanie wirtualne i nowa ewangelizacja

Deontologia cybernetyczna dotyczy przede wszystkim używania środków przekazu społecznego do prowadzenia ewangelizacji. Orędzie ewangeliczne ma nie tylko docierać przez nie do wielkiej liczby ludzi,

³⁰ „Choć szacunek dla wolności wypowiedzi może wymagać do pewnego stopnia tolerancji nawet dla głosów nienawiści, wewnętrzne reguły branży internetowej oraz – gdy to konieczne, interwencja władz publicznych – powinna ustanowić i egzekwować rozsądne granice tego, co wolno powiedzieć”. KI, n. 8.

³¹ RS, n. 10. Por. KKK, n. 2494.

³² KI, n. 7.

³³ RS, n. 3.

ale także odznaczać się zdolnością przenikania do sumienia, zapadnięcia w serce każdego pojedynczego człowieka z poszanowaniem tego, co najbardziej w nim własne i osobiste³⁴.

Media stają się dzisiaj niezbędne nie tylko przy pierwszym zapoznaniu z wiarą, ale również konieczne są w nauczaniu katechetycznym, czy w dalszym pogłębianiu wiary³⁵. Kościół, korzystając z Prawdy Ewangelii i mądrości teologii, musi poszukiwać wiedzy, jak porozumiewać się z Bogiem i z ludźmi za pośrednictwem narzędzi społecznego przekazu³⁶. Nie tylko wypełnianie funkcji nauczycielskiej tradycyjnymi metodami (głoszenie słowa Bożego), ale również narzędzia komunikacji wirtualnej, zwłaszcza Internet, mogą bowiem być wykorzystane do podtrzymywania i umacniania członków Kościoła w zaangażowaniu chrześcijańskim. Człowiek, wchodząc w cyberprzestrzeń, powinien mieć świadomość, że tam również może spotkać się z Bogiem poprzez doświadczenie religijne, które jest możliwe dzięki Jego łasce. Doświadczenie pełnej bliskości Boga wymaga się jednak współdziałania z innymi wiernymi w świecie realnym (wymiar komunijny komunikacji). Kościół powinien więc nieustannie poszukiwać sposobów, jak przeprowadzić ludzi z cyberprzestrzeni do prawdziwej, realnej i pełnej wspólnoty³⁷.

Narzędzia komunikacji wirtualnej (media) działają w cyberprzestrzeni, ale należą do świata realnego, dlatego umożliwiają dotarcie do ludzi pod każdą szerokością geograficzną, pokonując barierę czasu, przestrzeni i języka. Jest to zatem nowy sposób ewangelizacji umożliwiający dotarcie z orędziem wiary do każdego, kto chce nawiązać dialog z tajemnicą Boga, objawionego w Chrystusie³⁸. Rolę mediów w nowej ewangelizacji można właściwie określić, uwzględniając z jednej strony plan stwórczy urzeczy-

³⁴ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (EN), n. 45. Zwraca na to uwagę H. Urs von Balthasar stwierdzając, że Objawienie jedynie dla ubogiego jest nowiną radosną i „jest płodne jedynie w niepłodnym, tak samo jak tylko i jedynie w posłuszeństwie wiary, które pozwala prowadzić się słowu wbrew chęci człowieka do dysponowania sobą. Objawienie może stać się «skarbem» w Bogu, «kosztowna perła», cudownym «dobrem» (Iz 57, 13; Mt 5, 4; 19, 29). Gleba ludzkiego serca «odpowiada» boskiemu siewcy tylko wówczas, gdy przyjmując ziarno nie przynosi – w wyniku wymuszonego i niedbałego słuchania słowa Bożego – jedynie plonu usychającego, ale trwa w «habitualnym akcie wiary», który w tradycji kościelnej nazywany jest «aktem kontemplacji»”. H. Urs von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, Kraków 1999, s. 66–67.

³⁵ EN, n. 45.

³⁶ RS, n. 5.

³⁷ KI, n. 9.

³⁸ RS, n. 5.

wistniany w historycznym procesie naukowym³⁹, poprzez który ludzkość „postępuje wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości”⁴⁰. Natomiast z drugiej strony konieczne jest spojrzenie na media jako „dary Boże”, które jednoczą ludzi we wspólnocie wiary i w ten sposób pomagają im współdziałać z planem zbawienia⁴¹. Media nie są zatem sprawą prywatną, ale należą do dziedzictwa ludzkości i stanowią dla Kościoła narzędzie nowej ewangelizacji.

Pierwszym zadaniem Kościoła w stosunku do mediów jest zatem korzystanie z nich w celu szerzenia Ewangelii⁴². Potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają „nową kulturę”, która jest w opozycji do „starej kultury”, z którą dotychczas zespolone było zbawcze orędzie⁴³. W nowej kulturze i medialnej ewangelizacji bardzo ważne jest właściwe traktowanie słowa Bożego. W nauce Kościoła o natchnieniu podkreśla się prawdę, że Bóg mówił przez ludzi, a to oznacza, że czynnik ludzko-historyczny przynależy do działania Bożego. Dlatego słowo biblijne wypełnia się dopiero w odpowiedzi Kościoła, którą nazywamy Tradycją⁴⁴. W nowej ewangelizacji media należy więc traktować jako nowe narzędzie do komunikowania słowa Boga. Natomiast z racji czynnika ludzko-historycznego w nowej ewangelizacji nie zmienia się rola Kościoła, który wskazuje kryteria etyczne i moralne związane z medialnym procesem – kryteria, które odnaleźć można zarówno w wartościach ludzkich, jak i chrześcijańskich⁴⁵.

Dzisiaj Kościół musi szukać możliwości przekazywania Ewangelii w „nowej kulturze”, gdyż posługiwanie się techniką i technologią współczesnej komunikacji jest integralną częścią jego misji w trzecim tysiącleciu.

³⁹ AN, n. 1.

⁴⁰ LE, n. 25; por. KDK, n. 34.

⁴¹ CP, n. 2.

⁴² RS, n. 2.

⁴³ W nowej kulturze religia jest często celowo niszczonea poprzez takie działania, jak: „ignorowanie lub spychanie na ubocze zagadnień i doświadczeń religijnych; traktowanie religii bez należytego zrozumienia, a nawet z lekceważeniem jako przedmiotu płytkiej ciekawości, który nie zasługuje na poważne zainteresowanie; szerzenie religijnych nowinek kosztem tradycyjnej wiary; nieprzyjazne traktowanie prawomocnych społeczności religijnych; ocenianie religii i doświadczenia religijnego według laickich kryteriów przydatności oraz faworyzowanie tych poglądów religijnych, które odpowiadają świeckim upodobaniom; próby zamknięcia transcendencji w granicach racjonalizmu i sceptycyzmu. Dzisiejsze media odzwierciedlają często typowy dla postmodernizmu stan ludzkiego ducha, zamkniętego «w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji»” (FR, n. 81). ESSP, n. 18.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 151.

⁴⁵ AN, n. 12.

W „nowej kulturze” Kościół powinien korzystać z narzędzi komunikacji dla informacji religijnej, ewangelizacji i katechezy, dla formacji duszpasterzy w tej dziedzinie i dla wychowania do dojrzałej odpowiedzialności użytkowników i adresatów różnych narzędzi komunikacji⁴⁶. Duszpasterze powinni zachęcać do szerzenia Ewangelii z pomocą mediów⁴⁷. W nowej ewangelizacji medialnej mocniej należy więc podkreślić rolę członków Kościoła, którzy mają prawo do swobodnego wypowiedzania się o tym, co jest dobre dla Kościoła, jednak z zachowaniem należytej troski o czystość wiary i obyczajów, szacunku dla pasterzy oraz dbałości o wspólne dobro i godność osób⁴⁸.

Celem mediów kościelnych powinno być przekazywanie pełni prawdy o sensie ludzkiego życia i dziejów, zwłaszcza w świetle objawionego słowa Bożego i nauczania Magisterium. Często jednak przekaz społeczny pomija to, co naprawdę nowe i ważne, między innymi również przesłanie Ewangelii, a koncentruje się wyłącznie na tym, co modne lub przyciąga chwilową uwagę⁴⁹. Odpowiedzią Kościoła na zagrożenia „nowej kultury”

⁴⁶ RS, n. 2.

⁴⁷ Por. KPK, kan. 822, § 1.

⁴⁸ Por. KPK, kan. 212, § 3; kan. 227. Nikt nie ma prawa przemawiać w imieniu Kościoła ani sugerować, że jest jego rzecznikiem, jeżeli nie został do tego upoważniony zgodnie z prawem; osobiste poglądy nie powinny też być przedstawiane jako nauczanie Kościoła (por. kan. 227). „Wychodzimy z założenia, że ogromna większość ludzi odgrywających jakąkolwiek rolę w przekazie społecznym to jednostki rzetelne, pragnące postępować właściwie. Urzędnicy publiczni, osoby kształtujące decyzje polityczne i kierujące przedsiębiorstwami starają się działać w interesie publicznym, tak jak go rozumieją. Czytelnicy, słuchacze i widzowie chcą dobrze wykorzystywać swój czas dla osobistego wzrostu i rozwoju, aby dzięki temu ich życie było szczęśliwsze i bardziej twórcze. Rodzice troszczą się o to, aby treści przenikające do ich domów za pośrednictwem mediów służyły dobru ich dzieci. Większość zawodowych pracowników środków przekazu pragnie wykorzystywać swoje talenty w służbie ludzkiej rodziny i niepokoi się narastającymi naciskami ekonomicznymi i ideologicznymi, które prowadzą do obniżenia obowiązujących standardów etycznych w wielu sektorach środków przekazu. Wszyscy ci ludzie dokonują niezliczonych wyborów dotyczących środków przekazu. Ich treść jest różna dla poszczególnych grup i jednostek, ale wszystkie te wybory mają swój ciężar etyczny i podlegają ocenie moralnej. Aby poprawnie wybrać, dokonujący wyborów muszą «znać zasady porządku moralnego i ściśle je wcielać w życie»” (por. DSP, n. 4). EŚSP, n. 4.

⁴⁹ Tamże, n. 13. „Do pokus, jakie występują po stronie religii, należy przyjmowanie wobec mediów postawy wyłącznie negatywnej i osądzającej; nieuznawanie, że słuszne zasady należytego funkcjonowania mediów, takie jak obiektywizm i bezstronność, mogą nie pozwalać na specjalne traktowanie instytucjonalnych interesów religii; przedstawianie treści religijnych w sposób emocjonalny i manipulacyjny, jak gdyby był to towar, który musi walczyć z konkurencją na zbytnio nasyconym rynku; stosowanie mediów jako narzędzi kontroli i dominacji; niepotrzebne utajnianie informacji i inne wykroczenia przeciwko prawdzie; przemilczanie ewangelicznego nakazu nawrócenia, pokuty i poprawy życia i zastępowanie go bezbarwną religijnością, która niewiele wymaga od ludzi; popieranie fundamentalizmu, fanatyzmu i ekskluzywizmu religijnego, które podsycają pogardę i wrogość wobec innych”. Tamże, n. 18.

jest „nowa ewangelizacja”. Nowa kultura oparta jest na nowych sposobach komunikowania przy pomocy nowoczesnych osiągnięć techniki i języka mediów. Z tego powodu dzisiaj bardziej liczą się narzędzia i sposoby komunikowania niż treść przekazu⁵⁰. W nowej ewangelizacji medialnej należy więc podkreślać, że wiara chrześcijańska obejmuje dwie sfery: objawia nam prawdy objawione, które wykraczają poza rozum, ale jednocześnie wchodzi głęboko w życie codzienne człowieka⁵¹.

* * *

Media zmieniły współczesny świat, ale jeszcze większy wpływ mają na życie człowieka. Dzisiaj trzeba uznać świat wirtualny za nieodłączny element egzystencji człowieka. To przede wszystkim Kościół powinien jednak bardzo mocno podkreślać, że nie może on stać się zamiennikiem świata realnego, a wirtualna społeczność nie powinna zastępować prawdziwej wspólnoty ludzkiej. Przede wszystkim zaś człowiek powinien żyć w świecie realnym, a świat wirtualny może go uzupełniać i umożliwiać człowiekowi pełniejsze doświadczenie życia w komplementarnej całości.

W nowej kulturze medialnej życie człowieka nadal fizycznie przynależy do świata realnego, ale wiele momentów ludzkiej egzystencji musi się konfrontować z procesami medialnymi. To zderzenie człowieka i mediów można zauważyć w formacji osobowości i sumienia, interpretacji i strukturyzacji więzi uczuciowych, wychowaniu i formacji, wypracowaniu i szerzeniu zjawisk kulturowych, rozwoju życia społecznego, politycznego i gospodarczego⁵². W nowej kulturze swoje miejsce musi również odnaleźć Kościół katolicki, gdyż media stały się „pierwszym Areopagiem współczesnych czasów” i nie wystarcza używanie ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła. Dlatego przy pomocy mediów „trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę», stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”⁵³.

⁵⁰ RS, n. 3.

⁵¹ „Nowe czasy wymagają [...], by chrześcijańskie orędzie było przekazywane współczesnemu człowiekowi nowymi metodami i wyrażane w języku i formach czytelnych, tak by ewangeliczna odpowiedź na pytania człowieka naszych czasów była dlań zrozumiała, sensowna i głęboka, a jednocześnie nie naruszała w niczym ani niekształcała treści ewangelicznego orędzia”. Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, OsRomPol, 13(1992), nr 12, s. 24.

⁵² RS, n. 3.

⁵³ RMis, n. 37.

STRESZCZENIE

Nowoczesne techniki komunikacji medialnej kreują świat wirtualny, w którym zanikają granice między rzeczywistością a fikcją. Tym światem rządzi sztuczna inteligencja. Rozwój technologii informatycznych doprowadził do powstania nowej kultury. Funkcjonuje ona w świecie wirtualnym, ale zakorzeniona jest w świecie realnym. Kościół katolicki reaguje na przemiany w kulturze działaniem nowej ewangelizacji. Kościół wskazuje kryteria etyczne i moralne związane ze światem wirtualnym. Głównym zadaniem pastoralnym jest wykorzystanie technik informatycznych do głoszenia Ewangelii.

Słowa kluczowe: świat wirtualny, świat realny, nowa kultura, technologie informatyczne, nowa ewangelizacja.

SUMMARY

Modern techniques of communication media create the virtual world, in which the boundaries between reality and fiction disappear. This world is artificial intelligence. The development of information technology has led to the emergence of a new culture. It functions in the virtual world, but is rooted in the real world. The Catholic Church responds to changes in the culture of new evangelization. The Church shall indicate the criteria for ethical and moral associated with the virtual world. The pastoral task is to use information technologies to preaching the Gospel.

Key words: the virtual world, the real world, new culture, information technology, new evangelization.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Dekret o Środkach Społecznego Przekazu *Inter mirifica*, 1963.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
- Jan Paweł II, Katecheza *Człowiek – obraz Boży – istotą cielesno-duchową*, 16 IV 1986, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do specjalistów w dziedzinie środków przekazu*, Los Angeles, 15 IX 1987, w: Program komputerowy „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990.

- Jan Paweł II, Przemówienie inauguracyjne wygłoszone na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatów Ameryki Łacińskiej *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, OsRomPol, 13(1992), nr 12, s. 22–31.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, 2 II 1994, w: Program komputerowy: „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 2001*, w: Programu komputerowy: „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27 IV 2001, w: Program komputerowy: „Nauczanie Kościoła Katolickiego”, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 2003.
- Jan Paweł II, List apostołski *Il rapido sviluppo*, 24 I 2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html [11 XI 2017].
- Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, 23 V 1971, <http://niedziela.pl/arttykul/1506/Communio-et-progressio> [11 XI 2017].
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae* na temat środków społecznego przekazu w dwudziestą rocznicę *Communio et progressio*, 22 II 1992, <http://niedziela.pl/arttykul/1500/Aetatis-novae> [11 XI 2017].
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 4 VI 2000, <http://www.nonpossumus.pl/encykliki/PRSSP/ewssp/> [15 XI 2017].
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, 22 II 2002, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_komunik_spol/internet_etyka_22022002.html [15 XI 2017].
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, 22 II 2002, <http://www.nonpossumus.pl/encykliki/PRSSP/kai/> [15 XI 2017].
- Balthasar H.U. von, *Kim jest chrześcijanin?*, Kraków 1999.
- Barrat J., *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era*, New York 2013.
- Golka M., *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Warszawa 2008.
- Kapuściński R., *Autoportret reportera*, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- White R.A., *La comunicazione pastorale*, w: *Teologia e comunicazione*, red. C. Giuliodori, G. Lorzio, Cinisello Balsamo 2001, s. 187–210.
- Wódz K., Wódz J., *Funkcje komunikacji społecznej*, Dąbrowa Górnicza 2003.
- Zerfass R., *Od aforyzmu do kazania*, Kraków 1995.

BP HENRYK WEJMAN

EWANGELIZACYJNY WYMIAR POSŁUGI KAPŁANA

Z chwilą przyjęcia święceń kapłańskich wyświęcony staje się uczestnikiem Chrystusowego kapłaństwa, tj. jest tym, który działa *in persona Christi*. Zostaje włączony w Jego potrójną misję: kapłańską, królewską i prorocką. Ta ostatnia misja stanowić będzie przedmiot niniejszego przedłożenia. Jego zasadniczym celem będzie zaprezentowanie – zgodnie z tytułem – sposobu realizacji przez kapłana prorockiej misji tak, by była ona owocna. Tak określony cel wyznacza materię i zakres refleksji. Pierwszą z nich stanowi ewangelizacja jako niezbywalne zadanie kapłana, wynikające z przyjętych przez niego święceń, a drugą jest sposób jej spełniania, czyli określenie przymiotów, jakimi powinien się charakteryzować kapłan, aby jego ewangelizacyjne posługiwanie było owocne, tj. wpływało na przemianę myślenia i działania odbiorców-wiernych. Właśnie ta ostatnia kwestia stanowi istotę przedłożenia. Chodzić w nim będzie w pierwszym rzędzie o wskazanie cech, jakie powinien kapłan nabyć, aby efektywnie mógł ewangelizować, czyli określenie jego działań wobec samego siebie (ewangelizacja *ad intra*), a następnie nakreślenie posługi wobec innych, czyli zaprezentowanie form działań wobec podmiotów zewnętrznych (ewangelizacja *ad extra*).

1. Ewangelizacja *ad intra*

Chcąc określić istotę ewangelizacji *ad intra*, nie sposób nie odwołać się do *Katechizmu Kościoła katolickiego*. W nim bowiem zostały zawarte istotne składniki natury tej ewangelizacji. „Wobec wielkości łaski i misji kapłańskiej święci doktorzy odczuwali nagłą wezwanie do nawrócenia,

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.

by całym swoim życiem – czytamy w *Katechizmie* – odpowiedzieć Temu, którego sługami ustanowił ich sakrament. I tak św. Grzegorz z Nazjanzu jako młody kapłan woła: «Trzeba zacząć od oczyszczenia siebie, zanim będzie się oczyszczało innych; trzeba posiąść naukę, by móc uczyć; trzeba stać się światłem, by oświecać, samemu zbliżyć się do Boga, by innych do Niego przybliżać, być uświęconym, by uświęcać, prowadzić za rękę i radzić rozumnie. Wiem, czyimi jesteście sługami, w jakim stanie się znajdujemy i kim jest Ten, do kogo zmierzamy. Znam wielkość Boga i słabość człowieka, ale także jego moc» (KKK, n. 1589).

W myśl słów *Katechizmu* istota ewangelizacji *ad intra* ze strony kapłana sprowadza się do jego nawrócenia. Głębia zaś tego nawrócenia wyrazi się w nieustannym jego zwracaniu się całym swoim życiem ku Chrystusowi, którego sługą stał się z chwilą przyjęcia święceń. Składowymi elementami tego nawrócenia będzie – jak uczy *Katechizm*, przywołując w tym względzie doktrynę św. Grzegorza z Nazjanzu – oczyszczenie przez kapłana swojego wnętrza, zdobywanie wiedzy i zbliżanie się ku Bogu.

Nauczanie *Katechizmu* w pewnym sensie uszczegółowia Jan Paweł II. To on w adhortacji *Pastores dabo vobis* zawarł niezwykle ważne dla ustalenia składowych elementów natury ewangelizacji *ad intra* słowa. Napisał w niej: „Powołanie kapłańskie jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa. Świętość jest zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego; jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru [...]. Każdy z was musi być święty, by pomagać także braciom w realizowaniu ich powołania do świętości. [...] W sakramencie święceń kapłańskich, drogą bracia, otrzymaliście Ducha Chrystusowego, który upodabnia was do Niego, tak byście mogli działać w Jego imieniu i żywić te same uczucia. Głębokie zjednoczenie z Duchem Chrystusa z jednej strony zapewnia skuteczność naszemu działaniu sakramentalnemu *in persona Christi*, z drugiej zaś domaga się także wyrażenia w żarliwej modlitwie, w konsekwentnym życiu, w miłości pasterskiej zatroskanej o zbawienie braci. Domaga się, jednym słowem, waszego osobistego uświęcenia” (PDV, n. 33).

Syntezyując papieską wypowiedź, można powiedzieć, że natura ewangelizacji *ad intra* w życiu kapłana polega na realizacji przez niego wezwania do świętości w formie wypływającej z sakramentu kapłaństwa, którą on w szczegółach wyrazi w trwaniu w zażyłości z Bogiem, w żarliwej modlitwie i w naśladowaniu Chrystusa na drodze rad ewangelicznych. Jednym słowem, owocność ewangelizacji zależy od prowadzonego przez

niego życia sakramentalnego, żarliwości modlitwy i wiernego kroczenia za Chrystusem ubogim, czystym i pokornym.

1.1. Życie sakramentalne

Pierwszym czynnikiem ewangelizacji *ad intra* jest prowadzenie przez kapłana głębokiego życia sakramentalnego. U podstaw tego życia tkwi sakrament chrztu.

Chrzest jest – jak przypomina nam *Katechizm Kościoła katolickiego* – fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów (por. KKK, n. 1231). W nim człowiek staje się dzieckiem Boga i zostaje włączony we wspólnotę Kościoła (por. KK, n. 40). Sakrament ten wytycza orientację dla chrześcijańskiej doskonałości i jest wspólny wszystkim stanom życia w Kościele. Poszczególne konsekracje jedynie modyfikują wytyczony przez niego program życia, którego istotę stanowi umieranie dla grzechu i nieustanne trwanie chrześcijanina w miłości Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Styl bycia chrześcijanina, wynikający z przyjętego przez niego chrztu, jest więc ciągłym daniem świadectwa Chrystusowi, w myśl słów apostoła Andrzeja, wypowiedzianych do jego brata Piotra: „Znaleźliśmy Mesjasza – to znaczy Chrystusa” (J 1, 41).

Postawa dawania świadectwa jeszcze bardziej wiąże się z sakramentem bierzmowania, nazywanym też sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej. Sakrament ten ściśle wiąże człowieka z Kościołem, a otrzymane w nim dary Ducha Świętego zobowiązują do bycia świadkiem Chrystusa, do szerzenia wiary w Niego słowem i uczynkiem oraz do jej bronienia (por. KK, n. 11). Kapłan, który, jak każdy chrześcijanin, cieszy się łaską tego sakramentu, powinien w szczególności sposób odznaczać się dojrzałością chrześcijańską.

Jak chrzest i bierzmowanie, tak też sakrament pokuty i pojednania stanowi niezbywalny rys duchowości kapłańskiej. Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* przypomina jego adresatom, by na wzór Chrystusa „głosili wiernym konieczność ustawicznego nawracania się [...]. Wezwanie to może dotyczyć nawrócenia pierwszego w chrzcie wiary, jak też nawrócenia wtórnego w sakramencie pokuty i pojednania” (DK, n. 5).

Wartość tego sakramentu w posłudze kapłańskiej dostrzegł Jan Paweł II, który już na początku swojego pontyfikatu napisał w pierwszym liście do kapłanów: „Musimy wszyscy codziennie się nawracać. Wiemy, że jest to podstawowe wymaganie Ewangelii skierowane do wszystkich ludzi. O ileż bardziej musimy je przyjmować jako skierowane do nas. Jeśli mamy innym pomagać do nawrócenia, musimy sami stale je podejmować

w naszym życiu. Nawracać się – to znaczy powracać do samej łaski naszego powołania, rozważać bezmiar dobroci i miłości Chrystusa, który zwrócił się do każdego z nas po imieniu i powiedział: «pójdź za Mną». Nawracać się – to znaczy stale «wyliczać się» wobec Pana naszych serc z naszej służby – wszak jesteśmy sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych – z naszej gorliwości, z naszej wierności. A także z naszych zaniedbań, grzechów, małoduszności, braku wiary i nadziei, z myślenia «po ludzku» tylko, a nie «po Bożemu». Pamiętajmy, jak Chrystus skarcił o to samego Piotra. Nawracać się – to znaczy szukać wciąż na nowo przebaczenia i mocy Bożej w Sakramencie Pojednania, rozpoczynać wciąż od nowa i w ten sposób, co dzień dalej postępować, przewycięzać, zdobywać, dawać w radości, «albowiem radosnego dawcę miłuje Bóg»¹. Z papieskich słów wynika jednoznaczny wniosek, że kapłan, jeśli pragnie owocnie ewangelizować, musi ciągle się nawracać, tzn. stawać w prawdzie Chrystusa, a w chwilach upadku prosić o Jego przebaczenie w sakramencie pojednania.

Sakrament pojednania jest niezwykle ważny w posłudze ewangelizacyjnej kapłana. To w nim on umacnia swoją wiarę i wzrasta w miłości do Boga i ludzi. Z im większą więc pobożnością będzie do niego podchodził i w szczerości wyznawał swoje grzechy, tym głębszej doświadczy więzi z Chrystusem i z tym większym oddaniem będzie świadczył o Nim, czyli ewangelizował wiernych (por. PDV, n. 26).

Szczytem całego życia chrześcijańskiego, a tym bardziej kapłańskiego, jest Eucharystia. W niej bowiem zawiera się duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus (por. KKK, n. 1324; KK, n. 11; DK, n. 5). Stąd też Eucharystia jednoznacznie wskazuje na charakter duchowości kapłańskiej. Jeśli cały Kościół żyje dzięki niej, to życie kapłańskie nie może – jak twierdził Jan Paweł II w ostatnim liście skierowanym do kapłanów na Wielki Czwartek – nie mieć kształtu eucharystycznego. Słowa ustanowienia powinny być dla kapłanów nie tylko formułą konsekracyjną, ale nade wszystko formułą życia². Ich życie powinno nabierać charakteru ofiarniczego. Uobecniając ofiarę krzyżową w tym Najświętszym Sakramencie, kapłan odnajduje dla siebie styl bycia, który powinno cechować nieustanne składanie siebie w ofierze dla Boga i bliźnich. Na ten styl kapłańskiego bycia wskazali już ojcowie soborowi, którzy w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów napisali: „Prezbiterzy osiągną świętość w spo-

¹ Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, Kraków 2005, s. 29.

² Por. tamże, s. 325.

sób im właściwy, wypełniając szczerze i niezmordowanie swe obowiązki w Duchu Chrystusowym [...], jako szafarze rzeczy świętych, zwłaszcza w ofierze Mszy świętej. [...] Dlatego zachęca się ich, by naśladowali to, co sprawują: niech sprawując tajemnicę śmierci Pańskiej, starają się przez umartwienie uwolnić od wad i pożądlivosti” (DK, n. 13). Trzeba przyznać, że cała godność kapłana jaśnieje w tajemnicy Eucharystii. To w Niej otrzymuje wzór pokory, posłuszeństwa i ofiary kapłańskiej. On nie ma bogatszego źródła mocy i wzoru dla siebie, niż tu, gdzie Jezus Chrystus, Bóg – Człowiek wyniszczył się aż do śmierci krzyżowej dla chwały Ojca i zbawienia świata³.

Podsumowując tę część refleksji, trzeba stwierdzić, że w miarę wzrastania kapłana w życiu sakramentalnym, wzmacniać się będzie jego ofiarność w posłudze ewangelizacyjnej.

1.2. Modlitwa

Drugim czynnikiem ewangelizacji *ad intra* jest modlitwa. Jan Paweł II określił ją jako dialog pomiędzy „ja” człowieka a „Ty” Boga. „Najpowszechniej się mniema, że jest to – twierdzi – rozmowa. W rozmowie zawsze jest «ja» i «Ty», w tym przypadku «Ty» pisane przez duże T”⁴. W jego zatem rozumieniu modlitwa jest osobistym spotkaniem człowieka z Bogiem. Będąc taką, nie może nie stać się fundamentem duchowości kapłana. Na tę jej wartość wskazała już watykańska Kongregacja ds. Duchowieństwa w wydanym przez siebie Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów. Napisano w nim: „Cała codzienna działalność Jezusa wynikała z modlitwy [...]. Biorąc przykład z Jezusa, kapłan powinien poświęcić wiele chwil milczeniu i modlitwie, w których mógłby kultywować i pogłębiać swój egzystencjalny związek z żywą osobą Jezusa”⁵. To dzięki modlitwie kapłan będzie w stanie z jednej strony trwać w jedności z Chrystusem – Najwyższym Pasterzem, a z drugiej będzie mógł zachować w sobie pasterską wrażliwość. Niewątpliwie modlitwa daje moc do sumiennego wypełnienia przez niego ewangelizacyjnej posługi. Praktykując ją, stanie się dla ludzi – jak wskazywał na to Jan Paweł II w swoich wielkoczwartkowych listach – czytelnym znakiem Chrystusa i Jego Ewangelii⁶.

³ Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 209–210.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 33.

⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Poznań 2003, s. 40.

⁶ Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 134.

Mówiąc o wartości modlitwy w życiu kapłana, nie sposób nie skierować wzroku na Maryję. Jan Paweł II w swoich wystąpieniach wielokrotnie zachęcał kapłanów, aby zwracali się do Niej o pomoc w kształtowaniu siebie na wzór Jej Syna. Szczególnym tego przykładem są jego słowa z listu wielko-czwartkowego z 1988 r. To w nim napisał: „Przemawiając z wysokości swego Krzyża na Gulgocie, Chrystus powiedział do ucznia: «Oto Matka twoja». I uczeń «wziął Ją do siebie» jako Matkę. My również wprowadzamy Maryję do wewnętrznego «domu» naszego Kapłaństwa jako Matkę. [...] Matka Chrystusowa wie o tym wszystkim. Ona sama najpełniej pojęła, co znaczą słowa wypowiedziane przez Syna w momencie krzyżowej agonii: «Niewiasto, oto syn Twój» [...]«Oto Matka twoja». Słowa te odnosiły się do Niej i do ucznia – jednego z tych, którym w Wieczerniku Chrystus powiedział: «jesteście przyjaciółmi moimi» (J 15, 14) – do Jana i do wszystkich, którzy poprzez tajemnicę Ostatniej Wieczerzy uczestniczą w tej samej «przyjaźni». Bogarodzica, która – jak uczy Sobór – współdziałała swą macierzyńską miłością w zrodzeniu i wychowaniu wszystkich, którzy stają się braćmi Jej Syna (por. Rz 8, 29) – którzy stają się Jego przyjaciółmi – uczyni wszystko, aby mogli nie zawieść tej świętej przyjaźni. Aby mogli jej sprostać”⁷.

Maryja jako Matka Chrystusa jest obecna w powołaniu i misji kapłana. Dlatego też on powinien na Nią patrzeć z nadzieją i miłością wyjątkową. Będąc sługą Chrystusa, który jest Jej Synem, nie może nie być blisko Niej i nie może nie uczyć się od Niej prawdy o Nim oraz sposobu jej przekazywania innym.

1.3. Asceza

Kolejnym czynnikiem ewangelizacji *ad intra* jest asceza. Stanowi ona nieodzowny warunek osiągnięcia przez kapłana doskonałości na wzór Chrystusa i później owocności prowadzonej przez niego ewangelizacji.

Czym jest asceza? W języku greckim oznacza ona ćwiczenie dla osiągnięcia doskonałości, np. w dziedzinie artystycznej, fizycznej, intelektualnej. W chrześcijaństwie jest postrzegana jako systematyczna praktyka życia mająca na celu przewyciężenie tego, co stoi na drodze realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. Według przekazu Chrystusa asceza oznacza podjęcie przez człowieka krzyża dnia codziennego, tj. osobistych i stanowych zadań i ich wykonywanie na Jego wzór (por. Mk 8, 34–35; Mt 16, 24–25; Łk 9, 23–24).

⁷ Tamże, s. 146–147.

Bazując na Ewangelii, tradycja chrześcijańska uwypukliła trzy podstawowe praktyki ascetyczne: modlitwę, post i jałmużnę. W niniejszym rozważaniu nie skupimy się na nich, lecz zwrócimy uwagę na te, które są związane z posługą kapłańską. A stanowią je: posłuszeństwo (DK, n. 15), celibat (DK, n. 16) i ubóstwo (DK, n. 17).

Posłuszeństwo, którego najbardziej domaga się misja prezbiterów, polega na usposobieniu ducha, dzięki któremu kapłan jest gotowy szukać nie swej woli, ale woli Tego, który go posłał (por. DK, n. 15). Tak rozumiane posłuszeństwo ma swoje źródło w postawie Chrystusa wobec Ojca, którą On najpełniej wyraził w wołaniu: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22, 42)⁸. Tę Jego postawę posłuszeństwa trafnie potem ujął autor Listu do Hebrajczyków, pisząc: „Jezus nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8). Posłuszeństwo Ojcu znajduje się w samym sercu kapłaństwa Chrystusa. Dlatego też każdy kapłan, który z chwilą przyjęcia święceń zostaje włączony w Jego kapłaństwo, jest zobowiązany do posłuszeństwa wobec papieża i swojego ordynariusza. A to posłuszeństwo najpełniej wyrazi wtedy, gdy w duchu poddania się decyzjom przełożonych będzie wiernie wypełniał kapłańskie zadania.

Celibat jest osobliwym darem łaski Bożej, aby kapłan niepodzielnym sercem poświęcił się samemu Bogu (por. PDV, n. 29). Podstawę celibatu stanowi wypowiedź Chrystusa: „są i tacy bezżenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni” (Mt 19, 12). Ta prawda jest zrozumiała dla obdarzonych łaską powołania: „Kto może pojąć, niech pojmuje” (Mt 19, 12). Ale trzeba powiedzieć, że celibat jest darem Ducha Świętego i z tego względu posiada charakter ewangelizacyjny, tzn., że jest dany powołanemu dla budowania wspólnoty Kościoła – Ludu Bożego. Beżzenność dla Królestwa, czym jest celibat, ma nie tylko wymowę znaku eschatologicznego, ale również doniosłe znaczenie społeczne w posługiwaniu Ludowi Bożemu. Poprzez celibat kapłan staje się człowiekiem dla innych.

Prawdę tę uchwycił Jan Paweł II i wyraził w słowach: „Kapłan, rezygnując z rodzicielstwa, które jest udziałem małżonków, szuka w tym innego ojcostwa, a poniekąd nawet macierzyństwa, jeśli pamiętamy na słowa Apostoła o dzieciach, które bolejąc rodzi (por. Ga 4, 19; 1Kor 4, 15). Są to dzieci jego ducha, ludzie powierzeni jego trosce przez Dobrego

⁸ Por. H. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996, s. 30–31.

Pasterza, tych ludzi jest wielu. Więcej niż może ogarnąć zwyczajna ludzka rodzina. Powołanie duszpasterskie kapłanów jest rozległe, Sobór uczy, że jest uniwersalne: zwrócone do całego Kościoła, jest więc zarazem misyjne. Z reguły jest ono związane ze służbą określonej wspólnoty Ludu Bożego, w której każdy czeka na pamięć, na troskę, na miłość. Serce kapłana, aby było gotowe do takiej służby, do takiej troski – i do takiej miłości – musi być wolne. Celibat jest znakiem wolności, która służy. W tym znaku kapłaństwo hierarchiczne, czyli służebne jest właśnie – według tradycji naszego Kościoła – jak najściślej podporządkowane do powszechnego kapłaństwa wiernych”⁹.

I w końcu ubóstwo, podobnie jak posłuszeństwo i celibat, opiera się na postawie Chrystusa, której głębię chyba najpełniej wyraził św. Paweł Apostoł w słowach: „On będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił” (2Kor 8, 9). W świetle postawy Chrystusa Jan Paweł II ubóstwo kapłańskie zdefiniował jako podporządkowanie wszelkich dóbr Dobru Najwyższemu – Bogu (por. PDV, n. 30). Z tego względu stanowi ono ważny element owocności ewangelizacyjnej posługi kapłana. Dzięki niemu staje się on wrażliwy na potrzebujących i gotowy do niesienia im wsparcia.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że podjęcie przez kapłana głębokiego życia sakramentalnego, żarliwej modlitwy i radykalnej ascezy gwarantuje mu owocność posługi ewangelizacyjnej. Potwierdzeniem tej tezy może być postawa Jana Marii Vianney’a, czemu dał wyraz Jan Paweł II w słowach: „Modlitwa była duszą jego życia. Ubóstwo jego było niezwykle. Dosłownie ogołacał się na rzecz ubogich. Unikał zaszczytów. Czystość jaśniała w jego obliczu. Znał wartość czystości dla odnalezienia źródła miłości, którym jest Bóg. Posłuszeństwo Chrystusowi wyrażało się w posłuszeństwie wobec Kościoła, a zwłaszcza wobec Biskupa. Ujawniło się w przyjęciu trudnego zadania proboszcza, które często napełniało go trwogą. [...] Jego życie stanowi jasny i mocny przykład”¹⁰.

2. Ewangelizacja *ad extra*

Poprzez sakrament święceń kapłan zostaje konsekrowany i posłany, by pełnić misję Chrystusa. Staje się Jego przedstawicielem i wysłanni-

⁹ Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 26.

¹⁰ Tamże, s. 123.

kiem. Tę misję, która jest misją ewangelizacyjną, urzeczywistni na drodze przepowiadania słowa Bożego, sprawowania sakramentów, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, oraz przewodzenia wiernym w duchu miłości aż po ofiarę z życia.

2.1. Przepowiadanie słowa Bożego

Ewangelizacja rozpoczyna się od przepowiadania słowa Bożego. Posługa ta została powierzona Apostołom przez Chrystusa w słowach: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Sobór Watykański II przypomina, że prezbiterzy uczestnicząc w posłannictwie Apostołów są uzdolnieni do tego, by być sługami Chrystusa i w Jego Imieniu przepowiadać Ewangelię ludzkości (por. DK, n. 2). To oni zwiastują ludziom Dobrą Nowinę.

Aby ich przepowiadanie było skuteczne, powinno być przekazywane – jak uczy św. Paweł Apostoł – „w obliczu Boga” (2Kor 4, 2). Prezbiter powinien unikać wypaczania i zmieniania treści Bożego orędzia. Jego zadaniem nie jest obwieszczanie osobistej mądrości, lecz słowa Bożego z wiarą. Dlatego powinien być w pełni świadomy tego, że nie jest panem Słowa, lecz jego sługą.

Prawda, że człowiek nie jest w stanie dać czegoś, czego sam nie posiada, jest widoczna w przepowiadaniu słowa Bożego. Mając to na uwadze, trzeba stwierdzić, że kapłan wpierw powinien kontemplować słowo Boże. Z rozmyślenia nad nim będzie płynąć jego przekonanie o potrzebie bycia świadkiem. A to z kolei, czyli życie tym słowem, będzie wpływać na skuteczność jego przepowiadania.

Skuteczność przepowiadania słowa Bożego ze strony kapłana zależy nie tylko od jego refleksji nad nim, ale także od stałej formacji. Formacja ta powinna zmierzać do pogłębiania przez niego życia duchowego, a nade wszystko wiedzy teologicznej. On nie może zatrzymać się w tym względzie na tym, czego nauczył się w seminarium. Powinien wciąż zgłębiać swoją wiedzę i podnosić swoje kwalifikacje teologiczne, jeśli chce owocnie służyć Ludowi Bożemu. Doskonały wzór w tym względzie daje św. Jan Maria Vianney. On starał się w niczym – jak przypomniał nam Jan Paweł II w jednym ze swoich listów wielkoczwartkowych do kapłanów – nie zaniedbywać posługi Słowa, nieodzownej w przygotowaniu do przyjęcia wiary i nawrócenia. Wiemy, ile czasu poświęcał, zwłaszcza w początkach, na pracowite przygotowanie niedzielного kazania. Z czasem nauczył się wypowiadać bardziej spontanicznie, a zawsze z żywym i mocnym przekonaniem, podając przykłady

z codziennego życia, bardzo wymowne dla wiernych. Również katechezy dla dzieci stanowiły ważny dział jego posługiwania, a także starsi chętnie ich słuchali, aby jak najwięcej skorzystać z tego niezrównanego, z serca płynącego świadectwa. Odważnie piętnował zło we wszystkich jego formach; był nieustępliwy, gdyż chodziło o zbawienie wieczne jego wiernych: „jeśli kapłan, widząc znieważanie Boga i ginące dusze, milczy – biada mu! Jeśli nie chce się potępić, winien w razie jakiegoś nieporządku w swej parafii podeptać wzgląd ludzki i obawę, że będzie wzgardzony czy znienawidzony”. Odpowiedzialność ta była jego proboszczowską udręką. Zazwyczaj jednakże „wolał raczej ukazywać pociągający aspekt cnót niż brzydotę wad”, a gdy wspominał – czasem z płaczem – grzech i niebezpieczeństwo utraty zbawienia, podkreślał czułą miłość znieważonego Boga i szczęście płynące ze świadomości, że jest się kochanym przez Boga, zjednoczonym z Bogiem, że żyje się w Jego obecności, dla Niego¹¹.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że kapłan powinien głosić słowo Boże z taką wiarą i z taką mocą, tj. gorliwością, aby ludzi otwierali swoje serca na Chrystusa, jak to czynił św. Jan Maria Vianney.

2.2. Sprawowanie sakramentów

Uprzywilejowanymi momentami udzielania człowiekowi Bożego życia są sakramenty. Stąd wynika potrzeba świadectwa wiary ze strony prezbitera w sposobie ich sprawowania. Sakramenty są czynnościami kultycznymi o wyjątkowym znaczeniu dla ewangelizacji. Wśród nich szczególnego znaczenia w uświęceniu wiernych nabierają sakramenty: pojednania i Eucharystii.

Te dwa sakramenty są ściśle ze sobą związane. Eucharystia jest szczytem i źródłem ekonomii sakramentalnej. Wszystkie sakramenty z niej wypływają i do niej prowadzą. Dotyczy to w sposób szczególny sakramentu pojednania, w którym człowiek doświadcza miłosierdzia Boga. Eucharystia uobecnia w sposób sakramentalny odkupieńczą Ofiarę Chrystusa, a to oznacza, że człowiek, który chce skorzystać z Jej owoców, musi być w stanie łaski. Jeżeli więc ma na sumieniu brzemień grzechu śmiertelnego, to, chcąc mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, musi oczyścić się z grzechów w sakramencie pojednania.

Sprawowanie przez kapłana sakramentu pokuty jest bezwarunkowym wymogiem ewangelizacji, gdyż odkupienie pozostaje w najściślejszej

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 120–121.

łączności z przebaczeniem. Bóg odkupił człowieka w Chrystusie i uczynił go nowym stworzeniem. W Nim przebaczył mu grzechy. Dlatego też kapłan powinien zawsze mieć świadomość, że jest sługą tego pojednania z Bogiem. Tę władzę otrzymał od Chrystusa. Ważne jest, aby kapłani postrzegali sakrament pojednania jako podstawowe narzędzie uswięcenia człowieka. Dlatego powinni być dyspozycyjni i ofiarnie służyć wiernym w konfesjonale. Powinni także zachęcać ich do korzystania z tego sakramentu. Dopiero wówczas prowadzona przez nich ewangelizacja będzie dogłębna. W innym przypadku stanie się ona powierzchowna i pozorna.

Doskonały przykład ewangelizacji przez ofiarną posługę pojednania daje proboszcz z Ars. „On starał się przede wszystkim kształtować w wiernych – jak napisał Jan Paweł II w jednym ze swoich listów wielkokoczwartkowych – pragnienie skruchy. Podkreślał piękno Bożego przebaczenia. Nie zamierzał chronić się przed penitentami, którzy przybywali ze wszystkich stron; poświęcał im często dziesięć godzin dziennie, niekiedy piętnaście i więcej. Było to niewątpliwie jego najcięższe umartwienie, jego «męczeństwo»: przede wszystkim znosił cierpienia fizyczne na skutek upału, zimna czy tłoku; ale cierpiał również moralnie, gdyż bolał nad wyznawanymi grzechami, a jeszcze bardziej nad brakiem skruchy: «Opłakuję to, czego wy nie opłakujecie». Obok tych obojętnych w wierze, których przyjmował najlepiej jak umiał, usiłując pobudzić do miłości Boga, Pan pozwolił mu pojednać wielkich pokutujących grzeszników, a także prowadzić ich ku duchowej doskonałości, której szczerze zapragnęli. To wszystko stanowiło, z woli Boga, jego szczególne uczestnictwo w dziele Odkupienia”¹².

Jest rzeczą pewną, że kapłańska posługa pojednania jest trudna i niezwykle delikatna. Wymaga od kapłana wielu przymiotów: cierpliwości, skupienia, pokory, delikatności, a nade wszystko głębokiego życia duchowego. Ale, gdy będzie w takim duchu spełniana, przyczyni się niewątpliwie do otwartości wiernych na Chrystusa i ich przyłgnięcia do Jego Ewangelii.

Centralne miejsce w ewangelizacji zajmuje Eucharystia. Prawdę o Jej znaczeniu w dziele ewangelizacji Jan Paweł II zawarł w słowach: „W Eucharystii Jezus oddaje Ojcu wszystko, co stworzone, cały świat przeszły i przyszły, a przede wszystkim ten świat współczesny, w którym żyje wraz z nami, w którym przez nas jest obecny i przez nas przynosi

¹² Tamże, s. 117.

Ojcu swą odkupieńczą Ofiarę. Tak więc cały świat, we wszystkich swoich wymiarach, jest obecny w naszej eucharystycznej posłudze, która równocześnie gotowa jest otworzyć się na każdą ludzką potrzebę, na każde cierpienie, oczekiwanie, radość czy smutek, zgodnie z intencjami Mszy św., jakie przedkładają nasi bracia i siostry. Przyjmujemy te intencje w duchu miłości, wprowadzając w ten sposób każdą ludzką sprawę w wymiar odkupienia całego świata”¹³.

Według tych słów Papieża Eucharystia jest szkołą chrześcijańskiego życia. W Niej człowiek uczy się pokory, posłuszeństwa, miłości bliźniego, szacunku dla świata stworzonego, a nade wszystko bezgranicznego oddania się Bogu. Z im głębszą wiarą i nabożnością kapłan będzie ją sprawował, tym efektywniej będzie oddziaływał na moralne i duchowe zaangażowanie wiernych. Jednym słowem, tym efektywniej będzie ich ewangelizował. Krótko mówiąc, im głębiej będzie Ją przeżywał, tym bardziej będzie wzrastał w osobistej świętości i z tym większą skutecznością będzie prowadził dzieło ewangelizacji.

Tę zasadę przypomniał Jan Paweł II w liście do kapłanów na Wielki Czwartek: „Każdy krok ku świętości, każde działanie podjęte dla realizacji misji Kościoła powinny czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej. W Eucharystii mamy Jezusa, Jego odkupieńczą ofiarę, mamy Jego zmartwychwstanie, mamy dar Ducha Świętego, mamy posłuszeństwo i umiłowanie Ojca. Jeżeli zaniedbamy Eucharystię, jak będziemy mogli zaradzić naszej nędzy?”¹⁴.

2.3. Miłość pasterska

Na mocy święceń kapłańskich, kapłan zostaje upodobniony do Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła i otrzymuje w darze „władzę duchową”, która jest udziałem w Jego władzy. Dzięki konsekracji kapłańskiej jego życie zostaje naznaczone i określone przez postawę Chrystusa, którą znamionuje miłość pasterska. Stąd też posługa kapłana, a szczególnie ewangelizacja nie może być pełniona przez niego inaczej, jak na drodze ofiarnego poświęcenia się dla wiernych, aż po dar z własnego życia. Chrystus oddał swoje życie (por. J 10, 11), aby pojednać ludzi z Ojcem i wprowadzić ich w nowe życie (por. J 10, 11). Stąd też posługa kapłana powinna być bez reszty pobudzona miłością

¹³ Tamże, s. 178.

¹⁴ Tamże, s. 313.

do ludzi na Jego wzór. Kapłan powinien być zawsze gotowy do złożenia siebie dla dobra wiernych.

A zatem miłość pasterska wzywa kapłana do gotowości złożenia, na wzór Chrystusa, daru z siebie w służbie ludziom. Aby ta miłość z jego strony nie osłabła, powinien on wciąż ją żywić Eucharystią. To w Eucharystii miłość ta nie tylko bierze swój początek, ale nade wszystko nabiera mocy i znajduje swe najwyższe spełnienie. Staje się po prostu miłością ofiarną na rzecz dobra duchowego wiernych.

* * *

Podsumowując powyższe refleksje, należy stwierdzić, że owocność posługi ewangelizacyjnej kapłana uwarunkowana bywa dwoma czynnikami. Z jednej strony jego otwartością na udzielanie się Boga, a z drugiej sposobem jego zaangażowania się w powierzona mu w sakramencie kapłaństwa misję. Pierwszy czynnik dotyczy tzw. ewangelizacji *ad intra*, a drugi ewangelizacji *ad extra*. Z analiz materiału źródłowego wynika, że im bardziej kapłan będzie otwierał się na łaski Chrystusa, jakich On udziela w sakramentach, w modlitwie czy ascezie, tym głębszą z Nim nawiąże więź. Jednym słowem, stanie się mocny duchowo.

Ta duchowa moc nie może z kolei, jak pokazały analizy, nie wpływać na jakość jego ewangelizacyjnego zaangażowania, czyli pełnienia dzieła ewangelizacji *ad extra*. Jej owocność zależy oczywiście od wewnętrznego jego ukształtowania, ale nie wyłącznie. Na jej skuteczność wpływa także jego podejście do słowa Bożego, sakramentów i wiernych. Gdy z gorliwością kapłan będzie przepowiadał słowo Boże, z nabożnością sprawował sakramenty, szczególnie Eucharystię i sakrament pojednania, oraz z miłością podchodził do wiernych, to efektywnie będzie prowadził dzieło ewangelizacji. Stanie się w ten sposób wiernym świadkiem Chrystusa.

STRESZCZENIE

Celem artykułu było zaprezentowanie owocności dzieła ewangelizacji, które stanowi fundamentalne zadanie kapłańskiej posługi. Przeprowadzone analizy materiału źródłowego, szczególnie nauczania Kościoła, a w tym nade wszystko papieża Jana Pawła II, dzisiaj już świętego, pokazały, że efektywność posługi ewangelizacyjnej kapłana tkwi w jego duchowym ukształtowaniu i w samym sposobie prowadzenia przez niego tego dzieła. Gdy kapłan utrzyma głęboką więź z Chrystusem, poprzez gorliwe życie sakramentalne, żarliwą modlitwę i radykalną ascezę, tym bardziej będzie w stanie dawać o Nim świadectwo. A gdy to duchowe ukształtowanie z jego strony spotka się z odpowiednim sposobem sprawowania przez niego posługi: słowa

Bożego, tj. z gorliwością, sakramentów, tj. z nabożnością i wobec ludzi, tj. z miłością, to wtedy jego misja będzie niezwykle owocna.

Słowa kluczowe: Miłość Boga, kapłaństwo, kapłan, sługa Chrystusa.

SUMMARY

The purpose of this article was presentation of the fruitfulness of evangelisation's masterpiece which is a fundamental task of priestly ministry. The analysis of the source material, especially the Church's teachings and, above all, St. John Paul II's showed that the effectiveness of evangelistic priest ministry remains in his spiritual shape and the way of leading this masterpiece itself. When a priest maintains a deep relationship with Christ through a devout sacramental life, zealous prayer and extreme ascetism, he will be able more to give witness about Him. And when his spiritual shape meets the proper way of exercising the sacred ministry: the word of God, i.e. with zeal of sacraments, i.e. with piety for people, i.e. with love, then his mission will be very fruitful.

Key words: God's Love, priesthood, priest, Christ's servant.

BIBLIOGRAFIA

Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 478–508.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, Encyklika *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Poznań 2003.

Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.

Wejman H., *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

GŁOSZENIE CHRYSYTA PRZEZ SŁOWO PISANE

Głoszenie osoby i orędzia Chrystusa może się dokonywać ustnie – przez słowo mówione lub na piśmie – przez słowo pisane¹. Obydwa sposoby głoszenia słowa Bożego mają swoje uzasadnienie i tradycję oddziaływania na adresatów. Doświadczenie Boga utrwalone i przekazane na piśmie może mieć wpływ na nawrócenie czytelników w nie mniejszym stopniu niż słowo przekazywane ustnie wywiera na nawrócenie słuchaczy.

Zagadnienie „kerygmatu pisemnego” upowszechniał w latach osiemdziesiątych XX wieku Franciszek Drączkowski. Czynił to zarówno podczas swoich wykładów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, jak też w publikacjach. W jednej z nich zauważył: „Idea kerygmatu pisemnego i jego praktyka żywe były w Kościele starożytnym. Niestety, współczesne opracowania dotyczące tematu «kerygmatu» nie odnotowują tego faktu”². Poszukiwania badawcze F. Drączkowskiego nad zagadnieniem „kerygmatu pisemnego” rozwinął Edward Wasilewski³.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI – dr hab., profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, homileta i pedagog. Wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II 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. F. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 13.

² Tamże, s. 9.

³ E. Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pisemnego*, „Resovia Sacra”, 22(2015), s. 333–348.

W niniejszym opracowaniu chodzi o ukazanie wartości głoszenia Chrystusa przez słowo spisane, ale nie tylko o teksty uznane przez Kościół za natchnione przez Ducha Świętego, ale także o utrwalone na piśmie doświadczenie Boga przez świętych. Takie doświadczenie utrwalone i udostępnione innym na piśmie staje się niejednokrotnie bodźcem do nawrócenia czytelnika, który szczerze szuka Prawdy. Spełnia więc funkcję ewangelizacyjną.

Zagadnienie to zostanie omówione najpierw na przykładzie stosunku Pana Jezusa i Jego uczniów do przekazu ewangelicznego orędzia na piśmie, a potem na przykładzie wypowiedzi pisarzy epoki patrystycznej. Następnie zaś, na przykładzie św. Edyty Stein, omówione zostanie doświadczenie konwersji pod wpływem spisanego orędzia chrześcijańskiego oraz jej zmaganie z zakomunikowaniem doświadczenia Boga innym. Na końcu przedstawione zostaną walory głoszenia Chrystusa za pomocą słowa pisanego.

1. Głoszenie Chrystusa na piśmie przez pierwszych uczniów Jezusa

Sam Pan Jezus, będąc Wcielonym Orędziem, żywą Ewangelią, nie zostawił potomnym żadnego przez siebie napisanego tekstu. Być może nie chciał, by stał się on nadmiernie czczoną relikwią. Znamienne jest to, że o ile Bóg w epoce Starego Przymierza objawił swoją wolę i przekazał Mojżeszowi na kamiennych tablicach: „Tablice te były dziełem Bożym, a pismo na nich było pismem Boga, wrytym na tablicach” (Wj 32, 16; por. 24, 12; 34, 1), o tyle Bóg objawiony i Wcielony w Jezusie z Nazaretu pisał tylko na piasku. Wiedział, że ten zapis jest nietrwały.

Relację na ten temat zostawił Jan Ewangelista. Gdy „uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie” (J 8, 3), Jezus, bez wdawania się w polemikę z nimi, „nachyliwszy się, pisał palcem po ziemi” (J 8, 6). Tylko na chwilę przerwał pisanie, mówiąc do oskarżycieli kobiety wystawionej na publiczny osąd: «Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień». I powtórnie nachyliwszy się pisał na ziemi” (J 8, 7–8). Nie wiemy, co Pan Jezus pisał na piasku: czy to przykazania, które łamali faryzeusze i uczeni w Piśmie, czy też popełniane przez nich grzechy. W każdym razie, „wszyscy jeden po drugim zaczęli odchodzić, poczynając od starszych, aż do ostatnich” (8, 9). Po ich odejściu został jedynie Jezus i kobieta albo, jak to ujął św. Augustyn, „Dwoje pozostało: nieszczęśliwa i miłosierdzie (*Misericordia et misera*)” (In Joh 33, 5)⁴.

⁴ Franciszek, pap., List apostolski *Misericordia et misera*, 20.11.2016, <http://episkopat.pl/list-apostolski-misericordia-et-misera-pelny-tekst/> [21.10.2017].

O ile nie mamy żadnego tekstu autorstwa Jezusa z Nazaretu, to mamy już wiele takich tekstów pozostawionych przez Apostołów i ich uczniów. Apostołowie w swojej posłudze głoszenia woli Bożej objawionej im w Chrystusie niejednokrotnie posługiwali się pismem. Łukasz w *Dziejach Apostolskich* odnotował decyzję św. Jakuba w czasie soboru w Jerozolimie: „Dlatego ja sądzę, że nie należy nakładać ciężarów na pogan, nawracających się do Boga, lecz napisać im, aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi” (Dz 15, 20). W dalszej części *Dziejów Apostolskich* znajduje się echo tych słów: „Co zaś do pogan, którzy uwierzyli, posłaliśmy im na piśmie polecenie, aby powstrzymali się od pokarmów ofiarowanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu” (Dz 21, 25). Również autor Listu do Hebrajczyków zostawił świadectwo wykorzystania pisma do głoszenia chrześcijańskiego orędzia: „Proszę zaś was, bracia: Przyjmijcie to słowo zachęty, bo napisałem wam bardzo krótko” (Hbr 13, 22)⁵.

Wspomniany wyżej święty Łukasz, towarzysz wypraw misyjnych św. Pawła z Tarsu, nie należąc do grona Dwunastu znalazł się w gronie Ewangelistów i na początku swojego dzieła wyjaśnił, że spisanie Ewangelii przekazywanej wcześniej ustnie służyć miało potwierdzeniu i wzmocnieniu pewności orędzia Chrystusa: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa. Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono” (Łk 1, 1–4). Tak więc bezcennym skarbem pierwotnego Kościoła stała się Tradycja apostołska utrwalona na piśmie w czterech wersjach Ewangelii Jezusa oraz w dwudziestu jeden listach pasterskich. Odnosząc się do tej kwestii, ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* przypomnieli, że przekaz wiary w Kościele już od czasów apostołskich dokonywał się drogą ustną i pisemną: „Stąd Apostołowie, przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list (łac. *sive per sermonem sive per epistulam*) (por. 2Tes 2, 15), i aby staczali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną (por. Jd 3)”⁶.

⁵ Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań, 1993, s. 369; por. H. Sławiński, *Listy pasterskie arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, w: *Listy pasterskie w posłudze biskupiej Jerzego Ablewicza*, red. M. Tragarz, Tarnów 2017, s. 35–40.

⁶ KO, n. 8.

Wykonywanie nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa przez uczniów apostoelskich, ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, a potem także teologów, mistyków i wielu prostych, pobożnych ludzi dokonywało się za pomocą słowa mówionego oraz za pomocą słowa pisanego. Przybierało ono różną formę: kerygmatu, homilii, katechezy, wykładu. Niemniej jednak na każdym etapie przepowiadania konieczne jest pierwsze przepowiadanie – „kerygmat”. „Choć pierwsze przepowiadanie czyli «kerygma» różni się od systematycznego i uporządkowanego wyjaśnienia prawd wiary w katechezie oraz od permanentnego przepowiadania liturgicznego czyli homilii, to jednak owo pierwsze przepowiadanie – «kerygma» – odgrywa fundamentalną rolę zarówno w katechezie i homilii, jak też w całej działalności ewangelizacyjnej i w każdej próbie odnowy Kościoła”⁷. Przypominając potrzebę głoszenia kerygmatu na każdym etapie formacji chrześcijańskiej, papież Franciszek wyjaśnił, jak należy rozumieć pierwszeństwo kerygmatu: „Gdy mówimy, że to orędzie jest «pierwsze», nie oznacza to, że jest na początku, a potem się o nim zapomina, albo zastępuje się je innymi treściami, które je przewyższają. Jest pierwszym w sensie jakościowym, ponieważ jest głównym orędziem, tym, do którego trzeba stale powracać i słuchać na różne sposoby i które trzeba stale głosić [...]. Nie ma nic bardziej solidnego, bardziej głębokiego, bardziej pewnego, bardziej treściwego i bardziej mądrego niż takie orędzie”⁸. A polega ono na głoszeniu „imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”⁹. Pozostawione na piśmie przez Apostołów i ich uczniów orędzie Jezusa z Nazaretu stanowi jądro przepowiadania – ustnego i pisemnego – w kolejnych epokach działalności Kościoła.

2. Głoszenie Chrystusa na piśmie w epoce patrystycznej

W czasach poapostolskich Ojcowie Kościoła chętnie korzystali z tekstów, za pomocą których przekazywali zasadnicze orędzie chrześcijańskie. Teksty spełniały rolę apologetyczną i ewangelizacyjną wobec ludzi wrogich chrześcijaństwu, którzy nie uczestniczyli w spotkaniach chrześcijan i nie byli słuchaczami heroldów słowa Bożego. Jednakże poznawali życie i naukę Chrystusa za pośrednictwem pism autorów chrześcijańskich. Orędzie chrześcijańskie przekazywane na piśmie cieszyło się w Kościele pierwot-

⁷ Por. EG, n. 164.

⁸ Tamże, n. 164–165.

⁹ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, n. 22.

nym nie mniejszym autorytetem niż słowo głoszone ustnie. Kerygmat przekazywany na piśmie uchodził nawet za pokorniejszą formę przekazu, ponieważ ten, kto głosił ustnie, mógł liczyć na wdzięczność audytorium, natomiast pisarz nie miał bezpośredniego kontaktu z czytelnikami i nie doświadczał natychmiastowej wdzięczności¹⁰.

Jak w IV wieku Augustyn z Hippony (354–430) argumentował w swym dziele *De doctrina christiana* z 397 roku, że retoryka sama w sobie nie jest zła, lecz złe lub dobre może być jej wykorzystanie¹¹, podobnie w II wieku Klemens Aleksandryjski (ok. 150 – ok. 215) w dziele *Stromata* uzasadniał, że pisać powinni nie tylko ludzie źli, ale też i zacni: „Dylemat w tym czy w ogóle nie należy pozostawić po sobie spuścizny literackiej, czy może pewni ludzie powinni to czynić? Jeśli zająć pierwsze stanowisko, jakizż pożytek z pisma? Jeśli – drugie, to kto powinien pozostawić spuściznę literacką: zacni czy źli? Byłoby rzeczą wprost śmieszną od prawa do działalności literackiej odsądzać ludzi zacnych, a twórczość ludzi niegodnych tego miana apróbować”¹².

Owa wypowiedź dowartościowuje *explicite* twórczość literacką ludzi szlachetnych w ogóle, a *implicite* także pisemny przekaz orędzia Chrystusa¹³. W dalszej części swego dzieła *Stromata* Klemens Aleksandryjski daje do zrozumienia, że traktuje opracowany przez siebie tekst jako realizację kerygmatu pisanego: „Kto zaś przemawia za pośrednictwem swych pism, doznaje uwznioślenia przed obliczem samego Boga”¹⁴. Treścią przekazu pisemnego powinna być autentyczna nauka Kościoła czerpana przede

¹⁰ Zob. F. Drączkowski, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK, 26(1979), z. 6, s. 21–43.

¹¹ „Prawdą jest, że przy pomocy sztuki oratorskiej można przekazywać zarówno prawdę, jak i fałsz. [...] Skoro zatem sztuka wymowy sprawia dwojaki skutek i posiada tak wielką moc przekonywania zarówno o czymś złym, jak i o dobrym, dlaczegóż by ludzie uczciwi nie mieli dołożyć starań do zdobycia tej sztuki celem spożytkowania jej w służbie prawdy, gdy przewrotni posługują się nią w służbie niesprawiedliwości i błędu, mając na oku osiągnięcie zwycięstwa w sprawie przewrotnej i kłamliwej?” – Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, IV, 2, 3; przekł. i kom. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 181, 183; por. H. Sławiński, W. Przyczyna, *Homiletyka a retoryka. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, „Przegląd Homiletyczny”, 9(2005), s. 133–141.

¹² Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I, 7, 1; cyt. za: Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 13; zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, przekł., wstęp, kom., indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

¹³ Por. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 14.

¹⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I, 9, 2; cyt. za: Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 14.

wszystkim z Pisma Świętego. Albowiem „głos Pański (tj. Pismo Święte) daje większą gwarancję niż wszystkie inne dowody. Co więcej, jest jedynym rzeczywistym dowodem”¹⁵. W celu zrozumiałości przekazu i pozyskania przychylności słuchaczy Klemens zalecał głosić, jako przygotowanie do zasadniczego orędzia, treści bliskie i znane¹⁶. Sam zaś głosiciel – pisarz powinien kierować się czystą intencją, czyli mieć na uwadze jedynie zbawienie wieczne odbiorców – czytelników. Ponadto pisarz powinien być człowiekiem bez zarzutu w zakresie formacji intelektualnej, duchowej i moralnej. Pisząc, powinien być wolny od grzechu ciężkiego¹⁷.

Na uwagę w podejściu Klemensa do kerygmatu pisanego zasługuje misteryjna forma. Autor celowo stosował zasadę misteryjności przekazu myśli, aby ich właściwa treść została ukryta dla osób niekompetentnych albo też wręcz wrogo nastawionych do chrześcijaństwa¹⁸.

W nieco późniejszym czasie Euzebiusz z Cezarei (ok. 265–339/340) na początku swojej *Historii kościelnej* zaznaczył, że postanowił przekazać potomności na piśmie znakomite dzieła z historii Kościoła od czasów Pana Jezusa po czasy sobie współczesne, akcentując ustne i pisemne poselstwo słowa Bożego: „Postanowiłem spisać dla potomnych sukcesje świętych apostołów oraz czasy, które upłynęły od naszego Zbawiciela aż po nasze dni, czyli wszystko, co tylko wielkiego i znakomitego dokonało się w historii kościelnej, jak wielcy ludzie sprawowali rządy w najwybitniejszych Kościołach i nimi kierowali, jakie osobistości, z pokolenia na pokolenie, ustnie i na piśmie sprawowały poselstwo Słowa Bożego”¹⁹. Tak więc dzieło wybitnych mężów Kościoła streszczone zostało za pomocą formuły „poselstwo słowa Bożego” uskuteczniane w formie ustnej, „niepisanej” (ἀγράφως / *agrafos*) oraz za pomocą pisma (διὰ συγγραμμάτων / *dia syngrammaton*)²⁰.

Euzebiusz z Cezarei podejmował swoje dzieło ze świadomością jego oryginalności, dlatego napisał: „jako pierwszy przystępuję obecnie do tego zadania i wchodzę niejako na szlak pusty i nieprzetarty. [...] Tym

¹⁵ Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 95, 8; por. VII, 96, 4; cyt. za: Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 17.

¹⁶ Tamże, s. 18.

¹⁷ Por. tamże, s. 16–17.

¹⁸ Por. tamże, s. 19.

¹⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, I, 1, 1; tł. A. Caba na podstawie tł. A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013, s. 17.

²⁰ Por. Drączkowski, *Idea kerygmatu pisemnego*, s. 14–15; E. Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pisemnego*, s. 337.

samym praca moja będzie odpowiedzią na palącą potrzebę, jako że nie znam aż do tej chwili żadnego pisarza kościelnego, który podjąłby kiedyś wysiłek takiego dzieła”²¹.

Pisząc swoją *Historię kościelną*, Euzebiusz chciał ocalić przed zapomnieniem „sukcesje apostołów naszego Zbawiciela, jeśli już nie wszystkich, to przynajmniej tych Kościołów, które są najbardziej znane i do obecnych czasów cieszą się sławą”²². Choć podejmował pracę jako historyk, miał też zamiysł kerygmaticzny. Napisał bowiem: „Rozpocznę zatem moje dzieło, jak powiedziałem, od sprawy niewątpliwie wznioślejszej i potężniejszej niż wszystko co ludzkie, od ekonomii i teologii Chrystusa. Kto bowiem chce pisać dzieje nauki kościelnej, musi zacząć przede wszystkim od ekonomii samego Chrystusa, ponieważ z Niego wywodziemy nasze zaszczytne imię, od ekonomii, która zawiera w sobie więcej boskości, niż się wydaje wielu ludziom”²³.

Godny odnotowania w omawianym temacie jest list św. Grzegorza z Nazjanzu (ok. 329–390) do kapłana Kledoniusza. Patriarcha Konstantynopola i przyjaciel Bazylego Wielkiego (ok. 329–379) ujawnia w tym liście, że świadomie traktował swoje piśmiennictwo jako kerygmat pisany, sposób ewangelizacji, którego nie wolno było zaniedbać: „Skoro zaś wiara moja głoszona jest (κεκήρυκται / *kekéryktaj*) pisemnie i ustnie, i tu i tam, wśród niebezpieczeństw i z dala od niebezpieczeństw, to jakim prawem jedni porywają się na coś podobnego, a drudzy cicho siedzą i milczą”²⁴.

Inny przedstawiciel Kościoła Wschodniego, również pełniący urząd patriarchy Konstantynopola, Jan Chryzostom (ok. 349–407) otrzymał swój przydomek, bo był prawdziwym mistrzem w zakresie głoszenia orędzia Chrystusa. Miał też przy tym ogromny szacunek dla słowa utrwalonego na piśmie. Sam był zauroczony listami pastoralnymi św. Pawła i rozczytywał się w nich. Jak zauważa Edward Staniek, „Chryzostom czytał słuchaczom listy Pawła po kolei i wyjaśniał je zdanie po zdaniu, słowo po słowie. Kochał Pawła jak swego rodzzonego brata. Jemu samemu poświęcił siedem kazań”²⁵, a na wyjaśnianie listów Pawłowych poświęcił niemalże dwieście pięćdziesiąt homilii. Swoją fascynacją Apostołem narodów Jan Chryzo-

²¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, I, 1, 3,5, s. 17, 19.

²² Tamże, I, 1, 4, s. 19.

²³ Tamże, I, 1, 7–8, s. 19.

²⁴ Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, 101; przekł. pol. J. Stahr, Poznań 1933, s. 131 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 15); por. Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pisemnego*, s. 337.

²⁵ E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*, Kraków 2007, s. 257.

stom dzielił się ze swymi słuchaczami: „W czym przodował Paweł innym apostołom? Dlaczego po całej ziemi był zawsze na ustach wszystkich? Czemu nie tylko u nas, lecz u Żydów i u pogan cieszył się największą sławą? Czy nie dzięki Listom, którymi nie tylko ówczesnym wiernym, ale i tym, którzy od wtedy do dnia dzisiejszego i aż do ostatecznego przyjścia Chrystusa żyć będą, przychodził już i będzie przychodził z pomocą, i nie zaprzestanie tego czynić, jak długo będzie istniał rodzaj ludzki? Pisma jego, jak mur ze stali, osłaniają wszystkie kościoły na ziemi zamieszkałej. Jak niezwyciężony bohater, żyje on dalej wśród nas, podbijając w niewolę wszelki umysł pod posłuszeństwo Chrystusowi i niwecząc wszelką wysokość, wynoszącą się przeciw poznaniu Boga. A wszystko to sprawia dzięki wspaniałym, pełnym mądrości Bożej Listom. Pomagają nam one nie tylko do zniszczenia błędów i obrony prawdy, lecz także do dobrego życia”²⁶.

Przechodząc do Kościoła zachodniego warto zauważyć, że św. Augustyn podjął swą ostateczną decyzję o uznaniu Chrystusa za swego Pana właśnie pod wpływem listów św. Pawła. Dość przypadkowo sięgnął po tekst z trzynastego rozdziału Pawłowego Listu do Rzymian²⁷. Późniejszy wielki doktor Kościoła z Hippony, dojrzawszy do szczerego nawrócenia, modlił się leżąc po drzewem figowym: „Jak długo, jak długo jeszcze? Ciągłe jutro i jutro? Dlaczego nie w tej chwili? Dlaczego nie teraz już kres tego, co we mnie wstrętne?”²⁸. Gdy tak się modlił, usłyszał dziecięcy głos z sąsiedniego domu, powtarzający śpiewnie co chwila taki refren: „Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!”. Odczytał w tym wołaniu głos samego Boga, wzywający go do czytania: „Ocknąłem się [...], znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży, abym otworzył książkę i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafie [...] Chwyćmy książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok: «nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpuście i rozwiązłości, nie w zwadzie i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądliwości» (Rz 13, 13–14). Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność

²⁶ Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, IV, 7; przekł. W. Kania, Kraków 1992, s. 113 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 23); por. Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pismennego*, s. 340–341.

²⁷ Por. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, VIII, 12; tł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 147–148.

²⁸ Tamże.

wątpienia natychmiast się rozproszyła. Zaznaczywszy to miejsce palcem – czy jakimś innym znakiem, nie pamiętam – zamknąłem książkę²⁹.

Po swym nawróceniu św. Augustyn został prezbiterem, a potem biskupem w Hipponie i rozwijał się jako głosiciel słowa Bożego, aż osiągnął w tym zakresie palmę pierwszeństwa zarówno ze względu na obszerny dorobek, jak i doniosłość wypowiedzi, które przysporzyły mu autorytetu, jakim się cieszy po dziś dzień. Jego homilie były spisywane przez słuchaczy. A on, mając przed sobą stenografów, głosił ze świadomością, że zwraca się nie tylko do bezpośrednich słuchaczy, ale też do czytelników³⁰.

Z troski o upowszechnianie tekstów swoich homilii sływał w Kościele zachodnim Cezary z Arles (ok. 470–542). Zabiegał on skrzętnie o to, by jego homilie były utrwalane na piśmie i udostępniane duchownym do odczytywania w niedziele w ciągu roku, a następnie dalej przepisywane przez nich na ich koszt i udostępniane wiernym³¹. Intencją, jaka przyświecała Cezaremu przy spisywaniu owych homiliarzy i upowszechnianiu ich za pośrednictwem prezbiterów, było umacnianie wiary chrześcijańskiej wśród prostego ludu. W jego czasach chrześcijaństwo pozostawało wciąż religią miast. W obrębie ich murów powstawały liczne kościoły, klasztory i kaplice. Natomiast na wsiach panowały jeszcze pogańskie kultury i obyczaje³². Cezary chciał dotrzeć nawet do tej prostej ludności przez teksty swych homilii udostępniane prezbiterom. W drugim kazaniu Cezary przedstawił szczegółowo uzasadnienie przepisywania homilii: „Spisaliśmy w tej książeczce napomnienia prościutkie, potrzebne parafiom, kierując się ojcowską życzliwością i troskliwością każdego pasterza. Świątobliwi prezbiterzy lub diakoni powinni je w większe święta odczytywać powierzonymu ludowi. Ponieważ ten obowiązek starałem się sumiennie wypełnić, uwolniłem swoje sumienie od odpowiedzialności przed Bogiem. Jeżeli zaś prezbiterzy lub diakoni z powodu jakiegoś zaniedbania przeoczą czytania tych mów ludowi, niech wiedzą, że będą musieli bronić się przed trybunałem Chrystusa, gdzie jak ja, tak i oni będą zobowiązani zdać sprawę Wiecznemu Sędziemu z powierzonej nam owczarni. A więc odczytujcie tę książeczkę corocznie

²⁹ Tamże.

³⁰ Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego*, s. 340, 348.

³¹ Por. Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pisemnego*, s. 338; por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 115–117.

³² Por. T. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, s. 39.

ze wszelką pilnością, abyście mogli uwolnić się od odpowiedzialności tak przed Bogiem, jak i przed ludźmi. A ponieważ z konieczności z tych prostych napomnień powstało kilka zbiorów, wy zaś, jeżeli uznacie za korzystne, możecie i powinniście ładniej przepisać na własny koszt, oraz dać innym parafiom do przepisania, abyście nie tylko z racji własnego użytku, lecz także innych mogli otrzymać podwójną nagrodę. A że wypada i jest rzeczą konieczną, by wiarę katolicką znali wszyscy, nie tylko duchowni, ale i świeccy, dlatego w tych zbiorach najpierw napisaliśmy tak, jak Ojcowie Święci tę wiarę katolicką zdefiniowali. O tej wierze nie tylko sami powinniśmy często czytać, lecz także wpajać to innym. Dlatego że nasi przepisywacze dopiero się uczą, jeżeli w literach albo zdaniach przypadkiem znajdziecie, że coś zostało przeoczone, albo dodane więcej niż trzeba, wybaczenie to z miłością i poprawcie jak trzeba i każcie przepisać ładniejszym piśmem”³³.

Wielkie znaczenie przepowiadania orędzia Pana Jezusa za pomocą pisma uznawał Kasjodor (ok. 485–583). Ów inspirator wprowadzenia do szkolnictwa europejskiego siedmiu sztuk wyzwolonych i założyciel klasztoru *Vivarium* na południu Italii wyróżnił przepisywanie ksiąg pośród innych zajęć mnichów ze względu na ewangelizacyjne znaczenie tekstów:

„Ja jednak wyznam swoje najgłębsze pragnienie, że wśród wszelkich waszych fizycznych zajęć, najbardziej mi się podoba, i to nie bez racji, przepisywanie ksiąg, jeżeli tylko jest należycie wykonywane. Odczytywanie pism Bożych daje umysłowi zbawienne pouczenie, a przepisywanie przykazań Pańskich rozsiewa je szeroko i daleko. Cóż za szczęśliwe zajęcie, jak zaszczytny to trud, ręką głosić kazania ludowi, palcami języki otwierać i wśród ciszy zbawienie śmiertelnikom rozdawać, a grzeszne pokuszenia szatańskie zwalczać piórem i atramentem. Każde słowo Pańskie przepisane ręką przepisywacza jest raną zadaną szatanowi. Przepisywacz siedzi w jednym miejscu, lecz owoc jego trudu rozsiewa się po różnych prowincjach. Praca jego jest odczytywana na miejscach świętych. Słucha jej lud i odwraca się od złych zamysłów i czystym sercem służy Panu [...]. Słowa Pańskie uwielokrotnione przez człowieka [...]. Co za chwalebne widowisko dla każdego, co zdrowo myśli”³⁴.

Kasjodor miał świadomość, że przez teksty można docierać do ogromnej rzeszy odbiorców. Pracę skrybów zestawiał z pracą kaznodziejską,

³³ Cezary z Arles, *Kazanie 2; Kazania do ludu* (1–80), przekł. S. Ryznar, J. Pochwat, Kraków 2011, s. 58–59.

³⁴ Kasjodor, *Institutiones*, I, 30, w: *Antologia patrystyczna*, przekł. A. Bober, Kraków 1965, s. 316–317; Wasilewski, *Uniwersalny wymiar kerygmatu pismennego*, s. 339–340.

bo przepisujący słowa Pańskie „ręką głosi kazania ludowi” i „palcami języki otwiera”. W samym zaś przepisywaniu Kasjodor dostrzegał walory ascetyczne, a nawet rodzaj egzorcyzmu.

Późniejsze epoki przyniosły ogromny rozkwit piśmiennictwa homiletycznego, które służyło pogłębianiu i popularyzowaniu Chrystusowego orędzia. Niejeden tekst zawierający nauczanie chrześcijańskie odegrał ważną ewangelizacyjną funkcję i stał się impulsem do nawrócenia dla poszukujących prawdy i zbawienia.

3. Głoszenie Chrystusa w czasach współczesnych przez spisane doświadczenie wiary

Bliższym nam czasowo przykładem skutecznego oddziaływania pism chrześcijańskich na przeobrażenie ludzkiego życia jest nawrócenie Edyty Stein (1891–1942). Przyszła ona na świat i została wychowana w rodzinie żydowskiej i przez całe życie pozostawała pod silnym wrażeniem głębokiej religijności swojej matki. Jednak w wieku czternastu lat, podczas pobytu w Hamburgu u swej siostry Elzy i jej męża Maxa, którzy byli zdeklarowanymi ateistami eliminującymi ślady jakiegokolwiek religijności, zrezygnowała z żydowskich praktyk religijnych³⁵. Po kilkunastu latach, już niezwykle wykształcona doktor filozofii, uczennica Husserla, latem 1921 r. spędziła kilka tygodni na plantacji owoców w majątku męża swej koleżanki, Hedwig Conrad-Martius w Bad Bergzabern w Palatynacie. Przeczytała wówczas autobiografię św. Teresy z Avili (1515–1583)³⁶.

„Sięgnęłam na chybił trafił i wyjęłam grubą książkę. Nosila ona tytuł: *Życie św. Teresy z Avili* napisane przez nią samą. Zaczęłam czytać, zostałam zaraz pochłonięta tą lekturą i nie przerwałam, dopóki nie doszłam do końca. Gdy zamykałam książkę, powiedziałam do siebie: «To jest prawda!»³⁷.

³⁵ Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tł. I.J. Adamska, Kraków 2005, s. 179.

³⁶ Por. *Teresa Benedetta della Croce Edith Stein (1891–1942) monaca, Carmelitana Scalza, martire*, http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_pl.html [1.08.2017]. Istnieją różne relacje z tego wydarzenia. Według jednej Edyta sięgnęła po autobiografię Teresy z Avili na chybił trafił – por. Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tł. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61. Według innej relacji, Edyta całkiem świadomie sama wybrała dzieło św. Teresy z Avili jako lekturę – por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, s. 541–542, przyp. 19. Szerzej na ten temat zob. M. Jędraszewski, „To jest prawda”. *Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Filozofia Chrześcijańska”, 8(2011), s. 64.

³⁷ Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża*, s. 61; por. Jędraszewski, „To jest prawda”, s. 64.

To był moment decydujący w nawróceniu Edyty Stein na wiarę katolicką. Kilka miesięcy później, 1 stycznia 1922 r., w kościele pw. św. Marcina w Bad Bergzabern 30-letnia Edyta przyjęła chrzest. Następnego dnia w tym samym kościele przyjęła pierwszą Komunię świętą, a 2 lutego tegoż roku w prywatnej kaplicy biskupa diecezji Speyer przyjęła z jego rąk sakrament bierzmowania³⁸. Po swoim nawróceniu, pracując w liceum żeńskim i w Instytucie Kształcenia Nauczycieli Sióstr Dominikanek u św. Magdaleny w Speyer, opisała w liście z 13 grudnia 1925 r. adresowanym do swojego przyjaciela Romana Ingardena, z którym prowadziła obfitą wymianę listów, jak bolesne jest to, że w korespondencji i rozmowach z najbliższą rodziną nie można się dzielić najcenniejszym klejnotem wiary. Edyta napisała: „Jeśli Chrystus stanowi punkt odniesienia mojego życia, a Kościół Chrystusowy moją Ojczyznę, to jak nie ma być mi ciężko pisać listy, w których muszę starannie uważać na to, by nie przedostało się do nich nic z tego, czym wypełnione jest moje serce, bo mogłoby to wywołać zgorszenie i budzić nieprzyjemne uczucia względem tego, co jest mi drogie i święte? Właśnie takie listy muszę stale pisać do domu i tak też przychodzi mi żyć, gdy się tam zjawiam; jest to najcięższe brzemię, jakie kiedykolwiek dźwigałam. W kontakcie, w którym mogę się czuć swobodnie, nawet odmiennosc zapatrywań nie jest żadną przeszkodą, choć oczywiście najlepiej czujemy się z tymi, którzy stoją na tym samym gruncie co my”³⁹.

Edyta Stein, już jako głęboko wierząca chrześcijanka, potrafiła precyzyjnie zwerbalizować doświadczenie religijne i była przekonana, że można i powinno się o nim mówić⁴⁰. W liście do R. Ingardena z 20 listopada 1927 r. uzasadniała, że „Nie trzeba, byśmy aż po kres naszego żywota szukali dowodu prawomocności doświadczenia religijnego. Konieczne jest jednak, byśmy opowiedzieli się za lub przeciw Bogu. Tego się od nas wymaga: zdecydować się, nie otrzymując w zamian kwitu gwarancyjnego. Oto jest wielkie ryzyko wiary. Droga wiedzie od wiary do oglądu, nie odwrotnie. Ten, kto jest zbyt pyszny, by się tą wąską furtką przeciskać, pozostaje na zewnątrz. Ten jednak, kto przedostaje się na drugą stronę, jeszcze za życia dociera do wciąż pełniejszej jasności i doświadcza dowodu maksymy: *Credo ut intelligam*. Sądzę, że niewiele da się tu wskórać na

³⁸ Por. Teresa Benedykta od Krzyża [E. Stein], *Autoportret z listów*, cz. 3: *Listy do Romana Ingardena*, Kraków 2003, s. 224.

³⁹ Tamże, s. 259.

⁴⁰ Tamże, s. 299.

drodze przeżyć, które się finguje i konstruuje w wyobraźni. Tam, gdzie brakuje własnego doświadczenia, trzeba odwołać się do świadectwa *hominis religiosi*. A tych wszak nie brakuje. Najbardziej wymowne są w moim odczuciu świadectwa mistyków hiszpańskich: Teresy i Jana od Krzyża⁴¹.

Dla kobiety filozof stało się jasne, że w dochodzeniu do prawdy wiara jest niezbywalna⁴². Chcąc przekazać swoje doświadczenie wiary R. Ingardenowi i pomóc mu w odkryciu jej znaczenia, Edyta Stein zasugerowała znane sobie podręczniki dogmatyki katolickiej. Zaproponowała też, że prześle mu przetłumaczone przez siebie listy i dzienniki Newmana. Zaznaczyła przy tym, „że do Rzymu wiedzie tyle dróg, ile jest ludzkich głów i serc”. Wyznawała ponadto, że w jej osobistej „drodze do Rzymu” pomocą był motyw intelektualny. Nade wszystko jednak było realne doświadczenie: to, co się działo w niej samej, oraz obraz życia chrześcijańskiego przekazany jej w świadectwach Augustyna, Franciszka i Teresy z Avili. Próbując w skrócie wyrazić owo „realne dzianie się”, Edyta napisała: „To nieskończony świat, który otwiera się całkiem na nowo, gdy zamiast na zewnątrz, zaczyna się wreszcie żyć do wewnątrz. Wszystkie realne rzeczy, z którymi przedtem miało się do czynienia, stają się przezroczyste i zaznacza się odczuwalna obecność sił, które wprawiają je w ruch i stanowią właściwy fundament. Jakież błahę wydają się wówczas konflikty, którymi zaprzętały się sobie głowę. Jakąż pełnię życia, z całym jego cierpieniem i rozkoszami, jakich nie przeczuwa i pojąć nie może świat doczesny, mieści w sobie jeden, jedyny, na zewnątrz niemal pozbawiony wydarzeń, dzień całkiem niepozornego ludzkiego jestestwa. Czyż to nie osobliwe, że żyje się pośród ludzi, którzy widzą tylko powierzchnię, jako jeden z nich, a ma się w sobie to wszystko inne, czego tamci nie zauważają, ani go nawet przeczuwają”⁴³.

Tak więc, nie tylko teksty uznawane przez Kościół za natchnione, ale również teksty zawierające autentyczne doświadczenie Boga i życia poddanego Ewangelii inspirują do metafizycznej refleksji oraz do opowiedzenia się „za lub przeciw Bogu”. Pełnią więc ważną funkcję ewangelizacyjną.

4. Walory głoszenia Chrystusa przez słowo spisane

Chrześcijaństwo jest religią żywego słowa Bożego, Słowa Wcielonego, a nie słowa spisanego i milczącego. Chrześcijaństwo nie jest „religią

⁴¹ Tamże, s. 300.

⁴² Por. A. Grzegorzczak, *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań 2004, s. 95.

⁴³ Teresa Benedykta od Krzyża [E. Stein], *Autoportret z listów*, cz. 3, s. 296–297.

Księgi” (KKK, n. 108)⁴⁴. A jednak księga – słowo spisane odgrywa ważną rolę w dziele głoszenia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Owo głoszenie Chrystusa dokonuje się w sposób komplementarny zarówno przez słowo mówione, jak i przez słowo pisane.

Walorem przepowiadania za pomocą pisma jest trwałość tekstu. Słowa są ulotne, tekst jest trwały. Innym walorem tekstu jest możliwość jego udostępnienia wszystkim ludziom zdolnym do jego odczytania i zrozumienia. Jakkolwiek w czasach prześladowania chrześcijan Klemens Aleksandryjski za swój obowiązek uważał stosowanie zasady misteryjności przekazu myśli, aby odkrywać, ukrywając oraz eksponować przez przemilczenia, co sprawiło, że jego *Stromata* uchodzą za jedno z najbardziej niejasnych i trudnych dzieł w całej literaturze patrystycznej⁴⁵. Edyta Stein z kolei ubolewała, że nie zawsze i nie ze wszystkimi może dzielić się doświadczeniem Boga, ale potrafiła opisać to doświadczenie w sposób niezwykle precyzyjny i realny, a przez to bardzo przekonujący.

Utrwalone na piśmie orędzie Chrystusa, wzbogacone doświadczeniem wiary, stanowi duchowy pokarm i dostarcza umysłowi zbawienego pouczenia. Zajmowanie się słowami Pańskimi: czytanie i przepisywanie ich ma, jak zauważał Kasjodor, charakter egzorcyzmu – jest bronią przeciw pokusom szatańskim.

* * *

Teksty, które zawierają chrześcijańskie orędzie i wyrażają doświadczenie Boga, stanowią swoistą, bardziej lub mniej udolną realizację misyjnego nakazu Mistrza z Nazaretu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15). Zapisanym słowem, obok ustnego przepowiadania, posługiwali się już apostołowie. Świadcami tego dwojakiemu w swej formie orędzia była ogromna twórczość Ojców Kościoła, pisarzy kościelnych i świętych. Wielu z nich potrafiło wyrazić swoją fascynację słowem Bożym i swoje doświadczenie wiary w taki sposób, że ich słowa stały się bodźcem dla wiary czytelników. Podobnie jak kiedyś, tak i dziś ważne jest kontynuowanie dzieła kerygmatu pisanego, dzielenie się z innymi poszukiwaniem Prawdy i integralnym spojrzeniem na świat: zarówno z perspektywy rozumu, jak i z perspektywy wiary.

⁴⁴ Por. H. Sławiński, *Chrześcijaństwo jako religia żywego Słowa Bożego*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki [i in.], Kraków 2014, s. 344.

⁴⁵ Por. Drączkowski, *Idea kerygmatu pismennego*, s. 19.

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje kwestię głoszenia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa za pośrednictwem pisma. Sam Jezus nie pozostawił po sobie żadnego napisanego tekstu. Chciał zostać zapamiętany i głoszony przez swych uczniów. Czynili to oni zarówno za pomocą ustnego głoszenia, jak też z wykorzystaniem słowa pisanego. W artykule przytoczone są wybrane teksty apostołskie oraz wypowiedzi i doświadczenia Ojców Kościoła dotyczące omawianego zagadnienia. Następnie, na przykładzie nawrócenia Edyty Stein i jej działalności pisarskiej ukazana została ewangelizacyjna wartość spisywania i udostępniania innym własnego doświadczenia Boga. Na koniec wymienione zostały walory głoszenia Chrystusa przez słowo spisane.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, Jezus Chrystus, pismo.

SUMMARY

The article deals with the issue of preaching the person and work of Jesus Christ through the writings. Jesus himself did not leave behind any written text. He wanted to be remembered and proclaimed by his disciples. They did so both through oral proclamation and the written text. The article delivers some selected apostolic texts as well as some statements and experiences of the Fathers of the Church concerning the discussed issue. Then the evangelistic value of writing is discussed on the example of the conversion of Edith Stein and her writing activity. It shows the importance of sharing with others one's own experience of God. Finally, the values of preaching Christ in written text are numbered.

Key words: preaching, Jesus Christ, writing.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 1965.
- Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 1975, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [21.10.2017].
- Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [21.10.2017].
- Franciszek, List apostołski *Misericordia et misera*, 20.11.2016, <http://episkopat.pl/list-apostolski-misericordia-et-misera-pelny-tekst/> [21.10.2017].
- Augustyn z Hippony, *De doctrina christiana*, przekł. i kom. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Cezary z Arles, *Kazania do ludu* (1–80), przekł. S. Ryznar, J. Pochwat, Kraków 2011.

- Drączkowski F., *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK, 26(1979), z. 6, s. 21–43.
- Drączkowski F., *Idea kerygmatu pisemnego w przekazach patrystycznych, Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 9–20.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Caba na podstawie tł. A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013.
- Grzegorzczak A., *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań 2004.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przekł. pol. J. Stahr, Poznań 1933 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 15).
- Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, przekł. W. Kania, Kraków 1992 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 23).
- Jędraszewski M., „*To jest prawda*”. Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara, „*Filozofia Chrześcijańska*”, 8(2011), s. 61–76.
- Kasjodor, *Institutiones*, w: *Antologia patrystyczna*, przekł. A. Bober, Kraków 1965.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, przekł., wstęp, kom., indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kołosowski T., *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 39–60.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań, 1993.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999.
- Sławiński H., *Chrześcijaństwo jako religia żywego Słowa Bożego*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 343–355.
- Sławiński H., *Listy pasterskie arcybiskupa Jerzego Ablewicza*, w: M. Tragarz, *Listy pasterskie w posłudze biskupiej Jerzego Ablewicza*, Tarnów 2017, s. 35–40.
- Sławiński H., Przczyzna W., *Homiletyka a retoryka. Przeszość, terażniejszość, przyszłość*, „*Przegląd Homiletyczny*”, 9(2005), s. 133–141.
- Staniek E., *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*, Kraków 2007.
- Stein E., *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tł. I.J. Adamska, Kraków 2005.
- Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Autoportret z listów*, cz. 3: *Listy do Romana Ingardena*, Kraków 2003.
- Teresa Benedetta della Croce Edith Stein (1891–1942) monaca, Carmelitana Scalza, *martire*, http://www.vatican.va/news_services/liturgysaints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_pl.html [1.08.2017].
- Teresa Renata od Ducha Świętego, *Siostra Teresa Benedykta od Krzyża. Filozof i karmelitanka*, tł. M. Kaczmarkowski, Paris 1973.
- Wasilewski E., *Uniwersalny wymiar kerygmatu pisemnego*, „*Resovia Sacra*”, 22(2015), s. 333–348.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**RODZINA DYSFUNKCJONALNA
I JEJ WPŁYW NA ROZWÓJ ZABURZEŃ ZACHOWANIA OSOBY
W KSZTAŁTOWANIU DOJRZAŁOŚCI OSOBOWOŚCIOWEJ
DO MAŁŻEŃSTWA**

W każdym społeczeństwie rodzina stanowi podstawową i powszechną formę życia społecznego, która zaspokaja podstawowe potrzeby jej członków, ujmowane zarówno w kategoriach jednostkowych, jak i ogólnospołecznych. Rodzina jest więc pierwszym i najważniejszym ogniwem społecznym oraz główną instytucją wychowawczą złożoną z małżonków, ich dzieci, a także krewnych każdego z małżonków¹.

W myśl przepisów art. 23 i 27 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (ustawa z 25 II 1964 r. – Dz.U. nr 9, poz. 59; zm. Dz.U. 1975, nr 45, poz. 234 i 1986, nr 36, poz. 180) rodzina powstaje przez zawarcie związku małżeńskiego. Rodziną jest także małżeństwo nie posiadające dzieci. Według teorii socjologicznych, które odnoszą się do rodziny, dzieli się ją na „małą”, czyli dwupokoleniową, i „wielką”, zwaną wielopokoleniową. „Małą rodzinę”, zwaną także nuklearną, stanowią: mężczyzna i kobieta pozostający ze sobą we współżyciu małżeńskim oraz ich małoletnie dzieci. „Wielką rodzinę”

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 czasopiśmie.

¹ Por. M. Ochmański, *Losy życiowe młodzieży z rodzin alkoholowych i jej charakterystyka psychospołeczna*, Ciechanów 1987, s. 99.

tworzy kilka „małych rodzin”, tj. dziadków, rodziców, dzieci, które pozostają we wspólnym gospodarstwie domowym i mieszkają w jednym domu².

Środowisko rodzinne, a raczej jego stabilność, stanowi bardzo ważny czynnik równowagi emocjonalnej i zdrowia psychicznego dziecka. Rozbicie rodziny, spowodowane rozwodem czy chorobą alkoholową któregoś z rodziców, stanowi zawsze szok, pozostawia u dziecka trwałą uraz. Często może to doprowadzić do pojawienia się u dziecka lęków, do utraty poczucia bezpieczeństwa, wywołać depresję, moczenie nocne i szereg innych objawów nerwicy. Wielu badających to zjawisko wskazuje, że przeżycie, jakim jest dla dziecka rozbicie rodziny czy alkoholizm ojca stwarza również sprzyjające warunki dla aspołecznego zachowania się. Atmosfera, jaka panuje w tych rodzinach, tj. napięcie i dysharmonia, działa na dziecko bardzo negatywnie. Natomiast niezgoda i brak miłości w stosunkach interpersonalnych rodziców wiążą się z rozwojem zachowań aspołecznych dzieci. W przypadku choroby alkoholowej i rozbicia rodziny nakładają się na siebie dwie sytuacje traumatyczne. Jedna to poprzedzający rozbicie rodziny konflikt małżeński, który dziecko przeżywa jako zagrożenie. Druga sytuacja traumatyzująca to wzrastanie dziecka w rodzinie niepełnej, z jednym zamiast dwóch wzorów osobowych. Ta sytuacja utrudnia identyfikację i w zależności od wieku dziecka, pozostawia różny ślad w jego osobowości³.

Powstające u dzieci różnego typu zaburzenia świadczą o dysfunkcyjności rodziny w zakresie funkcji socjalizującej i psychohigienicznej. Według ogólnie przyjętej opinii naukowej, funkcja socjalizująca zakłada, że rodzina wprowadza w społeczeństwo nowych obywateli, przekazując im podstawowe normy i wzory zachowania, zwyczaje, wzory kultury obowiązujące w danym społeczeństwie. Natomiast funkcję psychohigieniczną spełnia rodzina, zapewniając swym członkom poczucie stabilizacji, bezpieczeństwa, możliwość wymiany uczuć i myśli, a także równowagę emocjonalną i dogodne warunki dla rozwoju osobowości. Jeśli natomiast dewiacje, w zachowaniu dzieci i młodzieży, polegają na nierespektowaniu wzorów zachowań, norm i wartości przyjętych w danym społeczeństwie, możemy mówić o osłabieniu przede wszystkim funkcji socjalizującej rodziny lub o jej dysfunkcyjności. Końcowym efektem takiego wychowania w rodzinie może być jednostka egocentryczna, egoistyczna, społecznie i kulturowo bierna. Jeśli natomiast dzieci czy młodzież mają zachwiane poczucie bezpieczeństwa, niski próg

² Por. J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1994, s. 13.

³ Por. A. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975, s. 150–152.

podatności na frustrację, są niezrównoważone psychicznie, to dysfunkcjonalność rodziny dotyczy funkcji psychohigienicznej. W przypadku zaburzeń zachowania dzieci i młodzieży należy raczej mówić o dysfunkcjonalności w zakresie obu funkcji, gdyż zaburzenia te mają postać mieszaną⁴.

Sobór Watykański II podkreśla, że rodzina powinna stać się szkołą bogatszego człowieczeństwa. Staje się to jednak wówczas, gdy podstawowym dobrem wspólnym rodziny jest zapewnienie sprzyjających warunków wszechstronnego rozwoju dla wszystkich członków wspólnoty. Chodzi tu zarówno o rozwój fizyczny i intelektualny, jak i religijno-moralny. Stabilność środowiska rodzinnego stanowi bardzo ważny czynnik równowagi emocjonalnej i zdrowia psychicznego dziecka. Rodzina jest początkiem i źródłem kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi emocjonalnych dziecka. Odgrywa podstawową rolę w kształtowaniu zdrowia psychicznego dziecka, jak i jego prawidłowego ukształtowania do podejmowania w przyszłości odpowiedzialnych wyborów i decyzji⁵.

1. Różnice między prawidłowo funkcjonującą rodziną a rodziną dysfunkcjonalną

John Bradshaw zajmując się zagadnieniem rodziny zdrowej podkreśla, że funkcjonalna, zdrowa rodzina to taka, w której wszyscy członkowie są całkowicie funkcjonalni i relacje pomiędzy nimi są całkowicie funkcjonalne. Stwierdza, że jako istoty ludzkie, wszyscy członkowie rodziny są w stanie wykorzystywać w niej swoje ludzkie możliwości do współpracy, indywidualizacji i spełnienia zarówno indywidualnych, jak i wspólnych potrzeb. Uważa również, że funkcjonalna rodzina jest zdrową glebą, na której jej członkowie mogą wyrosnąć na dojrzałe istoty ludzkie. Według Bradshawa rodzina taka ma następujące cechy: rodzina jest jednostką zabezpieczającą przetrwanie i rozwój, rodzina jest glebą, która zaspokaja potrzeby emocjonalne swoich członków. Potrzeby te obejmują znalezienie równowagi pomiędzy autonomią i zależnością oraz naukę zachowań społecznych i seksualnych. Zdrowa rodzina zapewnia rozwój i wzrastanie każdego członka, włączając także rodziców, rodzina jest miejscem, gdzie rozwija się poczucie własnego ja, rodzina jest podstawową jednostką socjalizacji i ma decydujące znaczenie dla przetrwania społeczeństwa⁶.

⁴ Por. tamże, s. 147–148.

⁵ Por. KDK, n. 52; por. także *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 77.

⁶ Por. J. Bradshaw, *Zrozumieć rodzinę*, Warszawa 1994, s. 59.

Jak więc z tego wynika, zdrowe środowisko rodzinne daje możliwość zaspokojenia potrzeb wszystkim swoim członkom. Aby umożliwić zaspokojenie potrzeb jednostki, rodzina powinna być stabilna i bezpieczna. Trzeba przy tym pamiętać, że człowiek ma różnorodne potrzeby fizyczne, emocjonalne, intelektualne i duchowe. Małemu dziecku, aby mogło się prawidłowo rozwijać, potrzebne jest poczucie bezpieczeństwa fizycznego, poczucie przynależności oraz doświadczenie kontaktu, dotyku i ciepła. Zwłaszcza w pierwszych trzech latach życia bardzo intensywnie kształtowany jest sposób postrzegania siebie samego. Doświadczenia wyniesione z tego okresu mają niebagatelny wpływ na dalszy rozwój człowieka. Właśnie wtedy tak ważną rolę odgrywają najbliższe osoby. Aby nauczyć się odczuwać swoją wartość i wyjątkowość, najpierw musimy ją zobaczyć w oczach naszych rodziców. Dziecko w najwcześniejszym okresie swojego życia postrzega siebie oczyma rodziców⁷.

Bezsporną kwestią jest to, że człowiek potrzebuje szacunku do siebie, miłości, akceptacji dla własnej osoby oraz swoich uczuć. Potrzebuje także wolności, aby mógł czuć się wyjątkową i niepowtarzalną osobą. Rodzice, jeśli kochają siebie i akceptują wszystkie swoje uczucia, potrzeby i pragnienia, z pewnością będą w stanie akceptować to wszystko w swoich dzieciach. Jeśli pragnienia, uczucia i potrzeby dziecka będą szanowane, wówczas ono samo nauczy się je szanować. Z kolei, takie pozytywne doświadczenie w dzieciństwie pozwoli w przyszłości na lepsze dostrzeganie, rozpoznawanie, wyrażanie i zaspokajanie swoich potrzeb. Warto w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że podstawowym elementem rodziny jest związek małżeński. Jeśli związek pomiędzy rodzicami jest zdrowy i funkcjonalny, dzieci mają wówczas większą możliwość prawidłowego rozwoju. Zdrowo funkcjonująca relacja opiera się na równości pomiędzy dwiema samorealizującymi się osobami. Każda z nich jest pełną osobą. W związku małżeńskim każda ma szansę rozwijać się poprzez swoją miłość do drugiej osoby. Bradshaw pisząc na temat małżeństwa, wyraźnie podkreśla, że w zdrowo funkcjonującym małżeństwie partnerzy wiedzą, że ostatecznie każdy sam jest odpowiedzialny za swoje działania i za swoje szczęście. Szczęścia nie można osiągnąć w dojrzały sposób, jeżeli uzależnia się je od czegoś zewnętrznego, poza sobą. Życie jest procesem, który przebiega od szukania oparcia w otoczeniu do szukania oparcia w sobie. Okres dojrzewania, to rozwój i stawanie się dojrzałą osobą, co prowadzi do stawania na własnych nogach,

⁷ Por. W. Sztander, *Rodzina z problemem alkoholowym*, Warszawa 1993, s. 5–14.

niezależności i uzyskiwania oparcia w sobie. Żadna relacja nie jest zdrowa, jeżeli oparta jest na własnych brakach i niezaspokojeniu potrzeb. Zdrowe relacje są relacjami dojrzałymi, opartymi na równości i odpowiedzialności za siebie. Każdy człowiek jest całością i niczego mu nie brakuje. Każdy jest niezależny i zaangażowany. Ponadto w zdrowej, angażującej relacji każdy partner zobowiązuje się do doskonalenia się. Każdy dba o samodyscyplinę i jest gotowy wykorzystywać ją dla dobra związku⁸.

Alkoholizm i rozbitcie rodziny, które wiąże się z całym bagażem dysfunkcyjnych wzorów zachowań, są przyczyną niespełniania przez rodzinę swych podstawowych funkcji. W rodzinach dysfunkcyjnych rodzice nie mogą zaspokoić w sposób właściwy potrzeb dziecka, co powoduje rozwinięcie u niego mechanizmów obronnych i zaburzone funkcjonowanie w środowisku społecznym. Niestety dorosłe dzieci z rodzin dysfunkcyjnych, np. DDA – dorosłe dzieci alkoholików oraz synowie wychowywani bez ojca, w życiu dorosłym przenoszą cechy dysfunkcyjności na grunt swojej rodziny. Wynikiem tego są zjawiska patologii społecznej i dewiacji społecznej⁹.

Rodzina dysfunkcyjna w sposób zasadniczy różni się od rodziny prawidłowo funkcjonującej, gdzie następuje: tworzenie bardzo silnych więzi emocjonalnych między jej członkami, codzienne obcowanie ze sobą, spontaniczne i bezpośrednie kontakty, zabezpieczenie bytu i umożliwienie indywidualnego rozwoju, wspólne tradycje, pielęgnowanie więzi, wspólne wartości i normy, wzajemna troska i odpowiedzialność za siebie, rozwijanie się poczucie własnego „ja”, zaspokajanie podstawowych potrzeb emocjonalnych rodziców i dzieci: akceptacji, miłości, bezpieczeństwa, zdrowia¹⁰.

Jeśli funkcjonowanie rodziny ulega zniekształceniu, występuje deficyt podstawowych funkcji, mówimy o dysfunkcyjności rodziny. Można stwierdzić, że rodzina dysfunkcyjna jest często fragmentem wielopokoleniowego procesu, porusza się w swego rodzaju błędnym kole i nie potrafi się z niego wydostać. Opierając się wyłącznie na własnych siłach i korzystając z patologicznych wzorców, zaprzecza swoim problemom, a także pięciu potencjałom człowieka: uczuciom, wyobrażeniom, dążeniom, myślom, spostrzeżeniom. Dzieci często wstydzą się swojej rodziny, brak w niej intymności, rzadko dochodzi tam do prawdziwego kontaktu i szczerzej rozmowy, nie przestrzega się indywidualnych granic i nie za-

⁸ Por. Bradshaw, *Zrozumieć rodzinę*, s. 63–65.

⁹ Por. T. Cermak, *Diagnosing and treating co-dependence*, Minneapolis 1986, s. 12n.

¹⁰ Tamże.

spokaja potrzeb, jednostka poświęca się dla rodziny, trudno taką rodzinę opuścić, panują w niej sztywne zasady kontroli, perfekcjonizmu i oskarżeń, zaprzecza się konfliktom, utrzymuje jawne kłamstwa i tajemnice, które każdy zna i udaje, że o niczym nie wie¹¹.

Każda rodzina dysfunkcyjna naraża dziecko na stresy, przemoc we wzajemnych relacjach, zaniedbanie fizyczne i psychiczne, konsekwencje które są widoczne u dziecka zarówno w okresie, gdy przebywa w domu rodzinnym, jak i w dorosłym życiu. Dorosłe dzieci z rodzin dysfunkcyjnych mają trudności w kontaktach interpersonalnych, w tworzeniu trwałych związków opartych na prawdziwej bliskości z partnerem¹².

2. Negatywne skutki nieobecności ojca w procesie wychowania dziecka

Choroba alkoholowa ojca czy jego nieobecność w rodzinie wpływa na cztery główne dziedziny rozwoju dziecka: rozwój intelektualny, moralny, płciowy i psychosocjalny. Zdaniem psychologów i socjologów nieobecność ojca ma wpływ tym bardziej negatywny, im wcześniej dziecko zostanie pozbawione ojca i im dłużej trwa ta nieobecność. Szereg badań wykazało, że wielu przestępców młodocianych pochodzi z rodzin rozbitych, bez ojca. Brak ojca powoduje słabszy rozwój postaw moralnych dziecka oraz spore luki w ich formowaniu. Badania psychologiczne i socjologiczne wskazują na pewne symptomy: chłopcy bez ojca stają się albo mniej „męscy”, czyli przybierają cechy kobiece, albo też wpadają w drugą skrajność, pragną być „supermanami”. Według opinii neuropsychiatrów dziecięcych brak ojca może prowadzić do: zaburzeń postaw, zachowań neurotycznych, nieustannego poszukiwania „ojca idealnego”, wyraźnej opozycji w stosunku do ojca obecnego, ale niewystarczającego¹³.

2.1. Niedostosowanie społeczne

Jednym z podstawowych skutków braku ojca w rodzinie jest niedostosowanie społeczne dzieci. Wykazują je głównie badania porównawcze dzieci wychowywanych bez udziału ojców oraz dzieci wychowywanych w rodzinach pełnych. Z badań przeprowadzonych przez D.B. Lynna i W.L. Sawreya jasno wynika, że chłopcy dorastający bez udziału ojca,

¹¹ Por. B. Będkowska-Karpała, J. Ryniak, *Współzależnienie jako zaburzenie adaptacji*, „Terapia Uzależnienia i Współzależnienia”, 2008, nr 6, s. 1115.

¹² Tamże.

¹³ Por. B. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, Otwock 1996, s. 81.

w porównaniu ze swoimi rówieśnikami dorastającymi w obecności ojca, wybierali mniej dojrzałe formy zabaw oraz wykazywali mniejszą zdolność przystosowania się do grup rówieśniczych¹⁴.

Natomiast K. Pospiszyl zwraca uwagę także na drugi faktor przystosowania społecznego – na zdolność do samooceny. Stwierdza on, że tylko człowiek potrafiący ocenić w sposób względnie precyzyjny własne, a także cudze możliwości, plany i ambicje oraz szanse w zakresie możliwości zaspokojenia różnych potrzeb stworzone przez otoczenie społeczne może być uznany za dostosowanego społecznie¹⁵.

Badania empiryczne wykazały, zarówno u chłopców jak i dziewcząt, że stopień i jakość samooceny zależy od pozytywnego kontaktu uczuciowego z ojcem. Brak ojca prowadzi więc często do nieprzystosowania społecznego, do słabej czy błędnej samooceny, co w konsekwencji utrudnia lub wręcz uniemożliwia zajęcie właściwego sobie miejsca w społeczeństwie. Dlatego też nauki empiryczne, zwłaszcza socjologia, uważają funkcję socjalizującą ojca za jedną z najważniejszych¹⁶.

Powyższą tezę można odnieść do każdego dziecka. Nie ma wątpliwości, że pierwszą i centralną osobą dla niemowlęcia jest matka. Ojciec jest tą osobą, na którą niemowlę będzie mogło przenieść swoje uczucia przeżywane dotąd w wyłącznej relacji matka – dziecko. Dzięki temu przeniesieniu dziecko stanie się zdolne i skłonne do stworzenia więzów społecznych, koleżeństwa i przyjaźni, aż po trwałe relacje wieku dorosłego. Dlatego też, jeśli przeniesienie relacji z matki na ojca okaże się niemożliwe z racji negatywnych postaw ojca czy też jego nieobecności, dziecko ogranicza swoje relacje jedynie do matki. Nie ma ojca, by ułatwić dziecku psychiczne „przecięcie pępowiny”. Problemy te nabierają ostrości w okresie tak zwanej fazy edypalnej¹⁷.

Dzieci, które wychowują się bez ojca bądź też wychowuje je ojciec wykazujący niezbyt dojrzałą postawę, nigdy nie osiągają takiego stopnia dojrzałości społecznej, aby przewyciężyć postawę egocentryczną i narzucić sobie autodyscyplinę, a w konsekwencji mogą pozostać ludźmi niedojrzałymi społecznie¹⁸.

¹⁴ Por. tamże, s. 82.

¹⁵ Por. K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980, s. 158.

¹⁶ Por. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 82.

¹⁸ Por. K. Pospiszyl, *O miłości ojcowskiej*, Warszawa 1986, s. 132.

Wyraźnie należy podkreślić, że brak uczestnictwa ojca w procesie wychowania dziecka, szczególnie chłopców, odbija się również negatywnie w inny sposób. Obszerne badania nad osobowością dzieci wychowywanych bez udziału ojców prowadzone przez D.B. Lynna i W.L. Aawereya oraz L.M. Stolza wskazują, że dzieci te są mniej dojrzałe, bardziej rozkojarzone, mają mniejsze poczucie bezpieczeństwa i przejawiają trudności w kontaktach z innymi dziećmi. Dzieci te w porównaniu z dziećmi wychowywanymi przez oboje rodziców są bardziej lękliwe, mniej zrównoważone emocjonalnie, mniej zaradne życiowo, a ponadto chłopcy mieli duże trudności w przejawianiu ról przywódczych i ról „męskich” w zabawach dziecięcych¹⁹. To wszystko może stać się przyczyną kształtowania nieprawidłowego modelu przyszłej rodziny, zakładanej przez tak ukształtowane psychicznie i osobowościowo dziecko. Brak zaradności, brak zrównoważenia psychicznego na pewno stanie na przeszkodzie prawidłowemu funkcjonowaniu przyszłej rodziny.

2.2. Postawy lękowe

Nieobecność ojca czy też niewłaściwe wypełnienie funkcji ojcowskich mogą prowadzić do wytworzenia uczucia lęku u dziecka i wpływających z tego postaw lękowych. Ojciec w przekonaniu dziecka reprezentuje siłę, moc, chroni przed niebezpieczeństwami rzeczywistymi i urojonymi. Brak tej tarczy ochronnej rodzi w dziecku nieustanne poczucie zagrożenia i lęku, paraliżuje rozwój osobowości²⁰.

Opierając się na badaniach głównie psychologów, Pospiszył wysuwa wniosek, że dzieci pozbawione opieki ojcowskiej cechuje zwiększony poziom lęku, niepewność w kontaktach międzyludzkich oraz w okresie późniejszym permanentne poczucie zagrożenia ekonomicznego – lęk przed biedą²¹.

Należy więc wyraźnie podkreślić, że dziecko wytwarza w sobie poczucie bezpieczeństwa mając ojca obok siebie i naśladowując jego postępowanie. Według zgodnej opinii psychologów, neurologów, psychiatrów, liczne zaburzenia w zachowaniu się człowieka sięgają swymi korzeniami do poczucia lęku. Natomiast różnorodne formy i przejawy tych zaburzeń wypływają z chęci obrony przed lękiem. Brak ojca, dłuższa rozłąka z ojcem stanowią też jedną z przyczyn alkoholizmu czy narkomanii wśród młodzieży²².

¹⁹ Por. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, s. 150–151.

²⁰ Por. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, s. 82.

²¹ Por. Pospiszył, *Ojciec a rozwój dziecka*, s. 162.

²² Por. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, s. 82n.

Analizując wyniki badań psychologów odnoszących się do świadomości odczuwania lęku przez człowieka, należy stwierdzić, że są osoby świadome tego, że przeżywają lęki, stany lękowe²³, że się boją i są takie osoby, które przeżywają depresje, poczucie, że nie nadają się do życia, ale nie zdają sobie sprawy z tego, że podłożem tego jest lęk. Odczuwanie lęku jest jednym z najbardziej dręczących przeżyć. Polega na tym, że trwa on ciągle, człowiek jest wobec niego bezradny i na tym wreszcie, że człowiek jest bezradnym wobec czegoś, co wydaje się irracjonalne. Bezradność i przekonanie, że działają w człowieku jakieś ślepe siły, nad którymi nie ma kontroli, jest nie do zniesienia, prowadzi u wielu osób do wytworzenia poczucia mniejszej wartości, przekonania, że w człowieku jest coś nie w porządku²⁴.

Reakcją obronną przed lękiem może być agresja, jako naturalna reakcja na zagrożenie, spowodowane dużym napięciem długo trzymanym na uwięzi, także „narkotyzowanie się”, alkohol. Narkotyk lub alkohol chwilowo oszałamia i zmniejsza napięcie oraz reakcje lękowe. Inną formą obrony przed lękiem, by nie być samotnym i niepotrzebnym, jest rzucenie się w wir aktywności, zbyt aktywna praca. Tę samą funkcję obronną przed lękiem spełnia u niektórych osób przesadnie długie i częste spanie. Także chwilową ulgę przynosi onanizowanie się lub intensywne życie seksualne. Ale praktyki te nie dają całkowitego odprężenia. Jednostka jest ciągle podirytowana, napięta, podekscytowana²⁵.

Natomiast według Casttela dziecko uczy się reakcji lękowych. Bodźce, które zmniejszają jego lęk, to ssanie, przytulanie do ciała matki, gładzenie, w ogóle kontakt z rodzicem. Te dzieci, które w okresie wczesnego dzieciństwa miały tych bodźców uspokajających za mało, nabywają względnie trwałe dyspozycje do reagowania lękiem. Dyspozycja czy cecha osobowości zwana lękiem powstaje jako wynik przystosowania się dziecka do nadmiaru bodźców działających na organizm i do braku możliwości zaspokojenia jakichś silnych potrzeb psychicznych i fizjologicznych²⁶.

Można wyliczyć ponad dwadzieścia różnych schematów reagowania składających się na stan lękowy. Oto niektóre z nich: niespokojny,

²³ Stanem lęku określa się zespół lękowych schematów, który u badanej osoby utrzymuje się kilka dni. Jeżeli określony zespół reakcji lękowych występuje w badaniu powtarzającym się po paru latach, to mamy do czynienia z lękiem jako cechą osobowości czy charakteru. Por. S. Siek, *Osobowość*, Warszawa 1982, s. 464.

²⁴ Por. tamże, s. 458–459.

²⁵ Tamże, s. 460–461.

²⁶ Tamże, s. 477–478.

nerwowy, czuje się osamotniony, chciałby rzucić wszystko, co go otacza i wynieść się gdzieś, przeżywa ciągle zmartwienia, czuje się przygnębiony, upadły na duchu, przeżywa bezpodstawne lęki, jest nastawiony do wszystkiego fatalistycznie, nie ma do siebie zaufania, jest poirytowany, łatwo rozprasza swoją uwagę, czuje się napięty, czuje się tak jakby za chwilę miał się rozplakać, łatwo staje się zakłopotany i skrępowany, przeżywa zimne dreszcze, łatwo wpada w krańcowe uczucia (z miłości do nienawiści), nie może się skupić, łatwo się męczy²⁷. Tak ukształtowany człowiek nie jest w stanie stworzyć prawidłowo funkcjonującej wspólnoty. Ciągłe będzie odczuwał lęk przed przyszłością, nie będzie potrafił stawić czoła przeciwnościom, nie zaufa nikomu do końca, gdyż obawiając się o to, czy prawidłowo postępuje, będzie zdeorganizowany życiowo.

2.3. Przestępczość młodocianych

Akta sądów, zwłaszcza nieletnich, dostarczają bogatego materiału, który ilustruje, do jakiego stopnia brak właściwej opieki ojcowskiej sprowadza na drogę przestępstwa, a nawet zbrodni. Siła agresji i sposoby jej wyrażania zależą także od całokształtu procesu wychowawczego w rodzinie. Brak ojca, czy też jego zły wpływ wychowawczy dotyka w znacznie większym stopniu syna niż córkę na zasadzie prawa identyfikacji płci. Ponadto niebezpieczeństwo zejścia na drogę przestępstwa zagraża bardziej synowi, gdyż według tradycyjnej opinii psychologów, płęć męska wykazuje większą skłonność do postaw agresywnych niż płęć żeńska. Jest potwierdzone naukowo, że dysharmonia w rodzinie dostarcza dziecku wzorów agresji, niestałości, wrogości i aspołecznego zachowania, które ono przejawia na zasadzie procesu modelowania. Zaburzenia więzi interpersonalnych mogą mieć formę aktywną, jawnej agresji, tj. kłótnie, wrogość, bójki²⁸.

Pospiszyl przytacza kilka badań empirycznych, które potwierdzają zjawisko, że nieobecność ojca w procesie wychowawczym dzieci, zwłaszcza synów, prowadzi na drogę przestępstwa. A. Little wykazał, że 80% znajdujących się w więzieniu w Anglii mężczyzn przeżyło w dzieciństwie rozłąkę z jednym, najczęściej z ojcem, czy też z obojgiem rodziców. Okazuje się, że obecność ojca w życiu dziecka od czterech do siedmiu lat ma decydujące znaczenie dla zapobieżenia przyszłej przestępczości. Brak

²⁷ Por. tamże, s. 464–465.

²⁸ Por. *Terapia osób współzależnych*, Warszawa 1997, s. 46–47; Mierziński, *Męczyzna – mąż – ojciec*, s. 82n.

ojca we wczesnym dzieciństwie ma większe, jeśli chodzi o przestępczość, konsekwencje niż w wieku późniejszym²⁹.

Natomiast według I. Gregory chłopcy wychowywani przez samotne matki ulegają częściej aspołeczności niż ich rówieśnicy wychowywani przez ojców. D. Lynn wskazuje na cztery przyczyny, z powodu których chłopcy wychowani bez udziału ojca częściej wchodzi na drogę przestępstwa niż tacy, w których wychowanie zaangażował się ojciec:

- a) męski protest przeciw dominacji kobiet,
- b) syn jest pozbawiony odpowiedniego nadzoru ze strony ojca,
- c) syn cierpi z racji braku modelu zachowania się mężczyzny,
- d) syn cierpi z powodu zaniku więzi rodzinnej³⁰.

O konieczności uczestnictwa ojców w procesie wychowania synów świadczą wyniki obserwacji T. Parsonsa, który stwierdził, że chłopcy wychowywani tylko przez kobiety są bardziej agresywni i podatni na demoralizację niż chłopcy, w których wychowywaniu bierze czynny udział ojciec. Zjawisko to Parsons nazwał „protestem męskim”. Chłopiec wychowywany wyłącznie przez matkę tworzy sobie spaczony obraz cech „prawdziwego mężczyzny”, do którego chce się za wszelką cenę upodobnić. W niczym nie chce naśladować zachowania matki, uważając je za stosowne wyłącznie dla kobiet, po prostu „babskie”, a on przecież chce być prawdziwym mężczyzną. W wyniku takiej przekornej postawy chłopiec nie tylko nie chce naśladować pewnych swoistych kobiecych sposobów zachowania się matki, ale w ogóle przeciwstawia się wszystkim zasadom, które matka mu wpaja³¹.

Konieczność częstego obcowania ojca z dzieckiem, a zwłaszcza z chłopcem, została ukazana w badaniach przeprowadzonych nad przyczynami psychopatii. Za przejaw psychopatii uważa się, najogólniej mówiąc, nieumiejętność wczuwania się w psychikę innej osoby, brak wyrzutów sumienia i w ogóle upośledzenie w zakresie tzw. uczuć wyższych. Biorąc pod uwagę, że psychopatia przede wszystkim powoduje zasadnicze zubożenie stosunku człowieka wobec innych ludzi, współcześnie nazywa się ją socjopatią³².

Na podstawie badań prowadzonych przez amerykańskiego psychiatrę R. Harea wynika, że wśród badanych psychopatów najwięcej było takich, którzy przeżyli długotrwałą rozłąkę z ojcem. Rzeczą bezsporną jest, że

²⁹ Tamże, s. 82–84.

³⁰ Por. tamże, s. 83.

³¹ Por. Pospiszyl, *O miłości ojcowskiej*, s. 51–52.

³² Tamże, s. 52.

tworzenie się prawidłowych postaw moralnych u dziecka jest ściśle powiązane z procesem zdobywania miłości ojcowskiej. Nic więc dziwnego, że dzieci pozbawione możliwości obcowania z ojcem z jednej strony trudniej rozwijają u siebie umiejętności wczuwania się w ludzkie cierpienia i radości, z drugiej zaś strony nie potrafią właściwie sterować swym postępowaniem, nakładając na niepożądane społecznie czyny hamulce moralne, które u normalnego człowieka wypływają z sumienia. Dziecko, a szczególnie chłopiec, pozbawiony możliwości stałego obcowania z ojcem, o wiele trudniej kształtuje najwyższą pod względem moralnym sferę osobowości, tj. sumienie. Stąd też ma większą szansę stać się psychopatą pozbawionym wyrzutów sumienia, mogącym z zimną krwią krzywdzić innych ludzi, nawet swoich najbliższych³³.

2.4. Kompleks Edypa

„Kompleks Edypa” występuje u dzieci płci męskiej w wieku trzy do sześciu lat, przejawia się on podświadomą i stłumioną skłonnością płciową do matki i strach przed odwetem ojca, jako rywała budzącego nieświadomioną wrogość u dziecka.

Do omówionych wyżej skutków braku, nieobecności ojca można dodać konsekwencje źle przeżytej fazy edypalnej, umieszczanej na ogół w 3–6 roku życia: zmniejszona „zdolność przebicia się” w życiu społecznym, uczucie lęku, niedojrzałość psychiczna, trudności nawiązania kontaktów i przystosowania się do środowiska. U synów wychowywanych bez aktywnego udziału ojca daje się także zauważyć nieumiejętność spełniania ról określonych płcią, co może łączyć się ze skłonnością do homoseksualizmu. Jeśli kompleks Edypa stanowi normalny etap rozwoju dziecka, to choroba alkoholowa ojca oraz rozłąka z ojcem utrudnia przeżycie tego okresu. Kiedy mały chłopiec przywiązuje się uczuciowo i seksualnie do swojej matki, jego popędy nie napotykają tak ważnej bariery zewnętrznej, jaką stanowi obecność ojca – mężczyzny, który ma prawo do kontaktów także płciowych z tą właśnie kobietą. Nie słyszy też słów matki, które wyrażają czułość, miłość i podkreślają znaczenie tego mężczyzny w jej życiu. Dlatego też chłopiec nie ma prawidłowej możliwości nauczenia się dominacji nad swoim ekskluzywnym uczuciem do matki, jeśli obok nie ma ojca – „konkurenta”, którego może chwilami nienawidzić, ale w zasadzie podziwia go, kocha i naśladuje. Całkowita absencja ojca, brak jakiegokolwiek wspomnienia

³³ Por. tamże, s. 54.

o nim czy odniesienia do niego w słowach matki, tworzą wymarzoną sytuację do urojeń, powstających u dziecka w fazie edypalnej, budzą absurdalną nadzieję na realizację tych urojeń. Jako dorosły mężczyzna będzie dążył w całym swoim życiu dorosłym do realizacji tych urojeń, co może doprowadzać do wykluczenia wierności małżeńskiej, nierozzerwalności małżeństwa i wyłączności prawa do swego ciała³⁴.

2.5. Zagrożenie dla męskości

Kiedy mężczyzna czuje się słaby psychicznie i duchowo, wówczas jego „poczucie siły” przeradza się w „stosowanie siły”. Niedojrzali mężczyźni stosują przemoc przede wszystkim wobec ludzi słabszych od siebie: wobec młodszych, wobec dzieci czy kobiet. Kiedy mężczyzna – mąż jest niedojrzały, ofiarami jego przemocy stają się jego najbliżsi: dzieci i żona. Dla chłopców, którzy czują się słabi i nie chcą podejmować męskiego trudu dla wzrostu ich wewnętrznej siły, użycie siły staje się ich głównym wypaczonym elementem męskości. Wyładowanie gniewu na innych, agresja wobec słabszych, obrażanie, wulgarne słowa – to wypaczone substytuty męskości u wielu młodych ludzi. Udają silnych, choć w rzeczywistości są naprawdę słabi. Niedojrzała męskość może też ujawnić się w nieodpowiednim działaniu seksualnym. Gdy męskie cechy charakteru są osłabione, ponieważ mężczyzna w swym rozwoju emocjonalnym pozostał dzieckiem, próbuje on zrekompensować sobie ten brak przez podkreślenie swej męskiej roli wyłącznie w dziedzinie płciowości. Taki właśnie jest Don Juan, który musi udowodniać swoją męską tężyźnię w dziedzinie seksualnej, ponieważ nie jest pewny swej męskości w sensie charakterologicznym. Udowadnianie swej „męskiej tężyźni” przez działanie seksualne czyni mężczyznę nieodpowiedzialnym. Młodzi mężczyźni powinni być świadomi niebezpieczeństwa zatrzymania się w swoim rozwoju na seksualności prymitywnej, która szuka jedynie potwierdzenia własnej męskości przez niedojrzałe kontakty. Takie traktowanie seksualności uniemożliwia zbudowanie dojrzałego małżeństwa i rodziny. Miłość małżeńska wiąże się z ofiarną, wierną i odpowiedzialną troską o kobietę, którą się kocha, a tak uformowany mężczyzna nie jest w stanie tego wszystkiego zapewnić, gdyż będzie dążył do realizacji swej pożądlivosti i będzie traktował swoją żonę jako przedmiot wyżycia seksualnego³⁵.

³⁴ Por. Mierzwiński, *Mężczyzna – mąż – ojciec*, s. 83.

³⁵ Por. A. Wilson, W. Schaeff, *Escape from Intimacy. Untangling the 'Love' Addictions; Sex, Romance, Relationships*, New York, 1989, s. 3–6; *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1997, s. 104–106.

3. Niedostosowanie społeczne wynikiem wzrastania w rodzinie dysfunkcyjnej

W życiu człowieka to dzieciństwo jest okresem kluczowym dla rozwoju osobowości. Doświadczając własnej bezradności, dziecko musi przejść od symbiotycznej, niezależnej relacji z rodzicami, ucząc się rzeczy niezbędnych do przetrwania i do ułożenia sobie własnego życia tak, by czuć się szczęśliwym i spełnionym. W rodzinie, która zaspokaja emocjonalne i fizyczne potrzeby dziecka i innych członków oraz kierującej się jasnymi zasadami i regułami, dzieci rozwijają spójną, silną tożsamość, a także umiejętność takiego współdziałania z innymi, które pozwoli im na realizację swoich pragnień oraz pomoc innym. Natomiast inaczej jest w rodzinie dysfunkcyjnej, gdzie brak ojca, lub w rodzinie, gdzie nadużywa on alkoholu. Atmosfera domu, gdzie jest nadużywany alkohol, pełna jest napięcia. Wymusza to zachowania, które pozwalają przetrwać w sytuacji kryzysu. Dziecko doświadcza głębokiego niepokoju poprzez empatyczne przejmowanie nastroju panującego w domu rodzinnym. Rodzi to w nim lęk oraz inne uczucia związane z doświadczeniem własnej niemocy, skrzywdzenia i zagrożenia. Takie doświadczenia wpływają u dziecka na kształtowanie obrazu świata i siebie samego. Świat zapisuje się im jako zagrażający i nieprzewidywalny, osoba ojca, która powinna być wsparciem i obrońcą, staje się agresywna, niezrozumiała lub nieobecna, a dziecko widzi siebie jako kogoś bezsilnego³⁶.

Wszystkie dzieci w rodzinach dysfunkcyjnych doświadczają zaniedbania emocjonalnego. Bezpośrednią tego konsekwencją jest niskie poczucie własnej wartości. Dlatego też w dzieciństwie kształtują się ich przekonania: jestem bezwartościowy, jestem głupi, jestem słaby, adekwatnie nie do właściwych cech, lecz do tego, jak się czuli w domu rodzinnym. Skutkuje to trudnościami w znalezieniu partnera, a kiedy już się go ma, trudnościami w związku³⁷.

Dzieci z rodzin dysfunkcyjnych: zgadują, co jest prawdziwe, gdyż nie mają wzorców prawidłowych zachowań, mają problemy z konsekwentnym realizowaniem swoich planów, są niecierpliwi, odruchowo kłamią, kiedy łatwiej byłoby powiedzieć prawdę, ukrywają uczucia, osądzają siebie i partnera bezlitośnie, nie potrafią się bawić i sprawiać sobie przyjemności,

³⁶ Por. L. Cierpiałowska, *Alkoholizm. Małżeństwa w procesie zdrowienia*, Poznań 1997, s. 19–23.

³⁷ Por. Z. Sobolewska, *Technologia i praktyka pracy terapeutycznej z osobami uzależnionymi od alkoholu i ich rodzinami*, Warszawa 1995, s. 23n.

traktują siebie bardzo poważnie, mają tendencje do ostrych reakcji nieadekwatnych do danej sytuacji, mają problemy w intymnych związkach, przesadnie reagują na zmiany, na które nie mają wpływu, stale szukają aprobaty i potwierdzenia, oczekując od partnera przesadnych pochwał, zwykle czują się odmienne od pozostałych, są wyjątkowo lojalne, gdy ich partner w rzeczywistości na to nie zasługuje; może to być zaletą, ale także jednym z największych obciążeń. Poza tym są nadzwyczaj odpowiedzialni lub wyjątkowo nieodpowiedzialni. Mają skłonność do ograniczania się do określonego sposobu działania, nie biorąc pod uwagę innych zachowań ani możliwych konsekwencji. Ich impulsywność prowadzi do zakłopotania, do tego, że czują się zażenowani, nienawidzą samych siebie i tracą kontrolę nad otoczeniem. W rezultacie zużywają wiele energii na naprawianie szkód³⁸.

Dzieci z rodzin dysfunkcyjnych uczą się ignorowania własnych potrzeb, nie nabywają umiejętności ich rozpoznawania i zaspokajania. Często mają negatywny obraz samego siebie (jestem bezradny, głupi, bezwartościowy, pozbawiony możliwości rozwoju), poza tym nie ufają sobie, czyli temu, co postrzegają, odczuwają i myślą, są bardzo często niesprawiedliwi w osądzaniu, gdyż idealizują sobie obraz jednego z rodziców. To wszystko wpływa na nieprawidłowy obraz wspólnoty małżeńskiej. Nie potrafią budować bliskości i związku. Czasem spotykają kogoś, kto wydaje się dawać szansę na prawdziwie bliski związek, w którym możliwe będą pełna akceptacja i bezwarunkowa miłość. Ponieważ nie potrafią budować bliskości i związku, zatracają się w nim bezgranicznie, ujawniając dziecięce wyparte wcześniej emocje i pragnienia³⁹.

Termin „współzależnienie” stosowany jest zarówno w odniesieniu do typu osobowości, jak i choroby. Pia Mellody określa współzależnienie jako chorobę związaną z wzrastaniem w rodzinach dysfunkcyjnych. Dzieci w nich żyjące narażone są na nadużycia fizyczne, seksualne, emocjonalne, intelektualne i duchowe, w wyniku których ich osobowość, sfera uczuć i system wytrzymałości psychicznych zostają uszkodzone. Jest to konsekwencją tego, że były wychowywane w klimacie niedostatecznej opiekuńczości, z częstymi nadużyciami fizycznymi i moralnymi. W wyniku czego wykazują tendencje do skrajnego zaniżania lub zawyżania własnej samooceny, a ich samopoczucie zależy od bodźców zewnętrznych. Mają trudności z wytyczeniem funkcjonalnych granic zewnętrznych, jak

³⁸ Por. J.G. Woititz, *Lęk przed bliskością*, Gdańsk 2000, s. 94–107.

³⁹ Tamże.

i wewnętrznych. U wielu dzieci jest możliwy też zupełny brak granic lub granice te mają charakter nieprzepuszczalny, a dotyczy to strachu, gniewu, złości. U takich dzieci bardzo często obserwuje się gwałtowne przechodzenie od postawy otwartej do całkowitego zamknięcia emocjonalnego lub odwrotnie. Mają trudności z doświadczaniem i wyrażaniem swoich uczuć, zaspokajaniem dorosłych potrzeb, doświadczaniem i wyrażaniem swojej rzeczywistości z umiarem⁴⁰.

Zdaniem Mellody najbardziej wyraźną cechą współuzależnienia jest niekontrolowana skłonność do ekstremalnych odczuć i zachowań. Są one skutkiem modelu wyniesionego z dzieciństwa, bądź odczucia bycia „nie-słuchanym i niezauważanym”, co skutkuje nadmiernym podkreślaniem własnej osoby. Mellody definiuje współuzależnienie jako upośledzenie dojrzałości psychicznej spowodowanym urazem z dzieciństwa. Osoby takie są niedojrzałe lub dziecinne w takim stopniu, że przeszkadza im to w życiu. Współuzależnienie to zaburzenie osobowości, które charakteryzuje się skłonnością do związków patologicznych, niedojrzałych emocjonalnie, w których partnerzy są w relacji uzależnienia od siebie, tzn. niejasno się komunikują, nie respektują swoich granic, biorą na siebie nadmiar odpowiedzialności za partnera, zrzucają na niego własne problemy⁴¹.

Amerykańska psychoterapeutka M. Beattie do głównych cech współuzależnienia zalicza: nadopiekuńczość, zbyt mocne koncentrowanie się na partnerze, poczucie niskiej wartości, oderwanie się od własnych spraw, tłumienie emocji i myśli, obsesje, kontrolowanie, zaprzeczanie czyli tendencja do unikania konfrontacji z rzeczywistością, uzależnienie się od innych, trudności w porozumiewaniu się, rozmyte granice tolerancji, brak zaufania do siebie i innych, częste doświadczanie złości w stosunku do innych i do siebie, problemy seksualne, niski poziom satysfakcji lub całkowity brak kontaktów⁴².

4. Problemy w związkach, wspólne dla dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że rozwijające się dziecko potrzebuje częstego kontaktu z rodzicami. Dziecko, którego ojciec jest nieobecny lub

⁴⁰ Por. P. Mellody, *Toksyczne związki, anatomia i terapia współuzależnienia*, Warszawa 1993, s. 21–63.

⁴¹ Por. też, *Toksyczna miłość i jak się z niej wyzwolić*, Warszawa 1992, s. 6–15.

⁴² Por. M. Beattie, *Koniec współuzależnienia. Jak przestać kontrolować życie innych i zacząć troszczyć się o siebie*, Poznań 1994, s. 58–72.

pije, ma go dużo mniej. Mniej czasu spędzonego w kontakcie fizycznym, na zabawie, czytaniu książek czy spacerze. Mniej czasu na obserwację bliskiej dorosłej osoby, podczas którego tak wiele dzieci się uczą. Mniej lub wcale rozmów i bliskości. Jest to rodzaj zaniedbania emocjonalnego, które pojawia się niezależnie od tego, że ojciec może bardzo kochać swoje dziecko⁴³.

Lęk przed bliskością wiąże się zwykle z silnym skrywanym pragnieniem bliskości. Lęk przed bliskością może być odczuwalny przez każdego, ale jest on szczególnie silny w przypadku osób, które dorastały w domach, gdzie nadużywano alkoholu, lub w innego typu rodzinach dysfunkcyjnych. Intymność, bliskość, wrażliwość to cechy przeciwne do tych, które od najmłodszych lat dzieci alkoholików rozwijały w sobie, by przetrwać. Aby pokonać lęk przed bliskością, muszą one na nowo uczyć się nawiązywania relacji z drugim człowiekiem. Jest to trudne zadanie, ale możliwe do wykonania⁴⁴.

4.1. Lęk przed utratą własnego „ja”

Dla kształtowania poczucia własnego „ja”, istotny jest stosunek rodziców do dziecka, a zwłaszcza okazywanie przez nich aprobaty i wsparcia. Dzięki temu dziecko uczy się aprobować to, jakie jest, i włączać nowe doświadczenia w głąb „ja”. Pochwały ze strony obojga rodziców stają się podstawą jego poczucia własnej wartości. Gdy rodzice chwala dziecko za to, co robi, pojawia się zgodność doświadczenia z „ja” i poczucie wewnętrznej spójności. A poczucie wewnętrznej spójności i posiadanie pozytywnego wizerunku siebie to dwie składowe silnej tożsamości⁴⁵.

U dziecka z rodziny dysfunkcyjnej w okresie dorastania nie wykształciło się poczucie własnego „ja”. Od najmłodszych lat otrzymywało sprzeczne komunikaty, brak jasnych informacji zmusił je do wykreowania wielu przekonań i wartości, bo nie mogło się ich nauczyć przez naśladowanie. Osobom z takich rodzin nie jest łatwo uwierzyć, że mogą same podejmować decyzje i zgodnie z nimi postępować. Może ich przerażać wizja związku z inną osobą, której opinii i poglądy mogłyby na nich wpływać, co gorsza takie osoby mogą przyjąć postawę: „jeśli zwiążę się z tobą, utracę siebie”⁴⁶.

⁴³ Por. Cermak, *Diagnosing*, s. 25n.

⁴⁴ Por. Woititz, *Lęk przed bliskością*, s. 19.

⁴⁵ Por. Melody, *Toksyczne związki*, s. 45.

⁴⁶ Por. Sobolewska, *Technologia i praktyka pracy terapeutycznej*, s. 33n.

4.2. Lęk przed zdemaskowaniem

Wiele osób z rodzin dysfunkcyjnych wciąż boi się, że gdyby kochane przez nie osoby dowiedziały się, jakie są naprawdę, nie chciałyby mieć z nimi więcej do czynienia. Żyją w ciągłym napięciu, chociaż właściwie nie jest dla nich jasne, jak taka okropna prawda miałyby wyjść na jaw. Bardzo często starają się temu zapobiec, zachowując się zgodnie ze swoimi wyobrażeniami o tym, jak powinna postępować osoba idealna. Usiłują sprawiać wrażenie uporządkowanych i pozbawionych problemów. Poza tym sadzą, że jako ludzie ze swoimi słabościami nigdy nie będą dość dobrzy dla kogoś, kogo kochają. Wynika to z dzieciństwa i z przekonania, że byli przyczyną problemów rodzinnych. Sądzą, że zbliżenie się do kochanej osoby spowoduje, iż ujawnią się ciemne strony ich charakteru i często przyjmują postawę lęku i obawy, że „gdybyś naprawdę mnie znała, nie zwracałabyś sobie mną głowy”⁴⁷.

4.3. Strach przed porzuceniem

Często odczuwany przez osoby z rodzin dysfunkcyjnych strach przed porzuceniem jest bardzo silny i jednocześnie różny od obawy przed odrzuceniem. Niejednokrotnie przyczyną tego stanu jest to, że nigdy nie wiedzieli, kiedy i czy rodzice z powodu własnych problemów się nimi zainteresują. Transponując to na własny związek z drugą osobą, często, kiedy nie wszystko w ich związku się układa, dochodzi do konfliktu, strach przed porzuceniem jest silniejszy niż potrzeba rozwiązania spornej kwestii. Ten strach jest tak potężny, że często kompletnie zapominają o przyczynie konfliktu. W rzeczywistości, nikt nie jest doskonały. Stosują zasadę: doskonałość nie istnieje i kierują się maksymą swego życia, że „gdy odkryjesz, że nie jestem osobą doskonałą, porzucisz mnie”⁴⁸.

4.4. Więzy

Dzieci wzrastające w rodzinach dysfunkcyjnych nie odczuwają więzi typowych dla większości dzieci z normalnych rodzin. Nie mogą liczyć na stałe zaspokojenie swoich potrzeb. Nie mogą liczyć na przytulenie, na wsparcie w trudnych chwilach ze strony swoich własnych rodziców. To wpływa na ich związki i na to, jak mocno się w nie angażują. Osoby, których potrzeby w znacznym stopniu zostały zaspokojone w domu rodzin-

⁴⁷ Por. Woititz, *Lęk przed bliskością*, s. 33–34.

⁴⁸ Tamże, s. 34–35.

nym, mogą pozwolić, by związek rozwijał się powoli. Ich zaangażowanie może postępować stopniowo wraz ze wzrostem zaufania. Jeśli wiążą się z kimś osoby pochodzące z domów pozbawionych więzi rodzinnych, od razu głęboko angażują się emocjonalnie. Żądają niemożliwego, zaspokojenia swoich pragnień, bycia niezbędnym, poświęcenia się wyłącznie temu związkowi. To wprost prowadzi do sytuacji, której się boją – zawodu i odrzucenia i wymuszają postawę: „jesteśmy jak jedna osoba”⁴⁹.

4.5. Wrażliwość

Dziecko wzrastające w rodzinie dysfunkcyjnej wcześniej zrozumiało, że samo odpowiada za swoje szczęście, a inni ludzie mogą ich rozzłościć tylko wtedy, gdy im na to pozwolą. Perfekcyjnie nauczyli się kontrolować swoje uczucia, gdyż podstawową i najważniejszą umiejętnością w rodzinie dysfunkcyjnej była zdolność emocjonalnego przetrwania. Dlatego też odrzucają własne uczucia „nie pozwalając sobie na wrażliwość”, gdyż zezwolenie na ujawnienie wrażliwości oznaczałoby utratę kontroli nad ich życiem. Bardzo łatwo ich zranić. Podejmując decyzję o byciu z inną osobą muszą się otworzyć na innych, jeśli chcą być w zdrowym intymnym związku. Jest to jedyna droga do bliskości w związku, a dla tych osób oznacza to, że: „bycie wrażliwym ma zawsze złe skutki” i to burzy ich wewnętrzny pokój⁵⁰.

4.6. Gniew

Dorośle dzieci z rodzin dysfunkcyjnych często trwają w przekonaniu, że w idealnym związku nie ma konfliktów ani gniewu. Zdają sobie z tego sprawę, że logicznie to niemożliwe, jednak takie właśnie są ich emocjonalne oczekiwania. Gniew jest dla nich czymś skomplikowanym i niezrozumiałym. Nauczyły się odczuwać gniewu. W przeszłości nauczyły się go tłumić, gdyż wzrastały w atmosferze gniewu i nie dochodziło do jego rozładowania. Wyrażenie gniewu w ich sytuacji rodzinnej tylko pogarszało sytuację, dlatego forsują zasadę: „nigdy nie będziemy się kłócić, ani krytykować się wzajemnie”. Zbyt często to racjonalizują, znajdują dla wszystkiego wytłumaczenie, aż w końcu popadają w depresję. Gniew kierują przeciw sobie i myślą o samobójstwie. Nie wiedzą, jak radzić sobie z odczuwaniem gniewu, bo nie mają doświadczenia

⁴⁹ Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1982, s. 23n.

⁵⁰ Por. Woititz, *Lęk przed bliskością*, s. 41–42.

we wspólnym rozwiązywaniu problemów. Nie wiedzą, jak rozładować swoją złość. W rozstaniu często widzą jedyną drogę do poradzenia sobie z gniewem i złością⁵¹.

4.7. Poczucie winy i wstyd

W wyniku przeprowadzonych badań stwierdzono, że poczucie winy i wstyd pojawiają się w każdym związku z osobą, która dorastała w rodzinie dysfunkcyjnej. Te uczucia są ze sobą bardzo związane i wzajemnie się podsycają. Poczucie winy jest głęboko zakorzenione w ich mentalności i dlatego takie osoby wierzą, że samo ich istnienie powoduje problemy. Wina wiąże się z zachowaniami, natomiast wstyd dotyka najbardziej podstawowej części osobowości człowieka – własnego „ja”. Obwiniają się w dużym stopniu o wszystkie niepowodzenia w związku. Nie umieją ocenić właściwie sytuacji, lecz przy swoich uwarunkowaniach czują się dosłownie „jak w potrzasku”. Nie wierzą, że bez względu na problemy, których nie sposób uniknąć w małżeństwie, oni sami mogą być w porządku. Wzajemne relacje w tych związkach niezwykle się przez to komplikują. Poza tym nie chcą, by osoba, z którą są związane, odkryła ich marność i bezwartościowość. Tworzy to klimat braku zaufania. I znów wracają takie osoby do lęku przed zdemaskowaniem. Bardzo trudno jest im przezwyciężyć te uczucia, potrzeba wielu lat zmagania, by przestać oceniać swoje zachowanie jako niewłaściwe i uwierzyć, że nie jest się gorszym, i często się obwiniają: „jeśli coś się nie udało, to na pewno przeze mnie, jestem okropną osobą”⁵².

4.8. Depresja

Wiele osób z rodzin dysfunkcyjnych jest w stanie „chronicznej depresji”. Często są smutni. W rezultacie kierują oni gniew do wewnątrz, przeciwko sobie. Ma to związek z poczuciem straty. Chłopiec, którego ojciec był alkoholikiem lub go w ogóle nie było, nigdy nie był dzieckiem. Nie był spontaniczny, dziecinny. Nie miał okazji do zabawy lub niewiele. Wiedział za to, co znaczy być kimś bezwartościowym i impulsywnym. Nawet kiedy zdarzyło mu się przeżyć chwilę, kiedy czuł, że dobrze się bawi, nie miało to dla niego większego znaczenia. Dorosłe dzieci z rodzin dysfunkcyjnych walczą z depresją, starają się być miłe, aby zostać

⁵¹ Por. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, s. 45n.

⁵² Por. Woititz, *Lęk przed bliskością*, s. 46–48.

„partnerem doskonałym”, dlatego przyjmują w swoim życiu zasadę: „aby zasługiwać na miłość, muszę być przez cały czas szczęśliwym człowiekiem”. Ponieważ niestety w obliczu problemu nie mówi się o uczuciach, są nikłe szanse na jego rozwiązanie⁵³.

4.9. Ważność uczuć

U dzieci z rodzin dysfunkcyjnych uznanie ważności własnych uczuć jest tym, czego potrzebują najbardziej. W dzieciństwie to, co czuli, nigdy nie było ważne. Wręcz przeciwnie, ich uczucia były bagatelizowane. Dlatego tak istotne jest dla nich, by wszystkie okazywane przez nie uczucia były ważne dla drugiej osoby w związku i kierują się zasadą: „mój partner nigdy nie zaakceptuje mnie takim, jakim jestem, nie będzie mnie wspierał i zawsze będzie mnie krytykował”. Jest rzeczą wiadomą, że dzielenie się uczuciami zbliża, jeśli wytworzy się klimat bezpieczeństwa dla ujawnienia uczuć. Uznanie jednakże nie oznacza zgody, ale oznacza szacunek dla różnic i podobieństw. Bez uznania ważności uczuć komunikowanie się jest jedynie próbą sił⁵⁴.

U dorosłych dzieci z rodzin dysfunkcyjnych niedojrzałość społeczna i psychiczna małżonków przejawia się na co dzień w braku uświadomienia sobie podjętych zobowiązań i braku przygotowania do ich wypełnienia. Uwidacznia się również w infantyлизmie wyrażającym się w sposobie traktowania małżeństwa i rodziny i braku przygotowania do współżycia i współdziałania w układach mąż – żona, rodzice – dzieci. Gdy osoby niedojrzałe wewnątrznie i nie w pełni świadome swej odpowiedzialności zawierają małżeństwo, nie potrafią udźwignąć ciężaru jego trwałości⁵⁵. W zdrowym związku liczy się nie tylko bliskość fizyczna, ale celebrowanie bycia razem i poznawania się⁵⁶.

* * *

Człowiek nie rodzi się jako już ukształtowany, dojrzały członek społeczeństwa, lecz staje się nim stopniowo w procesie uczenia się poruszania w społeczeństwie. W socjalizacji pierwotnej dziecko nabywa podstawowy zestaw wzorców zachowań, przejmuje liczne stereotypy i uprzedzenia

⁵³ Tamże, s. 48–49.

⁵⁴ Tamże, s. 63–67.

⁵⁵ Por. S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 163.

⁵⁶ Tamże.

wyznawane przez rodziców. Są one potem realizowane w trakcie jego dorosłego życia. Dziecko z rodziny dysfunkcyjnej przejmuje dysfunkcyjne wzorce zachowań. Do tego, aby dokonać zmian tych wzorców, potrzebny jest bardzo silny wstrząs emocjonalny, przeżycie szoku, ewentualnie świadoma działalność jednostki dążącej do zmiany podstawowych wzorców zachowań, która może doprowadzić do zmian w dorosłym życiu jednostki i do uniknięcia powtórzenia błędów rodziców. Problemy, jakie mają ze sobą dorosłe dzieci, są często problemami indywidualnymi, znajdującymi swoje odzwierciedlenie w psychice.

W zależności od wielkości zjawiska mogą stać się w większym lub mniejszym stopniu problemem społecznym, ponieważ indywidualne problemy jakiejś osoby mogą być przyczyną zanikania więzi w związku małżeńskim, początkowo w sferze emocjonalnej, a następnie faktycznego rozpadu rodziny. Duża liczba dzieci z rozbitych rodzin nie ma określonego celu w życiu i wczesnie rezygnuje z dalszej edukacji, w późniejszym wieku popada w alkoholizm, a nawet wchodzi w kolizję z prawem. Kradną, handlują narkotykami albo uprawiają prostytucję. Inni nieco lepiej radzą sobie w życiu. Zdobywają dyplomy uczelni, robią kariery zawodowe, ale mimo to wielu z nich ma kłopoty psychiczne. Znaczna liczba dzieci pochodzących z rodzin rozbitych ma trudności z nawiązaniem kontaktów z innymi ludźmi i trafia do psychoterapeutów. Dorosłe dziecko nie rozwiązuje swoich problemów, tylko przed nimi ucieka. Nie zna smaku radości, zadowolenia z siebie, natomiast doskonale wie, jak się gniewać, jak okazywać niezadowolenie. Nie czuje radości ze swoich własnych dokonań i sukcesów, niezależnie od stopnia ich ważności. Swoją sukces zawsze tłumaczy czynnikami nadprzyrodzonymi: szczęściem, Bożą pomocą czy innymi. Nie zauważa w tym swojej własnej ciężkiej pracy, swoich zdolności i umiejętności.

Tragiczne w życiu dorosłych dzieci jest to, że do momentu, w którym nie nastąpi jakaś interwencja z zewnątrz, staczają się one po równi pochyłej. Znajdują się w zakłętym kręgu niemożności, wpadają w błędne koło przyczyn i skutków. Niska samoocena może z czasem prowadzić do depresji, a ostatecznie do zamknięcia się w sobie, izolacji lub nawet samobójstwa. Mimo że dorosłe dzieci starają się nie popełniać błędów rodziców, mimo że zarzekają się, że będą zupełnie inne, to i tak będą kopiowały zachowania własnych rodziców, gdyż takie zachowania zostały przekazane im w socjalizacji pierwotnej, będą popełniały te błędy niemalże instynktownie.

O istotnej roli rodziny w wychowaniu dzieci, w przygotowaniu do dalszego życia świadczą badania przeprowadzane wśród dzieci pochodzących z rodzin patologicznych. Dziecko z rodziny dysfunkcyjnej ma znacznie mniejsze szanse założenia w przyszłości rodziny funkcjonującej prawidłowo niż dziecko prawidłowo wychowywane. Najpoważniejsze zaburzenia występują w przypadku rodziców odrzucających psychicznie swoje dzieci, rodziców obojętnych, czy też nadmiernie wymagających, przy braku akceptacji. W przyszłości u dzieci wychowywanych w takich rodzinach występuje poczucie mniejszej wartości, poczucie braku miłości ze strony najbliższych, nieumiejętność odmawiania, czyli powiedzenia „nie”. Dziecko wychowywane w takiej rodzinie nabywa postawę braku ufności i otwartości, co staje się przyczyną wszelkich konfliktów małżeńskich we wspólnocie, którą założyło i w której żyje.

Potrzeba samourzeczywistnienia dziecka musi znaleźć aprobatę rodziców i warunki rozwoju niepowtarzalności własnej indywidualności.

W rodzinie dysfunkcyjnej nie uruchamiają się w dziecku dążenia do samoaktualizacji, czyli tendencje do życia i wzrostu, do rozwoju i dojrzenia, do wyrażania swoich możliwości. Taka rodzina nie stwarza dziecku warunków aktualizacji siebie. W wieku dorosłym osoba pochodząca z nieprawidłowo funkcjonującej rodziny staje się zamknięta na nowe doświadczenia, brak jej zaufania do samej siebie. Niekochający rodzice zakłócają proces osiągania wewnętrznej dojrzałości młodego człowieka. Zasadniczym wskaźnikiem dojrzałości jest integracja osobowości, będąca harmonią pomiędzy wszystkimi elementami osobowości, pomiędzy pragnieniami i działaniami, postawami, ideami, wartościami, ambicjami, potrzebami, czy uczuciami. Brak dojrzałości człowieka może przejawiać się wtedy na wszystkich poziomach, szczególnie na poziomie uczuciowości, która stanowi fundamentalny składnik osobowości, w istotny sposób wpływający na integrację wewnętrzną człowieka.

Na podstawie badań można stwierdzić, że człowiek, który wychowywał się w zaburzonej rodzinie, w późniejszym życiu wykazuje małe przystosowanie społeczne, nieufne nastawienie do innych, małą zdolność przeżywania intymności i niezaborczej miłości, często także zachowania aspołeczne, czy antyspołeczne. Negatywny obraz siebie wyniesiony z domu rodzinnego wpływa na brak umiejętności znoszenia frustracji i przykrych stanów emocjonalnych w przyszłej wspólnocie małżeńskiej. Rodzina dysfunkcyjna utrudnia dziecku realizowanie swoich możliwości, nabywanie pozytywnej pewności siebie, określonej „wolności psychologicz-

nej”, wolności od nacisków i presji zewnętrznych, a to wszystko wpływa negatywnie na prawidłowe rozumienie, czym jest wspólnota małżeńska i czym jest samo małżeństwo.

STRESZCZENIE

W każdym społeczeństwie rodzina stanowi podstawową i powszechną formę życia społecznego, która zaspokaja żywotne potrzeby jej członków, ujmowane zarówno w kategoriach jednostkowych, jak i ogólnospołecznych. Rodzina jest więc najważniejszym ogniwem społecznym i główną instytucją wychowawczą złożoną z małżonków, ich dzieci oraz krewnych każdego z małżonków.

Stabilność więc środowiska rodzinnego stanowi bardzo ważny czynnik równowagi emocjonalnej i zdrowia psychicznego dziecka. Rozbicie rodziny przez rozwód czy chorobę alkoholową ojca stanowi zawsze szok, pozostawia u dziecka trwałe urazy. Może to doprowadzić do pojawienia się u dziecka lęków, do utraty poczucia bezpieczeństwa, wywołać depresję i szereg innych objawów nerwicy. Wielu badaczy wskazuje, że przeżycie, jakim jest dla dziecka rozbicie rodziny czy alkoholizm ojca, stwarza również niesprzyjające warunki dla aspołecznego zachowania się. Atmosfera napięcia i dysharmonii działa na dziecko bardzo niekorzystnie. Niezgoda i brak miłości w stosunkach interpersonalnych wiążą się z rozwojem zachowań aspołecznych. W przypadku choroby alkoholowej i rozbicia rodziny nakładają się na siebie dwie sytuacje traumatyczne. Jedną to poprzedzający rozbicie rodziny konflikt małżeński, który ono przeżywa jako zagrożenie. Drugą sytuacją traumatyzującą to wzrastanie dziecka w rodzinie niepełnej, z jednym zamiast dwóch wzorów osobowych. Utrudnia to identyfikację i w zależności od wieku dziecka, pozostawia różny ślad w jego osobowości.

Sobór Watykański II podkreśla, że rodzina powinna stać się szkołą bogatszego człowieczeństwa. Staje się to jednak wówczas, gdy podstawowym dobrem wspólnym rodziny jest zapewnienie sprzyjających warunków wszechstronnego rozwoju dla wszystkich członków wspólnoty. Chodzi tu zarówno o rozwój fizyczny i intelektualny, jak i religijno-moralny. Stabilność środowiska rodzinnego stanowi bardzo ważny czynnik równowagi emocjonalnej i zdrowia psychicznego dziecka. Rodzina jest początkiem i źródłem kontaktów międzyludzkich, pierwszych więzi emocjonalnych dziecka. Odgrywa podstawową rolę w kształtowaniu zdrowia psychicznego dziecka.

Słowa kluczowe: rodzina, więź emocjonalna, rodzina dysfunkcyjna, choroba alkoholowa, rozwód, nieprzystosowanie społeczne, stany lękowe, poczucie winy i wstyd, ważność uczuć.

SUMMARY

In each society the family plays an essential role and it is the most common form of a social life, which meets the vital needs of its members included both in the individual categories and in the social ones. The family is the most crucial social

link and the main educational institution that consists of the spouses, their children and, of course, the relatives of the wife and the husband.

The stability of the family environment determines the important factor of the child's emotional balance and their sanity. The issue of divorce or the father's alcoholism can cause the breakdown of the family which always results in a child's state of shock and permanent trauma. In the consequences, it may lead to the occurrence of the fears in the child's life, the lack of the sense of security and, furthermore, it can activate the depression state and other symptoms of neurosis. According to a large number of researchers, this situation of the disunity of the family or the father's alcoholism can, additionally, create the suitable conditions for the development of the asocial behaviour. The atmosphere of the pressure and disharmony has a destructive effect on the child's life. The disagreement and the lack of love in the interpersonal relationships involve the growth of asocial behaviours and situations. In this case, there is an overlap between the two traumatic situations such as the alcoholism and the disunity of the family. On one hand, the first is preceded by a marriage conflict, which is treated by the child as a danger. On the other hand, the second traumatic situation is connected with the child's adolescence in a single-parent family with one personal model, instead of, the needed two ones. These dramatic conditions impede the child's identification and, depending on the age of the child, can leave various negative traces on their personality.

The Second Vatican Council points out that the concept of the family should become the school of the richer humanity. However, it is only possible to achieve when the main shared family good is to provide each community member with the propitious conditions for the comprehensive growth. It includes the physical and intellectual development, as well as the religious and moral one. It should be highlighted that the balance of the family environment plays a basic role for the child's emotional and mental health. The family is both the beginning and the main source of the interpersonal relationships and the child's first emotional bonds. It performs as a main factor in creating the child's sanity.

Key words: family, emotional bond, dysfunctional family, alcoholism, divorce, social maladjustment, anxieties, the feel of guilty and shame, the importance of feelings.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.

Beattie M., *Koniec współzależnienia. Jak przestać kontrolować życie innych i zacząć troszczyć się o siebie*, Poznań 1994.

Będkowska-Karpała B., Ryniak J., *Współzależnienie jako zaburzenie adaptacji*, „Terapia Uzależnienia i Współzależnienia”, 2008, nr 6, s. 1115–1122.

Bradshaw J., *Zrozumieć rodzinę*, Warszawa 1994.

- Cermak T., *Diagnosing and treating co-dependence*, Minneapolis 1986.
- Cierpiałowska L., *Alkoholizm. Małżeństwa w procesie zdrowienia*, Poznań 1997.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Warszawa 1982.
- Mellody P., *Toksyczna miłość i jak się z niej wyzwolić*, Warszawa 1992.
- Mellody P., *Toksyczne związki, anatomia i terapia współuzależnienia*, Warszawa 1993.
- Mierzwiński B., *Mężczyzna – mąż – ojciec*, Otwock 1996.
- Ochmański M., *Losy życiowe młodzieży z rodzin alkoholowych i jej charakterystyka psychospołeczna*, Ciechanów 1987.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999.
- Pospiszyl K., *Ojciec, a rozwój dziecka*, Warszawa 1980.
- Pospiszyl K., *O miłości ojcowskiej*, Warszawa 1986.
- Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, red. E. Materski, Warszawa 1997.
- Siek S., *Osobowość*, Warszawa 1982.
- Sobolewska Z., *Technologia i praktyka pracy terapeutycznej z osobami uzależnionymi od alkoholu i ich rodzinami*, Warszawa 1995.
- Sztander W., *Rodzina z problemem alkoholowym*, Warszawa 1993.
- Terapia osób współuzależnionych*, Warszawa 1997.
- Wilson A., Schaef W., *Escape from Intimacy. Untangling the 'Love' Addictions; Sex, Romance, Relationships*, New York 1989.
- Winiarz J., *Prawo rodzinne*, Warszawa 1994.
- Woititz J.G., *Lęk przed bliskością*, Gdańsk 2000.
- Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982.
- Ziemska A., *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975.

ZBIGNIEW SUCHECKI OFMConv

**USTAWY PRAWA KARNEGO
W ODNIESIENIU DO PRZESTĘPSTW
PRZECIWKO SZÓSTEMU PRZYKAZANIU DEKALOGU
po promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.¹**

Chociaż Kościół jako społeczność założona przez Chrystusa jest święty, jednak w swoim ludzkim aspekcie nieustannie narażony jest jednak na grzechy. Dlatego w Kodeksie prawa kanonicznego ustanowione zostały przepisy zmierzające do naprawy naruszonego porządku moralnego, które mają być stosowane także w stosunku do kapłanów naruszających ten porządek, szczególnie w zakresie szóstego przykazania Bożego. Fala skandali w tym zakresie, jaka przeszła przez Amerykę, zmusiła Konferencję Episkopatu do opracowania – na podstawie przewidzianych przepisów kanonicznego prawa karnego – norm, według których biskupi powinni traktować poszczególne przypadki duchownych pedofilów.

**1. *Essential Norms* oraz Statut dla ochrony dzieci i młodzieży
opracowany przez Konferencję Episkopatu USA²**

W końcowym dokumencie *Essential Norms* podpisanym 15 czerwca 2002 r. w Dallas przez biskupów amerykańskich, Konferencja Episkopatu zaproponowała bardzo surowe normy, mające na celu „zerową tolerancję”, które powinny być aplikowane jako środki karne zmierzające do zatrzymania fali nadużyć seksualnych.

ZBIGNIEW SUCHECKI OFMConv – prof. zw. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny „Seraphicum”, Rzym; Papieski Uniwersytet „Antonianum”, Rzym.

¹ Jest to druga część artykułu opublikowanego przez tegoż autora w poprzednim tomie – StWł, 19(2017), s. 377–392. Dotyczy on zasadniczo przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich.

² Wszystkie normy są dostępne na stronie internetowej Konferencji Episkopatu USA: www.nccbuscc.org.

Dokument biskupów amerykańskich można podzielić na cztery części.

1.1. Promocja pojednania z ofiarami

Art. 1. Pomoc i wsparcie jakiegokolwiek ofierze „nadużyć seksualnych”. Nadużycie seksualne zakłada kontakty pomiędzy dzieckiem a osobą dorosłą, gdy osoba nieletnia jest używana jako przedmiot przyjemności seksualnych dla osoby dorosłej. Uważa się, że dziecko zostało wykorzystane seksualnie, pomimo że akt zakłada lub nie zakłada użycia siły przez osobę dorosłą, a kontakt fizyczny lub genitalny został rozpoczęty przez osobę nieletnią.

Art. 2. Powołanie Komitetu diecezjalnego do natychmiastowego rozpatrzenia przypadków nadużyć seksualnych.

Art. 3. Diecezje nie będą podpisywały prywatnych umów, poza przypadkami bardzo poważnych oraz istotnych racji przedstawionych przez ofiary w umowie.

1.2. Gwarancje w odpowiedzi na zarzuty

Art. 4. Diecezje podadzą jakiegokolwiek nadużycie seksualne na osobie nieletniej władzy kompetentnej i będą współpracować w czasie dochodzenia wstępnego, zachowując ustawy lokalne.

Art. 5. Również w przypadku tylko jednego nadużycia seksualnego na osobie nieletniej, kapłan lub diakon będzie pozbawiony wykonywania swojej posługi na zawsze.

1.3. Odpowiedzialność za procedury

Art. 8–11. Powinien być powołany Komitet diecezjalny, mający na celu kontrolę w zastosowaniu norm ustalonej procedury, w skład którego powinny wchodzić osoby otaczane szacunkiem, charakteryzujące się dobrą oceną sprawy.

1.4. Ochrona wiernych w przyszłości

Art. 12–17. Dokładna selekcja kandydatów do kapłaństwa.

2. Odrzucenie przez Stolicę Apostolską opracowanych norm

Normy opracowane przez biskupów amerykańskich zostały podane Stolicy Apostolskiej do rozpoznania (*recognitio*). Po trzech miesiącach, 19 października 2002 r., normy zostały odrzucone, ponieważ przedstawiały zbyt wiele dwuznaczności oraz niedokładności, a przede

wszystkim nie były zgodne z Kodeksem prawa kanonicznego z 1983 r. Kard. Darío Castrillón Hoyos, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, tak wyjaśnił odrzucenie przez Stolicę Apostolską tych norm: „Nie jest możliwe, aby niesłuszne oskarżenia nieoparte na dowodach, zrujnowały życie kapłanowi”.

Dlatego Stolica Apostolska powołała Komisję, która miała na celu przestudiowanie oraz zaaprobowanie opracowanych nowych norm. Istotnym zadaniem komisji mieszanej jest dokonanie rewizji *Essential Norms*, które dotyczą duchownych pedofilów. W skład tej komisji weszło czterech przedstawicieli dykasterii Stolicy Apostolskiej: kard. Darío Castrillón Hoyos, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa; abp Julián Herranz, prefekt Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych; abp Tarcisio Bertone, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary; abp Francesco Monterisi, sekretarz Kongregacji ds. Biskupów, oraz czterech przedstawicieli kleru amerykańskiego: kard. Francis Eugene George, arcybiskup Chicago; abp William Joseph Levada z San Francisco; bp Thomas George Doran z Rockford i bp Edward Lori z Bridgeport.

W przeciwieństwie do postanowień Konferencji Episkopatu amerykańskiego, Komisja Watykańska pragnie sprawiedliwego procesu dla duchownych oskarżonych o pedofilię, zanim zostanie zaaplikowana najcięższa kara ekspiacyjna (kan. 1336, § 1, n. 5° wydalenie ze stanu duchownego).

Ci wszyscy duchowni, którzy we wstępnym dochodzeniu po ostrożnym zbadaniu faktów i okoliczności przestępstwa oraz poczytalności (kan. 1717, § 1), przeprowadzonym przez ordynariusza, zostaną oskarżeni o popełnienie przestępstwa, muszą być ukarani zgodnie z prawem po zakończeniu regularnego procesu karnego. „Należy się strzec, by wskutek takiego dochodzenia nie ucierpiało czyjeś dobre imię” (kan. 1717, § 2)³.

Konferencja Episkopatu amerykańskiego żądała aplikacji norm wyjątkowych z możliwością wydalenia ze stanu duchownego na podstawie procesu administracyjnego, co jest niezgodne z Kodeksem: „Dekretem nie można wymierzać lub deklarować kar wiążących na stałe, jak również tych kar, których zabrania wymierzać dekretem ustanawiająca je ustawa lub nakaz” (kan. 1342, § 2).

³ Z. Suhecki, *Il processo penale giudiziario*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suhecki, Milano 2000, s. 331–336; te n z e, *Le sanzioni penali nella Chiesa*, Roma 1999, s. 63–158.

3. Normy *De gravioribus delictis* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary (2001)

Papież Jan Paweł II zatwierdził nowe normy poświęcone *delicta graviora*, które są zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary⁴. Na mocy Konstytucji Apostolskiej *Pastor Bonus*⁵ Kongregacja Nauki Wiary „sądzi przestępstwa przeciw wierze oraz najcięższe przestępstwa popełnione przeciw moralności w czasie sprawowania sakramentów”⁶. Kongregacja wymierza kary na mocy prawa powszechnego oraz własnych norm.

Kongregacja Nauki Wiary rozesała do biskupów Kościoła katolickiego list odnośnie do najcięższych przestępstw zarezerwowanych Kongregacji⁷. Oprócz przestępstw popełnionych przeciw Eucharystii⁸ i w czasie sprawowania sakramentu pokuty⁹, ustalono czas przedawnienia przestępstw zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary. Po 10 latach

⁴ Por. 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.

⁵ Tenże, *Constitutio apostolica Pastor Bonus de romana curia* (28 czerwca 1988), AAS, 80(1988), s. 841–930.

⁶ Tamże, art. 52.

⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei [...] de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina fidei reservatis*, Città del Vaticano 2001.

⁸ 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, § 2, 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).

⁹ 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).

przedawnia się przestępstwo popełnione przeciw małoletnim i zaczyna się liczyć od 18 roku życia. Normy i procedura objęte są tajemnicą papieską.

4. *Crimen pessimum*

Do najcięższych przestępstw (*crimen pessimum*), zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary, wchodziły przestępstwa przewidziane przez kan. 1395, § 2. Zaistniała jednak wątpliwość co do tych przestępstw, ponieważ w reskrypcie *ex audientia Santissimi* odnośnie do norm karnych i procesowych dotyczących kan. 1395, § 2; 1362, § 1 ustalono, że Rota Rzymska jest kompetentna jako trybunał apelacyjny w rozpatrywaniu tych przestępstw¹⁰. Po zatwierdzeniu nowych norm kompetencja dotycząca przestępstw *crimen pessimum* ponownie jest zarezerwowana Kongregacji Nauki Wiary¹¹.

5. Zmiany wprowadzone do tekstu *Normae de gravioribus delictis* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary¹²

W Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej zaprezentowano 15 lipca 2010 r. opracowane przez Kongregację Nauki Wiary modyfikacje wprowadzone do tekstu *Normae de gravioribus delictis*, dotyczących przestępstw, które osądza wyżej wymieniona Kongregacja.

„Nowy tekst *Normae de gravioribus delictis*, zmodyfikowany w następstwie decyzji papieża Benedykta XVI z 21 maja 2010 r., zawiera różne poprawki zarówno w części dotyczącej norm materialnych (część I), jak i w części dotyczącej norm proceduralnych (część II).

W wyniku udzielenia Kongregacji Nauki Wiary na mocy decyzji Ojca Świętego Jana Pawła II pewnych uprawnień, potwierdzonych później przez jego następcę Benedykta XVI 6 maja 2006 r., zostały wprowadzone do tekstu normatywnego poniższe zmiany.

Prawo – po uprzednim poleceniu papieża – sądenia kardynałów, patriarchów, legatów Stolicy Apostolskiej, biskupów, a także innych osób fizycznych, o których mowa w kanonach 1405, § 3 KPK oraz 1061 KKKW (art. 1, § 2).

¹⁰ Por. Segreteria di Stato, *Rescritto ex audientia S.mo*, „Ius Ecclesiae”, 8(1996), s. 193.

¹¹ Por. V. De Paolis, *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica”, 91(2002), s. 304–309.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, OsRomPol, 31(2010), nr 10, s. 53; por. Z. Suchecki, *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 2010, s. 153–196.

Został poszerzony okres przedawnienia najcięższych czynów przestępczych do dwudziestu lat, z zastrzeżeniem prawa Kongregacji Nauki Wiary do uchylenia przedawnienia¹³.

Kongregacja Nauki Wiary może udzielić dyspensy pracownikom Trybunału od wymogu kapłaństwa, a także doktoratu z prawa kanonicznego¹⁴.

Kongregacja Nauki Wiary w sprawach przekazanych jej zgodnie z przepisami prawa może sanować akty, z zachowaniem prawa do obrony, jeśli zostało naruszone prawo czysto procesowe ze strony niższych trybunałów, działających z polecenia tejże Kongregacji lub zgodnie z art. 16¹⁵.

W Tytule II: „Przebieg procesu Art. 21, § 1 nakazuje proces sądowy, do rozpatrywania najcięższych przestępstw, które są osądzone tylko przez Kongregację Nauki Wiary”.

Jednakże Kongregacja Nauki Wiary może § 2, 1^o: „w poszczególnych przypadkach, z urzędu lub na wniosek Ordynariusza lub Hierarchy, zdecydować o postępowaniu na mocy dekretu pozasądowego, o czym mowa w kan. 1720 Kodeksu prawa kanonicznego i w kan. 1486 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich; jednak przy założeniu, że kary ekspiacyjne dożywotnie będą wymierzane jedynie z polecenia Kongregacji Nauki Wiary”¹⁶.

W najcięższych przypadkach prawo pozostawia do decyzji papieża kwestię wydalenia ze stanu duchownego (*dimissio e statu clericali*) lub pozbawienia urzędu, wraz z dyspensą od prawa celibatu, „gdy jest oczywiste popełnienie przestępstwa, po daniu winnemu prawa do obrony”¹⁷.

6. Ku uzdrowieniu i odnowie¹⁸

Materiały z sympozjum dla biskupów i przełożonych zakonnych o seksualnym wykorzystywaniu osób niepełnoletnich zebrane w pu-

¹³ Art. 7, § 1 „Przy utrzymaniu w mocy prawa Kongregacji Nauki Wiary do uchylenia przedawnienia w poszczególnych przypadkach, skarga karna odnośnie do przestępstw osądzonych tylko przez Kongregację Nauki Wiary wygasa na skutek przedawnienia po upływie dwudziestu lat”. § 2 Przedawnienie liczy się zgodnie z kan. 1362, § 2 Kodeksu prawa kanonicznego oraz z Kan. 1152, § 3 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Natomiast w przypadku przestępstwa, o którym w art. 6, § 1, n. 1, przedawnienie zaczyna się liczyć od dnia, w którym nieletni skończył osiemnaście lat”.

¹⁴ Art. 15.

¹⁵ Art. 18.

¹⁶ Art. 21, § 2, 1^o.

¹⁷ Art. 21, § 2, n. 2.

¹⁸ *Ku uzdrowieniu i odnowie. Materiały z sympozjum dla biskupów i przełożonych zakonnych o seksualnym wykorzystywaniu osób niepełnoletnich* [Papieski Uniwersytet Gregoriański, 6–9 II 2012], red. C.J. Sicluna, H. Zollner, D.J. Ayotte, Kraków 2012.

blikacji *Ku uzdrowieniu i odnowie*, które miało miejsce na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w dniach 6–9 lutego 2012 r., pod red. C.J. Sicluna, H. Zollner, D.J. Ayotte, zostały wydane w Krakowie w 2012 r.

Szerokość spojrzenia z perspektywy Kościołów lokalnych – ze Stanów Zjednoczonych, Ameryki Południowej (Brazylia), Afryki (RPA), Azji (Filipiny) oraz Europy (Irlandia, Niemcy).

„Organizatorzy sympozjum wyrażają nadzieję, że obrady przyczynią się do większej stanowczości, przejrzystości i świadomości wszystkich członków Kościoła katolickiego w działaniach na rzecz rozwiązania trudnego problemu seksualnego wykorzystywania osób niepełnoletnich”¹⁹.

7. Specjalne uprawnienia Kongregacji do Ewangelizacji Ludów, Kongregacji do spraw Duchowieństwa

Specjalne uprawnienia Kongregacji Nauki Wiary po promulgacji w roku 2001²⁰ i 2010²¹ stały się obowiązującym prawem potwierdzonym przez papieża Franciszka w 2014 r.

Specjalne uprawnienia Kongregacji do Ewangelizacji Ludów oraz Kongregacji do spraw Kleru zostały szeroko omówione i opracowane przez kanonistów²².

8. Kościół jak kochająca matka

Papież Franciszek w promulgowanym liście apostolskim w formie motu proprio *Come una madre amorevole: Kościół jak kochająca matka* z 4 czerwca 2016 r. przypomina, że obowiązek ochrony i troski o nieletnich spoczywa na całym Kościele, ale w sposób szczególny na jego pasterzach²³.

¹⁹ Tamże, s. 12.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgatur*, s. 737–739.

²¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, s. 53.

²² Por. D.G. Astigueta, *Facoltà concesse alla Congregazione per il Clero*, „Periodica”, 99(2010), s. 1–33; R. Aznar Gil, *La expulsión del estado clerical por procedimiento administrativo*, „Revista Española de Derecho Canónico”, 67(2010), s. 255–294; *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Roma 2012; M. Stokłosa, *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła Łacińskiego*, Warszawa 2015.

²³ Franciszek, pap., *Litterae apostolicae motu proprio datae „Come una madre amorevole”*, AAS, 108(2016), s. 715–717.

„To zadanie ochrony i opieki spoczywa na całym Kościele, ale w sposób szczególnie musi być ono wykonywane za pośrednictwem jego pasterzy. Dlatego biskupi diecezjalni, eparchowie i ci, którzy są odpowiedzialni za Kościół partykularny, powinni wykazywać szczególną sumienność w chronieniu tych, którzy wśród powierzonych im osób są najsłabsi”.

Papież Franciszek wprowadza odpowiedzialność biskupów, eparchów katolickich Kościołów wschodnich i innych duchownych, sprawujących władzę w Kościele lokalnym, za zaniedbania w tym zakresie, zwłaszcza za niepodejmowanie działań w razie stwierdzenia jakichkolwiek nadużyć wobec nieletnich. Papież stwierdził, że biskupi reagujący opieszale na poważne przestępstwa duchownych będą usuwani z urzędu.

9. Podsumowanie

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.

Papież Benedykt XVI w liście skierowanym do katolików w Irlandii zwracając się w punkcie 11 „do moich braci 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”²⁴.

Zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu musi być ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej. Grzechy wewnętrzne i przestępstwa tajne, pomimo naruszenia ustawy, dotyczą jedynie zakresu wewnętrznego.

Trzy cele pastoralne powinny być wystarczająco osiągnięte: naprawienie zgorszenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości oraz doprowadzenie do poprawy winnego (kan. 1341)²⁵.

Papież Jan Paweł II zatwierdził nowe normy poświęcone *delicta graviora*, które są zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary²⁶.

²⁴ Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii*, Watykan, 19 III 2010 r., OsRomPol, 31(2010), nr 5, n. 11.

²⁵ Por. Suhecki, *Il processo penale giudiziario*, s. 331–336.

²⁶ Zob. przyp. 20.

Kongregacja Nauki Wiary rozesłała do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego list w sprawie najcięższych przestępstw zarezerwowanych Kongregacji. Oprócz przestępstw popełnionych przeciw Eucharystii i w czasie sprawowania sakramentu pokuty, 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 tych przestępstw, ponieważ w reskrypcie *ex audientia Santissimi* odnośnie norm karnych i procesowych dotyczących kan. 1395, § 2; 1362, § 1 ustalono, że Rota Rzymska jest kompetentna jako trybunał apelacyjny w rozpatrywaniu tych przestępstw. Po zatwierdzeniu nowych norm kompetencja dotycząca przestępstw *crimen pessimum* ponownie jest zarezerwowana Kongregacji Nauki Wiary. Zmiany wprowadzone do tekstu *Normae de gravioribus delictis* zarezerwowane są Kongregacji Nauki Wiary (21 maja 2010).

STRESZCZENIE

Kościół jest święty pomimo skandali, na jakie jest narażony. Fala skandali, jaka przeszła przez Amerykę, zmusiła Konferencję Episkopatu do opracowania norm, na podstawie których biskupi powinni traktować poszczególne przypadki duchownych pedofilów. W końcowym dokumencie *Essential Norms* podpisanym 15 czerwca 2002 r. w Dallas przez biskupów amerykańskich, Konferencja Episkopatu zaproponowała bardzo surowe normy, mające na celu „zerową tolerancję”, które powinny być aplikowane jako środki karne zmierzające do zatrzymania fali nadużyć seksualnych. Kard. Darío Castrillón Hoyos, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, wyjaśnił odrzucenie przez Stolicę Apostolską tych norm: „Nie jest możliwe, aby niesłuszne oskarżenia nieoparte na dowodach, zrujnowały życie kapłanowi”. Komisja Watykańska pragnie sprawiedliwego procesu dla duchownych oskarżonych o pedofilię, zanim zostanie zaaplikowana najcięższa kara ekspiacyjna (kan. 1336, § 1, n. 5° wydalenie ze stanu duchownego).

Papież Jan Paweł II w 2001 r. zatwierdził nowe normy poświęcone *delicta graviora*, które są zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary. Nowy tekst *Normae de gravioribus delictis* został zmodyfikowany w następstwie decyzji papieża Benedykta XVI z 21 maja 2010 r. Poszerzono okres przedawnienia najcięższych czynów przestępczych do dwudziestu lat, z zastrzeżeniem prawa Kongregacji Nauki Wiary do uchylecia przedawnienia. Kongregacja Nauki Wiary może udzielić

dyspensy pracownikom Trybunału od wymogu kapłaństwa, a także doktoratu z prawa kanonicznego.

W najcięższych przypadkach prawo pozostawia do decyzji Papieża kwestię wydalenia ze stanu duchownego (*dimissio e statu clericali*) lub pozbawienia urzędu, wraz z dyspensą od prawa celibatu, „gdy jest oczywiste popełnienie przestępstwa, po daniu winnemu prawa do obrony”.

Papież Franciszek w promulgowanym liście apostołskim w formie motu proprio *Come una madre amorevole* (*Kościół jak kochająca matka*) z 4 czerwca 2016 r. przypomina, że obowiązek ochrony i troski o nieletnich spoczywa na całym Kościele, ale w sposób szczególnie na jego pasterzach. Dlatego biskupi diecezjalni, eparcho wie i ci, którzy są odpowiedzialni za Kościół partykularny, powinni wykazywać szczególną sumienność w chronieniu tych, którzy wśród powierzonych im osób są najsłabsi. Papież stwierdził, że biskupi reagujący opieszale na poważne przestępstwa duchownych będą usuwani z urzędu.

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 niepozwalające wykonywać święceń, ochrona dzieci i młodzieży, Normy *De gravioribus delictis* zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary, specjalne uprawnienia Kongregacji do Ewangelizacji Ludów, Kongregacji do spraw Kleru.

SUMMARY

The Church is saint in spite of scandals on which it is exposed. The wave of scandals in America forced the Bishop Conference to formulation of rules based on which bishops should treat particular cases of clergyman paedophiles. In the final paper *Essential Norms* signed by American bishops on 15th June 2002 in Dallas. The Bishops Conference proposed very strict rules, claiming „zero tolerance” that should be applying as penal measures aimed to stop the wave of sexual abuses. Cardinal Dario Castrillón Hoyos, the perfect of Congregation for Clergy explained rejecting those rules by the Holy See: „It is not possible for the unfair accusation not based on evidence to ruin the clergyman’s life”. Vatican Commission wants a fair trial for a clergyman accused of paedophilia before he will be sentenced for the most severe expiatory punishment (Can. 1336, §1, n.5° – expulsion of clergy).

Pope John Paul II in 2001 approved new rules dedicated *delicta graviora* which are reserved for the Congregation for the Doctrine of the Faith. A new text *Normae de gravioribus delictis* modified as a result of Pope Benedict XVI’s decision of 21st May 2010 extended punish ability period of the offence of the most serious crimes up to twenty years, with saving the right of the Congregation for the Doctrine of the Faith to abolish the laches. The Congregation for the Doctrine of the Faith can give dispensations for the workers of the Court from the clergy requirement or even a doctorate of Canon Law.

In the most serious cases, Pope has got a right to expel of the clergy (*dimissio e statu clericali*) or to strip off the office accompanied with a dispensation from the celibacy „when it is obvious crime committed after the guilty person’s right of the defence”.

Pope Francis in the promulgated the ecclesiastical letter in a form of *motu proprio Come una madre amorevole (Church as a loving mother)* of 4th June 2016 reminds that a duty of taking care and defence of the juveniles should be taken by all the Church; however, in a special way by its shepherds. That is why diocese bishops, eparchy and those who are responsible for an individual Church ought to be diligent in protecting the weakest of the people they got entrusted, indeed. Pope claimed bishops who react slowly for serious crimes committed by clergymen would be strip off the office.

Key words: crimes against virtue of purity, cohabitation, violation of the sixth commandment, crimes against clergy’s own duties, *crimen pessimum*, expulsion of monks, administrative procedures, dispensation, obstacles for priestly ordination, protecting of children and the youth, rules *De gravioribus delictis* reserved for the Congregation for the Doctrine of the Faith, special entitlements of the Congregation for the Evangelization of Peoples, the Congregation for the Clergy.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Constitutio apostolica Pastor Bonus de romana curia* (28 VI 1988), AAS, 80(1988), s. 841–930.
- 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.
- Benedykt XVI, *List pasterski do katolików Irlandii*, Watykan, 19 III 2010 r., OsRomPol, 31(2010), nr 5, n. 11.
- Franciszek, pap., *Litterae apostolicae motu proprio datae „Come una madre amorevole”*, AAS, 108(2016), s. 715–717.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei [...] de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina fidei reservatis*, Città del Vaticano 2001.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, OsRomPol, 31(2010), nr 10, s. 53–57.
- Segreteria di Stato, *Rescritto ex audientia S.mo, „Ius Ecclesiae”*, 8(1996), s. 193.
- Astigueta D.G., *Facoltà concesse alla Congregazione per il Clero, „Periodica”*, 99(2010), s. 1–33.
- Aznar Gil R., *La expulsión del estado clerical por procedimiento administrativo, „Revista Española de Derecho Canónico”*, 67(2010), s. 255–294.

De Paolis V., *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica”, 91(2002), s. 304–309.

Ku uzdrowieniu i odnowie. Materiały z sympozjum dla biskupów i przełożonych zakonnych o seksualnym wykorzystywaniu osób niepełnoletnich [Papieski Uniwersytet Gregoriański, 6–9 II 2012], red. C.J. Sicluna, H. Zollner, D.J. Ayotte), Kraków 2012.

Questioni attuali di diritto penale canonico, Roma 2012:

Suchecky Z., *Il processo penale giudiziario*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Milano 2000, s. 331–336.

Suchecky Z., *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Roma 2010.

Suchecky Z., *Le sanzioni penali nella Chiesa*, Roma 1999.

Stokłosa M., *Utrata stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, Warszawa 2015.

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI

UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ZJEDNOCZENIU EUROPY PO DRUGIEJ WOJNIE ŚWIATOWEJ

Europa z chrześcijaństwem była związana od początku działalności w Rzymie apostołów św. Piotra i św. Pawła¹. Tak więc idea jedności europejskiej ma chrześcijańskie korzenie. Według tej koncepcji zjednoczenie Europy nie ogranicza się tylko do zniesienia granic czy otwarcia rynków. Chodzi tu raczej o stworzenie wspólnej przestrzeni wolności, solidarności, sprawiedliwości i pokoju. Wpisany w chrześcijaństwo uniwersalizm stanowi jeden z najważniejszych czynników konstytutywnych w procesie cywilizacyjnego, kulturowego oraz instytucjonalnego zjednoczenia Europy².

Po zakończeniu II wojny światowej przed cywilizowanym światem pojawiło się nowe zadanie – jak ograniczyć hegemonię komunizmu w Europie Środkowej, w której większość państw znalazła się w orbicie wpływów groźnego systemu. Takim stanem rzeczy była zaniepokojona Stolica Apostolska, która już od 1943 roku przewidywała, że zwycięzcami po wojnie będą USA i ZSRR³. Nie dziwi więc fakt, że Watykan w sytuacji rosnącego zagrożenia dla Kościoła na terenach zajmowanych przez ZSRR i po bezskutecznych próbach nawiązania kontaktów z Moskwą, podjął aktywne działania na drodze dyplomatycznej, mające na celu zahamowanie dalszych wpływów komunizmu w Europie i w świecie. Papież Pius XII postanowił ratować

KS. JÓZEF DĘBIŃSKI – dr hab. historii, profesor w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, autor wielu prac naukowych z zakresu historii powszechnej, Polski i Kościoła oraz teologii i filozofii.

¹ J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2000, s. 16; S. Kaniewski, *Chrześcijańskie korzenie integracji europejskiej*, w: *Kościół wobec integracji europejskiej. Raport z badań*, red. S. Kaniewski i K. Kowalczyk, Szczecin 2002, s. 9.

² W. Pannenberg, *Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 19.

³ Tamże, s. 46.

Europę. Temu też miała służyć idea Narodów Zjednoczonych Europy⁴. Na ten temat wypowiedział się papież Pius XII w czasie wizyty w Watykanie Charlesa de Gaulle'a (30 VI 1944 r.). Papież stwierdził wtedy: „Chrześcijaństwo poddane jest dziś okrutnej próbie i tylko ścisła unia krajów europejskich inspirowanych katolicyzmem – Niemiec, Francji, Włoch, Hiszpanii, Belgii, Portugalii – może zażegnać to niebezpieczeństwo”⁵. Cały wysiłek papieża Piusa XII zmierzał przede wszystkim do odbudowy chrześcijańskiej Europy kontynentalnej o tradycjach katolickich. W papieskiej koncepcji nowego powojennego ładu Europa miała być społeczeństwem obywatelskim, ze wspólną polityką obronną i zagraniczną⁶.

Stolica Apostolska z wielką estymą odniosła się również do idei unifikacyjnych Europy, wysuniętych 19 września 1946 r. przez brytyjskiego premiera Winstona Churchilla, który wzywał do budowy Zjednoczonej Europy⁷. Wyrazami poparcia dla tej koncepcji był udział przedstawiciela Stolicy Apostolskiej, internuncjusza abp. Paolo Giobbe, w Europejskim Kongresie w Hadze w 1948 roku, a także poparcie Piusa XII dla Europejskiej Unii Federalistów⁸. Papież Pius XII w czasie wizyty (11 XI 1948) przedstawicieli Europejskiej Unii Federalistów w Watykanie powiedział: „Nie ma czasu do stracenia. Jeżeli zależy nam na tym, by jedność osiągnęła swój cel, jeśli chcemy, by służyła ona skutecznie sprawie wolności i zgody w Europie, sprawie pokoju gospodarczego i polityce międzynarodowej, jest najwyższy czas, by się dokonała. Niektórzy nawet zadają sobie pytanie,

⁴ J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo i podwaliny Unii Europejskiej*, „Więź”, 1995, nr 5, s. 24–25. Pius XII nigdy nie uznawał podziału kontynentu europejskiego dokonanego w Jałcie. W koncepcji papieża idea unifikacyjna miała dotyczyć tylko Europy Zachodniej, ponieważ Wschodnia znalazła się we władaniu Moskwy.

⁵ Ch. de Gaulle, *Memoires de guerre. L'unité 1942–1944*, Paris 1956, s. 233–234. W koncepcji Piusa XII idea unifikacyjna oparta na tradycjach chrześcijańskich Europy miała dotyczyć tylko Europy Zachodniej

⁶ Kłoczowski, *Chrześcijaństwo*, s. 30–31; J. Czaja, *Dyplomacja watykańska wobec integracji europejskiej i w rozwiązywaniu konfliktów międzynarodowych*, w: *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Lizak [i in.], Warszawa – Krynica Morska 2002, s. 182. W strukturze Europy miały być włączone także Niemcy. Świadczyło to o dalekowzroczności watykańskiej polityki. Na tamte czasy była to wizja szokująca.

⁷ N. Davies, *Europa*, Kraków 1999, s. 1134–1135; „La Documentation Catholique” (DC), 1972, nr 1608(7 V), s. 420.

⁸ *Integracja Europejska. Podręcznik akademicki*, red. nauk. A. Marszałek, Warszawa, 2004, s. 361; R. Zięba, *Wspólna Polityka Zagraniczna i Bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, Warszawa 2007, s. 15. Federaliści żądali ograniczenia niezależności narodowej państw na rzecz organów ponadpaństwowych.

czy nie jest za późno”⁹. Papież wezwał wtedy „wielkie narody kontynentu” do budowy unii politycznej i gospodarczej.

Wśród Europejczyków zaangażowanych w budowę nowego europejskiego ładu należy wymienić: sługę Bożego Roberta Schumana (1886–1963), sługę Bożego Alcide de Gaspari (1881–1954) i Konrada Adenauera (1876–1967). W ramach powstałej wspólnoty współpracę podjęły też kraje Beneluxu, Włoch, Niemiec i Francji. Głównym zadaniem miało być organizowanie współpracy między krajami członkowskimi i ich obywatelami w celu zapewnienia bezpieczeństwa, rozwoju gospodarczego i społecznego oraz obrony wolności, praw i interesów obywatelskich tych państw. Jednocześnie respektowano ich odrębności¹⁰.

W tym procesie unifikacyjnym ważnym elementem, docenianym szczególnie przez Kościół, był aspekt obronny, zwłaszcza po wydarzeniach w Czechosłowacji w 1948 roku. Watykan nie poparł jednak powstania NATO (1949), ponieważ nie chciał dopuścić do udziału Stanów Zjednoczonych Ameryki w procesie integracji europejskiej, ze względu na głoszony przez ten kraj skrajny liberalizm. Natomiast Stolica Apostolska z pełną życzliwością poparła utworzenie 5 maja 1949 r. Rady Europy (10 państw, obecnie liczy 47 państw), a której zakres dotyczy przede wszystkim sfery ochrony Praw Człowieka (1950). W tym samym roku (styczeń 1950 r.) Stolica Apostolska utworzyła w Strasburgu Katolicki Sekretariat dla Spraw Europejskich¹¹. Z przychylnym stanowiskiem Watykanu spotkało się też powołanie 18 kwietnia 1951 r. Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali. Po jej utworzeniu papież Pius XII w przemówieniu wygłoszonym 13 grudnia 1952 r. podczas spotkania z pielgrzymami *Pax Christi*¹² powiedział: „Jeśli dziś osobistości polityczne, świadome swej odpowiedzialności, jeśli mężowie stanu pracują na rzecz jedności Europy, na rzecz pokoju w Europie i na świecie, Kościół naprawdę nie pozostaje obojętny na ich wysiłki. Wspiera ich całą swoją siłą, poświęceniami i modlitwami”¹³. Stolica

⁹ DC, 1948, nr 1031(5 XII), s. 1538. Papież Pius XII przyjął 11 XI 1948 r. delegację Europejskiej Unii Federalistów i zachęcał do wysiłku na rzecz jedności.

¹⁰ H. Muszyński, *Kościół wobec integracji europejskiej*, „Gość Niedzielny”, 2000, nr 28, s. 13; *Traktaty europejskie*, oprac. E. Wojtaszek, C. Mik, Lublin 2000, s. 7–34.

¹¹ T. Pieronek, *Stolica Apostolska a Unia Europejska*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 111.

¹² *Pax Christi* jest organizacją katolicką, założoną w 1945 r. we Francji w celu odbudowania po wojnie pokoju między narodami, zwłaszcza Francją i Niemcami.

¹³ Czaja, *Dyplomacja watykańska*, s. 183.

Apostolska życzliwie odniosła się też do podpisanego 27 maja 1952 r. układu o Europejskiej Wspólnocie Obronnej (EWO), której idea upadła z winy Francji w 1954 roku¹⁴. W 1956 roku powołała Katolickie Biuro Informacji i Inicjatyw Europejskich (OCIPE), które miało stanowić centrum informacji i refleksji nad etycznym wymiarem procesu jednoczenia Europy i w tej dziedzinie współpracować z organizacjami kościelnymi innych wyznań. Watykan z nadzieją również przyjął podpisanie 25 marca 1957 r. na Kapitolu w Rzymie tzw. traktatów rzymskich, które weszły w życie w 1958 roku. Obejmowały one dwie umowy: traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Gospodarczą i traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Energii Atomowej (Euratom). Pius XII powiedział wtedy, że ratyfikowane dokumenty stanowią „postęp w realizacji idei europejskiej”¹⁵.

* * *

Do lat sześćdziesiątych XX wieku kontakty Stolicy Apostolskiej ze strukturami Wspólnoty Europejskiej były sporadyczne i nieformalne. Pierwszy krok w tym kierunku należał do papieża Jana XXIII, który zdecydował o przystąpieniu w 1962 roku Stolicy Apostolskiej do współpracy kulturalnej przy Radzie Europy, chociaż sprawom integracji europejskiej nie poświęcał zbyt dużo uwagi. Dokumentem dotyczącym kwestii zjednoczenia Europy był list apostolski Jana XXIII z okazji Francuskich Tygodni Społecznych, które odbywały się w tym kraju od 17 do 22 lipca 1962 roku¹⁶.

Swoje zdanie na temat jedności Europy wyraził także papież Paweł VI przyjmując przedstawicieli Zgromadzenia Doradczego Rady Europy¹⁷. Uważał, że ruchy unifikacyjne powinny objąć wszystkie kraje, które uznają

¹⁴ Tamże, s. 184. Kraje Europy Zachodniej, jak: Belgia, Francja, Holandia, Luksemburg i Włochy wciąż bały się Niemiec, które mimo poniesionej klęski pozostawały wciąż potężnym krajem w Europie. Budziło to niepokój nawet USA i Wielkiej Brytanii, zwłaszcza iż wzrastała potęga ZSRR. W tym celu powołana została Europejska Wspólnota Obronna (EWO). Jednak po śmierci Józefa Stalina (1953) i podpisaniu rozejmu na Półwyspie Koreańskim (1953) zmalało zainteresowanie powstaniem EWO. Upadek EWO źle został przyjęty przez Watykan, czemu dał wyraz papież Pius XII w przesłaniu na Boże Narodzenie w 1954 r. Niewątpliwie destrukcyjną rolę odegrała tu Francja. Kręgi lewicowe oskarżały nawet Watykan o bezpośrednią ingerencję w proces integracji europejskiej mówiąc o „Europie Watykańskiej”.

¹⁵ M. Zając, *Quo vadis? Do Europy!*, „Tygodnik Powszechny” (TPowsz), 2003, nr 12, s. 18.

¹⁶ Czaja, *Stolica Apostolska*, s. 57.

¹⁷ DC, 1965, nr 1447(2 V). Papież Paweł VI nie używał terminu „integracja”. Mówił raczej o „jedności europejskiej” czy „jednoczeniu się Europy”.

chrześcijaństwo za podstawę cywilizacji europejskiej. W tym też czasie koła watykańskie uważały, że w jednoczącej się Europie jest przerost „ekonomii nad duchowością i moralnością”, co miało być przyczyną zbyt wolno postępujących procesów integracyjnych¹⁸. Można jednak powiedzieć, że papież Paweł VI pozytywnie oceniał same postępy, a także rosnącą współpracę gospodarczą, czemu dał wyraz ogłaszając św. Benedykta patronem Europy (24 X 1964). Ten sam papież w 1967 roku na mocy motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* powołał Papieską Komisję Studiów *Iustitia et Pax*¹⁹. Natomiast w 10. rocznicę podpisania traktatów rzymskich w marcu 1967 roku w rozmowie z prezydentem Francji Charlesem de Gaullem tak ocenił funkcjonowanie Wspólnot Europejskich: „To tylko etap na drodze do pokoju i prawdziwego braterstwa między narodami całego globu. Trzeba patrzeć dalej, poszerzyć horyzont do wymiarów świata”²⁰. Za pontyfikatu tego papieża Watykan w 1970 roku nawiązał formalne stosunki dyplomatyczne ze Wspólnotą Europejską²¹.

W marcu 1971 roku powstała Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), która składała się z 33 przewodniczących episkopatów oraz hierarchów będących jedynymi katolickimi ordynariuszami w swoich krajach, jak np. arcybiskupów Luksemburga, Monako, Cypru obrządku maronickiego oraz biskupa Kiszyniowa w Mołdawii i eparchę mukaczewskiego (2011)²². Dziewięć lat później (1980) powstała Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE), które to gremium zaczęło zajmować się konkretnymi sprawami, np. konsekwencjami wpływającymi z prawodawstwa dla Kościołów lokalnych. Obie te instytucje, chociaż w sposób naturalny powiązane ze Stolicą Apostolską, nie są jednak wyrazem instytucjonalnej obecności Watykanu w procesach integracyjnych. Ich działanie stanowi formę komunikowania się Kościołów ze strukturami Unii Europejskiej²³.

Stolica Apostolska, jako jedna z pierwszych, wzięła udział w obradach Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, odbywającej się

¹⁸ DC, 1977, nr 1731(4 XII), s. 1038–1042. Kompleksową ocenę integracji europejskiej przedstawił kard. Benelli.

¹⁹ W 1988 r. Jan Paweł II podniósł komisję do rangi Papieskiej Rady. Natomiast papież Franciszek 1 I 2017 r. przekształcił ją w Dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka.

²⁰ Zając, *Quo vadis?*, s. 18.

²¹ DC, 1971, nr 1577(3 I), s. 47; Pieronek, *Stolica Apostolska*, s. 104–105. W tym samym roku Paweł VI wyznaczył nuncjusza apostolskiego dla Wspólnot Europejskich.

²² Od 2016 r. funkcję przewodniczącego pełni włoski kard. Angelo Bagnasco, a wiceprzewodniczącym jest arcybiskup poznański Stanisław Gądecki.

²³ Czaja, *Dyplomacja watykańska*, s. 195.

w Helsinkach w 1973 roku. Tym samym papież chciał zademonstrować sprzeciw wobec podziału Europy na dwa bloki. Uczestnictwo Watykanu w obradach zaowocowało zgłoszeniem klauzuli o poszanowaniu praw człowieka oraz wolności religijnych²⁴.

* * *

Problematyce europejskiej szczególnie wiele uwagi poświęcił Jan Paweł II, który na początku swojego pontyfikatu w przemówieniu wygłoszonym 5 czerwca 1979 r. na Jasnej Górze podczas zebrania Konferencji Episkopatu Polski powiedział: „Chrześcijaństwo musi podjąć na nowo swój udział w kształtowaniu duchowej jedności Europy. Same racje ekonomiczne i polityczne jej nie ukształtują. Musimy zstąpić głębiej: do racji etycznych”²⁵.

Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał, że wartości duchowe, z którymi powinien identyfikować się każdy Europejczyk, to: godność i prawa człowieka, nienaruszalność życia, wolność i sprawiedliwość, poczucie braterstwa i solidarności ludzkiej²⁶. Zdaniem papieża struktury Unii Europejskiej powinny uwzględniać poszanowanie osoby ludzkiej i zróżnicowanych wspólnot oraz respektować ich duchowy, kulturalny i społeczny wymiar, a to z kolei wiąże się z poszanowaniem historii i tożsamości każdego z przynależących do Unii Europejskiej krajów²⁷. Ta współpraca powinna obejmować sfery: polityczną, społeczną, naukową, techniczną i kulturalną. Papież wspominał też o „rozszerzaniu wśród ludzi ducha wymiany”, przestrzegając przed zamykaniem się w kręgu własnych spraw, m.in. jednocząca Europa nie może zamknąć się na pomoc dla krajów ubogich²⁸.

Nie ulega wątpliwości, że Jan Paweł II w sposób szczególny przyczynił się do intensyfikacji procesów unifikacyjnych i upadku komunizmu w Europie²⁹. Należy podkreślić, że od początku swojego pontyfikatu wziął na siebie odpowiedzialność za duchowe i moralne oblicze Europy. Według papieża, Kościół i Europa są to dwie rzeczywistości ściśle ze sobą przez

²⁴ Zając, *Quo vadis?*, s. 18; J. Czaja, *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, „Studia Europejskie”, 1(2001), s. 81–101.

²⁵ Zając, *Quo vadis?*, s. 18.

²⁶ DC, 1997, nr 2157(6 IV), s. 303.

²⁷ DC, 1998, nr 2175(1 II).

²⁸ Czaja, *Dyplomacja watykańska*, s. 193.

²⁹ Z. Brzeziński, *Il grande fallimento*, Milano 1989, s. 273–287. W wywiadzie dla turyńskiej „La Stampa” M. Gorbaczow powiedział, że „wszystko, co się w ostatnich czasach wydarzyło w Europie Wschodniej, nie byłoby możliwe bez tego papieża”.

wieki związane, które przebyły wspólną drogę i pozostają naznaczone tą samą historią. Za sferę szczególnej troski Jan Paweł II uważał kulturę europejską, która kształtowała się w poszczególnych narodach i państwach wraz z narodzinami chrześcijaństwa³⁰. Wychodził także z założenia, iż „korzenie i tożsamość Europy tkwią w chrześcijaństwie. Bez chrześcijaństwa i jego wartości nie można zrozumieć tożsamości europejskiej. Niepełna zdaje się też być koncepcja osoby ludzkiej”³¹. W 1982 roku papież powołał do istnienia Papieską Radę Kultury³².

O wspólnych korzeniach Europy mówił papież Jan Paweł II już w wystąpieniu 9 listopada 1982 r. w Santiago de Compostela, gdzie oświadczył: „Bez chrześcijaństwa tożsamości europejskiej zrozumieć nie można”. Skierował również apel do Europy: „Odnajdź siebie samą! Bądź sobą. Odkryj swoje początki. Tchnij życie w swoje korzenie. Tchnij życie w te autentyczne wartości, które sprawiały, że twoje dzieje były pełne chwały, a twoja obecność na innych kontynentach dobroczynna. Odbuduj swoją jedność duchową w klimacie pełnego szacunku dla innych religii i dla prawdziwych swobód. Oddaj cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co Boskie. [...] Możesz jeszcze być latarnią cywilizacji i bodźcem postępu dla świata!”³³.

W liście apostołskim *Euntes in mundum* z 22 marca 1988 r. Jan Paweł II wyraził opinię, że „integracja europejska nie powinna zamykać się jedynie w obrębie państw zachodnich: Europie potrzebny jest oddech dwoma płucami: innymi słowy, podział narzucony siłą pomiędzy zachodnią Europą i wschodnią Europą jest sztuczny”³⁴. W czasie swojej wizyty w Parlamencie Europejskim w Strasburgu 11 października 1988 r. Jan Paweł II powiedział: „Pragnieniem moim – jako najwyższego Pasterza Kościoła powszechnego, który pochodzi ze wschodniej Europy i zna aspiracje ludów słowiańskich, tego drugiego płuca naszej wspólnej europejskiej ojczyzny – jest to, by

³⁰ J. Dębiński, *Kościół a zjednoczona Europa*, „Athenaeum. Political Science”, 10(2003), s. 222; S. Kowalczyk, *Zasady integracji narodów i państw*, „Zeszyty Społeczne KIK”, 10(2002), s. 41–48; tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 192–198; W. Bokajło, *Federalizm – rozwój idei i niektóre teorie*, w: *Federalizm. Teorie i koncepcje*, red. W. Bokajło, Wrocław 1998, s. 137–140; A. Dylus, *Idea subsydiarności a integracja Europy*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 97–112.

³¹ J. Życiński, *Europejska Wspólnota Ducha*, Warszawa 1998, s. 155–159.

³² Czaja, *Dyplomacja watykańska*, s. 195. Zarówno *Iustitia et Pax*, jak i Rada do Spraw Kultury zajmowały się sprawami europejskimi.

³³ Zając, *Quo vadis?*, s. 18.

³⁴ Tamże.

Europa suwerenna i wyposażona w wolne instytucje rozszerzyła się kiedyś aż do granic, jakie wyznacza jej geografia, a jeszcze bardziej historia”³⁵.

W wizji Europy Jana Pawła II dominowało pojęcie „Europy” nie tylko w sensie pewnej przestrzeni kulturowej, ale również geograficznej i historycznej. Jeżeli Europa przeżywała kryzys cywilizacyjny, to jego zdaniem, przyczyny takiego stanu rzeczy tkwiły w zmniejszaniu się zbioru wspólnych wartości oraz zasad etycznych i religijnych. W wyniku takiego pojmowania sprawy pojawił się nawet papieski postulat reewangelizacji Europy. Zdaniem Jana Pawła II była to konieczność, ponieważ świat potrzebuje Europy, która musi stać się świadoma swoich chrześcijańskich fundamentów i swojej tożsamości. Jednocześnie uważał, że Europa Zachodnia w procesie zjednoczeniowym ma do spłacenia dług wobec krajów wyzwolonych spod jarzma komunistycznego, zwłaszcza Polski. Słuszne jest więc żądanie Polski wobec Niemiec w sprawie reparacji wojennych³⁶. W papieskiej wizji Europa miała być od Atlantyku po Ural³⁷.

Wysiłek papieża w zjednoczeniu Europy był przedmiotem zwołanych przez niego specjalnych synodów biskupów Europy, które omawiały różne wizje jedności w różnorodności, twórczej wierności chrześcijańskim korzeniom oraz wolności w prawdzie i solidarności³⁸. Jak bliska była Janowi Pawłowi II idea zjednoczonej Europy, świadczy chociażby jego przejście 23 czerwca 1996 r. wraz z Helmutem Kohlem przez Bramę Brandenburską stojącą na granicy dawnego Berlina wschodniego i zachodniego, symbolizującą podział kraju i Europy. Papież podkreślił wtedy: „Europa potrzebuje ludzi wierzących, którzy otworzą bramy i ochronią wolność dzięki solidarności i poczuciu odpowiedzialności”³⁹. Po upadku komunizmu w Europie papież przestrzegał niejednokrotnie, że choć upadł mur berliński, na kontynencie wyrastają nowe mury, przede wszystkim mury różnych nacjonalizmów.

³⁵ Tamże.

³⁶ Pieronek, *Stolica Apostolska*, s. 108. Taki pogląd wyraził Jan Paweł II 5 IV 1979 r., kiedy to wypowiadał się za społeczeństwem wielokulturowym Europy i jej stałym otwarciem na Trzeci Świat.

³⁷ J. Verstraten, *Chrześcijańska nauka społeczna a Europa*, w: *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, red. J. Sweeney, J. Van Gerwen, Kraków 1997, s. 132, 136.

³⁸ Dębiński, *Kościół*, s. 222.

³⁹ Zając, *Quo vadis?*, s. 18. W przemówieniu papież apelował: „Nie gaście ducha! Zostawcie tę Bramę otwartą dla wszystkich ludzi [...] Zostawcie ją otwartą przez otwarcie waszych serc. Nie ma wolności bez miłości”. Kanclerz Niemiec był pod wielkim wrażeniem wystąpienia papieża. Tego samego dnia wieczorem, wspominając w prywatnej rozmowie spotkanie z nim, zauważył: „To największy człowiek drugiej połowy wieku, a może nawet całego stulecia”.

Wspominał też niejednokrotnie, iż współcześni Europejczycy zagłuszają w sobie głos Boga i chcą żyć tak „jakby Bóg nie istniał”.

W związku z poszerzeniem Unii Europejskiej Jan Paweł II wygłosił 2 maja 2004 r. przemówienie na Placu Św. Piotra: „W tych dniach Europa przeżywa kolejny ważny etap w swej historii: dziesięć nowych krajów wstępuje do Unii Europejskiej. Dziesięć narodów, które już z racji kultury i tradycji były i czuły się narodami europejskimi, uzyskuje członkostwo tej Unii Państw”. Papież dodał też: „Ożywcze soki Ewangelii mogą zagwarantować Europie rozwój zgodny z jej tożsamością, w wolności i solidarności. Tylko Europa, która nie usunie, lecz odkryje na nowo swe chrześcijańskie korzenie, może stanąć na wysokości wielkich wyzwań trzeciego tysiąclecia: pokoju, dialogu między kulturami i religiami, ochronie stworzenia”⁴⁰.

Przez cały okres swojego 27-letniego pontyfikatu Jan Paweł II ukazywał Europie wzniosłe wizje duchowe i moralne, które wyrażały potrzebę budowania wspólnego europejskiego domu. Miały one być wyrazem uważnego odczytywania znaków czasu i mądrej interpretacji dawnej i współczesnej historii kontynentu. Taka postawa była również świadectwem śledzenia przez papieża wszystkich wydarzeń i uczestniczenia od wewnątrz w historii Europy, aby ta stawała się coraz bardziej „Europą ducha”. W Gnieźnie 3 czerwca 1997 r. papież przekonywał: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”⁴¹. Priorytetowym jego dążeniem było przywrócenie Europie nadziei. Stąd pojawiło się jego wołanie: „Europo, otwórz drzwi Chrystusowi”⁴².

* * *

Mimo pozytywnej postawy Kościoła wobec zjednoczenia Europy pojawiły się wśród niektórych polityków poglądy, że chrześcijaństwo i Kościół rzymskokatolicki nie są konieczne dla owocnego zjednoczenia naszego kontynentu, a czasem wręcz mogą to zjednoczenie utrudniać. Jednym z przedstawicieli kręgów przeciwnych udziałowi Kościoła w procesie europejskiego zjednoczenia był prezydent Niemiec Johannes Rau. Podczas gnieźnieńskiego spotkania prezydentów w 1997 roku mówił: „Dziś, w odróżnieniu od chrześcijańskich wartości łączących Europę przed

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Jan Paweł II, *Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej, w: Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II. Pielgrzymki do Ojczyzny 1991, 1995, 1997, 1999*, t. 3, Kraków 1999, s. 344–345.

tysiącem lat, trzeba poszukiwać nowej, pozareligijnej koncepcji wspólnoty, uwzględniającej dialog różnych kultur i religii na naszym kontynencie”⁴³.

Taka wizja zjednoczonej Europy została ukazana w traktacie o UE podpisanym 7 lutego 1992 r. w mieście Maastricht, a który to traktat wszedł w życie 1 listopada 1993 r. Zatwierdzał Unię Europejską opartą na trzech filarach: Wspólnota Europejska (Europejska Wspólnota Węgla i Stali i Euratom), wspólna polityka zagraniczna i bezpieczeństwa oraz współpraca policyjna i sądowa w sprawach karnych. Traktat z Maastricht zawierał preambułę oraz 55 artykułów; przyjęło go 15 państw. Ustalał on nowe ramy instytucjonalne Unii Europejskiej. Istotnym zwrotem w założeniach traktatu z Maastricht było nadanie nowego lewicowego charakteru Unii Europejskiej, sprzecznego z wizją ojców założycieli⁴⁴. Przedstawiciele takiej koncepcji zjednoczenia sądzą, że skupiają wokół siebie tzw. postępowych katolików, którzy uważają się za wyznawców uniwersalnej religii, a którzy ukazują Europę jako kontynent niejasnych wierzeń, wyprzedzący *sacrum*, wolnych trybun wiary i beztroskiego relatywizmu, co w rzeczywistości sprzeczne jest do tego, że oddalają się od swoich korzeni. Zdaniem tej grupy, w nowej Europie nie potrzeba instytucji „nakazującej cokolwiek”, bo ona będzie uwolniona „od przywary obowiązków i wymagań w sferze obyczajowej”, a sprawy wiary będą „indywidualną kwestią każdego z osobna”⁴⁵.

Taka postawa niektórych twórców „nowej Europy” budzi zdecydowany sprzeciw ludzi zatroskanych o duchową jej jedność jako fundamentu wszelkiej integracji politycznej i ekonomicznej. Koncepcja oparta na totalnej relatywizacji prowadzi do odrzucenia autorytetów w ogóle. Tymczasem człowiek nie może funkcjonować bez autorytetów, bo one są wyznacznikiem, w którym kierunku ma rozwijać swoje życie.

* * *

Nie można się dziwić, że echo takiego myślenia znalazło odzwierciedlenie również na gruncie polskim. Niemniej jednak, mimo pewnych obaw

⁴³ Dębiński, *Kościół*, s. 223–224.

⁴⁴ Do tych nowych instytucji należy zaliczyć: Radę Europejską, Radę Unii Europejskiej, Komisję Europejską, Parlament Europejski, Trybunał Sprawiedliwości i Europejski Trybunał Obrachunkowy. Ponadto należy też organ opiniodawczo-doradczy o nazwie Komitet Regionów obok istniejącego już Komitetu Ekonomiczno-Społecznego.

⁴⁵ R. Bagiński, *Jakiego Kościoła chcieliby twórcy zjednoczonej Europy*, „Myśl Polska”, 15(2001), s. 13. Nie będzie więc dylematu przy udzielaniu w kolejnych krajach zgody na związki homoseksualne, aborcję czy stosowanie tabletek wczesnoporonnych.

wobec UE, swoje poparcie wobec akcesji wyraziła większość polskiego społeczeństwa; Polska jest członkiem Unii Europejskiej od 1 maja 2004 r.⁴⁶ Bez wątplenia wielki był w tym udział Jana Pawła II oraz Kościoła w Polsce.

Nie ulega wątpliwości, że cała działalność Kościoła w Polsce skierowana była i jest na pogłębienie integracji. Przejawem takiej postawy było dążenie polskich biskupów do nawiązania kontaktów z Radą Konferencji Biskupów Unii Europejskiej, czego efektem był udział w 1997 roku kiluosobowej delegacji Konferencji Episkopatu Polski w Brukseli. Na miejscu biskupi mieli możliwość zapoznać się ze strukturami europejskimi i dostrzec, że w „Unii Europejskiej jest ogromne otwarcie, nie ma też gotowych planów i sztucznych gorsetów”. Natomiast strona europejska wskazywała, że „zadaniem Kościoła w jednoczącej Europie jest nie tylko przypominanie o chrześcijańskich korzeniach kontynentu, ale przede wszystkim praktyczna, codzienna ocena wszystkich zjawisk społecznych w świetle kryteriów etycznych”⁴⁷. Mówiono wprost, że nie wystarcza już wspólnota techniczna i ekonomiczna państw europejskich, ale potrzebna jest wspólnota kultury i wartości. Poparcie Kościoła w Polsce wobec UE nie oznaczało bezkrytycznego przyjmowania cywilizacji Zachodu. Dał temu wyraz Jan Paweł II przypominając we Włocławku, że „Europa, to także dzieje wielkich kryzysów”⁴⁸.

W sprawie integracji europejskiej w 2002 roku zdecydowany głos zabrał Episkopat Polski. Biskupi przypomnieli, że włączenie w struktury europejskie nie oznacza rezygnacji z suwerenności narodowej, politycznej, kulturowej i religijnej. Wiąże się natomiast z respektowaniem tożsamości innych narodów i pociąga za sobą prawo współdecydowania o kształcie

⁴⁶ M. Łukasiewicz, *Polacy powiedzieli Europie tak. Nowy rozdział*, „Rzeczpospolita”, 2003, nr 133(6513), s. 1; J. Tyrawa, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 13(2005), nr 1–3(147), s. 5–7. W referendum europejskim, które odbyło się 7–8 czerwca 2003 r., za wejściem Polski do UE opowiedziało się 77,45% głosujących, przeciw było 22,55%; frekwencja wyniosła 58,85%.

⁴⁷ J. Głodek, M. Przeciszewski, *Nie taki diabeł straszny. Kościół w Polsce nie boi się integracji europejskiej*, TPowsz, 1997, nr 47, s. 5–7.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. we Włocławku 7 VI 1991 r.*, w: *Drogowskazy dla Polaków*, s. 136. Prowincjał jezuitów w Polsce o. A. Koprowski podczas spotkania Komisji Europejskiej w Brukseli wyraził zaniepokojenie „brakiem mechanizmów przeciwdziałających szerzeniu się patologii społecznej (narkotyki, przestępczość, ale i poczucie bezsensu życia, wzrastający wskaźnik samobójstw, itp.)”. Wskazał też na niektóre rozwiązania gospodarcze w UE, które powodują wzrost liczby ludzi bez pracy, możliwości edukacji czy uczestnictwa w życiu kulturalnym. Zwrócił też uwagę na fakt, że często kapitał zagraniczny traktuje Polskę jako nowy, intratny rynek zbytu.

przyszłej Europy w oparciu o Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Jednocześnie biskupi ubolewali, że z Karty Europy usunięto wszelkie bezpośrednie odwołanie do religii, a więc i do chrześcijaństwa. Podzielali też obawy, czy będą zagwarantowane prawa: do życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci, czy będzie respektowane prawo małżeństwa jako trwałego związku mężczyzny i kobiety oraz prawa rodziny jako podstawowej komórki społecznej⁴⁹.

Najbardziej wyczerpującym dokumentem Konferencji Episkopatu Polski na temat integracji europejskiej był list pasterski biskupów ogłoszony 2 maja 2003 r., na miesiąc przed referendum akcesyjnym. Zawierał on m.in. gorące wezwanie do wzięcia udziału w referendum i oddania głosu w zgodzie z sumieniem. Polscy biskupi przypomnieli stanowisko Jana Pawła II wobec integracji z UE i podkreślili, że dla człowieka wierzącego nauczanie papieża jest „niezawodnym drogowskazem”⁵⁰. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że Episkopat nie wypowiedział się w sposób równie zdecydowany, jak – na przykład – Episkopat Litwy⁵¹.

Niebagatelną rolę w procesie integracji odegrało też Forum Świętego Wojciecha, które – kilka miesięcy przed referendum – zgromadziło w Gnieźnie setki ludzi zaangażowanych w działalność w różnych ruchach chrześcijańskich, aby poddać refleksji przyszłość Europy i rolę chrześcijaństwa. Był to pierwszy poważny sygnał istnienia chrześcijańskiej masowej opinii pro-europejskiej⁵². Jednak decydujące zdanie w tej kwestii należało do Jana Pawła II, który w czasie swojej pielgrzymki do ojczyzny w 1991 roku

⁴⁹ *List pasterski Konferencji Episkopatu Polski z 21 III 2002 r.*, „Wiadomości KAI”, 2002, nr 13/14(31 III – 7 IV).

⁵⁰ *List pasterski biskupów polskich w sprawie wejścia Polski do Unii Europejskiej z 2 V 2003 r.*, KDWł, 86(2003), nr 6, s. 373–375; Dębiński, *Kościół*, s. 214–229.

⁵¹ *Komunikat z 321. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, KDWł, 86(2003), nr 3, s. 150–152.

⁵² <https://ekai.pl/historia-zjazdow-gnieznienskich> [18.10.2017]. Tradycję organizowania zjazdów gnieźnieńskich – jako ważnych wydarzeń w dziedzinie duchowej i politycznej w skali europejskiej podjęto 3 VI 1997 r. Udział w tym II Zjeździe, oprócz siedmiu prezydentów Europy Środkowej i Wschodniej, wziął również papież Jan Paweł II. Ojciec Święty wypowiedział wówczas do prezydentów i 300 tysięcy zgromadzonych z tej okazji pielgrzymów znamienne słowa: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha!”. Świętego Wojciecha nazwał: „symbolem duchowej jedności Europy”. Podkreślił, że jego świadectwo jest nieprzemijające, gdyż cechuje je przede wszystkim umiejętność harmonijnego łączenia różnych kultur. Papież mówił też, że „Nie można pozostawić żadnego kraju, nawet słabszego, poza obrębem wspólnot, które obecnie powstają w Europie”. Kolejne Zjazdy miały miejsce w 2000 r., 2003 r., 2004 r. i 2005 r. Dwa ostatnie organizowane są przez Forum Świętego Wojciecha, które powstało z inicjatywy kilkunastu polskich ruchów i stowarzyszeń

mówił we Włocławku: „Do Europy nie musimy wchodzić, bo my w niej jesteśmy”⁵³. Natomiast na uroczystym posiedzeniu obu izb Parlamentu RP 11 czerwca 1999 r. powiedział: „Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską”⁵⁴. Z kolei w przemówieniu do rodaków przybyłych w pielgrzymce narodowej do Watykanu 19 maja 2003 r. papież oświadczył: „Polska zawsze stanowiła ważną część Europy i dziś nie może wyłączać się z tej wspólnoty, która wprawdzie na różnych płaszczyznach przeżywa kryzysy, ale która stanowi jedną rodzinę narodów, opartą na wspólnej chrześcijańskiej tradycji. Wejście do struktur Unii Europejskiej na równych prawach z innymi państwami jest dla naszego narodu i bratnich narodów słowiańskich wyrazem jakiejś dziejowej sprawiedliwości, a z drugiej strony może stanowić ubogacenie Europy. Europa potrzebuje Polski. Kościół w Europie potrzebuje świadectwa wiary Polaków. Polska potrzebuje Europy. Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej! To jest wielki skrót, ale bardzo wiele się w tym skręcie mieści wielorakiej treści. Polska potrzebuje Europy!”⁵⁵. Był to głos, który został w Polsce odebrany jako jednoznaczne poparcie papieża dla integracji Polski z Unią Europejską i przeważał szalę tego referendum, które odbyło się w dniach 7 i 8 czerwca 2003 r. na korzyść zwolenników integracji⁵⁶.

Kościół katolicki w Polsce ma świadomość, że wstąpienie Polski do UE otworzyło wielkie przestrzenie wymiany także w zakresie doświadczeń religijnych. Wydaje się jednak, że Polska nie powinna być misjonarzem Starego Kontynentu w tym sensie, by nasze doświadczenia mogły porwać za sobą zlaicyzowaną Europę. Nie ulega jednak wątpliwości, że wejście Polski do UE przyspieszyło wymianę doświadczeń, co z biegiem czasu może zaowocować nową jakością w naszym przeżywaniu wiary.

Wejście Polski do struktur Unii nie zalało kraju falą laicyzmu czy ateizmu, kościoły nie wyludniły się, a sytuacja Kościoła w Polsce nie ule-

chrześcijańskich w 2002 r. Głównym celem tej organizacji jest stworzenie płaszczyzny debaty na temat chrześcijańskiej odpowiedzialności w jednoczącej się Europie.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zając, *Quo vadis?*, s. 18.

⁵⁵ Jan Paweł II do Polaków, *Chrześcijańskie zręby Europy*, „Rzeczpospolita”, 2003, nr 132(7–8 VI), s. 6; H. Muszyński, *Europa w poszukiwaniu własnej tożsamości duchowej*, OsRomPol, 13(2002), nr 10–11, s. 35–40.

⁵⁶ C. Lewandowicz, *Następny etap*, TPowsz, 2003, nr 24, s. 1 i 4.

gła pogorszeniu⁵⁷. Obecnie Kościół w Polsce cieszy się 61% zaufaniem Polaków. Można powiedzieć, że w Polsce sam fakt wejścia do Unii nie miał wielkiego wpływu na życie religijne. Jednak z drugiej strony Kościół stanął przed problemem emigracji zarobkowej Polaków. Dotychczas około 2 mln. Polaków wyjechało pracować za granicę. W związku z tym z różnych diecezji w Europie, przeżywających napływ katolików z naszego kraju, przychodzą prośby o przysłanie duchownych.

Trzeba podkreślić, że wejście do Unii postawiło przed naszym Kościołem nowe zadania⁵⁸. Trudno np. udawać niewiedzę, że – jak w jednym z wywiadów powiedział papież Benedykt XVI – „istnieje świecka agresja ideologiczna, która może niepokoić”. Jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary przestrzegał: „Laicyzm nie jest już elementem neutralności, która dla wszystkich otwiera przestrzeń wolności. Zaczyna się zmieniać w ideologię, narzucaną przez politykę i odmawiającą publicznego miejsca wizji katolickiej i chrześcijańskiej, co grozi jej głębokim okaleczeniem i sprowadzeniem do sfery spraw czysto prywatnych. W tym sensie można mówić o walce: musimy bronić wolności religijnej przeciw narzucanej ideologii, prezentowanej jako jedyny głos racjonalny”⁵⁹.

* * *

Kościół Europy mogą wiele wnieść w integrowanie kontynentu europejskiego, a to głównie poprzez historyczne doświadczenie i kulturowo-duchowe dziedzictwo, gdyż realizując imperatyw chrześcijańskiego sumienia, przewyciężają linię konfesyjnych podziałów, które są bardzo szkodliwe dla europejskiej jedności. Konieczna jest więc nowa ewangelizacja, która zniesie skutki schizmy wschodniej (1054) i zachodniej (1517), które doprowadziły do podziału Europy na Wschód i Zachód, a symbolem

⁵⁷ M. Kindziuk, *Jaka jest nasza wiara*, „Niedziela”, 2006, nr 30, s. 10–11. W Polsce 95% mieszkańców to katolicy, z czego ponad połowa raz w tygodniu uczestniczy we mszy. Jest to liczba o 10–20% większa aniżeli w krajach uznawanych za katolickie, jak: Włochy, Hiszpania czy Francja. W polskich seminariach duchownych w 2005 r. studiowało 7249 alumnów diecezjalnych i 2490 zakonnych. Aż 23 ze 100 wyświęconych na świecie księży rzymskokatolickich to Polacy. W 2005 r. w całej Polsce uczestniczyło we mszy w każdą niedzielę 45%, a do Komunii przystępowało 16,5% wiernych. Jednocześnie następuje też wyraźne pogłębienie wiary oraz wysoka świadomość poczucia grzechu. Znamienną cechą polskiej religijności jest wzrost ludzi należących do ruchów i wspólnot religijnych.

⁵⁸ J. Makowski, *Schody do Unii*, TPowsz, 2004, nr 18, s. 3.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 75–79, 99–101; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, *Bóg jest miłością*, Kraków 2006, s. 40–56

tych dwóch tradycji chrześcijaństwa – „dwóch płuc” – są patroni Europy: św. Benedykt, św. Brygida Szwedzka, św. Katarzyna ze Sieny i św. Edyta Stein oraz święci Cyryl i Metody. Ta idea nowej ewangelizacji może pomóc utworzyć nową cywilizację, głębszą i bardziej chrześcijańską, nie Europy Karola Wielkiego, ale „Europy, jakiej jeszcze nie było”⁶⁰.

Należy zaznaczyć, że wejście do struktur Unii stawia katolików przed trudnym wyzwaniem. Z jednej strony współtworzą oni instytucje z natury rzeczy laickie, a z drugiej muszą stać na straży takich wartości, jak chociażby obrona życia ludzkiego. W tym miejscu warto zauważyć, że zdecydowane stanowisko w kwestii obrony życia ludzkiego zajął Episkopat Polski już na konferencji w Poznaniu (23–24 VI 2006). Biskupi skrytykowali także decyzję Parlamentu Europejskiego dotyczącą finansowania badań na embrionach ludzkich: „Wynik głosowania Parlamentu Europejskiego budzi w nas bardzo poważne zastrzeżenia natury etycznej, ponieważ badania zarodkowych komórek macierzystych, podejmowane z troski o zdrowie i życie jednych ludzi są dokonywane za cenę unicestwienia innych ludzkich istot”⁶¹. Zdecydowanie negatywną postawę zajął też Episkopat wobec zarzutu Parlamentu Europejskiego, iż Polska jest krajem „wzrastającej nietolerancji, rasizmu, ksenofobii i homofobii”⁶².

Z pewnością wnoszenie do brukselskich pomieszczeń emblematów chrześcijańskich nie jest misją Kościoła. Chodzi przede wszystkim o pokazanie, że także domena polityki i ekonomii wymaga odpowiedzialności

⁶⁰ A. Nossol, *Znaczenie ekumenii w jednoczącej się Europie*, w: *Europa. Drogi integracji*, s. 188–190; J. Życiński, *Kryzys tożsamości chrześcijańskiej a integracja Europy*, „Więź”, 1998, nr 4, s. 48.

⁶¹ A. Sporniak, *Skazane dla dobra nauki*, TPowsz, 2006, nr 3, s. 2. Komisja Europejska, mimo protestów kilku państw (m.in. Polski), będzie finansowała z pieniędzy UE badania nad zarodkowymi komórkami macierzystymi – choć z wyłączeniem etapu, w którym może nastąpić niszczenie niewykorzystanych embrionów. Warto zauważyć, że prezydent George Bush w tym mniej więcej samym czasie zawetował ustawę zezwalającą na finansowanie podobnych badań z budżetu federalnego USA. Biskupi polscy 27 VI 2006 r. przesłali polskim władzom swój protest wobec decyzji PE.

⁶² M. Wójcik, *Przyjrzyjcie się najpierw sobie*, „Nasz Dziennik”, 2006, nr 146, s. 2. Sejm przyjął 23 VI 2006 r. uchwałę w sprawie rezolucji PE. W uchwale zapewniono, że Polska konsekwentnie zwalcza wszelkie przejawy nietolerancji i oczekuje od innych państw europejskich, że będą rugować „wszystkie przypadki łamania praw człowieka, w tym naruszenia prawa do życia, wolności religijnej i moralności publicznej”. Tekst uchwały poparło 224 posłów. Przeciw głosowało SLD (54 posłów), a cały klub Platformy Obywatelskiej (101) wstrzymał się od głosu. Zdecydowanie przeciwko uchwale był Bronisław Komorowski (PO) i posłanka Jolanta Deresz (SLD), która twierdziła, że źle się jej żyje w Polsce „duszej i brunatnej”.

moralnej, co wiąże się z uznaniem lub nieuznaniem obecności Boga. Społeczeństwu, w którym Bóg jest absolutnie nieobecny, grozi autodestrukcja, co można było obserwować na przykładzie wielkich totalitaryzmów ubiegłego wieku. Kościół obecny w Unii chce przekonać innych o rzeczach, które wydają mu się istotne. Słuszne więc zdają się być słowa Dietricha Bonhoeffera wypowiedziane w więzieniu w 1944 roku, iż „Kościół jest Kościołem tylko jeśli istnieje dla innych. Kościół musi uczestniczyć w świeckich problemach życia codziennego, nie dominować, a pomagać i służyć. Musi uświadamiać ludziom wszystkich wyznań, co to znaczy żyć w Chrystusie, żyć dla innych. Nasz Kościół przede wszystkim powinien walczyć z kultem władzy, zazdrości i blagierstwa, jako źródłem wszelkiego zła. Musimy mówić o umiarkowaniu, czystości, zaufaniu, lojalności, stałości, cierpliwości, dyscyplinie, pokorze, zadowoleniu i skromności. Nie wolno nam nie doceniać wagi przykładów z losów ludzkich. [...] to nie abstrakcyjny dowód, lecz przykład sprawia, że słowa mają moc i wagę”⁶³. Do takiej też postawy wzywał Jan Paweł II w adhortacji *Kościół w Europie* z 2003 roku⁶⁴. Papież postawił przed współczesną Europą zadanie budowania na fundamencie, który stanowił o jej wspaniałej przeszłości. Przypominał też wielokrotnie, że Stary Kontynent duchowy i cywilizacyjny rozkwit zawdzięczał myśli Greków, Rzymian, Żydów i chrześcijan, i że właśnie z chrześcijaństwem historia tego kontynentu związana jest w sposób szczególny i nierozzerwalny⁶⁵.

Podobną postawę zajął papież Franciszek spotykając się 24 marca 2017 r. w Watykanie z przywódcami 27 krajów Unii Europejskiej i szefami unijnych instytucji, którzy przybyli do Rzymu na obchody 60-lecia Traktatów Rzymskich. Nawiązując do ojców założycieli papież przypomniał, że

⁶³ K. Clements, *Europa jako wspólne zadanie chrześcijan*, <https://ekai.pl/ks-keith-clements-europa-jako-wspolne-zadanie-chrzescijan/>.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Poznań 2003, s. 110–111. Adhortacja stanowi swego rodzaju fundament aksjologiczny nowej poszerzonej Europy. Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy*, OsRomPol, 13(2002), nr 10–11, s. 32–34.

⁶⁵ J.-L. Dehaene, *Jednoczenie Europy – wyzwania i szanse*, tłum. A. Koprowski, „Przeгляд Powszechny”, 1996, nr spec. 1, s. 48–62. Były prezydent Francji Valéry Giscard d’Estaing ujawnił tuż po śmierci papieża św. Jana Pawła II, że osobiście bardzo zabiegał o to, aby w Traktacie Konstytucyjnym Unii Europejskiej (2004) zostało wymienione z nazwy chrześcijaństwo. Papież prosił o to francuskiego polityka na zakończenie osobistej z nim rozmowy. Ujawniając ten fakt jednemu z francuskich dzienników prezydent, który kierował pracami nad Traktatem Konstytucyjnym, przyznał, że wtedy odpowiedział papieżowi, iż jego prośba nie będzie mogła być spełniona. Jako główny powód wymienił fakt, że tekst traktatu musi zostać zaakceptowany przez wszystkie kraje członkowskie UE.

„Europa nie jest zbiorem zasad, których należy przestrzegać, podręcznikiem protokołów i procedur, które należy stosować. Jest ona życiem, sposobem pojmowania człowieka, [...] a nie tylko zbiorem praw, których należy bronić, albo żądań, których trzeba dochodzić. Pierwszym elementem żywotności europejskiej jest solidarność”⁶⁶. Papież zwrócił uwagę, że istnieje „rozłam emocjonalny” między obywatelami a instytucjami europejskimi. Zdaniem papieża Franciszka należy pamiętać, że Europa jest rodziną narodów i podobnie jak w każdej dobrej rodzinie, istnieją różne wrażliwości, jednak wszyscy mogą się rozwijać na tyle, na ile są zjednoczeni. Unia Europejska zrodziła się jako jedność w różnorodności. Papież przypomniał też, że Europa „odnajduje nadzieję w solidarności, która jest również najskuteczniejszym antidotum na współczesne populizmy”⁶⁷.

Podnosząc problem uchodźców, papież stwierdził, że „jeśli ktoś cierpi, wszyscy cierpią”. Zdaniem papieża sama kwestia migracji rodzi głębsze jeszcze pytanie: „Jaką kulturę proponuje dzisiaj Europa?”. Jej bogactwem zawsze była duchowa otwartość i umiejętność stawiania sobie fundamentalnych pytań o sens istnienia. Otwartości na sens tego, co wieczne, odpowiada także pozytywna otwartość na świat, choć nie jest ona pozbawiona napięć i błędów – wskazał papież Franciszek⁶⁸.

Ze smutkiem należy stwierdzić pewne zaślepienie Europy, gdy chodzi o sprawy wiary i kultury chrześcijańskiej. Niewielka, ale znacząca grupa lewicowa i ateistyczna w sposób agresywny wprowadza w Unii Europejskiej idee obce chrześcijaństwu. Mamy więc do czynienia z historyczną wręcz niechęcią do symboli chrześcijańskich części niewierzących Europejczyków, ale szczycących się rzekomo postawą tolerancji. Jest to zupełnie niezrozumiała postawa dla chrześcijan, a w szczególności dla katolików. Bo to chrześcijaństwo od czasów Chrystusa wypracowało przekonanie o równości wszystkich ludzi, a więc i ich praw ludzkich, również kobiet i niewolników, co w owych czasach było wręcz rewolucyjnym podejściem. Tymczasem współczesna lewicująca i niewierząca Europa nie chce jednak przyznać tego, że to w tablicach Mojżeszowych i nauce Chrystusa są jej korzenie aksjologiczne (związane z wyznawanymi wartościami). Tymczasem katolicy równość ludzi uważają za swoje naturalne środowisko,

⁶⁶ Franciszek, pap., *Solidarność lekarstwem na populizm*, OsRomPol, 38(2017), nr 3–4, s. 33.

⁶⁷ Tamże, s. 32.

⁶⁸ Tamże, s. 33.

o czym przypominają tym twórcom nowych rozwiązań, np. gdy ci ustalają preambuły zjednoczeniowych traktatów europejskich. Temu też służy powstały półtora roku temu w Polsce ruch „Europa Christi”, którego celem jest pobudzenie europejskich elit, aby dostrzegały, iż Europa ma chrześcijańskie korzenie.

Sam proces integracji, by mógł osiągnąć swój skutek, musi opierać się na trwałych wartościach. Miarą europejskości narodu nie może być tylko bogactwo gospodarcze, siła militarna czy korzystne położenie geopolityczne. To nie polityka czy gospodarka łączy narody, ale kultura i wartości duchowe. I to jest istotną cechą integracji europejskiej, tego nowego europejskiego domu, którego zrębem było i jest chrześcijaństwo⁶⁹.

STRESZCZENIE

Europa z chrześcijaństwem była związana od początku działalności w Rzymie apostołów św. Piotra i św. Pawła. Po zakończeniu II wojny światowej Stolica Apostolska odnosiła się przychylnie do idei unifikacyjnych Europy i uważała, że zjednoczenie powinno objąć wszystkie kraje, które uznają chrześcijaństwo za podstawę cywilizacji europejskiej. Stolica Apostolska w 1970 roku nawiązała formalne stosunki dyplomatyczne ze Wspólnotą Europejską. Problematyce europejskiej szczególnie wiele uwagi poświęcił Jan Paweł II, który od początku swojego pontyfikatu wziął na siebie odpowiedzialność za duchowe i moralne oblicze Europy. Według papieża, Kościół i Europa są to dwie rzeczywistości ściśle ze sobą przez wieki związane. Z chwilą przystąpienia Polski do Unii Europejskiej Kościół katolicki w Polsce ma świadomość, że przyspieszyło to wymianę doświadczeń, co może zaowocować nową jakością w naszym przeżywaniu wiary. Mimo pozytywnej postawy Kościoła wobec zjednoczenia Europy pojawiły się wśród niektórych europejskich polityków poglądy, że chrześcijaństwo i Kościół rzymskokatolicki nie są konieczne dla owocnego zjednoczenia naszego kontynentu, a czasem wręcz mogą to zjednoczenie utrudniać. Do takiego myślenia skłaniał traktat z Maastricht (1992), a następnie traktat lizboński (13 XII 2007) ustanawiający Wspólnotę Europejską. Ten ostatni zakładał przyjęcie tzw. Karty Praw Podstawowych, którego Polska wraz z Czechami i Wielką Brytanią nie podpisała. Każdy kraj przystępujący do Unii Europejskiej zobowiązany jest do respektowania tzw. wartości europejskich, które są nieprecyzyjne, a miejscami sprzeczne z zasadami chrześcijańskimi.

Słowa kluczowe: Stolica Apostolska, Unia Europejska, integracja europejska, chrześcijaństwo.

⁶⁹ J. Życiński, *Europejski kształt Wieczernika*, TPowsz, 2006, nr 25, s. 9; Dębiński, *Kościół*, s. 229; *Dokumenty wspólnot europejskich*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1994, s. 317, 320; M. Orzechowski, *Czy Unia się rozpadnie?*, TPowsz, 2006, nr 32, s. 3.

SUMMARY

Europe has been associated with Christianity since the beginning of the activity of the Apostles St. Peter and St. Paul in Rome. At the end of the Second World War, the Holy See related favorably to the idea of unifying Europe and believed that the unification should embrace all countries that recognize Christianity as the basis of European civilization. The Holy See established a formal diplomatic relationship with the European Community in 1970. John Paul II, who from the very beginning of his pontificate took on the responsibility for the spiritual and moral face of Europe, paid special attention to European issues. According to the Pope, the Church and Europe have been two realities closely connected with each other for centuries. At the time of Poland's accession to the European Union, the Catholic Church in Poland is aware that this fact accelerated the exchange of experience, which may result in a new quality in our experience of faith. In spite of the positive attitude of the Church towards the unification of Europe, some fears have emerged among some European politicians that Christianity and the Roman Catholic Church are not necessary for the fruitful unification of our continent. The Maastricht Treaty (1992), followed by the Treaty of Lisbon (13 XII 2007), the both establishing the European Community turned out to be thought-provoking. The latter assumed the adoption of the so-called Charter of Fundamental Rights, which Poland together with the Czech Republic and the United Kingdom have not signed. Every country acceding to the European Union is obliged to respect the so-called European values that are inaccurate and sometimes even contrary to Christian principles.

Key words: Apostolic See, European Union, European integration, Christianity.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Poznań 2003.
- Franciszek, pap., *Solidarność lekarstwem na populizm*, OsRomPol, 38(2017), nr 3–4, s. 30–34.
- „La Documentation Catholique”: 1948, nr 1031(5 XII); 1965, nr 1447(2 V); 1971, nr 1577(3 I); 1972, nr 1608(7 V); 1977, nr 1731(4 XII); 1997, nr 2157(6 IV); 1998, nr 2175(1 II).
- List pasterski biskupów polskich w sprawie wejścia Polski do Unii Europejskiej z 2 V 2003 r.*, KDWi, 86(2003), nr 6, s. 373–375.
- Traktaty europejskie*, oprac. E. Wojtaszek, C. Mik, Lublin 2000.
- Dokumenty wspólnot europejskich*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1994.
- Bokajło W., *Federalizm – rozwój idei i niektóre teorie*, w: *Federalizm. Teorie i koncepcje*, red. W. Bokajło, Wrocław 1998, s. 25–143.
- Brzeziński Z., *Il grande fallimento*, Milano 1989.
- Gaulle Ch. de, *Memoires de guerre. L'unité 1942–1944*, Paris 1956.

- Czaja J., *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2000.
- Czaja J., *Stolica Apostolska wobec integracji europejskiej*, „Studia Europejskie”, 1(2001), s. 81–101.
- Czaja J., *Dyplomacja watykańska wobec integracji europejskiej i w rozwiązywaniu konfliktów międzynarodowych*, w: *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Lizak [i in.], Warszawa – Krynica Morska 2002, s. 181–199.
- Davies N., *Europa*, Kraków 1999.
- Dębiński J., *Kościół a zjednoczona Europa*, „Athenaeum. Political Science”, 10(2003), s. 214–229.
- Dylus A., *Idea subsydiarności a integracja Europy*, w: *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 97–112.
- Integracja Europejska. Podręcznik akademicki*, red. nauk. A. Marszałek, Warszawa, 2004.
- Kaniewski S., *Chrześcijańskie korzenie integracji europejskiej*, w: *Kościół wobec integracji europejskiej. Raport z badań*, red. S. Kaniewski, K. Kowalczyk, Szczecin 2002, s. 9–22.
- Kłoczowski J., *Chrześcijaństwo i podwaliny Unii Europejskiej*, „Więź”, 1995, nr 5, s. 22–31.
- Kowalczyk S., *Zasady integracji narodów i państw*, „Zeszyty Społeczne KIK”, 10(2002), s. 41–48.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Muszyński H., *Kościół wobec integracji europejskiej*, „Gość Niedzielny”, 2000, nr 28, s. 13.
- Pannenberg W., *Ewangelia jako czynnik współczesnych zmian w Europie*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 19–29.
- Pieronek T., *Stolica Apostolska a Unia Europejska*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 101–110.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Zajac M., *Quo vadis? Do Europy!*, „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 12, s. 18.
- Zięba R., *Wspólna Polityka Zagraniczna i Bezpieczeństwa Unii Europejskiej*, Warszawa 2007.
- Życiński J., *Europejska Wspólnota Ducha*, Warszawa 1998.
- <https://ekai.pl/historia-zjazdow-gnieznienskich> [18.10.2017].
- <https://ekai.pl/ks-keith-clements-europa-jako-wspolne-zadanie-chrzcijan/> [18.10.2017].

ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI

**(ARCHI)DIECEZJA WROCŁAWSKA
W ROZWOJU HISTORYCZNYM**

Diecezja wrocławska położona jest na Śląsku, który w X wieku zamieszkiwali w górnym i środkowym biegu Odry: Gołszyce, Opolanie, Ślężanie, Bobrzanie i Dziadoszanie. Śląsk Zaodrzański należał do utworzonej w 973 roku diecezji praskiej oraz częściowo (na zachód od rzeki Bóbr) do diecezji miśnieńskiej. W 982 roku biskupem tych ziem został św. Wojciech (zm. 997). Niektórzy uczeni przyjmują istnienie biskupstwa wrocławskiego już około 980 roku. Przyjmują również (prof. Edmund Małachowicz), że św. Wojciech poświęcił wybudowaną w latach 983–988, na Ostrowiu Tumskim w miejscu obecnej katedry wrocławskiej, świątynię¹.

Za czasów Ottona III, najpierw króla (od 983 r.), a następnie cesarza niemieckiego (od 966 r.), ksiązę Mieszko I zajął w latach 988–989 ziemie dawnego państwa Wiślan z Sandomierzem i Krakowem, a około 990 r. także Śląsk, który stał się odtąd częścią państwa Mieszka I, zwanego Państwem Gnieźnieńskim (*Civitas Schinesghe*). W dokumencie *Dagome iudex et Ote senatrix* (*Mieszko książę i pani Oda*) książę Mieszko wraz ze swą małżonką, Niemką z pochodzenia, Odą, przekazali swe państwo Stolicy Apostolskiej.

Książę Mieszko I, oddając swe państwo w opiekę Stolicy Apostolskiej, zmierzał w kierunku pełnej niepodległości państwowej poprzez utworzenie metropolii kościelnej i uzyskanie korony królewskiej dla siebie lub swego syna. Do utworzenia metropolii gnieźnieńskiej najwięcej

ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI – dr hab., prof. UKSW; studia specjalistyczne z biblistyki uwieńczone doktoratem biblijnym odbył w Papieskim Uniwersytecie Biblijnym w Rzymie (1969–1976); biskup diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w latach 1996–2004, arcybiskup archidiecezji wrocławskiej w latach 2004–2013.

¹ J. Swastek, *Początki chrześcijaństwa w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Śląska*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 8(2000), nr 1, s. 33–34.

przyczynił się przyjaciel cesarza Ottona III, św. Wojciech Sławnikowic, nie tyle przez swą działalność misyjną, ale przez śmierć męczeńską w dniu 23 IV 997 r. w okolicach Elbląga. Po męczeńskiej śmierci św. Wojciecha, za rządów papieża Grzegorza V (966–999), pierwszego Niemca na tronie następców św. Piotra, zapadły w Rzymie decyzje dotyczące rozbudowy Kościoła w Polsce. Omówiono kandydatów na projektowane biskupstwa w Krakowie, Kołobrzegu i Wrocławiu. Sprawy biskupstwa wrocławskiego i krakowskiego omówiono z arcybiskupem metropolitą mogunckim oraz biskupami: praskim i ołomunieckim. Część bowiem terytorium biskupstwa praskiego oraz ołomunieckiego znalazła się około 990 roku w granicach państwa polskiego. Pod rokiem 999 w rocznikach polskich i czeskich mamy informację, że przyrodni brat św. Wojciecha, Radzim Gaudenty, został wyświęcony na biskupa. Na dokumencie cesarza Ottona III dla klasztoru Farfa we Włoszech – wystawionym 2 XII 999 roku – Radzim Gaudenty występuje jako arcybiskup św. Wojciecha (*archiepiscopus sancti Adalberti*)².

Postanowienia synodu gnieźnieńskiego z 1000 r.

Metropolię gnieźnieńską z biskupstwami sufraganalnymi we Wrocławiu, Krakowie i Kołobrzegu utworzono na synodzie gnieźnieńskim, który się odbył w dniach 8–10 marca 1000 roku w Gnieźnie. Wziął w nim udział cesarz Otto III, który wybrał się do Gniezna z Rzymu już w grudniu 999 roku. Chciał przy tej okazji oddać hołd swemu przyjacielowi, św. Wojciechowi. Papieża Sylwestra II, pierwszego Francuza na tronie papieskim, reprezentował na tym synodzie kard. oblacionariusz Robert. Ponadto w tym synodzie wziął udział Bolesław Chrobry i pierwszy metropolita gnieźnieński Radzim Gaudenty.

Dla relikwii św. Wojciecha w Gnieźnie cesarz Otto III ufundował ołtarz. Ponadto cesarz Otto III zdjął z głowy swój diadem cesarski i włożył go na głowę Bolesława Chrobrego jako znak „przymierza i przyjaźni”³. Przez długi okres czasu odczytywano mylnie ten gest – jak twierdzi prof. G. Labuda – jako akt koronacji Bolesława Chrobrego. Ponadto – jak podaje kronikarz Gall Anonim – cesarz Otto III dał Bolesławowi Chrobremu gwóźdź z krzyża Pańskiego oraz włócznię św. Maurycego. Bolesław Chrobry ofiarował cesarzowi ramię św. Wojciecha. Ponadto Bolesław

² G. Labuda, *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, „Przegląd Powszechny”, 1984, nr 6, s. 389, 392.

³ Gall Anonim, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia, Wrocław 1975, s. 22 (ks. I, rozdz. VI).

Chrobry, który dobrze opanował język niemiecki, został współregentem i następcą Ottona III na stanowisku cesarskim⁴.

Uroczysta proklamacja nowej metropolii gnieźnieńskiej nastąpiła w czwartą niedzielę Wielkiego Postu 10 marca 1000 roku, której introit zaczyna się radosnym wyrażeniem *Laetare Jerusalem* – „raduj się Jeruzalem”⁵.

Św. Wojciech, cesarz Otto III, Bolesław Chrobry oraz papież Sylwester II – to pierwsi wielcy Europejczycy. Myśleli o jedności kontynentu europejskiego na podstawie zasad doktryny i moralności chrześcijańskiej, pod przewodnictwem cesarza rzymskiego i papieża jako następcy św. Piotra. Niestety, wielka idea tych wspańiałych Europejczyków, w najlepszym znaczeniu tego słowa, zesza szybko do grobu wraz z ich śmiercią.

Wszystkie uchwały synodu gnieźnieńskiego z 1000 roku zatwierdził ówczesny papież Sylwester II (zm. 1003).

Diecezja wrocławska w średniowieczu

Nie zachował się oryginał erekcyjny biskupstwa wrocławskiego ani też innych biskupstw sufraganalnych. Najdawniejsze granice diecezji wrocławskiej zostały przekazane w bulli protekcyjnej dla biskupstwa wrocławskiego papieża Hadriana IV *In eminenti Apostolicae Sedis* z 23 IV 1155 r.⁶ Pierwszym biskupem wrocławskim był biskup Jan, najprawdopodobniej niemieckiego pochodzenia, podobnie jak biskup kołobrzski – Reinbern oraz biskup krakowski Poppo.

Źródła historyczne nie potwierdzają informacji słynnego polskiego historyka ks. Jana Długosza o siedzibach wrocławskich biskupów w Smogorzowie koło Namysłowa i w Byczynie⁷. Nie mamy też źródłowych informacji o chrześcijaństwie w obrządku rzymsko-słowiańskim na Śląsku przed chrztem Polski w 966 r.⁸

Granice średniowiecznej diecezji wrocławskiej pokrywały się mniej więcej z granicami Śląska. Katedrą diecezji wrocławskiej był kościół na Ostrowiu Tumskim pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela. Książę śląski i krakowski Henryk IV Prawy (1257–1290) przyznał, w testamencie sporzą-

⁴ J. Strzelczyk, *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999, s. 65.

⁵ Labuda, *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, s. 396.

⁶ B. Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufraganii w okresie przedrozbiorowym*, RTK, 13(1966), z. 4, s. 69.

⁷ K. Doła, *Archidiecezja wrocławska*, w: *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasimowicz, Wrocław 2000, s. 35–36.

⁸ Tamże.

dzonym w 1290 roku, biskupom wrocławskim na ziemi nysko-otmuchowskiej pełne prawa książęce, jurysdykcję sądowniczą i prawo bicia własnej monety. Przywilej ten zatwierdził w 1290 roku papież Mikołaj IV oraz metropolita gnieźnieński Jakub Świnka wraz z polskimi biskupami na synodzie w Gnieźnie. Tytuł książęcy zachowali biskupi wrocławscy do 1945 r.⁹

Biskup wrocławski Przeclaw z Pogorzeli (1344–1376) poszerzył księstwo otmuchowskie o ziemię grodkowską, Paczków, Widną, Żulową i Jawornik.

Na mocy testamentu polskiego władcy księcia Bolesława Krzywoustego (zm. 1138) Śląsk stał się dzielnicą jego syna Władysława II (zm. 1201), a następnie jego synów. Dali oni początek dwóm liniom Piastów śląskich: wrocławskiej i opolsko-raciborskiej. Fakt ten zadecydował o wyodrębnieniu się Śląska Dolnego i Górnego w XIII w. Książęta śląscy: Henryk Brodaty (zm. 1238), jego syn Henryk Pobożny oraz jego wnuk Henryk IV Prawy, zwany też Henrykiem Probusem (zm. 1290), podjęli się próby zjednoczenia rozbitych na dzelnice – po śmierci księcia Bolesława Krzywoustego – ziem polskich. Niestety, nie przyniosły one sukcesów. Co więcej, posłowie króla Kazimierza Wielkiego (zm. 1370) dnia 24 VII 1335 r. podpisali w Trenčynie z królem czeskim Janem Luksemburskim akt, na mocy którego Polska zrzekła się praw politycznych do księstw śląskich, które *de facto* należały już do czeskiej korony św. Wacława. Król Jan Luksemburski zrzekł się wówczas – za cenę 20 tysięcy kop groszy praskich – roszczeń do polskiej korony. Następca króla Jana Luksemburskiego, król Karol IV Luksemburski (1316–1378), od roku 1346 cesarz niemiecki, w traktacie namysłowskim w 1348 roku wcielił do korony św. Wacława całe terytorium Śląska. W latach 1348–1360 podjął próby wcielenia diecezji wrocławskiej do utworzonej 4 IV 1344 r. metropolii praskiej, gdyż znajdowała się ona w granicach korony św. Wacława. Jego staraniom sprzyjały wówczas proczeskie rządy ordynariusza wrocławskiego bp. Wacława z Pogorzeli (1342–1376). Staraniom tym przeciwdziałał król polski Kazimierz Wielki. Papież Urban V bullą *Cum ad officii nostri* z 24 II 1365 r. zapewnił polskiego monarchę, że biskupstwo wrocławskie podlega metropolii gnieźnieńskiej. W 1360 roku cesarz Karol IV wycofał się z zabiegów podporządkowania diecezji wrocławskiej praskiej metropolii¹⁰.

⁹ Tamże, s. 36.

¹⁰ Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej*, s. 11–12; A. Dybkowska, J. Żaryn, M. Żaryn, *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 2007, s. 42–43.

W XV wieku związki między biskupstwem wrocławskim a metropolią gnieźnieńską układały się normalnie. Wrocławscy ordynariusze, a także ich sufragani, otrzymywali sakrę biskupią z rąk gnieźnieńskiego metropolity. Język polski stał się w XVI wieku codziennym językiem wrocławskich kanoników¹¹. Ale na synodach prowincjalnych w Gnieźnie w latach 1520–1566 diecezja wrocławska nie była reprezentowana. Nie wziął też udziału w synodzie prowincjalnym w Piotrkowie w 1577 roku, na którym biskupi polscy przyjęli uchwały Soboru Trydenckiego (1545–1563), biskup wrocłowski Marcin Gerstmann (1574–1589). Jednakże biskupi wrocławszy w tym czasie usprawiedliwiali swoją nieobecność, a w diecezji wrocławskiej ogłaszali statuty synodów prowincjalnych¹².

Od reformacji do XVIII wieku

Bolesnym wstrząsem dla Kościoła katolickiego była luterska reformacja. Na Śląsku – jak twierdzi ks. K. Dola – nie była ona ruchem oddolnym¹³. W każdym bądź razie początki i rozwój luterskiej reformacji na Śląsku to nadal temat kontrowersyjny¹⁴. Historiografia protestancka w XIX wieku upatrywała przyczyny reformacji w opłakanej sytuacji Kościoła katolickiego w XV w. Według niej Marcin Luter odrodził Kościół, a protestantyzm rozwijał się bez zewnętrznego przymusu¹⁵. Natomiast wybitny historyk niemiecki Kurt Engelbert w kilku artykułach, opublikowanych w latach 1960–1964, o początkach ruchu reformacyjnego stwierdził, że życie religijne na Śląsku, w wielonarodowej Rzeczypospolitej oraz w Niemczech było około 1500 roku w rozkwicie¹⁶.

Ks. dr J. Eck w odbytej w Lipsku dyspacie (od 27 VI do 16 VII 1519 r.) wykazał, iż nauka Marcina Lutra stawia go na równi z Wiklefem oraz Husem, których potępił sobór w Konstancji (1414–1418). Wskazał, iż nie oznacza ona reformy Kościoła, ale jest atakiem na jego strukturę oraz doktrynę. We Wrocławiu już w 1519 roku pojawiły się pisma na temat

¹¹ Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej*, s. 12–13.

¹² Od połowy XVII wieku przynależność metropolitalna Wrocławia do Gniezna była raczej prawna niż faktyczna. Relacja prymasa Polski abp. Michała Poniatowskiego do Rzymu z 1789 roku nie wymienia już biskupstwa wrocławskiego wśród biskupstw przynależących do metropolii gnieźnieńskiej – Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej*, s. 15–16.

¹³ K. Dola, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009, s. 153.

¹⁴ Tamże, s. 146.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

owej dysputy. W 1523 roku odbyło się w kościele św. Marii Magdaleny we Wrocławiu pierwsze nabożeństwo luterańskie. Przewodniczył mu ks. dr Jan Hess. W 1524 roku odbyła się w kościele pod wezwaniem św. Stanisława biskupa, św. Waclawa i św. Doroty we Wrocławiu dysputa między zwolennikami nauki Marcina Lutra a katolikami. Dotyczyła ona głównie głoszenia słowa Bożego, sakramentu kapłaństwa oraz sakramentu małżeństwa. Po tej dyspucie proboszcz kościoła św. Elżbiety we Wrocławiu (akolita) Ambroży Moiban zaprowadził w tej świątyni nabożeństwa protestanckie. Wkrótce za tymi wrocławskimi parafiami opowiedziało się w diecezji wrocławskiej dziesięć parafii katolickich we Wrocławiu. W 1563 roku opowiedziała się za luteranizmem rada miejska we Wrocławiu. Naukę Marcina Lutra upowszechniali na Śląsku pochodzący z diecezji wrocławskiej studenci Marcina Lutra oraz Filipa Melanchtona z Wittenbergi. Do upowszechniania nauki protestanckiej w diecezji wrocławskiej przyczyniały się też druki. W połowie XVI wieku na 12 drukarni na Śląsku aż 11 było własnością protestantów. Siłowo narzucali naukę Marcina Lutra mieszkańcom Śląska zniemczali książęta śląscy oraz mieszczaństwo. Protestantyzm uchodził bowiem za niemiecką religię. Wielką gorliwość w upowszechnianiu nauki luterańskiej wykazał książę legnicko-brzeski Fryderyk II (1480–1547). Pod wpływem K. Schwenkfelda dopuścił on w swym księstwie do anarchii liturgicznej. Za radą Marcina Lutra zaniechano w księstwie legnicko-brzeskim w latach 1526–1530 nie tylko celebrowania Wieczery Pańskiej, ale nawet udzielania chrztu. W 1549 roku jeden kapłan katolicki musiał obsługiwać na Śląsku około 50 kościołów. Około 1580 roku aż 1222 parafie w diecezji wrocławskiej znalazły się we władaniu protestanckim. Przy kościele katolickim trwało około 150 parafii, głównie w księstwach: nyskim, opolskim i raciborskim¹⁷. Parafie, w których był żywy kult Matki Boskiej oraz świętych Pańskich, ze św. Jadwigą, św. Stanisławem oraz św. Waclawem na czele, nie tylko nie uległy luteranizacji, ale także germanizacji. W księstwach: wrocławskim, głogowskim, świdnicko-jaworskim tylko nieliczne miejscowości, jak: Krzeszów, Grodowiec, Lubomierz, Nowogrodziec oparły się reformacji¹⁸. Rozwój luteranizmu na Śląsku ułatwiała także postawa niektórych biskupów wrocławskich z XVI w. I tak na przykład ordynariusz wrocławski bp Jan Turzo (1506–1520) utrzymywał kontakty z Marcinem Lutrem i jego najbliższym

¹⁷ Tamże, s. 156. J. Mandziuk, *Historia Kościoła na Śląsku*, t. 2, Warszawa 1995, s. 18–66.

¹⁸ Doła, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37; tenże, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, s. 37–65, 146–157; Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, s. 12–14, 18–24, 25–29; W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1962, s. 84–85.

współpracownikiem, Filipem Melanchtonem. Nazywali go oni „najlepszym biskupem stulecia”. Jego następca, bp Jakub Salza (1520–1539), choć był zawsze wierny Kościołowi katolickiemu, to jednak wobec luteranizmu był okazem biskupa kompromisu. Bp Baltazar z Promnicy (1539–1562) był uczniem Marcina Lutera oraz Filipa Melanchtona w Wittenberdze. Z okazji jego wyboru tak Luter, jak i Melanchton przesłali mu gratulacje. Bp Kasper z Łogaw (1562–1574), choć założył pierwsze na ziemiach polskich seminarium duchowne w 1565 roku, to jednak nie wziął udziału w ostatniej fazie Soboru Trydenckiego (1545–1563)¹⁹.

Od lat sześćdziesiątych XVI wieku nastąpiło wzmocnienie pozycji Kościoła katolickiego na Śląsku, głównie dzięki członkom kapituły katedralnej we Wrocławiu oraz biskupowi wrocławskiemu M. Gerstmannowi (1574–1585), który przeprowadził wizytację diecezji oraz zwołał synod w latach 1579–1580, na którym przyjęto uchwały Soboru Trydenckiego²⁰.

Za rządów ordynariusza wrocławskiego Karola Ferdynanda Wazy (1625–1655) cesarska komisja redukcyjna odebrała protestantom zajęte wcześniej przez nich kościoły katolickie we wszystkich księstwach podległych cesarzowi austriackiemu, w liczbie około 650 (w latach 1653–1654). W 1676 roku katolicy przejęli po protestantach około 100 kościołów. Protestanci zbudowali dla siebie trzy kościoły: w Świdnicy, Jaworze i Głogowie.

Pozycja Kościoła uległa wzmocnieniu po założeniu w 1702 roku dwuwyziałowej Akademii Leopoldyńskiej oraz przez rozwój pielgrzymek i bractw religijnych. W wyniku tych przemian Górny Śląsk odzyskał katolickie oblicze, Śląsk środkowy został wyznaniowo podzielony, a Dolny Śląsk stał się protestancki²¹.

Na mocy pokoju w Altranstädt (1706 r.) król szwedzki Karol XII wymusił w 1707 roku zwrot protestantom na Śląsku 125 kościołów oraz zgodę na wybudowanie sześciu kościołów (Cieszyn, Jelenia Góra, Koźuchów, Kamienna Góra, Milicz, Żagań).

W wyniku wojny austriacko-pruskiej, Prusy zajęły w 1742 roku większą część Śląska oraz Hrabstwo Kłodzkie. Około 3100 km² ziem śląskich znalazło się w granicach cesarstwa austriackiego. W ten sposób diecezja

¹⁹ Tamże, s. 84–85; Dola, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37; W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, s. 59–73; A. Sabisch, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975; por. D. Dolański, *Najspokojniejszy Kościół. Reformacja XVI wieku w księstwie głogowskim*, Zielona Góra 1998, s. 43–68.

²⁰ Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, s. 73; Dola, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37.

²¹ Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, s. 73; Dola, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37.

wrocławska została podzielona na część pruską i austriacką. Po roku 1742 Kościół katolicki na Śląsku stał się z religii panującej religią tolerowaną.

W 1773 roku diecezja wrocławska liczyła 651 parafii i kuracji. W części pruskiej diecezji były 572 parafie, a w części austriackiej 79. Na jej terenie było 40 miast, 98 miasteczek i 4280 wsi. Obok kapituły katedralnej na jej terenie było siedem kolegiat: we Wrocławiu (kolegiata świętokrzyska oraz św. Idziego), w Głogowie, Nysie, Opolu, Raciborzu i Głogówku. Na jej terenie znajdowały się 54 klasztory męskie i 14 żeńskich. We Wrocławiu, liczącym wówczas około 90 tys. mieszkańców, było około 30 tys. katolików²².

W XIX i pierwszej połowie XX wieku

Wskutek klęski wojsk pruskich z armią cesarza Napoleona Bonaparte-go w latach 1806–1807 rząd pruski utracił znaczną część swego terytorium i musiał uiszczyć Francji około 140 tys. talarów. Dla uzyskania potrzebnej kwoty król pruski Fryderyk Wilhelm III dnia 30 X 1810 r. podpisał edykt kasujący 68 klasztorów męskich i 14 żeńskich oraz wszystkie kolegiaty. Na własność państwa przeszedł też majątek kapituły katedralnej. Biskup wrocławski utracił wówczas księstwo nysko-otmuchowskie i grodkowskie (613 wiosek). Rząd pruski zobowiązał się dać duchowieństwu pensję, a zakonnikom i prowadzonym przez nie instytucjom odszkodowanie. Kapituła zachowała jednak prawo wyboru ordynariusza. Dla biskupa wrocławskiego wyznaczono pensję w wysokości 12 tys. talarów, a dla biskupa sufragana 1200 talarów (rocznie). Kapitułe przyznano kwotę 16 200 talarów²³.

Bulla papieża Piusa VII *De salute animarum* z 16 VII 1821 r. (zatwierdzona przez króla Fryderyka Wilhelma III dnia 23 VIII 1821 r.) podporządkowała diecezję wrocławską bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Bulla ta zleciła biskupowi wrocławskiemu jurysdykcję nad Brandenburgią, Meklemburgią oraz Pomorzem zachodnim (delegatura berlińska). Na tym terytorium było wówczas 6 parafii i 17 stacji misyjnych. Ponadto bulla ta włączyła do diecezji wrocławskiej dekanaty: bytomski oraz pszczyński z diecezji krakowskiej oraz Górne Łużyce – z miastem Lubaniem – z diecezji miśnieńskiej. Odłączyła natomiast od diecezji wrocławskiej dekanaty: ostrzeszowski i kępiński, i włączyła je do archidiecezji poznańskiej. Nato-

²² Kumor, *Granice archidiecezji gnieźnieńskiej*, s. 73.

²³ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 3, cz. 1, Warszawa 2007, s. 323–324; J. Swastek, *Bardo – najstarsze sanktuarium maryjne na Śląsku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 18(2010), nr 1, s. 212; P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984, s. 72–73.

miast z archidiecezji poznańskiej przyłączono do diecezji wrocławskiej okręg Świebodzina, Krosna, Sulechowa, Bobrowic i Lubska Krośnieńskiego²⁴.

Konstytucja pruska z 1850 roku stworzyła możliwości swobodniejszego działania Kościoła katolickiego. Za rządów kard. Melchiora von Diepenbrocka (1845–1853) nastąpiło odrodzenie katolicyzmu na Śląsku. Proces ten owocnie kontynuowali jego następcy, a szczególnie abp Heinrich Förster (1853–1881) oraz kard. Georg Kopp (1887–1914), który zbudował na terenie diecezji wrocławskiej około 650 kościołów oraz okazały gmach wrocławskiego Alumnatu (1895 r.). Był on mistrzem kompromisu. Dzięki jego niestrudzonym zabiegom ustało antykościelne ustawodawstwo „Kulturkampf” (1871–1887)²⁵. Dzieło jego owocnie kontynuował kard. Adolf Johannes Bertram (1914–1945)²⁶. W 1920 roku przyznano Polsce część Śląska Cieszyńskiego, a w 1921 roku 29% obszaru plebiscytowego (3213 km²). Na tym terenie utworzono w 1922 roku administrację apostolską w Katowicach, podniesioną w 1925 r. do rangi diecezji śląskiej, zwanej też diecezją katowicką. Podporządkowano ją nowo erygowanej w 1925 roku metropolii w Krakowie. W 1929 roku utworzono w północno-zachodniej części diecezji wrocławskiej diecezję berlińską (około 60 000 km²). Na jej terytorium znajdowały się wówczas 154 parafie i placówki duszpasterskie²⁷.

W 1930 r. Wrocław, na mocy bulli papieża Piusa XI *Pastoralis officii nostri* z 13 VIII 1930 r., został metropolią z biskupstwami sufraganiałnymi w Olsztynie, Berlinie oraz wolną prałaturą pilską, utworzoną w 1923 roku z zachodniej części archidiecezji poznańskiej (44 parafie i 4 wikariaty lokalne z dekanatami: Pszczew, Piła, Wałcz, Wschowa i Zbąszyń) oraz z diecezji chełmińskiej (Ziemia Złotowska, Lęborska i Bytowska), które po traktacie wersalskim znalazły się w Niemczech²⁸.

Wykonawcą bulli papieskiej został abp Cesare Orsenigo, nuncjusz apostolski w Berlinie. Decyzję Stolicy Apostolskiej ogłosił pierwszy metropolita wrocławski kard. Adolf Johannes Bertram dnia 21 IX 1930 r.²⁹;

²⁴ Doła, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37; A. Kiełbasa, *75-lecie metropolii wrocławskiej*, „Nowe Życie”, 2005, nr 9(372), s. 3.

²⁵ Doła, *Archidiecezja wrocławska*, s. 37.

²⁶ Tenże, *Duszpasterstwo w (archi)diecezji wrocławskiej i jej ustrój za rządów arcybiskupa ks. kardynała Adolfa Bertrama (1914–1945)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 15(1995), s. 147–160; J. Mandziuk, *Pasterze Kościoła katolickiego na Śląsku*, Warszawa 2016, s. 661–668.

²⁷ J. Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1995*, Wrocław 1998, s. 23.

²⁸ R. Prejs, *Pilska Prałatura*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 591–593.

²⁹ Kiełbasa, *75-lecie metropolii wrocławskiej*, s. 3.

w latach 1920–1945 pełnił on funkcję przewodniczącego Fuldajskiej Konferencji Biskupów Niemieckich.

W 1931 r. prymas Polski kard. August Hlond podjął wraz z biskupem katowickim Stanisławem Adamskim starania w Rzymie o utworzenie biskupstwa w Opolu. Na ordynariusza tej nowej diecezji był przewidziany kanonik metropolitalnej kapituły wrocławskiej ks. Paweł Łukaszczyk (zm. 1950), wielki patriota polski. Prasa niemiecka uznała te zabiegi za prowokację.

Po II wojnie światowej

Uwolniony przez wojska amerykańskie z klasztoru w Wiedenbruck k. Paderborn kard. A. Hlond w 1945 roku udał się do Rzymu, gdzie odbył kilka rozmów z papieżem Piusem XII, który darzył go najwyższym zaufaniem, oraz z przedstawicielami niektórych rzymskich dykasterii. Ze względu na bardzo trudną sytuację polityczną w Polsce, po zakończeniu działań wojennych w 1945 roku, otrzymał on 8 VII 1945 r. nadzwyczajne uprawnienia (*specialissimae facultates*). Zostały one zawarte w dekrete Kongregacji do Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych. Dekret ten podpisał w imieniu tejże Kongregacji Domenico Tardini. Nie został on dotąd nigdzie opublikowany. Jego odpis znajduje się w „Acta Hlondiana”, które zebrał pracownik ks. prof. Stanisław Kosiński SDB (t. 6/15, s. 37–39)³⁰. Nie da się wykluczyć, iż dekret ten, wydany przed konferencją w Poczdamie (17 VII – 2 VIII 1945 r.), mógł być jeszcze uzupełniony ustnymi pełnomocnictwami, które nie mogły się w nim znaleźć ze względu na obowiązujący Stolicę Apostolską konkordat z Niemcami zawarty w 1933 roku³¹. Jako uzasadnienie wydania tego dekretu podano, iż papież – w związku z powrotem kard. A. Hlonda do Polski – chce skorzystać z jego roztropnego i światłego umysłu, aby mógł dokonać uregulowań kościelnych w ciężko doświadczonej w okresie drugiej wojny światowej Polsce³². Zawarte w tym dekrete nadzwyczajne uprawnienia prymasa Polski dotyczyły wszystkich dyspens i łask, których Stolica Apostolska zwykła udzielać, za wyjątkiem mianowania biskupów, dyspensowania kapłanów od celibatu i braku wieku do święceń, dyspensowania od małżeństwa niedopełnionego oraz od przeszkody powinowactwa w pierwszym stopniu. Na podstawie otrzymanych uprawnień mógł prymas Polski kard. A. Hlond mianować administratorów apostolskich *ad nutum*

³⁰ M. Fąka, *Z dziejów prymasostwa w Polsce*, „Życie i Myśl”, 1981, nr 7–8, s. 163.

³¹ Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej*, s. 29–30.

³² Tamże.

Sanctae Sedis. Mógł im też udzielać uprawnień biskupa rezydencyjnego, za wyjątkiem tych, które są związane z charakterem święceń biskupich. Mógł ich mianować na całym polskim terytorium (*tutto territorio polacco*). Prymas Polski w dobrej wierze zrozumiał, iż jego uprawnienia objęły tak terytoria II Rzeczypospolitej, jak i też ziemie przyznane Polsce na konferencji zwycięskich mocarstw w Jałcie (4 II – 11 II 1945)³³. Za ten błąd przeprosił w 1946 roku Stolicę Apostolską³⁴.

Prymas Polski kard. August Hlond po powrocie z Rzymu do kraju dnia 13 VII 1945 r. spotkał się w Krakowie z abp. Adamem Sapiehą, a dnia następnego przeprowadził rozmowę z biskupem katowickim Stanisławem Adamskim oraz z ks. Bolesławem Kominkiem. Ks. Kominkowi zaproponował nominację na administratora apostolskiego we Wrocławiu. Jednakże ks. Kominek wyraził wolę rządów nie w całej archidiecezji wrocławskiej, tylko na Opolszczyźnie. Znał ją dobrze z autopsji. Kard. A. Hlond przystał na jego propozycję. W dniu 12 VIII 1945 r. spotkał się w klasztorze sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej z wikariuszem kapitulnym archidiecezji wrocławskiej – ks. Ferdynandem Piontkiem, znającym bardzo dobrze język polski. Oświadczył mu, iż jest wolą papieża, aby zrezygnował ze swej funkcji. Ks. Piontek spełnił jego życzenie. Zwrócił się jednak z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby swój urząd mógł pełnić do 1 IX 1945 r. Biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej Joseph Ferche, władający także bardzo dobrze językiem polskim, opuścił Wrocław w dniu 15 IX 1946 r. Od 1948 roku pracował w Kolonii jako biskup pomocniczy kard. J. Fringsa. Zmarł w 1965 r.³⁵

W dniu Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, to jest 15 VIII 1945 r., prymas Polski August Hlond wręczył dekrety nominacyjne pięciu administratorom apostolskim. W Opolu administratorem apostolskim został ks. Bolesław Kominek, we Wrocławiu ks. Karol Milik, w Gorzowie Wielkopolskim – ks. Edmund Nowicki, w Gdańsku – ks. Andrzej Wronka, a w Olsztynie – ks. Teodor Bensch³⁶.

Ks. Ferdynand Piontek w ostatnim dniu swego urzędowania, to jest 1 IX 1945 roku, ustanowił ks. prał. Franciszka Onderka, rezydującego w Czeskim Cieszynie, wikariuszem generalnym dla śląskiej części archidiecezji wrocławskiej na terenie Czechosłowacji. Od 21 VI 1945 r. pełnił on funkcję

³³ Tamże, s. 30.

³⁴ Tamże, s. 211–214.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 33.

pełnomocnika dla tej części archidiecezji wrocławskiej z nominacji kard. Adolfa J. Bertrama. Papież Pius XII dnia 26 VI 1947 r. wyłączył tę część archidiecezji wrocławskiej i utworzył na tym terenie samoistną administrację apostolską podporządkowaną Stolicy Apostolskiej. Na tym terenie było w czterech dekanatach 81 parafii; ks. Franciszek Onderek został administratorem apostolskim z uprawnieniami biskupa rezydencjalnego. Tereny te włączył do archidiecezji ołomunieckiej 30 XII 1977 r. papież Paweł VI.

W dniu 30 VIII 1945 r. ks. Karol Milik oraz ks. Bolesław Kominek otrzymali w klasztorze sióstr Urszulanek Unii Rzymskiej, przy pl. Nankiera 16, z rąk dotychczasowego wikariusza kapitulnego archidiecezji wrocławskiej ks. Ferdynanda Piontka, jurysdykcję kanoniczną. Świadcami tej uroczystości byli: biskup sufragan archidiecezji wrocławskiej Joseph Ferche oraz członkowie kapituły metropolitalnej³⁷.

Ks. Ferdynand Piontek od 1946 roku zarządzał częścią archidiecezji wrocławskiej, która znalazła się na terenie Niemiec. W dniu 1 V 1959 r. został biskupem w Görlitz.

Nowo utworzona administracja apostolska Dolnego Śląska obejmowała 24 504 km². W jej skład weszło województwo wrocławskie, część województwa poznańskiego (od 1950 r. zielonogórskiego) z powiatami: Głogów, Szprotawa, Żagań i Żary. Od dnia 8 IX 1945 r. weszło w jej skład dawne Hrabstwo Kłodzkie z powiatami: Bystrzyca Kłodzka, Kłodzko i Nowa Ruda, należące do archidiecezji praskiej. Ponadto ordynariusz diecezji miśnieńskiej bp Piotr Legge zlecił – za zgodą Stolicy Apostolskiej – ks. infuł. Karolowi Milikowi, jako administratorowi apostolskiemu we Wrocławiu, jurysdykcję nad tymi parafiami w okręgu Bogatynia (południowa część powiatu zgorzeleckiego), które znalazły się na wschód od rzeki Nysy Łużyckiej. Na tym terenie działał do 1948 roku wikariusz generalny biskupa miśnieńskiego³⁸.

Władze Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej usunęły w dniu 26 I 1951 r. ze stanowiska administratora apostolskiego ks. infuł. Karola Milika i wprowadziły na jego miejsce jako wikariusza kapitulnego ks. Kazimierza Józefa Lagosza. Ks. infułat Kazimierz Lagosz w 1952 roku reaktywował kapitułę katedralną we Wrocławiu, mimo istnienia dawnej kapituły katedralnej w Niemczech (w Görlitz)³⁹.

³⁷ Tamże, s. 34.

³⁸ Tamże, s. 36.

³⁹ Doła, *Archidiecezja wroclawska*, s. 38.

Od dnia 5 XII 1956 r. do 10 III 1974 r. rządy kościelne we Wrocławiu sprawował bp Bolesław Kominek. Papież Jan XXIII wyniósł go w 1962 r. do godności arcybiskupa tytularnego, a papież Paweł VI obdarzył go 5 III 1973 r. godnością kardynalską. Dnia 28 VI 1972 r. Wrocław – na mocy bulli papieża Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus* – stał się ponownie metropolią z biskupstwami sufraganalnymi w Opolu i Gorzowie Wielkopolskim. Utraciła archidiecezja wrocławska na rzecz nowo erygowanej diecezji gorzowskiej 69 parafii w siedmiu dekanatach⁴⁰. Zyskała natomiast tereny dawnego Hrabstwa Kłodzkiego (powiaty: Bystrzyca Kłodzka, Kłodzko i Nowa Ruda).

Zmiany reorganizacyjne 1992 i 2004 r.

Największym wydarzeniem w historii organizacji polskiego Kościoła od słynnej bulli papieża Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas* z 28 X 1925 r. była bulla papieża Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* z 25 III 1992 r.

W pracach nad reorganizacją struktur Kościoła katolickiego w Polsce, po zrzuceniu kajdan sowieckiego zniewolenia i rozpadzie Związku Sowieckiego, na szczególne podkreślenie zasługuje praca nuncjusza apostolskiego abp. Józefa Kowalczyka⁴¹ oraz współpracujących z nim biskupów diecezjalnych.

Bulla ustanawiająca nową organizację Kościoła w Polsce została przekazana polskim biskupom w Gnieźnie w dniu 24 III 1992 r., a ogłoszono ją 25 III 1992 r.

Na mocy bulli papieża Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus* powstało 13 nowych diecezji (bielsko-żywiecka, elbląska, ełcka, gliwicka, kaliska, legnicka, łowicka, radomska, rzeszowska, sosnowiecka, toruńska, warszawsko-praska i zamojsko-lubaczowska). Nastąpiła zmiana nazw trzech diecezji: sandomiersko-radomskiej na sandomierską, chełmińskiej na pelplińską, gorzowskiej na zielonogórsko-gorzowską. Powstało osiem nowych metropolii: przemyska obrządku łacińskiego, szczecińsko-kamieńska, gdańska, warmińska, białostocka, częstochowska, katowicka

⁴⁰ Swastek, *Kościół wrocławski*, s. 4–5; tenże, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej*, s. 52–101.

⁴¹ Sprawom reorganizacji struktur Kościoła w Polsce w 1992 roku, reaktywaniem ordynariatu polowego Wojska Polskiego, stosunkom dyplomatycznym między Stolicą Apostolską a Polską oraz ratyfikacji konkordatu poświęcił on źródłową rozprawę – J. Kowalczyk, *Dojrzewanie czasu. Wybór dokumentów, przemówień i homilii 1989–1998*, Poznań 1998.

i lubelska. Ponadto Jan Paweł II nadał w teże bulli nową strukturę organizacyjną pięciu metropoliom (gnieźnieńskiej, krakowskiej, poznańskiej, wrocławskiej i warszawskiej). Diecezja łódzka została archidiecezją i została poddana Stolicy Apostolskiej. Mocą tej bulli została rozwiązana unia archidiecezji gnieźnieńskiej i archidiecezji poznańskiej oraz unia archidiecezji gnieźnieńskiej i archidiecezji warszawskiej⁴². Ponadto Jan Paweł II postanowił, iż tytuł prymasa Polski pozostaje związany z historycznym dziedzictwem św. Wojciecha w archidiecezji gnieźnieńskiej⁴³. Został też ustanowiony ordynariat wiernych obrządku wschodniego nie mających własnego ordynariusza⁴⁴. Ponadto Jan Paweł II określił granice biskupstwa obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w Polsce⁴⁵.

Na mocy teże bulli diecezja opolska, która należała dotąd do metropolii wrocławskiej, znalazła się w granicach nowo erygowanej metropolii katowickiej. W jej granicach znalazła się także nowo erygowana diecezja gliwicka. W ten sposób został zrealizowany projekt: scalenia Górnego Śląska w ramach jednej administracji kościelnej, zaprojektowany jeszcze w latach dwudziestych XX wieku, lecz nie zrealizowany na skutek podziału Górnego Śląska między Polską a Niemcami⁴⁶.

Należąca dotąd do wrocławskiej metropolii diecezja gorzowska znalazła się pod nową nazwą w metropolii szczecińsko-kamieńskiej. Należąca zaś od 1992 roku do metropolii wrocławskiej diecezja legnicka została wydzielona z terytorium archidiecezji wrocławskiej. Objęła ona 28 dekanatów i 264 parafie. Ponadto na rzecz nowo erygowanej diecezji kaliskiej archidiecezja wrocławska utraciła dekanat sycowski (za wyjątkiem parafii Poniatowice), dekanat twardogórski i trzy parafie z dekanatu milickiego (Cieszków, Gądkowice, Trzebicko). Po tej delimitacji w archidiecezji wrocławskiej pozostało 40 dekanatów i 379 parafii⁴⁷.

Jan Paweł II realizujący założenia bulli *Totus Tuus Poloniae populus* ustanowił 24 II 2004 r. diecezję świdnicką. Objęła ona 13 dekanatów

⁴² T. Wałachowicz, *Nowa organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce 1992 roku*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 54(1992), z. 2, s. 49.

⁴³ *Komunikat Nuncjatury Apostolskiej w Polsce*, „Niedziela”, 35(1992), nr 14(5 IV), s. 1.

⁴⁴ *Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz o przynależności metropolitalnej poszczególnych diecezji*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne”, 45(1992), nr 2, s. 146.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ A. Grajewski, *Nowe diecezje w Polsce*, „Gość Niedzielny”, 1992, nr 13(29 III) s. 1.

⁴⁷ Swastek, *Rządcy archidiecezji wrocławskiej*, s. 163; W. Bochnak, *Początki diecezji legnickiej. Parafie i duchowieństwo. 1992*, Legnica 2004, s. 56.

z archidiecezji wrocławskiej oraz 8 dekanatów z diecezji legnickiej. Obejmuje ona obecnie 187 parafii i dwa ośrodki rektoralne (2009 r.). Na jej terytorium mieszka około 630 000 katolików. Diecezja ta należy do metropolii wrocławskiej⁴⁸.

Dnia 2 IX 2004 r. najstarsze sanktuarium maryjne na Śląsku pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Bardzie otrzymało rangę sanktuarium metropolitalnego dla diecezji legnickiej i świdnickiej, a 18 IX 2008 r. kościół pątniczny w Bardzie otrzymał tytuł bazyliki mniejszej⁴⁹.

Obecnie archidiecezja wrocławska liczy 300 parafii, 33 dekanaty oraz 1 199 332 mieszkańców (w tym 1 152 710 katolików). Obejmuje terytorium 8 850 km².

STRESZCZENIE

Autor ukazuje zmiany organizacyjne w ciągu wieków położonej na Śląsku diecezji, a potem archidiecezji wrocławskiej. Powstała w 1000 r. diecezja wrocławska należała od początku do metropolii gnieźnieńskiej. Wielkie straty poniosła w XVI wieku wskutek reformacji. W XVIII wieku straciła związek z metropolią gnieźnieńską. Wróciła do Polski po II wojnie światowej. Ostatnie zmiany terytorialne przeszła wskutek reorganizacji terytorialnej Kościoła w Polsce dokonanej przez papieża Jana Pawła II w latach 1992 i 2004.

Słowa kluczowe: (archi)diecezja wrocławska, bulla *Totus Tuus Poloniae populus*, Kościół na Śląsku, metropolia gnieźnieńska.

SUMMARY

The author shows the organisational changes over the centuries of the diocese located in the Silesia region, that later become the archdiocese. The Wrocław diocese, founded in 1000, belonged to the Gniezno metropolis from the very beginning. It suffered a great loss due to the Reformation in 16th century. In the 18th century it lost its connection with the Gniezno metropolis. It came back to Poland after the World War II. The last territorial changes was taken in order to the territorial reorganisation of the Polish Church made by the Pope John Paul II in 1992 and 2004.

Key words: Wrocław (arch)diocese, Papal bull *Totus Tuus Poloniae populus*, Silesian Church, Gniezno metropolis.

⁴⁸ S. Chomiak, *Ustanowienie diecezji świdnickiej*, w: *Pięć lat diecezji świdnickiej (2004–2009)*, red. M. Korgul [i in.], Świdnica 2009, s. 9–11.

⁴⁹ Swastek, *Bardo – najstarsze sanktuarium maryjne na Śląsku*, s. 217.

BIBLIOGRAFIA

- Gall Anonim, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia, Wrocław 1975.
- Dekret o ustanowieniu i określeniu granic nowych diecezji i prowincji kościelnych w Polsce oraz o przynależności metropolitalnej poszczególnych diecezji, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne”, 45(1992), nr 2, s. 141–157.
- Dola K., *Archidiecezja wrocławska*, w: *Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasimowicz, Wrocław 2000, s. 35–37.
- Dola K., *Duszpasterstwo w (archi)diecezji wrocławskiej i jej ustrój za rządów arcybiskupa ks. kardynała Adolfa Bertrama (1914–1945)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 15(1995), s. 143–206.
- Dola K., *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, Opole 2009.
- Dolański D., *Najspokojniejszy Kościół. Reformacja XVI wieku w księstwie głogowskim*, Zielona Góra 1998.
- Dybkowska A., Żaryn J., Żaryn M., *Polskie dzieje od czasów najdawniejszych do współczesnych*, Warszawa 2007.
- Fąka M., *Z dziejów prymasostwa w Polsce*, „Życie i Myśl”, 1981, nr 7–8, s. 151–166.
- Gach P.P., *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984.
- Grajewski A., *Nowe diecezje w Polsce*, „Gość Niedzielny”, 1992, nr 13(29 III), s. 1.
- Kiełbasa A., *75-lecie metropolii wrocławskiej*, „Nowe Życie”, 2005, nr 9(372), s. 3.
- Kumor B., *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufraganii w okresie przedrozbiorowym*, RTK, 13(1966), z. 4, s. 5–75.
- Labuda G., *O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce*, „Przegląd Powszechny”, 1984, nr 6, s. 373–396.
- Mandziuk J., *Historia Kościoła na Śląsku*, t. 2, Warszawa 1995; t. 3, cz. 1, Warszawa 2007.
- Mandziuk J., *Pasterze Kościoła katolickiego na Śląsku*, Warszawa 2016.
- Marschall W., *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980.
- Prejs R., *Pilska Pralatura*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 591–593.
- Sabisch A., *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975.
- Strzelczyk J., *Bolesław Chrobry*, Poznań 1999.
- Swastek J., *Bardo – najstarsze sanktuarium maryjne na Śląsku*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 18(2010), nr 1, s. 199–218.
- Swastek J., *Początki chrześcijaństwa w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Śląska*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 8(2000), nr 1, s. 23–35.
- Swastek J., *Rządcy archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1995*, Wrocław 1998.
- Urban W., *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1962.
- Walachowicz T., *Nowa organizacja Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce 1992 roku*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 54(1992), z. 2, s. 49–58.

KS. TOMASZ KACZMAREK

**WILEŃSKI MĘCZENNIK
BŁ. KS. HENRYK HLEBOWICZ (1904–1941)**

Minione stulecie przeszło do historii Kościoła jako czas największej liczby męczenników w jego dziejach. Podobnie jak w starożytności, i w naszych czasach męczennicy stawali się dla świata profetycznym „znakiem sprzeciwu”, a jednocześnie znakiem nadziei, że moc łaski Odkupiciela rodzaju ludzkiego zwycięża nawet pośród morza nienawiści¹. Takim świadectwem przemawiał także Kościół katolicki w Polsce w latach niemieckiej okupacji i prześladowania ze strony ateistycznego systemu nazistowskiego. Ponad stu spośród tych heroicznych świadków wiary zostało ukazanych światu przez beatyfikację w Warszawie, dokonaną przez papieża Jana Pawła II w czasie jego siódmej podróży apostolskiej do Ojczyzny, w dniu 13 czerwca 1999 r.² W ich kręgu widnieje postać charyzmatycznego duszpasterza środowisk akademickich w Wilnie i profesora tamtejszego uniwersytetu, ks. Henryka Hlebowicza, rozstrzelanego przez gestapo w Borysowie 9 listopada 1941 r. Tę właśnie sylwetkę przypomina

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 w Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu i w zorganizowanym przez niego w 1992 r. Studium Teologii dla świeckich. Od 1985 r. jest współpracownikiem Watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Opublikował sześć 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.

¹ Por. A. Riccardi, *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, Warszawa 2001, s. 9–18.

² Zob. G. Bartoszewski, *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej*, AtK, 135(2000), z. 548, s. 6–26.

niniejszy artykuł, otwierając przed współczesnym czytelnikiem jedną z najbardziej dramatycznych, ale jednocześnie chlubnych, kart historii polskiego duchowieństwa na Wileńszczyźnie czasu wojny. Bazą dla tekstu są przede wszystkim bardzo bogate materiały zgromadzone i opracowane w ramach tzw. *Positio super martyrio* przygotowane w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w ramach procesu beatyfikacyjnego polskich męczenników za wiarę z czasu II wojny³.

Służyć tylko Bogu

Henryk Hlebowicz⁴ urodził się 1 lipca 1904 r. w Grodnie. Był synem Franciszka i Jadwigi z Chreptowiczów. W 1912 r. – w ramach represji, stosowanych przez rosyjską administrację wobec katolickich urzędników polskich, jego ojciec został zesłany w głąb Rosji, do Orenburga nad rzeką Ural. Wkrótce potem przeniosła się tam cała rodzina, tj. matka, dwóch synów i córka. Tam, gdy Henryk zapadł na tyfus i lekarze nie dawali już żadnych szans na przeżycie, cudownie został przywrócony do zdrowia. W Orenburgu ukończył gimnazjum i uzyskał świadectwo dojrzałości. Po rewolucji bolszewickiej i po zakończeniu wojny polsko-sowieckiej, w 1921 r. cała rodzina mogła wreszcie wrócić do Grodna. Niezwykle utalentowany, pełen energii, snuł różne plany życia. Ku zaskoczeniu otoczenia, po nieznanym bliżej głębokich przeżyciach, pozostawił myśli o studiach technicznych i założeniu rodziny. Chciał teraz z całym radykalizmem oddać się tylko i wyłącznie służbie Bogu. We wrześniu tegoż roku Henryk zgłosił się do Seminarium Duchownego w Wilnie. Wpisany został jednocześnie na listę studentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego.

W 1924 r. ukończył studia filozoficzne i teologiczne z wynikiem celującym. Świeceń wyższych nie mógł jednak jeszcze otrzymać, gdyż miał zaledwie 20 lat. Tegoż samego roku rozpoczął dalsze studia specjalistyczne

³ *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: Introductio generalis*, vol. I, Roma 1997; *Disquisitiones de vita, virtutibus, martyrio et fama martyrii*, vol. II, Roma 1997; *Summaria*, vol. III-A, III-B, Roma 1996, oprac. T. Kaczmarek.

⁴ Życie i działalność ks. Henryka Hlebowicza, zob. T. Kraheł, *Ks. Henryk Hlebowicz (1904–1941). Prekursor idei Soboru Watykańskiego II*, w: *Chrześcijananie*, t. 5, Warszawa 1980, s. 113–195; T. Kaczmarek, *Sługa Boży ks. Henryk Hlebowicz (1904–1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W. Moroz, Warszawa 1995, s. 241–249.

na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Trzy lata później, w 1927 r., otrzymał w Lublinie święcenia kapłańskie.

O stanie ducha i szczytnych ideałach tego kapłana może nam wiele powiedzieć nietypowy dokument, jaki zachował się z tamtego czasu. Jest to akt oddania się Bogu, złożony w dniu święceń kapłańskich. Ks. Henryk przechowywał go cały czas w specjalnie strzeżonej teczce z napisem: „tajne”. Ten akt był w rzeczywistości programem jego życia; często do niego powracał. Jest wymowne, że w testamencie zamieścił prośbę, aby włożyć mu go w dłoń po śmierci wraz z krzyżem do trumny.

Odsłońmy zatem ów sekret ducha wypowiedziany przez niego językiem modlitwy w noc przed święceniami.

„Tobie, Ojczy, przez Syna Twego, Pana i Przyjaciela mojego, przez przeczyste ręce Najświętszej Maryi, Matki mojej, za wstawiennictwem św. Tereni, siostry mojej, sprawując po raz pierwszy Najświętszą Ofiarę wraz z Nią oddaję siebie całego, całe życie moje z każdą jego chwilą, wszystkie zdolności i siły moje, cały czas mój i prace moje, każde niepowodzenie, smutek i cierpienie, każdą radość, wesele i powodzenie, oklaski, pochwały i wywyższenia, wzgardy, obojętności i poniżenia. Ofiaruję to wszystko i siebie całego na większą Chwałę Twoją. Pragnę Jej Ci przysporzyć całym życiem swoim i jak najwięcej. A sposób? Ty wskażesz mi sam, Panie! Chcę żyć i pracować tylko dla Ciebie. A nawet nie chcę koniecznie żyć i pracować, bo może każesz mi jutro zakończyć to życie, może zechcesz, bym to życie na łożu boleści przepędził. Nie pragnę owoców mych trudów i życia. Jestem i chcę być tylko Twą ofiarą. Racz ją tylko przyjąć, Panie. Racz przyjąć przemienioną, oczyszczoną przez Maryję Najświętszą. Racz ją dołączyć do Ofiary Syna Twego za dusze, które mi powierzyłeś od wieków. Za te dusze, Panie, dzisiaj siebie kładę na patenę obok Syna Twego i razem z Boskim Ofiarnikiem wołam do Ciebie: *Suscipe Sancte Pater, omnipotens, aeterne Deus hanc immaculatam hostiam* i mnie grzesznego sługę Twego *ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam*.

Maryjo, Matko moja najdroższa. Tobie zawdzięczam moje kapłaństwo. Wiesz, Maryjo, czym jestem i jaki jestem. Oczyść to serce, które Syn Twój ze swoją przyjaźnią połączył. Matko, padam dziś do Twoich stóp, ale nie sam tylko, Matko. Oto z duszami, które Syn Twój mi oddał. Tobie je dziś wszystkie polecam. Błagam Cię, spojrzysz na nie, zapamiętaj je dobrze i bądź dla nich Matką na wieki. Błogosław, Matko dziś mnie i tym duszyczkom moim ukochanym.

A Ty, Siostrze Tereniu⁵, która pragnęłaś kiedyś bardzo za życia mieć brata kapłana, dziś będąc w chwale nie wzgardzisz mną, który przybrał Ciebie za Siostrę, weź więc święta Siostrzyczko w opiekę dusze, które Bóg mi powierzył a wszelki brak mojej czujności, brak mojej opieki, brak miłości i gorliwości o ich wieczne szczęście Ty, św. Tereniu, uzupełnij, nie dopuść, by z mojej winy, która z nich miała zginąć. 20 lutego 1927 r., w dniu święceń Kapłańskich”⁶.

Po ukończeniu studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1928 r., został skierowany na studia filozoficzne do Rzymu na Uniwersytecie św. Tomasza, „Angelicum”. W tym czasie, jeszcze w 1928 r., uzyskał tytuł doktora teologii na Uniwersytecie w Lublinie za pracę pt. „Jedność Kościoła Chrystusowego według św. Jana Chryzostoma”. W Rzymie w 1929 r. przedstawił pracę doktorską pt. *De substantialitate animae* i uzyskał stopień doktora filozofii⁷.

Profesor i charyzmatyczny duszpasterz

Po powrocie do Wilna ks. Henryk Hlebowicz został skierowany do pracy duszpasterskiej, jako wikariusz parafii Wszystkich Świętych w Wilnie. Pracę tę musiał jednak wkrótce przerwać i udać się do sanatorium ze względu na postępującą gruźlicę. Gdy stan zdrowia poprawił się, niezwłocznie wrócił do Wilna, gdzie został przeniesiony na wikariat w parafii pobernardyńskiej i otrzymał zlecone wykłady z logiki, krytyki i ontologii w seminarium wileńskim. W 1930 r. został mianowany wykładowcą teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wileńskiego.

Obok pracy naukowo-dydaktycznej na uniwersytecie i w seminarium, pełnił jednocześnie w kurii arcybiskupiej funkcję sekretarza sekcji wiary, kultu i obyczajów, był dyrektorem archidiecezjalnym stowarzyszenia młodzieży szkolnej pod nazwą „Kółka św. Teresy od Dzieciątka Jezus” i kapłanem męskiego zakonu bezhabitowego braci dolorystów. Najbardziej jednak ożywiona i głośna była jego działalność w katolickich organizacjach akademickich. W kwietniu 1931 r. abp R. Jałbrzykowski mianował go moderatorem Sodalicji Mariańskiej Akademickich. By nadać organizacjom katolickim – rozproszonym tak ideowo, jak i or-

⁵ Chodzi o św. Teresę od Dzieciątka Jezus, której ks. Hlebowicz był żywym czcicielem.

⁶ Tekst aktu oddania, w: Kaczmarek, *Sługa Boży ks. Henryk Hlebowicz*, s. 245n.

⁷ Tamże, s. 242.

ganizacyjnie – bardziej jednolity charakter oraz nastawienie na głębszą chrystianizację życia społecznego, doprowadził do utworzenia Porozumienia Akademickich Stowarzyszeń Katolickich. Wywarł wielki wpływ na młodzież akademicką; zaznaczył się wyraźnie w dziejach ruchów kulturalnych Wilna. Każdy rodzaj pracy i każde środowisko stawały się dla niego okazją do zdobywania dusz dla sprawy Bożej. Był cenionym wykładowcą akademickim, ale jednocześnie i niezwykle ofiarnym duszpasterzem, charyzmatycznym przewodnikiem w wierze, przyjacielem ludzi, którzy szukali prawdy. Był bardzo wrażliwy tak na nędzę materialną, jak i moralną. Potrafił patrzeć szeroko na problemy ludzkie. Stał się odważnym rzecznikiem ubogich, propagatorem reform społecznych w oparciu o rzeczywistego ducha Ewangelii. Swoją bezkompromisowością w działaniu narażał się wielokrotnie na posądzenia o nadawanie niewłaściwego kierunku duszpasterstwu młodzieży akademickiej, czy wręcz o sympatyzowanie z komunizmem⁸.

Nietypową posługę tego charyzmatycznego przewodnika w wierze dobrze oddają dwa świadectwa jego duchowych wychowanek, wówczas studentek Uniwersytetu Wileńskiego: s. Nulli ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża [Lucyna Westwalewiczówna] oraz prof. Leokadii Małunowicz, obydwu zmarłych w opinii świętości. Mimo obszerności tych świadectw, ze względu na ich rzeczowość, wydawało się stosowne przytoczyć dosłownie ich zasadniczą część.

Siostra Nulla wspomina:

„Kiedy poznałam ks. Henryka Hlebowicza – na wiosnę 1933 r. – był on motorem całego życia katolickich organizacji przy Uniwersytecie Stefana Batorego, a może nie tylko motorem, lecz duszą. Mówiło się o nim krótko: «ksiądz profesor» (choć wielu było księży profesorów), albo po prostu «ksiądz», lub «nasz ksiądz».

Ten człowiek-płomień, gdziekolwiek się zatrzymał na chwilę, zapalał dusze i zagarniał w sieć swoich wpływów, zawsze nienasycony, zawsze głodny chwały Bożej i obdarzania ludzi Bogiem. Należał do tych, którzy za Chrystusem mieliby prawo powiedzieć o swym posłannictwie: «Przyszędłem ogień rzucić na ziemię, i jakże pragnę, aby już zapłonął» (Łk 12, 49).

Nie dość było Księdzu terenu akademickiego. Chciał sobie przygotować rezerwy najmłodszej inteligencji i zarzucił sieć na szkoły średnie, próbując wyłonić z gimnazjum co zdolniejszych maturzystów, aby ich

⁸ Por. *Positio super martyrio (Disquisitiones)*, vol. II, s. 439–443.

skupiać na wieczorach dyskusyjnych w tak zwanej Gospodzie Młodych. Jego zapał i energia nie miały granic. Oddawał cały swój czas i wszystkie siły bez reszty. Chciał ogarnąć wszystkich, zdobyć jeden po drugim wszystkie bastiony życia. A my z nim! Wierzyliśmy, że nie ma nic niemożliwego i pragnęliśmy żarliwie rzucić świat Chrystusowi pod nogi.

Ksiądz miał swoje bardzo konkretne plany dotyczące zakładania związków zawodowych chrześcijańskiej inteligencji. Przez jakiś czas pracował z wielkim zapałem w związku lekarzy katolickich, którego był inicjatorem i współzałożycielem.

Ksiądz był z nas wszystkich najbardziej zapalony. Kiedy zaczynał mówić, zniewalał głosem, wytrącał z rąk wszystkie argumenty, płonął, gorzał. Jego drobna, bardzo szczupła postać wydawała się uosobieniem ruchu, iskrą skaczącą w trzcinnie.

Jego droga usiana była przykrościami. Donosy, paszkwile, anonimy – jakże to znane nawet w żywotach świętych. W konsekwencji Ksiądz miewał nieraz chwilowe nieporozumienia z władzą duchowną, które zresztą wyjaśniały się bardzo szybko.

Pewnego razu wezwano Księdza z posługą duchowną do kobiety złego prowadzenia. Kiedy wychodził z tego domu, mającego bardzo złą opinię, zauważyła go któraś z pobożnych pań i bardzo się zaniepokoiła i zgorszyła. Było to późnym wieczorem. Następnego dnia Arcybiskup wezwał Księdza i zażądał wyjaśnienia. Ksiądz powiedział: «Ekscelencjo, w tym towarzystwie, w jakim ja poszedłem do tego domu, i Ekscelencja nie wahałby się tam pójść». Jak to? – «No tak, byłem tam z Panem Jezusem».

Najbardziej uderzającą cechą jego charakteru była wielkoduszność. Nawet w jego wadach nie było nic małego, nic płaskiego. Gdyby miłość i łaska w jego duszy nie naprawiały wciąż tego, w czym często bruździła natura, byłby może nieznośny w pożyciu ze swoją porywcznością, z gwałtownością swoich reakcji, z zaciętością złośliwą dowcipu. Gdyby Pan Bóg sam nie narzucił hamulców jego wrodzonej niezależności, byłby może jednym z największych w świecie anarchistów. Gdyby jego zaborczość i zdobywczy imperializm nie wprzęgły go w służbę najwyższej Miłości, gdyby chciał zatrzymać przy sobie serca, które podbijał dla Boga, byłby może wprost niebezpieczny i mógłby stać się demagogiem. Gdyby jego szeroki i wspaniały gest nie znalazł sobie ujścia w apostołstwie i miłosierdziu, stałby się może rozrzutnym niewolnikiem swych kapryśków i zachcianek. Ksiądz sam o sobie nieraz mówił: «Gdyby nie łaska, byłbym największym łotrem na świecie».

Były w nim uderzające antynomie. Można by sądzić, że miał dwie dusze: jedną zlokalizowaną jak gdyby w tej zawadiackiej, przekornie sterzącej czuprynie – duszę rogatą, buńczuczną, nieujarzmioną... A drugą ukrytą, Bogu wiadomą, spalającą się cicho, duszę tego, który służy – i nic więcej! «To nie ja, to nie ja» – bronił się prawie szorstko, gdy mu dziękowano za jakieś wyświadczone dobro.

Można powiedzieć, że cierpienie ludzkie było jego słabą stroną; w kimkolwiek się odsłoniło, miało dla niego siłę przyciągania. Tam szedł i oddawał się. «Moim powołaniem jest postać przy człowieku i odejść» – powiedział o sobie. Tak, postać w godzinie jego próby czy upadku, podtrzymać, podnieść – potem odejść, zanim się biedaczysko na tyle zorientuje i pozbiera w sobie, aby zacząć dziękować.

Wystarczyło, aby dowiedział się o czymś nieszczęściu, natychmiast kierował w tamtą stronę całe zainteresowanie: stawał się niespokojny, chodził, myślał, trapił się, wzdychał, mruczał, aż znalazł sposób, żeby pomóc, jeśli jeszcze był ratunek; żeby przynajmniej pocieszyć i pocierpieć razem, jeśli to tylko zostało.

Ciekawe, jak szybko rozniosła się po okolicznych parafiach fama o nim. Gdy na spowiedź wielkanocną zjeżdżali się księża kolejno w różnych parafiach, konfesjonał księdza Hlebowicza był zawsze tak obłożony, że musiał on część ludzi rozsyłać do innych konfesjonałów, widząc, że żadną miarą nie zdąży wszystkich wyspowiadać. Odchodzili na razie, a po chwili znowu do niego wracali, zwłaszcza dzieci tłumnie garnęły się do niego.

Miał nadzwyczajne łaski jako spowiednik. Wiele osób mówiło, że były wprost wstrząśnięte jego intuicją, przenikaniem duszy i darem odkrycia w niej tego, co było najistotniejsze lub w danym momencie najważniejsze.

Co było u niego szczególnie godne uwagi, to stosunek do Eucharystii. Musiało to być w nim samym czymś bardzo żywym, bo znajdowało stały wyraz i w kierowaniu duszami. Podkreślał zawsze potrzebę codziennej Komunii św. Nazywał ją chlebem duszy; aby dusza mogła żyć, musi być odżywiona⁹.

Druga wypowiedź, prof. Leokadii Małunowicz, uzupełnia poprzednią charakterystykę o kolejne odsłony duchowości ks. Hlebowicza, pozwalając mu niejako mówić o sobie samym poprzez cytowanie fragmentów z jego listów:

⁹ *Positio super martyrio (Summarium)*, vol. III-A, s. 889–891.

„Ks. Henryk jako kierownik kładł nacisk przede wszystkim na rozbudowywanie dobra, a nie na zwalczanie zła w sobie. Mawiał, że jeśli cnoty wzrosną, to wady – jak chwasty – zanikną przygłuszone nimi. Mimo stałego przepracowania nie szczydził czasu ani sił, gdy ktoś potrzebował dłuższej z nim rozmowy. Cierpliwie też tłumaczył różne sprawy. Pamiętam z wdzięcznością, jak wprowadzał mnie w podstawowe pojęcia tomizmu; jedna z rozmów odbywała się w ogrodzie moich rodziców, ten szczegół utkwił mi w pamięci. Chętnie służył pomocą w konfesjonale, ogromnie ułatwiała to odbycie spowiedzi. Rzecz warta podkreślenia – zupełnie zmieniał się jego ton, wyraz twarzy, sposób bycia, gdy się mówiło o sakramencie. Zazwyczaj skłonny do kpiarstwa (miał w sobie coś z przekornego chłopca) w takich momentach poważniał, czuło się wyraźnie jego kapłaństwo. Umiał też cieszyć się działaniem łaski w duszach ludzkich. Wygarniał dostrzegane wady, wskazywał jasno zło tkwiące w człowieku. Pouczał, że prawdziwą «mądrość, która jest z góry» może zdobyć tylko pokora umysłu.

Akcentował silnie znaczenie Eucharystii w życiu wewnętrznym chrześcijanina: «Ośrodkiem życia nadprzyrodzonego jest właśnie Komunia św. Jest to stały akt wiary, stała ofiara z ludzkiej duszy na ołtarzu pełni prawdy życia» (z listu 14 VIII 1933). Sam to przeżywał. Pisał z Winikoli (koło Zaleszczyk 1 V 1932), gdzie miał wypoczywać: «Jeśli wolno coś o sobie napisać, to chyba tyle, że jest mi tutaj dobrze. Za ścianą mam Ukrytego Zbawcę...».

«Ładował swoje akumulatory» wewnętrzne m.in. na rekolekcjach zamkniętych, odprawianych indywidualnie. Cieszył się z możliwości ich odprawiania. W liście z Grodna 6 IX 1932 r. pisze: «Wyjeżdżam z Grodna z uczuciem radości do...» oo. kamedułów na Bielany. A 16 IX 1932 w kartce z eremu oo. kamedułów pod Krakowem krótko dzieli się swoimi wrażeniami: «Piszę ze swej samotni kamedulskiej..., a więc parę słów tylko. Czuję się naprawdę szczęśliwy..., odżyłem..., tak mi tego potrzeba było... Cóż pomoże człowiekowi... Frasujesz się koło bardzo wielu, a jednego potrzeba. Swoim szczęściem chciałem się podzielić... Inaczej tutaj odprawia się Mszę św., inaczej wznosi się myśl do Boga. Kiedy dookoła śpi wszystko – w samą noc... grzechu, zabaw lub zapomnienia dzwony klasztoru zrywają z twardego łoża mnichów na 3 godziny modlitwy. O, nie docenia się tego życia kontemplacji...».

Fascynowały go słowa św. Pawła: *Nihil nisi Jesum... et hunc crucifixum* [nic, jak tylko Jezusa... tego ukrzyżowanego]. «Słowa, które w całej pełni

rozumiałem w noc uroczystości Podwyższenia Krzyża św., gdy u kamedułów na nocnym rozmyślaniu postawiłem swe życie wobec tych słów gorących św. Pawła... jak małym okazało się życie moje..., jak trzeba było wstydzić się krzyża...» (26 IX 1932)¹⁰.

„Chcę być kapłanem i tylko kapłanem”

Zaistniałe nieporozumienia i obawy, jakie w związku z tym władze akademickie i diecezjalne żywiły wobec tego niekonwencjonalnego, dalekiego od kompromisów, profesora i duszpasterza, wpłynęły niewątpliwie na złożenie przez niego we wrześniu 1935 r. rezygnacji z pracy na uniwersytecie, by przejść wyłącznie do duszpasterstwa.

O co mu faktycznie chodziło, zapisał w liście do przyjaciół:

„Ja dawno już gwizdnąłem na fiolety, lub inne szczebelki, to mi daje niezależność, którą cenię wysoko. Tam, gdzie widzę, że człowiek może być zdobyty dla Boga – rzucam na szalę dużo, niemal wszystko, wierząc głęboko w Miłosierdzie Boże i w dobroć człowieka, przygniecionego miłością. Uważam za cechę wybitną materializmu niewiarę w możliwość zmian duszy człowieka w każdym momencie jego życia. *Qui stat, videat ne cadat...* [kto stoi, niech uważa, by nie upadł]. Św. Piotr na podwórku Kajfasza. – Św. Paweł w drodze do Damaszku – Faryzeusze i celnik – kapłan, przechodzący obok nieszczęśliwego, samarytanin, który go ratuje... wszak to ewangelia!

Rozumiem politykę, rozumiem rację stanu, rozumiem dobrze niebezpieczeństwo agitacji komunistycznej – ale darujcie! Jeżeli szczerze obawiają się komunizmu, to czemu pozwalają co tydzień wypuszczać z warszawskiej poczty najgorsze insynuacje na Kościół, religię (Głos Naucz.), czemuż tolerują wszelkie «Robakiewiczowstwo» i wszelkie świństwa lat, dziś minionych – czemuż nikt się nie upomni o te zmarnowane publicznie pieniądze...? Czyż i ja, kapłan, mam stanąć w obronie tych «świniarzy», pokrywając się wyższą racją stanu – głupstwo! Politykiem być nie chcę, a zawsze stanę w obronie człowieka, który jeśli błądzi, to w imię czegoś szlachetnego. Chcę być kapłanem i tylko kapłanem – ot i wszystko¹¹.

Gdy na spotkaniu z nim abp R. Jałbrzykowski zastanawiał się, jaką mu teraz powierzyć placówkę, z właściwym sobie duchem odpowiedział

¹⁰ Tamże, s. 891–893.

¹¹ List do J. Piekarskiej, *Positio super martyrio (Summariusum)*, vol. III-A, s. 887.

zaraz na żywo: „Ekszelencjo, dla mnie jest to zupełnie obojętne, czy będę głosił Chrystusa z katedry uniwersyteckiej, czy pośród najbardziej ubogich wieśniaków. Mi wystarczą dwa litry mleka i bochenek chleba. A to wszędzie znajdę”¹².

Biskup powierzył mu teraz parafię w oddalonym o 25 km od Wilna mieście Troki, natomiast katedrę teologii fundamentalnej, którą dotychczas kierował, przejął ks. prof. Antoni Pawłowski, późniejszy biskup wrocławski w latach 1951–1968. Przez pierwszy rok dojeżdżał stąd jeszcze na wykłady zleczone do Wilna. Ks. Henryk, tak samo ofiarnie jak w Wilnie, przystąpił teraz do pracy duszpasterskiej w nowym środowisku, wnosząc ożywienie wiary i miłości społecznej, tworząc klimat jedności pośród ludzi różnych wyznań, jakich spotykał w Trokach. Prosty lud był ujęty jego niezwykle przystępnym językiem, pełnym miłości, zrozumieniem ich problemów. Choć sam miał charakter bardzo impulsywny, rozlewał pokój w duszach.

Oblicze parafii Troki bardzo się zmieniało przy nowym proboszczu. Powracały do Kościoła przedtem osoby zrażone, czy na różny sposób odepchnięte przez poprzednika. W świątyni na liturgii znów licznie uczestniczyli wojskowi wszystkich rang. Miał wielkie serce dla najbiedniejszych i z marginesu życia. Gdy w czasie wizyty kolędowej napotkał napiętnowaną powszechnie za obyczaje w parafii młodą kobietę z dwojgiem przymierających z głodu dzieci, ku wielkiemu zdumieniu parafian, bez wahania oddał ze swojego plebanijnego gospodarstwa najlepszą krowę, by nie brakło im w surową zimę przynajmniej mleka. A tej nieszczęśliwej kobiecie o bardzo poplątanym życiu, nie tylko nie zakazał pokazywania się w kościele, ale wprost nakazał jej przychodzić razem z dziećmi¹³.

Inną ilustracją może być budowa domu parafialnego w Trokach. Jednego dnia przyszedł do niego blacharz, Żyd z terenu parafii, z propozycją: „Słyszałem, że dach ma być kryty blachą. Ja to księdzu zrobię za darmo, bo ksiądz jest dla ludzi taki dobry”¹⁴.

W 1938 r., wyczerpany pracą i odnowioną gruźlicą – jak mówił jego brat, z płucami w strzępach – zmuszony był poddać się rocznej kuracji w Rabce, gdzie jednocześnie pełnił funkcję prefekta żeńskiego

¹² Zeznania procesowe świadków, *Positio super martyrio (Summarium)*, vol. III-A, s. 870.

¹³ Tamże, s. 869, 872, 874n.

¹⁴ Tamże, s. 876.

gimnazjum. Bardzo zły stan zdrowia skłonił go do złożenia rezygnacji z probostwa¹⁵.

Dojrzeła ofiara z życia

Po wybuchu wojny, we wrześniu 1939 r. znalazł się ponownie w Wilnie. W wyniku paktu między Niemcami a Rosją wschodnia część kraju – w tym cały rejon wileński – znalazła się pod okupacją sowiecką. Wkrótce Wileńszczyzna została przekazana przez Rosję prorosyjskiej Litwie, która już następnego roku została włączona w skład Związku Radzieckiego. W atmosferze przygnębienia i ogólnego załamania spowodowanego okupacją, ks. Hlebowicz przystąpił do współpracy z konspiracyjną organizacją „Akcja Ludowa”, która stawiała sobie za cel podtrzymanie ducha polskości i odrodzenie kultury chrześcijańskiej. W organizacji tej ks. Hlebowicz współredagował dwa pisma: „Jutro Polski” oraz „Póki my żyjemy”. Mimo wydanego przez władze okupacyjne zakazu prowadzenia szerszej pracy duszpasterskiej, ks. Henryk rozpoczął konspiracyjne nauczanie religii wśród młodzieży. Gdy wiosną 1941 r. stawało się coraz bardziej oczywiste programowe ateizowanie młodzieży, w dniu 3 maja, w obchodzone wówczas nieoficjalnie święto Matki Bożej Królowej Polski, po komunistycznych manifestacjach pierwszomajowych, do których włączono przymusowo młodzież akademicką, ks. Henryk w czasie głoszonego kazania do ludzi tłumnie wypełniających kościół św. Jerzego złożył akt ofiarowania swojego życia Bogu za ratowanie wiary wśród młodzieży¹⁶.

To nietypowe kazanie, jedyne opracowane przez niego w całości pisemnie, było kolejną odsłoną ducha żarliwego pasterza. Ks. Hlebowicz mówił wtedy do swoich dogłębnie poruszonych słuchaczy, którzy przeczuwali, że to mogą być już jego ostateczne słowa do nich, jako swoisty testament, zapowiedziany wątkiem „łabędziej pieśni”¹⁷:

„Chciałem obnażyć sumienie, aby łachmany nie zakrywały prawdy. Chciałem rozdrapać może już gojące się rany, by im nie dać zablźnić się, by ustawicznym bólem mogły przypominać winę. Chciałem wyrwać z drzemki niebezpiecznej, narkotycznej; obudzić ducha, wskrzесиć dawne i niedawne bohaterstwo.

¹⁵ Tamże, s. 872; Kaczmarek, *Sługa Boży ks. Henryk Hlebowicz*, s. 243.

¹⁶ Tamże, s. 245n.

¹⁷ „Łabędzia pieśń”: figura retoryczna dla wyrażenia ostatecznego zabrania głosu przed śmiercią.

Wiedziałem, że spotka mnie już z góry uplanowana replika. Powiedzą mi: to romantyzm, to nierozsądny zapaleńczy idealizm. Lub rykną mi po prostu: głupiec, idiota chce głową przebijać mur. Otóż nie mur chcę przebijać, ale ostrzem prawdy chcę licować straszliwą obłudę – nie romantyzm, lecz ciepłem słowa wydobytego z serca chcę roztopić zlodowaciały rozsądek roztropnych. Chcę, żebyście zrozumieli, że nie można bezkarnie słuchać i ulegać tym, którzy sami zakuli w kajdany swoje serca i usta wcześniej, niż kajdany włożono im na ręce. Chcę, żebyście wiedzieli, że jeśli już dziś musicie słuchać kogoś prócz własnego sumienia, to macie prawo słuchać tylko tego, kto zdolny jest nawet ostatnim wysiłkiem zamierających już ust wydawać świadectwo prawdzie.

Tedy posłuchajcie mojej pieśni łabędziej. Będzie ona krótka, testamentalna.

Rozumiem dobrze i cenię wysoko wartość waszego, kochani, młodego życia. Wiem, że Polska wszelkie swe nadzieje odbudowy ku wam kieruje. Toteż powtarzałem wam nieraz, że nie wolno niepotrzebnie życiem szafować. Twierdziłem otwarcie, że obca jest mi wszelka demonstracja, która narażałaby wasze życie całkiem niepotrzebnie. To samo powtarzam i teraz. A jednak...

Naród bez dogmatu, jak już Henryk Sienkiewicz twierdził, nie idzie ku Zmartwychwstaniu, lecz ku samobójstwu. Dogmat to granica, której przekroczyć nie wolno, gdyż za tą granicą – przekleństwo!

Toteż i wszelki kompromis musi mieć swoje granice.

Targowiczaniem są ci wszyscy, którzy w imię przetrwania za wszelką cenę łamią skrzydła orłom naszym, zatruwają wam, młodzieży kochana, serca jadem strasznym, który z wolnego, dumnego człowieka czyni karła, błazna, niewolnika.

Ty zaś, Matko wszystkich ludzi i narodu naszego, weź w opiekę młodzież swoją... ona bardzo biedna. Umocnij ją. Natchnij wiarą i męstwem. Ochroń ją od fałszu najemników. Udziel jej światła do rozpoznania granic dobra i zła i daj jej tyle siły, by nigdy tych granic nie zatarła w swych słowach i czynach.

Obroń ją od cierpień, bo już wiele cierpi.

Obroń jej rodziców i tych wiernych nauczycieli, którzy swemu wielkiemu posłannictwu nie sprzeniewierzyli się nigdy.

A jeśli już ofiara jest niezbędna... przyjmij ją od tego, komu Syn Twój nakazał dawać świadectwo prawdzie zawsze i polecił Boga słuchać najpierw, niż ludzi.

Lecz młodzież zachowaj od złego, poświęć ją w jedności i prawdzie. Dozwól mieć kapłanowi tę radość, od której nie masz większej, gdy widzi, że dzieci jego w prawdzie chodzą. Ojczyźnie naszej błogosław. Wróc jej wolność!”¹⁸.

Od tego czasu ks. Henryk nie podejmował już żadnych prac konspiracyjnych.

Misja dopełniona męczeństwem

Po rozpoczęciu wojny Niemiec z Rosją w czerwcu 1941 r., w przeciągu kilkunastu dni cała wschodnia część przedwojennej Polski wraz z Białorusią znalazła się pod okupacją niemiecką. W pierwszych miesiącach po zajęciu tych terenów polityka nowego okupanta wobec Kościoła okazała się mniej represyjna od stosowanej tu do niedawna przez władze sowieckie. To stworzyło okazję do ożywienia religijności na Białorusi. Na te właśnie tereny, na prośbę abp. R. Jałbrzykowskiego, udał się ks. Henryk, dla którego dalsze przebywanie w Wilnie stawało się coraz bardziej niebezpieczne ze względu na jego działalność duszpasterską. Zdawał sobie w pełni sprawę, że ryzykuje życiem. Osoby należące do grona jego bliskich współpracowników widziały w tej decyzji konsekwentne realizowanie jego duchowej gotowości oddania życia za wiarę. Świadectwem takiej postawy mogą być również wielokrotnie powracające w jego homiliach, w ostatnich tygodniach przed wyjazdem na Białoruś, słowa: „Powtarzam za św. Pawłem: żyć dla mnie, to Chrystus, a umrzeć dla Niego, to szczęście wieczne! Oto jest nasza siła, ludzi wierzących w Chrystusa, czego pozbawieni są ludzie niewierzący”¹⁹.

Ks. Hlebowicz wyjechał 22 września 1941 r. do miejscowości Chotajewicze, Korzeń i Okołowo, które będą odtąd terenem jego pracy duszpasterskiej. Mimo bardzo słabego zdrowia, ciągłych nawrotów niewyleczonej gruźlicy, niezwykle ofiarnie organizuje życie religijne pośród tamtejszej ludności, nie zważając na niebezpieczeństwa grożące ze strony hitlerowców czy nacjonalistów białoruskich.

Ludzie, którzy od 20 czy 30 lat nie mieli możliwości spotkania tam kapłanów katolickich, pomordowanych przez komunistycznych rewolucjonistów lub deportowanych na Syberię, teraz tłumnie gromadzili się wokół niego. Całymi dniami i nocami szafował sakramenty

¹⁸ Homilia – akt ofiarowania życia, *Positio super martyrio (Summarium)*, vol. III-A, s. 888.

¹⁹ *Positio super martyrio (Summarium)*, vol. III-A, s. 875.

i pogłębiał życie religijne przez płomienne katechezy. Utwierdzał ich jak trwać we wierze, nawet gdyby brakło kapłanów. Te katechezy były prowadzone nawet w czasie procesyjnego odprowadzania go, z krzyżem i chorągwiami, do granicy drugiej parafii, gdzie już od długich godzin wyczekiwali na niego inni. Gdy brakowało już czasu na indywidualną spowiedź wszystkich, z konieczności udzielał abszolucji generalnej po przygotowaniu ludzi przez szczegółowy rachunek sumienia i nabożeństwo pokutne²⁰.

O pracy tej pisał już po śmierci ks. Hlebowicza do biskupa w Wilnie ks. Aleksander Lubecki, dziekan, kilka miesięcy później również zamordowany podobnie jak ks. Henryk:

„Ks. Prof. Hlebowicz po powrocie z Wilna pod koniec października ubiegłego roku [gdzie pojechał na krótko odwiedzić swą matkę], zajął się gorliwie pracą duszpasterską: w każdą niedzielę i święta odprawiał trzy msze św., każdą w innej parafii; pociągnął młodzież do kościoła, rozdał wiele książeczek do nabożeństw, katechizmówek, śpiewniczków i różańców, a także elementarze o charakterze ściśle religijnym. Jego wymowne kazania, oparte na głębokiej wiedzy, ozdobione żarliwością kapłańską, a poparte bezinteresownością w rzeczach materialnych, pociągały tłumy do kościoła, nawet z parafii prawosławnych, których pasterz – zdierca i pijak, a przy tym polityk. Prawosławni garnęli się do kościoła na nabożeństwa i łatwo przechodzili na łono Kościoła. Ta działalność księdza profesora mocno nie podobała się miejscowemu popowi, który często zjadliwie odzywał się pod adresem ks. Hlebowicza”²¹.

Odradzanie się religijności, do czego przyczyniał się ks. Henryk, organizowane przez niego nowe ośrodki kultu, a także bardzo liczne przypadki przechodzenia wiernych prawosławnych na katolicyzm – co powodowało zawiść duchownych prawosławnych – wszystko to przesądziło o wydaniu na niego przez władze okupacyjne wyroku śmierci. Pod zarzutem prowadzenia przez niego działalności o charakterze politycznym, a konkretnie – polonizowania miejscowej ludności, 7 listopada 1941 r. został aresztowany przez milicję białoruską, pozostającą na usługach III Rzeszy, i przekazany żandarmerii hitlerowskiej. W niedzielę 9 listopada ks. Henryk Hlebowicz został rozstrzelany przez policję niemiecką w lesie,

²⁰ Por. Kaczmarek, *Sługa Boży ks. Henryk Hlebowicz*, s. 243n.

²¹ List ks. Aleksandra Lubeckiego, *Positio super martyrio (Summarium)*, vol. III-A, s. 893.

w pobliżu Borysowa. Po egzekucji ciało jego zakopano w niemożliwym dziś do zidentyfikowania miejscu²².

W chwale ołtarzy

Śmierć ks. Henryka Hlebowicza jeszcze w czasie wojny była odczytywana jako męczeństwo za wiarę, tak przez wiernych z parafii na Białorusi, gdzie pracował, jak i przez szerokie grono osób, które go znały z duszpasterstwa na Wileńszczyźnie. Notowane były przypadki nadzwyczajnych łask przypisywanych jego wstawiennictwu: przywrócenie życia, ratowanie w niebezpieczeństwie śmierci, a przede wszystkim przywracanie łaski wiary, umocnienie na drogach do Boga. Przekonanie to utwierdzało się jeszcze bardziej w latach powojennych. Pamięć o ks. Hlebowiczu była podtrzymywana zwłaszcza w kręgach duszpasterstwa inteligencji w Warszawie, gdzie skupiło się najliczniejsze grono osób z byłych kręgów akademickich Wilna. W tym środowisku w latach siedemdziesiątych podejmowane były starania o rozpoczęcie informacyjnego procesu kanonizacyjnego, popierane przez ówczesnego metropolitę Warszawy, sługę Bożego, kard. Stefana Wyszyńskiego, z którym był związany poprzez akademickie środowisko lubelskie, a szczególnie poprzez ks. Władysława Kornilowicza, swojego kierownika duchowego z czasu studiów lubelskich²³.

Te pragnienia dopełniły się dnia 13 czerwca 1999 r., gdy Jan Paweł II ogłosił ks. Henryka Hlebowicza błogosławionym męczennikiem za wiarę w gronie 108 Męczenników Kościoła w Polsce z czasu II wojny.

STRESZCZENIE

Pośród 108 Męczenników za wiarę z czasu II wojny, beatyfikowanych przez Jana Pawła II w 1999 r., widnieje postać charyzmatycznego duszpasterza środowisk akademickich przedwojennego Wilna i profesora uniwersytetu, ks. Henryka Hlebowicza. Jego niezwykle zmaganie o kulturę chrześcijańską na polu działalności akademickiej jak i duszpasterskiej znalazły swoje zwieńczenie w męczeństwie za wiarę, gdy 9 listopada 1941 r. został rozstrzelany przez policję hitlerowską w Borysowie za posługę duszpasterską. Niniejsza publikacja, przybliżając tę sylwetkę, odsłania rysy jego duchowości, która inspirowała całą jego posługę kapłańską, co faktycznie było procesem dojrzewania do złożenia ofiary z życia.

Słowa kluczowe: ks. Henryk Hlebowicz, prześladowanie Kościoła XX w., męczeństwo za wiarę.

²² Por. *Positio super martyrio*, vol. II, s. 443.

²³ Por. tamże, s. 446n.

SUMMARY

Rev. Henryk Hlebowicz a professor of the Wilno University and a charismatic clergyman of the academical environment in Wilno before II world war is one of 108 Martyrs beatified in 1999 by John Paul II, the Pope. His uncommon struggle for Christian culture as an academician and a clergyman was crowned with his martyr death in Borysow on November 9th, 1941 when he was executed by the Nazi police. This publication, bringing near this person, shows features of his spirituality, which inspired his all service as a priest. It was, in fact, a process of maturation to making a sacrifice of his life.

Key words: Rev. Henryk Hlebowicz, the persecution of Church in XX century, martyrdom.

BIBLIOGRAFIA

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 Koplński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka, laicae, atque 104 Sociorum in odium fidei, uti fertur, annis 1939–1945 interfectorum: Introductio generalis, vol. I, Roma 1997; *Disquisitiones de vita, virtutibus, martyrio et fama martyrii*, vol. II, Roma 1997; *Summaria*, vol. III-A, III-B, Roma 1996, oprac. T. Kaczmarek.

Bartoszewski G., *Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego Męczenników II wojny światowej*, AtK, 135(2000), z. 548, s. 6–26.

Kaczmarek T., *Sługa Boży ks. Henryk Hlebowicz (1904–1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W. Moroz, Warszawa 1995, s. 241–249.

Krahel T., *Ks. Henryk Hlebowicz (1904–1941). Prekursor idei Soboru Watykańskiego II*, w: *Chrześcijaństwo*, t. 5, Warszawa 1980, s. 113–195.

Riccardi A., *Stulecie męczenników. Świadkowie wiary XX wieku*, Warszawa 2001.

KS. JERZY BAGROWICZ

**KS. FRANCISZEK BLACHNICKI
W SŁUŻBIE PEDAGOGII WIARY**

„Prorok jest człowiekiem wypełnionym duchem
i pozbawionym jakiejkolwiek władzy”.

M. Buber

W październiku 1957 roku rozpocząłem II rok studiów we włocławskim seminarium duchownym. Kilka dni po rekolekcjach, gdy już weszliśmy w tok studiów, zapowiedziano spotkanie z księdzem Franciszkiem Blachnickim z Katowic, który redagował dodatek do tygodnika „Gość Niedzielny”, zatytułowany „Niepokalana zwycięża”. Zapowiedziano, że będzie mówił do nas o znaczeniu ruchu abstynencji w walce z pijaństwem. Było to moje pierwsze spotkanie z ks. Blachnickim, znanym już nieco z publikacji i jego zdecydowanej postawy w szerzeniu ruchu abstynencyjnego, opartego na kulcie Maryi Niepokalanej.

Stanął przed nami młody kapłan i zanim zaczął mówić, najpierw zapalił świecę stojącą obok figurki Niepokalanej. Było to dla nas coś niezwykłego: zwykle takie spotkania, jeśli prelegent był osobą duchowną, rozpoczynały się od krótkiej modlitwy. Tym razem modlitwa była poprzedzona ustawieniem na katedrze niewielkiej figury Maryi i pełnym namaszczenia gestem zapalenia świecy. Już sam ten obrzęd zapowiadał, że nie będzie to zwykła pogadanka, odczyt czy wykład, ale chyba coś więcej. I choć prelegent mówił dość monotonnym głosem, w wypełnionej alumnami auli św. Tomasza panowała cisza i skupienie. Mówił o powołanej przez niego „Krucjacie Wstrzemięźliwości”, wskazywał na zagrożenie pijaństwem

KS. JERZY BAGROWICZ – emerytowany profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oraz Wydziału Nauk Pedagogicznych i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

i przedstawiał wizję życia w abstinencji. Wydawało się początkowo, że mówienie o abstinencji uspi lub rozbawi słuchających, bo temat ten zawsze jest narażony na niebezpieczeństwo obśmiania, zwłaszcza jeżeli prelegent jest nieco dziwaczny w swej gorliwości. Tym razem było inaczej: osobowość ks. Franciszka i autentyczność zaangażowania sprawiały, że słuchaliśmy go z uwagą. Gdy na koniec prelekcji ks. Blachnicki zachęcał do przystąpienia do złożenia ślubu abstinencji, wielu z uczestników odpowiedziało na to zaproszenie. Był to czas rozpoczętej Wielkiej Nowenny przed tysiącleciem chrztu Polski, w której programie był rok poświęcony modlitwie o trzeźwość Polaków.

Było to dla mnie bardzo ważne przeżycie i jeszcze wtedy nie przypuszczałem, że ks. Franciszek Blachnicki odegra tak znaczącą rolę w życiu Kościoła w Polsce w czasach komunizmu, a także, że tak głęboko zapisze się w historii mojej osobistej drogi kapłańskiej i naukowej.

Drogi życia Bożym palcem pisane

Franciszek Blachnicki urodził się 24 marca 1921 r. w Rybniku. W 1938 roku otrzymał świadectwo dojrzałości w liceum w Tarnowskich Górach. W latach szkoły średniej działał w harcerstwie. W latach 1938–1939 odbył służbę wojskową na Dywizyjnym Kursie Podchorążych Rezerwy w Katowicach. Uczestniczył w kampanii wrześniowej, a w latach 1939–1940 był zaangażowany w działalność konspiracyjną, z tego powodu został aresztowany i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Po 14 miesiącach pobytu w obozie przeniesiono go do więzienia śledczego w Zabrze, a następnie do więzienia w Katowicach, gdzie w marcu 1942 r. został skazany na karę śmierci za działalność konspiracyjną przeciw hitlerowskiej Rzeszy. Po czterech i pół miesiącach oczekiwania na wykonanie wyroku, kara śmierci została zamieniona na 10 lat więzienia. W celi śmierci Franciszek Blachnicki przeżył nawrócenie i podjął decyzję przyjęcia Chrystusa jako Zbawiciela i Pana oraz oddania całego życia na Jego służbę. Lata 1942–1945 spędził w różnych niemieckich obozach i więzieniach. Po zakończeniu działań wojennych wrócił do kraju i wstąpił do Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie, jednocześnie podjął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1950 roku, po uzyskaniu magisterium z teologii, przyjął święcenia kapłańskie i w latach 1950–1955 pracował jako wikariusz w różnych parafiach diecezji katowickiej. W tym czasie podjął dzieło wypracowania metody rekolekcji oazowych dla grup ministranckich

(Oaza Dzieci Bożych). Stały się one podstawą dla późniejszego Ruchu Światło-Życie, obejmującego nie tylko dzieci, ale także młodzież, osoby dorosłe, małżeństwa oraz kapłanów. W roku 1955 został przez ówczesną Służbę Bezpieczeństwa wydalony z diecezji za udział w pracy tzw. tajnej Kurii w czasie, gdy SB wydało z diecezji katowickich biskupów. Przez rok przebywał w Niepokalanowie, gdzie miał okazję zapoznać się z dziełem ojca Kolbe, wczytywać się w jego pisma oraz żyć na co dzień duchem św. Franciszka z Asyżu. Był to dla niego ważny czas dla zrozumienia wizji wypracowanego przez ojca Kolbe kultu Maryi Niepokalanej.

Po powrocie pracował w Referacie Duszpasterskim Katowickiej Kurii oraz w redakcji „Gościa Niedzielnego”. Władzom SB nie podobała się aktywność ks. Franciszka i w 1960 r. zlikwidowano „Krucjatę Wstrzeźmięzliwości”, a jego osadzono w więzieniu pod zarzutem nielegalnego wydawania druków. Zwolniony z więzienia, rozpoczął studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po doktoracie na temat: „Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu F.X. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej” pracował jako asystent, a potem adiunkt na Wydziale Teologicznym przy Katedrze Teologii Pastoralnej KUL. Kładł podwaliny pod specjalizację pedagogiki katechetycznej w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL. W 1965 roku otwarto w jej ramach studia katechetyczne i przyjęto pierwszych studentów z tego zakresu studiów.

Był to czas wielokierunkowej aktywności ks. Franciszka. Intensywnie pracując nad budowaniem podstaw dla kerygmaticznej odnowy katechezy, kładł podwaliny pod nową wizję katechetyki fundamentalnej. Przygotowywał pracę habilitacyjną na temat eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, publikował wiele prac z teologii pastoralnej, katechetyki i liturgiki. Obok nurtu poszukiwań teoretycznych przez cały ten okres wypracowywał koncepcję praktycznej realizacji nowej wizji Kościoła i duszpasterstwa w oparciu o dorobek Soboru Watykańskiego II. Coraz więcej czasu i modlitwy poświęcał realizacji wizji Ruchu Światło-Życie, przygotowywał materiały na wszystkie stopnie inicjacji w ducha i praktykę tej nowej drogi formacji dzieci, młodzieży i dorosłych. Tak jak jego zainteresowania teologiczno-pastoralne były próbą wypracowania całościowej koncepcji teologii duszpasterstwa, tak również działalność wychowawcza w Ruchu zmierzała do ujęcia wychowania w wierze jako wizji całościowej: wychowania nowego człowieka. Dlatego wiele trudu poświęcał odnowie świadomości liturgicznej tych, którzy realizowali program oazowej formacji. W latach siedemdzie-

siątych XX wieku całkowicie poświęcił się prężnie rozwijającemu się Ruchowi Światło-Życie. W łonie tego Ruchu powstała Krucjata Wyzwolenia Człowieka oraz koncepcja nowej ewangelizacji. Dla realizacji tych idei powołał Niezależną Chrześcijańską Służbę Społeczną. Stan wojenny w grudniu 1981 roku zastał go w Rzymie. Nie mogąc wrócić do kraju, osiadł w Carlsbergu (RFN), gdzie rozpoczął organizowanie Międzynarodowego Centrum Ewangelizacji. Tam zmarł w dniu 27 lutego 1987 r. Proces beatyfikacyjny ks. Franciszka Blachnickiego rozpoczął się w Katowicach 9 grudnia 1995 r. W związku z rozpoczętym procesem doczesne szczątki założyciela Ruchu Światło-Życie zostały sprowadzone z Carlsbergu do Centrum Ruchu w Krościenku nad Dunajcem¹.

Żył i działał w czasach przełomowych dla Kościoła i Ojczyzny

Życie i działalność ks. Franciszka Blachnickiego przypadły na bardzo ważny okres dziejów Polski, a także na ważny okres najnowszej historii Kościoła, także Kościoła w Polsce. Przyjrzyjmy się – choć w zarysie – podstawowym uwarunkowaniom życia w Polsce w drugiej połowie XX wieku.

Wiek ten charakteryzował się dwiema liniami rozwoju cywilizacyjnego: z jednej strony gwałtownym rozwojem wolnej gospodarki rynkowej, jako stałego elementu wolnej gry sił ekonomicznych kapitalizmu, z drugiej próbowano zrealizować kolektywistyczną wizję społeczeństwa, podporządkowującą sferę gospodarki państwu oraz ideologii w systemie komunistycznym. Główną siłą napędową systemu ekonomicznego Zachodu po drugiej wojnie światowej stało się: „dążenie do zysku, w którym człowiek jest podporządkowany kapitałowi i staje się jednym z trybów wielkiej maszyny produkcyjnej, a jego praca traktowana jest jak zwyczajny towar, podlegający całkowicie prawom popytu i podaży”².

¹ Zob. A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła. Ksiądz Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2007, s. 13n. Por. R. Lot, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie. Studium pedagogiczno-katechetyczne*, Toruń 2003, s. 18–19 (praca dokt.). Na temat życia i działalności ks. Franciszka Blachnickiego pisali również m.in.: M. Paluch, *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin – Kraków 1991; *Odważny wiara. Ks. Franciszek Blachnicki w naszej pamięci*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin 1992; B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993; H. Bolczyk, *Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego założyciela Ruchu Światło-Życie*, Lublin 1998; M. Marczewski, *Pedagogika katolicka jako pedagogika wiary*, „Paedagogia Christiana”, 2(1998), s. 56–77.

² Jan Paweł II, *Przemówienie w Izamal podczas apostołskiej podróży do Meksyku*, OsRomPol, 14(1993), nr 11, s. 15.

Zjawiskiem w dużym stopniu decydującym o obrazie współczesnego społeczeństwa stało się zjawisko postępującej pluralizacji życia. Dla pracy Kościoła szczególne znaczenie miał postępujący pluralizm kulturowy i społeczny. Ze współczesnym pluralistycznym społeczeństwem, obok wielu nowych możliwości rozwoju jednostki, związane są także różnorakie zagrożenia, a zwłaszcza upowszechnianie się hedonistycznej wizji życia, rezygnacja ze stosowania norm etycznych w życiu publicznym, relatywizm etyczny, ateizacja społeczeństwa. Przemiany religijności pod wpływem tych tendencji sprawiły, że Kościół przestał być monopolistą w konkurujących ze sobą systemach oferujących określony styl życia, choć jego rola nie przestała być ważna i znacząca.

Pod wpływem cywilizacji konsumpcji i demokratyzacji życia społecznego rozwijały się tendencje liberalne nie tylko w życiu gospodarczym, ale i liberalizacja w dziedzinie życia moralno-religijnego. Nagły spadek uczestnictwa w życiu religijnym, odejście od tradycyjnej religijności, często w stronę obojętności religijnej – to pochodne przemian, jakie wtedy kształtowały mentalność ludzi Zachodu zachwyconych konsumpcją. Kościół katolicki z jego wymogami życia moralnego wydawał się być archaiczny, przestarzały. Zachwyty bogactwem i konsumpcją dla wielu stwarzały wrażenie, że żadne wyższe wartości nie są w życiu konieczne, że sens życia da się odnaleźć w zadowoleniu z gwarancji socjalnych, wysokiego standardu życia codziennego³.

Wtedy, gdy bogaty Zachód odchodził od wartości chrześcijańskich, w Polsce rodził się nie tylko głód sukcesu ekonomicznego, ale przede wszystkim głód wolności, realizacji życia społecznego w prawdzie, bez zakłamania. Właśnie w Kościele widziano w owym czasie sprzymierzeńca walki o prawdę, o wolność, demokrację, w nim odnajdywano środowisko swobodnego słowa, nie tyle w wymiarze wiary, ile raczej w wymiarze wolności społeczno-politycznej, a w chrześcijaństwie widziano wartości, które zdawały się gwarantować porządek życia społecznego. Wtedy też wyrastało zapotrzebowanie na studium nauki społecznej Kościoła jako realnej podstawy budowania ładu politycznego i społeczno-gospodarczego.

Dla życia Kościoła, także Kościoła w Polsce, niezwykle ważnym wydarzeniem była decyzja papieża Jana XXIII o zwołaniu soboru. Na-

³ J. Bagrowicz, *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce – zagadnienia wybrane. Refleksje bardzo osobiste*, w: *Studia soborowe*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 586–587.

łożyła się ona na pierwsze rezultaty zainicjowanej od początku XX w. odnowy liturgicznej w Kościele katolickim, zwłaszcza odnowy życia eucharystycznego, zapoczątkowanej nauczaniem i decyzjami papieża św. Piusa X. Owocem tej odnowy było zainteresowanie uczestnictwem w liturgii, zwłaszcza liturgii Eucharystii. Refleksja nad liturgią koncentrowała się wprawdzie na liturgice zajmującej się przeważnie rubrykami, czyli formami sprawowania liturgii, ale pojawiały się poważne dzieła podejmujące refleksję teologiczną nad bogactwem liturgii, jak choćby prace o. Piusa Parscha CRL i o. Odo Casela OSB. Życie liturgiczne wiernych było jednak dalekie od powszechności świadomego udziału w liturgii, skażone głębokim indywidualizmem, pobożnością mało nawiązującą do wspólnotowego przeżywania tajemnic wiary w sprawowaniu liturgii. W Polsce był to czas licznego, wręcz tłumnego udziału w mszach niedzielnych, rekolekcjach parafialnych, licznych spowiedzi pierwszopiątkowych czy rekolekcyjnych. Był to czas gigantycznej pracy Kościoła w Polsce, który w czasach komunizmu, ograniczonej wolności podjął najpierw trud organizacji katechizacji, która musiała być prowadzona poza szkołą, następnie wysiłek objęcia katechezą jak największej liczby dzieci i młodzieży.

Kościół w Polsce czasu przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. realizował przygotowany przez prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego program realizacji założeń Wielkiej Nowenny przed Millennium Chrztu Polski. Wysiłek duszpasterski i homiletyczny Kościoła w Polsce był programowany w tamtym czasie głównie z perspektywy tematyki Wielkiej Nowenny. Koncentrował się na przekazie wiary, obronie przed naciskiem planowej ateizacji społeczeństwa, obronie małżeństwa i rodziny, obronie przed kłamliwą ideologią przekazywaną w systemie edukacji na wszystkich jej stopniach oraz dyskryminacji ludzi wierzących. Duszpasterstwo było nastawione na masowego odbiorcę, co wzmacniało tzw. ludową religijność, ściśle związaną z różnymi formami obyczajowości. Wskazywano także na potrzebę kształcenia elit, niezbędnych w rozwoju wiary świadomego wyboru, a nie tylko wiary tradycyjnej religijności wyniesionej z domu rodzinnego.

Można dziś z perspektywy czasu powiedzieć, że mimo nacisku ideologicznego związanego z programem ateizacji społeczeństwa i dyskryminacji ludzi wierzących, ofiarna praca Kościoła w Polsce, opór społeczeństwa, które broniło się przed totalitaryzmem ideologicznym, ocalała wiele wartości, które pomagały przetrwać lata prześladowań

i cierpień. Co więcej, Kościół, który tak samo jak wielu ludzi był wtedy prześladowany i ograniczany w swej działalności, zyskał niezwykle autorytet i był środowiskiem najwyższego zaufania. Składała się na to nie tylko organiczna praca duchownych i świeckich w służbie krzewienia wiary, ale i służba ludziom dotkniętym prześladowaniem oraz cierpieniami, aż do więzień i ofiary z życia. Dla wielu ludzi środowisko Kościoła stwarzało okazję przeżyć nie tylko *stricte* religijnych, ale i kulturowych, zwłaszcza że nuda codzienności i jałowość oficjalnej propagandy oraz rozrywki nie mogły być interesującą ofertą spędzenia czasu. Tłumny udział ludzi w życiu Kościoła tłumaczono także potrzebą demonstracji niechęci wobec systemu komunistycznego. Był to pewnie w jakimś procencie przejaw opozycji wobec zakłamania życia politycznego w Polsce, a szerzej w całym bloku komunistycznym⁴.

Nowa wizja życia i działania Kościoła

Na egzaminie wstępnym na studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Sekcji Teologii Pastoralnej, w roku akademickim 1965/66, pisaliśmy na temat sytuacji pastoralnej Kościoła w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem dzieła katechizacji. Ks. dr Franciszek Blachnicki, jako adiunkt KUL, podał nam temat naszej wypowiedzi i zaznaczył, że dobrze byłoby, gdybyśmy skoncentrowali się na zagadnieniach związanych z zamierzoną specjalizacją studiów. Pisałem więc o katechezie, o jej stanie, osiągnięciach, brakach i kierunku ewentualnych przemian. Były to moje przemyślenia na podstawie doświadczeń trzech lat katechizacji dzieci i młodzieży. Podejrzewam, że nie było w tym krótkim tekście żadnych rewelacji, oprócz pewnie młodzieńczej żarliwości o dzieło głoszenia słowa Bożego.

Zapisałem się na seminarium z katechetyki, które prowadził ks. dr Franciszek Blachnicki, oraz na drugie seminarium z pedagogiki, prowadzone przez pana docenta Stefana Kunowskiego. Oba seminaria dawały bardzo ważne umiejętności, nie tylko w zakresie metodyki pracy naukowej, ale i otwarcia szerszych horyzontów spojrzenia na dziedzinę, które miały ukierunkować nasze poszukiwania naukowe.

Ks. dr Franciszek Blachnicki już od pierwszych wykładów, a zwłaszcza na seminarium naukowym, jawił się nam nie tylko jako specjalista z katechetyki, ale i teolog, pastoralista, odkrywający przed nami szersze

⁴ Tamże, s. 585.

niż tylko katechetyczne horyzonty życia i refleksji nad rzeczywistością Kościoła.

Był to czas fascynacji soborowym *aggiornamento*, także zapoznawaniem się z nowymi nurtami pojawiającymi się w teologii drugiej połowy XX wieku. Warto przypomnieć, że czas otwarcia i realizacji Soboru Watykańskiego II przypadł na początki rozwoju nowoczesnych metod interpretacji Pisma Świętego oraz biblijnej odnowy w Kościele. Z pewnym opóźnieniem odnowa ta zagościła w naszych, polskich środowiskach kościelnych. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* jawiła się jako *Magna Charta* odnowy biblijnej. Byliśmy wręcz zafascynowani tym, co było najnowsze w interpretacji i egzegezie biblijnej, a co stwarzało wielką nadzieję w odnowie głoszenia słowa Bożego, a zwłaszcza katechezie Kościoła. Nasi profesorowie tamtych lat podejmowali wielki trud przybliżenia soborowej odnowy nie tylko w ramach studiów specjalistycznych na KUL, ale i przemierzali wszystkie polskie diecezje, aby przede wszystkim duchownym pomóc w zapoznaniu się z bogactwem Soboru, szczególnie w upowszechnianiu nowego obrazu Kościoła, liturgii, katechezy i teologii biblijnej. Był to niełatwy trud reinterpretacji dotychczasowej wizji Kościoła, jego liturgii, przekazu słowa Bożego, przemiany w mentalności, szczególnie trudnej dla duchownych ukształtowanych w potrydenckiej wizji Kościoła i jego pracy duszpasterskiej. Chodziło także o to, aby ta reinterpretacja nie była pojmowana jako negacja przeszłości oraz tradycji nauczania i życia Kościoła przed Soborem Watykańskim II, ale ukazała ciągłość i rozwój teologii i życia Kościoła.

Sobór Watykański II nie koncentrował się jedynie na analizie sytuacji świata czy człowieka, ale starał się – uwzględniając przemiany cywilizacyjno-kulturowe – przyrzeć się uważniej własnemu obliczu. Było to konieczne, aby – jak to podkreślił papież Paweł VI w ważnej dla Kościoła encyklice *Ecclesiam suam* – wysiłek Kościoła zmierzający do pogłębienia świadomości samego siebie doprowadził do poznania i odnowienia żywej łączności z Chrystusem, co w konsekwencji ma przygotować Kościół, a szczególnie wiernych świeckich do podejmowania zadań związanych z potrzebami wspólnoty ludzkiej (por. n. 35 i 96).

Owo przyjrzenie się owocowało wielkimi konstytucjami soborowymi oraz innymi dokumentami, ważnymi także w relacji Kościoła do innych religii czy wyznań religijnych. Poważny wysiłek został więc podjęty dla ukazania pełnego i na nowo odczytanego obrazu Kościo-

ła⁵. Ten nowy obraz Kościoła odnaleźliśmy przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Odstąpił w niej Kościół od mówienia o sobie językiem prawnosocjologicznych pojęć, dotąd najczęściej używanych, zarówno w oficjalnych dokumentach na temat natury Kościoła, jak i w podręcznikach przekazu wiary, także tak podstawowych, jakimi były i są katechizmy. Konstytucja *Lumen gentium*, gdy mówi o naturze Kościoła, wraca do źródła, jakim jest Objawienie Boże, i przywołuje dla przybliżenia natury Kościoła biblijne obrazy: owczarni, winnicy, budowli Bożej, rodziny (zob. KK, n. 6). Jak pisał ks. Alfons J. Skowronek, przed oczyma wiernych stanął Kościół nie tyle jako doskonała i samouielbiająca się instytucja, ale jako wspólnota pielgrzymującego ludu Bożego, wspólnota wiary i posługi na rzecz wiary. Nie jawi się więc Kościół przede wszystkim w jego urzędowych strukturach, ale jako Kościół pielgrzymujący. Ukazana została także organiczna jedność posługi hierarchii i wiernych świeckich. Ci ostatni nie są jedynie wykonawcami rozkazów płynących niejako z góry, ale pełnią sobie właściwe role zarówno w życiu Kościoła, jak i codzienności wpisanej w życie tego świata⁶.

W wykładach i w działalności pastoralnej ks. Franciszek Blachnicki wprowadzał nas w ducha Soboru w zakresie przekazu wiary w katechezie Kościoła na podstawie całości dokumentów soborowych, a zwłaszcza w odnowie liturgii w oparciu o treść i ducha konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium*. Był zafascynowany ideą odnowy Kościoła, odnowy teologii i duszpasterstwa Kościoła. Stał się propagatorem kerygmatycznej odnowy katechezy, która w dokumentach soborowych znajdowała podstawowe źródło i kierunek rozwoju. Dzięki znajomości literatury z obszaru języka niemieckiego mógł korzystać z najnowszych prac podejmujących ową problematykę. Słuchając wykładów z tej dziedziny, dzielaliśmy jego fascynację kerygmatyką. Przekonywał nas przede wszystkim model tej katechezy, odchodzący od powszechnej na przełomie XIX i XX wieku katechezy skoncentrowanej na przekazie wiedzy religijnej i wychowaniu. Odnowa kerygmatyczna, zapoczątkowana w latach trzydziestych XX wieku, główny akcent kładła na przepowiadanie słowa Bożego, głoszenie kerygmatu, czyli Tajemnicy Paschalnej jako dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa i podstawy przekazu wiary, także w wymiarze nauczania

⁵ Zob. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000, s. 23–25.

⁶ Por. A.J. Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie*, Włocławek 1999, s. 190.

religijnego i katechezy. Odnowa ta podkreślała znaczenie dwu funkcji katechezy: ewangelizacyjnej oraz inicjacyjnej. Jej owocem na pierwszym miejscu powinna być osobista odpowiedź katechizowanych nie tylko na głoszone Orędzie, ale na zaproszenie Jezusa do pójścia za Nim. Chryścocentryzm oraz personalizizm tej katechezy miał stać się panaceum na suche nauczanie religijne, katechezę scholastyczną, skoncentrowaną na przekazie wiedzy, a mniej na osobowej odpowiedzi katechizowanych na zaproszenie Jezusa Chrystusa.

Dzięki pracom na seminarium magisterskim i towarzyszeniu ks. Blachnickiemu w dziele duszpasterstwa oazowego, zdecydowanie otwartego na odnowę liturgii, mogliśmy lepiej poznawać, co kerygmatyka wnosi w życie Kościoła i co oznacza dla odnowy katechetycznej. Ks. Blachnicki był nie tylko charyzmatycznym sługą Słowa, ale też jako pierwszy w naszych warunkach miał realną wizję i koncepcję duszpasterstwa dzieci, młodzieży i dorosłych. On już w tamtych czasach proroczo przewidział, jak wielkie znaczenie w życiu Kościoła ma duszpasterstwo małych grup i wspólnot religijnych. Wiem z osobistych kontaktów z nim i z przeżywanych w Krościenku spotkań na temat katechezy, że kładł nacisk na przekaz słowa Bożego w katechezie, opartego na kanwie historio-zbawczych wydarzeń przekazanych w Objawieniu. Mniejszą wagę przywiązywał do metodyki katechetycznej, był zdania, że ważniejsze niż sprawna metodyka jest duch otwarcia na słowo Boże, na działanie Boga. Dla niego praktycznie nie istniała wyraźna różnica między aktem liturgicznym a katechezą. Jego zdaniem Bóg mówi już w przekazie słowa na katechezie i w jej trakcie katechizowani odpowiadają na słowo Boże. W dyskusjach zwracaliśmy mu uwagę, że otwarcie na słowo Boże wcale nie umniejsza potrzeby sprawnej metodyki przekazu, a nawet ją zakłada. On jednak twierdził, że podstawową rolę w przekazie pełni nie tyle dydaktyka, ile zbawcza moc słowa Bożego.

Był nie tylko zafascynowany nauczaniem Kościoła zawartym przede wszystkim w dokumentach soborowych, ale miał odwagę propagować idee odnowy Kościoła zaproponowane przez Sobór.

Sobór Watykański II, przynoszący nową wizję życia i działania Kościoła, z konieczności prowadził do rewizji dotychczasowych metod i form pracy duszpasterskiej w Kościele. Analiza tradycyjnego modelu działalności Kościoła i wypracowywanie nowych form jego życia i działania stały się jednym z najważniejszych zadań Kościoła w świecie i w Polsce po zakończeniu Soboru. Ks. Blachnicki w wykładach wiele miejsca po-

święcał tej sprawie, nie tylko stawianiu diagnozy sytuacji duszpasterstwa i katechezy Kościoła w świecie i Polsce, ale też nakreślał drogi odnowy. Czasami zdawało się nam, jego studentom, że powinien jako katechetyk koncentrować się na zagadnieniach ściśle katechetyczno-pedagogicznych, bo tu miał wiele do powiedzenia i przekazania. On jednak szedł o wiele dalej, w kierunku bardziej całościowej wizji duszpasterstwa Kościoła, nawet koncepcji samej istoty Kościoła. Nie rozumieliśmy jeszcze wtedy znaczenia takiej drogi jego poszukiwań i modelu życia, który przyjął. Mówił nam, że z odnowionej wizji Kościoła, obecnej w konstytucjach soborowych oraz innych dokumentach Soboru, wynika potrzeba innej, nowej wizji duszpasterstwa i realizacji życia Kościoła. Dopiero z czasem zaczęliśmy rozumieć, jak ważne i dalekowzroczone były jego poglądy i działania.

Od 1968 roku podkreślał znaczenie wypracowanej przez siebie idei „Żywego Kościoła”. Traktował ją jako syntezę jego wcześniejszych przemyśleń i doświadczeń naukowych oraz duszpasterskich oraz ideę przewodnią najważniejszych dzieł jego życia. A. Wodarczyk podkreśla, że inspiracją dla tego nurtu widzenia Kościoła był bez wątpienia czas spędzony w Niepokalanowie, wpływ myśli i dzieła św. Maksymiliana Kolbe, zwłaszcza z pewnością kultu Maryi Niepokalanej i Jej obecności nie tylko w życiu ks. Franciszka Blachnickiego, ale i w koncepcji dzieł, które stworzył⁷.

Ruch Światło-Życie realizacją idei Kościoła jako wspólnoty

W tym czasie, gdy uczył nas katechetyki, ks. Blachnicki podjął inicjatywę realizacji Soboru w tak ważnym wymiarze, jakim była liturgia i duszpasterstwo młodzieży. Jednym z istotnych jego dokonań był rozwój zapoczątkowanej jeszcze przed Soborem idei ruchu oazowego, opierającego się na budowaniu małych grup i wspólnot religijnych dzieci, młodzieży oraz dorosłych. Uczestnicy ruchu oazowego, nie tylko młodzież, ale i dorośli, a zwłaszcza duszpasterze, dzięki niezwykłemu charyzmatowi i osobowości ks. Franciszka Blachnickiego mogli doświadczać przeżycia Kościoła jako wspólnoty i rodziny dzieci Bożych.

Ruch oaz Żywego Kościoła odegrał bardzo ważną rolę w budowaniu duchowości młodego pokolenia Polaków nie tylko w wymiarze

⁷ Zob. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła*, s. 152–158.

religijnym, ale i patriotycznym. Ruch ten był oryginalną, stworzoną w Polsce realizacją idei Kościoła jako wspólnoty. Niewątpliwie w połowie wieku XX była to jedna z najważniejszych inicjatyw realizacji koncepcji wychowania dzieci i młodzieży oraz formacji dorosłych nie tylko w Europie, ale pewnie i w wymiarze Kościoła powszechnego. Żelazna kurtyna uniemożliwiająca łatwy kontakt z polskimi doświadczeniami duszpasterskimi i wychowawczymi oraz bariera językowa sprawiały, że idea ta niesłusznie nie zakorzeniła się w życiu Kościoła także poza Polską⁸.

Ks. Blachnicki głosił potrzebę nowej posoborowej mentalności, bliższej tradycji Kościoła pierwszych wieków, powrotu do katechumenatu, jego formy i treści jako modelu życia wiernych w nowych czasach. W tym czasie w Polsce był to okres troski o integralność wiary, obrony dziedzictwa historyczno-kulturowego, oporu wobec komunizmu. Jako miejsce obrony autentycznych wartości polskiej kultury, przekazu dziedzictwa, aż do 1989 roku, czyli do upadku systemu komunistycznego, Kościół w Polsce był środowiskiem nie tylko życia religijnego, ale i ocalenia wartości narodowych⁹. To było bardzo ważne zadanie stojące także przed duszpasterstwem, a zwłaszcza przed nauczaniem religijnym. Między innymi z tego też powodu zmiany zachodzące pod wpływem Soboru Watykańskiego II dokonywały się w Polsce powoli¹⁰.

Ks. Blachnicki zdawał sobie dobrze sprawę z sytuacji Kościoła w Polsce, ale nie ustawał w pracy dla realizacji Soboru. Był bowiem świadom, że zwłaszcza w kontekście postępującego procesu laicyzacji społeczeństwa widać było niedostatki dotychczasowych metod duszpasterstwa. W dużej mierze ograniczało się ono do szafarstwa sakramentów i okazywało się niewystarczające. Ks. Blachnicki wskazywał nadto na postępujący proces kryzysu polskiej rodziny, dotkniętej laicyzacją, utratą funkcji środowiska realizującego podstawowe zadanie wprowadzania młodego pokolenia w życie wiary. Laicyzacja i ateizacja szkolnictwa prowadziły do zaniku wartości obywatelskich i patriotycznych. Upo-

⁸ Zob. np. prace: K. Brodzki, J. Wojna, *Oazy Ruch Światło-Życie*, Warszawa 1988; Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła*; R. Derewenda, *Dzielo wiary. Historia Ruchu Światło-Życie w latach 1950–1985*, Kraków 2010.

⁹ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 36–37.

¹⁰ Por. A. Zuberbier, *Recepcja odnowy soborowej w Polsce*, „Znak”, 51(1999), nr 1, s. 33; Bagrowicz, *Recepcja*, s. 585–586.

wszechniała się, także pod wpływem Zachodu, nie tylko postawa życia opartego na idei konsumpcji, ale także zjawisko liberalizmu w życiu moralnym i społecznym. Ks. F. Blachnicki był świadom tych wszystkich przemian i zagrożeń, dlatego też koncentrował się na poszukiwaniu dróg odnowy religijno-moralnej, pojętej jako proces obejmujący życie narodu, rodziny i Kościoła. Był jednym z pierwszych teologów i wychowawców, który w oparciu o analizę życia Kościoła i społeczeństwa przewidywał potrzebę organicznie pojętej odnowy.

Jedną z najważniejszych idei odnowy podjętych przez ks. Blachnickiego była odnowa Kościoła jako wspólnoty w Chrystusie. Jego zdaniem należy przejść od indywidualistycznej wizji Kościoła realizowanej w modelu pasterz – owczarnia do soborowej wizji budowania wspólnoty ludu Bożego w Chrystusie. Podstawową ideą pasterzowania ma być budowanie konkretnej wspólnoty wiary. Proponuje, aby rozpocząć od wychowywania w parafii mniejszych wspólnot, przez które stanie się możliwe obudzenie poczucia wspólnoty w całej parafii¹¹.

Ideą tą żył na wiele lat przed Soborem Watykańskim II, gdy jako młody kapłan prowadził rekolekcje grup ministranckich. Istotny wpływ na rozwój idei ruchu oazowego, wypracowanie jego treści i form wywarł czas studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie mógł zetknąć się z nowoczesną wizją teologii duszpasterstwa. Inspirację czerpał nade wszystko z myśli i dorobku Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza odnowionej wizji Kościoła oraz kontaktu z najnowszą literaturą z zakresu eklezjologii, teologii pastoralnej i katechetyki¹².

Sobór Watykański II, szczególnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (zob. n. 9–17) przynosił wzmocnienie idei Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego. W tamtym czasie był to temat przewodni publikacji teologiczno-pastoralnych w Kościele, także w polskiej literaturze tego zagadnienia. Ks. Blachnicki uczynił ideę tę jednym z fundamentalnych filarów wizji pracy Kościoła, zwłaszcza w wychowaniu młodzieży. Było to przedmiotem jego wykładów, wielu referatów, homilii i konferencji, a także publikacji w naukowych czasopismach teologicznych¹³. Idea Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego prowadziła do wypracowania

¹¹ Por. F. Blachnicki, *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii. Wizja Ruchu Światło-Życie*, „Koinonia”, 1979, nr 2, s. 12.

¹² Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła*, s. 284.

¹³ Zob. np. F. Blachnicki, *Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, CTh, 19(1969), z. 2, s. 25–43.

nowej koncepcji teologii duszpasterstwa, praktycznej jego realizacji oraz poszukiwań dróg odnowy katechetycznej.

Dla ks. Blachnickiego stała się ona fundamentem dla wypracowania nowych dróg wychowania nie tylko dzieci i młodzieży, ale i dorosłych. Wsparciem dla realizacji tej idei stała się soborowa Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium*, która ideę wspólnoty wysunęła na pierwszy plan. Liturgia według Konstytucji miała stać się pełnym wyrazem i znakiem jedności oraz wspólnoty ludu Bożego (zob. KL, n. 2, 6, 10).

Ks. F. Blachnicki stał się w Polsce pierwszoplanową postacią nie tylko w przybliżaniu bogactwa odnowy liturgicznej, ale i przenoszenia jej do liturgii sprawowanej w parafiach. Odnowiona liturgia stała dla niego także podstawą realizacji życia wspólnotowego w rozwijającym się Ruchu Światło-Życie¹⁴.

Rozwijając wcześniejszą ideę Oazy Dzieci Bożych, realizowaną przez niego w rekolekcjach dla ministrantów, pragnął, aby Ruch Światło-Życie opierał się na eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Jak to wyżej wskazałem, eklezjologia ta stała się inspiracją nie tylko teologiczno-pastoralnych przemyśleń ks. Franciszka, ale i próbą asymilacji wizji Kościoła ukazanej przez *Vaticanum II* dla wypracowania określonego systemu wychowawczo-formacyjnego dzieci, młodzieży i dorosłych. Tak więc Ruch Światło-Życie stawał się ruchem odnowy życia Kościoła. Miał on wspomagać jego uczestników w dążeniu do dojrzałości we wierze oraz uzdalniać do dzieła ewangelizacji w środowisku wspólnot parafialnych.

Mimo szykan władz komunistycznych stopniowo wzrastała liczba uczestników oaz rekolekcyjnych, które stały się podstawową formą inicjacji w założenia odnowy Kościoła jako wspólnoty wierzących oraz metody wychowawczej, typowej dla Ruchu. Stawał się on ruchem ewangelizacyjnym, otwierającym na przeżywanie wiary pojętej jako osobowe spotkanie człowieka z Chrystusem.

Ruch był środowiskiem realizującym jednocześnie założenia odnowy biblijnej, liturgicznej, otwierającym na idee ekumeniczne i budowanie wspólnoty Kościoła. Wychowywał do podejmowania odpowiedzialności za Kościół lokalny i uczył pełnienia w nim ról właściwych wszystkim uczestnikom oaz, nie tylko duchownym. Aby uniknąć niebezpieczeństwa zamykania się wspólnot oazowych na życie Kościoła lokalnego,

¹⁴ Zob. Lota, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie*, s. 109–112.

ks. Blachnicki podkreślał, że wspólnoty powinny pielęgnować ducha służby, diakonii na rzecz parafii¹⁵.

Od początku realizacji Ruchu ks. Blachnicki przygotowywał pomoce dla kapłanów i animatorów prowadzących rekolekcje oazowe. W 1958 roku opracował teczkę materiałów duszpasterskich pt. „Oaza Dzieci Bożych”. Jako krajowy duszpasterz Liturgicznej Służby Ołtarza przygotował materiały dla tej grupy formacyjnej, włączonej także w metodę przyjętą w Ruchu. Droga formacji w Ruchu Światło-Życie została podzielona na kilka cykli, a więc dla dzieci, młodzieży, a także dla trzyletniej formacji Liturgicznej Służby Ołtarza. Od 1969 roku grupy oazowe przyjęły nazwę Oazy Żywego Kościoła, obejmując inne grupy, jak studentów i ludzi dorosłych. Do Krościenka n. Dunajcem, gdzie była centrala Ruchu, zaczęli przyjeżdżać na swoje oazowe spotkania także kapłani.

Ks. Blachnicki budował nie tylko struktury, ale i opracowywał teologiczne podstawy Ruchu oraz wskazywał na jego fundamentalne wartości. Wychodząc z doświadczenia czci Maryi Niepokalanej i odwołując się do przykładu św. Maksymiliana Kolbe, dzieło Ruchu oddał opiece Maryi Niepokalanej, Matce Kościoła. Ruch rodzin skupiony w ramach Ruchu Żywego Kościoła przyjął nazwę „Domowy Kościół”, a dla Ruchu jako całości w 1976 roku przyjęto nazwę „Ruch Światło-Życie”.

Korzystając zaś z dorobku *Vaticanum II* oraz teologii posoborowej, którą dobrze poznał, opracował naukowe oraz pedagogiczne podstawy Ruchu. Jak już wyżej zaznaczyłem, Ruch odwołuje się do analizy procesu zbawczego, który ma strukturę międzyosobowego dialogu, prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem przez osobową miłość, tj. wolne oddanie siebie Bogu¹⁶. Dialog ten dokonuje się przez pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa w tajemnicy Jego Wcielenia, Odkupienia i Zmartwychwstania. Tak więc personalistyczno-chryologiczną zasadę teologii pastoralnej i duszpasterstwa potrafił przenieść na grunt praktycznej pedagogii wiary realizowanej w Ruchu na wszystkich jego stopniach. Ten zbawczy dialog człowieka z Bogiem dokonuje się w Kościele. Zadaniem wspólnoty Kościoła jest umożliwienie, zaktualizowanie i ułatwienie

¹⁵ Zob. F. Blachnicki, *Charyzmat „Światło-Życie” w służbie odnowy Kościoła lokalnego*, w: *Dokumentacja IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie*, Krościenko 1979, s. 40–46.

¹⁶ Tenże, *Personalistyczna koncepcja katechezy*, *SThV*, 5(1967), z. 2, s. 31–65; zob. Lota, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie*, s. 88–90.

osobowego spotkania między Bogiem a człowiekiem. Ks. Blachnicki wiele miejsca w publikacjach i pracy wychowawczej w Ruchu poświęcał pośrednictwu zbawczemu Kościoła¹⁷. W szczególny sposób podkreślał rolę liturgii w życiu Kościoła i wspólnot Ruchu. Jest ona uprzywilejowanym miejscem aktualizowania się *communio*, zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym. Stałym źródłem odniesienia w jego publikacjach i głoszonym słowie dla wspólnot Ruchu była soborowa Konstytucja o liturgii. Sprawowanie liturgii było stałym i najważniejszym środowiskiem formacyjnym w pedagogii, którą ks. Blachnicki żył na co dzień i w którą cierpliwie wtajemniczał uczestników wspólnot. Ważnym elementem pedagogii Ruchu była idea maryjna. Zdaniem ks. Blachnickiego „Maryja w swoim odniesieniu do Chrystusa, jako Jego najczystsza Oblubienica, najwierniejsza Służebnica, Matka oraz Pomocnica i Towarzyszka w dziele odkupienia” jest najlepszym wzorem dla pracy wychowawczej, zwłaszcza w ideale wychowawczym określonym przez Sługę Bożego jako wychowanie nowego człowieka¹⁸.

Wychowanie nowego człowieka w Ruchu Światło-Życie

Rozwój idei wychowawczych w Ruchu stopniowo szedł w sformułowaniu celu, którym było wychowanie „nowego człowieka, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (zob. Ef 4, 23). Wychowanie to jest procesem trwającym całe życie, w nieustannej walce i – jak to stwierdził św. Paweł – w zmaganiu się ze „starym człowiekiem”.

Ks. Blachnicki opracował szczegółowy program osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej, etapy inicjacji w życie wspólnot Ruchu opartego na realizacji ideału wychowawczego nowego człowieka. Realizacja tego ideału ma polegać, zdaniem ks. F. Blachnickiego, na uświadomieniu człowiekowi jego powołania do miłości, do posiadania siebie w dawaniu siebie i wskazaniu drogi realizacji tego powołania¹⁹. Podstawą budowania nowej, braterskiej wspólnoty międzyludzkiej jest wspólnota osoby ludzkiej w Chrystusie. Budowanie tej wspólnoty jest głównym zadaniem wychowawczym w realizacji pedagogii nowego człowieka,

¹⁷ Por. tamże, s. 91–98.

¹⁸ Zob. F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej. Katechetyka szczegółowa*, cz. 5: *Skrypt dla studentów Instytutu Teologii Pastoralnej KUL*, Lublin 1971, s. 88.

¹⁹ Zob. Lot a, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie*, s. 145.

realizowanej w Ruchu. Elementy współtworzące wspólnotę chrześcijańską ks. Blachnicki sprowadza do trzech podstawowych: *martyria*, *diakonia* i *leiturgia*²⁰. Przez te funkcje Kościoła urzeczywistnia się jako wspólnota, a obecność w jego łonie małych wspólnot, realizujących te trzy podstawowe elementy, jest drogą do zjednoczenia wszystkich ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą.

Ludzie realizujący ideały chrześcijańskiej wspólnoty, a więc wychowania nowego człowieka, tworzą nowy styl życia, który ks. Blachnicki nazywa nową kulturą. Realizacja nowej kultury objawia się podejmowaniem wysiłków dla przekształcania i budowania nowego, lepszego świata, przenikniętego wartościami Ewangelii, a także rodzi potrzebę angażowania się w przekształcanie otaczającej nas rzeczywistości, czyli nowej wspólnoty. Realizacja ideałów nowej kultury ma polegać na uwolnieniu człowieka od zniewolenia duchem konsumpcji i wychowanie go do wolności, przywrócenia godności człowieka jako podstawy dążeń kulturowych, społecznych i politycznych, co tak mocno akcentował Jan Paweł II. Ks. Blachnicki wielokrotnie odwoływał się do jego nauczania, szczególnie w inicjatywie powołania do życia Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Program Krucjaty ks. Blachnicki publicznie ogłosił w obecności Jana Pawła II w Nowym Targu 8 czerwca 1979 r. Prawdziwe wyzwolenie człowieka ma polegać na przywróceniu sprawiedliwości i wolności bez używania przemocy, w duchu Ewangelii Jezusa Chrystusa. Proces ten obejmuje także wyzwalanie człowieka z pęt alkoholizmu i egoizmu, którego krańcowym przejawem jest zabijanie poczętych dzieci.

Cel wychowania w Ruchu Światło-Życie ks. Blachnicki wyrażał w dwu biblijnych słowach: FOS – światło i ZOE – życie. Są one w nazwie Ruchu i wskazują nierozdzielność tych dwu rzeczywistości. Chodzi tu o jedność wiary i życia z wiary. Metoda zaś wychowania w Ruchu, podobnie jak jego struktura, formowała się w trakcie doświadczenia różnych form praktycznej realizacji Ruchu. W początkach swej działalności ks. Blachnicki organizował rekolekcje wakacyjne dla dzieci, szczególnie ministrantów. Metodę stosowaną przez niego podczas spotkań w rekolekcjach zamkniętych dla dzieci, czyli w Oazie Dzieci Bożych, ks. Blachnicki nazwał przeżyciowo-wychowawczą. Szczegółowo opisał ją w pracy licencjackiej, napisanej w czasie studiów na Katolickim Uni-

²⁰ F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh, 37(1967), z. 1, s. 24–25.

wersytecie Lubelskim²¹. Z czasem, gdy z uczestników oaz tworzyły się małe wspólnoty, kontynuujące formację już w środowisku parafialnym, ks. Blachnicki w metodyce Ruchu korzystał z bogactwa tradycji pedagogiki katolickiej, szczególnie z dorobku o. Jacka Woronieckiego. Na pierwszy plan wychowania wysuwał wspomnianą wyżej ideę dziecięctwa Bożego, streszczającą w sobie prawdy zbawcze i podstawowe idee pedagogiki katolickiej²². Odwołując się do personalizmu chrześcijańskiego i chrystocentryzmu podkreślał znaczenie wychowania społecznego, budującego poczucie wspólnoty.

Ideą, która w szczególny sposób miała kształtować wychowanie do życia we wspólnocie był eklezjocentryzm, zmierzający do przeżycia wspólnoty z tymi wszystkimi, którzy uczestnicząc w godności dziecka Bożego tworzą Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa. Ks. Blachnicki w centrum formacji stawiał sprawowaną w wspólnocie Eucharystię. Był to centralny punkt wychowania eucharystycznego na wszystkich etapach uczestnictwa w Ruchu. W realizacji pedagogii Ruchu, w miarę jego rozwoju, ks. Blachnicki odwoływał się do idei zawartych w katechumenacie pierwotnego Kościoła. Ubolewał nad zanikiem katechumenatu we współczesnym Kościele i postulował potrzebę powrotu do tej idei, poczynając od wzmocnienia katechumenatu rodziny, jako pierwszego środowiska formacyjnego. Ks. F. Blachnicki zdawał sobie sprawę, że w chwili utraty przez Kościół społecznego katechumenatu, jakim była rodzina żyjąca chrześcijańskimi wartościami, należało szukać nowego katechumenalnego środowiska wiary, dzięki któremu młodzież i dorośli mogliby doświadczyć życia z wiary i przejść etap chrześcijańskiego wtajemniczenia. Nie zawsze rolę tę mogła wypełnić katecheza, dlatego tym ważniejsze okazało się tworzenie grup i wspólnot dających takie możliwości. Ideę tę ks. Blachnicki realizował zarówno we wspólnotach młodzieży, jak i wspólnotach rodzin, skupionych w Ruchu. Obecni w Ruchu księża przenosili w praktykę duszpasterską, szczególnie w kontakty z młodzieżą, wiele idei i doświadczeń wyniesionych ze spotkań z ks. Blachnickim i stworzonym przez niego Ruchem. Można sądzić, że odnowa wrażliwości wielu wiernych na słowo Boże brała się często

²¹ Tenże, *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych. Studium pedagogiczno-pastoralne*, Lublin 1963 (mps pracy licencj.). Zob. *Lot a*, *Pedagogia Ruchu Światło-Życie*, s. 269–282.

²² Por. J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, *AtK*, 47(1947), s. 28–36, 165–174, 272–281; tenże, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.

z bogactwa liturgii w nabożeństwach słowa Bożego, praktykowanych w oazach. Można powiedzieć, że Ruch wytworzył ciekawą duchowość, bardzo głęboko osadzoną w słowie Bożym i liturgii Kościoła. Młodzież, która przez dłuższy czas pozostawała pod wpływem Ruchu, odznaczała się duchowością ludzi otwartych nie tylko na Kościół, ale i na problemy, którymi żyje współczesny człowiek. Była to jednocześnie duchowość ewangelicznej radości i służby²³.

Dziedzictwo, które zostawił

Nie sposób w tym krótkim opracowaniu wyczerpująco nakreślić bogactwa myśli, idei i świadectwa wiary, które zostawił nam ks. Franciszek Blachnicki. Bez cienia przesady można stwierdzić, że należał – obok wielkich mężów tej miary, co kardynał Stefan Wyszyński i kardynał Karol Wojtyła, święty Jan Paweł II – do najwybitniejszych postaci Kościoła i Polski drugiej połowy XX wieku. Jak każdy z tych wielkich nauczycieli i mistrzów, nie tylko ciężko pracował, oddany bez reszty Bogu, ale i wiele wycierpiał. Był prześladowany i represjonowany przez wrogów Kościoła w systemie komunistycznym, ale cierpiał także z powodu niezrozumienia i wielu przeszkód, które musiał pokonywać wewnątrz Kościoła.

Wydaje się, że nie do końca potrafiono wykorzystać bogactwo pedagogii stworzonego przez niego Ruchu Światło-Życie w codzienności duszpasterskiej. Wolno jednak ufać, że nie stanie się on jedynie wspomnieniem z przeszłości. Dokonania i osiągnięcia tego ruchu oraz innych przejawów życia religijnego w ruchach i wspólnotach religijnych wskazują na wrażliwość Kościoła, który jest otwarty na podejmowanie wyzwań i szuka odpowiedzi na potrzeby rodzące się w coraz bardziej komplikującym się kontekście życia wiary we współczesności.

Dziś, z perspektywy czasu, w sytuacji kryzysu wiary i postępującej laicyzacji, lepiej widzimy, jak prorocze były wizje duszpasterskie i wychowawcze ks. Blachnickiego i jak bardzo szkoda, że przedwcześnie odszedł. W obliczu toczącego się procesu beatyfikacyjnego można odwołać się do przywołanej na początku artykułu sentencji M. Bubera: „Prorok jest człowiekiem wypełnionym duchem i pozbawionym jakiegokolwiek władzy”. Ks. F. Blachnicki nie miał władzy zewnętrznej, nie był hierarchą Kościoła,

²³ J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń, 2006, s. 228–229.

ale miał niezwykle dar prowadzenia ludzi ku Bogu, proroczego widzenia potrzeb duszpasterstwa właściwego na nasze czasy. Autor monumentalnej monografii osoby i dzieła Sługi Bożego, bp Adam Wodarczyk, celnie nazwał go „prorokiem żywego Kościoła”.

STRESZCZENIE

Ks. Franciszek Blachnicki żył w latach 1921–1987. Był kapłanem diecezji katowickiej, ale już od początku kapłaństwa przez swoją duszpasterską i apostołską działalność, a także ogromne bogactwo myśli teologiczno-pastoralnej stał się ważną postacią nie tylko w Kościele, ale i w najnowszych dziejach Polski. Bez cienia przesady można stwierdzić, że należał – obok wielkich mężów tej miary, co kardynał Stefan Wyszyński i kardynał Karol Wojtyła, święty Jan Paweł II – do najwybitniejszych postaci Kościoła i Polski drugiej połowy XX wieku. Stał się nie tylko twórcą i animatorem powołanego przez siebie Ruchu Światło-Życie, który odegrał ogromną rolę w formacji młodzieży polskiej w latach zniewolenia komunistycznego, ale i autorem proroczych wizji duszpasterstwa w czasach komunizmu, a także w epoce postępującej laicyzacji i liberalizacji życia nowoczesnego społeczeństwa. Jak każdy z tych wielkich nauczycieli i mistrzów, nie tylko ciężko pracował, oddany bez reszty Bogu, ale i wiele wycierpiał. Był prześladowany i represjonowany przez wrogów Kościoła w systemie komunistycznym, cierpiał także z powodu niezrozumienia i wielu przeszkód, które musiał pokonywać wewnątrz Kościoła. Wydaje się, że nie do końca potrafiono wykorzystać bogactwo pedagogii stworzonego przez niego Ruchu Światło-Życie w codzienności duszpasterskiej. Wolno jednak ufać, że nie stanie się on jedynie wspomnieniem z przeszłości. Z perspektywy czasu lepiej widzimy, jak prorocze były jego wizje duszpasterskie i wychowawcze, i jak bardzo szkoda, że przedwcześnie odszedł.

Słowa kluczowe: ks. Franciszek Blachnicki, Ruch Światło-Życie, wspólnota, Kościół.

SUMMARY

Fr. Franciszek Blachnicki – 1921–1987, a priest from the Katowice diocese; from the very beginning of his priesthood, his pastoral and apostolic activities as well as a great wealth of theological and pastoral philosophy made him an important figure not only for the Church but also for Poland's recent history. This is not exaggeration to put him at par with other great personages of the times: Cardinal Stefan Wyszyński and Cardinal Karol Wojtyła, Saint John Paul II. Blachnicki was one of the most prominent figures of the second half of the 20th century's Church and Poland. Not only did he become the creator and animator of his Light-Life Movement which played an important role in the formation of Polish youth in communist enslavement years. He was also the author of prophetic visions regarding pastoral service in communist times as well as in the age of progressive seculariza-

tion and life liberalization of today's society. Like many other great teachers and masters, not only did he hard work hard but he completely devoted himself to God and endured suffering. Persecuted and oppressed by the Church enemies in the communist system, he also suffered because of misunderstanding and numerous barriers within the Church. The richness of pedagogy in the Movement created by Fr. Blachnicki seems to have been under-utilised and understood in the pastoral life. We need to trust that this will not become a memory of the past. In retrospect, we can much better see his prophetic pastoral and educational visions. We may also feel sorry that he left prematurely.

Key words: Fr. Franciszek Blachnicki, Light-Life Movement, Community, Church.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Przemówienie w Izamal podczas apostolskiej podróży do Meksyku*, OsRomPol, 14(1993), nr 11, s. 15.
- Blachnicki F., *Charyzmat „Światło-Życie” w służbie odnowy Kościoła lokalnego*, w: *Dokumentacja IV Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie*, Krościenko 1979, s. 40–46.
- Blachnicki F., *Etapy realizacji wspólnotowego modelu parafii. Wizja Ruchu Światło-Życie, „Koinonia”*, 1979, nr 2, s. 12–20.
- Blachnicki F., *Formacja służby liturgicznej. Katechetyka szczegółowa, cz. 5: Skrypt dla studentów Instytutu Teologii Pastoralnej KUL*, Lublin 1971.
- Blachnicki F., *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych. Studium pedagogiczno-pastoralne*, Lublin 1963 (mps pracy licencj.).
- Blachnicki F., *Personalistyczna koncepcja katechezy*, SThV, 5(1967), z. 2, s. 31–65.
- Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh, 37(1967), z. 1, s. 24–39.
- Blachnicki F., *Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, CTh, 19(1969), z. 2, s. 25–43.
- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży*, Toruń 2000.
- Bagrowicz J., *Recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce – zagadnienia wybrane. Refleksje bardzo osobiste*, w: *Studia soborowe*, red. M. Białkowski, Toruń 2014, s. 586–587.
- Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń, 2006.
- Biela B., *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993.
- Bolczyk H., *Życie i charyzmat ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło-Życie*, Lublin 1998.
- Brodzki K., Wojna J., *Oazy Ruch Światło-Życie*, Warszawa 1988.

- Derewenda R., *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie w latach 1950–1985*, Kraków 2010.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Lota R., *Pedagogia Ruchu Światło-Życie. Studium pedagogiczno-katechetyczne*, Toruń 2003 (praca dokt.).
- Marczewski M., *Pedagogika katolicka jako pedagogika wiary*, „Paedagogia Christiana”, 2(1998), s. 56–77.
- Odważny wiara. Ks. Franciszek Blachnicki w naszej pamięci*, oprac. G. Wilczyńska, Lublin 1992.
- Paluch M., *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin – Kraków 1991.
- Skowronek A.J., *Z Kościołem w trzecim tysiącleciu*, Włocławek 1999.
- Wodarczyk A., *Prorok żywego Kościoła. Ksiądz Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2007.
- Woroniecki J., *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, AtK, 47(1947), s. 28–36, 165–174, 272–281.
- Woroniecki J., *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961.
- Zuberbier A., *Recepcja odnowy soborowej w Polsce*, „Znak”, 51(1999), nr 1, s. 30–40.

KS. PIOTR KULBACKI

**MISJA KOŚCIOŁA
W INTERPRETACJI KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO
ZAŁOŻYCIELA RUCHU ŚWIATŁO-ŻYCIE**

„Gdyby Pan pozwolił mi jeszcze żyć i działać, jednego bym pragnął, abym mógł skuteczniej i owocniej ukazywać w pośrodku współczesnego świata piękno i wielkość Tajemnicy Kościoła – sakramentu, czyli znaku i narzędzia jedności wszystkich ludzi”¹.

Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) zapisał powyższe słowa w teście, sporządzonym na osiem miesięcy przed śmiercią. Stanowią one wyraz dziękczynienia za otrzymany przez niego dar wizji żywego Kościoła, a zarazem program życia i posługi założyciela ruchu Żywego Kościoła, który od roku 1976 przyjął nazwę Ruchu Światło-Życie. Ks. F. Blachnicki był świadomy, iż w centrum życia Kościoła znajduje się wypełnianie misji stanowiącej kontynuację misji Jezusa Chrystusa. Niniejsze opracowanie ma na celu wydobycie z eklezjologii ks. Blachnickiego elementów określających misję Kościoła.

Na początku należy zauważyć, iż na rozumienie Kościoła przez F. Blachnickiego wpłynęło jego osobiste doświadczenie wiary pogłębione wnikliwymi studiami teologicznymi oraz działalnością naukową i powiazaną

KS. PIOTR KULBACKI – dr hab., prof. nzw. w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL; kurator założonego przez ks. F. Blachnickiego i ks. W. Danielskiego Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej (KUL); autor licznych opracowań naukowych poświęconych ewangelizacji i formacji, m.in. monografii *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego* (Lublin 2013); przewodniczący Komisji Teologiczno-Programowej Ruchu Światło-Życie.

¹ *Testament ks. Franciszka Blachnickiego, w: Gwałtownik Królestwa Bożego. Biografia. Testament. Świadectwa*, oprac. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Kraków 2009, s. 42.

z jej rezultatami działalnością pastoralną. Franciszek Blachnicki w latach swej młodości poszukiwał takiej drogi zaangażowania w życiu, która pozwoliłaby mu zrealizować szlachetne pragnienia uformowania siebie jako człowieka zdolnego do szlachetnego pomagania innym ludziom, człowieka ukształtowanego według ideałów humanistycznych. Wydarzenia związane z uwięzieniem w Auschwitz zachwiały jego ufnością w samodoskonalenie się człowieka. Doświadczenie wiary w celi śmierci – spotkanie Jezusa Chrystusa – ukazało mu, iż ludzkie wysiłki budowania lepszego świata są z góry skazane na niepowodzenie. Dlatego obrał drogę służby kapłańskiej – głoszenia Ewangelii i budowania Kościoła niosącego Chrystusowe zbawienie².

Przygotowanie teologiczne i rozwój życia wewnętrznego w okresie studiów seminaryjnych dały mu fundament zaangażowania w posługę duszpasterską. Jednak te doświadczenia pastoralne zyskały nową dynamikę, gdy po uwięzieniu spowodowanym represjami za skuteczną działalność trzeźwością rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim właśnie w okresie *Vaticanum II*. Skupione tam środowisko wybitnych teologów polskich podejmowało nie tylko badania teologiczne wokół uchwał soborowych, ale inspirowało i podejmowało działania praktyczne mające na celu wdrażanie myśli Ojców Soboru. W tym czasie ks. Blachnicki nie tylko zajął się zagadnieniami odnowy kerygmatycznej w katechezie i tworzeniem sekcji katechetyki na Wydziale Teologii, ale głęboko zbadał myśl o pośrednictwie zbawczym Kościoła w ujęciu F.X. Arnolda ze szkoły tybińskiej. Drugi etap jego pracy naukowej zaowocował poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o istotę Kościoła w kontekście eklezjologicznych koncepcji *Vaticanum II*. Prowadzone przez niego badania naukowe znajdowały od razu korelację w formowanym przez niego ruchu Żywego Kościoła³.

Kościół kontynuacją misji Jezusa Chrystusa

Ks. Franciszek Blachnicki podkreślał, iż chrześcijaństwo jest religią pośrednictwa. Zaznacza się to już na pierwszych stronach Księgi Rodzaju. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został obdarzony rozumem i wolną wolą, jednak uczynił z tego daru zły użytek. Świadomy swej wyjątkowej relacji ze swoim Stwórcą, uległ jednak pokusie szatana, podpowiadającego, iż wystarczy tylko pokonać ograniczenia nadane przez

² Zob. F. Blachnicki, *On przywrócił mi wzrok*, Kraków 2011.

³ Por. M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 63–85.

Stwórcę, by stać się jak Bóg⁴. Grzech pierwszych rodziców mimo wszystko nie spowodował odebrania przez Stwórcę człowiekowi zdolności do korzystania z rozumu i wolnej woli. Bóg obiecał im także, że ich potomek przewyższy niewolę grzechu, w którą uwikłali całą ludzkość. Starotestamentalna historia zbawienia ukazuje kolejne etapy oczekiwania na Mesjasza, który dokona pojednania ludzkości z Bogiem. Na Soborze Chalcedońskim (451 r.) wyjaśniono ostatecznie, iż pośrednictwo zbawcze wypełniło się w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który przyjął ludzka naturę⁵. W religiach, które także interpretują los człowieka jako potrzebującego „zbawienia”, jest ono rozumiane jako działanie człowieka, który wysiłkiem swej woli i rozumu przekracza barierę ludzkiej natury – poprzez ubłaganie bóstwa ofiarami, modlitwami, medytacją, zaklęciami czy magią. Bóg, poprzez wysiłek człowieka, spełnia wolę człowieka⁶. Koncepcja naturalistyczna religii widziała w starożytności w kulcie realizację cnoty religijności – oddawania Bogu czci Mu należnej, zaś w czasach nowożytnych ujmuje religię m.in. w kategoriach realizacji psychicznych i społecznych potrzeb człowieka⁷.

Biblia prezentując nauczanie i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa ukazuje Go jako Syna Bożego, który przyjął naturę ludzką i dokonał zbawienia jako jedyny pośrednik – arcykapłan Nowego Testamentu (por. Hbr 4, 14 – 5, 10). W ujęciu biblijnym zbawienie człowieka jest tożsame z jego wyzwoleniem, gdyż największą niewolą człowieka jest grzech⁸. Zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, choć dokonało się w określonym czasie historii, dotyczy całej ludzkości – wszystkich ludów we wszystkich pokoleniach. Dlatego lud Boży Starego Testamentu był zapowiedzią ludu Bożego Nowego Testamentu – Kościoła. Oznacza to, iż misja Jezusa Chrystusa, jaką jest zbawienie-wyzwolenie człowieka, jest kontynuowana w Kościele. F. Blachnicki z całym naciskiem podkreślał, iż Kościół jest przedłużeniem misji Chrystusa. Namaszczenie ludzkiej natury Jezusa Chrystusa do podjęcia

⁴ Por. F. Blachnicki, *Boży plan jedności i jego antyteza*, w: tenże, *Jedność i diakonia*, Kraków 2009, s. 27–30.

⁵ Por. tenże, *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: tenże, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków 2015, s. 6.

⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (6 VIII 2000), Poznań 2000, n. 13–15.

⁷ Por. P. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013, s. 185–186; zob. E. Sakowicz, *Religia. II. Typologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1400–1403.

⁸ Por. F. Blachnicki, *Problem alkoholizmu w świetle teologii wyzwolenia*, w: tenże, *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Kraków 2017 (PKW), s. 22–23,

działalności publicznej, zwieńczonej Jego Misterium Paschalnym, znajduje swą kontynuację w Kościele – wspólnocie w Duchu Świętym (*koinonia*)⁹.

Eklezjologia wspólnoty misyjnej

Początkowo wyrażano pogląd, iż centralne miejsce w eklezjologii soborowej zajmuje wyeksponowana w okresie soborowym idea ludu Bożego. Ks. Blachnicki należał do pionierów głoszenia tezy, iż wiodący obraz soborowej wizji Kościoła stanowi wspólnota¹⁰.

Dlatego zdaniem F. Blachnickiego podstawowy element misji Kościoła stanowi budowanie wspólnoty. Wymagało to trwającej całe stulecie ewolucji eklezjologii, aby przewyciężyć koncepcję Kościoła ukształtowaną jeszcze w jedenastym stuleciu pod wpływem walki o inwestyturę. Reforma gregoriańska uniezależniająca Kościół od władzy świeckiej spowodowała skoncentrowanie uwagi na scentralizowaniu władzy papieża, zaś Kościoły lokalne zaczęto traktować jako prowincje zarządzane z ramienia papieża, tracąc z oczu wspólnotę Kościołów lokalnych. Stanowiło to impuls do tworzenia eklezjologii zakonów żebraczych w opozycji do duchowieństwa diecezjalnego, a następnie do eklezjologii koncyliaryzmu poprzedzającego reformację. Kontrreformacja wypracowywała eklezjologię podkreślającą w obrazie Kościoła element zewnętrzny, instytucjonalny. Napięcie pomiędzy władzą papieża i biskupów ponownie ujawnił gallikanizm. Koncepcje oświeceniowe, w duchu deizmu wpłynęły na ujmowanie Kościoła wprawdzie utworzonego przez Chrystusa, lecz wpływ na jego dalsze istnienie i funkcjonowanie został wystarczająco zabezpieczony instytucjonalnie. Niedokończony Sobór Watykański I nie zdążył wyłożyć szerszej nauki o Kościele pozostawiając jedynie uchwały dotyczące eklezjologii władzy umocnionej dogmatem o papieskiej nieomyślności. Według F. Blachnickiego to dogmatycznie poprawne, tradycyjne ujmowanie Kościoła, wskazywało, iż Kościół jako *societas perfecta* posiada wszystkie elementy potrzebne do istnienia, działania i rozwoju. Jednak bazując na koncepcji prawno-organizacyjnej ujęcia te nie były w stanie rozwinąć eklezjologii opartej o konstytutywną dla Kościoła więź wspólnotową. Odpowiedź na te koncepcje przyniósł dopiero zapoczątkowany w XIX wieku proces odnowy eklezjologii inspirowany przez poszukiwania szkoły tybińskiej, encykliki Piusa XII, przedsoborowe

⁹ Por. tenże, *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w: tenże, *Jaka odnowa*, s. 39.

¹⁰ Por. tenże, *List z Boliwii*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, Kraków 2012, s. 63; tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2, Warszawa 2015 (TPO II), s. 194; zob. B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii w świetle dokumentów Vaticanum II*, Poznań 1981, s. 10–12.

ruchy odnowy Kościoła, odnowa biblijna, odrodzenie patrystyki, odnowa kerygmatyczna i ruch liturgiczny. Ekumenizm w spotkaniu z eklezjologią wschodu skoncentrowaną wokół pojęcia *communio* pozwolił na odkrycie Kościoła jako misterium i wprowadzenie pojęcia kolegializmu¹¹.

Ewolucja eklezjologii pozwoliła na przeorientowanie stosunku Kościoła do świata, tak istotne wobec zapoczątkowanych w epoce industrialnej przemian społecznych i politycznych, oraz na odkrycie roli laikatu. Utrata doczesnych przywilejów Kościoła i duchowieństwa, demokratyzacja życia społecznego i akceptacja wolności osoby ludzkiej, także w sferze religijnej zmusiły Kościół do refleksji nad swoimi istotnymi wartościami i zadaniami. Eklezjologia zorientowana na władzę, prawo i autorytet zaczęła ustępować miejsca eklezjologii *communio* opartej na wzajemnej służbie. Postępujące procesy laicyzacji i dechrystianizacja spowodowały odkrywanie na nowo misyjnego charakteru wspólnoty Kościoła¹².

Personalistyczny wymiar misji Kościoła

Soborowe wskazanie na Kościół jako wspólnotę odnosi się zarazem do trynitarniej jedności osób Boskich. Objawia ona zasadę tajemnicy jedności Kościoła, który stanowi „święte misterium jedności [...], w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty udziela różnorodnych darów”¹³. F. Blachnicki podkreślał za Konstytucją duszpasterską o Kościele, iż „człowiek będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na niego samego, nie może się w pełni odnaleźć inaczej jak tylko przez szczerzy [bezinteresowny] dar z siebie samego”¹⁴. Zauważył, iż Ojcowie Soboru przywoływali tu istotę określenia *koinonia* jako tajemnicy jedności i wspólnoty człowieka z Bogiem. Bóg jest bowiem „jednością w wielości i wielością w jedności dlatego, że jest Trójcą Osób, a istotą osoby jest istnienie w odniesieniu do drugiej osoby, w odniesieniu, którego istotą jest uczynienie daru z siebie, czyli miłość”¹⁵.

¹¹ TPO II, s. 200–207.

¹² Por. tamże, s. 207–212; EG, n. 19–49.

¹³ Por. DE, n. 2 [tekst i sigła dokumentów soborowych: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002].

¹⁴ Por. KDK, n. 24. F. Blachnicki posługiwał się pierwszym oficjalnym wydaniem tłumaczenia dokumentów soborowych, w którym użyto określenia „poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”. Wersja ta występuje w jego konferencjach, homiliach i ikonografii; por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968 s. 555; zob. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka*, s. 112.

¹⁵ Por. TPO II, s. 247.

Ks. Blachnicki za kard. K. Wojtyłą podkreślał, iż dokumenty soborowe ukierunkowane *ad extra* w poszukiwaniu punktów stycznych z jak najszerszym kręgiem współczesnej ludzkości (*Dignitatis humanae, Gaudium et spes*) wskazują na godność osoby ludzkiej i zabezpieczenie jej praw oraz na osobę jako fundament życia społecznego. Droga do wspólnoty ma swój początek w osobie i rzeczywistość społeczna oznacza wspólnotę osób. Podobne ukierunkowanie dotyczy rzeczywistości wspólnoty Kościoła (*ad intra*), wewnątrz którego stoi osoba ludzka z jej szczególnym odniesieniem do osoby Boga w wymiarze wertrykalnym i personalnym¹⁶.

Personalizm jako konsekwencja trynitarnej zasady eklezjologicznej stanowił dla F. Blachnickiego podstawę rozumienia Kościoła jako sakramentu wspólnoty, szczególnie w konstytucji *Lumen gentium*¹⁷. Dlatego dokumenty soborowe ukazują zjednoczenie wiernych z Chrystusem podkreślając jego charakter personalistyczno-dialogiczny¹⁸. Aby podkreślić osobowy charakter zjednoczenia Kościoła z Chrystusem, Ojcowie Soboru ujmowali Kościół już nie tylko w obrazie Ciała, ale w obrazie Oblubienicy Chrystusa¹⁹. Wskazanie na aktualizowanie tej więzi przez cnoty teologiczne podkreśla osobowy charakter tej więzi²⁰. F. Blachnicki podkreślał szczególny charakter wiary pojętej „jako osobowa relacja do Chrystusa obecnego w swoim Słowie przepowiadanym w Kościele”²¹. To osobowe zjednoczenie dokonuje się poprzez głoszenie słowa oraz przez sakramenty²², a jego szczególną formą aktualizacji jest miłość, charakteryzująca prawdziwego ucznia Chrystusa i to ona stanowi istotę świętości, do której powołani są wszyscy wierzący. Zatem zadaniem Kościoła jest włączenie człowieka w personalistyczny dialog z Bogiem. Dialog ten, w którym Bóg objawia się jako miłość, domaga się odpowiedzi wiary i miłości (*agape*) ze strony człowieka. Misja budowania odpowiedzi wiary i miłości w człowieku jest realizowana poprzez zjednoczenie osobowe w miłości²³.

¹⁶ Por. tamże, s. 248–249, zob. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, s. 9–22.

¹⁷ Por. KK, n. 1; TPO II, s. 249.

¹⁸ Por. KK, n. 7, 8, 32, 48; KL, n. 99, DM, n. 7, DK, n. 7.

¹⁹ Por. KK, n. 6, 9, 39, 41, 44; KL, n. 7, 47, 85.

²⁰ Por. KK, n. 8; DE, n. 2.

²¹ Por. KK, n. 17; DK, n. 4; DA, n. 11.

²² Por. KL, n. 59; KK, n. 21; DK, n. 4.

²³ Por. TPO II, s. 254–257.

Ks. Blachnicki jako wzór osobowego zjednoczenia z Chrystusem przez przyjęcie słowa wskazywał na Maryję. Opierając się na studium K. Delahaye, który badał patrystyczną koncepcję *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*, widział w Maryi Oblubienicę Słowa. Ta przywrócona we współczesnej teologii koncepcja bazuje na życiodajnym fakcie akceptacji przez nią Słowa. Jej dobrowolne *fiat* zapoczątkowało realizację misterium Wcielenia. Stanowi ona figurę Kościoła przyjmującego w swych członkach Słowo – *Mater Ecclesiae*. Kościół jako *Ecclesia Mater* jest życiodajny, gdyż poprzez swoją oblubieńczą relację do Słowa – „rodzi” swych wiernych do nowego życia w Duchu Świętym²⁴. Dlatego formułując podstawy teologiczno-antropologiczne formacji służby liturgicznej ks. Blachnicki oparł ją na maryjno-personalistycznej koncepcji wychowania młodzieży. Stanowi ona paradygmat procesu formacyjnego właściwego dla szeroko rozumianej misji Kościoła kształtowania nowego człowieka²⁵.

Eklezjalna misja wspólnoty lokalnej

Zarysowany wyżej personalistyczny charakter budowania Kościoła posiada wymiar zarówno wertykalny jak i horyzontalny. Konstytucja dogmatyczna o Kościele wskazuje, iż historia zbawienia posiada wspólnotowy charakter, gdyż „podołało się [...] Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył”²⁶. Lud ten został powołany, by Ewangelia była głoszona wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16, 15). Dlatego Ojcowie Soboru stwierdzili, iż „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²⁷. F. Blachnicki zwracając uwagę na społeczny charakter natury ludzkiej przytaczał za konstytucją *Gaudium et spes*, iż „Bóg, który wszystko otacza ojcowską opieką zechciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie nawzajem w duchu braterstwa”²⁸. Dlatego odwołując

²⁴ Por. F. Blachnicki, *Tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 38–47.

²⁵ Por. tenże, *Pedagogia ministrancka*, Warszawa 2011, s. 121–142; zob. tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Warszawa 2013, s. 352–365.

²⁶ KK, n. 9

²⁷ Tamże, n. 2.

²⁸ Por. KDK, n. 24; TPO II, s. 282–283.

się do prawa naturalnego podkreślał, iż relacja braterstwa między ludźmi zakłada, iż posiadają wspólnego ojca²⁹.

Zatem wspólnota Kościoła doświadcza miłości braterskiej (*filadelfia*). Duch braterstwa stanowi sprawdzian jedności uczniów Chrystusa. To Jezus Chrystus, Syn Boży, który przyjął naturę ludzką przyszedł od Ojca z misją, aby wszyscy stanowili jedno (por J 17, 6–23). Pełne braterstwo między ludźmi stało się możliwe dzięki Niemu, gdyż w Nim, naszym bracie, wszyscy staliśmy się braćmi³⁰. F. Blachnicki zwracał uwagę, iż miłość braterska nie jest inspirowana przez drugiego człowieka, lecz u jej podstaw jest boska *agape* zstępująca od Boga ku człowiekowi. Ponieważ istotą misterium Ducha Świętego jest jednoczenie w miłości, dlatego to On jest ostatecznym sprawcą *koinonii* zarówno w aspekcie wertykalnym jak i horyzontalnym³¹.

F. Blachnicki podkreślał, iż misja Kościoła skierowana ku jedności całego rodzaju ludzkiego (por Ef 1, 9–10) jest zakorzeniona we wspólnocie lokalnej. Kościół nie stanowi bowiem anonimowej abstrakcyjnej wspólnoty, lecz urzeczywistnia się w konkretnych braterskich wspólnotach, gdzie istnieją bezpośrednio międzysobowe kontakty. Kościół powszechny istniejący na całym świecie nie może stanowić bezpośredniego egzystencjalnego doświadczenia konkretnej osoby i konkretnej braterskiej wspólnoty. Dlatego zauważył, iż „nowa soborowa wizja Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego i jako sakramentu wspólnoty musi prowadzić konsekwentnie do ponownego odkrycia teologii Kościoła lokalnego i poznania Kościoła w znaku konkretnej wspólnoty eucharystycznej”³².

Źródłem poznawania współczesnej teologii Kościoła lokalnego dla F. Blachnickiego stały się dokumenty soborowe. Konstytucja o liturgii podkreślała, iż czynności liturgiczne dotyczą „Kościoła, który jest sakramentem jedności, czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów”³³. Eklezjologia Kościoła lokalnego ujawnia się w podkreśleniu związku biskupa i Eucharystii: „Ponieważ biskup nie może zawsze i wszędzie osobiście przewodniczyć całej ołtarzowi w swoim Kościele, koniecznie powinien utworzyć grupy wiernych. Najważniejsze

²⁹ Por. F. Blachnicki, *Nowy człowiek a wolność synów Bożych*, PKW, s. 49–51; TPO II, s. 290–291.

³⁰ Por. KDK, n. 22, 24, 32; F. Blachnicki, *Wspólnota a wyzwolenie*, PKW, s. 57–58; TPO II, s. 285–286.

³¹ Por. tamże, s. 290, 292.

³² Tamże, s. 293.

³³ KL, n. 26.

z nich są parafie lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa. W pewien sposób bowiem przedstawiają one widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi”³⁴. To ujęcie koreluje w Konstytucji o liturgii z innymi jej postulatami, takimi jak decentralizacja kultu, uznanie prawa do różnorodności tradycji i uwarunkowań lokalnych³⁵. Konstytucja o Kościele oraz inne dokumenty soborowe rozwijają eklezjologię Kościoła powszechnego i eklezjologię lokalnych Kościołów, ale nie w opozycji do siebie, gdyż jak zauważa ks. Blachnicki: „Kościół powszechny (ciało Chrystusa) konkretyzuje się w pojedynczej gminie (*ekklesia*) sprawującej Eucharystię; ta zaś wspólnota lokalna jest objawieniem Kościoła powszechnego w danym miejscu”³⁶. Za J. Ratzingerem odrzucił F. Blachnicki poglądy H. Künga związane ze skrajnym przypisywaniem zgromadzeniu liturgicznemu pełni doświadczenia Kościoła i pomijające decydującą rolę kolegium apostoelskiego w rozpoznawaniu eklezjalnym. Nie należy Kościoła lokalnego utożsamiać z nie pochodzącą z Bożego ustanowienia parafią, jakkolwiek w niej dokonuje się właściwe doświadczenie Kościoła poprzez sprawowanie Eucharystii; dlatego parafię należy ujmować w świetle teologii Kościoła lokalnego³⁷. Stanowisko to potwierdziła później Kongregacja Nauki Wiary w liście do biskupów *Communio notio* wskazującym, iż eklezjologia powinna głębiej ujmować relację zachodzącą „między Kościołem jako «komunią» i Kościołem jako «sakramentem»”³⁸.

Misja Kościoła realizuje się nie tylko we wspólnotach parafialnych, ale także we wspólnotach zakonnych³⁹, czy w rodzinie chrześcijańskiej – *ecclesia domestica*⁴⁰. F. Blachnicki od początku zwrócił szczególną uwagę na tak ważne w zlaicyzowanym świecie nauczanie o domowym Kościele, załączkowo pojawiające się w dokumentach *Vaticanum II*, a rozwinięte w pełni przez Jana Pawła II w posynodalnej adhortacji *Familiaris con-*

³⁴ Tamże, n. 42.

³⁵ Por. tamże, n. 37–40; TPO II, s. 295.

³⁶ Tamże, s. 297; por. KL, n. 23, KK, n. 26; DB, n. 11; DK, n. 6; DA, n. 10; DKW, n. 2; DM, n. 15–16, 19–20.

³⁷ Por. TPO II, s. 301–302.

³⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunio „Communio notio”* (28 V 1992), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 390–401, n. 1.

³⁹ Por. KK, n. 43, 44; DZ, n. 15.

⁴⁰ Por. KK, n. 11; DA, n. 11; KDK, n. 48. TPO II, s. 304–305.

*sortio*⁴¹. Patrystyczna idea domowego Kościoła stała się fundamentem odczytywania przez F. Blachnickiego nie tylko misji Kościoła wobec małżonków i rodziny, ale także ich eklezjalnej misji. W tym celu utworzył gałąź formacyjną Ruchu Światło-Życie – „Domowy Kościół”⁴².

F. Blachnicki zauważył, iż „nowa wspólnota, która powstaje dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa i Ducha Świętego, przeżywa siebie jako zgromadzenie wybranych, wywołanych przez Boga ze świata, jako wspólnotę, jako lud Boży oddzielony od tych, którzy są «nie-ludem»”. Jednak eklezjologia soborowa przezwyciężyła pokusę ideologii getta, odcinającego się od tych co są „na zewnątrz”. Realizm myśli soborowej wyraził się z dostrzeżeniem istnienia diaspory w znaczeniu biblijno-teologicznym jako „życia w rozproszeniu”, jednak zgodnie z wizją biblijną chrześcijaństwo w swym pielgrzymowaniu do Ojczyzny są przez Boga gromadzeni w jedno. F. Blachnicki odrzucił pesymistyczny pogląd K. Rahnera, iż rozwój Kościoła w przyszłości będzie wyznaczony przez sytuację diaspory, która umożliwi pogłębienie samoświadomości Kościołowi składającemu się tylko z osób zaangażowanych w wierze. Pogląd ten niesie ze sobą niebezpieczeństwo zamknięcia się we wspólnocie lokalnej i rezygnacji z misji Kościoła skierowanej ku całej ludzkości. F. Blachnicki jako wielki teolog wyzwolenia człowieka podkreślał, iż nauczanie Soboru wskazuje na Chrystusa we wspólnocie lokalnej obecnego nie dla niej samej, lecz dla świata. Idea ewangelicznego przekształcania świata („nowa kultura”) przenikała jego programy pastoralne⁴³.

Dlatego F. Blachnicki uważał, iż raczej należy postawić pytanie o sposoby realizacji tej misji – jaka powinna być taktyka Kościoła w jego samourzeczywistnianiu się. Pierwsza możliwość to skoncentrowanie się na tworzeniu wspólnot realizujących wszystkie istotne elementy teologiczne Kościoła jako wspólnoty. Byłyby one rzeczywiście żywym Kościołem, ale w sytuacji diaspory, bo tylko elity są zdolne żyć pełnią chrześcijaństwa. Druga możliwość to objęcie jak najszerszych mas, aby być Kościołem ludowym, o ile możliwości pokrywającym się ze wspólnotami naturalnymi, wtedy jednak nastąpi redukcja do minimum wymagań życia chrześcijańskiego. Zdaniem F. Blachnickiego jest to tylko pozorna antynomia, bowiem konstytucje *Lu-*

⁴¹ Por. FC, n. 21, 38, 51–55, 59, 61, 65, 86.

⁴² Por. F. Blachnicki, *List z Boliwii*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 63; zob. *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 1, Kraków 2003, s. 23–40.

⁴³ Por. TPO II, s. 307–310; KL, n. 26; zob. F. Blachnicki, *Oaza Rekolekcyjna Diakonii Ruchu Światło-Życie. Podręcznik*, [Krościenko] 1995, s. 164.

men gentium jak i *Gaudium et spes* wskazują na ścisłą łączność misji Kościoła z odnowieniem całej ludzkości⁴⁴. Stwierdzał, iż „w miejsce alternatywy: elita czy masa trzeba [...] wprowadzić, zgodnie z prawami socjologicznymi, zasadę: masy przez elity, elity w służbie masy”⁴⁵. F. Blachnicki zauważał, iż rozwiązanie dylematu dotyczącego zakresu misji Kościoła niosą jego soborowe określenia: sakrament jedności, znak i narzędzie, powszechne posłannictwo, orędzie zbawienia dla wszystkich. Stąd, jako teolog odnowy eklezjalnej wyciągał wniosek: „Kościół jest dla świata, dla wszystkich. Im bardziej zaś Kościół jest sobą, im bardziej pozostaje i realizuje swoją istotę, tym bardziej jest dla innych, tym bardziej jest czytelnym znakiem i skutecznym sakramentem jedności i zbawienia dla wszystkich”⁴⁶.

Kościół wspólnotą obdarowanych dla misji zbawienia

Istotne dla realizacji misji Kościoła skierowanej ku światu jest określenie podmiotu działania Kościoła. Ks. Blachnicki zauważał, iż w świetle dokumentów soborowych podmiotem tym jest cała wspólnota ludu Bożego. Zarówno duchowieństwo jak i laikat na mocy sakramentu chrztu są powołani do pełnienia misji apostołskiej na świecie. Każdy wierny jest wezwany i posłany do podejmowania misji zbawienia. I choć są różne role i funkcje w tej misji ludu Bożego, to wszystkich ochrzczonych Bóg powołuje do podejmowania misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej⁴⁷.

Dla F. Blachnickiego ważne było przełamanie tradycyjnej koncepcji eklezjologicznej dzielącej lud Boży na upodmiotowionych pasterzy i przedmiot ich posługi, jakim jest laikat. Fundamentem misji Kościoła jest kapłaństwo wspólne wiernych, na którym dopiero jest zaszczerpione kapłaństwo hierarchiczne. Kapłaństwo wspólne jest odniesione nie tylko do życia liturgiczno-sakramentalnego, ale do całości życia wiernych. Wszyscy są wezwani do kapłaństwa wspólnego, do składania duchowych ofiar. Także wszyscy są wezwani do posługi prorockiej i budowania wspólnoty Kościoła, każdy stosownie do swego stanu, np. małżonkowie w domowym Kościele⁴⁸.

Ks. Blachnicki zwracał uwagę, iż misja Kościoła bazuje na zróżnicowaniu funkcji, co oznacza wielość charyzmatów, czyli wielość darów

⁴⁴ Por. KK, n. 1; KDK, n. 1.

⁴⁵ F. Blachnicki, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia nowego człowieka*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 95.

⁴⁶ TPO II, s. 311.

⁴⁷ Por. tamże, 320–321; zob. KKK, n. 1140–1144.

⁴⁸ Por. KK, n. 10, 32, DK, n. 2; TPO II, s. 328–329.

udzielanych przez Ducha Świętego dla wspólnego dobra. Pawłową naukę o chryzmatach, do której odwoływali się Ojcowie Soboru, dopełnia nauczanie o kapłaństwie wspólnym i stanowi podstawę do ujmowania urzędu w Kościele jako misji posługiwania o wymiarze pneumatologicznym. Ujęcie urzędu pasterskiego w kategoriach służby wskazuje na misję określaną biblijnie jako *diakonia*⁴⁹. Ma być ona pełniona kolegialnie. F. Blachnicki wskazuje, iż „hierarchiczności i kolegialności ustroju Kościoła odpowiadają dwie idee odbierające mu ostrość, chłód i sztywność instytucji prawno-organizacyjnej, a wnoszące ciepło, intymność i bezpośredniość wspólnoty rodzinnej, mianowicie idea ojcostwa i braterstwa”⁵⁰ tak w odniesieniu do braci w posłudze biskupiej, prezbiterów, jak i świeckich. Ojcowie Soboru podkreślają, iż misja Kościoła wypełniana jest przez gromadzenie rodziny Bożej jako braterskiej wspólnoty ożywionej duchem jedności. Dla ks. Blachnickiego takie ujmowanie misji Kościoła jako braterskiej wspólnoty służb i chryzmatów czyni tę misję owocną⁵¹.

Liturgia miejscem urzeczywistniania się Kościoła

F. Blachnicki w swych dociekaniach dotyczących istoty Kościoła uważał, iż jego zbawcze pośrednictwo realizuje zbawczą misję Chrystusa. Jako jedyny pośrednik, jedyny arcykapłan nowego przymierza Jezus Chrystus założony przez siebie Kościół uczynił narzędziem procesu zbawczego. Zarazem jednak istotnym miejscem realizacji zbawczej misji Kościoła jest liturgia. Kościół w konstytucji *Sacrosanctum concilium* ukazany jest jako lud Boży, mistyczne ciało Chrystusa, Oblubienica Chrystusa, misterium i sakrament. Najczęstsze określenie to wspólnota ludu Bożego, która jest w całości podmiotem liturgii⁵².

Dla F. Blachnickiego istotny był fakt, iż w liturgii dokonuje się osobowe zjednoczenie z Chrystusem. To zjednoczenie z Nim w miłości na płaszczyźnie sakramentalnej objawia wobec świata Kościół jako braterską wspólnotę. Jedność wspólnoty osób dostępujących zbawienia objawia w liturgii swój organiczny charakter wyrażający się nie tylko w podstawowym podziale kapłani – laikat, wynikającym z hierarchicznego ustroju Kościoła,

⁴⁹ Por. KK, n. 4, 9, 24; TPO II, s. 336.

⁵⁰ Tamże, s. 354.

⁵¹ Por. KK, n. 21, 28, 37, DK, n. 9, DB, n. 28; TPO II, s. 342.

⁵² Por. tamże, s. 359; KKK, n. 1140.

lecz także w pozostałych funkcjach ludu Bożego. Dlatego F. Blachnicki podkreślał, iż wszystkie te charyzmaty i podejmowane posługi ujawniają wspólne wszystkim uczestnictwo w misji Chrystusa, gdyż: „cały lud Boży jest ludem kapłańskim, namaszczone w Duchu Świętym do składania duchowych ofiar Ojcu przez Chrystusa i w Chrystusie, dla zbawienia całego świata”. W ten sposób lud Boży ujawnia się jako sakrament jedności i zbawienia⁵³. Najpełniej ten znak ujawnia zgromadzenie eucharystyczne. W nim ujawnia się natura społeczna Kościoła oraz jego wywołanie „ze świata” (*qahal*), którego figury możemy odnaleźć w Starym Testamencie – szczególnie w *Exodusie* i rytach świętowania Paschy. Ta biblijna typologia zajęła ważne miejsce w oazowym programie formacji liturgicznej. F. Blachnicki przypominał naukę Soboru, iż Chrystus jest obecny w osobie kapłana, w czytanim Piśmie Świętym i w przeistoczonych postaciach eucharystycznych⁵⁴. Zgromadzenie eucharystyczne ukazuje strukturę ludu Bożego i jego eschatologiczny charakter⁵⁵. Dlatego Ojcowie Soboru podkreślili, iż liturgia jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”⁵⁶. Liturgia jest bowiem miejscem *sacrum commercium*, zbawczego dialogu Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie – *Kyriosie*, co zostanie dookreślone w *Katechizmie* jako wymiana błogosławieństw⁵⁷.

Dla F. Blachnickiego liturgia znajduje się w samym centrum misji Chrystusa i Kościoła. Dlatego rozpoznawał, iż fundamentem budowania żywego Kościoła jest liturgia, zwłaszcza eucharystyczna. System formacyjny deuterokatechumenatu oparł na liturgii ukształtowanej na wzór liturgii przywróconego po Soborze starożytnego katechumenatu (*deuterokatechumenat*), który ogniskuje w sobie proces wzrostu chrześcijańskiego. Odnowiony po Soborze kalendarz liturgiczny kładzie akcent na odnowienie co roku przymierza chrztu, poprzedzone przygotowaniem równoległym do formacji katechumenów⁵⁸.

Konsekwentnie najważniejszą w omawianym zakresie tezą eklezjologiczną F. Blachnickiego jest wskazanie na zgromadzanie eucharystyczne

⁵³ Por. TPO II, s. 362–363.

⁵⁴ Por. KL, n. 7.

⁵⁵ Por. tamże, n. 50.

⁵⁶ Por. tamże, n. 10.

⁵⁷ Por. TPO II, s. 370; zob. KKK, n. 1077–1083.

⁵⁸ Por. P. Kulbacki, *Rok liturgiczny w rekolekcjach dla służby liturgicznej*, w: *Misterium Chrystusa w roku liturgicznym*, red. J. Nowak, Poznań 2012, s. 398–420.

jako znak widzialny (*sacramentum*) Kościoła, który jest sakramentem zbawienia⁵⁹. W liturgii Kościół najpełniej realizuje swe zbawcze pośrednictwo.

Soborowy program odnowy eklezjalnej

Ukazywana przez ks. Blachnickiego misja Kościoła dokonuje się poprzez różne wymiary posługi Kościoła. Teolog odnowy soborowej ukazał ją w podstawowej formacji ruchu Żywego Kościoła. Ponieważ Kościół najpełniej urzeczywistnia się w liturgii, dlatego formację oparł na mistagogii liturgicznej, zgodnie ze starożytną tradycją⁶⁰.

Na przełomie tysiącleci, u progu Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa, Jan Paweł II wezwał Kościół do rachunku sumienia według klucza czterech wielkich konstytucji *Vaticanum II*, wyznaczających drogę czterech płaszczyzn zbawczej misji Kościoła, w których można widzieć niejako cztery powiązane organicznie etapy tego posłannictwa. Ks. Blachnicki od początku tworzenia posoborowego programu formacyjnego posłużył się schematem głównych funkcji Kościoła (*martyria, leiturgia, diakonia*) budujących wspólnotę w Duchu Świętym (*koinonia*). Ukazał je w kontekście czterech konstytucji Soboru: o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*), o liturgii (*Sacrosanctum concilium*), dogmatycznej o Kościele (*Lumen gentium*), duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*)⁶¹.

Pierwsza z płaszczyzn misji Kościoła opisana przez Konstytucję o objawieniu Bożym została powiązana przez ks. Blachnickiego ze starożytnym znakiem ΦΩΣ-ZΩΗ, gdzie w kształt krzyża zostały wpisane greckie słowa „światło” oraz „życie” symbolizując w ten sposób jedność poznanej prawdy z podporządkowanym jej życiem. Tak zapisany postulat koncentracji etycznej wskazuje na pełnię jego realizacji w misterium Krzyża. Litera Ω symbolizująca w starożytnej ikonografii osobę Ducha Świętego akcentuje Jego rolę w urzeczywistnianiu w człowieku i w Kościele tej zgodności światła i życia⁶².

F. Blachnicki podkreślał, iż misja Kościoła bazuje na prawie naturalnym i domaga się w życiu każdego człowieka (niezależnie od światopoglądu) życia w świetle prawdy. Ponieważ każdy człowiek został obdarzony rozumem, dlatego prawda powinna kierować życiem jego i każdej ludzkiej

⁵⁹ Por. KK, n. 1, TPO II, s. 380

⁶⁰ Zob. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka*, s. 410–431.

⁶¹ Por. TMA, n. 36.

⁶² Por. F. Blachnicki, „*Fos-Dzoe*” – znak jedności, w: tenże, *Jedność i diakonia*, s. 199.

społeczności. Jest ona związana z aktem stwórczym Boga, ma zatem charakter obiektywny, niezależny od koncepcji epistemologicznych, nie podlega władzy człowieka, można ją tylko coraz głębiej poznawać, ale nie można jej stworzyć według własnej koncepcji czy umowy społecznej. Każdy człowiek w akcie stworzenia został obdarzony wolną wolą i naturalną zdolnością odczytywania i podejmowania imperatywu moralnego czynienia dobra i odrzucania zła (por. Rdz 1, 27). Człowiek może podejmować decyzje etyczne w oparciu o swoje sumienie, dlatego domaga się ono formowania do właściwego rozeznawania prawdy i pójścia za nią. Te dwie podstawowe, wspólne dla całej ludzkości, drogi poznawania światła prawdy zyskują swe dopełnienie w trzech kolejnych drogach poznawania prawdy: w świetle Objawienia Bożego, w świetle osoby Jezusa Chrystusa oraz w świetle nauczania Kościoła⁶³.

Odniesienie do słowa Bożego wskazuje na fundament misji Kościoła, jaki stanowi ewangelizacja. Choć w poszczególnych epokach przybierała ona różny wymiar, zależnie od historii, kultury i rozwoju społeczności wiernych, to w każdej epoce Kościół podejmował zdanie głoszenia Ewangelii i świadczenia o realnym życiu według słowa Bożego, opartym o zawierzenie swego życia Zbawicielowi. Dlatego adhortację Pawła VI *Evangelii nuntiandi* ks. Blachnicki uznał za programową dla rozwoju koncepcji ruchu Żywego Kościoła⁶⁴.

Drugą płaszczyznę misji Kościoła określa konstytucja *Sacrosanctum concilium*, która formułując postulaty reformy liturgicznej, równocześnie ukazuje istotę liturgii. Liturgia ziemską jest udziałem w liturgii niebieskiej sprawowanej przez *Kyriosą* – zmartwychwstałego Chrystusa, który wstąpił do nieba w uwielbionym ciele i tam oddaje chwałę Ojcu. Udział człowieka w liturgii stanowi najdoskonalszą formę uwielbienia Boga. Człowiek jest włączony w nią w doczesności na drodze wiary i sakramentu. Dlatego liturgia, wypływająca z daru Pięćdziesiątnicy, znajduje swój wyraz adekwatny do aktualnej rzeczywistości materialnej egzystencji człowieka. W historii Kościoła wymagało to odnalezienia formuł czytelnych dla danej kultury. Ks. Blachnicki wskazywał na Konstytucję o liturgii jako owoc ruchu liturgicznego, który inicjował powrót do patrystycznej tradycji ujmowania liturgii jako podstawowego ośrodka życia Kościoła i formacji chrześcijańskiej⁶⁵.

⁶³ Por. tamże, s. 200–213.

⁶⁴ Por. F. Blachnicki, *List z Boliwii*, s. 62.

⁶⁵ Zob. tenże, *Konieczność odnowy liturgii*, s. 6–36.

Dlatego postulowano czynny, pełny, świadomy udział w liturgii, a przywrócenie katechumenatu umożliwiło nie tylko powrót do podstawowej tradycji formacji przedchrzcielnej, ale odczytanie jej znaczenia w życiu ochrzczonych poprzez odnowę roku liturgicznego i różne formy katechumenatu pochrzcielnego – deuterokatechumenat⁶⁶.

Trzecia płaszczyzna refleksji wyznaczona przez konstytucję *Lumen gentium* pozwoliła nie tylko na pogłębienie spojrzenia na liturgię jako fundamentalne miejsce urzeczywistniania się Kościoła, ale na jego istotę jako *communio* w Duchu Świętym. Ks. Blachnicki wskazując na rolę Kościoła lokalnego i odwołując się do zasady katechumenalnej proponował różne formy budowania go jako wspólnoty wspólnot, powstających dzięki ewangelizacji, a przez formację prowadzonych do apostołstwa i misji ewangelizacji. Przywoływał tu schemat „parafii posoborowej” lepiej odpowiadający misji Kościoła we współczesnym świecie niż potrydencki model parafii adekwatny dla struktury społeczeństwa przedindustrialnego⁶⁷.

Czwarta płaszczyzna refleksji nad misją Kościoła związana jest z zasadniczym pytaniem, jakie Kościół zadaje sobie i jest zdawane Kościołowi w każdej epoce: Czy jest on skierowany ku sobie, ku osiągnięciu własnego zbawienia, czy też jego rolą jest przenikanie świata Ewangelią, przekształcanie go według wartości ewangelicznych? Czy Kościół ma pozostać obojętny na losy ludzkości poszukującej nadziei dla swej egzystencji, czy też posiadając dar zbawienia powinien dzielić się nim z ze wszystkimi poszukującymi prawdy i wyzwolenia człowieka? Czy Kościół może pozostać obojętny na problemy cierpienia, wojen, głodu, bezsensu życia, narkomanii? Czy chrześcijanie mogą pozostać obojętni na aktualne problemy życia społeczno-politycznego w swoim kraju? Ks. Blachnicki odpowiedzi na te pytania poszukiwał w nauczaniu Kościoła⁶⁸. Otwarcie na obecność Kościoła we współczesnym świecie stało się przedmiotem refleksji konstytucji *Gaudium et spes*, w której analiza sytuacji ludzkości w sytuacji przemian zapoczątkowanych w drugiej połowie dwudziestego stulecia znalazła odpowiedź w tradycji Kościoła i współczesnej refleksji

⁶⁶ Por. tenże, *List z Boliwii*, s. 61–62; zob. tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, Kraków 2016.

⁶⁷ Por. tenże, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, Kraków 2010, s. 111–128.

⁶⁸ Por. tenże, *Wolność synów Bożych a wyzwolenie społeczne*, PKW, s. 63–74; [tenże], *Deklaracja V Krajowej Kongregacji odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie w sprawie zaangażowania członków Ruchu w aktualne problemy narodu*, PKW, s. 75–81.

teologicznej. Ks. Blachnicki wskazywał na wyzwolenie *non violence* dokonujące się przez ewangelizację⁶⁹.

Ks. Blachnicki definiował misję Kościoła jako realizację programu wyznaczonego przez cztery soborowe konstytucje a zawartego w tematach: światło-życie, nowy człowiek, nowa wspólnota, nowa kultura. Stanowią one przekrój podstawowego programu formacyjnego realizowanego w Ruchu Światło-Życie. Ukazane powyżej koncepcje eklesjologiczne teolog żywego Kościoła przedstawił na forum Międzynarodowego Kongresu *Movimento nella Chiesa* w Rzymie 25 IX 1981 r.⁷⁰

Misja przemiany świata

Program powyższy stanowi fundament dla eklesjalnych dzieł społecznych inspirowanych przez ks. Blachnickiego. Krucjata Wyzwolenia Człowieka podejmuje program ewangelizacyjny i wychowania społecznego mający na celu przemianę obyczajów poniżających godność człowieka (uzależnienia, nieczystość, zabójstwo poczętego życia). Krucjata bazuje na dobrowolnie podejmowanej abstynencji jako realizacji wezwania do wyzwolenia przez modlitwę i jałmużnę, która jest dzieleniem się z bliźnim (szczególnie młodym) tym, czego on potrzebuje, a nie tym, co mi zbywa – oraz przez post (od alkoholu), świadectwo życia dorosłych bez alkoholu⁷¹. F. Blachnicki Krucjatę Wyzwolenia Człowieka widział jako dzieło miłosierdzia – wyzwolenia człowieka przez prawdę⁷².

W tworzeniu nowatorskiego katolickiego programu rekolekcji ewangelizacyjnych ks. Blachnicki czerpał inspirację z doświadczeń ekumenicznych, jednak teologiczną ich wizję zaczerpnął z adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, ukazującą perspektywę przepajania świata duchem Ewangelii⁷³. Rekolekcje oparł nie tylko na głoszeniu słowa, ale na celebracji sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii⁷⁴.

⁶⁹ Por. tenże, *Nowy człowiek a wolność synów Bożych*, PKW, s. 53–54.

⁷⁰ Por. tenże, *Istotne cechy ruchu eklesjalnego*, w: tenże, *Jedność i diakonia*, s. 149–181.

⁷¹ Zob. tenże, *Krucjata wyzwolenia Człowieka czyli Dzieło Niepokalanej Matki Kościoła. Podręcznik*, Kraków 2017; tenże, *Wyzwoleni w Chrystusie. Podręcznik rekolekcji parafialnych*, Kraków 2009.

⁷² Por. tenże, *Wyzwolenie przez prawdę – dzieło miłosierdzia. Wskazania VI Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie dla diakonii i wszystkich uczestników Ruchu*, PKW, s. 103–112.

⁷³ Por. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), n. 18.

⁷⁴ Por. F. Blachnicki, *Rekolekcje Ewangelizacyjne. Podręcznik*, Kraków 2013; P. Kulbacki, *Nabożeństwa i liturgia w rekolekcjach ewangelizacyjnych według programu ks. Francisz-*

Wielki Plan Ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem* stanowi syntezę wcześniejszych programów – ewangelizacji, deuterokatechumenatu, odnowy parafii, wyzwolenia i jest propozycją opartą na trzech filarach nawiązujących do programu Jana Pawła II streszczonego w jego wezwaniach: 1) „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi!” – modlitwa; 2) „Otwórzcie drzwi Chrystusowi!” – kerygmat i zaproszenie do formacji deuterokatechumenalnej; 3) „Nie lękajcie się!” – wyzwolenie o wymiarze społecznym przez rozszerzanie społecznego dzieła Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Metody i struktura pracy wypracowane przez ks. Blachnickiego są dziś podejmowane także w innych środowiskach nowej ewangelizacji⁷⁵.

Ks. Blachnicki realizował społeczną misję Kościoła przez rekolekcje ewangelizacyjne dla świata pracy w okresie „pierwszej Solidarności” oraz przez program „Prawda – Krzyż – Wyzwolenie” realizowany w kraju w ramach Niezależnej Chrześcijańskiej Służby Społecznej, a w okresie pobytu na emigracji w ramach Chrześcijańskiej Służby Wyzwolenia Narodów⁷⁶.

W oparciu o opisaną wyżej eklezjalną wizję drogi nowy człowiek – nowa wspólnota – nowa kultura ks. Blachnicki rozwinął koncepcję suwerenności wewnętrznej, przekładającej wizję teologiczną misji Kościoła na język personalizmu w życiu społecznym. Program ten bazuje na budowaniu suwerenności osoby ludzkiej, która stanowi fundament suwerenności małych grup i konsekwentnie suwerenności społeczno-ekonomicznych. Dopiero przemiana relacji osobowych w życiu społecznym może doprowadzić do suwerenności pełnej na płaszczyźnie społeczno-politycznej⁷⁷.

* * *

Franciszek Blachnicki impulsy soborowe poddawał naukowej refleksji i przekładał na język praktyki pastoralnej i ewangelizacji współczesnego świata. Stąd kard. Karol Wojtyła mówiąc o oazach w 1972 roku stwierdził, iż „założenia doktrynalne, teologiczne, są bardzo ściśle związane z Soborem Watykańskim II. To jest przetłumaczona na język pewnego ruchu, pewnego działania eklezjologia *Vaticanum Secundum* w jej elementach

ka Blachnickiego, w: *Confitemini Domino, quoniam bonus*, red. J. Nowak, Warszawa 2007, s. 471–482.

⁷⁵ Por. F. Blachnicki, *Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*. Podręcznik, Kraków 2015.

⁷⁶ Zob. H. Bolczyk, *Wolny człowiek – wolny naród. Ostatnie dzieło życia ks. Franciszka Blachnickiego: Chrześcijańska Służba Wyzwolenia Narodów*, Kraków 2012.

⁷⁷ Por. F. Blachnicki, *Suwerenność wewnętrzna. Deklaracja Carlsberska*, PKW, s. 199–208.

centralnych: osoba, wspólnota ludu Bożego, wspólnota apostołska w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa”⁷⁸.

Misja Kościoła była rozumiana przez ks. Blachnickiego jako szeroki program ewangelizacji, formacji i dzieł społecznych. W centrum życia wspólnoty Kościoła widział zawsze liturgię i w niej zakorzenił programy ewangelizacji i formacji chrześcijańskiej prowadzące do wyzwolenia z grzechu, a konsekwentnie przemiany życia społecznego na różnych poziomach w duchu Ewangelii.

Badania nad ujmowaniem misji Kościoła przez ks. Blachnickiego wykazują niezwykle spójność jego eklezjologii. Jej głębokie zakorzenie w myśli teologiczno-pastoralnej, katechetycznej oraz liturgicznej pozwoliło mu na ukształtowanie soborowego programu odnowy Kościoła skierowanego ku ewangelicznej odnowie świata.

STRESZCZENIE

Opracowanie niniejsze zostało oparte na opracowaniach naukowych ks. Blachnickiego. Badania dotyczące misji Kościoła w jego ujęciu ujawniły, iż ten wielki odnowiciel życia wiary oparł się na pneumatologicznej koncepcji Kościoła jako przedłużenia zbawczej misji Jezusa Chrystusa i Jego namaszczenia Duchem Świętym. Nie kwestionując dogmatycznego rozumienia Kościoła w tradycyjnych ujęciach, zwracał uwagę na ich współczesną nieadekwatność pastoralną. Soborowe nauczanie o Kościele lokalnym skierowało jego uwagę na kształtowanie misyjnego charakteru życia parafii. Rozeznawanie charyzmatów we wspólnocie eklezjalnej umożliwia jej rozwój w realizacji pośrednictwa zbawczego. Kościół w szczególny sposób urzeczywistnia się w liturgii, dlatego ks. Blachnicki wskazywał, iż zgromadzenie liturgiczne stanowi znak (sakrament) Kościoła, w którym Sobór widział sakrament zbawienia. Odwołując się do patrystycznej idei *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae* rozwijał personalistyczne ujęcie Kościoła i jego misji oraz budował na tym fundamencie ewangelizacyjny i katechumenalny ruch odnowy Kościoła. W opracowaniu wykazano, iż cztery wielkie konstytucje soborowe stanowią dla F. Blachnickiego fundament określenia misji Kościoła skierowanej ku przemianie jego wspólnot lokalnych i świata.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, eklezjologia, Kościół, liturgia, misja, parafia, personalizm, Sobór, współczesny świat.

SUMMARY

This article is based on the academic elaborations of Rev. Blachnicki. His researches concerning the mission of the Church disclosed that this great renovator of

⁷⁸ Tenże, *Godziny Taboru*, Kraków 2011, s. 47.

faith's life was built on the pneumatological concept of the Church as a prolongation of the saving mission of Jesus Christ and His anointing with the Holy Spirit. He did not dispute the dogmatic understanding of the Church in a traditional views but he draw the attention on its modern pastoral inadequateness. The Council's teachings about the local Church focused the attention on forming a missionary character of the parish's life. Discerning charisms in the ecclesial community enables its development in the realisation of the saving intermediation. In a particular manner, the Church become real in the liturgy, hence Rev. Blachnicki pointed that the liturgical assembly is a sign (a sacrament) of the Church which was seen as a salvation's sacrament by the Council. According to the patristic idea *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*, he developed the personalistic view of the Church and its mission building the evangelistic and catechumen movement of renewal of the Church. In the article it is proved that the four great Council's constitutions are a foundation of definition of Church's mission put towards the change of its local and world structures for Blachnicki.

Key words: evangelisation, ecclesiology, Church, liturgy, mission, parish, personalism, Council, modern world.

BIBLIOGRAFIA

- Blachnicki F., *Boży plan jedności i jego antyteza*, w: tenże, *Jedność i diakonia*, Kraków 2009, s. 21–38.
- Blachnicki F., *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, Kraków 2010, s. 111–128.
- Blachnicki F., *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: tenże, *Jedność i diakonia*, Kraków 2009, s. 149–181.
- Blachnicki F., *Konieczność odnowy liturgii na tle jej tradycyjnej koncepcji*, w: tenże, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków 2015, s. 6–36.
- Blachnicki F., *Liturgia w świetle tajemnicy Chrystusa Sługi*, w: tenże, *Jaka odnowa liturgii?*, Kraków 2015, s. 37–51.
- Blachnicki F., *Pedagogia ministrancka*, Warszawa 2011.
- Blachnicki F., *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Kraków 2017.
- Blachnicki F., *Tajemnica wielka w Chrystusie i w Kościele. Charyzmat maryjny Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, Kraków 2012, s. 33–36.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1–2, Warszawa 2013–2015.
- Gwałtownik Królestwa Bożego. Biografia. Testament. Świadcstwa*, oprac. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Kraków 2009.
- Kulbacki P., *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013.
- Marczewski M., *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000.

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI

LIDER A ZARZĄDZANIE WEDŁUG TOMASZA Z AKWINU

Temat na pierwszy rzut oka wydaje się nieco zaskakujący. Co może mieć bowiem do powiedzenia o tak współczesnych pojęciach, jak „lider” i „zarządzanie” tak odległy nam w czasie Akwinata (1224–1274)? Na dodatek jest to święty, a tacy raczej nie kojarzą się z biznesem, gdzie pojęcia te traktowane są jako nazewnictwo branżowe, a więc naturalne. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Tomasz rozpoczyna *Sumę teologii* od zagadnień poświęconych istocie Boga, aby następnie – jeszcze w *Pars Prima* – przejść do omówienia sposobu, w jaki zarządza On światem. Według Akwinaty Bóg jest nie tylko przyczyną wzorcą świata, ale także jego przyczyną sprawczą i celową, a to oznacza, że On sam jest Pierwszym Zarządcą. Jak wiadomo, kolejność omawiania kwestii w *Sumie teologii* nie jest przypadkowa: kryje się za nią przekonanie o tym, że wzorem ludzkiego postępowania jest działanie – w tym przypadku zarządzanie – samego Boga. Mamy tu do czynienia z tzw. egzemplaryzmem (łac *exemplaris* = wzorczy), czyli koncepcją filozoficzną, według której „tylko Bóg, poprzez swe wzorcze idee, jest pierwszym rozumem w hierarchii bytów jako jedyna samoistna Prawda”¹.

W tym znaczeniu Bóg jest wzorem także dla tych, którzy podejmują się roli przewodzenia jakiejś rzeczywistości, zarządzania nią, gospodarowania czy też sterowania jakąś rzeczywistością. Warto podkreślić, że z zarządzaniem połączony jest aspekt powierzenia czegoś do zarządzania, a ten znowu w konsekwencji prowadzi do rozliczenia się z powierzonych rzeczywistości.

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI – mgr teologii na UAM w Poznaniu, absolwent studiów podyplomowych z humanistyki i teologii, obecnie doktorant na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, przedsiębiorca z 27-letnim stażem.

¹ *Egzemplaryzm*, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/egzemplaryzm.html> [7.12.2016].

1. Boże rządy nad światem i ich egzemplaryzm z perspektywy Tomasza z Akwinu

Temat zarządzania światem łączy się filozoficznie z pojęciem opatrności Bożej, ponieważ rządy Boże (łac. *gubernatio divina*²) wynikają wprost właśnie z opatrności Bożej, dlatego należy wpieryw określić, czym ona jest i w jaki sposób przejawia się w świecie. Otóż „Opatrzność Boża jest to istniejący odwiecznie w umyśle Boga pomysł/plan urządzenia świata: wyznaczenia mu jako całości i jego poszczególnym częściom celu i prowadzenia doń”³. Święty Tomasz w *Summa contra gentiles* stwierdza:

Lecz widzimy, że na świecie łączą się w jeden porządek rzeczywistości rozmaitej natury i to nie czasem i przypadkowo, lecz zawsze lub często. Musi więc być ktoś, kogo opatrność rządzi światem. A tego nazywamy Bogiem⁴.

Tak więc rządy Boże to nic innego, jak wykonywanie w czasie tego planu, to wprowadzenie porządku we wszechświecie, utrzymywanie go, osiąganie celów zamierzonych i powodowanie skutków (dobra) poprzez poszczególne działające przyczyny. „Stąd też to dobro, które jest celem całego wszechświata, musi istnieć na zewnątrz tegoż wszechświata”⁵, i jest nim właśnie Bóg. Doktor Anielski mówi wprost: *Deus est esse omnium non essentiale, sed causale*⁶. Bóg rządzi wszechświatem nie bezpośrednio, lecz poprzez działanie jednych rzeczy na drugie. Tak o tym pisze św. Tomasz w *Summa contra gentiles*:

Wykazaliśmy już bowiem, że działanie opatrności, przez którą Bóg działa w rzeczach, nie wyklucza przyczyn wtórych, lecz przez nie się spełnia, o ile działają one mocą Bożą. Tym zaś, co decyduje o konieczności lub przygodności pewnych skutków, są przyczyny najbliższe, a nie przyczyny dalsze; owocowanie rośliny jest bowiem skutkiem przygodnym przyczyny najbliższej, czyli władzy rodzenia, której można przeszkodzić i która może zawieść, chociaż przyczyna dalsza, mianowicie słońce, jest przyczyną działającą z konieczności⁷.

² Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (S.Th.), I, q. 103, a. 1, corp.

³ P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8: *Rządy Boże*, Londyn 1981, s. 221.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* (SCG), lib. 1, cap. 13, n. 35; zob. także: SCG, lib. 2, cap. 64, n. 4 i lib. 3, cap. 64, n. 11.

⁵ S.Th., I, q. 103, a. 2, corp.

⁶ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, lib. 1, d. 8, q. 1, a. 2, corp.

⁷ SCG, lib. 3, cap. 72, n. 2.

To uwzględnianie przez Boga w planach swojej opatrności innych przyczyn realnie działających jest bardzo ważnym wskazaniem dla człowieka mającego zarządzać jakąś rzeczywistością. To pokazuje, że nie wszystko trzeba uczynić samemu. Ze wręcz przeciwnie, dobry lider to ten, który umie dopuścić innych do działania i potrafi właściwie te działania koordynować.

To nie tylko przeszkadza zarządzającemu, ale pozwala bardziej efektywnie organizować własny czas pracy oraz działania innych ludzi. Dobry lider to ten, który nie jest zazdrosny o dokonania innych ludzi, nie boi się tego, że inni też będą podejmować ważne i trafne decyzje.

Im więcej czynników, które pośredniczą w realizacji planu, tym większa doskonałość zarządzającego – zauważa Akwinata w kontekście Bożych rządów, porównując je z rządami ludzkimi. Śmiało można to odnieść także do relacji międzyludzkich, choć sam Tomasz zaznacza, że w tym aspekcie Bóg przerasta po wielokroć każdego ziemskiego zarządzającego. Im więcej ludzi podległych konkretnemu liderowi, tym większa godność zarządzającego, ale też i potrzeba większych zdolności i większej odpowiedzialności.

Do godności rządzącego należy posiadanie wielu ministrów i różnych wykonawców jego rządów, ponieważ tym wznioślejsze i potężniejsze okazuje się jego panowanie, im więcej rzeczy różnych stopni mu podlega. Żadna zaś godność żadnego rządzącego nie jest porównywalna z godnością rządów Bożych. Jest więc rzeczą odpowiednią, by czynniki sprawcze różnych stopni były wykonawcami opatrności Bożej⁸.

Warto w tym miejscu podkreślić, że rzeczy te (łac. *res*) oznaczają wszystkie rzeczy istniejące, w tym oczywiście także człowieka, nie są zatem tylko czystymi narzędziami w ręku Boga, ale współdziałają z Nim i mają swoją godność przyczyny. Rządy Boże nie rzucają się więc w oczy (nie są tak oczywiste dla wszystkich jak choćby grawitacja), dlatego potrzeba głębszego wniknięcia w rzeczywistość, aby je ujrzeć i zrozumieć. Tu warto zaznaczyć, że w przypadku istot obdarzonych intelektem i wolnością, a więc także w przypadku człowieka, Bóg w swych rządach światem nie tylko nie znosi ludzkiej wolności, ale wręcz ją zakłada; chce kierować człowiekiem poprzez to, że człowiek potrafi kierować i zarządzać samym sobą. Akwinata zaznacza to, podając fragment Pisma Świętego: „Bóg na początku stworzył człowieka i pozostawił go w ręku rady jego” (Syr 15, 14)⁹.

⁸ Tamże, cap. 77, n. 4.

⁹ Tamże, cap. 73, n. 6.

Ale człowiek nie ma zarządzać jedynie samym sobą. Na mocy Bożego wybrania i dzięki swemu podobieństwu do Boga jest wezwany do zarządzania resztą rzeczy we wszechświecie. W ten właśnie sposób Bóg realizuje własne rządy poprzez udział w nich samego człowieka:

Ponieważ do opatrności Bożej należy zachowywanie porządku w rzeczach – odpowiedni zaś porządek polega na proporcjonalnym schodzeniu od najwyższych do najniższych rzeczy – jest konieczne, by Opatrzność Boża według pewnej proporcji docierała do rzeczy najdalszych. Owa proporcja polega na tym, że stworzenia niższe są podległe wyższym, a te rządzą niższymi, tak jak najwyższe stworzenia są podległe Bogu i rządzi nimi Bóg. Otóż najwyższymi wśród wszystkich stworzeń są stworzenia rozumne, jak wynika z wcześniejszych ustaleń. Zatem pojęcie opatrności Bożej wymaga, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne¹⁰.

To wezwanie do rządzenia jest skierowane do niektórych osób w szczególny sposób, mianowicie w taki, że są one powołane do kierowania innymi ludźmi: mając szczególne talenty, biorą na siebie zadanie przewodzenia innym. Właśnie tak to ujmuje Akwinata w *Sententia libri Politicorum* (komentarzu do Arystotelesowskiej *Polityki*), gdzie przytacza uzasadnienie niewolnictwa według Stagiryty, który argumentował, że niewolnik nie wie, jak pokierować swoim życiem (szczególnie wskutek swoich braków intelektualnych), a więc potrzebuje kogoś, kto nim pokieruje.

Sługa zatem, w tym, w czym jest sługą, nie ma władzy rozważania o swoich czynach; co uzasadnione jest tym, że rozważane są te rzeczy, które są w naszej mocy. Jeśli sługa nie posiada czynów swoich pod swoim panowaniem, ale czyny jego są we władzy pana, to sługa nie ma wolnej władzy rozważania o nich¹¹.

Nie przeczy to jednak temu, że człowiek jest panem swych czynów. W ten sposób Akwinata rozpoczyna część moralną *Sumy teologii*, analizując strukturę etyczną ludzkiego życia:

Człowiek, jak mówi św. Jan Damasceński, został stworzony na obraz Boży, a to znaczy, że ma umysł, wolną wolę oraz przysługującą mu z natury zdolność panowania. Dlatego po rozprawie o Prawzorze, czyli o Bogu, oraz istotach, które wyszły z wszechmocy Bożej na skutek jego woli, należy przystąpić do omówienia obrazu, czyli człowieka, pod tym kątem widzenia,

¹⁰ Tamże, cap. 78, n. 1.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t. 48A: *Sententia libri Politicorum* (Sent. Politic.), Roma 1971, lib. 1, lect. 10, n. 9 oraz lect. 3, n. 13.

że jest on źródłem swych czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem¹².

W ten sposób zarządzający powinien też odwoływać się do ludzkiej wolności i umiejętnie motywować i ukierunkowywać ludzkie działania zamiast rządzić w sposób despotyczny i nieprzejrzysty dla podległych mu ludzi.

To oczywiście wystawia zarządzającego na ryzyko i niebezpieczeństwo, że podlegli mu ludzie będą działać w sposób niedoskonały, a czasem nawet wprost zły, szkodzący danemu projektowi. Ale warto podjąć to ryzyko, biorąc pod uwagę fakt, że ludzka wolność nieograniczana i inspirowana do działań we właściwym kierunku potrafi działać nadspodziewanie efektywnie i inspirująco dla innych. Podobnie zresztą działa sam Stwórca świata i człowieka.

Bóg jako rządcą wszechświata nie usuwa ludzkiej wolności także wtedy, gdy człowiek decyduje się na dokonywanie złych wyborów:

Jest właściwością opatrności Bożej, że posługuje się rzeczami w sposób im właściwy. Otóż sposób działania jakiegokolwiek rzeczy wynika z jej formy, która jest zasadą działania. Forma zaś, przez którą działa czynnik sprawczy działający dobrowolnie nie jest zdeterminowana, wola bowiem działa przez formę, którą poznaje intelekt, gdyż poznane dobro porusza wolę jako właściwy jej przedmiot. Intelekt zaś nie posiada jednej zdeterminowanej formy skutku, lecz do jego istoty należy to, że poznaje wielką ilość form. I dlatego wola może powodować skutki różnorodne. Nie należy więc do pojęcia opatrności, by wykluczyła wolność woli¹³.

Podobnie jest w przypadku innych naturalnych inklinacji, jak choćby dążności do dobra opacznie rozumianego, nawet gdy niesie ono ze sobą pewne zagrożenia:

Czynnik działający może uczynić coś złego jedynie z tej racji, że dąży do czegoś dobrego, jak wynika z wcześniejszych ustaleń. Pozbawienie wszystkich rzeczy stworzonych dążenia do dobra nie jest zaś właściwością opatrności tego, który jest przyczyną wszelkiego dobra. W ten sposób usunęłyby się z wszechświata wiele dóbr. Gdyby na przykład odebrało się ognioni dążenie do rodzenia bytu jemu podobnego – z czym wiąże się zło zniszczenia rzeczy palnych – usunęłyby się dobro polegające na zrodzeniu ognia i zachowaniu go co do gatunku. Nie jest więc rzeczą opatrności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach¹⁴.

¹² S.Th., I–II, pr.

¹³ SCG, lib. 3, cap. 73, n. 3; zob. także: tamże, cap. 73, n. 4 i cap. 71, n. 6.

¹⁴ Tamże, cap. 71, n. 5.

Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy swoją myślą przy współdziałaniu woli. Opatrzność więc to pomysł-plan zrodzony w myśli, a przez wolę podjęty do wprowadzenia. Można zatem rządy Boże dla lepszego ich zrozumienia uszeregować w następujący sposób:

1. Pod kierunkiem mądrości wola Boga chce ujawnić na zewnątrz swój cel, czyli dobro.
2. Myśl dla tego celu podsuwa najodpowiedniejsze środki, a spośród nieskończonej liczby możliwych te kluczowe, jak harmonijny układ natury i łaski.
3. Wola ten właśnie środek wybiera i przyjmuje: ten, a nie inny.
4. Myśl odwiecznie suponuje wskazany przez nią i podjęty przez wolę porządek rzeczy do wykonania i właśnie sam ten pomysł-plan jest Opatrznością, a jego wykonanie – zarządzaniem światem (*gubernatio divina*).

2. Inspiracje tomistyczne dla współczesnych teorii przywództwa

Doktor Anielski w swojej koncepcji działań ludzkich opartej na myśli Arystotelesa przyjmuje trzy sfery działania: poznanie, postępowanie i tworzenie, co we współczesnym języku można określić jako: widzieć, oceniać i działać. Korzystając więc z jego myśli, współczesny lider powinien być zachęcony i zainspirowany do dostrzegania w swojej pracy wyzwań i szans (widzieć)¹⁵, do przefiltrowania ich zgodnie z etycznymi zasadami objawionymi w Ewangelii (oceniać) oraz do twórczej realizacji z wykorzystaniem otrzymanych darów poprzez dzielenie się owocami swojej pracy (działać). Obecnie zostanie przedstawiony ten Tomaszowy podział w celu wyjaśnienia, na czym on polega i jak może być zastosowany do lidera.

¹⁵ Łaciński termin *providentia* pochodzi od *providere*, co można tłumaczyć jako widzenie naprzód, przewidywanie, długomyślność. W etyce Akwinaty stanowi on część cnoty roztropności i polega na racjonalnym oglądzie rzeczywistości, gdyż z obserwacji ciągów skutkowo-przyczynowych z przeszłości i teraźniejszości możemy wnioskować o przyszłości. Tomasz zdecydowanie odrzuca wszelkie formy pseudoproroctw (tak modne w ostatnim czasie), zaznaczając naturalny charakter tej sprawności i potrzebę odwołania się do ludzkiej racjonalności, jeśli chodzi o osiągnięcie celów jedynie naturalnych – ludzkich: „Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia; unde dicitur Proverb. XXVII, 18: cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem” – Tomasz z Akwinu, *De veritate. Quaestiones disputatae*, q. 12, a. 3, ad 11; zob. także *De sortibus*.

2.1. Widzieć. Postrzeganie świata biznesu – wyzwania i szanse

Dzisiejszy świat jest bardzo złożony i skomplikowany. Wielu zjawisk nie da się już rozstrzygnąć na zasadzie oczywistego kontrastu: białe – czarne, światłość – ciemność, prawda – kłamstwo, pewność – zagrożenie. Moim celem jest wskazanie z pozycji lidera (tam, gdzie jest to możliwe) na kluczowe czynniki wywierające wpływ na działalność biznesową w dzisiejszym świecie w ich ewangelicznym aspekcie dobra lub zła.

W ostatnich 25 latach wśród wielu złożonych czynników istotnie wpływających na biznes pojawiły się cztery nowe: globalizacja, technologia komunikacyjna, finansjalizacja gospodarki i zmiany kulturowe¹⁶. Jak w oku cyklonu, tak w zmianach kulturowych skupiają się wszystkie czynniki wpływające na biznes, a w konsekwencji na tego, który go prowadzi, czyli na lidera biznesu. Na Zachodzie wzrost utylitarne go spojrzenia spowodował, że nadrzędnym hasłem współczesnego człowieka stało się zawołanie: „rób to, co ci pasuje”. Rozpasany indywidualizm wraz z rozpadem tradycyjnego modelu rodziny oraz nasileniem fali rozwodów spowodował, że „wartości postrzega się jako coś względnego i patrzy się na nie przez pryzmat indywidualnych preferencji i zysków w biznesie”¹⁷. Doszło do tego, że praca jest po to, by zarobić na przyjemności. To znów prowadzi do stwierdzenia, że prawa (to, co mi się należy) stają się znacznie ważniejsze od obowiązków, czyli tego, co powinienem zrobić lub dać innym. W tym ujęciu przedsiębiorca, pracownik oraz klient wyglądają odpowiednio: pierwszy chce czerpać tylko korzyści, drugi permanentnie wykazuje postawę roszczeniową, a ostatni domaga się natychmiastowego spełnienia swoich oczekiwań.

2.2. Oceniać. Znaczenie etycznych zasad społecznych

Jeśli podejmowanie decyzji lub tylko ocenianie danego wydarzenia biznesowego jest oparte na fundamentalnych zasadach, jak te zawarte w Ewangelii, pomagają one dokonywać właściwych wyborów i ocen. Do fundamentalnych zasad, którymi na co dzień powinien kierować się lider biznesu, należy zaliczyć dwie podstawowe: ludzką godność i dobro wspólne¹⁸. Muszą one znaleźć praktyczne realizacje w biznesie. Do takich działań można zaliczyć trzy współzależne aktywności:

¹⁶ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Powołanie lidera biznesu. Refleksja*, Kraków 2012, s. 22–26.

¹⁷ Tamże, s. 25.

¹⁸ Zob. tamże, s. 28–32.

- tworzenie autentycznych produktów i usług,
- organizowanie dobrej i wydajnej pracy,
- tworzenie trwałego bogactwa i jego sprawiedliwy podział¹⁹.

To kwintesencja praktycznych zasad etycznych w biznesie. Pozwalają one współczesnym liderom biznesu wyjaśniać ich powołanie i prawdziwą rolę w społeczeństwie.

Niezmiernie ważnym zagadnieniem jest tworzenie struktur pomocniczych. Zasada pomocniczości (ang. *subsidiarity*) zakorzeniona jest w przekonaniu, że skoro ludzie stworzeni są na obraz Boga, to ich rozwój wymaga jak najlepszego wykorzystania ich inteligencji i wolności. Tomasz w *Summa contra gentiles* mówi w sposób bardzo zdecydowany: „Odmawiać rzeczom (człowiekowi) ich własnych działań to ubliżać Bożej dobroci”²⁰. W ten sposób lider pragnący naśladować rządy Boże wezwany jest do dobrego wykorzystania powierzonego mu do zarządzania kapitału ludzkiego bez tłamszenia ludzkich inicjatyw i talentów, a więc do ich wspierania i wzrostu. Właśnie taką postawę należy uznać za istotę zasady pomocniczości, którą można realizować w trojaki sposób poprzez:

- wyznaczenie obszaru autonomii i praw decyzyjnych na każdym szczeblu firmy,
- kształcenie i odpowiednie wyposażenie każdego pracownika w narzędzia pracy,
- akceptację podejmowania swobodnych decyzji przez pracownika z pełną konsekwencją przyjęcia ryzyka tych decyzji.

Szczególnie ostatni punkt odróżnia zasadę pomocniczości od popularnego obecnie w biznesie delegowania uprawnień (tu istnieje możliwość odebrania władzy w każdej chwili). Z tego faktu wynika ogromna przewaga przedsiębiorstwa, które kieruje się zasadą pomocniczości. Pracownicy w takim przedsiębiorstwie stają się współprzedsiębiorcami, a lider biznesu przyjmuje powściągliwą rolę przywódcy służebnego. O takiej też roli każdego przywódcy pisał Akwinata w *De regno*, podkreślając między innymi, że celem przywódcy jest troska nie tylko o własne szczęście, ale też o szczęście powierzonych mu ludzi i całej wspólnoty²¹.

¹⁹ Zob. tamże, s. 32–45.

²⁰ SCG, lib. 3, cap. 71, n. 3; zob. także: tamże, cap. 71, n. 4 i lib. 3, cap. 73, n. 5.

²¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 10; zob. także: A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu*, Toruń 2011, s. 167–168.

Inna sprawa, że tylko wtedy, gdy ludzie aktywnie partycypują w danym przedsięwzięciu (także w jego sukcesie i w zyskach), ich praca jest efektywna i zależy im na tym sukcesie²². Dlatego w *Sumie teologii* Tomasz postuluje: *ut omnes habeant aliquam partem in principatu*²³. Jest to wskazanie, aby „wszyscy mieli jakąś część w zarządzaniu”. Tomasz opisywał to na przykładzie wspólnoty politycznej, ale przecież można to tym bardziej zastosować do przedsięwzięcia ekonomicznego. Taką interpretację uprawdopodobnia fakt, że odnosząc się do świata polityki, Akwinata wskazuje na tragiczne efekty ekonomiczne rządów tyrańskich oraz na ich nieefektywność i krótkotrwałość²⁴.

Pisząc *aliquam partem*, Tomasz nie postuluje, by każdy miał tę samą część udziału w zarządzaniu danym przedsięwzięciem (byłby to absurd), ale niewątpliwie widzi konieczność docenienia każdego, nawet najmniejszego wkładu w rozwój danej inicjatywy, tak by każdy mógł realnie odczuć, że to także jego sprawa, i tym samym by przykładał się do jej pomyślnego końca.

Jest to możliwe, bo Akwinata wierzy w racjonalność człowieka, stąd na określenie przewodzenia danej wspólnocie używa takich określeń, jak „kierowanie”, „koordynowanie” czy „dyrygowanie”. Tak jak Bóg w rządzeniu światem odwołuje się do racjonalności człowieka, tak człowiek w kierowaniu innymi tym bardziej powinien uwzględniać ten czynnik²⁵. Tomasz widzi taką możliwość także w przypadku osób, które mają problem z własną racjonalnością (co jak już wspominałem, usprawiedliwia podporządkowanie jednych drugim i jest Tomaszową interpretacją Arystotelesowskiego ujęcia niewolnictwa). Wówczas trzeba odwołać się do tej części racjonalności i do takiej argumentacji, która może być zrozumiana i przyjęta przez drugiego człowieka²⁶. Zarządzając w ten sposób, lider może stać się także przyjacielem tego, który ma z nim współpracować, a ich współpraca może przynieść obustronne korzyści²⁷.

Z kolei w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* mamy do czynienia z interesującym zagadnieniem, w jaki sposób Kościół katolicki podchodzi

²² Zob. S.Th., I–II, q. 105, a. 1, corp.

²³ Tamże.

²⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 11.

²⁵ M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty: aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.

²⁶ Zob. S. Th., II–II, q. 47, a. 12, ad. 2; Sent. Politic., lib. 1, lect. 3, n. 14; S. Th., II–II, q. 104, a. 5, corp. oraz II–II, q. 47, a. 12, corp.

²⁷ Zob. Sent. Politic., lib. 1, lect. 4, n. 14.

do niezmiernie kluczowego pojęcia zysku w biznesie: „Kościół uznaje zasadność roli zysku jako wskaźnika, że przedsiębiorstwo dobrze funkcjonuje. Kiedy firma wypracowuje zysk, oznacza to zazwyczaj, że środków produkcji użyto poprawnie, a odpowiednie ludzkie potrzeby zostały zaspokojone”²⁸. Zyskowny biznes pomaga pojedynczym pracownikom wyróżniać się i realizować przez nich dobro wspólne społeczeństwa dzięki tworzeniu bogactwa i promowaniu dobrobytu. Zysk jest dobrym sługą, ale złym panem!

Papieska Rada Iustitia et Pax w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wyróżnia w odniesieniu do właścicieli, pracowników, odbiorców i dostawców oraz całego społeczeństwa następujące prawa:

- sprawiedliwego zysku (właściciele),
- sprawiedliwego wynagrodzenia (pracownicy),
- sprawiedliwej ceny (odbiorcy i dostawcy),
- sprawiedliwej stawki podatkowej (społeczeństwo)²⁹.

Celem decyzji liderów biznesu powinien być podział majątku nie równy, ale sprawiedliwy, czyli taki, który odpowiada potrzebom ludzi, nagradza ich wkład i podejmowane ryzyko oraz sprzyja zachowaniu i poprawie sytuacji finansowej przedsiębiorstwa.

Firma, organizacja czy korporacja to tak naprawdę wspólnota osób. Prawdziwa praca łączy ludzi. W akceptacji takiego podejścia do prowadzenia biznesu liderom pomagają ich dobre cechy charakteru, a przede wszystkim cnoty, wśród których należy podkreślić dwie kluczowe: mądry osąd (tzw. mądrość praktyczną) i prawidłowe relacje (sprawiedliwość). Ich nabycie jest gwarancją skutecznego działania³⁰.

2.3. Działać. Zamiana aspiracji w czyny

Działania lidera biznesu sprowadzają się zarówno do przyjmowania, jak i do dawania. Lider biznesu nie może zapomnieć, że rozwinął się dzięki przyjmowaniu (czyli m.in. darom życia, wychowania czy edukacji), ale także dzięki przyjęciu powołania bycia liderem. Jeżeli zapomni o tym, to grozi mu chęć bycia nadczłowiekiem w ujęciu np. Nietzschego.

Natomiast w *Veritatis splendor* czytamy, że: „Trzeba poznać siłę i łaskę przyjmowania. Prawo moralne zostało nam dane przez Boga, a my możemy

²⁸ CA, n. 35.

²⁹ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. nauk. J. Kupny, przekł. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Kielce 2005 n. 171–181.

³⁰ Zob. P. Roszak, *Collatio sapientiae. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalms de santo Tomás de Aquino*, „Angelicum”, 89(2012), fasc. 3–4, s. 749–769.

je jedynie przyjąć³¹. Kościół wzywa więc lidera biznesu przede wszystkim do przyjmowania sakramentów, czytania Biblii, uczczenia niedzieli jako dnia Pańskiego, modlitwy i innych form życia duchowego. Uczestnictwo w Eucharystii jest szczególnie wymownym momentem, ponieważ to tutaj praca rąk (dary chleba i wina) zostaje uświęcona i przemieniona w Bożą obecność – to szczyt i centrum daru przyjmowania. W takim ujęciu mamy tu do czynienia – moglibyśmy powiedzieć – z mentalnością eucharystyczną lidera.

Dopiero kiedy nauczymy się prawdziwie przyjmować, staniemy się gotowi prawdziwie dawać. Autentyczny lider biznesu nie zadaje sobie pytania: ile musi dać, lecz: ile powinien dać! Kiedy u podstaw jego działalności znajduje się miłość, wtedy jego praca przyczynia się do budowy dobrych i sprawiedliwych przedsiębiorstw, które mogą przyczynić się do dobra wspólnego. Jan Paweł II zdefiniował bardzo kluczowe wyrażenie dla tego zagadnienia: „pracodawca pośredni”³². Mogą nim być: państwo, związki zawodowe lub inne organizacje mające wpływ na tworzenie prawa. W dzisiejszych czasach coraz bardziej zwraca się uwagę na działania w dziedzinie etyki i społecznej odpowiedzialności biznesu. To słuszny kierunek, jednak jeśli obie te wartości nie zostaną zakorzenione w Ewangelii, to tracą swoją początkową wartość i mogą się stać przedmiotem instrumentalizacji. Aktywne życie lidera biznesu musi przejawiać się zarówno poprzez przyjmowanie, jak i dawanie.

Podsumowując oba zagadnienia, tj. sposoby zarządzania światem przez Boga (*gubernatio divina*) oraz sposoby praktycznego działania lidera, należy zwrócić uwagę na perykopę ewangeliczną z Ewangelii św. Łukasza 16, 1–8, która jest kluczowa dla naszych rozważań, choć niezwykle trudna w interpretacji. Już sam fakt znalezienia odpowiedniej nazwy dla tej perykopy pokazuje, z jak trudnym tekstem mamy do czynienia. Jakub Wujek tytułuje tę perykopę „Przypowieścią o niesprawiedliwym włodarzu”, Biblia Poznańska – „Nie można służyć Bogu i mamonie”, Biblia Jerozolimska – „Nieuczciwy rządca” i na koniec zaskakujący tytuł z Biblii Tysiąclecia – „Obrotny rządca”. Jest to jedna z trudniejszych do interpretacji przypowieści Chrystusowych i może właśnie dlatego ma tak wielkie znaczenie. Święty Tomasz niestety nie zdążył skomentować Ewangelii św. Łukasza (za to zdążył napisać komentarz Ewangelii św. Mateusza i św. Jana), ale

³¹ VS, n. 35.

³² LE, n. 19.

w kilku innych swoich dziełach odnosi się do tej przypowieści. I tak w *Sumie teologii* – w kwestii poświęconej roztropności – zauważa, że roztropność cechuje tylko ludzi sprawiedliwych, a grzesznicy są jej pozbawieni. Na tej podstawie Tomasz rozróżnia roztropność prawdziwą i fałszywą³³ (ta druga cechowała zarządcę z przypowieści, ponieważ dla osiągnięcia swoich celów posługiwał się on grzechem i nieuczciwością). W innej kwestii (poświęconej miłości) z tej samej *Sumy* Tomasz pisze, że nie wolno używać biednemu z dóbr, które zdobyło się w niesprawiedliwy sposób³⁴ (tzw. casus janosikowy). A o takim sposobie mówi przecież przypowieść o niesprawiedliwym włodarzu! Wspomniałem na początku interpretacji tego fragmentu, że jest on trudny. Choćby to zdanie, w którym padają słowa: „Pan pochwalił nieuczciwego rządcę”, najczęściej interpretujemy, że to Chrystus pochwalił nieuczciwego zarządcę. Nic bardziej mylnego. To bogacz chwali swojego rządcę, a nie Chrystus. Ale przede wszystkim zastanawiające jest to, jak w ogóle można pochwalić to, co zrobił ten zarządca. Należy tutaj odwołać się do egzegezy biblijnej, by uświadomić sobie, że zarządca z reguły nie otrzymywał wynagrodzenia od swego pana; jego zyskiem było to, co sam sobie zorganizował, pożyczając dobra swego pana. Najczęściej robił to w sposób bardzo lichwiarski, narzucający zwrot pożyczonych dóbr w podwójnej ilości. Należy to rozumieć tak, że jeśli ktoś miał oddać 100 baryłek oliwy – tak jak to wynika z przypowieści – to najprawdopodobniej pożyczył tylko 50 baryłek. Czyli rządcą, każąc w miejsce 100 baryłek wpisać 50, zrezygnował w tym momencie ze swojej lichwy, a mówiąc współczesnym językiem: ze swojego zysku. I dlatego jego pan chwali ten czyn.

Bóg jest właścicielem, a my na ziemi jesteśmy zarządcami Jego majątku, jakim jest wszechświat. Pozwala On nam korzystać ze wszystkich swoich bogactw, ale czy mamy to robić tak jak obrotny zarządca, czy nie powinniśmy raczej naśladować samego Boga w taki sposób, aby nikt nie mógł nam kiedykolwiek zarzucić, że „synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z podobnymi sobie ludźmi niż synowie światłości” (Łk 16, 8)?

STRESZCZENIE

Bóg jest Pierwszym Zarządcą i wzorem ludzkiego działania. Zgodnie z filozoficzną myślą egzemplaryzmu to Bóg stworzył świat według idealnych wzorców

³³ Zob. S.Th., II-II, q. 47, a. 13. corp.

³⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, a. 1. Por. także P. Roszak, *Caridad en cuanto amistad eclesial en Tomás de Aquino*, „Espiritu”, 151(2016), s. 201–222.

rzeczy w swoim umyśle, a zarządza nim w ramach opatrności (*providentia*) Bożej. Celem rządów Bożych (*gubernatio divina*) jest dobro. Sposób, w jaki Bóg rządzi, nie jest bezpośredni, lecz pośredni – poprzez działanie jednych rzeczy na drugie. Człowiek na mocy wybrania Bożego wezwany jest do zarządzania resztą rzeczy we wszechświecie. Według Tomasza z Akwinu to wezwanie skierowane jest tylko do niektórych osób (liderów), aby przewodzili innym. Nawet jeśli człowiek dokonuje złych wyborów, to Bóg jako rządca świata nie usuwa ludzkiej wolności. Doktor Anielski przyjmuje za Arystotelesem trzy sfery działania (rządzenia): poznanie, postępowanie i tworzenie. Współcześnie dajemy im nowe nazewnictwo: widzieć, oceniać i działać. Aby właściwie widzieć dzisiejszy świat z pozycji lidera-zarządcy, należy przede wszystkim uwzględnić globalizację, technologię komunikacyjną, finansjalizację gospodarki oraz zmiany kulturowe. Ocenianie powinno mieć podstawy w Ewangelii, aby współczesny lider-zarządca miał na względzie ludzką godność i dobro wspólne. Natomiast gdy chodzi o jego działanie, to powinien on być otwarty zarówno na przyjmowanie, jak i dawanie. W podsumowaniu artykułu została omówiona przypowieść ewangeliczna o obrotnym rządcy.

Słowa kluczowe: egzemplaryzm, lider-zarządca, obrotny rządca, opatrność Boża, rządy Boże, Tomasz z Akwinu, widzieć – oceniać – działać.

SUMMARY

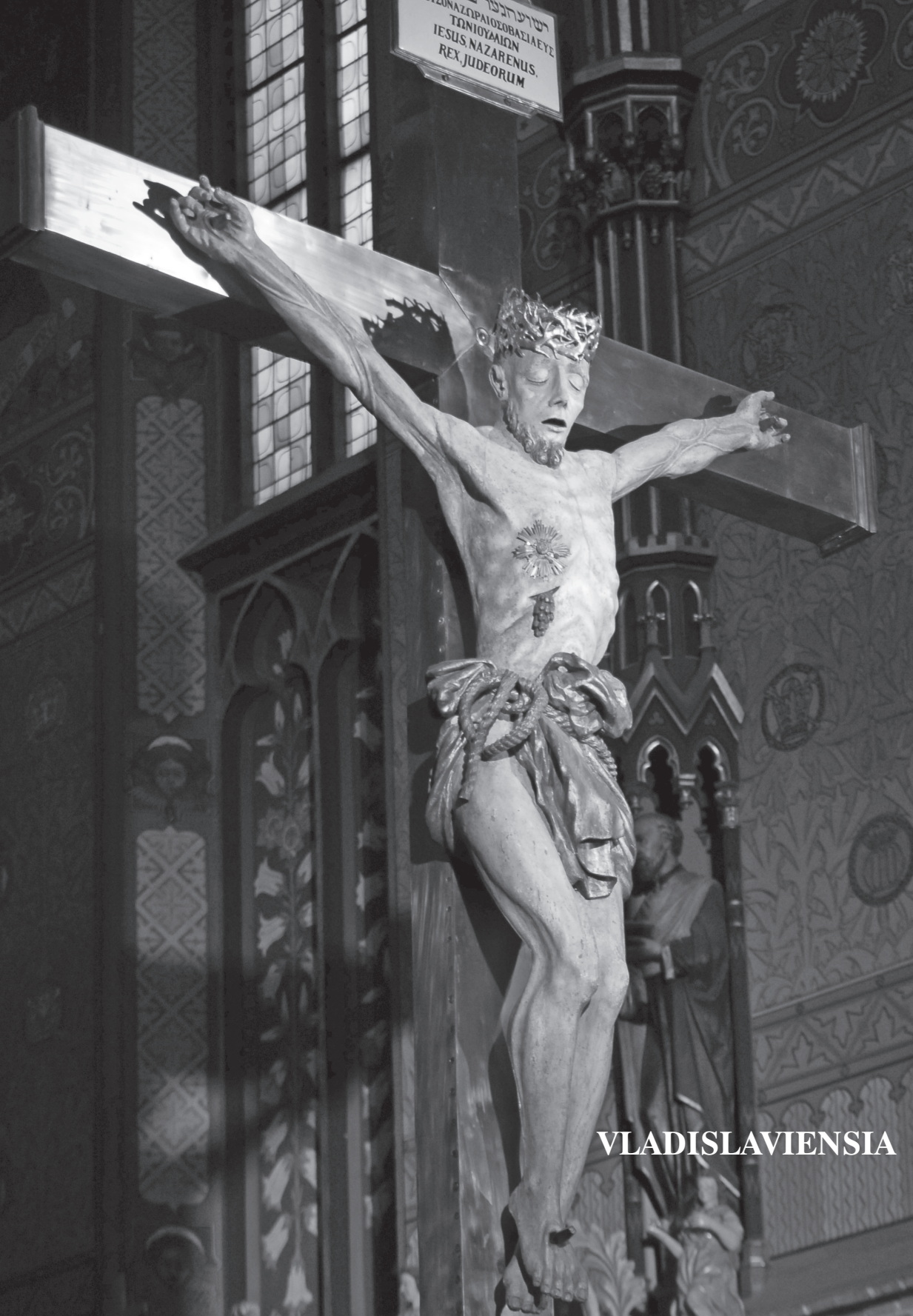
God is the main governor and archetype of human action. In accordance with the philosophical notion of exemplarism, God was the one to create the world based on perfect ideas of things from within his mind which he administrates in terms of providence. The ultimate objective of divine government is goodness. Nevertheless, God does not govern the world directly but in an indirect manner, this is through reciprocal action between things. By divine law, humans are called to dispose of the rest of the things in the universe. According to Thomas Aquinas this very call is addressed to certain sort of people, meaning leaders, so that they can guide others. Even if people make wrong decisions, God being the governor of the world, does not intervene in the field of human liberty. Saint Thomas embraces Aristotle's three modes of persuasion: ethos, pathos and logos, although nowadays we call them by different names: to notice, to evaluate and to react. In order to fully comprehend the modern world of today's leaders it is essential to considerate factors such as globalisation, communication technology, state funding and culture changes. As for the evaluation it should have its fundamentals in the Gospel, so that the new generation of leaders could bear in mind human dignity and common good. When it comes to leaders, they should welcome every opportunity for both giving and receiving. In conclusion, leadership and government issues according to Saint Thomas are expressed in the parable of unjust steward.

Key words: Divine government, exemplarism, leader-governing, to notice – to evaluate – to react, providence, Thomas Aquinas, unjust steward.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 617–702.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 141–213.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 703–838.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. nauk. J. Kupny, przekł. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Kielce 2005.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Powołanie lidera biznesu. Refleksja*, Kraków 2012.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate. Quaestiones disputatae*, t. 1, Paris 1925; wersja pol., *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *O władzy [De regno]*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij [i in.], oprac. J. Salij, Kęty 1999, s. 225–258.
- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: *Epistola ad ducissam Brabantiae*, Roma 1979, s. 357–378; t. 43: *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, Roma 1976, s. 203–238; t. 48A: *Sententia libri Politicorum*, Roma 1971.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 1, ed. P. Mandonnet, Paris 1929.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*, Taurini 1838; tekst pol.: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przekł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, t. 2, Poznań 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Taurini – Romae 1952; tekst pol.: *Suma teologiczna*, t. 1–34, przekł. P. Belch [i in.], Londyn 1962–1986.
- Belch P., *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8: *Rządy Boże*, Londyn 1981.
- Egzemplaryzm*, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/egzemplaryzm.html> [7.12.2016].
- Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu*, Toruń 2011.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty: aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Rozsak P., *Caridad en cuanto amistad eclesial en Tomás de Aquino*, „Espíritu”, 151(2016), s. 201–222.
- Rozsak P., *Collatio sapientiae. Dinámica participatorio-cristológica de la sabiduría a la luz del Super Psalmos de santo Tomás de Aquino*, „Angelicum”, 89(2012), fasc. 3–4, s. 749–769.

שֵׁי עֵרֶבְרָה
ΤΟΝΙΟΥΑΙΩΝ
IESUS NAZARENUS
REX JUDEORUM



VLADISLAVIENSIA



KS. WITOLD KUJAWSKI

ZMIANY PRZYNALEŻNOŚCI PARAFII POMIĘDZY DIECEZJAMI PŁOCKĄ I WŁOCŁAWSKĄ W CIĄGU DZIEJÓW

W sąsiedztwie diecezji wrocławskiej (dawniej zwanej kujawską lub kujawsko-pomorską) zawsze pozostawała diecezja płocka, a naturalną granicą pomiędzy nimi przez długi czas była rzeka Wisła. Jednak w ciągu wieków dochodziło kilkakrotnie pomiędzy nimi do wymiany parafii do nich przynależących.

Powodem tych zmian było m.in. to, że Włocławek, stolica diecezji kujawskiej od 1123 r., położony jest nad samą Wisłą, a przeciwny brzeg należał już do diecezji płockiej. To bezpośrednie sąsiedztwo nie pozostało obojętne biskupom wrocławskim. Zaczęli oni czynić różne starania o pozyskanie do diecezji wrocławskiej niektórych parafii zawiślańskich.

Zmiany przynależności diecezjalnej i korekty granic parafii do XV w.

Najpierw biskupi wrocławscy starali się uzyskać unormowanie prawne przynależności diecezjalnej trzech parafii. Chodziło przede wszystkim o dwie parafie zawiślańskie: w Szpetalu, w bezpośrednim sąsiedztwie stolicy diecezji, jak i niedaleko położoną, idąc w dół rzeki, w Bobrownikach. Z kolei parafia Przypust, leżąca po lewej stronie Wisły, co prawda należała do diecezji wrocławskiej, ale kilka jej wsi znajdowało się po drugiej stronie, a więc w diecezji płockiej, natomiast biskupi wrocławscy uważali, że należą one do diecezji wrocławskiej¹.

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 S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, ABMK, 8(1964), s. 32.

Szpetal. Gdy Włocławek stał się siedzibą biskupa, zapewne jedną z jego trosk, jako duszpasterza, było zapewnienie bezpieczeństwa podróżnym gromadzącym się przy przeprawie włocławskiej i danie im schronienia. Bez wątplenia takie schronienie było w samym Włocławku, znacznym ośrodku osadniczym. Ale biskupowi nie wypadało być obojętnym na to, jak wyglądała ta opieka na przeciwległym brzegu. Tam też zorganizowano jakieś miejsce schronienia dla oczekujących na przeprawę. I może już wówczas na określenie bliżej nam nieznanego przytułku zaczęto używać łacińskiej nazwy *hospitale* – szpital. Nie brak też opinii liczących się historyków, że to biskupi z Włocławka przyczynili się do zorganizowania tam przytułku, a następnie opiekę nad nim zlecieli zakonowi benedyktyńskiemu, który założył tam klasztor. Taką możliwość przyjmują badający przeszłość Szpetala ks. Józef Nowacki i Stella Maria Szacherska².

Jednak zakon benedyktyński nie zwykł zajmować się opieką nad podróżnymi, a zwłaszcza nad chorymi, którzy mogli się tu też pojawiać, dlatego prawdopodobnie wkrótce opuścił tę placówkę. Ale pozostała po nim tradycja opieki duszpasterskiej, nie tylko nad podopiecznymi gościńca, ale i nad okoliczną ludnością. Zdaje się to potwierdzać informacja, że w 1258 r. występuje niejaki *Mesco, prepositus sancti Gothardi*, który nie jest raczej proboszczem w Szpetalu. Mógł to być nawet przedstawiciel zakonu benedyktynów³. Ale zapewne może to być zapowiedzią formowanie się w Szpetalu parafii.

Po odejściu benedyktynów powrócono do myśli, aby to miejsce, a także tradycję opieki nad podróżnymi i chorymi powierzyć jakiemuś innemu zakonowi. Zwrócono się do cystersów. Pomysłodawcą mógł być biskup włocławski Michał (1222–1252). On to mógł poddać myśl ówczesnemu komesowi Boguszy Mieczysławowicowi (z Lubania), człowiekowi nie tylko bardzo w tym czasie wpływowemu, ale i bardzo majątnemu, mającemu rozliczne dobra nie tylko na Kujawach, ale i w ziemi dobrzyńskiej. Bogusza zapisał duże uposażenie dla cystersów, którzy osiedlili się w Szpetalu. Czy pozostały po benedyktynach jakieś zabudowania klasztorne, tego nie wiemy. Zapewne pozostała świątynia oraz tradycja dawnego duszpasterstwa tam prowadzonego.

² J. Nowacki, *Opactwo św. Gotarda w Szpetalu pod Włocławkiem zakonu cysterskiego (ok. 1228–1358)*, Gniezno 1934. S.M. Szacherska, *Opactwo cysterskie w Szpetalu a misja pruska*, Warszawa 1960.

³ Tamże, s. 14–15.

Fundacja Boguszy i osiedlenie cystersów w Szpetalu mogło nastąpić około roku 1232⁴.

Nie znamy bliżej działalności cystersów w tym ośrodku, ale nie trwała ona długo, a główną przyczyną ich odejścia były najazdy pogańskich plemion Litwinów i Jadźwingów, podczas których dochodziło nawet do mordowania zakonników. Ostatecznie w 1358 r. zakonnicy ci Szpetal opuścili⁵. Ale pozostała świątynia pod wezwaniem św. Gotarda i parafia.

Bliższych okoliczności utworzenia parafii w Szpetalu nie da się określić, ale przyjmuje się, że powstała przynajmniej w XIII wieku. Zakonnicy – tak benedyktyni, jak i potem cystersi – bez wątpienia prowadzili tam duszpasterstwo. Ci ostatni musieli prowadzić tam normalną parafię, skoro na początku XIV w. toczony był spór pomiędzy biskupem z Włocławka Gerwardem (1300–1323) a biskupem z Płocka Florianem (1318–1333) o parafie w Szpetalu i w Bobrownikach oraz o dwie wsie z parafii Przepust, które położone były po prawej stronie Wisły. Spór ten w 1321 r., wyrokiem sądu polubownego arcybiskupa gnieźnieńskiego Janisława i biskupa poznańskiego Domarata, rozstrzygnięto na korzyść diecezji włocławskiej, a wyrok ten w 1327 r. potwierdziła Stolica Apostolska⁶. Parafia w Szpetalu była obszerna, obejmująca dużą część terenów zawiślańskich.

Tak więc już w XIV w. diecezja włocławska miała w ziemi dobrzyńskiej trzy parafie, mianowicie w Szpetalu, Bobrownikach i część parafii Przepust, a ich liczba niebawem zwiększyła się do sześciu, gdy z parafii szpetalskiej wyłoniły się trzy następne, mianowicie w Zadusznikach, Chełmicy i Ostrowitem⁷.

Parafia w Zadusznikach istniała już w 1321 r., a więc musiała powstać znacznie wcześniej, możliwie iż z fundacji cystersów, pozostając jeszcze w diecezji płockiej⁸. Może nieco młodsza jest parafia w Chełmicy Wielkiej, najprawdopodobniej fundowana przez ówczesnych właścicieli wsi, z kościołem pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła⁹. Wreszcie trzecia, wyłoniona ze szpetalskiej, to parafia

⁴ Tamże, s. 15–21.

⁵ Tamże, s. 119.

⁶ Librowski, *Wizytacje diecezji włocławskiej*, s. 32; Z.H. Kuźniewska, *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane*, StWł, 8(2005), s. 323–327.

⁷ Krótkie dzieje tych parafii zostały zamieszczone w opracowaniu: W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiaconaty: kruszwicki i włocławski*, Włocławek 2014, s. 329–376, przy omawianiu dekanatu bobrownickiego. W tym miejscu jedynie ogólne dane.

⁸ Tamże, s. 370–374.

⁹ Tamże, s. 336–340.

Ostrowite [Lipnowskie], powstała prawdopodobnie w 1445 r., z fundacji właścicieli wsi, Ostrowickich. Było to już w czasie przynależności do diecezji wrocławskiej¹⁰.

W Bobrownikach, znaczącej osadzie, już w czasach Konrada Mazowieckiego, co najmniej w XII wieku, powstała parafia, erygowana najpewniej przez biskupów płockich, zapewne z fundacji książąt mazowieckich. Tamtejszy pierwszy kościół nosił być może wezwanie św. Marcina lub Wszystkich Świętych¹¹.

Parafia Przypust, położona na lewym brzegu Wisły, miała niektóre swoje wsie parafialne po stronie przeciwnej rzeki, a sam Przypust, stary gród, był wspominany jako leżący w ziemi dobrzyńskiej. Wielu autorów przyjmuje nawet możliwość zmiany koryta rzeki Wisły w tym rejonie, ale nie ma na to dowodów w postaci źródeł pisanych. Jakkolwiek by nie było, w 1321 i 1327 r. przyznano prawo do tej części parafii diecezji wrocławskiej. Parafia ta przeszła zmianę, gdy na jej teren przeniesiono w 1460 r. miasto Nieszawa, co spowodowało, że niebawem tam przeniesiono parafię, a w Przypuście pozostał kościół filialny¹².

Za biskupa wrocławskiego Władysława Oporowskiego (1434–1449) i biskupa płockiego Pawła Giżyckiego (1439–1463) były też wątpliwości co do przynależności parafialnej niektórych wsi w rejonie parafii Białotarsk po stronie wrocławskiej i parafii Sokołowo po stronie płockiej. Powstały spór załatwiono ugodą zawartą w 1444 r.¹³

Parafie pozyskane przez diecezję wrocławską w 1633 r.

Od dawna do uposażenia biskupów wrocławskich należały rozległe dobra w ziemi dobrzyńskiej¹⁴, na których terenie były parafie w Nowogrodzie, Ciechocinie, Dobrzejewicach i Złotorzy, należące do diecezji płockiej. Zostały one włączone do diecezji wrocławskiej na mocy porozumienia pomiędzy biskupami, wrocławskim Maciejem Łubieńskim (1631–1641) i płockim, rodzonym bratem Macieja, Stanisławem Łu-

¹⁰ Nowacki, *Opactwo św. Gotarda w Szpetalu*, s. 118–129; Kujawski, *Parafie diecezji wrocławskiej*, s. 358–362.

¹¹ Tamże, s. 330–336.

¹² Tamże, s. 627–637; omówiona przy dekanacie nieszawskim.

¹³ Archiwum Diecezjalne w Płocku (ArDPI), Dok. z 1444 r., sygn. 261.

¹⁴ O uposażeniu diecezji wrocławskiej możemy dowiedzieć się z materiałów archiwalnych znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku. Są to samoistne dokumenty, których inwentarz sporządził: S. Librowski, *Inwentarz realny dokumentów Archiwum Diecezjalnego we Wrocławku*, Dział I. Dokumenty samoistne, t. 1–7, Wrocław 1994–1999 oraz akta dotyczące uposażenia diecezji wrocławskiej przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku.

bieńskim (1627–1640). Zdaje się, że głównym powodem był fakt, że biskupi włocławscy, którzy często tam – zwłaszcza w Ciechocinie, gdzie posiadali jedną ze swoich rezydencji – przebywali, chcieli być w zgodzie z dekretem Soboru Trydenckiego, który wymagał od biskupów rezydencji w swojej diecezji, oraz żeby mogli wykonywać tam posługę biskupią bez konieczności proszenia biskupów z Płocka o zgodę. Porozumienie zawarte w 1633 r. zostało potwierdzone w 1639 r. przez Stolicę Apostolską bullą *Ex iniuncto nobis desuper*¹⁵.

Wieś Nowogród znalazła się w posiadaniu biskupów włocławskich z nadania komesa Boguszy w 1258 r. Kto jednak fundował tu pierwszy kościół, czy Bogusza, czy może biskupi z Włocławka, powiedzieć trudno. Kiedy włączono ją do diecezji włocławskiej, świątynia tamtejsza nosiła wezwanie Narodzenia św. Jana Chrzciciela. Następnie w latach 1818–1925 należała znowu do diecezji płockiej¹⁶.

Ciechocin to także własność biskupów włocławskich, szczególnie przez nich traktowany jako miejsce jednej z ich rezydencji. Bez wątplenia oni byli fundatorami pierwszej świątyni oraz tej, która aktualnie służy parafii, ale było to w diecezji płockiej. Nosi wezwanie św. Małgorzaty. Przez pewien czas do parafii tej należała, jako kościół filialny, świątynia pojezuicka św. Ignacego Loyoli w Młyńcu¹⁷. Także i ta parafia w latach 1818–1925 należała znowu do diecezji płockiej.

Dobrzejewice zostały nabyte przez biskupa włocławskiego Michała (1222–1252) w 1252 r. Fundatorów tamtejszej świątyni pod wezwaniem św. Wawrzyńca bez wątplenia należy upatrywać w biskupach włocławskich, ale erekcja parafii mogła nastąpić mocą decyzji biskupa płockiego, bo kościelnie te tereny nad rzeką Drwęcą do tej diecezji należały. Włączone do diecezji włocławskiej w 1639 r., wróciły potem na ponad sto lat (1818–1925) do diecezji płockiej, a wreszcie znowu do diecezji włocławskiej. W miejscowości Lubicz Górny w 1978 r. utworzono nową parafię oraz przyłączono do niej kaplicę w Młyńcu, wyłączając ją z parafii Ciechocin¹⁸.

¹⁵ *Confirmatio dismembrationis quatuor ecclesiarum parochialium a Dioecesi Plocensi et unionis ad Dioecesim Wladislaviensem*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, fasc. 8, Wladislaviae 1888, s. 23–25.

¹⁶ W. Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej*, s. 352–357.

¹⁷ Tamże, s. 341–348.

¹⁸ Tamże, s. 348–352; W. Patykiewicz, *Dzieje parafii Dobrzejewice*, Częstochowa 1976 (rkps w posiadaniu autora).

Złotoria od najdawniejszych czasów należała pod względem prawa własności do biskupstwa włocławskiego. Nie wiadomo kto i kiedy zbudował tu pierwszą świątynię noszącą wezwanie św. Wojciecha. Wezwanie to sugeruje bardzo dawną metrykę. Może byli to begardzi, mający tu swój klasztor pod wezwaniem Świętego Krzyża, i to z nimi, po ich zniesieniu, układał się biskup włocławski Gerward (1300–1323), aby dożywotnio osiedli w Dobrzejewicach. Po włączeniu tej parafii do diecezji kujawsko-pomorskiej w 1639 r. Złotoria uważana była za kościół filialny parafii Dobrzejewice. Ponieważ prawo patronatu należało do monarchów, można wnioskować, że im należy przypisać fundację tamtejszej świątyni pod wezwaniem św. Wojciecha. Czyli musiało się to stać bardzo dawno, zanim wieś ta znalazła się w posiadaniu biskupstwa włocławskiego. Już po pierwszym rozbiórce Polski część Złotorii znalazła się państwie pruskim. Ówczesny proboszcz Norbert nie rezydował na miejscu, a świątynia niszczała, dlatego w 1799 r. została zamknięta. Bulla *De salute animarum* z 1821 r. włączyła tę parafię do diecezji chełmińskiej¹⁹.

Na marginesie należy wspomnieć, że od XVII wieku pojawia jako nierozstrzygnięta sprawa przynależności do parafii w Dobrzyniu nad Wisłą wsi Dąb, Dobięgniewo i Ruda, położonych po lewej stronie rzeki Wisły. Zdaje się potwierdzać to protokół wizytacyjny biskupa płockiego Wojciecha Baranowskiego z 1609 r. wyliczający te wsie w parafii dobrzyńskiej²⁰. Pewnym potwierdzeniem takiej możliwości jest duża odległość tych wiosek od parafii położonych na tym samym brzegu rzeki, mianowicie parafii św. Jana we Włocławku i parafii w Duninowie. Ale od 1496 r. istniała już parafia w Wistce Szlacheckiej, położona stosunkowo niedaleko interesujących nas miejscowości²¹. Nie ma jednak dowodów na to, że wspomniane wsie znalazły się w parafii wisteckiej. Potwierdzeniem przynależności diecezjalnej do Płocka zdaje się być to, że w bardzo skądinąd dokładnej wizytacji diecezji włocławskiej z czasów biskupa Macieja Łubieńskiego, przeprowadzonej przez archidiacona Sebastiana Grotkowskiego w 1639 r., tych wsi nie wspomniano w parafii Wistka Szlachecka²². Niebawem jednak kościół w Wistce Szlacheckiej został spalony przez Szwedów²³. Wprawdzie parafia ta nie została zniesiona, ale

¹⁹ Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej*, s. 375–376.

²⁰ ArDPI, Akta wizytacji nr 6, s. 338.

²¹ *Visitatio ecclesiarum in archidiaconatu Wladislawiensis consistentium...sub Anno Dni 1777*, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislawiensis*, fasc. 17, Wladislawiae 1889, s. 105; W. Kujawski, *Parafia Wistka Szlachecka – Smólnik*, Smólnik 1996, s. 42.

²² Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta biskupów kujawsko-pomorskich, Wiz. 13(74), s. 396–399. Nie wyliczono wsi Dobięgniewo i Dąb, a parafia należała do dekanatu kowalskiego.

²³ Kujawski, *Parafia Wistka Szlachecka – Smólnik*, s. 35–39.

inkorporowana do wrocławskiej parafii św. Jana Chrzciciela. Ponadto w Dobiegniewie, dosyć znaczącej wsi, a to z powodu powstania tu składów soli i zapewne dosyć ludnej, powstała kaplica pod wezwaniem Matki Boskiej. Wtedy powstał nowy spór pomiędzy diecezjami o przynależność tej kaplicy i wsi do niej ciężących, wniesiony nawet przed Nuncjaturę Warszawską²⁴. Dodatkowo zamieszanie spowodowała prośba proboszcza wrocławskiego, aby franciszkanie z Dobrzyńnia nad Wisłą przyjeżdżali do Dobiegniewa dla sprawowania nabożeństw. Wisła bowiem nie była tu zbyt szeroka, a ruch łodzi na niej duży. Jednakże ostatecznie wsie te znalazły się w parafii Wistka Szlachecka, a aktualnie znajdują się w parafii Smólnik, następczyni parafii wisteckiej²⁵.

Przynależność diecezjalna parafii Duninów

Największe zmiany miały nastąpić w okresie, kiedy ziemie polskie znajdowały się pod zaborami. Zwiastun mogących jeszcze zaistnieć zmian stanowiło w 1800 r. włączenie do diecezji wrocławskiej parafii w Duninowie. Właściwych przyczyn odłączenie parafii duninowskiej od diecezji płockiej, z którą była tym bardziej związana, że prawo patronatu nad nią mieli wikariusze katedry płockiej, nie znamy. Brewe papieża Piusa VII *Ad universam gregis Dominici curam* z 9 września 1800 r. wyłączało tę parafię z diecezji płockiej i włączało do diecezji kujawsko-pomorskiej, a w roku następnym biskup Onufry Kajetan Szembek (1797–1809) przekazał jurysdykcję nad nią biskupowi wrocławskiemu Józefowi Ignacemu Rybińskiemu (1777–1806)²⁶.

Duninów zatem znalazł się w diecezji kujawsko-pomorskiej, chociaż dawna historia zawsze łączyła go z Płockiem. Była to stara parafia, co najmniej sprzed XV wieku, jeżeli wtedy budowano już nową, drugą świątynię. Poprzednio byli tu benedyktyni, co także pozwala na przyjęcie starożytnych początków kościoła duninowskiego. W 1470 r. Kazimierz Jagiellończyk, za zgodą benedyktynów, darował kościół i parafię wikariuszom katedry płockiej. Od 1866 r. zaprzeczono prawa kolatorstwa wikariuszom płockim. Ponieważ znajdowała się tam stara świątynia, w dodatku położona nad samą Wisłą, staraniem proboszcza Kozakowskiego, i dzięki życzliwości miejscowego dziedzica, w 1910 r. dokończono budowy nowej świątyni, konsekrowanej 11 czerwca 1911 r. przez biskupa wrocławskiego, Stanisława Zdzitowieckiego. Po 1925 r. powróciła do diecezji płockiej²⁷.

²⁴ Tamże, s. 40–43.

²⁵ *Diecezja wrocławska 2000*, Włocławek 2001, s. 117–121.

²⁶ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK, 20(1970), s. 227–228.

²⁷ Kujawski, *Parafie diecezji wrocławskiej*, s. 253–254.

Zmiany dokonane w 1818 r.

Bulla cyrkumskrypcyjna *Ex imposita nobis* z 1818 r., która wprowadziła nowy podział administracyjny Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim, określiła też nowe granice diecezji włocławskiej, od której odłączono wielki obszarowo archidiaconat pomorski, wynagradzając jeszcze większymi terenami z archidiecezji gnieźnieńskiej, ustaliła nową granicę pomiędzy interesującymi nas diecezjami na rzece Wiśle. Tak więc wspomniane wyżej i omówione parafie w Szpetalu, Zadusznikach, Chełmicy, Ostrowitem, Bobrownikach, Nowogrodzie, Ciechocinie i Dobrzejewicach włączone zostały do diecezji płockiej. Parafia w Złotorii, przez czas pewien traktowana jako filia parafii w Dobrzejewicach, została zaliczona teraz do diecezji chełmińskiej²⁸.

Parafie pozyskane przez diecezję włocławską w 1925 r.

Stan taki trwał do czasu odzyskania niepodległości przez Polskę w 1918 r. i zawarcia konkordatu przez Polskę z Watykanem. Wtedy też dokonano niezbędnych korektur w granicach diecezji polskich. Po wieloletnich dyskusjach nad nowym rozgraniczeniem diecezji polskich, ostatecznie w 1925 r. bulla *Vixdum Poloniae unitas* ustaliła, że diecezja włocławska odda diecezji płockiej parafię w Duninowie, a w zamian otrzyma 20 parafii z dekanatów lipnowskiego i mazowieckiego diecezji płockiej²⁹.

Dekanat mazowiecki diecezji płockiej w 1925 r. obejmował parafie: Ciechocin, Czernikowo, Dobrzejewice, Dobrzyń nad Drwęcą, Dulsk, Działyn, Łążyn, Mazowsze, Osiek nad Wisłą, Nowogród, Wola, korzystająca z kościoła pokarmelickiego w Trutowie³⁰. Było to 11 parafii.

Natomiast dekanat lipnowski składał się z parafii Bobrowniki, Chełmica Wielka, Chrostkowo, Dobrzyń nad Wisłą, Grochowalsk, Karnkowo, Kikół, Lipno, Mokowo, Ostrowite, Skępe, Szpetal Górny, Sumin, Tłuchowo, Wielgie i Zaduszniki³¹. Liczył więc ten dekanat 16 parafii.

Ale nie wszystkie te parafie zostały włączone do diecezji włocławskiej, a jedynie 20 spośród obydwóch dekanatów. Tak więc w diecezji włocławskiej w 1926 r. w dekanacie mazowieckim wymieniono parafie: Mazow-

²⁸ Tenże, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011, s. 44–52.

²⁹ Tamże, s. 351–354.

³⁰ „Catalogus... dioecesis Plocensis pro Anno Domini 1921”, Płock 1925, s. 52–55.

³¹ Tamże, s. 40–46.



sze, Ciechocin, Czernikowo, Dobrzejewice, Działyń, Łążyn, Nowogród i Osiek nad Wisłą³². Czyli przeszło tu osiem parafii, a parafie Dobrzyń nad Drwęcą i Dulska pozostały przy diecezji płockiej.

Z dekanatu lipnowskiego w 1926 r. do diecezji włocławskiej należały Lipno, Karnkowo, Kikół, Sumin, Wielgie i Wola³³. Czyli sześć parafii, ponieważ parafie Dobrzyń nad Wisłą, Tłuchowo i Chrostkowo pozostały w łączności z diecezją płocką.

Kilka parafii nas interesujących już w 1926 r. włączono do dekanatu włocławskiego, a były to Bobrowniki, Chelmica, Grochowalsk, Ostrowite,

³² „Catalogus... diocesis Wladislaviensis pro Anno Domini 1926”, s. 35–36.

³³ Tamże, s. 34–35.

Szpetal i Zaduszniki³⁴. Było to zatem także sześć parafii nas interesujących, co razem dawało 20 parafii w ziemi dobrzyńskiej.

Parafie te pozostają bez zmian w diecezji włocławskiej, chociaż w kilku przypadkach powstały na tym terenie nowe, a także w swoich dziejach były nieraz związane z parafiami, które teraz już nie istnieją.

Pozostaje więc nam chociażby w kilku słowach powiedzieć o dziejach tych parafii, które wtedy znalazły się w naszej diecezji. Są to parafie: Czernikowo, Działyń, Łążyn, Mazowsze, Osiek nad Wisłą, Nowogród i Wola-Trutowo oraz Grochowalsk, Karnkowo, Kikół, Lipno i Wielgie³⁵.

Czernikowo. Jedna z większych parafii, która do 1825 r. zawsze należała do diecezji płockiej. Niewątpliwie stara pochodzeniem, niektórzy uznają rok 1287 zapisany na jednym z dzwonów, jako niechybną datę już istnienia kościoła. A ten nosił wezwanie św. Bartłomieja, co też o starożytności świadczy. Parafia obszerna, sięgająca rzeki Wisły. Świątynia wiele razy naprawiana, a szczególnie udana rozbudowa odbyła się w 1904 r., gdy powiększono ją przez dostawienie transeptu. W Obrowie, wsi należącej do Czernikowa, w 1996 r. erygowano nową parafię³⁶.

Działyń. Jest to rodzinne gniazdo wygasłej rodziny Działyńskich. Oni też byli fundatorami tamtejszej świątyni pod wezwaniem Świętej Trójcy i jej kolatorów. Dbali oni o swoją świątynię i jej stan. Jeden z nich, Kacper Działyński, biskup chełmiński (1639–1646), wybudował nową świątynię w 1640 r. Nosila wezwanie Trójcy Przenajświętszej. Przez pewien czas w XVII w. istniała w parafii kaplica filialna pod wezwaniem św. Andrzeja we wsi Wielgie. Od 1925 r. parafia należy do diecezji włocławskiej. W 1984 r. we wsi Ciepień erygowano nową parafię pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny Królowej Polski³⁷.

Łążyn. Parafia zapewne początkami sięga XIV w., a może o tym świadczyć wezwanie świątyni Świętych Piotra i Pawła. Kościół łążyński spalił się na początku XVII w., a około 1710 r. wystawiono tu kolejny,

³⁴ Tamże, s. 31.

³⁵ Podaję tylko główne źródła celem orientacji dla czytelnika. Szczegółowe bowiem opracowania są zawarte w przygotowywanej pracy podpisanego o parafiach diecezji włocławskiej po 1818 r. Dlatego podano ogólny zapis: księgi wizytacji biskupów płockich, które znajdują się w Archiwum Diecezjalnym w Płocku. Podobnie zastosowano ogólny zapis przy Aktach poszczególnych parafii znajdujących się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku.

³⁶ Akta parafii Czernikowo; Księgi wizytacji biskupów płockich.

³⁷ Akta parafii Działyń; Księgi wizytacji biskupów płockich; *Diecezja włocławska 2000*, s. 185–188.

drewniany. Przez długi czas do parafii tej należała parafia w Osieku nad Wisłą, gdzie był stary kościół, uważany za filialny. Nosząc się z zamiarami reerygowania tam samodzielnej parafii, do Łążyna dano wikariusza, ale z tym, że powinien mieszkać w Osieku. Kościół parafialny kilkakrotnie odbudowywany. Kolejny raz w 1846 r. jako budowla murowana, przez kolatora, Gustawa Zielińskiego. Od 1925 r. należy do diecezji wrocławskiej. Staraniem proboszcza Józefa Rosińskiego w 1935 r. powzięto myśl rozbudowy świątyni, co zrealizowano dopiero w latach 1950–1955³⁸.

Mazowsze. Bez wątplenia miejsce bardzo starego osadnictwa. Wieś wspomniana w 1229 r. jako własność biskupstwa płockiego, ale potem przeszła w ręce prywatne. Parafia powstała tu zapewne bardzo wcześniej, może jeszcze staraniem biskupów płockich, chociaż pierwszy raz wspomniana dopiero w 1504 r. Pierwsza świątynia drewniana pod wezwaniem św. Marcina. Kilkakrotnie odbudowywana, a ostatnio w 1900 r. jako świątynia murowana w stylu neogotyckim. W 1925 r. zaliczona do diecezji wrocławskiej³⁹.

Osiek nad Wisłą. Jest to bardzo stara parafia, pochodząca z czasów biskupa płockiego Ścibora z Radzymina (1381–1391) i on miał poświęcić tu kościół w 1388 r., położony bardzo blisko rzeki Wisły. A więc i parafia powinna pochodzić co najmniej z połowy XIV w. Tamtejsza świątynia nosiła wezwanie św. Andrzeja Apostoła. Nie znamy losów tego pierwszego kościoła. Ale przed 1609 rokiem w Osieku znajdowała się mała kaplica, a parafia uważana była za filię sąsiedniego Łążyna. Niekiedy przyjeżdżał to odprawiać wikariusz ze Złotorii. A wieś ta była własnością szlachecką i niekiedy nazywano ją Osiek Nałęczów. Kiedy na tym terenie przybywało kolonistów niemieckich, a proboszcz z Łążyna nie umiał z nimi nawiązać kontaktów, w 1753 r., z nakazu biskupa płockiego, w Osieku miał zamieszkać wikariusz parafii łążyńskiej i to dało początek staraniom o wznowienie tu samodzielnej parafii, co miało nastąpić w 1746 r., chociaż naprawdę nastąpiło to nieco później. Parafii służyła drewniana świątynia z początków XVIII w. Już należąc do diecezji wrocławskiej, w 1925 r. z niewiadomych powodów świątynia ta spłonęła, ale w latach 1926–1928, staraniem proboszcza Antoniego Tymińskiego, zbudowano nową, murowaną, konsekrowaną w 1931 r. przez biskupa wrocławskiego

³⁸ Akta parafii Osiek n. Wisłą; Księgi wizytacji biskupów płockich.

³⁹ Akta parafii Mazowsze; Księgi wizytacji biskupów płockich.

Karola Radońskiego, pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego, ale patronem parafii pozostał św. Andrzej Apostoł⁴⁰.

Wola-Trutowo. To parafia nosząca nazwę od wsi, w której znajdowała się świątynia, Wola. Pierwsza wiadomość o niej pochodzi z 1505 r. Została ona zastąpiona nową około 1694 r., ale i ta miała niebawem paść ofiarą płomieni. Wieś stanowiła własność rodziny Rętwińskich. Nie ma wystarczająco jasnych wiadomości, czy i w jakim stopniu przywrócono świątynię do stanu używalności. Właściwie noszono się z zamiarem dzielenia wsi parafialnych pomiędzy parafie w Mazowszu i Kikole. Póki co, parafię obsługiwał proboszcz z Kikoła. Pożar doszczętnie strawił ją w 1718 r., ale kolatorzy Rętwińscy odbudowali ją w 1740 r. Kiedy wizytowano ją w 1775 r., świątynia znajdowała się w dobrym stanie, niedawno oszalowana deskami, kryta dachówką. Miała wystarczające wyposażenie, ale nie było własnego proboszcza. Na życzenie kolatora i za zgodą władzy diecezjalnej, przyjeżdżał odprawiać tu jeden z zakonników karmelitów z pobliskiego Trutowa. Jednak brak miejscowego proboszcza powodował, że ten kościół parafialny coraz bardziej upadał, tak iż zagrażał bezpieczeństwu. Na polecenie władzy cywilnej w 1835 r. został zapieczetowany, a paramenty liturgiczne przekazano pod piekę przeora karmelitów w Trutowie. Niewiele czasu upłynęło, a ten kościół całkowicie upadł. Oczywiście się stawało, że wobec braku świątyni, duszpasterstwo powinno się oddać pobliskiemu klasztorowi i dochodzimy do drugiego poniekąd etapu dziejów tej parafii⁴¹.

Tak więc kościołem parafialnym został kościół klasztorny w Trutowie. Po kasacie zakonów z 1864 r., kiedy skasowano także klasztor karmelitów, zakonnik, Norbert Sobczyński, sekularyzował się i pozostał tu proboszczem do śmierci w 1918 r. Różne były propozycje co do losów zabudowań klasztornych, ale dobrze iż w 1946 r. wrócili zakonnicy i oni prowadzą parafię. A w nawiązaniu do tradycji kościoła i parafii w Woli, gdzie ciągle funkcjonował cmentarz grzebalny, w ostatnim okresie zbudowano kaplicę filialną. Przez czas pewien parafia nosiła nazwę Wola-Trutowo, ale ostatnio jest nazwana po prostu Trutowo⁴².

Grochowałsk. Jest to stare historycznie miejsce osadnicze, w źródłach jawiące się już w 1244 r., i możliwe, iż wtedy mogła tam istnieć

⁴⁰ Akta parafii Osiek nad Wisłą; Księgi wizytacji biskupów płockich.

⁴¹ Księgi wizytacji biskupów płockich.

⁴² Akta parafii Wola-Trutowo; Akta zakonu karmelitów w Trutowie.

parafia, bo wśród rycerzy walczących z Jadźwingami byli trzej właściciele Grochowalska. Patronką parafii, wspomnianej w 1506 r., była Matka Boża Bolesna. Jednak dokładnie daty jej powstania nie można ustalić. Zapewne od początku złączona z rodziną Grochowalskich, bo oni byli kolatorami na początku XVII w. Czy dobrze sprawowali swoją powinność, można mieć wątpliwości, bo parafia często nie miała własnego proboszcza i w 1609 r. świątynia była bardzo zniszczona, a paramenty liturgiczne przechowywano we dworze. W 1636 r. wzniesiona została nowa świątynia z fundacji Łukasza Grochowalskiego, podskarbiego ziemskiego dobrzyńskiego, pod wezwaniem Znalezienia i Podwyższenia Krzyża. Kolejną zbudował, czy też gruntownie restaurował, w 1784 r. Wojciech z Grochowalska Grochowalski. Ta świątynia, przesunięta na inne miejsce, służy dotąd parafii. Była to mała parafia, nie zawsze zapewniająca utrzymanie proboszczowi. Nieraz oddawano ją w zarząd franciszkanom z nieodległego Dobrzyń nad Wisłą, a ostatecznie około 1875 r. oddano w zarząd proboszczowi z Zadusznik. Jako filialna parafia po 1925 r. znalazła się w diecezji wrocławskiej. Tradycja samodzielnej parafii nie zagasała i od 1957 r. taką się stała⁴³.

Czarn e. Ciekawe są dzieje tej parafii. Wieś ta już w 1493 r. została wymieniona wśród wsi należących do nieistniejącej już dziś parafii Wierzbick. O świątyni i parafii w Czarnem wspomniano w 1694 r. i obejmowała jedynie wieś parafialną. Nie wiadomo, kto i kiedy zbudował tu świątynię. Musiała powstać tu samodzielna parafia, skoro miało być też wystarczające uposażenie dla proboszcza, ale uważano ją za filialną parafii w Wierzbicku i własnego proboszcza nie miała. Kościół nosił wezwanie św. Doroty, ale na początku wieku XVIII, w 1725 czy w 1738 r., był bardzo zniszczony, a wiadano jedynie, że kiedyś była tu samodzielna parafia. Jej wyposażenie, dzwony i paramenty liturgiczne zostały złożone w Lipnie. Parafia właściwie została włączona do parafii lipnowskiej. Jednak świątynia została odbudowana w 1793 r. przez miejscowego dziedzica, Michała Płaskowskiego, a przy niej odnowiono samodzielną parafię, nadając jej wezwanie św. Michała Archaniola. Pewnie kolatorzy Płaskowscy mało zajmowali się swoją świątynią, zabrali nawet ziemię do parafii należąca, a duszpasterzami bywali zakonnicy ze Skępego, czy też proboszcz z niedalekiego Wielgiego i parafię tę uważano za filię, jak to wnosić można z ksiąg biskupów plockich, parafii Wielgie czy nawet parafii Zaduszniki.

⁴³ Akta parafii Grochowalsk; Księgi wizytacji biskupów plockich.

W drugiej połowie XIX w. wznowiono ją, ale została z niesiona w 1903 r. z powodu prozaicznej okoliczności sporu proboszcza z właścicielem wsi Płaskowskim i włączona jako filialna do parafii w Wielgiem. Jako taka w 1925 r. znalazła się w diecezji włocławskiej. Jednak doczekała się samodzielności w 1972 r. otrzymując własnego proboszcza i nowo określony okręg parafialny⁴⁴.

Wierzbick. Jest to stara miejscowość, występująca już w 1363 r., a kościół tamtejszy mógł już wówczas istnieć, i został uposażony w 1379 r. przez dziedzica wsi, sędziego ziemi dobrzyńskiej. Ponieważ w XV w. wieś ta należała do rodu Karnkowskich, którzy mieli tu jedną ze swoich głównych rezydencji, to sugeruje, że oni stali za fundacją drewnianego, modrzewiowego kościoła. Przy tej świątyni była parafia, wprawdzie nie wiadomo kiedy erygowana, ale w XVI w. bardzo uzależniona od właścicieli wsi, którymi byli Chełmiccy, przez czas pewien odstępcy od katolicyzmu, co spowodowało, że parafia nie miała proboszcza. Kiedy w 1597 r. wizytowano tę parafię, Chełmiccy powrócili do katolicyzmu. Stanisław Chełmicki przed 1609 rokiem odrestaurował wiekiem już zniszczoną świątynię, prosząc biskupa płockiego o jej konsekrację i naznaczenie proboszcza. Czy to się spełniło, źródła nie dają odpowiedzi. Ponieważ zmieniali się właściciele wsi, pewnie o tej prośbie zapomniano. W 1694 r. wizytując parafię stwierdzono, że od dawna nie było tu własnego proboszcza, chociaż do parafii powinny należeć wsie: Wierzbick, Suradowo, Nowawieś, Żuchowo, Suradówko, Bałdowo, Szczepanki, Uszew i Głodowo. Parafię oddano w zarząd proboszczowi ze Skępego, który odprawiał tu tylko kilka razy w roku. Brak opieki spowodował, że świątynia niszczała i w 1738 r. znajdowała się w całkowitej ruinie. Świątyni nie odbudowano, a sama wieś należy do parafii w Karnkowie⁴⁵.

Karnkowo. Jak sama nazwa wskazuje, jest to gniazdo rodowe Karnkowskich. Sama wieś wspomniana już w 1271 r. Początkowe dzieje parafii nie są dokładnie znane. Zapewne fundatorami byli Karnkowscy. Pogląd niektórych autorów, jakoby parafia tu została erygowana dopiero po zniszczeniu kościoła w Wierzbicku, nie wydaje się prawdopodobny. Nie znamy opisu pierwszej drewnianej świątyni karnkowskiej, a obecna jest fundacji arcybiskupa Stanisława Karnkowskiego z 1584 r. Kościół ten

⁴⁴ Akta parafii Czarne; Księgi wizytacji biskupów płockich; *Diecezja włocławska 2000*, s. 385–386.

⁴⁵ Księgi wizytacji biskupów płockich; P. Gałkowski, *Genealogia ziemiaństwa ziemi dobrzyńskiej*, Rypin 1997.

nosi wezwanie św. Jadwigi [Śląskiej]. Jej kolatorami byli Karnkowscy, ale – jak możemy to poznać ze źródeł wizytacyjnych – nie zawsze parafia ta miała własnego proboszcza. Parafię w XVII w. tworzyły wsie: Karnkowo, Kolankowo, Chlebowo, Makowiec, Łąkie, Jasienia i Janczewko. Około 1760 r. Piotr Karnkowski przeprowadził gruntowną restaurację świątyni. Długo uważano, że parafia w Karnkowie jest filią parafii Wierzbick. Tak pisał jeszcze wizytator w 1775 r. Teraz parafię tworzyły wsie: Karnkowo, Makowiec, Chodorążek, Łąkie, Suradówko, Wierzbick, osada młyńska należąca do Suradowa, Rzuchowo, Jarczewo, Likiec, Chlebowo, Kolankowo, Wiadomy, Janczewko i Młyn Karnkowski. Ostatecznie w Karnkowie w 1779 r. erygowano parafię. Wszystko to jest jednak dalece zastanawiające i zaskakujące oraz trudne do ostatecznego rozstrzygnięcia. Działo się to w diecezji płockiej. Od 1925 r. parafia należy do diecezji włocławskiej⁴⁶.

Kikół. Dawna jest historia miejsca, gdzie w czasach średniowiecznych znajdował się gród i parafia ze świątynią wystawioną w miejscu dawniejszego grodu. Gród kikolski, wspomniany w 1236 r., został zniszczony przez najazdy na ziemię dobrzyńską wschodnich i północnych plemion pogańskich. Czy już wtedy istniała parafia, trudno powiedzieć, ale jej istnienie jest możliwe i zapewne tamtejszy kościół został zniszczony wraz z grodem. Grodu nie odbudowano, ale parafia nadal istniała i dostała nową świątynię zbudowaną na miejscu zniszczonego grodu. Najstarsza wiadomość o tym, zapewne drugim kościele, jest z 1480 r. i tylko nieco późniejsza z czasów, gdy biskupem płockim był Wojciech Baranowski (1590–1606). Ta świątynia, prawdopodobnie w nawiązaniu do pierwszej, nosiła wezwanie św. Wojciecha, co uzasadnia dawne pochodzenie parafii kikolskiej. Późniejsze wizytacje tej parafii, przeprowadzane przez biskupów płockich, dostarczają więcej wiadomości o samej miejscowości, która w części należała do monarchów, a w części była w posiadaniu szlachty, a z nich już pod koniec XVII w. właścicielami stali się Zboińscy. Franciszek Zboiński w 1719 r. wystawił nową drewnianą świątynię, zaś na początku wieku XIX Ksawery Zboiński fundował kolejną, tym razem już murowaną, konsekrowaną w 1817 r. Ta świątynia okazała się budowlą niezbyt trwałą, nie nadającą się nawet do naprawy, skoro na początku XX wieku, staraniem proboszcza Karola Adolfa Kukwy i parafian, wystawiono nową, murowaną, konsekrowaną w 1907 r. przez biskupa płoc-

⁴⁶ Akta parafii Karnkowo; Księgi wizytacji biskupów płockich; *Diecezja włocławska 2000*, s. 387–389.

kiego Antoniego Juliana Nowowiejskiego. Od 1925 r. parafia znajduje się w diecezji wrocławskiej.

Na terenie tej parafii we wsi Grodzeń od XVI w. znajdował się kościół filialny pod wezwaniem Świętych Piotra i Pawła, dawniej nawet parafialny. Odbudowany w latach 1778–1780 przez Ignacego Zboińskiego jako murowany, przetrwał do dziś i jest nadal kościołem pomocniczym parafii kikolskiej.

Druga kaplicą filialną była zbudowana jeszcze przed 1738 r., w miejscowości Brzeźno, przez tamtejszych dziedziców. Kolejną, w latach 1786–1887 zbudował w miejscu odpowiedniejszym właściciel wsi Rajmund Rościszowski. Stała się ona kaplicą publiczną. Ponieważ wieś ta była znacznie oddalona od Kikoła, od 1922 r. została złączona z parafią Lipno. Ponieważ od dawna było pragnienie, aby tam powstała samodzielna parafia, urzeczywistniono to w 1956 r. Najpierw powiększono dotychczasową kaplicę drewnianą, a w latach 1995–2000 powstała nowa świątynia pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej. Obecnie drewniana kaplica znajduje się w Kujawsko-Dobrzyńskim Parku Etnograficznym w Kłóbce (otwarcie 30 IX 2017 r.).

Na terenie parafii kikolskiej powstał jeszcze jeden ośrodek kościelny w Konotopiu. Stało się to w związku z szczególnym nabożeństwem, jakim cieszyła się figura Matki Bożej trzymającej na kolanach Jezusa zdjętego z krzyża, umieszczona w przydrożnej kapliczce. W latach trzydziestych XX wieku myśłano o zbudowaniu odpowiedniej kaplicy w związku z coraz liczniej przybywającymi o wiernymi. Zbudowana nowa kaplica została, niestety, w 1939 r. rozebrana przez Niemców. Ocalała jednak figura, dla której po wojnie zbudowano skromną kapliczkę, zastąpioną w ostatnich latach, kosztem prywatnego sponsora, większą i odpowiedniejszą⁴⁷.

Lipno. Jeden ze znaczniejszych ośrodków miejskich i kościelnych w ziemi dobrzyńskiej. Już w czasach wczesnośredniowiecznych grodzisko, a na „Górze św. Antoniego” zamek wspomniany w 1330 r. Równie stara powinna być też parafia w Lipnie. Proboszcz z Lipna i kanonik płocki Mikołaj, wspomniany w 1379 r., ale parafia bez wątpienia starsza. Najstarszej świątyni lipnowskiej nie znamy, ale już w 1609 r., gdy parafię wizytował biskup płocki Marcin Szyszkowski (1607–1616), była tu świątynia murowana pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. Prawo patronatu należało do monarchy. Wprawdzie kościół ten został spalony przez Szwedów w 1659 r., ale został odbudowany. W diecezji płockiej Lipno zawsze było ośrodkiem dekanatu, znacznie powiększonego w 1864 r., gdyż ten obejmował parafie całego powiatu. Od 1925 r. Lipno należy do diecezji wrocławskiej.

⁴⁷ Akta parafii Kikół; Księgi wizytacji biskupów płockich; *Diecezja wrocławska 2000*, s. 383–385, 389–391.

Poza miastem znajdowała się kaplica pod wezwaniem św. Barbary istniejąca już przed 1609 rokiem, potem kilkakrotnie odbudowywana, ostatecznie w 1837 r. jako kaplica cmentarna, gdzie służy do dzisiaj.

W samym mieście przy tamtejszym szpitalu-przytułku znajdowała się kaplica pod wezwaniem Świętego Ducha. Sama kaplica została zniszczona prawdopodobnie przez Szwedów. Ale pozostało jej uposażenie, w 1724 r. włączone do uposażenia parafii. Jeszcze w tymże roku na jej miejscu był postawiony krzyż⁴⁸.

S u m i n. Wieś ta położona nad jeziorem tej nazwy, ma stare i mało zbadane grodzisko. Parafia powstała w 1325 r., kiedy to właściciel Sumina, Franciszek z Sumina, zwany Scenka, tamtejszy kościół i z odpowiednim uposażeniem dał zakonnikom, stróżom Bożego Grobu, którzy w Polsce z racji swojej głównej placówki w Miechowie, zwani byli miechowitami i mieli stosunkowo niedaleko placówki w Górznie i Rypinie. Przyjmuje się, że wtedy też zbudowano murowaną świątynię, a biskup płocki erygował parafię. Parafia była prowadzona przez miechowitów, a jej świątynię znamy z opisu z racji wizytacji w 1609 r. Podczas wojen szwedzkich świątynia została zniszczona, zakonnicy opuścili parafię, a sama parafia przestała funkcjonować. To, co ocalało z wyposażenia tego domu zakonnego, było przechowywane w Rypinie u tamtejszego kasztelana. W 1693 r. powrócił jeden z zakonników, ale nie mając gdzie w Suminie się zatrzymać, przyjął prepozyturę szpitalną w Rypinie, bo otrzymał obietnicę, że zabudowania klasztorne i świątynia zostaną odbudowane. Sumin po wojnach szwedzkich był własnością Sierakowskich. Pewnie Jakub Sierakowski w dużej mierze odbudował to, co pozostało z dawnej świątyni, tak iż w 1725 r. była w dobrym stanie, nosiła wezwanie Świętego Krzyża, jednak nie zaraz dawni gospodarze tu wrócili, a parafię obsługiwał najczęściej proboszcz z Kikoła, ale pamiętano o dawnej tradycji. W 1762 r. probostwo otrzymał Kazimierz Pieczyński, zakonnik z Miechowa. Bożogrobcy pozostali tu do 1819 r., kiedy to nastąpiła kasata dużej liczby bogatych opactw i klasztorów, w tym i opactwa w Miechowie, do którego należała parafia w Suminie. Parafia znalazła się w zarządzie duchowieństwa diecezjalnego. Pod koniec wieku XIX odbudowano dawną świątynię.

Proboszczowie z Sumina przez pewien czas opiekowali się parafią w Woli, gdy po 1864 r. odeszli karmelici. Nawet były propozycje mieszkańców Woli z 1925 r., aby proboszcz z Sumina zamieszkał w Trutowie,

⁴⁸ Akta parafii Lipno; Księgi wizytacji biskupów płockich; R. Specjałski, *Lipno i okolice. Materiały do monografii*, Lipno 2014.

ale ta prośba nie została spełniona. W tym też roku parafia ta znalazła się w diecezji włocławskiej⁴⁹.

Wielgie to parafia stosunkowo nowa, bo pierwsza o niej wzmianka pochodzi z 1506 r., a dokładniejsza z 1598 r., gdy wizytował ją biskup płocki. Proboszczem był wówczas Antoni z Chamska, prowadził duszpasterstwo, ale świątynia była dopiero w budowie, fundowana przez kolatora Mikołaja Orłowskiego, który ponadto przyrzekł, że da na uposażenie proboszcza pewne grunta. Czyli i parafia była jeszcze właściwie dopiero urządzana. Do tej pory zapewne dla duszpasterstwa służyła jakaś kaplica. Ta nowa świątynia była drewniana, konsekrowana w 1597 r., pod wezwaniem św. Wawrzyńca. Część wsi należała do Mikołaja Wielickiego, proboszcza w Koziegłowach i dziekana bytomskiego, który znając dobrze paulinów z Częstochowy, chciał ich sprowadzić do Wielgiego, zapisując im swoją część, z życzeniem, aby odkupili od jego braci część pozostałą. Ponieważ Wielgie było odległe od Jasnej Góry, paulini już w 1651 r. sprzedali tę darowiznę, kupując za nią wieś Biała koło Częstochowy. A w Wielgiem świątynia już niszczała, a zapewne nie było wystarczającego uposażenia dla proboszcza, bo przez czas pewien obsługiwał ją proboszcz z Mokowa. W 1790 r. zdaje się, że staraniem kolatorów Mioduskich, została zapewne nie tylko powiększona przez dobudowanie kaplic, ale gruntownie naprawiana. Także na początku XIX w. czasowo parafia ta, nie mając własnego proboszcza, była obsługiwana przez karmelitów z Trutowa. Do parafii tej należał przez czas pewien kościół w Czarnem. Od 1925 r. znalazła się w diecezji włocławskiej. Ostatnio wybudowano nowy murowany kościół parafialny konsekrowany w 1994 r., a dawny drewniany stoi jeszcze obok⁵⁰.

W sumie obecnie w diecezji włocławskiej znajduje się 26 parafii (istniejących od dawna lub powstałych później, np. Włocławek-Zawisłe), które położone są na terenie należącym niegdyś do diecezji płockiej (po prawej stronie Wisły).

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono zmiany zachodzące w ciągu wieków przynależności diecezjalnej, a także spory co do przynależności parafii znajdujących się na pograniczu

⁴⁹ Akta parafii Sumin; Księgi wizytacji biskupów płockich; *Diecezja włocławska 2000*, s. 192–194.

⁵⁰ Akta parafii Wielgie; Księgi wizytacji biskupów płockich.

diecezji płockiej i włocławskiej. Na początku XIV wieku diecezja włocławska uzyskała prawne potwierdzenie przynależności do niej parafii Szpetal i Bobrowniki oraz dwóch wsi parafii Przypust leżących po prawej stronie Wisły. W roku 1633 (na podstawie wymiany) diecezja włocławska pozyskała w ziemi dobrzyńskiej (po prawej stronie Wisły) cztery parafie z diecezji płockiej (Nowogród, Ciechocin, Dobrzejewice i Złotoria). W latach 1818–1925 granicą między diecezją włocławską a płocką była znowu rzeka Wisła. W 1925 r. diecezja włocławska otrzymała 20 parafii z diecezji płockiej leżących w ziemi dobrzyńskiej. W rezultacie tych zmian znaczna część ziemi dobrzyńskiej należącej dawniej do diecezji płockiej należy obecnie do diecezji włocławskiej.

Oprócz przedstawienia samych zmian przynależności diecezjanej parafii autor podał podstawowe informacje o nich.

Słowa kluczowe: pogranicze diecezji włocławskiej i płockiej, zamiany parafii, ziemia dobrzyńska – parafie.

SUMMARY

In the article there are presented the changes in the origin of dioceses over the years and also the disputes about the origins of parishes located on border dioceses of Płock and Włocławek. At the beginning of 14th century the Włocławek diocese got a legal confirmation of belonging of parishes of Szpetal and Bobrowniki and also two villages in the parish of Przypust situated on the right bank of the Vistula river. In 1633 (on the ground of exchange) the Włocławek diocese received in the Dobrzyń land (on the right bank of Vistula) four parishes from the Płock diocese (Nowogród, Ciechocin, Dobrzejewice i Złotoria). Over the years of 1818–1925 the border between Włocławek and Płock dioceses was the Vistula river again. In 1925 Włocławek diocese got twenty parishes from Płock one located in Dobrzyń land. As a result of those changes a great part of Dobrzyń land that used to belong to Płock diocese is now in the area of Włocławek one.

Apart from presenting the changes of the parishes' diocese origin, the author provided the basic information about them.

Key words: the border of Włocławek and Płock dioceses, changes of parishes, Dobrzyń land – parishes.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Diecezjalne w Płocku, Dok. z 1444 r., sygn. 261; Księgi wizytacji biskupów płockich; Akta wizytacji nr 6.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta biskupów kujawsko-pomorskich; Wiz. 13(74), s. 396–399.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta parafii: Czarne, Czernikowo, Działyń, Grochowalsk, Karnkowo, Kikół, Lipno, Mazowsze, Osiek n. Wisłą, Sumin, Wielgie, Wola-Trutowo.

Confirmatio dismembrationis quatuor ecclesiarum parochialium a Dioecesi Plocensi et unionis ad Dioecesim Wladislaviensem, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, fasc. 8, Wladislaviae 1888, s. 23–25.

Visitatio ecclesiarum in archidiaconatu Wladislaviensis consistentium...sub Anno Dni 1777, w: *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, fasc. 17, Wladislaviae 1889, s. 105.

„Catalogus... dioecesis Plocensis pro Anno Domini 1921”, Płock 1925, s. 52–55.

„Catalogus... dioecesis Wladislaviensis pro Anno Domini 1926”, s. 35–36.

Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001.

Gałkowski P., *Genealogia ziemiaństwa ziemi dobrzyńskiej*, Rypin 1997.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze*, Włocławek 2011.

Kujawski W., *Parafia Wistka Szlachecka – Smólnik*, Smólnik 1996.

Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiaconaty: kruszewicki i włocławski*, Włocławek 2014.

Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich*, ABMK, 20(1970), s. 227–228.

Kuźniewska Z.H., *Sąsiedztwo diecezji płockiej i włocławskiej oraz problemy z tym związane*, StWł, 8(2005), s. 323–336.

Librowski S., *Wizytacje diecezji włocławskiej*, cz. 1, t. 1, z. 1, ABMK, 8(1964), s. 5–186.

Nowacki J., *Opactwo św. Gotarda w Szpitalu pod Włocławkiem zakonu cysterskiego (ok. 1228–1358)*, Gniezno 1934.

Patykiewicz W., *Dzieje parafii Dobrzejewice*, Częstochowa 1976 (rkps w posiadaniu autora).

Specjalski R., *Lipno i okolice. Materiały do monografii*, Lipno 2014.

Szacherska S.M., *Opactwo cysterskie w Szpitalu a misja pruska*, Warszawa 1960.

KRZYSZTOF KACZMAREK

**ŚWIĘCENIA DUCHOWIEŃSTWA
PRZEZ BISKUPA ANDRZEJA ZEBRZYDOWSKIEGO
W 1550 r.¹**

Przeprowadzone dotąd badania nad święczeniami kleru na ziemiach polskich w okresie przedtrydenckim pokazały, że największym zasobem źródeł pozwalających prowadzić takie studia dysponuje Archiwum Diecezjalne we Włocławku². W przeciwieństwie do wielu innych archiwów kościelnych z ziem polskich, które albo w ogóle nie posiadają materiałów do takich badań³, albo też mają w swoich zbiorach ledwie pojedyncze zabytki oświetlające to zagadnienie⁴, w zasobach archiwum włocławskiego odnajdujemy kilka tomów akt biskupich z końca XV i pierwszej połowy XVI stulecia, do których zostały wpisane wykazy akolitów, subdiakonów,

KRZYSZTOF KACZMAREK – dr hab., prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Historii UAM (Zakład Historii Średniowiecznej).

¹ Praca powstała w ramach projektu nr 2015/19/B/HS3/00912 („Wykazy duchownych wyświęconych przez biskupów gnieźnieńskich w latach 1482–1493”), finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

² W. Kujawski, *Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Przewodnik po zasobach*, StWł, 6(2003), s. 501–526.

³ Por. A. Gąsiorowski, *Święcenia w diecezji kujawskiej na przełomie XV i XVI wieku*, „Roczniki Historyczne”, 67(2001), s. 82.

⁴ Zob. Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, *Acta archiepiscopalia Sbignei de Oleśnica*, sygn. A. Cap. A 3, fol. 41r i n.; Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu, *Acta Actorum Consistorii Episcopalis Praemyliensis ex annis 1505–1529. Acta sive regestrum actorum causarum publicarum coram R. D. Joanne Karnkowski episcopo Praemyliensi conscripta 1529–1536*, sygn. 12, fol. 16v i n.; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, *Acta administratoralia et episcopalia reverendissimi in Christo patris Joannis Rzeschow primo administratoris post vero episcopi Cracoviensis ab anno 1472 ad annum 1480 succesive accitata et registrata*, sygn. Ep 3, fol. 87v i 105r; Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, *Metrica ordinacionis presbiterorum et clericorum per reverendum olim patrem dominum Petrum Dei gratia episcopum Lacedemonensem, achidiaconum, suffraganeum et canonicum Plocensem ab anno Domini 1515 usque ad M.D.XXX*, rkp. 4874 I.

diakonów i prezbiterów wyświęconych przez ordynariuszy diecezji kujawskiej bądź ich sufraganów⁵; rejestry takie odnajdujemy nawet – w rodzimych realiach rzecz wyjątkowa – także w aktach włocławskiego konsystorza⁶.

Materiały te były już przedmiotem wnikliwych studiów historyków. Spisy duchownych ordynowanych przez biskupów: Krzesława Kurozwęckiego i Wincentego Przerębskiego wydał drukiem ks. Witold Kujawski⁷, a obszernie prace analityczne poświęcili im: Antoni Gąsiorowski oraz Arkadiusz Borek⁸. Piszący te słowa opublikował rejestry duchownych wyświęconych przez biskupów: Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego⁹; pod postacią wypisów ze źródła wprowadzono też do naukowego obiegu krótki wykaz duchownych ordynowanych w 1516 r. przez sufragana włocławskiego Aleksandra Myszczynskiego¹⁰, a także imienny spis kleru zakonnego wyświęconego przez biskupów kujawskich w pierwszej połowie XVI stulecia¹¹.

Z wymienionych zabytków najobszerniejszy materiał oświetlający zjawisko święceń kleru w Polsce przedtrydenckiej zawiera bez wątpienia płocka księga święceń z lat 1514–1530 – zostało do niej wpisanych około 4 tys. święceń udzielonych przez płockiego sufragana, biskupa Piotra

⁵ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ArDWł), Akta Biskupów Kujawskich i Pomorskich (ABKP). Akta działalności biskupów kujawskich i pomorskich (Adział.). Akta biskupa Zbigniewa Oleśnickiego (1473–1480), Krzesława Kurozwęckiego (1494–1503) i Wincentego Przerębskiego (1503–1513), sygn. ABKP. Adział. 1(107), fol. 43v i n; ABKP. Adział. Akta Macieja Drzewickiego (1513–1531) i Jana Karnkowskiego (1531–1537), sygn. ABKP. Adział. 2(19), fol. 41v i n; ABKP. Adział. Akta Jana Karnkowskiego (1531–1537), Łukasza Górki (1538–1542), Mikołaja Dzierżgowskiego (1543–1546), Jana Drohojowskiego (1551–1557) i Stanisława Karnkowskiego (1567–1581), sygn. ABKP. Adział. 3(20), fol. 233r i n; ABKP. Adział. Akta Andrzeja Zebrzydowskiego (1546–1551) i Jakuba Uchańskiego (1557, 1561–1562), sygn. ABKP. Adział. 4(22), fol. 40v i n.

⁶ ArDWł, Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego 5(1513–1517), sygn. ABKP. Kons. 5(110): fol. 113r–113v.

⁷ W. Kujawski, *Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich (Kurozwęckiego i Przerębskiego – lata 1496–1511)*, ABMK, 72(1999), s. 23–112.

⁸ Gąsiorowski, *Święcenia*, passim; A. Borek, *Święcenia duchowieństwa w późnośredniowiecznej Polsce: praktyka i jej uwarunkowania na przykładzie włocławskich ksiąg święceń*, „Studia Źródłoznawcze”, 52(2014), s. 45–71.

⁹ K. Kaczmarek, *Święcenia duchowieństwa przez biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego w latach 1516–1529*, ABMK, 104(2015), s. 55–92; tenże, *Duchowni ordynowani przez biskupa kujawskiego Jana Karnkowskiego w 1533 r.*, „Roczniki Humanistyczne” (RHum), 64(2016), z. 2, s. 5–24.

¹⁰ Tenże, *Święcenia duchowieństwa we Włocławku w 1516 r.*, „Zapiski Historyczne”, 78(2013), z. 4, s. 103–117.

¹¹ Tenże, *Święcenia zakonników w diecezji kujawskiej w I połowie XVI wieku*, RHum, 62(2014), nr 2, s. 5–27.

Lubarta¹². Spisane w latach 1482–1493 wykazy z Gniezna przynoszą informacje o nieco ponad 2 tys. święceń¹³, zaś prowadzone w latach 1496–1511 rejestry z Włocławka informują o około 1 tys. przypadków ordynowania kleru¹⁴, nieco ponad 300 święceń notują też rejestry duchownych ordynowanych w latach 1516–1529 przez biskupa kujawskiego Macieja Drzewickiego¹⁵. Pozostałe znane nam obecnie imienne spisy duchownych wyświęconych przez polskich biskupów w XV i pierwszej połowie XVI w. są już znacznie krótsze i zawierają dużo mniejszą liczbę informacji o święconych duchownych. Powód takiego stanu rzeczy jest bardzo prozaiczny – wykazy te sporządzono na okoliczność pojedynczych uroczystości, więc liczba odnotowanych w nich święceń i przyjmujących je duchownych była zawsze niższa, niż to miało miejsce w przypadku rejestrów prowadzonych przez kilka czy kilkanaście lat z rządu. Prawidłowość tę widać także w przypadku rejestrów ordynowanych duchownych wpisanych do księgi ordynariusza kujawskiego Andrzeja Zebrzydowskiego.

* * *

1. Andrzej Zebrzydowski, syn starosty żnińskiego Wojciecha Zebrzydowskiego i Elżbiety Krzyckiej, urodził się pod sam koniec XV w., prawdopodobnie w 1496 r. Korzystając z pomocy swych znakomicie ustosunkowanych krewnych ze strony matki – sekretarza króla Zygmunta I i późniejszego biskupa przemyskiego Andrzeja Krzyckiego oraz biskupa krakowskiego Piotra Tomickiego – ukończył studia w Krakowie i odbył długą podróż edukacyjną po Europie, spędzając kilka miesięcy w Bazylei, u boku samego Erazma z Rotterdamu. Po powrocie do kraju rozpoczął błyskotliwą karierę duchowną, znaczoną obejmowaniem kolejnych biskupstw: kamienieckiego, chełmskiego, włocławskiego i krakowskiego. Wstępując po osiągnięciu sakry biskupiej w szeregi senatorów Rzeczypospolitej rozwijał

¹² E. Wiśniowski, *Liczebność święceń kapłańskich w diecezji płockiej w latach 1514–1530*, w: *Religia, edukacja, kultura. Księga Pamiątkowa dedykowana Profesorowi Stanisławowi Litakowi*, red. M. Surdacki, Lublin 2002, s. 36.

¹³ J. Korytkowski, *Zbigniew Oleśnicki, arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, 15(1887), s. 307; tenże, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od 1000 r. aż do dni naszych*, t. 2, Poznań 1888, s. 492; Z. Wilk-Woś, *Późnośredniowieczna kancelaria arcybiskupów gnieźnieńskich (1437–1493)*, Łódź 2013, s. 97–98.

¹⁴ Borek, *Święcenia duchowieństwa*, s. 52.

¹⁵ Kaczmarek, *Święcenia duchowieństwa przez biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego*, s. 64.

też intensywną działalność polityczną u boku dwóch ostatnich Jagiellonów i królowej Bony. Zachowana do naszych czasów i wydana drukiem obfita korespondencja biskupa Zebrzydowskiego pozwoliła nad odtworzenie jego aktywności na niwie politycznej¹⁶, znacznie mniej natomiast wiadomo na temat jego działalności w charakterze pasterza diecezji włocławskiej. Znamy okoliczności, w jakich Andrzej Zebrzydowski objął rządy nad diecezją kujawską w 1546 r., wiemy o jego zaangażowaniu w walce z protestantami, sporo można też powiedzieć o bardzo kontrowersyjnej polityce, jaką hierarcha ten prowadził wobec ulokowanych na Pomorzu Gdańskim fundacji klasztornych, jednak całokształt jego posługi przy katedrze we Włocławku czeka jeszcze na kompleksowe opracowanie¹⁷.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z ważnych aspektów pasterskiej działalności każdego ordynariusza była troska o odpowiednie przygotowanie i święcenie na kolejne stopnie nowych zastępów duchowieństwa. Z dotychczasowych badań nad historią biskupstwa włocławskiego widać, że tak ordynariusze tej diecezji, jak i działający u ich boku sufragani sumiennie wywiązywali się z tego obowiązku i regularnie ordynowali duchownych zarówno w katedrze włocławskiej jak i wybranych kościołach znajdujących się w centrach ich kujawskich i pomorskich kluczy majątkowych¹⁸. Świadectwa takich działań zachowały się także z okresu pontyfikatu Andrzeja Zebrzydowskiego, podkreślmy jednak od razu, że są to świadectwa skromne. Do akt czynności tego hierarchy przechowywanych we włocławskim Archiwum Diecezjalnym wpisano tylko dwa wykazy ordynowanych przezeń kleryków – wobec dużego zaangażowania biskupa w sprawy państwowe i jego częstej nieobecności w diecezji większość takich obowiązków wypełniał zapewne jego sufragan. Wiadomo, że w 1547 r. Zebrzydowski starał się o nominację na sufragana we Włocławku dla Łukasza Krzyckiego, ówczesnego gwardiana

¹⁶ Biskupią korespondencję opracował i wydał drukiem Władysław Wisłocki – zob. *Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego biskupa włocławskiego i krakowskiego korespondencja z lat 1546–1553 z przydaniem synodów z lat 1547 i 1551, jako też innych dokumentów współczesnych*, wyd. W. Wisłocki, Kraków 1878.

¹⁷ T. Troskoleński, *Andrzej Radwan Zebrzydowski, biskup włocławski i krakowski 1496–1560*, t. 1–2, Kraków 1905–1907; tenże, *Dzieje reformacji polskiej w latach 1556–1560 skreślone w związku z działalnością Andrzeja Zebrzydowskiego biskupa krakowskiego (+ 1560)*, Lwów 1907; K. Gołąbek, *Działalność publiczna biskupa włocławskiego Andrzeja Zebrzydowskiego w latach 1545–1551 w świetle jego korespondencji*, Warszawa 2012, s. 70–103 i 208.

¹⁸ Gąsiorowski, *Święcenia*, s. 86–88; Kaczmarek, *Święcenia duchowieństwa przez biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego*, s. 64; tenże, *Święcenia duchowieństwa we Włocławku w 1516 r.*, passim.

klasztoru bernardynów w Poznaniu¹⁹, zaś w maju 1550 r. wyznaczył na tę funkcję Andrzeja Duchnickiego, archidiacona pomorskiego, jednak po ich aktywności w dziedzinie święceń kleru nie zachowały się żadne świadectwa²⁰.

O osobistym zaangażowaniu biskupa w akcję święceń kleru dowiadujemy się z rejestrów duchownych, którzy zostali przezeń ordynowani wiosną 1550 r. Pierwszy z nich został sporządzony w sobotę zwaną *Sicentes* (wigilia niedzieli *Iudica*), to znaczy w dniu 22 III 1550 r.²¹, drugi zaś spisano w Wielką Sobotę (*Sabbato Magno*), czyli 5 IV tego samego roku²²; były to zatem dni, które należały do zwyczajowych, zalecanych przez prawo kanoniczne, terminów święceń kleru²³.

Oba wykazy zostały spisane przy użyciu identycznego formularza, typowego dla takich rejestrów i powszechnie stosowanego w kancelariach innych biskupów, zarówno w samym Włocławku, jak i innych diecezjach²⁴. Każdy ze spisów został poprzedzony nagłówkiem, w którym odnotowano cel jego sporządzenia, wskazano czas uroczystości i osobę szafarza święceń, a w przypadku wykazu z dnia 22 III także miejsce celebry, którym była katedra we Włocławku. W rejestrze z dnia 5 IV nie odnajdujemy co prawda wiadomości o miejscowości i świątyni, w których zgromadzili się kandydaci do święceń, ale z uwagi na termin tej uroczystości (Wielka Sobota), a także znajomość itinerarium Andrzeja Zebrzydowskiego możemy przyjąć, że także w tym dniu duchowni zebrali się we włocławskiej katedrze.

2. Analizowane wykazy przynoszą dane o niższych święceniach duchowieństwa (*ordines minores*), a także informacje o osobach przyjmujących święcenia wyższe (*ordines maiores*), czyli subdiakonach, diakonach oraz prezbiterach²⁵. W spisie z dnia 22 III 1550 r. odnajdujemy 11 kleryków,

¹⁹ Zob. Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego biskupa włocławskiego i krakowskiego korespondencja z lat 1546–1553, s. 148–149; S. Chodyński, *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906, s. 34.

²⁰ Tamże, s. 35–36.

²¹ ArDWł, ABKP. Adział. 4(22), fol. 40v–41r.

²² Tamże, fol. 41v–42v.

²³ Gąsiorowski, *Święcenia*, s. 83–86.

²⁴ Tamże, s. 82; także Borek, *Święcenia duchowieństwa*, s. 49.

²⁵ Na temat stopni i rodzajów święceń zob. T. Zakrzewski, *Święcenia niższe i wyższe*, Poznań 1919; E. Górski, *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954; por. także L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg im Breisigau 1969; A.A. Haußling, *Weihe, -grade, -hindernisse. A. Westkirche*, w: *Lexicon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, kol. 2104–2107.

którzy otrzymali święcenia akolitu, oraz ośmiu subdiakonów i siedmiu diakonów, nie ma natomiast w tym zestawieniu żadnego kapłana²⁶. Nieco inaczej skonstruowany jest wykaz z 5 IV, w którym dla odmiany nie wymieniono żadnego akolity, uwzględnia on natomiast pięciu subdiakonów, 12 diakonów oraz dziewięciu prezbiterów²⁷. W sumie więc oba wykazy duchownych ordynowanych przez Andrzeja Zebrzydowskiego przynoszą informacje o 52 przypadkach święceń, wśród których było 11 święceń akolitu, 13 subdiakonatu, 19 diakonatu oraz dziewięć święceń kapłańskich. Liczbę duchownych, którzy w oznaczonych terminach przystąpili do święceń, można wyznaczyć na poziomie 37 osób. Jak widać jest ona niższa od liczby udzielonych przez biskupa święceń. Powód takiego stanu rzeczy jest oczywisty – wielu duchownych uwzględnionych w analizowanych rejestrach stanęło do święceń dwukrotnie, zarówno w dniu 22 III, jak i 5 IV 1550 r. Tak właśnie postąpili wszyscy ordynowani w sobotę *Sicientes* subdiakoni, którzy w Wielką Sobotę przystąpili do święceń diakonatu, a także wszyscy wyświęceni w sobotę *Sicientes* diakoni, którzy w kwietniu odebrali święcenia kapłańskie. Prawidłowości tej nie widać natomiast u ordynowanych w dniu 22 III akolitów – żadna z osób, która odebrała wówczas *ordines minores* nie przystąpiła w Wielką Sobotę do święceń subdiakonatu. Dlaczego tak się stało – tego niestety nie wiemy, choć możemy podejrzewać, że w podobnych przypadkach powód odstąpienia od święceń na kolejny (wyższy) stopień był zwykle podyktowany brakiem „tytułu” do święceń wyższych, do których nie można było stanąć bez odpowiedniego zabezpieczenia materialnego²⁸. Fakt, że żaden z ordynowanych w dniu 22 III akolitów nie zdecydował się stanąć w kolejnym kanonicznym terminie do święceń na subdiakona był więc zapewne podyktowany tym, że osoby te nie dysponowały stosownym beneficjum kościelnym, nie posiadały majątku rodzowego i nie zdołały w tak krótkim czasie pozyskać obietnicy prowizji do wyższych święceń od osoby prywatnej bądź wspólnoty (klasztora czy rady miejskiej).

Charakterystyczną cechą wykazów święconych wpisanych do księgi biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego jest bardzo wysoki odsetek osób spoza diecezji włocławskiej. Święcenia przez biskupa danej diecezji kandydatów spoza jej granic były rzecz jasna dozwolone przez prawo kanoniczne, choć

²⁶ ArDWI, ABKP. Adział. 4(22), fol. 40v–41r.

²⁷ Tamże, fol. 41v–42r.

²⁸ Gąsiorowski, *Święcenia*, s. 80; Borek, *Święcenia duchowieństwa*, s. 47; na temat tytułu do wyższych święceń zob. także J. Zubka, *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego*, Lublin 1935.

w takich sytuacjach osoby te musiały przedstawić tzw. dymisoria, czyli pisemną zgodę pasterza własnej diecezji na odebranie święceń z rąk „obcego” hierarchy²⁹. Skala tego zjawiska była w przypadku analizowanych rejestrów bardzo duża – na 37 duchownych ordynowanych przez Andrzeja Zebrzydowskiego w dniach 22 III – 5 IV 1550 r. aż 19 osób pochodziło spoza diecezji włocławskiej. Z tego grona siedem osób wywodziło się z diecezji płockiej, po pięciu duchownych zamieszkiwało miejscowości położone na terenie biskupstw: gnieźnieńskiego oraz poznańskiego, z diecezji wrocławskiej pochodził jeden wyświęcony duchowny, także jeden kandydat reprezentował diecezję łucką. Zjawisko napływu do diecezji kujawskiej duchownych z innych biskupstw (zwłaszcza gnieźnieńskiego, płockiego oraz poznańskiego) obserwowano już wcześniej, w okresie pontyfikatów we Włocławku biskupów: Wincentego Przerębskiego, Macieja Drzewickiego i Jana Karnkowskiego³⁰. Migracje kleru w celu pozyskania święceń widać także w przypadku innych diecezji – Stanisław Olczak, który badał mobilność duchowieństwa diecezji płockiej w XVI i XVII w. ustalił, że duża liczba tamtejszych kleryków zamiast stawać do święceń przed własnym biskupem udawała się po nie do biskupów poznańskich³¹. Motyw tych wędrówek wydaje się dość oczywisty – biorąc pod uwagę fakt, że wskazane przypadki dotyczą z reguły *ordines maiores*, przyjmowanie przez duchownych święceń poza ich rodzimą diecezją należy tłumaczyć trudnościami w pozyskaniu odpowiedniego dla nich tytułu w granicach własnego biskupstwa i związaną z tym koniecznością podjęcia wędrówki „za beneficjum”³².

Wśród ordynowanych przez biskupa włocławskiego duchownych znajdowała się bardzo skromna – wręcz symboliczna – reprezentacja kleru zakonnego, w osobach trzech zakonników, określonych przez źródło mianem „Braci Mniejszych”. Problem w tym, że informacje o ich obserwacji zakonnej nie zawsze zgadzają się z wiadomościami o konwentualnej przynależności tych osób. Nie budzi zastrzeżeń wzmianka o bracie Tomaszu z klasztoru w Nieszawie, który w dniu 5 IV 1550 r.

²⁹ L. Pawlina, *Dymisorie w rozwoju historycznym*, Lublin 1936.

³⁰ W. Kujawski, *Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich*, s. 25; Borek, *Święcenia duchowieństwa*, s. 56–57; Kaczmarek, *Święcenia duchowieństwa przez biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego*, s. 66–67; tenże, *Duchowni ordynowani przez biskupa kujawskiego Jana Karnkowskiego*, s. 12–16.

³¹ S. Olczak, *Diecezjanie płocki w poznańskich księgach święceń z przelomu XVI i XVII stulecia*, „Studia Płockie”, 13(1985), s. 91–112.

³² Por. uwagi A. Borka, *Bazy danych jako forma edycji wykazów święceń duchowieństwa*, RHum, 64(2016), z. 2, s. 67–68.

otrzymał święcenia kapłańskie³³. Inaczej ma się sprawa z dwoma innymi zakonnikami (Pawłem i Mikołajem), którzy w tym samym dniu zostali ordynowani na diakonów³⁴. Oni także zostali zakwalifikowani do zakonu franciszkańskiego, ale informacja ta jest sprzeczna z wiadomością o ich afiliacji klasztornej. Pisarz biskupiej księgi wywiódł ich bowiem z położonego w diecezji wrocławskiej klasztoru w Lubrańcu, gdzie jednak nie było konwentu franciszkańskiego, tylko (od końca XV w.) dom kanoników regularnych³⁵. W tej sytuacji mamy dwie możliwości: nie da się wykluczyć, że przy wpisywaniu wiadomości o święceniach do biskupiej księgi pisarz pomylił obserwację zakonną tych profesów i zamiast oznaczyć ich mianem kanoników regularnych błędnie przyporządkował ich do wspólnoty franciszkańskiej. Prawdopodobne jest jednak i inne rozwiązanie – być może poprawna jest wiadomość o związkach tych zakonników ze wspólnotą franciszkańską, jednak w takim przypadku trzeba by zweryfikować wiadomość o ich pochodzeniu z Lubrańca, gdzie – jak wiadomo – nie było klasztoru tej reguły. W obecnej chwili nie da się rozstrzygnąć, która z tych wersji jest poprawna, pewne jest tylko, że w zapisie informacji o święceniach tych braci tkwi jakiś błąd.

3. Wykazy wpisane do księgi biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego dostarczają istotnych informacji o uposażeniu duchownych przyjmujących święcenia wyższe. Jak wiadomo, warunkiem otrzymania *ordines maiores* było wykazanie przez kandydata, że posiada on uprawniający do takich święceń „tytuł”, czyli określone źródła dochodu gwarantujące mu materialny byt³⁶. Dochody te mogły być zabezpieczone na konkretnym beneficjum

³³ ArDWI, ABKP. Adział. 4(22), fol. 42v; na temat nieszawskiego klasztoru franciszkańców zob. D. Karcewski, *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w średniowieczu. Powstanie – rozwój – organizacja wewnętrzna*, Kraków 2012, s. 197–199.

³⁴ ArDWI, ABKP. Adział. 4(22), fol. 41v.

³⁵ W tej sprawie por. A.M. Wyrwa, *Rozwój sieci klasztornej zakonów mniszych, kanonicznych i żebrzących na Kujawach i w Ziemi Dobrzyńskiej*, „Ziemia Kujawska”, 12(1997), s. 53–80; tenże, *Średniowieczna sieć klasztorów w Wielkopolsce i na Kujawach. Stan, potrzeby badań i wstępna analiza problemu*, w: *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 76–146; z nowszych prac także W. Kubiak, *Dzieje Lubrańca*, Toruń 2005, s. 183; M. Bilaska-Ciećwierz, *Instytucje życia religijnego*, w: *Dzieje diecezji wrocławskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, red. A. Radziwiński, Wrocław 2008, s. 46–62.

³⁶ E. Doležalova, *Světceni pražské diecéze 1395–1416*, Praha 2010, s. 32; taż, *Teorie a praxe svěcení kleriků v předhusitských Čechách*, w: *Z pomocných věd historických XV*, Praha 2003, s. 171; także E. Górski, *Święcenia niższe i wyższe*, s. 9; Gąsiorowski, *Święcenia*, s. 80; Borek, *Święcenia duchowieństwa*, s. 47.

kościelnym, pochodzić z rodowego majątku ordynowanego duchownego lub mieć postać prowizji wystawionej przez osobę prywatną lub wspólnotę (np. klasztor lub radę miejską). W rodzimych realiach w okresie przedtrydenckim większość kandydatów przystępujących do wyższych święceń okazywała na ich okoliczność właśnie prowizje, znacznie mniej duchownych dysponowało w momencie święceń własnym beneficjum, skromna była też grupa kandydatów deklarujących jako źródło swego utrzymania majątek rodowy; podobnie było także na terenie średniowiecznej diecezji wrocławskiej, gdzie wyraźnie dominował system prowizyjny³⁷. Dane zaczerpnięte z wykazów wpisanych do akt biskupa Zebrzydowskiego potwierdzają tę prawidłowość. Z wcześniejszych obliczeń wiadomo, że w dniach 22 III – 5 IV 1550 r. hierarcha ten ordynował w sumie 37 osób (zob. wyżej). Z tego grona 26 duchownych otrzymało święcenia wyższe: pięciu przyjęło wyłącznie subdiakoniat, czterech stanęło tylko do święceń diakonatu, dwóch przystąpiło do święceń kapłańskich, ośmiu otrzymało święcenia w sekwencji subdiakoniat – diakonat, siedmiu zaś także dwukrotnie było święconych na diakonów i kapłanów. Z tych 26 duchownych, którzy przyjęli bądź pojedyncze *ordines maiores* bądź też odebrali je (w różnych sekwencjach) dwukrotnie zdecydowana większość wskazała, jakim dysponuje źródłem dochodu. Nie mamy takich informacji zaledwie w trzech przypadkach: Jakub z Rawy (syna Wojciecha) nie przedstawił „tytułu” ani podczas święceń na diakona, ani w chwili ordynowania go do stopnia prezbitera; z taką samą sytuacją spotykamy się u Adama z Rawy (syna Marka), który do święceń kapłańskich przystąpił bez wskazania źródła swych dochodów, w podobnych okolicznościach został też ordynowany na subdiakona Marcin z Płońska (syna Marka). Nieco inaczej ma się sprawa z Pawłem z Czerwińska (synem Macieja), który co prawda nie wskazał „tytułu” do święceń diakonatu w sobotę *Sicientes*, ale podczas ordynowania go na kapłana w dniu 5 IV 1550 r. oświadczył, że jest psalterzystą w katedrze wrocławskiej; w tej sytuacji wolno podejrzewać, że tą samą psalterią dysponował on już w marcu tego samego roku. „Tytułu” do święceń nie musieli też wskazywać święceni zakonnicy, gdyż środki utrzymania musieli im gwarantować ich przełożeni, to znaczy opaci, bądź przeorowie zamieszkiwanych przez nich klasztorów³⁸. Po wyłączeniu

³⁷ Gąsiorowski, *Święcenia*, s. 91–95.

³⁸ Por. K. Kaczmarek, *Święcenia zakonników w diecezji płockiej w I połowie XVI wieku*, „Roczniki Historyczne”, 77(2011), s. 140.

z dalszych rozważań wskazanych wyżej osób (tzn. Adama i Jakuba z Rawy oraz Marcina z Płońska, a także trzech zakonników) do analizy pozostaje grupa 20 duchownych, których „tytuł” do święceń został odnotowany w źródle. Z tego grona nikt nie zadeklarował, że oprze swój materialny byt o dochody z dóbr rodowych, pięciu duchownych posiadało w chwili święceń określone beneficja kościelne, cała reszta zaś (czyli 15 osób) na okoliczność święceń przedstawiła prowizje; wśród tych ostatnich przeważały prowizje od osób prywatnych (szlachty i duchowieństwa), w jednym zaś przypadku prowizję do święceń wydała rada miejska – Stanisław z Rębina w diecezji włocławskiej (syn Błażeja) przystąpił do święceń subdiakonatu *ad provisionem proconsulis et consulum civitatis Juniwladislaviensis*.

4. Spróbujmy wyciągnąć ogólniejsze wnioski z analizy wykazów duchowieństwa ordynowanego przez biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego. Przede wszystkim, spośród wszystkich wzmiankowanych dotąd w literaturze i wydanych drukiem takich rejestrów z okresu poprzedzającego Sobór Trydencki, spisy te są zdecydowanie najpóźniejsze – pochodzą (jak wiadomo) z połowy XVI stulecia. Ich forma jest jednak typowa dla średniowiecznego modelu prowadzenia takich wykazów: nie mają one postaci odrębnej „księgi świeceń” tylko wpisów do akt czynności biskupich danego hierarchy, typowa dla okresu średniowiecza jest także ich wewnętrzna konstrukcja (tzn. rodzaje odnotowanych w nich święceń i formularz, za pomocą którego odnotowano informacje o ordynowanych duchownych). Choć grupa wymienionych w nich osób jest na tle innych tego typu rejestrów bardzo skromna i obejmuje ledwie 37 duchownych, można na jej przykładzie pokazać, że znana ze źródeł XV-wiecznych praktyka święceń była stosowana aż do czasu reform trydenckich – biskupi ordynowali kler w terminach określonych w prawie kanonicznym, zaś osoby, które spełniały określone w nim warunki (wiek upoważniający do święceń oraz „tytuł” niezbędny przy przyjmowaniu *ordines maiores*) przyjmowały poszczególne stopnie święceń bardzo szybko, zwykle w następujących po sobie kanonicznych terminach takich uroczystości.

Wydane w charakterze aneksu do niniejszego artykułu spisy duchownych ordynowanych przez biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego przynoszą dane o kilkudziesięciu akolitach, subdiakonach, diakonach oraz prezbiterach i mogą być wykorzystane w przyszłych studiach nad prozopografią kleru późnośredniowiecznego biskupstwa włocławskiego i kilku innych graniczących z nim diecezji (Płock, Gniezno, Poznań).

ANEKS

WYKAZY DUCHOWNYCH WYŚWIĘCONYCH W 1550 r. PRZEZ BISKUPA KUJAWSKIEGO ANDRZEJA ZEBRZYDOWSKIEGO*

fol. 40v

Nomina ad sacros clericorum ordines, clericorum per Reverendissimum in Christo patrem, dominum episcopum Wladislaviensem, anni presentis 1550 Sabbato Sicientes [22 III – K.K.], in ecclesia cathedrali Wladislaviensis promotorum

Accoliti

- [1] Petrus Stanislai de Cowalie dioecesis Wladislaviensis
- [2] Ignacius Joannis Szhriedsz de Warthemerk dioecesis Wratislaviensis
- [3] Paulus Jacobi de Uyasth dioecesis Wladislaviensis
- [4] Nicolaus Mathiae de Miniwicze dioecesis Poznaniensis
- [5] Stephanus Joannis de Cowalie dioecesis Wladislaviensis
- [6] Hieronimus Procopii de Cowalie dioecesis Wladislaviensis
- [7] Nicolaus Valentini de Cosseziol dioecesis Wladislaviensis
- [8] Albertus Martini Rogalinski dioecesis Wladislaviensis
- [9] Andreas Pauli de Uyma dioecesis Wladislaviensis
- [10] Andreas Mathiae de Cowalie dioecesis Wladislaviensis
- [11] Joannes Cristini Czieplinski dioecesis Wladislaviensis

Subdiaconi

- [1] Sebastianus Blasii de Rabino dioecesis Wladislaviensis, ad provisionem proconsulis et consulum civitatis Juniwladislaviensis
- [2] Mathias Joannis de Lieszczessyche dioecesis Poznaniensis, de licentia sui loci ordinarii, ad provisionem generosi domini Nicolai Boglewski, vexilliferi Czernensis
- [3] Adam Mathie de Sochaczow dioecesis Poznaniensis, de licentia sui loci ordinarii, ad provisionem venerabilis domini Bartholomei Nisszcziczki, cancellarii Plocensis
- [4] Mathias Pauli de Wieviecz dioecesis Wladislaviensis, de licentia sui ordinarii, ad provisionem Reverendissimi Domini Andree Duchniczki, archidiaconi Pomeraniae et canonici Wladislaviensis

fol. 41r

- [5] Joannes Stephani de Grabie dioecesis Wladislaviensis, ad provisionem venerabilis domini Joannis Visseczki, canonici et officialis Wladislaviensis
- [6] Stanislaus Martini Rzcziczki dioecesis Wladislaviensis ad certum titulum psalterie ecclesie cathedralis Wladislaviensis

* Podstawa źródłowa: ArDWI, ABKP. Adział. 4(22). Zasady edycji: A. Wolff, *Projekt instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI wieku*, „Studia Źródłoznawcze”, 1 (1957), s. 155–181.

- [7] Valentinus Andree de Dobre dioecesis Wladisaviensis, ad provisionem venerabilis domini Petri Piotrcowski, canonici Wladislaviensis
- [8] Bartholomeus Mathie de Wisschogrod dioecesis Plocensis, ad certum titulum vicariatus ecclesie cathedralis Wladislaviensis

Diaconi

- [1] Martinus Joannis de Liewiczin dioecesis Poznaniensis, ad certum titulum parochialis ecclesie in Liewiczino
- [2] Nicolaus Pauli de Warschovia Poznaniensis dioecesis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem generosi domini Nicolai Boglewski, vexilliferi Czernensis
- [3] Jacobus Alberti de Rawa dioecesis Gneznensis, de admissione sui dioecesani
- [4] Paulus Mathie de Czierwiensko dioecesis Plocensis, de consensu sui dioecesani
- [5] Thomas Joannis de Ruchow Gneznensis dioecesis, de licencia sui dioecesani, ad provisionem venerabilis Casparis Piotrcowski, canonici Warschoviensis
- [6] Gregorius Mathie de Bobrowniki dioecesis Gneznensis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem venerabilis domini Hieronimi Gawronski, Gneznensis et Lowiciensis canonici
- [7] Stanislaus Joannis Kolczinski, plebanus ecclesie parochialis in Kobielicze dioecesis Wladislaviensis

fol. 41v

Anni eiusdem, Sabbato Magno alias in vigilia Pasche [5 IV – K.K.], per prefatum Reverendissimum dominum episcopum clericorum promocio

Subdiaconi

- [1] Paulus, frater Ordinis Minorum monasterii Liubranensis
- [2] Nicolaus, frater eiusdem ordinis atque monasterii dioecesis Wladislaviensis
- [3] Martinus Marci de Plonsko dioecesis Plocensis, de admissione sui dioecesani
- [4] Stephanus Joannis de Strzegoczin dioecesis Gneznensis, ad provisionem venerabilis domini Joannis Visschoczki, canonici et officialis Wladislaviensis
- [5] Andreas Mathie de Gorki dioecesis Luceoriensis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem domini Bernardi, plebani in Prosschin et nobilis domini Hieronimi Prossynski

Diaconi

- [1] Mathias Joannis de Lancziczicze dioecesis Poznaniensis, ex admissione sui dioecesani, ad provisionem generosi domini Nicolai Boglewski, vexilliferi Czernensis
- [2] Joannes Stephani de Grabie dioecesis Wladislaviensis, ad provisionem Joannis Visschoczki, canonici et officialis Wladislaviensis
- [3] Bartholomeus Mathie de Visschegrod dioecesis Plocensis, ad certum titulum vicariatus ecclesie cathedralis Wladislaviensis
- [4] Sebastianus Blasii de Rambino dioecesis Wladislaviensis, ad provisionem proconsulis et consulum oppidi Juniwladislaviensis

- [5] Mathias Pauli de Vieiecz diocesis Wladislaviensis, ad provisionem Reverendissimi Domini Andree Duchniczki, canonici Wladislaviensis

fol. 42r

- [6] Adam Mathie de Sochaczow diocesis Poznaniensis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem venerabilis domini Bartholomei Nisszcziczki, cancellarii Plocensis
- [7] Paulus Bernardi Rachorowski diocesis Plocensis, de admissione sui dioecesanii, ad provisionem venerabilis domini Stanislai Stampowski, canonici Wladislaviensis
- [8] Valentinus Andree de Dobre diocesis Wladislaviensis, ad provisionem venerabilis Petri Piotrcowski, canonici Wladislaviensis
- [9] Franciscus Nicolai de Czierwiensko diocesis Plocensis, de admissione sui dioecesanii, ad provisionem venerabilis domini Stanislai Borcziminski
- [10] Stanislaus Martini Rzcziczki, diocesis Wladislaviensis, ad certum titulum psalterie Wladislaviensis
- [11] Albertus Petri de Vazino diocesis Plocensis, ad provisionem generosi Mathie – de Borczow, notarii terrestie Plocensis, de admissione sui dioecesanii
- [12] Albertus Stanislai de Possnino diocesis Plocensis, ex admissione sui dioecesanii, ad provisionem honorabilis Petri, plebani in Borowo

Presbiteri

- [1] Martinus Joannis de Liewiczino Poznaniensis diocesis, ad certum titulum parochialis ecclesie in Liewiczino
- [2] Nicolaus Pauli de Warschowia Poznaniensis diocesis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem generosi domini Nicolai Boglewski, vexilliferi Czernensis
- [3] Jacobus Alberti de Rawa diocesis Gneznensis, de admissione sui dioecesanii
- [4] Paulus Mathie de Czierwiensko diocesis Plocensis, ad certum titulum psalterie ecclesie cathedralis Wladislaviensis
- [5] Thomas Joannis de Ruchow diocesis Gneznensis, de licencia sui dioecesanii, ad provisionem venerabilis domini Casparis Piotrcowski, canonici Warschoviensis

fol. 42v

- [6] Gregorius Mathie de Bobrowniki diocesis Gneznensis, de licencia sui ordinarii, ad provisionem venerabilis domini Hieronimi Gawronski, Gneznensis et Lowiciensis canonici
- [7] Stanislaus Joannis Kolczinski, plebanus in Kobielicze diocesis Wladislaviensis
- [8] Thomas, frater Ordinis Minorum in Niessawa diocesis Wladislaviensis
- [9] Adam Marci de Rawa diocesis Gneznensis, de admissione sui dioecesanii

STRESZCZENIE

W Archiwum Diecezjalnym we Włocławku zachował się bogaty zespół archiwaliów umożliwiających prowadzenie badań nad święceniami duchowieństwa w XV i pierwszej połowie XVI w. Do materiałów tych należy także księga biskupa

Andrzeja Zebrzydowskiego, do której wpisano dwa wykazy duchownych wyświęconych przez tego biskupa wiosną 1550 r. W wykazach tych odnotowano 37 osób, które przyjęły święcenia akolitu (11 duchownych) bądź *ordines maiores* (26 duchownych). Charakterystyczną cechą tych rejestrów jest duża liczba duchownych (19 osób) pochodzących spoza diecezji włocławskiej, przede wszystkim z terenu biskupstw płockiego, gnieźnieńskiego i poznańskiego. Wśród wyświęconych kleryków znalazło się skromne (3 osoby) grono zakonników. Zdecydowana większość duchownych, którzy przyjęli wyższe święcenia, otrzymała je na podstawie prowizji wystawionych przez osoby prywatne (duchownych bądź szlachtę).

Słowa kluczowe: diecezja włocławska, biskup Andrzej Zebrzydowski, duchowieństwo, XVI wiek, święcenia.

SUMMARY

A comprehensive set of archives, which makes researching on ordinations of the clergy in the 15th and the first half of the 16th century possible, has survived in the Diocesan Archive in Włocławek. This set includes the book of the bishop Andrzej Zebrzydowski containing two lists of clergy ordained by him in spring 1550. The lists contain 37 persons ordained either as acolytes (11 persons) or *ordines maiores* (26 persons). A characteristic feature of the lists is a big number of clergy (19 persons) from outside the Włocławek diocese, mainly from the bishoprics of Płock, Gniezno and Poznań. There were only 3 friars included in the lists. The majority of clergy ordained to higher orders was given canonical commissions from private individuals like clergy and gentry.

Key words: the Diocese of Włocławek, Bishop Andrzej Zebrzydowski, clergy, 16. Century, ordination.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Acta archiepiscopalia Sbignei de Oleśnica, sygn. A. Cap. A 3.
- Archiwum Archidiecezjalne w Przemyślu, Acta Actorum Consistorii Episcopalis Praemyliensis ex annis 1505–1529. Acta sive regestrum actorum causarum publicarum coram R. D. Joanne Karnkowski episcopo Praemyliensi conscripta 1529–1536, sygn. 12.
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta działalności biskupów kujawskich i pomorskich. Akta biskupa Zbigniewa Oleśnickiego (1473–1480), Krzesława Kurozwęckiego (1494–1503) i Wincentego Przerębskiego (1503–1513), sygn. ABKP. Adział. 1(107).
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta działalności biskupów kujawskich i pomorskich. Akta Macieja Drzewickiego (1513–1531) i Jana Karnkowskiego (1531–1537), sygn. ABKP. Adział. 2(19).

- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta działalności biskupów kujawskich i pomorskich. Akta Jana Karnkowskiego (1531–1537), Łukasza Górki (1538–1542), Mikołaja Dzierzgowskiego (1543–1546), Jana Drohojowskiego (1551–1557) i Stanisława Karnkowskiego (1567–1581), sygn. ABKP. Adział. 3(20).
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta działalności biskupów kujawskich i pomorskich. Akta Andrzeja Zebrzydowskiego (1546–1551) i Jakuba Uchańskiego (1557, 1561–1562), sygn. ABKP. Adział. 4(22).
- Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta Konsystorza Generalnego Włocławskiego 5 (1513–1517), sygn. ABKP. Kons. 5(110).
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta administratoralia et episcopalia reverendissimi in Christo patris Joannis Rzeschow primo administratoris post vero episcopi Cracoviensis ab anno 1472 ad annum 1480 succesive accitata et registrata, sygn. Ep 3.
- Metrica ordinacionis presbiterorum et clericorum per reverendum olim patrem dominum Petrum Dei gratia episcopum Lacedemonensem, achidiaconum, suffraganeum et canonicum Plocensem ab anno Domini 1515 usque ad M.D.XXX, Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkp. 4874 I.
- Andrzeja na Więcborku Zebrzydowskiego biskupa włocławskiego i krakowskiego korespondencja z lat 1546–1553 z przydaniem synodów z lat 1547 i 1551, jako też innych dokumentów współczesnych*, wyd. W. Wisłocki, Kraków 1878.
- Kujawski W., *Wykazy święconych z najstarszej księgi akt działalności biskupów włocławskich (Kurozwęckiego i Przerębskiego – lata 1496–1511)*, ABMK, 72(1999), s. 23–112.
- Bilska-Ciećwierz M., *Instytucje życia religijnego*, w: *Dzieje diecezji włocławskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, red. A. Radziwiński, Włocławek 2008, s. 46–62.
- Borek A., *Bazy danych jako forma edycji wykazów święceń duchowieństwa*, „Roczniki Humanistyczne”, 64(2016), z. 2, s. 59–88.
- Borek A., *Święcenia duchowieństwa w późnośredniowiecznej Polsce: praktyka i jej uwarunkowania na przykładzie włocławskich ksiąg święceń*, „Studia Źródłoznawcze”, 52(2014), s. 45–71.
- Chodyński S., *Biskupi sufragani włocławscy*, Włocławek 1906.
- Doležalova E., *Světcenci pražské diecéze 1395–1416*, Praha 2010.
- Doležalova E., *Teorie a praxe svěcení kleriků v předhusitských Čechách*, w: *Z pomocných věd historických XV*, Praha 2003, s. 171–181.
- Gąsiorowski A., *Święcenia w diecezji kujawskiej na przełomie XV i XVI wieku*, „Roczniki Historyczne”, 67(2001), s. 79–105.
- Gołąbek K., *Działalność publiczna biskupa włocławskiego Andrzeja Zebrzydowskiego w latach 1545–1551 w świetle jego korespondencji*, Warszawa 2012.
- Górski E., *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*, Sandomierz 1954.

- Haußling A.A., *Weihe, -grade, -hindernisse. A. Westkirche*, w: *Lexicon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, kol. 2104–2107.
- Kaczmarek K., *Duchowni ordynowani przez biskupa kujawskiego Jana Karnkowskiego w 1533 r.*, „Roczniki Humanistyczne”, 64(2016), z. 2, s. 5–24.
- Kaczmarek K., *Święcenia duchowieństwa przez biskupa wrocławskiego Macieja Drzewickiego w latach 1516–1529*, ABMK, 104(2015), s. 55–92.
- Kaczmarek K., *Święcenia duchowieństwa we Włocławku w 1516 r.*, „Zapiski Historyczne”, 78(2013), z. 4, s. 103–117.
- Kaczmarek K., *Święcenia zakonników w diecezji kujawskiej w I połowie XVI wieku*, „Roczniki Historyczne”, 62(2014), nr 2, s. 5–27.
- Kaczmarek K., *Święcenia zakonników w diecezji płockiej w I połowie XVI wieku*, „Roczniki Historyczne”, 77(2011), s. 103–148.
- Karczewski D., *Franciszkanie w monarchii Piastów i Jagiellonów w średniowieczu. Powstanie – rozwój – organizacja wewnętrzna*, Kraków 2012.
- Korytkowski J., *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od 1000 r. aż do dni naszych*, t. 2, Poznań 1888.
- Korytkowski J., *Zbigniew Oleśnicki, arcybiskup gnieźnieński i prymas Polski*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, 15(1887), s. 233–309.
- Kubiak W., *Dzieje Lubrańca*, Toruń 2005.
- Kujawski W., *Archiwum Diecezjalne we Włocławku. Przewodnik po zasobach*, StWł, 6(2003), s. 501–526.
- Olczak S., *Diecezjanie płocki w poznańskich księgach święceń z przełomu XVI i XVII stulecia*, „Studia Płockie”, 13(1985), s. 91–112.
- Troskoleński T., *Andrzej Radwan Zebrzydowski, biskup wrocławski i krakowski 1496–1560*, t. 1–2, Kraków 1905–1907.
- Troskoleński T., *Dzieje reformacji polskiej w latach 1556–1560 skreślone w związku z działalnością Andrzeja Zebrzydowskiego biskupa krakowskiego (+ 1560)*, Lwów 1907.
- Wilk-Woś Z., *Późnośredniowieczna kancelaria arcybiskupów gnieźnieńskich (1437–1493)*, Łódź 2013.
- Wiśniowski E., *Liczebność święceń kapłańskich w diecezji płockiej w latach 1514–1530*, w: *Religia, edukacja, kultura. Księga Pamiątkowa dedykowana Profesorowi Stanisławowi Litakowi*, red. M. Surdacki, Lublin 2002, s. 35–46.
- Wyrwa A.M., *Rozwój sieci klasztornej zakonów mnisznych, kanonicznych i żebrzących na Kujawach i w Ziemi Dobrzyńskiej*, „Ziemia Kujawska”, 12(1997), s. 53–80.
- Wyrwa A.M., *Średniowieczna sieć klasztorów w Wielkopolsce i na Kujawach. Stan, potrzeby badań i wstępna analiza problemu*, w: *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 76–146.
- Zakrzewski T., *Święcenia niższe i wyższe*, Poznań 1919.
- Zubka J., *Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego*, Lublin 1935.

KS. JANUSZ GRĘŻLIKOWSKI

**SPRAWY MAŁŻEŃSKIE PROWADZONE
PRZEZ SĄD KOŚCIELNY DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ
W LATACH 1992–2017**

W 2017 roku minęło 25 lat działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej pod przewodnictwem wikariusza sądowego ks. Janusza Gręźlikowskiego. Jubileusz ten stanowi okazję do omówienia i analizy orzecznictwa trybunału włocławskiego w sprawach małżeńskich przez ten okres, ukazania jego charakterystyki, a więc kanonicznych przyczyn i powodów (tytułów) zaskarżania nieważności małżeństwa, liczby prowadzonych i orzekanych spraw oraz sprawowania władzy i działalności sędowniczej, która pozostaje w ścisłym związku z naturalnym prawem człowieka do żądania od miarodajnej kościelnej władzy publicznej wymiaru sprawiedliwości.

Sąd Kościelny we Włocławku swoją działalnością już od początków swego istnienia, czyli od XIII wieku, wpisuje się w zadania, jakie stawia przed nim Kościół i normy prawa kanonicznego oraz wierni¹. Dzisiaj te zadania ograniczają się przede wszystkim do orzekania w sprawach małżeńskich, które wymagają zgłębiania trudnych tajników sprawiedliwości, miłości i prawdy o zaskarżonej nieważności małżeństwa. Proces o nieważność małżeństwa i orzeczenie wyrokowe zawsze bowiem są związane ze sprawiedliwością i pozostają w jej służbie oraz powinny być oparte

KS. JANUSZ GRĘŻLIKOWSKI – dr hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; prof. UKSW 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 Kan. 221 § 1 KPK; Zob. J. Gręźlikowski, *Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i teraźniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce*, „Ius Matrimoniale”, 9(15) 2004, s. 151–184.

na prawdzie i sprawiedliwości, ale jednocześnie – jak zaznacza papież Franciszek w swoim liście apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformującym kanoniczny proces małżeński – konieczna jest troska o zbawienie dusz, gdzie wierny i jego dobro mają być wartościami nadrzędnymi². Kościelny wymiar sprawiedliwości realizowany przez działalność i pracę Sądu Kościelnego w odniesieniu do spraw małżeńskich ma zatem szczególną wymowę i specyficzny charakter. Nie tylko ze względu na specyfikę władzy sądowniczej i urzędu sędziowskiego, ale ze względu na to, że kościelny proces o orzeczenie nieważności małżeństwa nie może stanowić środka zaradczego współczesnej rzeczywistości, nacechowanej kruchością i nietrwałością małżeństwa oraz mentalnością rozwodową. Powinien on realizować i stać na straży zasady nierozzerwalności małżeństwa, ale jednocześnie kościelna ochrona praw i realizowanie prawa do sprawiedliwości nie może być realizowana z całą surowością i bezwzględnością, ale zgodnie z duchem Kościoła i prawa kanonicznego, a podstawą rozstrzygnięć sądowych powinna być sprawiedliwość i prawda obiektywna oraz miłość, miłosierdzie, przebaczenie, dobro Kościoła i zbawienie dusz³.

W omawianym okresie (1992–2017) do Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej wpłynęło **1811** skarg o orzeczenie nieważności małżeństwa⁴.

Rok wpłynięcia skargi	Liczba skarg	Rok wpłynięcia skargi	Liczba skarg
1992	23	2005	68
1993	31	2006	83
1994	51	2007	90
1995	62	2008	94
1996	32	2009	80
1997	48	2010	90
1998	61	2011	59
1999	52	2012	77
2000	71	2013	71
2001	59	2014	96
2002	65	2015	85
2003	70	2016	132
2004	65	2017	96

² Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015, s. 9–10.

³ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Doczesne dobra Kościoła, sankcje w Kościele, procesy*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 160.

⁴ Archiwum Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej (ArSKDW), sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

Po rozpatrzeniu tych spraw wydano 1514 orzeczeń wyrokowych (za nieważnością małżeństwa – 1197, za ważnością – 317). W niniejszym artykule przedstawiono je według kanonicznych przyczyn i powodów (tytułów) prowadzonych kanonicznych procesów małżeńskich oraz wydawanych orzeczeń wyrokowych.

1. Sprawy prowadzone z tytułu przeszkód zrywających węzeł małżeński

Ius connubii (prawo do małżeństwa) jest naturalnym prawem człowieka, mogą je zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania⁵. Będąc prawem naturalnym, może zostać ograniczone jedynie z poważnych i słuszych powodów. Takie ograniczenie stanowią właśnie kanoniczne przeszkody małżeńskie, czyli pewne okoliczności, które na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwalają na ważne lub godziwe zawarcie małżeństwa. W znaczeniu ścisłym stanowią okoliczność dotycząca bezpośrednio osoby, która czyni ją niezdolną do ważnego zawarcia małżeństwa⁶. Przeszkody małżeńskie mogą wynikać z naturalnego lub pozytywnego prawa Bożego (impotencja, pokrewieństwo w pierwszym stopniu linii prostej i węzeł małżeński) bądź są ustanowione przez Kościół. W pierwszym przypadku dotyczą wszystkich ludzi, a więc i osób nieochrzczonych, w drugim zaś – tylko ochrzczonych, a ściślej tylko katolików⁷.

Prawodawca kościelny ustanawiając przeszkody małżeńskie miał na myśli zarówno dobro małżeństwa jako instytucji, jak i dobro samych nupturientów. Dlatego właśnie przewidziano w ustawodawstwie kościelnym możliwość dyspensowania od przeszkód małżeńskich. Od niektórych przeszkód można uzyskać dyspensę, od przeszkód pochodzących z prawa Bożego dyspensy uzyskać nie można, bądź też nie zwykło się jej udzielać (np. przeszkoda pokrewieństwa w linii prostej), bądź też dyspensuje się bardzo rzadko (np. przeszkoda święceń)⁸.

W omawianym okresie było prowadzonych 26 procesów z tytułu przeszkód kanonicznych zrywających węzeł małżeński: 25 z tytułu niemocy

⁵ Kan. 1058 KPK; Por. W. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011, s. 92–93.

⁶ Kan. 1073 KPK; Por. W. Góralski, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 2(1994), s. 10–11.

⁷ Por. kan. 1075 § 2 KPK.

⁸ Zob. J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005, s. 155–157.

płciowej, jeden (dokumentalny) z tytułu wężła małżeńskiego, dwa z tytułu przeszkody pokrewieństwa oraz jeden z tytułu przeszkody różnej religii.

1.1. Przeszkoda niemocy płciowej (impotencja)

Ponieważ małżeństwo jest z natury rzeczy nastawione ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, nic dziwnego, że mówiąc o zdolności do zawarcia małżeństwa, należy mieć na uwadze m.in. zdolność do podejmowania aktów skierowanych na przekazanie życia ludzkiego. Stąd prawodawca kościelny deklaruje, że „niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury”⁹. Zdolność do współżycia małżeńskiego zakłada możliwość erekcji, penetracji i ejakulacji w pochwie kobiety (ze strony mężczyzny) oraz przyjęcie ejakulatu w pochwie (ze strony kobiety)¹⁰. Niemoc płciowa, aby była przeszkodą do zawarcia małżeństwa, musi być uprzednia (istnieć przed zawarciem małżeństwa) i trwała (nieuleczalna na drodze powszechnie dostępnych środków). Nie musi być absolutna, wystarczy gdy jest względna, tzn. dany mężczyzna, choć jest zdolny do współżycia z innymi kobietami (lub dana kobieta z innymi mężczyznami), to jednak jest niezdolny do współżycia z kobietą, z którą zawarł małżeństwo (lub kobieta nie jest zdolna do współżycia z mężczyzną, za którego wyszła za mąż). Jest rzeczą obojętną, czy tak rozumiana niemoc płciowa ma charakter organiczny, wynikający z samej konstrukcji organicznej (budowy) danej osoby (np. zniekształcenie narządów płciowych), czy funkcjonalny, wynikający ze stanu psychicznego, nerwicowego itp. (np. u mężczyzny niemożliwość wzrodu, przedwczesna ejakulacja, u kobiety waginizm)¹¹. W przeszkodzie impotencji chodzi zatem o niezdolność do współżycia małżeńskiego przynajmniej jednej ze stron, nie zaś o niezdolność do zrodzenia potomstwa (niepłodność). Niepłodność nie stanowi przeszkody do zawarcia małżeństwa, o ile nie została ukryta w celu podstępnego nakłonienia drugiej strony do wyrażenia zgody małżeńskiej¹².

W analizowanym okresie Sąd Biskupi we Włocławku prowadził 26 spraw z tytułu niemocy płciowej (23 po stronie mężczyzny, trzy po

⁹ Kan. 1084 § 1 KPK.

¹⁰ Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000, s. 45–48.

¹¹ Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, s. 160.

¹² P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 102–103.

stronie kobiety). W 14 przypadkach udowodniono nieważność małżeństwa z tego tytułu, zaś w 12 nie udowodniono niemocy płciowej¹³.

1.2. Przeszkoda węzła małżeńskiego

Ważnie zawarte małżeństwo powoduje zaistnienie tzw. węzła, który – z woli Stwórcy, potwierdzonej przez Jezusa Chrystusa – pozostaje nierozdzielalny. Stąd mówimy o przeszkodzie węzła małżeńskiego. Przeszkoda ta ma miejsce wtedy, jeżeli osoba, będąc związana ważnym węzłem małżeńskim, chce zawrzeć nowy związek małżeński, przy czym jest rzeczą obojętną, czy poprzednie małżeństwo było dopełnione czy też nie¹⁴. Przeszkodę stanowi wyłącznie węzeł małżeński rzeczywiście istniejący, co zakłada jego powstanie i brak rozwiązania go. Dlatego prawodawca kościelny stwierdza, że „choć pierwsze małżeństwo było nieważnie zawarte lub zostało rozwiązane z jakiegokolwiek przyczyny, nie wolno zawrzeć ponownego małżeństwa, dopóki nie stwierdzi się, zgodnie z prawem i w sposób pewny, nieważności lub rozwiązania pierwszego”¹⁵. Pozostaje więc możliwość dochodzenia nieważności pierwszego węzła małżeńskiego na drodze sądowej lub rozwiązania małżeństwa niedopełnionego przez dyspensę papieską, albo przez przywilej Pawłowy. Jedynie miarodajne, niebudzące wątpliwości stwierdzenie, że poprzednie małżeństwo zostało ogłoszone jako nieważne lub rozwiązane, upoważnia do ponownego zawarcia małżeństwa¹⁶.

W okresie 25-lecia działalności Sądu Biskupiego we Włocławku była prowadzona tylko jedna sprawa o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu przeszkody węzła małżeńskiego (w roku 1996), która zakończyła się wyrokiem pozytywnym, tzn. stwierdzającym, że udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa. W tym przypadku prowadzony był proces dokumentalny, czyli prowadzony w formie skróconej w oparciu o dokumenty¹⁷. Dzięki tej formie procesu rozpoznanie i rozstrzygnięcie sprawy jest szybkie, zgodnie z duchowym dobrem stron.

1.3. Przeszkoda różnej religii

Prawodawca kościelny w kanonie 1086 § 1 stwierdza, że „nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczona

¹³ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

¹⁴ Por. kan. 1085 § 1 KPK.

¹⁵ Kan. 1085 § 2 KPK.

¹⁶ Zob. Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 117–118.

¹⁷ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017; Por. kan. 1686–1688 KPK.

w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta i nie odłączyła się od niego formalnym aktem, a druga jest nieochrzczona¹⁸. Przeszkoda zatem zachodzi pomiędzy osobą ochrzczoneą w Kościele katolickim lub doń nawróconą a osobą nieochrzczoneą. Zawarta natomiast w kanonie klauzula, by nupturient ochrzczony w Kościele katolickim bądź doń nawrócony nie odstąpił od tegoż Kościoła katolickiego formalnym aktem (oznaczało, że aktualnie powinien pozostać wyznawcą Kościoła katolickiego), została uchylona w motu proprio papieża Benedykta XVI *Omnium ad mentem* z dnia 26 października 2009 r.¹⁹ Przeszkoda ta wiąże zatem ochrzczonych w Kościele katolickim lub nawróconych doń, nawet jeśli formalnym aktem odstąpili od tegoż Kościoła²⁰.

Dla uzyskania dyspensy od przeszkody różnej religii ustawodawca przewiduje określone warunki, odsyłając do kan. 1125 i 1126 KPK. Pierwszy kanon wymaga tzw. rękojmi i wymaga, aby strona katolicka złożyła oświadczenie, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyła przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. W myśl motu proprio *Omnium ad mentem*, rękojmię składa wyłącznie strona katolicka. Strona niekatolicka powinna być jedynie poinformowana o przyrzeczeniach strony katolickiej²¹. Drugi kanon – 1126, wskazuje, że Konferencja Episkopatu powinna zarówno określić sposób składania wspomnianych oświadczeń i przyrzeczeń, które są zawsze wymagane, jak i ustalić, w jaki sposób ma to być stwierdzone w zakresie zewnętrznym oraz jak ma być o tym powiadomiona strona niekatolicka. W instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 5 września 1986 r. przyjęto normę, w myśl której zarówno rękojmię (oświadczenie i przyrzeczenie) strony katolickiej, jak i powiadomienie strony nieochrzczonej o ich złożeniu, powinny mieć formę pisemną²².

Przeszkoda różnej religii pochodzi wprawdzie z prawa kościelnego, lecz pośrednio wiąże się z prawem Bożym związanym z obowiązkiem wyznawania wiary katolickiej. Dlatego właśnie prawodawca kościelny

¹⁸ Kan. 1086 § 1 KPK.

¹⁹ Benedykt XVI, Motu proprio *Omnium ad mentem* (26.10.2009), „Communicatio-nes”, 2(2009), s. 260–262.

²⁰ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 119–120.

²¹ Por. kan. 1125, 1 i 2 KPK.

²² *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990, n. 83–84.

zezwała na udzielenie dyspensy dopiero po wypełnieniu warunków podanych w kan. 1125 i 1126 KPK, głównie w odniesieniu do rękopmi strony katolickiej. Dobro duchowe małżonka katolickiego oraz dzieci zrodzonych w małżeństwie mieszanym stanowią *ratio legis* przeszkody.

Z tytułu przeszkody różnej religii był prowadzony w omawianym okresie tylko jeden proces (w roku 2002), zakończony wyrokiem stwierdzającym nieważność zaskarżonego małżeństwa²³.

1.4. Przeszkoda pokrewieństwa

Pokrewieństwo to bliski związek zachodzący pomiędzy osobami, oparty na wspólnocie krwi, wskutek pochodzenia od siebie lub od wspólnych przodków. Powstaje on zarówno wówczas, gdy ktoś przychodzi na świat ze związku małżeńskiego, jak i poza nim. Przy określaniu pokrewieństwa używa się różnych terminów, których znaczenie jest ustalone. Tak więc wspólny przodek oznacza parę ludzką bądź tylko jedną osobę, od której krewni bezpośrednio pochodzą. Linia to szereg osób, które pochodzą od jednego przodka. Może być ona prosta (osoby pochodzą bezpośrednio od siebie – ojciec, córka, wnuczka itd.) lub boczna (osoby krewne nie pochodzą bezpośrednio od siebie przez rodzenie, ale mają wspólnego przodka – np. rodzeństwo). Linia boczna może być równa, gdy krewnych dzieli ta sama odległość od wspólnego przodka (np. rodzeństwo, rodzeństwo cioteczne), w przeciwnym razie jest nierówna (np. stryj i bratanica). Mając na uwadze linię, można mówić o krewnych wstępnym, co może mieć miejsce przy ustalaniu dla kogoś przodków, oraz krewnych zstępnych, przy ustalaniu osób pochodzących od przodków²⁴.

Stopień pokrewieństwa jest miarą, za pomocą której określa się odległość osób krewnych od wspólnego przodka, zarówno w linii prostej, jak i bocznej. Co do sposobu obliczania pokrewieństwa, to: „w linii prostej tyle jest stopni ile jest zrodzeń, czyli osób, nie licząc przodka”²⁵. Natomiast z linii bocznej tyle jest stopni, ile jest osób w obydwu razem liniach, nie licząc przodka²⁶. Sposób obliczania pokrewieństwa w linii bocznej odbywa się według komutacji rzymskiej, którą przyjął obecny Kodeks prawa kanonicznego.

²³ Zob. ArSKDW, sprawozdanie roczne z 2002 r.

²⁴ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 130.

²⁵ Kan. 108 § 2 KPK.

²⁶ Kan. 108 § 3 KPK.

Zakres przeszkody pokrewieństwa w linii prostej sięga w „nieskończoność”, bowiem prawodawca deklaruje, że „nieważne jest małżeństwo między wszystkimi wstępnymi i zstępными, zarówno prawego pochodzenia, jak i naturalnymi”²⁷. W linii bocznej natomiast „nieważne jest małżeństwo aż do czwartego stopnia włącznie”²⁸. Przeszkoda pokrewieństwa w pierwszym stopniu linii prostej pochodzi z prawa Bożego naturalnego. W doktrynie Kościoła przyjmuje się niemożliwość udzielenia dyspensy od przeszkody w pozostałych stopniach linii prostej. Ze względu na prawdopodobieństwo pochodzenia z prawa Bożego naturalnego przeszkody drugiego stopnia linii bocznej (rodzeństwo), nawet *Stolica Apostolska* nie dyspensuje od niej. Ażeby nie było tutaj wątpliwości, ustawodawca zaznacza, że „nigdy nie zezwala się na małżeństwo, jeśli istnieje wątpliwość, czy strony są spokrewnione w jakimś stopniu linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej”²⁹. Od przeszkody zatem w trzecim i czwartym stopniu linii bocznej, która pochodzi z prawa czysto kościelnego, możliwa jest dyspensą³⁰.

Istnienie przeszkody pokrewieństwa w chwili zawierania małżeństwa (w czwartym stopniu linii bocznej), od której nie była udzielona dyspensą, było powodem prowadzenia w analizowanym okresie (w 2000 i 2001 r.) dwóch procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Obydwa zakończyły się wyrokiem stwierdzającym, iż nieważność zaskarżonego małżeństwa została udowodniona z tytułu istnienia w chwili zawierania przeszkody pokrewieństwa w czwartym stopniu linii bocznej, od której nie została udzielona dyspensą³¹.

2. Sprawy prowadzone z tytułu braku oraz wad zgody małżeńskiej

Zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą małżeństwa, ona „stwarza” i „czyni” małżeństwo. Prawidłowe i wolne od wad i nieprawidłowości wyrażenie zgody małżeńskiej jest warunkiem zawarcia ważnego małżeństwa. Jest ona „aktem woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa”³². Zgody tej nie jest w stanie uzupełnić żadna władza ludzka, gdyż musi ona być rzeczywista, czyli wewnętrzna, nie zaś pozorna, czyli

²⁷ Kan. 1091 § 1 KPK.

²⁸ Kan. 1091 § 2 KPK.

²⁹ Kan. 1091 § 4 KPK.

³⁰ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 133–134.

³¹ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z 2000 i 2000 r.

³² Kan. 1057 § 2 KPK.

tylko zewnętrzna. Powinna być swobodna, czyli świadoma i dobrowolna, z wykluczeniem tego wszystkiego, co pozbawia podmiot owej świadomości i dobrowolności. Powinna być również wzajemna, czyli powzięta przez obydwie strony oraz równoczesna. Prawodawca kościelny ma tu na uwadze zarówno pełną zdolność podmiotu do jej podjęcia, jak również konieczność wyrażenia jej na zewnątrz. Zdolność ta, wymaga określonych prawidłowości w zakresie działania rozumu i woli. Zgodę bowiem mogą wyrazić jedynie te osoby, które są do tego zdolne. Niezdolność prawna do wyrażenia konsensu, a więc do zawarcia małżeństwa, może pochodzić z prawa Bożego naturalnego, pozytywnego, a także z prawa kościelnego³³.

Ponieważ zgoda małżeńska jest aktem woli, który jest następstwem uprzedniego poznania, wobec tego nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana nie tylko niezdatnością do powzięcia zgody małżeńskiej (niezdolność konsensualna) – z powodu: 1) braku dostatecznego używania rozumu; 2) braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich; 3) psychicznej niemożności i niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich – i jej brakiem (symulacja całkowita), ale również okolicznościami, które wpływają na rozum lub wolę, ograniczają tę zgodę w sposób istotny, tak że staje się ona niewystarczająca z punktu widzenia prawa naturalnego. Stąd mówimy o wadach zgody małżeńskiej, a mianowicie o: 1) braku wystarczającej wiedzy o małżeństwie; 2) błędzie co do osoby lub co do przymiotu osoby; 3) podstępny wprowadzeniu w błąd; 4) błędzie co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa; 5) częściowej symulacji zgody małżeńskiej; 6) zgodzie warunkowej; 7) przymusie i bojaźni. Wymienione okoliczności, mając wpływ na zdolność prawną osoby do powzięcia zgody małżeńskiej, nazywane są tym samym tytułami nieważności małżeństwa. W kanonach 1095–1103 ustawodawca kościelny określił tytuły nieważności małżeństwa wynikające z niezdolności konsensualnej, braków, wad i nieprawidłowości zgody małżeńskiej³⁴.

Na 1514 spraw, które zostały rozstrzygnięte w okresie omawianego 25-lecia, wyrokami pozytywnymi (1197) czy negatywnymi (317), 30 spraw – jak już wspomniano – było prowadzonych i orzekanych z tytułu przeszkód małżeńskich, natomiast 1484 spraw z tytułu niezdolności konsensualnej do

³³ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 181–255.

³⁴ W. Góralski, *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w KPK z 1983 r.*, PrKan, 35(1992), nr 1–2, s. 201–211.

zawarcia małżeństwa, braku lub wad zgody małżeńskiej. Należy dodać, że niektóre sprawy były prowadzone z dwóch, a nawet trzech tytułów, dlatego liczba wykazywanych w opracowaniu orzekanych tytułów nieważności małżeństwa jest wyższa od liczby prowadzonych spraw zakończonych wyrokiem, który był wydawany w wielu przypadkach nie tylko z jednego tytułu, ale z dwóch czy niekiedy z trzech. Dlatego 1484 spraw małżeńskich rozstrzygniętych wyrokami, prowadzonych było z 2405 tytułów: 47 z braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, nr 2), 1292 z psychicznej niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, nr 3), dziewięć z tytułu błędu co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2), 195 z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098), 510 z symulacji całkowitej zgody małżeńskiej (kan. 1101, 2), 292 z symulacji częściowej zgody małżeńskiej (kan. 1101, 2) i 57 z tytułu przymusu i bojaźni (kan. 1103)³⁵. Jak widać, najwięcej spraw było prowadzonych z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, potem z symulacji całkowitej i częściowej zgody małżeńskiej oraz z podstępnego wprowadzenia w błąd. Najmniej z tytułu warunku, błędu co do przymiotu osoby i braku rozeznania oceniającego.

2.1. Brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich

Z tytułu niezdolności konsensualnej, a więc z kan. 1095 KPK, były prowadzone sprawy w analizowanym okresie tylko z nr 2 i 3 tego kanonu. Natomiast z numeru pierwszego, a więc pozbawienia wystarczającego używania rozumu (*discretio iudicii*) nie zaskarżano nieważności małżeństwa i procesy nie były prowadzone. Stąd kan. 1095 nr 1 jako tytuł nieważności małżeństwa nie jest omawiany.

Dla wyrażenia zgody jako przyczyny sprawczej małżeństwa wymaga się u kontrahenta nie tylko wystarczającego używania rozumu, lecz także pełnej dojrzałości sądu, inaczej – rozeznania oceniającego proporcjonalnego do natury zawieranej umowy. Dlatego prawodawca kościelny w kan. 1095 nr 2 stwierdza, że „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych”³⁶. Norma ta stanowi deklarację wymogów prawa naturalnego, a jej właściwe odczytanie wymaga

³⁵ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

³⁶ Kan. 1095, nr 2 KPK.

należytego rozumienia pojęcia rozeznania oceniającego (*discretio iudicii*). Chodzi o sytuacje, w których dana osoba, jakkolwiek posiada wystarczające używanie rozumu, to jednak jest dotknięta poważnym brakiem wspomnianego rozeznania oceniającego, tzn. posiada zdolność poznawczą, zdaje sobie sprawę z natury małżeństwa, ale nie ma rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane. Rozeznanie to obejmuje trzy elementy konstytutywne: 1) poznanie intelektualne przedmiotu konsensu małżeńskiego (istotne prawa i obowiązki małżeńskie), zakładające wystarczające używanie rozumu oraz minimum wiedzy o małżeństwie; 2) ocenę krytyczną tegoż przedmiotu, inaczej właściwy sąd – w procesie decyzyjnym – o zawierającym małżeństwie; 3) wolność wewnętrzną umożliwiającą dokonanie swobodnego wyboru³⁷. Przedmiot rozeznania oceniającego odnosi się do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych oraz ich krytyczne oceny.

Wśród przyczyn poważnego braku rozeznania oceniającego wskazuje się przede wszystkim choroby psychiczne (psychozy), a następnie zaburzenia psychiczne niebędące chorobami psychicznymi *sensu stricto*: nerwice (neurastenia, psychastenia, histeria) i patologie osobowości (psychopatie). Należy zauważyć, że tylko poważne zaburzenia psychiczne, niezależnie od ich przyczyny, mogą spowodować poważny brak rozeznania oceniającego³⁸. Jeżeli zatem stwierdzi się – przy współudziale biegłych sądowych – że w momencie zawierania małżeństwa integralność osobowa i międzyosobowa nupturienta była poważnie zakłócona, oznacza, że był on wówczas niezdolny do właściwego uchwycenia samej natury wspólnego życia, implikującego określone prawa i obowiązki małżeńskie, a więc że był niezdolny do właściwej oceny krytycznej tej wspólnoty, a tym samym niezdolny do zawarcia małżeństwa³⁹.

Spraw z tego tytułu, a więc z kan. 1095, nr 2, w omawianym okresie było prowadzonych 47. W 18 sprawach udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa, natomiast w 29 nie udowodniono. Najczęstszymi stwierdzonymi i udowodnionymi procesowo przyczynami braku rozeznania

³⁷ W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 k.pr.kan.)*, w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, nn. 1–3 k.pr.kan.)*, Warszawa 2001, s. 156–164.

³⁸ S. Paździor, *Przyczyny poważnego rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*, Lublin 2004, s. 102–112.

³⁹ Gręźlikowski, *Co po rozwodzie?*, s. 183.

oceniającego były psychozy, ograniczenia umysłowe oraz niekiedy silne i głębokie psychopatie⁴⁰.

2.2. Niezdolność psychiczna do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich

Zgodnie z normą kan. 1095 nr 3 KPK, „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”⁴¹. Ten tytuł nieważności małżeństwa również pochodzi z prawa naturalnego, co potwierdza zasada prawa rzymskiego: *ad impossibile nemo tenetur* (nikt nie jest obowiązany do podjęcia czegoś niemożliwego). Chodzi mianowicie o sytuacje, w których dany nupturient, jakkolwiek posiada wystarczające używanie rozumu, a także jest w stanie dokonać rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, to jednak – wskutek zaburzeń natury psychicznej – nie jest w stanie podjąć, a tym samym wypełnić istotnych obowiązków małżeńskich. Owa *incapacitas* – to niezdolność do przekazania i zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej, co powoduje nieważność małżeństwa. Innymi słowy, nikt nie może zobowiązać się do tego, czego nie jest zdolny wypełnić. W tym przypadku chodzi o podjęcie i wypełnianie istotnych obowiązków małżeńskich, służących realizacji dobra małżonków, związanych z wydaniem na świat i wychowaniem potomstwa⁴². Wymienione obowiązki małżeńskie charakteryzują się wzajemnością, niezmiennością oraz wyłącznością. Mają one charakter ściśle prawny, a nie tylko moralny. Należy zaliczyć do nich: obowiązek budowania wspólnoty życia małżeńskiego, wierność małżeńską, unikanie tego, co może rozbić i działać destrukcyjnie na małżeństwo, pożycie intymne otwarte na potomstwo, wzajemne obdarowywanie się miłością ukierunkowaną na zrodzenie i wychowanie dzieci, utrzymywanie wyłącznej i nierozzerwalnej wspólnoty życia, zdolnej do osiągnięcia i realizowania celów małżeństwa. Niezdolność podjęcia choćby jednego z tych obowiązków powoduje niezdolność wyrażenia skutecznej zgody małżeńskiej. Oczywiście, chodzi tutaj o obiektywną zdolność do podjęcia i wypełnienia tych obowiązków, a nie o ich rozumienie i postawę woli względem nich⁴³. Niezdolność ta musi istnieć w chwili zawierania małżeństwa, czyli wyra-

⁴⁰ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁴¹ Kan. 1095, nr 3 KPK.

⁴² Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 137.

⁴³ Zob. R. Szytchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 415–418.

zania przez strony zgody małżeńskiej, nie zaś po zawarciu małżeństwa, a także należy odróżnić ją od zwykłej trudności życiowej w wypełnianiu jakiegoś obowiązku małżeńskiego⁴⁴.

Istotnym momentem w interpretacji kan. 1095 nr 3 jest wskazanie przyczyn natury psychicznej, które powodują niezdolność podmiotu do podjęcia, a tym samym wypełnienia, istotnych obowiązków małżeńskich. Nauka prawa kanonicznego stwierdza, że chodzi tutaj o zaburzenia osobowości – w różnych sferach życia – uniemożliwiające nawiązanie relacji międzyosobowych we wspólnocie małżeńskiej. Wymienia się następujące przyczyny natury psychicznej, które powodują nieważność zawarcia małżeństwa: zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomania, anomalie seksualne i zaburzenia psychoseksualne, duży stopień niedojrzałości osobowościowej, emocjonalnej, uczuciowej, patologie osobowości, skrajny egoizm, wielka awersja do drugiej płci, niezdolność do relacji interpersonalnych⁴⁵.

W tego typu sprawach, zarówno jeżeli chodzi o dopuszczenie kogoś do zawarcia małżeństwa, jak i o stwierdzenie nieważności związku już zawartego, prawodawca sponuje i domaga się uwzględnienia fachowej wiedzy z zakresu psychiatrii, psychologii i seksuologii. Dlatego w sprawach prowadzonych z tego tytułu, a więc w ustaleniu przyczyn niezdolności podmiotu do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej nie mała rola przypada biegłym ekspertom sądowym. Sąd Kościelny może orzec nieważność małżeństwa z tego tytułu, jeżeli udowodni, iż wymienione wyżej przyczyny natury psychicznej istniały w chwili zawierania małżeństwa, były poważne, głębokie i uniemożliwiały realizowanie wspólnoty małżeńskiej⁴⁶.

Z tytułu kan. 1095 nr 3 KPK w analizowanym okresie działalności Sądu Biskupiego we Włocławku prowadzonych było 1292 spraw. Był to i jest nadal najczęstszy tytuł zaskarżenia nieważności małżeństwa przez osoby wnoszące skargi powodowe. W 963 przypadkach nieważność małżeństwa z tego tytułu została udowodniona, zaś w 329 przypadkach nieważności małżeństwa nie udowodniono. Przyczyny niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, które powodowały orzeczenie nieważności małżeństwa, były różne: zaburzenia i nieprawidłowości

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Allocutio ad Rota Romanae Auditores* (5.02.1987), AAS, 79(1987), s. 1453–1459.

⁴⁵ W. Góralski, *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Kościół i Prawo”, 6(1984), s. 69–75.

⁴⁶ Tamże, s. 76–77.

osobowościowe, patologie osobowości, niedojrzałość osobowościowa i emocjonalna, anomalie seksualne, zaburzenia odnoszące się do sfery psychoseksualnej, alkoholizm i narkomania. Najwięcej spraw prowadzonych i orzeczonych z tego tytułu było w 2016 roku – 102⁴⁷.

2.3. Błąd co do przymiotu osoby

Błąd (*error*), inaczej pomyłka, jest to fałszywy sąd o rzeczy, czyli mniemanie sprzeczne z rzeczywistością. W przypadku małżeństwa błąd może dotyczyć albo bezpośrednio samej osoby (błąd co do osoby) lub jej przymiotów, albo istoty małżeństwa lub jego istotnych przymiotów. Normy w tym względzie określa kan. 1097, który stwierdza, że „błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa” (§ 1) oraz że „błąd co do przymiotu osoby, chociażby był przyczyną zawarcia małżeństwa, nie powoduje jego nieważności, chyba że przymiot ten był bezpośrednio i zasadniczo zamierzony”⁴⁸. Błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa, bez względu na to, czy wpłynął na zawarcie małżeństwa, czy tylko mu towarzyszył. Taki błąd najczęściej łączy się z podstępem, o którym poniżej⁴⁹. W omawianym okresie trybunał włocławski nie prowadził spraw z tytułu błędu co do osoby. Natomiast rozpatrywał siedem spraw o nieważność małżeństwa z tytułu błędu co do przymiotu osoby.

Jeżeli chodzi o błąd co do przymiotu osoby, to prawodawca kościelny ma na myśli przymioty szeroko rozumiane, stanowiące o samej osobie, którą należy uwzględniać nie tylko w aspekcie fizycznym, lecz także moralnym, społecznym, kulturowym, religijnym, a które składają się na całościowe i pełne traktowanie osoby ludzkiej. W grę wchodzi tutaj przymioty dotyczące wieku, wykształcenia, zawodu, stanu zdrowia, religii, stanu cywilnego, narodowości, stanu majątkowego, nałogów itp. Małżeństwo będzie nieważnie zawarte tylko wówczas, gdy nupturient zdecydowanie pragnął u drugiej strony określonego przymiotu bezpośrednio i zasadniczo, a więc w sposób determinujący wolę. Chodzi o taki przymiot, do którego podmiot przywiązuje szczególną wagę jako do czegoś, co stanowi szczególny przedmiot jego zgody małżeńskiej. Gdy dany przymiot osoby kontrahenta nie jest zamierzony bezpośrednio i zasadniczo, małżeństwo zostaje zawarte ważnie. Możemy więc powiedzieć, że nieważność małżeń-

⁴⁷ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁴⁸ Kan. 1097 KPK.

⁴⁹ Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 142–143.

stwa zależy tu od nastawienia woli nupturienta, norma prawna bowiem podkreśla, że błąd co do przymiotu osoby tylko wtedy jest przyczyną nieważności małżeństwa, kiedy przymiot ten jest zamierzony wprost, zasadniczo i bezpośrednio, a nie w sposób domniemany czy pośredni⁵⁰.

Spraw prowadzonych z tytułu kan. 1097 § 2 w okresie 25-lecia było bardzo mało, bo tylko dziewięć – najmniej ze wszystkich rozpatrywanych tytułów. W pięciu przypadkach udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa, natomiast w czterech nie udowodniono. W wyrokowanych sprawach błąd co do przymiotu osoby odnosił się do takich przymiotów, jak: stanu zdrowia, stanu majątkowego i nałogów⁵¹.

2.4. Podstępne wprowadzenie w błąd

Błąd co do przymiotu osoby spowodowany podstępem stanowi w Kodeksie z 1983 r. zupełnie nowy tytuł nieważności małżeństwa, określaną często jako „podstępne wprowadzenie w błąd”. Pochodzi on wyłącznie z prawa pozytywnego. Podstęp to rozmyślne działanie lub zaniechanie celem wprowadzenia kogoś w błąd, skłonienia go na przykład do zawarcia małżeństwa. Stąd prawodawca kościelny w kan. 1098 stanowi, że „kto zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie”⁵². Chodzi zatem o świadome i celowe działanie kontrahenta lub osoby trzeciej w stosunku do drugiego kontrahenta, które to działanie ma na uwadze uzyskanie zgody małżeńskiej. To podstępne działanie tylko wówczas powoduje nieważność małżeństwa, gdy dotyczy jakiegoś poważnego przymiotu współkontrahenta, który to przymiot może – z natury swojej – poważnie zakłócić wspólnotę małżeńską⁵³. Rozstrzygając sprawy zaskarżające nieważność małżeństwa z tego tytułu, należy zwrócić uwagę na trzy elementy: samo działanie podstępne i odpowiadające mu wprowadzenie w błąd, cel tego działania oraz jego przedmiot.

Działanie kryjące w sobie podstęp należy rozumieć jako sposób postępowania zmierzający do wprowadzenia w błąd kontrahenta co do

⁵⁰ Por. W. Góralski, *Błąd co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, PrKan, 36(1993), nr 3–4, s. 109–120.

⁵¹ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁵² Kan. 1098 KPK.

⁵³ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępu*, Warszawa 2004, s. 110–112.

istniejącego stanu faktycznego. Działanie to zakłada świadomość i celowość takiego postępowania i zmierza do wywołania błędu u nupturienta. Celem działania podstępnego powinno być uzyskanie, by nie powiedzieć wyłudzenie, zgody małżeńskiej współkontrahenta. Przedmiotem, ku któremu zwraca się działanie podstępne, ma być przymiot współkontrahenta, który – ze swej natury – może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Do przymiotów tych należy zaliczyć ukrycie: swej niepłodności, poważnej i nieuleczalnej choroby, dawnych przestępstw, dużych długów finansowych, popełnionych kradzieży, stylu życia nie do utrzymania w małżeństwie, ciąży z inną osobą, zaawansowanej skłonności do picia alkoholu, narkomanii, różnych poważnych uzależnień⁵⁴.

Przez okres 25 lat działalności Sądu Biskupiego we Włocławku prowadzonych było 195 spraw z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd i tyleż wydano wyroków. W 68 udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa z tego tytułu, a w 127 nie udowodniono. Najczęściej podstępne wprowadzenie w błąd dotyczyło takich przymiotów, jak: celowe ukrycie i zatajenie: niepłodności, ciąży z inną osobą, poważnej i nieuleczalnej choroby, znaczących długów finansowych, stylu życia nie do zaakceptowania w małżeństwie oraz uzależnienia od alkoholu czy narkomanii⁵⁵.

2.5. Symulacja całkowita zgody małżeńskiej

Charakterystyczną cechą kościelnego prawa małżeńskiego jest m.in. wzięcie pod uwagę możliwości symulowania zawierania przez nupturienta małżeństwa. Zawierający małżeństwo może bowiem jedynie pozornie, czyli zewnętrznie, wyrażać zgodę małżeńską, podczas gdy w rzeczywistości ją wyklucza. Pozorna zgoda małżeńska polega na zewnętrznym tylko wyrażeniu zgody, przy wewnętrznym całkowitym lub częściowym sprzeciwie woli. Jest to wola nieszczera, nupturient bowiem tylko zewnętrznie wyraża przyzwolenie na małżeństwo, wewnątrz zaś albo małżeństwa nie chce (symulacja całkowita), albo chce, ale według swego uznania, niezgodnie z prawem⁵⁶. Stąd prawodawca kościelny w kan. 1101 stanowi, że „wewnętrzna zgoda małżeńska odpowiada słowom lub znakom użytym przy zawieraniu małżeństwa, jeżeli jednak jedna ze stron albo obydwie

⁵⁴ W. Góralski, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa* (kan. 1098 KPK), RTK, 33(1986), z. 5, s. 41–49.

⁵⁵ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁵⁶ W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991, s. 35–36.

pozytywnym aktem woli wykluczałyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie⁵⁷. Z przytoczonego zapisu wynika, że można odróżnić trzy formy czy postaci zachowania nupturienta przy symulacji konsensu małżeńskiego: 1) wykluczenie samego małżeństwa, 2) wykluczenie jakiego istotnego elementu małżeństwa, 3) wykluczenie jakiegoś istotnego przymiotu małżeństwa. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z symulacją całkowitą, w drugim zaś i w trzecim – z symulacją częściową.

Jeżeli chodzi o symulację całkowitą, to ma ona miejsce wówczas, gdy symulujący nie chce zawrzeć małżeństwa, wykluczając je wewnątrznie pozytywnym aktem woli. Ów pozytywny akt woli jest aktem realnym, konkretnym, bezpośrednim, jest anty-zgodą małżeńską. Symulant wybierając taki akt woli, wywołuje konflikt między swoim stanem wewnętrznym a pozorami zewnętrznymi. Pozytywnym działaniem woli dokonuje aktu fałszywego, upozorowanego na zewnątrz dla określonego celu. Innymi słowy, zawierając małżeństwo nie chce powziąć konsensu małżeńskiego. Przedmiotem wykluczenia pozostaje samo małżeństwo. Można powiedzieć, że wykluczający małżeństwo „nie chce niczego z kontraktu małżeńskiego, żadnego związku z drugą stroną na sposób małżeństwa”⁵⁸. Przyczyna symulacji całkowitej powinna być poważna, adekwatna do charakteru symulującego i okoliczności, widoczna i nagła. Najczęstszą przyczyną symulacji całkowitej bywa: awersja do współkontrahenta, przymus i bojaźń, chęć nadania dziecku nazwiska ojca, miłość do innej osoby, chęć zdobycia korzyści materialnych, potrzeba ratowania własnej opinii, chęć zdobycia kobiety, źle rozumiana dobroć, złość, chęć uniknięcia zła. Racją nieważności małżeństwa symulowanego jest brak aktu prawnego zawarcia tego związku, brak jest bowiem rzeczywistej zgody małżeńskiej. To pozwala przyjąć, że nieważność małżeństwa z tego tytułu płynie z prawa naturalnego⁵⁹.

Ten tytuł nieważności małżeństwa był rozpatrywany w prezentowanym okresie 510 razy. W 130 przypadkach trybunał wrocławski stwierdził w orzeczeniu wyrokowym, że udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa, a w 380 sprawach wydał wyrok negatywny, orzekając, że nie udowodniono nieważności małżeństwa. Wśród przyczyn całkowitego symulowania zgody

⁵⁷ Kan. 1101 KPK.

⁵⁸ M. Pastuszka, *Całkowita symulacja zgody małżeńskiej*, Warszawa 1982, s. 54; por. B. Glinkowski, *Symulacja całkowita zgody małżeńskiej w orzecznictwie Roty Rzymskiej (1965–1995)*, Poznań 2004, s. 12–20.

⁵⁹ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 208–209.

małżeńskiej znalazły się różne okoliczności, a mianowicie: ciąża kobiety i wywierany z tego powodu nacisk, niechęć do współkontrahenta ze względu na zakochanie się w innej osobie, chęć uniezależnienia się od rodziców i odejścia z domu rodzinnego, jak też zdobycie korzyści materialnych⁶⁰.

2.6. Symulacja częściowa zgody małżeńskiej

Jak wspomniano wyżej, symulacja częściowa może zachodzić w dwóch przypadkach: gdy kontrahent (lub kontrahenci) wyklucza jakiś istotny element małżeństwa albo jakiś istotny jego przymiot⁶¹.

Jeżeli chodzi o istotny element małżeństwa, to przedmiot tego rodzaju symulacji wiąże się ściśle z zagadnieniem przedmiotu zgody małżeńskiej oraz celów małżeństwa, a więc z prawem do wspólnoty życia służącej dobru małżonków, jak i prawem do aktów małżeńskich skierowanych na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Wokół tych dwóch dziedzin koncentrują się istotne elementy małżeństwa, których wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje jego nieważność. Wykluczenie skierowania małżeństwa ku tym dwóm dobrom polega na pozytywnym akcie woli skierowanym przeciwko takiemu właśnie ukierunkowaniu małżeństwa⁶². Istotny element małżeństwa stanowi również wykluczenie sakramentalności małżeństwa. Ma to miejsce wówczas, kiedy strona chce zawrzeć prawdziwy związek małżeński, a wykluczenie sprowadza się do intencji (powziętej pozytywnym aktem woli) zawarcia małżeństwa nie jako sakramentu⁶³.

Symulacja częściowa ma także miejsce wówczas, gdy jedna lub obydwie strony wykluczają – pozytywnym aktem woli – jakiś istotny przymiot małżeństwa, a więc zgodnie z kan. 1056 – jedność (wierność) i nierozzerwalność. Nieważna byłaby zgoda małżeńska, gdyby ktoś podejmował ją z wyraźnym zamiarem, że obok współmałżonka będzie miał prawo także do innych osób, lub gdyby zawarł małżeństwo z wyraźnym zamiarem rozejścia się, np. w przypadku, gdyby nie było możliwe zgodne współżycie⁶⁴.

Należy zauważyć, że przy symulacji częściowej nupturient nie wyklucza zgody małżeńskiej jako takiej, ale też nie wyraża zgody wystarczającej.

⁶⁰ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁶¹ Por. kan. 1101 § 2 KPK.

⁶² A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 302–312, 329–338.

⁶³ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 215.

⁶⁴ Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 144–145.

Zgoda nie może być częściowo ważna i częściowo nieważna, dlatego nie dochodzi do zawarcia małżeństwa. Jurysprudencja rotalna symulację częściową zgody małżeńskiej sprowadza do trzech dóbr wynikających z małżeństwa: potomstwa, wiary i sakramentu. Jeżeli nupturient pozytywnym aktem woli wyklucza ze swego małżeństwa potomstwo, dobro wiary (wyłączne prawo współmałżonka do aktów mających na celu zrodzenie potomstwa) oraz dobro sakramentu, zawiera małżeństwo nieważnie. Oczywiście, wykluczenie takie musi być udowodnione w postępowaniu procesowym przed sądem kościelnym⁶⁵.

Symulacja częściowa jako tytuł nieważności małżeństwa była rozpatrywana w 292 sprawach. Udowodniono nieważność małżeństwa w 160 procesach, a w 132 nie udowodniono⁶⁶.

2.7. Przymus i bojaźń

Decyzja związana z powzięciem zgody małżeńskiej jest tak doniosłym i ważnym momentem, że prawodawca kościelny uznał konieczność otoczenia jej specjalną ochroną prawną. Stąd też przy zawieraniu umowy małżeńskiej nie wystarcza zgoda, która czyni zadość stawianym wymogom przy podejmowaniu zwykłych aktów prawnych⁶⁷, ale prawodawca żąda wolności kwalifikowanej, tj. wolnej od wszelkiego zewnętrznego wpływu lęku, zastraszenia, szantażu, przymusu moralnego. Ten wymóg wolności kwalifikowanej pochodzi z pozytywnego przepisu prawa kościelnego, nie zaś z prawa naturalnego. Dlatego prawodawca kościelny w kan. 1103 stanowi, iż „nieważne jest małżeństwo zawarte pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni z zewnątrz, choćby nieumyślnie wywołanej, od której ażeby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo”⁶⁸.

Analizując ten przepis prawa możemy mówić o zawieraniu małżeństwa pod wpływem przymusu fizycznego, moralnego oraz bojaźni. Gdy chodzi o przymus fizyczny, jest rzeczą oczywistą, że małżeństwo zawarte pod jego wpływem nie jest możliwe do przyjęcia, tzn. jest nieważne, gdyż przymus fizyczny, któremu nie można się oprzeć, powoduje nieważność wszelkich aktów prawnych, a więc także i małżeństwa. Akt woli dokonany pod wpływem takiego przymusu nie jest aktem ludzkim, dlatego jest pozbawiony

⁶⁵ Góralski, *Kanoniczne zgoda małżeńska*, s. 33–35.

⁶⁶ Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

⁶⁷ Zob. kan. 125 § 2 KPK.

⁶⁸ Kan. 1103 KPK.

waloru moralnego i prawnego w oparciu o prawo naturalne⁶⁹. Przymus moralny to presja, czyli nacisk zewnętrzny lub wewnętrzny, wywierający wpływ na wolę działającego. Dokonuje się on poprzez oddziaływanie na psychikę i na sferę intelektualno-wolitywną człowieka, dlatego również powoduje nieważność małżeństwa, jeżeli jest ciężki i pochodzi z zewnątrz, a zawierający małżeństwo, aby się od niego uwolnić, zmuszony jest wybrać małżeństwo. Pojęciem korelatywnym w stosunku do przymusu moralnego jest bojaźń, czyli wstrząs duchowy, zaniepokojenie pojawiające się pod wpływem jakiegoś niebezpieczeństwa zagrażającego bezpośrednio lub w niedalekiej przyszłości. Małżeństwo zawarte pod wpływem bojaźni jest nieważne tylko wówczas, gdy bojaźń ta jest: ciężka, zewnętrzna, wywołana nawet nieumyślnie oraz taka, od której jedyną drogą uwolnienia jest wybór małżeństwa. Szczególną odmianą bojaźni jest tzw. bojaźń szacunkowa. Jej źródłem jest szacunek lub posłuszeństwo w stosunku do tych, z którymi łączy kogoś stosunek zależności (np. dzieci – rodzice, podwładni – przełożeni). Zasadniczo tego rodzaju bojaźń jest lekka i nie powoduje nieważności małżeństwa, może wszakże stać się ciężką i tym samym powodować nieważność małżeństwa, gdy ktoś ze strony tych, wobec których pozostaje w relacji zależności, lęka się wielkiego i długotrwałego gniewu lub przykrości, o czym mogą go przekonać usilne i długotrwałe klótnie i nalegania⁷⁰. Środkami dowodowymi podczas prowadzenia procesu o nieważność małżeństwa z tego tytułu są: awersja, niechęć nupturienta przymuszanego żywiona do drugiej strony (dowód pośredni) oraz przymus wyrażający się w stosowanych groźbach (dowód bezpośredni)⁷¹.

Spraw małżeńskich rozpatrywanych z tytułu przymusu i bojaźni w latach 1992–2017 było 57. Często były one prowadzone w połączeniu z drugim tytułem, jakim była symulacja zgody małżeńskiej, z którego częściej orzekano nieważność małżeństwa niż z tytułu przymusu i bojaźni, ze względu na trudności w udowodnieniu nieważności małżeństwa z tego tytułu. Na 57 spraw wyrokowanych z tego tytułu, w 11 przypadkach udowodniono nieważność małżeństwa, a w 46 nie udowodniono nieważności małżeństwa z tego tytułu⁷².

⁶⁹ W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 199–200; por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 152–153.

⁷⁰ Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 234–235.

⁷¹ Tenże, *Dowód pośredni w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1958–1962*, *PrKan*, 16(1973), nr 3–4, s. 285–296.

⁷² Zob. ArSKDW, sprawozdania roczne z lat 1992–2017.

3. Inne sprawy

Jak wskazano na wstępie, oprócz prowadzenia procesów o nieważność małżeństwa z tytułu przeszkód małżeńskich oraz niezdolności konsensualnej, braków i nieprawidłowości zgody małżeńskiej, Sąd Biskupi w analizowanym okresie rozpatrywał i prowadził jeden proces dokumentalny o nieważność małżeństwa, jeden proces o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego i dwa procesy o separację małżeńską.

Oprócz procesu zwyczajnego o stwierdzenie nieważności małżeństwa, według którego prowadzone były wszystkie sprawy małżeńskie, ustawodawca kościelny przewiduje proces oparty na dokumentach, o znacznie uproszczonej procedurze, mający zastosowanie w szczególnych przypadkach, w których nieważność małżeństwa wydaje się oczywista, a przy tym wystarczająco udokumentowana⁷³. Procesu tego nie należy mylić z procesem skróconym prowadzonym przed biskupem diecezjalnym (*processus brevior*), jaki wprowadził papież Franciszek listem apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformującym kanoniczny proces małżeński⁷⁴. Proces ten był prowadzony w roku 1996 i dotyczył sprawy nieważności małżeństwa, które było małżeństwem bigamicznym. Pozwany był związany małżeństwem kościelnym z inną kobietą, a zawarł, przedstawiając fałszywą metrykę chrztu o stanie wolnym, małżeństwo kościelne z powódką, która dowiedziawszy się o tym zaskarżyła jego nieważność z tytułu przeszkody węzła małżeńskiego⁷⁵. Na podstawie dokumentów (autentycznej metryki chrztu i odpisu aktu chrztu, kopii protokołu badania kanonicznego narzeczonych) oraz zeznań powódki, udowodniono nieważność zaskarżonego małżeństwa z tytułu przeszkody węzła małżeńskiego.

Sąd Biskupi prowadził również w omawianym okresie (w roku 1997) proces zmierzający do uzyskania dyspensy od małżeństwa zawartego lecz niedopełnionego. Proces taki to specjalne postępowanie kanoniczne mające na celu uzyskanie przez małżonka reskryptu dyspensy papieskiej, mocą której ważne małżeństwo, ale niedopełnione, zostanie rozwiązane. Postępowanie to nie ma charakteru ściśle sądowego, lecz administracyjny,

⁷³ Góralski, *Małżeństwo kanoniczne*, s. 450.

⁷⁴ Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu Prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), kan. 1683–1687, s. 27–30; por. M. Greszta-Telusiewicz, *Processus brevior*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krawczyński, Płock 2015, s. 75–92.

⁷⁵ ArSKDW, nr sprawy 964/103/08/2016.

zmierza bowiem do uzyskania łaski papieskiej, a nie do rozstrzygnięcia sporu na zasadzie sprawiedliwości. Kończy się ono nie wyrokiem, ale reskryptem papieskim zawierającym dyspensę, będąca aktem łaski. Nie ma tu pisma skargowego wszczynającego spór, ani strony powodowej, a postępowanie zostaje wszczęte wskutek przyjęcia prośby pisemnej, którą przedkłada biskupowi diecezjalnemu strona prosząca. Z kolei biskup zleca instrukcję procesu (na stałe lub w poszczególnych przypadkach) trybunałowi swojej diecezji. Postępowanie dowodowe ma na celu stwierdzenie faktu niedopełnienia małżeństwa (argument moralny – zeznania stron i świadków oraz argument fizyczny – badania lekarskie małżonków). Po zamknięciu instrukcji procesu instruktor przekazuje wszystkie akta biskupowi wraz z odpowiednią relacją. Następnie biskup sporządza wotum *pro rei veritate* zarówno co do faktu niedopełnienia, jak i słusznej przyczyny dyspensowania oraz stosowności łaski, po czym wszystkie akta, wraz ze swoim wotum i uwagami obrońcy węzła małżeńskiego, przesyła do Stolicy Apostolskiej⁷⁶. Reskrypt dyspensy Stolica Apostolska przesyła do biskupa, który za pośrednictwem trybunału powiadamia strony. Sąd Biskupi z kolei poleca proboszczowi miejsca zawarcia małżeństwa i przyjęcia chrztu sporządzenie w księgach małżeństw i chrztu adnotacji o udzielonej dyspensie⁷⁷.

Tego rodzaju proces był prowadzony w Sądzie Włocławskim w roku 1997 i zakończył się udzieleniem reskryptu dyspensy papieskiej⁷⁸.

Jeżeli chodzi o prowadzenie procesu o separację, to w analizowanym okresie działalności trybunału włocławskiego były prowadzone dwa takie procesy (w roku 1997 i 1999), zakończone wydaniem wyroku orzekającego separację czasową. W jednym z tych procesów, zgodnie z kan. 1694 KPK, podjęto próbę pogodzenia małżonków i skłonienia ich do wznowienia wspólnego życia małżeńskiego. Jednakże nie przyniosła ona oczekiwanego rezultatu, stąd prowadzono proces separacyjny.

Proces o separację małżonków ma na uwadze prawne rozpatrzenie przez trybunał kościelny prawa małżonka do zerwania wspólnoty do końca życia lub tylko na pewien czas. Separacja jest zerwaniem przez małżonków osobowej wspólnoty małżeńskiej na podstawie prawnej przyczyny, mimo trwania między nimi węzła małżeńskiego. Separacja

⁷⁶ Zob. kan. 1704 KPK; Por. Pawluk, *Prawo kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, s. 332–343.

⁷⁷ Kan. 1706 KPK.

⁷⁸ ArSKDW, nr sprawy 984/123/12/1997.

taka powinna być prawnie uzasadniona, wskazując przyczynę zerwania wspólnoty małżeńskiej i tego, kto ponosi winę⁷⁹.

* * *

Podjęta analiza orzecznictwa Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej w sprawach małżeńskich w latach 1992–2017, przybliżyła pracę i działalność trybunału, a przede wszystkim ukazała charakterystykę tego orzecznictwa, a więc kanoniczne przyczyny i powody (tytuły) prowadzonych kanonicznych procesów małżeńskich oraz wydawanych orzeczeń wyrokowych, jak też przedstawiła liczbę prowadzonych i orzekanych spraw małżeńskich, wskazując na wzrastającą liczbę kierowanych do Sądu Kościelnego skarg o orzeczenie nieważności małżeństwa, jak i prowadzonych procesów kanonicznych. W sumie w okresie 25 lat trybunał włocławski prowadził 1514 procesy o nieważność małżeństwa z 2432 tytułów. Tytułów zaskarżenia nieważności małżeństwa było więcej, gdyż w niektórych sprawach proces kanoniczny o nieważność małżeństwa był prowadzony z dwóch, a nawet z trzech tytułów. Wyroków pozytywnych było 1197, a negatywnych 317.

Zestawienie prowadzonych i rozstrzyganych wyrokami spraw małżeńskich w analizowanym 25-leciu co do udowodnienia czy nieudowodnienia nieważności zaskarżonego małżeństwa z poszczególnych tytułów wygląda następująco:

	Ogółem tytułów	Wyroki pozytywne	Wyroki negatywne
psychiczna niezdolność (kan. 1095,3)	1292	963	329
symulacja całkowita (kan. 1101, 1)	510	130	380
symulacja częściowa (kan. 1101, 2)	292	160	132
podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098)	195	68	127
przymus i bojaźń (kan. 1103)	57	11	46
brak rozeznania oceniającego (kan. 1095,2)	47	18	29
błąd co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2)	9	5	4
przeszkoda niemocy płciowej (kan. 1084)	26	14	12
przeszkoda pokrewieństwa (kan. 1091)	2	2	0
przeszkoda węzła małżeńskiego (kan. 1085 § 1)	1	1	0
przeszkoda różnej religii (kan. 1086 § 1)	1	1	0
Razem:	2432	1291	1141

⁷⁹ Por. Pawluk, *Prawo kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, s. 331–332.

STRESZCZENIE

W latach 1992–2017 Sąd Kościelny Diecezji Włocławskiej prowadził 1514 procesy o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Wyroków pozytywnych było 1197, a negatywnych 317. Najwięcej spraw było prowadzonych z tytułu niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa, wad i nieprawidłowości zgody małżeńskiej, a więc: niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, nr 3) – 1292, potem z symulacji całkowitej (kan. 1101 § 2) – 510 i częściowej zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2) – 292 oraz z podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098) – 195. Najmniej z tytułu przymusu i bojaźni (kan. 1103) – 57, braku rozeznania oceniającego (kan. 1095, nr 2) – 47 oraz błędu co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2) – 9. Procesy o nieważność małżeństwa były prowadzone również z tytułu przeszkód małżeńskich istniejących w chwili zawierania małżeństwa: niemocy płciowej (kan. 1084 § 1) – 26 spraw (14 wyroków pozytywnych, 12 negatywnych), węzła małżeńskiego (kan. 1085 § 1) – jedna sprawa (wyrok pozytywny), różnej religii (kan. 1086 § 1) – jedna sprawa (wyrok pozytywny) i przeszkody pokrewieństwa (kan. 1091) – dwie sprawy (oba wyroki pozytywne). Prowadzony był również jeden proces dokumentalny, jeden proces o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, dwa procesy o separację małżonków. W 21 przypadkach proces małżeński został umorzony, w 158 przypadkach strona powodowa zaprzestała prowadzenia procesu (sprawy porzucone), a w 138 przypadkach wniesione skargi o nieważność zostały odrzucone w postępowaniu wstępnym i nie był prowadzony proces kanoniczny.

Analiza orzecznictwa Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej w sprawach małżeńskich przez ostatnie 25 lat przybliżyła pracę i działalność trybunału, ukazała charakterystykę orzecznictwa w sprawach małżeńskich, jak też przedstawiła liczbę prowadzonych i orzekanych spraw małżeńskich oraz wskazała na wzrastającą liczbę kierowanych do Sądu Kościelnego skarg o nieważność małżeństwa, jak i prowadzonych procesów kanonicznych.

Słowa kluczowe: kanoniczny proces małżeński, Sąd Kościelny Diecezji Włocławskiej, tytuły nieważności małżeństwa, orzecznictwo Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej.

SUMMARY

In the years 1992–2017, the Church of the Diocese of Włocławek conducted 1514 proceedings for annulment of marriage. The positive verdicts were 1197 and the negative 317. The majority of cases were conducted due to consensual incapacity to marry, defects and irregular marital consent, ie: mental incapacity to take important marital obligations (can. 1095, no. 3) – 1292, then Total Simulation (can. 1101 § 2) – 510 and Partial Marital Consent (can. 1101 § 2) – 292 and deceitful mischief (can. 1098) – 195. The least for coercion and fear (can. 1103) – 57, lack of appreciation of the evaluator (can. 1095, no. 2) – 47 and the error as to the character of the person (can. 1097 § 2) – 9. The marriage annulling process was also carried out for the marital obstacles existing at the time of the marriage:

(can. 1084 § 1) – 26 cases (14 positive verdicts, 12 negative ones), marriage bond (can. 1085 § 1) – 1 case (positive verdict), different religions 1086 § 1) – 1 case (positive verdict) and obstacles of kinship (can. 1091) – 2 cases (both verdicts positive). There was also 1 documentary process, 1 dispensation process from incomplete marriage, 2 spouses separation process. In 21 cases the marriage was discontinued, in 158 cases the plaintiff discontinued the proceedings (abandoned cases) and in 138 cases brought an invalidity petition was rejected in the preliminary proceedings and no canonical process.

The analysis of the jurisprudence of the Church of the Diocese of Włocławek on marriage issues over the last 25 years has brought the court closer to the work and activity of the tribunal, showed the characteristics of the case law in matrimonial matters, as well as the number of marriages conducted and ruled and pointed out the growing number of marriages of non- as well as conducted canonical processes.

Key words: canonical marriage process, Church Court of the Diocese of Włocławek, titles of marriage nullity, case law of the Church Court of the Diocese of Włocławek.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Motu proprio *Omnium ad mentem* (26.10.2009), „Communicatio-nes”, 2(2009), s. 260–262.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990.
- Jan Paweł II, *Allocutio ad Rota Romanae Auditores* (5.02.1987), AAS, 79(1987), s. 1453–1459.
- Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski), Tarnów 2015.
- Archiwum Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej, Sprawozdania roczne z lat 1992–2017.
- Dzierżon G., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002.
- Gajda P.M., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000.
- Glinkowski B., *Symulacja całkowita zgody małżeńskiej w orzecznictwie Roty Rzymskiej (1965–1995)*, Poznań 2004.
- Góralski W., *Błąd co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, PrKan, 36(1993), nr 3–4, s. 109–120.

- Góralski W., *Dowód pośredni w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1958–1962*, PrKan, 16(1973), nr 3–4, s. 285–296.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095–1107)*, Gdańsk 1991.
- Góralski W., *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000.
- Góralski W., *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 2(1994), s. 8–21.
- Góralski W., *Małżeństwo kanoniczne*, Warszawa 2011.
- Góralski W., *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Kościół i Prawo”, 6(1984), s. 69–75.
- Góralski W., *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1098 KPK)*, RTK, 33(1986), z. 5, s. 41–49.
- Góralski W., *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 k.pr.kan.)*, w: Góralski W., Dzierżon G., *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, nn. 1–3 k.pr.kan.)*, Warszawa 2001, s. 156–164.
- Góralski W., *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w kpk z 1983 r.*, PrKan, 35(1992), nr 1–2, s. 201–211.
- Góralski W., Dzierżon G., *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępu*, Warszawa 2004.
- Greszta-Telusiewicz M., *Processus brevior*, w: *Proces małżeński według motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. J. Krawczyński, Płock 2015, s. 75–92.
- Gręźlikowski J., *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005.
- Gręźlikowski J., *Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i terażniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce*, „Ius Matrimoniale”, 9(15) 2004, s. 151–184.
- Pastuszka M., *Całkowita symulacja zgody małżeńskiej*, Warszawa 1982.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pawłuk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Doczesne dobra Kościoła, sankcje w Kościele, procesy*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Paździor S., *Przyczyny poważnego rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*, Lublin 2004.
- Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000.
- Szychmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.

BARBARA GRELA

**PRZYCZYNEK DO BADAŃ
NAD DZIAŁALNOŚCIĄ FUNDACYJNĄ
BISKUPA WAWRZYŃCA GEMBICKIEGO**

„Biskup z powołania i życia, mąż ducha i cnót apostołskich, pasterz czuły na potrzeby duchowne owieczek swoich, szermierz za sprawą Bożą. Ojczyzny szczerzy miłośnik [...] na wdzięczną u potomnych zasłużył sobie pamięć”¹ – słowa te zdają się w pełni świadczyć o estymie, jaką cieszył się u potomnych Wawrzyniec Gembicki (1559–1624). Szacunkiem darzyli go także jemu współcześni, obdarowując beneficjami lub angażując w najważniejsze sprawy państwowe. Biskup był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych hierarchów kościelnych epoki staropolskiej² i biografowie dość dokładnie omówili jego zasługi dla dworu królewskiego czy recepcji reformy trydenckiej.

Natomiast zagadnienia związane z działalnością fundacyjną czy szeroko pojętym stosunkiem biskupa do sztuki do tej pory pozostawały poza zainteresowaniem badaczy, chociaż nie brak publikacji poświęconych mecenatowi innych dostojników kościelnych³. Skłania to do przyjrzenia

BARBARA GRELA – studentka II roku studiów doktoranckich na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (kierunek: historia sztuki). Stopień magistra uzyskała na podstawie pracy „Krzyż Tumski w katedrze we Włocławku”, obronionej w 2016 r. W ramach doktoratu zajmuje się nagrobkami pulpitowymi w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim.

¹ A. Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki, biskup chełmiński (1600–1610)*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej”, 3(1931), s. 30.

² J.K. Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki jako biskup chełmiński i pomezkańskiej diecezji wieczysty administrator (1600–1610)*, Toruń 2011, s. 11.

³ By wymienić tylko kilka przykładów: M. Walczak, *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, cz. 1–2, „Folia Historiae Artium”, 28(1992), s. 57–72; 30(1994), s. 63–84; K.J. Czyżewski, *Biskupa Piotra Gembickiego dary i fundacje artystyczne dla katedry krakowskiej*, w: *Katedra krakowska w czasach nowożytnych*

się także podejściu biskupa Gembickiego do kwestii artystycznych. Biskup chełmiński, kujawski, późniejszy prymas był przecież osobą, dla której sztuka odgrywała ogromną rolę. Rolę istotną nie tylko ze względu na humanistyczne umiłowanie pięknych przedmiotów⁴, ale i na jej znaczenie propagandowe. Postawa „patrona” często wiązała się bowiem z chęcią podniesienia prestiżu własnego, rodziny czy instytucji.

Artykuł jest próbą scharakteryzowania Wawrzyńca Gembickiego jako osoby, która świetnie zdawała sobie sprawę ze znaczenia sztuki. Warto jednak od razu zaznaczyć, iż słowo „próba” jest kluczowe, gdyż tekst ma na celu jedynie zwrócenie uwagi na najważniejsze fundacje artystyczne łączone z imieniem biskupa, a także na inne podejmowane przez niego działania służące przywróceniu świetności dziełom już istniejącym. Największy nacisk został przez autorkę położony na okres sprawowania przez ordynariusza władzy nad diecezjami chełmińską i włocławską, czyli na lata 1601–1615.

1. Osoba fundatora

Wawrzyniec Gembicki urodził się w roku 1559 w Gembicach na Kujawach. Był synem Pawła i Anny z Łoweckich, obojga herbu Nałęcz. Edukację rozpoczął w szkole miejskiej w Chodzieży, prowadzonej, co ciekawe, przez protestantów. Jednak jako młodzieniec „z trudem znoszący pobyt wśród innowierców”⁵ został przez rodziców przeniesiony do Akademii w Poznaniu⁶, założonej w 1519 roku przez biskupa Jana Lubrańskiego. Dzięki temu Gembicki od najmłodszych lat miał kontakt z wybitnymi pedagogami. Na wydziale humanistycznym wykładali mistrzowie akademicy z Krakowa – Benedykt Herbest i Grzegorz z Sambora⁷. Później przyszedł biskup przeniósł się do nowo otwartej przez jezuitów

(XVI–XVIII w.), red. D. Nowacki, Kraków 1999, s. 55–98, Abb. 1–35; P. Detloff, *Działalność fundacyjna przeora Jana Konstantego Morskiego*, w: *Sztuka w kręgu krakowskich Dominikanów*, red. A. Markiewicz, M. Szyma, M. Walczak, Kraków 2013, s. 703–721; Zagadnieniu fundacji artystycznej biskupów poświęcono także konferencję, która odbyła się niedawno w Krakowie: „Działalność fundacyjna biskupów krakowskich. Konferencja naukowa w 650 rocznicę konsekracji gotyckiej katedry na Wawelu oraz 650. rocznicę założenia Akademii Krakowskiej”, Kraków, 23–24 kwietnia 2014.

⁴ J. Białostocki, *Mecenas, kolekcjoner, odbiorca*, w: *Mecenas, kolekcjoner, odbiorca. Materiały z sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Warszawa 1984, s. 9–14.

⁵ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 38.

⁶ S. Damalewicz, *Series Archiepiscoporum Gnesnensium atque res gestae e vetustis antiquitatum ruderibus collectae*, Varsaviae 1649, s. 352.

⁷ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 39.

szkoly, dla której ksiądz Jakub Wujek, rektor do roku 1578, starał się o najlepszych nauczycieli⁸. Widząc talent i zapał młodzieńca do nauki, zakonnicy postanowili wysłać go na studia filozoficzne i prawnicze na uniwersytet w Ingolstadt, który dzięki skutecznym działaniom kontrreformacyjnym jezuitów uczynili jedną z przodujących uczelni Rzeszy⁹. Po ukończeniu edukacji Gembicki zwiedził szereg miast niemieckich, w tym: Norymbergę, Heidelberg, Wormację, Spirę i Moguncję. Za namową rodziny udał się na dalsze studia do Krakowa¹⁰.

Bardzo pomocni w karierze Gembickiego okazali się jego krewni: Jan Ocieski oraz Jan Piotrowski, kanonik krakowski. To właśnie dzięki temu drugiemu Wawrzyniec poświęcił się stanowi duchownemu, a także został przyjęty do kancelarii mniejszej podkanclerzego koronnego i biskupa przemyskiego Wojciecha Baranowskiego¹¹. Świetna znajomość łaciny i niezwykle sprawny styl pisanja zauważono na dworze królewskim. Wielkim wyróżnieniem dla młodego Gembickiego było powołanie na sekretarza przez króla Stefana Batorego. Dzięki pracowitości i uznaniu duchowny zaczął gromadzić beneficja. Początkowo uzyskał jedynie probostwo osieckie, ale z czasem ich liczba systematycznie się powiększała. Kariera polityczna przyszłego biskupa nabrała rozpędu wraz z mianowaniem go przez króla Zygmunta III swym sekretarzem w roku 1587¹². Mając niższe święcenia i sprawując poważny urząd, otrzymał kilka lat później kanonie krakowską¹³ i poznańską¹⁴, a w niedługim czasie także kanclerstwo gnieźnieńskie oraz – za poparciem kardynała Jerzego Radziwiłła i Jana Zamoyskiego – tytuł sekretarza wielkiego koronnego. Oprócz zdolności literackich Gembicki dał się także poznać jako sprawny dyplomata. Podczas poselstwa do Rzymu udało mu się przekonać papieża Klemensa VIII o bezpodstawności oskarżeń księcia siedmiogrodzkiego, Zygmunta Batorego, odnoszących się do kwestii polskiej polityki

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 42.

¹⁰ A. Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec (1559–1624) h. Nałęcz, arcybiskup gnieźnieński*, w: PSB, t. 7, Kraków 1948–1958, s. 382.

¹¹ *Akta Metryki Koronnej co ważniejsze z czasów Stefana Batorego 1576–1586*, wyd. A. Pawiński, Warszawa 1882, s. 65, 205, 214, za: Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 50.

¹² Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec*, s. 382.

¹³ L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 2, Kraków 1852, s. 247.

¹⁴ Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 3.

w Mołdawii. Pomyślność wyprawy zaowocowała ogromem korzyści dla młodego duchownego.

Od tego momentu jego kariera w hierarchii kościelnej nabrała, nie przesadzając, zawrotnego tempa. Po powrocie do kraju otrzymał w roku 1598 prepozyturę krakowską, następnie kustodię plocką, a w 1600 r. biskupstwo chełmińskie, z równoczesnym tytułem administratora pomorzańskiego¹⁵. Jako prawnie zatwierdzony biskup chełmiński, objął na sejmie zwyczajnym, obradującym od lutego do marca 1601 roku, godność senatorską¹⁶. Przez kilka lat całkowicie poświęcił się działalności w swoich diecezjach – chełmińskiej, a później kujawskiej¹⁷. Praca w nich zostanie później szerzej omówiona z uwagi na możliwy związek Gembickiego z fundacją włocławskiego krucyfiksu. Pomijając więc teraz charakterystykę administrowania na wspomnianych obszarach, warto pokrótce opisać inne zasługi wybitnego duchownego. Wśród wielu innych beneficjów niewątpliwe wyróżnienie dla biskupa stanowiła nominacja na kanclerza koronnego na sejmie dnia 22 stycznia 1609 r. Gembicki, ze względu na ogromne doświadczenie prawnicze i niemałe zdolności dyplomatyczne, stał się jedną z pierwszych osobistości w Polsce¹⁸. Rok później wraz z królem udał się pod Smoleńsk, a po powrocie do kraju sprawował rządy jako namiestnik. Przez trzy lata biskup wyjątkowo aktywnie angażował się w sprawy polityczne. Z powodu zawikłania kwestii sprawy wschodniej i kłęski wyprawy królewskiej pod Moskwę, Gembicki, atakowany przez opozycję, zrzekł się praw do wielkiej pieczęci koronnej i przekazał ją w ręce rywala, Feliksa Kryskiego w roku 1613¹⁹. Pomimo ataków przeciwników, duchowny cieszył się nieposzlakowaną opinią w Rzymie: „zasługuje na niemniejszy szacunek, jako mąż ze wszech miar godny i jako wielki kanclerz koronny, mogący z urzędu swego wiele dopomóc w załatwieniu spraw bieżących”²⁰.

Dzięki pozytywnej opinii dostojników Stolicy Apostolskiej, nie bacząc na niedoceny i krytykę części polskiego możnowładztwa, król Zygmunt III dnia 12 października 1615 r. podpisał nominację dla Wawrzyńca Gembickiego na stolicę prymasowską. Piastując nową godność, a będąc już

¹⁵ Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec*, s. 383.

¹⁶ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 243.

¹⁷ Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 3–4.

¹⁸ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 267.

¹⁹ Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec*, s. 383.

²⁰ *Relacje Nuncjusów Apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, wyd. E. Rykaczewski, t. 2, Berlin – Poznań 1864, s. 110.

pierwszym senatorem Rzeczypospolitej, starał się jak najlepiej wypełniać obowiązki biskupie. Pomimo ogromu zadań, nie rezygnował z pomocy monarsze, angażując się w politykę zagraniczną. Przed rozpoczęciem wyprawy na Moskwę w 1617 r. służył radą królewiczowi Władysławowi i jego towarzyszą. Przyczynił się do uchwalenia podatków na wojnę z Michałem Romanowem. W roku 1621 był ponownie zmuszony do sprawowania władzy namiestnika w Koronie. Kilka lat później, na sejmie, pracował nad projektem wspólnego soboru prawosławnych i unitów w celu ich pogodzenia. Do zwołania zgromadzenia jednak nie doszło²¹.

Do ważnych jego przedsięwzięć należą także działania, które podejmował w trosce o świątynie czy dobra kościelne wymagające gruntownej odbudowy. Szczególną opieką otoczył katedrę gnieźnieńską: „kościół pożarem zniszczony odnowił i hojnymi darami obdarzył”²². Przeznaczył na renowację domu Bożego znaczną sumę pieniędzy, poza tym podarował kapitule drogocenne szaty, obrazy przedstawiające Chrystusa, Matkę Boską oraz apostołów („co wszystko z innemi skarbami nieocenionej wartości zabrane zostało przez łupieżców północnych”²³), a także zlecił dokończenie prac nad pokryciem bazyliki blachą miedzianą. Wiele uwagi poświęcił odnowieniu świątyni i zamku w Łowiczu, dokończył także budowę pałacu w Skierniewicach.

2. Działalność fundacyjna w diecezji chełmińskiej

Mówiąc o sprawowaniu władzy nad diecezją chełmińską przez Wawrzyńca Gembickiego, warto przytoczyć słowa ks. Jerzego Karola Kalinowskiego: „Biskup Wawrzyniec, jako jeden z nielicznych pasterzy Kościoła w Polsce, swe biskupie posługiwanie diecezji postawił na naczelnym miejscu”²⁴. Głównym problemem, z którym borykała się kuria, była niewielka liczba kapłanów. Gembicki starał się sukcesywnie rozwiązywać tę kwestię²⁵. Podczas sprawowania władzy biskupiej walczył z innowiercami, co zaowocowało ponownym sprowadzeniem jezuitów do Torunia, a także przywrócił w tym mieście katolickie procesje²⁶. Jako ordynariusz diecezji

²¹ Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec*, s. 383.

²² S. Bużeński, *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 3, Wilno 1852, s. 225.

²³ Tamże.

²⁴ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 90–91.

²⁵ Tamże, s. 94.

²⁶ Przyboś, *Gembicki Wawrzyniec*, s. 384.

chełmińskiej biskup chętnie wspierał tamtejszych duchownych, dając pieniądze na remont katedry²⁷. Pomoc Gembickiego nie ograniczała się jedynie do przekazania księżom specjalnie dla nich wygospodarowanych funduszy. Na zwołanej przez siebie kapitule, dnia 2 kwietnia 1603 r., biskup sam był inicjatorem przekształceń. Wraz z tamtejszymi duchownymi ustalił, iż świątynia zostanie odnowiona i wybielona, a tabernakulum zostanie udekorowane²⁸. Ordynariusz postanowił też ufundować: ambonę (1603²⁹ lub 1604³⁰, ustawić ją w innym niż pierwotnie miejscu³¹) oraz marmurowy ołtarz z figurą Chrystusa Ukrzyżowanego³². Widząc zwlekanie kleru, Gembicki wezwał kanoników do przeprowadzenia napraw w katedrze i sprawdzenia stanu dachów. Podjęto postanowienie o budowie zakrystii³³ oraz o odnowieniu okien. W kościele parafialnym w Lubawie biskup kazał wznieść nowy ołtarz główny³⁴, a także odrestaurować i udekorować starą nastawę z wyobrażeniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, którą poświęcił w roku 1603³⁵. Możliwe, że był też inicjatorem budowy zakrystii w tym kościele³⁶.

Kolejnym przykładem zainteresowania Wawrzyńca Gembickiego kwestiami artystycznymi jest dzieło niewielkich rozmiarów, ale wielkiej wartości, mianowicie ufundowana do lubawskiej świątyni plakietka wotywna o kształcie medalionu ze złożonego srebra w technikach grawerowania i trybowania. Środkową część zajmuje rodzinny herb Nałęcz w rollwerkowym kartuszu z labrami w formie skrzydlatych herm. Powyżej przedstawiono insygnia charakterystyczne dla władzy biskupiej – pastorał z krzywaśnią oraz

²⁷ Tamże, s. 98.

²⁸ Archiwum Diecezjalne w Pelplinie (ArDPel), Akta Diecezji Chełmińskiej (ADCh), Statuta, privilegia, constitutiones 1603, sygn. A3, k. 2r–19r, cyt. za: Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 148.

²⁹ P. Birecki, *Dzieje sztuki w Chełmży*, Chełmża 2001, s. 87; KZSP, t. 11, z. 16, Warszawa 1972, s. 13, 15; B. Łyczak, *Uwagi na temat siedemnastowiecznych fundacji ołtarzowych w kościele pw. św. Jana Chrzyciela i św. Jana Ewangelisty w Toruniu*, „Zapiski Historyczne”, 77(2012), s. 72.

³⁰ J. Heise, *Bau – und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen: Kreis Kulm*, t. 5, Danzig 1887, s. 153.

³¹ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 148.

³² Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 24.

³³ Kalinowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 149.

³⁴ ArDPel, ADCh, *Visitationes episcopatus culmensis* Andrea Olszowski episcopo a. 1667–1672, sygn. C 19, k. 191r.

³⁵ Tamże, k. 192v.

³⁶ Mańkowski, *Wawrzyniec Gembicki*, s. 24.

infule³⁷. Na wotum umieszczono datę fundacji – rok 1610, a w otoku wyryto majuskułą imię i nazwisko wraz z tytułaturą: „Lauren[tius] Gembiczky D[ei] g[ratia] ep[iscopu]s Cul[mensis] e[pisco]patus Pomesan[enisis] perpetu[us] adm[inistrator] Regni Pol[oniae] suprem[us] can[cellarius]”³⁸. Bordiurę tworzy motyw wieńca wawrzynu z czterema okuciovymi przewiązkami³⁹.

Wzorów dla plakietki należałoby szukać w zabytkach sfragistycznych, a także wyrobach medalierskich, co wskazuje na elitarny wymiar przedstawienia⁴⁰. Oprócz niezaprzeczalnej funkcji wotywniej niewielkie dzieło sztuki cechowała chęć upamiętnienia samego zleceniodawcy jako świątłego i wrażliwego na aspekty artystyczne dostojnika⁴¹. Pomijając samą wartość artystyczną fundacji, warto zwrócić uwagę, że według części badaczy wota z kościoła parafialnego w Lubawie należą do najstarszych zachowanych w Polsce⁴².

3. Fundacje w diecezji włocławskiej

Zarządzanie diecezją włocławską przez Wawrzyńca Gembickiego nie jest w źródłach dobrze udokumentowane. Według słów ks. Jana Korytkowskiego: „zajął się nią z równą gorliwością i sumiennością jak przedtem chełmińską”⁴³. Dane dotyczące domniemanych fundacji możemy znaleźć głównie w publikacji Stefana Damalewicza *Vitae Vladislaviensium Episcoporum* z roku 1642. Biskup objął urząd 14 lipca 1610 r. najpierw w Raciążku, a następnego dnia katedrę Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we

³⁷ K. Krupska, *Najstarsze zachowane srebrne wota w Polsce*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2013, nr 4, s. 520.

³⁸ Tłumaczenie, przytoczone za Krupska, *Najstarsze zachowane srebrne wota w Polsce*, s. 522: Wawrzyniec Gembicki, z łaski Bożej biskup chełmiński, stały administrator biskupstwa pomezkańskiego, kanclerz wielki koronny.

³⁹ Tamże, s. 523.

⁴⁰ Tamże, s. 526.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 515. W badaniach nad złotnictwem wotywnym w Polsce mocno ugruntowany został pogląd o pochodzeniu najstarszych plakietek dopiero z lat trzydziestych i czterdziestych wieku XVII. Jacek Olędzki uznał za najdawniejsze wotum z Czerwińska ofiarowane przez mieszkańców Zakroczymia w r. 1648 (J. Olędzki, *Wota srebrne*, „Polska Sztuka Ludowa”, 21(1967), nr 2, s. 87–88). Tadeusz Chrzanowski i Marian Kornecki wskazali na przykłady z Brzoza Polskiego pochodzące z lat 1633 i 1638 (T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Wota srebrne. Z badań nad sztuką sarmatyzmu w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 32(1970), nr 2, s. 209; ciż, *Złotnictwo toruńskie. Studium o wyrobach cechu toruńskiego od wieku XIV do 1832 roku*, Warszawa 1988, s. 102).

⁴³ J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy: Prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. 3, Poznań 1888, s. 645.

Włocławku przez pełnopomocnika – ks. Adama Rogaczewskiego⁴⁴. Z uwagi na obowiązki kanclerza, Gembicki początkowo nie mógł w pełni poświęcić się działalności w diecezji. Jednak po złożeniu na sejmie w roku 1613 pieczęci wielkiej koronnej rozpoczął zarządzanie nowo objętym biskupstwem⁴⁵.

By lepiej zorientować się w „inwentarzu” dóbr, najpierw odbył kanoniczną wizytację włocławskiej katedry i kapituły, następnie odwiedził pomniejsze kościoły parafialne. Tam, gdzie było to niezbędne, wydawał rozporządzenia i dekryty reformacyjne. Zlecił dokończenie i ozdobienie (ufundowanie rzeźb, obrazów i ołtarzy) świątyni w Raciążu, wystawionej przez poprzednika – Hieronima Rozrażewskiego⁴⁶. Pełniąc obowiązki biskupa kujawskiego, miał pod swoją jurysdykcją także Gdańsk, w którym silne były następstwa reformacji. Zwalczał innowierców licznymi zarządzeniami tak skutecznie, że doprowadził do przywrócenia praw katolickiego proboszcza i oficjała pomorskiego⁴⁷. Udało mu się także osadzić jezuitów w Starym Szotlandzie pod Gdańskiem. Ponadto przeprowadził nowy podział na dekanaty⁴⁸.

Podjmując próby omówienia postaci Wawrzyńca Gembickiego jako pasterza i darczyńcy na rzecz włocławskiej katedry napotyka się na wiele trudności i znaków zapytania. W *Żywotach* Damalewicza umieszczono krótki fragment opisujący, czy może lepiej – wymieniający, dzieła sztuki związane z osobą Gembickiego. Jedną z najważniejszych fundacji dla kościoła katedralnego był, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Krzyż Tumski, ustawiony w centralnym miejscu świątyni⁴⁹. Krucyfiks jest pod wieloma względami rzeźbą niezwykłą, której dokładne analizowanie nie jest treścią niniejszego artykułu⁵⁰. Warto jednak

⁴⁴ Kalinowski, *Wawrzyńiec Gembicki*, s. 275.

⁴⁵ Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, s. 645.

⁴⁶ S. Damalewicz, *Vitae Vladislaviensium Episcoporum*, Cracoviae 1642, s. 446.

⁴⁷ Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, s. 645.

⁴⁸ Przyboś, *Gembicki Wawrzyńiec*, s. 384.

⁴⁹ Por. Damalewicz, *Vitae*, s. 445; S. Chodyński, *Kościół katedralny we Włocławku*, „Przegląd Katolicki”, 1896, s. 338–372; tenże, *Bazylika katedralna we Włocławku (Materiał historyczny)*, KDWi, 24(1930), s. 346–352; M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933, s. 224–225; Z. Arentowicz, *Włocławek*, Włocławek 1937, s. 161; KZSP, t. 11, z. 18, Warszawa 1988, s. 23; P. Nowakowski, *Katedra włocławska*, Włocławek 1991, s. 21; A. Organisty, M. Walczak, „*Życie po życiu*” sztuki Wita Stwosza, w: *Wokół Wita Stwosza. Katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie 2005*, red. D. Horzela, A. Organisty, Kraków 2005, s. 266.

⁵⁰ Krzyż Tumski był tematem pracy magisterskiej autorki niniejszego artykułu napisanej pod kierunkiem dr. hab. Marka Walczaka w Instytucie Historii Sztuki UJ i obronionej w roku 2016 (B. Greła, *Krzyż Tumski w katedrze we Włocławku*, Kraków 2016, mps).

zaznaczyć, że figura Ukrzyżowanego stanowi jeden z najdoskonalszych przykładów tendencji retrospektywnych około roku 1600 na ziemiach polskich. Swą formą nawiązuje do tradycji późnogotyckiej snycerki, w szczególności do schematów wypracowanych przez warsztaty norymberskie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wieku XV⁵¹. Wykonanie Krzyża Tumskiego można łączyć z działaniami podjętymi przez Kościół katolicki po Soborze Trydenckim. Odwoływanie się do dawnego dziedzictwa było jednym z głównych postulatów kontrreformacji. Dzieło sztuki, w myśl reform *Tridentinum*, stało się przedmiotem kultu, a także świadectwem czasów świetności religii chrześcijańskiej. Ustawienie wrocławskiego krucyfiksu w centralnym miejscu domu Bożego (*in medio Ecclesiae*) można rozumieć jako zaakcentowanie roli Tradycji. Przedstawienie najdonioślejszej i najbardziej dramatycznej sceny pasji Jezusa bez wątpienia powodowało u wiernych pobudzenie pobożności i żarliwości modlitw w okresie, gdy pozycja Kościoła była mocno zachwiana. Nie można także zapominać o popularności kultu Krzyża w okresie potrydenckim.

Biskup Gembicki pozostawił także inne „pomniki swego imienia” w katedrze wrocławskiej⁵²: znajdujące się nad portalem od północnej strony wejścia do świątyni kamienne wyobrażenie Matki Boskiej trzymającej Dzieciątka, w drugiej dłoni dzierżącej berło, ogromny, drogi, srebrny świecznik (przy głównym ołtarzu) oraz bogaty zespół szat liturgicznych⁵³ na czele z pięknym ornatem zdobionym złotym haftem na kolumnie o motywie stylizowanego owocu granatu (na bokach umieszczono gałązki kwiatowe) z kartuszem przedstawiającym herb Nałęcz i datę – 1617⁵⁴. Zachowały się także pieczęcie przy dokumentach pergaminowych z herbem Gembickiego i dwoma postaciami alegorycznymi⁵⁵. Nazwisko biskupa pojawiło się także przy okazji fundacji małej wieżyczki-sygnaturki zwieńczonej baniastą kopułą ze złożonym krzyżem. Pierwotnie wznosiła się ona w miejscu połączenia nawy głównej z prezbiterium, ale w roku 1891 została przeniesiona na ścianę szczytową między wieżą południową a kapitułarzem⁵⁶.

⁵¹ Organisty, Walczak, „*Życie po życiu*”, s. 266.

⁵² Damalewicz, *Vitae*, s. 445.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ KZSP, t. 11, z. 18, s. 44.

⁵⁵ Tamże, s. 49.

⁵⁶ Morawski, *Monografia Wrocławka*, s. 206.

Wawrzyniec Gembicki był niewątpliwie jednym z ważnych hierarchów epoki nowożytnej. Wydaje się, że oprócz prężnej działalności w służbie królowi i, co oczywiste, w służbie Kościołowi katolickiemu, był także wrażliwy na kwestie artystyczne. Jego najbliższe otoczenie, pełne dygnitarzy, notariuszy, lekarzy, artystów czy muzyków nadwornych, cechował niezrównany przepych i luksus⁵⁷. Biskup, będąc osobą świetnie wykształconą i czytana, musiał zdawać sobie sprawę z niebagatelnego znaczenia sztuki. Wspieranie odbudowy i odnowy wielu budowli, nie ograniczając się jedynie do tych o przeznaczeniu sakralnym, fundacja cennych darów świadczą nie tylko o umiłowaniu sztuki i dążeniu do zaspokojenia doznań estetycznych, ale także o „używaniu” sztuki jako oręża o charakterze propagandowym. Zamawianie dzieł o wyraźnych tendencjach retrospektywnych, jak wspomniany Krzyż Tumski, miało z pewnością dobitnie manifestować potrydenckie reformy i wpisywać się w kontrreformacyjną politykę Kościoła katolickiego. W tym kontekście postać biskupa należy rozpatrywać zarówno jako miłośnika pięknych przedmiotów, wrażliwego mecenasa, ale także jako świadomego określonych działań „polityka” wrzęgniętego w służbę kościelnej instytucji.

Artykuł miał na celu jedynie wymienienie najważniejszych dzieł łączonych z postacią ordynariusza, bez podejmowania prób dokładnego omówienia wszystkich darów i fundacji. Pozostaje mieć nadzieję, że kwestia działalności fundacyjnej biskupa Gembickiego doczeka się w niedługim czasie rzetelnego i całościowego opracowania.

STRESZCZENIE

Wawrzyniec Gembicki (1559–1624) był jednym z wybitnych hierarchów epoki staropolskiej. Pełnił godność arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Polski, biskupa chełmińskiego, biskupa kujawskiego, kanclerza wielkiego koronnego i przedstawiciela dyplomatycznego Rzeczypospolitej. Znany był z podejmowania skutecznych działań kontrreformacyjnych mających na celu utrzymanie prymatu religii katolickiej na ziemiach polskich. Oprócz licznych zasług polityczno-religijnych, Gembicki był także fundatorem dzieł sztuki i inicjatorem odnowy już istniejących. Szczególną opieką otoczył katedrę gnieźnieńską. Zasłynął z licznych darów dla kościołów w diecezji chełmińskiej i włocławskiej. Dla katedry włocławskiej ufundował m.in. słynny Krzyż Tumski, rzeźbę Matki Boskiej i bogaty zbiór szat liturgicznych.

⁵⁷ Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy*, s. 677–678.

Słowa kluczowe: biskup chełmiński, biskup kujawski, fundacje artystyczne, mecenat, katedra we Włocławku, Krzyż Tumski, Wawrzyniec Gembicki.

SUMMARY

Wawrzyniec Gembicki (1559–1624) was one of the most notable Roman Catholic prelate in the modern era. He served as Archbishop of Gniezno, Primate of Poland, Bishop of Chełmno, Bishop of Włocławek, Great Chancellor of the Crown and a diplomatic representative of Poland. He was known for his effective Counter-Reformation actions aimed at maintaining the primacy of Catholicism. Apart from his well-known activity as a bishop, primate and as a politician, Gembicki was also a benefactor of works of art and an initiator of restoration of those which already existed. Especially he took care of the Cathedral of Gniezno. The bishop was known for his many gifts for the churches in the Roman Catholic Diocese of Chełmno and of Włocławek. For the Cathedral of Włocławek he founded for example: famous Crucifix in the Cathedral of Włocławek, a sculpture of Virgin and Child and a liturgical vestment set.

Key words: the bishop of Chełmno, the bishop of Kuyavian region, art foundations, patronage, Włocławek Cathedral Church, Duomo Cross, Wawrzyniec Gembicki.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, Akta Diecezji Chełmińskiej. Statuta, privilegia, constitutiones 1603, sygn. A3.
- Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, Akta Diecezji Chełmińskiej. Visitationes episcopatus culmensis Andrea Olszowski episcopo a. 1667–1672, sygn. C 19.
- Akta Metryki Koronnej co ważniejsze z czasów Stefana Batorego 1576–1586*, wyd. A. Pawiński, Warszawa 1882.
- Damalewicz S., *Series Archiepiscoporum Gnesnensium atque res gestae e vetustis antiquitatum ruderibus collectae*, Varsaviae 1649.
- Damalewicz S., *Vitae Vladislaviensium Episcoporum*, Cracoviae 1642.
- Arentowicz Z., *Włocławek*, Włocławek 1937.
- Białostocki J., *Mecenas, kolekcjoner, odbiorca*, w: *Mecenas, kolekcjoner, odbiorca. Materiały z sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Warszawa 1984, s. 9–14.
- Birecki P., *Dzieje sztuki w Chełmży*, Chełmża 2001.
- Bużeński S., *Żywoty arcybiskupów gnieźnieńskich, prymasów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 3, Wilno 1852.
- Chodyński S., *Bazylika katedralna we Włocławku (Materiał historyczny)*, KDWł, 24(1930), s. 346–352.
- Chodyński S., *Kościół katedralny we Włocławku*, „Przegląd Katolicki”, 1896, s. 338–372.
- Chrzanowski T., Kornecki M., *Wota srebrne. Z badań nad sztuką sarmatyzmu w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki”, 32(1970), nr 2, s. 209–214.

- Chrzanowski T., Kornecki M., *Złotnictwo toruńskie. Studium o wyrobach cechu toruńskiego od wieku XIV do 1832 roku*, Warszawa 1988.
- Czyżewski K.J., *Biskupa Piotra Gembickiego dary i fundacje artystyczne dla katedry krakowskiej*, w: *Katedra krakowska w czasach nowożytnych (XVI–XVIII w.)*, red. D. Nowacki, Kraków 1999, s. 55–98.
- Detloff P., *Działalność fundacyjna przeora Jana Konstantego Morskiego*, w: *Sztuka w kręgu krakowskich Dominikanów*, red. A. Markiewicz [i in.], Kraków 2013, s. 703–721.
- Grela B., *Krzyż Tumski w katedrze we Włocławku*, Kraków 2016 (mps).
- Heise J., *Bau – und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen: Kreis Kulm*, t. 5, Danzig 1887.
- Kalinowski J.K., *Wawrzyniec Gembicki jako biskup chełmiński i pomezkańskiej diecezji wieczysty administrator (1600–1610)*, Toruń 2011.
- Korytkowski J., *Arcybiskupi gnieźnieńscy: Prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. 3, Poznań 1888.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11: *Dawne województwo bydgoskie*, z. 16: *Powiat toruński*, Warszawa 1972; z. 18: *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988.
- Krupska K., *Najstarsze zachowane srebrne wota w Polsce*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2013, nr 4, s. 515–527.
- Łętowski L., *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 2, Kraków 1852.
- Łyczak B., *Uwagi na temat siedemnastowiecznych fundacji ołtarzowych w kościele pw. św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty w Toruniu*, „Zapiski Historyczne”, 77(2012), s. 77–91.
- Mańkowski A., *Wawrzyniec Gembicki, biskup chełmiński (1600–1610)*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej”, 3(1931), s. 20–47.
- Morawski M., *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933.
- Nowakowski P., *Katedra włocławska*, Włocławek 1991.
- Olędzki J., *Wota srebrne*, „Polska Sztuka Ludowa”, 21(1967), nr 2, s. 67–92.
- Organisty A., Walczak M., „*Życie po życiu*” sztuki Wita Stwosza, w: *Wokół Wita Stwosza. Katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie 2005*, red. D. Horzela, A. Organisty, Kraków 2005, s. 263–273.
- Przyboś A., *Gembicki Wawrzyniec (1559–1624) h. Nałęcz, arcybiskup gnieźnieński*, w: PSB, t. 7, Kraków 1948–1958, s. 382–384.
- Relacje Nuncyuszów Apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, wyd. E. Rykaczewski, t. 2, Berlin – Poznań 1864.
- Walczak M., *Działalność fundacyjna biskupa krakowskiego, kardynała Zbigniewa Oleśnickiego*, cz. 1–2, „Folia Historiae Artium”, 28(1992), s. 57–72; 30(1994), s. 63–84.

KS. ANTONI PONIŃSKI

KAPŁANI PRACUJĄCY W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ DOŚWIADCZENI KOMUNIZMEM SOWIECKIM

„Miejsce to, Włocławek – może nie tak bardzo znane na świecie, w Europie, nosi w sobie ten przedziwny zapis w naszym stuleciu, który jest jak gdyby odpowiedzią na tamten zapis całej cywilizacji nienawiści, śmierci, całej cywilizacji śmierci. Nosi zapis cywilizacji życia, życia przez śmierć, tak jak Chrystus, tak jak Serce Boże”¹. Słowa drukowane nie oddają do końca wymowy bardzo emocjonalnego, wypowiedzianego spontanicznie, poza oficjalnym tekstem, fragmentu wystąpienia Jana Pawła II podczas pobytu we Włocławku w czerwcu 1991 roku. Papież odnosił się do zamęczenia w latach 1939–1945 w obozach hitlerowskich 237 kapłanów pracujących w diecezji włocławskiej, czyli ponad połowy stanu z okresu przedwojennego. Ale zwrot o „zapisie całej cywilizacji nienawiści, całej cywilizacji śmierci” zbliżającego się wówczas do końca dwudziestego stulecia wskazywał, że nie zacieśnia go do światopoglądu nazistowskiego, „w imię którego człowiek może odbierać życie drugiemu człowiekowi, dlatego że jest innej rasy”².

W tym samym XX wieku zrodził się chronologicznie wcześniejszy, a jeszcze bardziej śmiercionośny światopogląd, oparty na podziale i wartościowaniu społeczeństwa według klas i stosunku do Boga. „Mit klasy”. Ideę wymyśloną na Zachodzie Europy wprowadzono w życie najpierw

KS. ANTONI PONIŃSKI – dr teol., wykształcenie specjalistyczne w zakresie teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, publicysta katolicki, redaktor naczelny czasopisma diecezji włocławskiej „Ład Boży” w latach 1983–1998.

¹ Jan Paweł II, *Nie pozwól się uwikłać siłom pożądania, które są w tobie jako „zarzewie grzechu”*. Homilia wygłoszona we Włocławku (7 VI 1991 r.), cyt. za: *Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście. Czwarta wizyta duszpasterska Polsce 1–9 czerwca 1991 roku*, Città del Vaticano 1991, s. 194.

² Tamże.

na przeciwległych krańcach kontynentu europejskiego, później w całej Rosji, a jeszcze później na sowieckich bagnietach rozniesiono ją po prawie wszystkich kontynentach. W imię obydwu odmian tej samej w gruncie rzeczy ideologii – starającej się postawić człowieka w miejsce Boga – na wiele lat, w różnych miejscach świata zapanowała rzeczywistość cywilizacja „nienawiści i śmierci”. Tyle że o totalitaryzmie komunistycznym, o wiele dłużej zbierającym swoje żniwo, o jego bezprawiu, o jego ludobójczym charakterze świat na ogół milczał, a i nie chciał słuchać. O pamięć o tych, którzy w dwudziestym wieku „cierpieli i oddawali życie w hitlerowskich czy też sowieckich obozach zagłady”, w osiem lat później (7 VI 1999 r.) Jan Paweł II upomniał się w Bydgoszczy: „Przyszedł teraz czas przypomnienia tych wszystkich ofiar i oddania im czci należnej. «A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby ‘nieznani żołnierze wielkiej sprawy Bożej’» – napisałem w Liście apostołskim *Tertio millenio adveniente* (n. 37). [...] Nasz wiek, nasze stulecie ma swe szczególne martyrologium jeszcze nie w pełni spisane. Trzeba go zbadać, trzeba go stwierdzić, trzeba go spisać. [...] Trzeba ażebyśmy przechodząc do trzeciego tysiąclecia spełnili obowiązek, powinność wobec tych, którzy dali wielkie świadectwo Chrystusowi w naszym stuleciu”³.

Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na ten apel – chociaż w stosunkowo wąskim i trochę specyficznym zakresie. Ukazuje losy niektórych kapłanów diecezji włocławskiej, których owo „dawanie świadectwa” po listopadzie 1917 roku zastało na terenie Związku Sowieckiego bądź przywiodło tam później, ale też – i to jest owa szczególna specyfika – tych kapłanów z diecezji kresowych, którzy po męczeńskich doświadczeniach tam doznawanych, znajdowali schronienie w diecezji włocławskiej. Ci ostatni dotarli do niej w trzech zasadniczych falach uchodźców – w okresie wojny bolszewików podjętej wobec Polski; w okresie międzywojennym (1921–1939); po 1939, a zwłaszcza po 1945 roku. Część z nich, po traktacie ryskim z 1921 roku, znalazła się na terenie Związku Sowieckiego. Reszta posługiwała na terenie przedwojennej Polski, aż do tragicznego 17 września 1939 roku. Wszyscy oni, zwłaszcza ci ostatni kapłani – chociaż nie opuścili swojej Ojczyzny – „byli wygnańcami”.

³ Jan Paweł II, *Chrystus nie obiecuje łatwego życia*. Homilia wygłoszona w Bydgoszczy (7 VI 1999 r.), cyt. wg.: *Pielgrzym błogosławieństw. Homilie i przemówienia Jana Pawła II. VII Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny 5.06. – 17.06.1999 r.*, Kalisz 1999, s. 37.

Czego doświadczali ludzie Kościoła w Związku Sowieckim

Aby uświadomić sobie dramatyzm ich losów, trzeba przypomnieć warunki, w jakich przyszło im żyć w reżimie sowieckim. Już w pierwszym dekreście władzy bolszewickiej, ze stycznia 1918 roku, jakoś tam odnoszącym się do spraw wyznaniowych, duchowieństwo zostało pominięte. Jakby w ogóle taka kategoria ludzi nie istniała. W praktyce natomiast, dla ich eliminacji stosowano oskarżenia o działalność kontrrewolucyjną, antysowiecką i szpiegowską na rzecz mocarstw zagranicznych. Widowym dowodem utrzymywania łączności z burżuazją międzynarodową było uznawanie zwierzchności papieża. „Każdy ksiądz jest kontrrewolucjonistą, każdy akt religijny jest antysowiecki, a ktokolwiek idzie do kościoła jest winny obrazy rewolucji i jej zasad” – pisała w grudniu 1918 roku jedna z moskiewskich gazet⁴. Przy takim podejściu każdego kapłana można było, zgodnie z prawem, skazać na więzienie. A jeśli nawet nie został skazany, to świadomość atmosfery ciągłego zagrożenia, inwigilacji, ewentualność, że w każdej chwili może zostać oskarżony, doprowadzała niektórych do ciężkich powikłań psychicznych. Tak ciężkich, że nawet po wyjeździe do Polski, niektórzy opłowani byli manią prześladowczą.

Pierwsza konstytucja sowiecka (10 VI 1918) usankcjonowała prawnie oddzielenie państwa i szkoły od Kościoła, jasno wskazując, że nie będzie to żadna neutralność. Do sformułowania „wolność religijnej i antyreligijnej propagandy przyznana jest wszystkim obywatelom”, dodano bowiem w rozdziale 13 już jednoznaczny zakaz nauczania religii na wszystkich szczeblach szkolnictwa. A od początku lat dwudziestych zaczęto wydawać czasopismo „Bezbożnik”, masowe, bo wydawane w nakładzie pół miliona egzemplarzy, narzędzie antyreligijnej propagandy. W kolejnej konstytucji, z 1924 roku, nie było już nawet wzmianki o prawach obywateli dotyczących wolności sumienia. W 1932 roku organizacje zwalczające religie podjęły – na wzór zobowiązań podobnych do deklaracji o zwiększaniu produkcji – pięcioletni plan wytępienia wszelkich oznak religijności w ciągu najbliższych pięciu lat. W następnej konstytucji, z 1936 roku, art. 124 precyzował: „Wszystkim obywatelom przyznana jest wolność odprawiania kultów religijnych i wolność propagandy antyreligijnej”. Opuśczenie jednego słowa – „religijnej” – uczyniło wszelką formę

⁴ R. Dzwonkowski, *Kapłani męczennicy i wyznawcy wiary w diecezji kamieniecko-podolskiej w XX wieku*, „Studia Catholica Podoliae”, 1(2002), s. 237.

mówienia, świadczenia – nawet o konstytucyjnej wolności sprawowania kultu – działaniem antykonstytucyjnym.

Zresztą, zapis o prawie do sprawowania kultu i tak stał się zapisem pustym, skoro nie było gdzie praktykować kultu. Same liczby są wymowne: w 1914 roku na terenie Cesarstwa Rosyjskiego (bez ziem Królestwa Polskiego), czyli mniej więcej to, co stanowiło późniejszy obszar ZSRR, było 1158 parafii rzymskokatolickich, blisko 1500 kościołów i prawie tyle samo kaplic, obsługiwanych przez prawie 2200 księży. Na początku lat dwudziestych na terenie ZSRR czynnych było 620 kościołów i podobna liczba kaplic. Pracowało w nich około 400 księży⁵. W 1938 roku w całym kraju pozostały... dwa czynne kościoły nazywane francuskimi, w Moskwie i Leningradzie⁶. Pracowali w nich duchowni z zagranicy i z założenia miały służyć obcokrajowcom. W tym przynajmniej zakresie udało się prawie zrealizować pięcioletni plan tępienia religii. Spośród 469 księży poddanych różnorodnym represjom, czyli chyba wszystkich, jacy przebywali na terenie ZSRR, 267 zostało wprost zgładzonych – niektórzy pod przykryciem zasądzonych wyroków, inni bez nich – lub zmarło w wyniku rozmaitych działań organów bezpieczeństwa⁷.

Pierwszy proces przeciwko duchownym katolickim odbył się w Mińsku latem 1922 roku. Głównym oskarżonym był proboszcz katedry mińskiej, ks. A. Lisowski. Oskarżano go o ukrywanie kosztowności kościelnych, chęć stworzenia partii pozostającej na usługach Polski, szpiegostwo na rzecz Polski. Sąd orzekł, iż ks. Lisowski zasłużył na rozstrzelanie, lecz karę śmierci zamieniono na długoletnie więzienie⁸.

Pod koniec marca 1923 roku w Moskwie sądzonych było 14 księży z Petersburga, z arcybiskupem mohylewskim Janem Cieplakiem i ks. Konstantym Budkiewiczem, proboszczem par. św. Katarzyny w Petersburgu,

⁵ Por. *Skazani jako „szpiedzy Watykanu”*. Z historii Kościoła katolickiego w ZSRR 1918–1956, red. R. Dzwonkowski, Ząbki 1998, s. 17–19.

⁶ Por. A. Bobryk, *Antyreligijna polityka władz radzieckich wobec Kościoła katolickiego – na przykładzie Mohylewa*, „Studia Polonijne”, 27(2006), s. 122.

⁷ Tamże, s. 123. Są to liczby z całą pewnością niekompletne, gdyż o losie wielu księży, jak choćby w przypadku ks. Mieczysława Saboczyńskiego, kapłana diecezji wrocławskiej, niewiele do dziś wiadomo.

⁸ Por. M. Iwanow, *Polacy w Związku Radzieckim w latach 1921–1939*, Wrocław 1990, s. 318. Zarzut dotyczący kosztowności kościelnych był konsekwencją akcji władz sowieckich, które przez ich konfiskatę chciały uzyskać środki na zakup żywności dla dotkniętej głodem ludności Powołża. Warto dodać, że nie kto inny jak Stolica Apostolska utworzyła wtedy misję pomocy głodującym w Rosji Sowieckiej.

stolicy teŝże metropolii, na czele. Pod pretekstem, ŝe władze kościelne nie chciały podpisać umowy, która w praktyce oddawała państwu całe mienie kościelne, łącznie z wyposażeniem świątyni, w grudniu 1922 roku zamknięto świątynie w najdłuŝej opierającym się tej przemocy Petersburgu, a arcybiskupa oskarżono o stworzenie organizacji, która sprzeciwiała się dekretom władzy sowieckiej i o usiłowanie wywołania w masach sprzeciwów z wykorzystaniem przesądów religijnych⁹.

„Na kilka dni przed rozpoczęciem procesu został zorganizowany wiec w celu spowodowania nacisku na Trybunał Rewolucyjny i zmuszenia go do ogłoszenia surowego wyroku podsądnym. Z inicjatywy komunisty Juliana Marchlewskiego zgromadzenie przyjęło rezolucję oskarżającą katolickich kapłanów z abp. Cieplakiem na czele o kontrrewolucyjną walkę z władzą sowiecką. Tenŝe Marchlewski ogłosił w «Izwestijach» artykuł, w którym oskarŝał Watykan o kierowanie sabotaŝem sowieckich instytucji i o usiłowanie wtrącania się w wewnętrzne sprawy Rosji za pośrednictwem miejscowego Kościoła katolickiego”¹⁰. Sąd wymierzył obydwu księżom karę śmierci. Skazani zwrócili się do władz sowieckich o ułaskawienie. Arcybiskupowi zamieniono karę śmierci na 10 lat więzienia z bezwzględną izolacją, uzasadniając to cynicznie i karkołomnie, iż władza nie chce, aby kara śmierci dla Cieplaka jako przedstawiciela wyznania prześladowanego za czasów caratu, została zrozumiana przez zacofaną część katolików, których przesady religijne arcybiskup wyzykiwał, jako skierowana przeciwko kapłanowi ich kultu. Dla ks. Budkiewicza nie znaleziono żadnych okoliczności łagodzących. Znając mentalność władz sowieckich nie można wykluczyć, iż dodatkowym motywem takiego rozstrzygnięcia było pochodzenie skazanych. Okazano łaskę arcybiskupowi, który pochodził z rodziny chłopskiej. Takowej nie było dla ks. Budkiewicza, syna szlachcica. On sam o odmowie łaski podobno dowiedział się z gazety. Został zamordowany w nocy z 31 marca na 1 kwietnia, z Wielkiej Soboty na Wielkanoc, strzałem w tył głowy, kiedy

⁹ Por. B. Czaplicki, *Ks. Konstanty Budkiewicz (1867–1923) – ŝycie i działalność*, Katowice 2004, s. 161–162.

¹⁰ Tamŝe, s. 171–172. Niestety, Julian Marchlewski pochodził z Włocławka i to on podczas wojny 1920 roku naleŝał do forpocztu bolszewików polskiego pochodzenia, którzy mieli wprowadzić ich rŝądy w podbitej Polsce. Jego pomnik przez ćwierć wieku, do początku lat dziewięćdziesiątych, stał, a właściwie straszył, na włocławskim tzw. Starym Rynku, przez który podąŝali ludzie do najstarszego kościoła parafialnego, fary św. Jana Chrzyciela. Pomnikowy Marchlewski trzymał w ręku książkę, co dowcipnie komentowano, iż zapisuje wszystkich partyjnych chodzących do fary.

zstępował po schodach do podziemi na Łubiance. Według innej wersji – po oznajmieniu, iż kara śmierci zostanie wykonana natychmiast, poprosił o 10 minut na modlitwę. Zgodzono się. Na miejscu egzekucji przeżegnał się, pobłogosławił kata i jego dwóch pomocników, a sam odwrócił się do ściany, szepcząc słowa modlitwy. Przerwał ją strzał kata¹¹. Stolica Apostolska jeszcze przed rozpoczęciem procesu otrzymała zapewnienie ze strony przedstawiciela Sowietów, że sądzonym nic poważnego nie grozi. W dwa dni po ogłoszeniu wyroku polskie MSZ zaproponowało wymianę więźniów. Propozycję odrzucono w sposób wręcz agresywny. W dniu, kiedy zapadła decyzja o rozstrzelaniu ks. Budkiewicza, sekretarz stanu kard. Gasparri wysłał telegram do najwyższych władz radzieckich z prośbą o zwolnienie osądzonych i wysłanie do Rzymu. Odpowiedź – o zamianie wyroku abp Cieplakowi – otrzymał 5 kwietnia, czyli pięć dni po rozstrzelaniu ks. Budkiewicza¹². Opinia światowa upominała się o arcybiskupa Cieplaka, ale przetrzymano go w więzieniu do początków 1924 roku – aby nadal nikt nie myślał, że władza radziecka przed kimś się uniaża – i wtedy cichaczem przewieziono na granicę z Łotwą i... puszczono go „wolnym”.

Nie sposób zestawić wszystkich metod, sposobów, jakie władza sowiecka stosowała wobec duchowieństwa. Księża nie musieli robić niczego, co nosiłoby chociaż cień niepraworządności. Nie wystarczyło, że dbali, aby zmieścić się w ciasnym gorsecie sowieckich przepisów. Władza sowiecka sama za nich przygotowała powody aresztowania i skazania. Do ks. Józefa Borodziuli, kapłana archidiecezji mohylewskiej, który spędził w łagrach 25 lat, najpierw przysłano agenta w polskim ubraniu, który mówił, że przedarł się do niego z Polski. Ksiądz go odprawił z niczym i napisał do służb sowieckich, żeby mu takich prowokatorów nie przysyłali. Tego agenta spotkał w trzy lata później, gdyż ukarano go za źle wykonaną pracę zesłaniem również na Wyspy Sołowieckie. Po tej nieudanej prowokacji materiały zbierała na niego stróżująca w polskiej szkole. Zrobiła się nabożna, zaczęła chodzić często do kościoła i drogę od wejścia do ołtarza odbywała na kolanach. Wystarczyło, aby po dwóch latach aresztowano go. Po dwóch tygodniach pobytu w celi o wymiarach 3 na 5 kroków, pierwszy przesłuchujący go – niemiecki komunista – uznał, że w tych donosach nie ma niczego obciążającego. Zajął się nim drugi,

¹¹ Por. tamże, s. 194–195.

¹² Por. tamże, s. 196–197.

który dbając o „prawidłowość” procesu zmusił organistę do złożenia fałszywych zeznań. Ten, po latach przeprasząc księdza tłumaczył, że bał się zesłania na Sybir. Co wtedy zeznał? Że ksiądz uczył dzieci wiary i że przychodzili do księdza różni ludzie. Czy mogli być wśród nich szpiedzy? Organista nie wykluczył takiej możliwości. Ale śledczy chciał, aby ksiądz sam przyznał się do tych przestępstw. Kiedy ten uparcie odmawiał, po nastaniu nocy wyciągnięto księdza z celi, pod kilkuosobową strażą z odbezpieczoną bronią zawieziono do podmiejskiego lasu i tam kazano mu kopać sobie mogiłę. Po jakimś czasie przywieziono go z powrotem do więzienia. Po paru dniach został zaproszony do gabinetu naczelnika służb tajnych, poczęstowany papierosem i propozycją: „Pochodzicie z biednej rodziny czyli jesteście nam bliski. Pomóżcie nam w zwalczaniu wpływów z Polski. Będziecie księdzem w Mińsku, damy wam samochód”. Odmówił. Na to naczelnik – „to pójdziecie na Sołówki”¹³. Zaocznie zasądzono mu trzy lata. Wieziono go do celu kilka tygodni w wagonie, gdzie musiało zmieścić się 60 osób. Po drodze były przerwy w tzw. więzieniach przesyłkowych. W Leningradzie nad jego wejściem był napis: „Nie płacz wchodząc, nie ciesz się wychodząc”. W odniesieniu do wszystkich uwięzionych w sowieckich łagrach okazywało się to w pełni i nieustająco prawdziwe. Ks. Borodziuła nie tylko kilkakrotnie miał dokładane kolejne lata zsyłki, ale kiedy nawet – już po wojnie – w 1956 roku po formalnym zwolnieniu dostał pozwolenie na działalność duszpasterską, to za zbyt gorliwą pracę owocującą licznym przystępowaniem do sakramentów, odebrano mu dotychczasowe uprawnienia i przez następne dwadzieścia lat, do 1978 roku nie mógł publicznie odprawiać mszy świętej¹⁴.

Oskarżenia formułowane wobec aresztowanych księży zmieniały się jak w kalejdoskopie. „Jak wspominał bp Szelażek, przez długi czas nie mógł się zorientować, za co został aresztowany. W końcu i ta formalna przyczyna – decyzja biskupa o przeniesieniu wspomnianych kapłanów diecezji łuckiej poza granice państwowe II Rzeczypospolitej (mianował

¹³ Innemu księdzu proponowano, że po specjalnym przeszkoleniu zamieszka w Rzymie i tam będzie przekazywał potrzebne informacje siatce sowieckiej. Skończyło się podobnie. Por. W.J. Ciszek, D.L. Flaherty, *On mnie prowadzi*, Warszawa 1990, s. 87. Tego rodzaju propozycje zdają się świadczyć, że ateistyczni przedstawiciele reżimu w ogóle nie brali pod uwagę, że człowiek może być wierny Bogu i zasadom wiary.

¹⁴ Por. J. Borodziuła, *Zbrodnia i kara XX wieku. 25 lat więzienia, łagrów i zsyłki*, „Chrześcijaństwo w świecie”, 26(1997), nr 2, s. 112–125

w 1944 administratorów dla diecezji kamienieckiej i żytomierskiej) przestała być aktualna. Dopiero na etapie kijowskim sformułowano akt oskarżenia: Wszyscy ośmiu zostaliśmy oskarżeni o zdradę radzieckiej ojczyzny na rzecz Watykanu, przy czym głównym oskarżonym był bp Szełażek. Szczególnie zarzucano mu, że w sprawozdaniu poslanym papieżowi z lat 1939–1941 opisywał on przymusowe masowe wywożenie swoich diecezjan w bydłowych wagonach w głąb Związku Radzieckiego. Biskup pisał, że wielu z tych ludzi zmarło w drodze. Uznano to za «klewietu», czyli oszczerstwo. Sam słyszałem – wspominał ks. Bukowiński – jak sędzia śledczy oburzał się mniej więcej tymi słowami: Gdyby biskup napisał, że w drodze zdarzały się pojedyncze przypadki śmierci, ale on miotał oszczerstwo, że zmarło wielu”¹⁵.

Że nie ma tu drastycznych opisów tortur, maltretowania, zabijania? To było taką codziennością, że stawało się czymś zwyczajnym. Z cudem graniczyła niespodziewana i rzadka możliwość najedzenia się do syta¹⁶, umycia, przeżycia następnego dnia mimo morderczych prac, mimo nie wiadomo z której strony – z głodu, z zimna, z luf strażników, z ręki współwięźniów (nie tylko kryminalistów, ale takich samych zwyczajnych więźniów) – grożącej śmierci. Czy trzeba epatować obrazem sutanny powieszanej na noc, która rano była nie czarna, ale żółta od pluskiew? Przewożeniem więźniów samochodem z napisem „Mięso”? Albo że przez dwa tygodnie więzień dostawał kromkę chleba i wrzątek? Albo że na oczach kapłanów, tak samo jak wszyscy głodnych, dokonywano aktów kanibalizmu? Albo że i sam kapłan, już po ogłoszeniu, że wychodzi na wolność, aby zostać zaliczonym do tych, którzy nadają się do podróży, czyli dają nadzieję, że w drodze nie umrą, wie, że „trzeba użyć wszelkich sposobów, prośby, kłamstwa, interwencji innych, aby być umieszczonym na liście pierwszej. Interwencje zdobywało się kawałkiem chleba, odmawiając go sobie”¹⁷. Czy może od tych drastycz-

¹⁵ J. Żaryn, *Starania ks. dr Teodora Benschka o uwolnienie czterestu księży diecezji łuckiej*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 41(1997), nr 1, s. 65.

¹⁶ W czasie postoju samochodu wiozącego więźniów z Kołomy, po ogłoszeniu, że wychodzą na wolność, „podchodzi do nas kobieta i pyta, czy może byśmy coś zjedli? Skinęliśmy tylko głowami, bo z braku sił nie było ochoty na rozmowę. Po chwili przynosi dwie duże miski zupy mieszanej i dwa duże kawałki chleba. Oczom naszym nie wierzymy. Po trzy i pół roku autentyczna zupa i chleb do sytości!!! A dawniej było tylko jedno pragnienie: najęść się choćby raz chleba do sytości i umierać. A tu nie tylko chleb. Po tym posiłku perspektywa śmierci nieco się oddaliła, a zaczęła powracać nadzieja na poprawę losu”. R. Kranc, *Z Ostroga na Kołymę*, Biały Dunajec 1998, s. 74.

¹⁷ Tamże.

ności nie jest bardziej wstrząsające to, że jeden z kapłanów przez pięć lat śledztwa sam przebywał w celi na osławionej Łubiance nie mogąc w ciągu żadnego z blisko 2000 dni ani usiąść, ani położyć się?¹⁸

Przykłady, jak rozprawiano się z ludźmi Kościoła, wprowadzają w dramatyczne, ale przecież ostatecznie – z punktu wiary katolickiej – chwalebne¹⁹ dzieje wielu znanych lecz i bezimiennych kapłanów, którzy doświadczyli prześladowań na terenie ZSRR. Nie wszyscy mieli tak głośne procesy. Nie wszyscy zostali od razu skazani na śmierć, aczkolwiek darowanie im na razie życia było szczególnie wyrafinowanym wyrokiem – ten, którego uznano za wroga ZSRR, zanim umrze, niech swoją pracą pomnoży dorobek swojego wroga. Niezależnie od paragrafu, w myśl którego byli sądzeni, wyroki były konsekwencją prześladowania za wiarę, którą wyznawali. Ale tym bardziej, z prześladowań rodziła się, w tamtych warunkach, konieczność jej świadectwa i podtrzymywania jej u innych. Kapłani zsyłani do obozów, jak pisze jeden z nich, nie musieli starać się o nawiązywanie kontaktów. Ludzie sami ich poszukiwali. Przychodzili do nich dlatego, że byli kapłanami, a nie z racji ich cech osobistych. Nie tyle po rady, mądre wskazania, ale po rozgrzeszenie swych win przez siłę sakramentu. Nie zawsze chodziło o mówienie o Bogu i religii. Czasem wystarczyło okazać szacunek każdemu ze współwięźniów²⁰. Szczególnego podtrzymywania wiary potrzebowali sami uwięzieni kapłani, którzy na co dzień byli obiektem specjalnych szykan, pod stałym nadzorem, zawsze podejrzewani²¹.

Losy kapłanów diecezji włocławskiej przebywających na terenie Rosji Sowieckiej po 1917 roku

Chociaż historyczną cezurą jest Rewolucja Październikowa 1917 roku, to duchowieństwo diecezji noszącej wówczas nazwę kujawsko-kaliskiej

¹⁸ Por. Cizek, Flaherty, *On mnie prowadzi*, s. 50–51.

¹⁹ Papież Pius XI w przemówieniu na konsystorzu 23 V 1923 roku, wymieniając po imieniu i nazwisku wszystkich osądzonych w Moskwie duchownych, „zwrócił uwagę na to, że zbrodnia ta zdarzyła się w czasie, gdy Kościół niósł głodującej Rosji realną pomoc”. O ks. Budkiewiczu mówił: „Cokolwiek bądź powiedzieć można by o innych szczegółach oskarżenia przeciwko arcybiskupowi Cieplakowi i jego towarzyszom niedoli, przede wszystkim zaś przeciwko ks. Budkiewiczowi, który padł, ugodzony kulą śmiertelną, to ból i krzywdę, którą ponieśliśmy i ponosimy z powodu cierpień tych najmężniejszych w wierze synów Kościoła, w przedziwny sposób koi myśl, że przyniosła ona chlubę Kościołowi i wierze katolickiej, to nadzieja, że każń znoszona i krew przelana staną się nasieniem, z którego wyrosną liczni znakomici wyznawcy, tak jak to się działo w początkach dziejów Kościoła”. Cyt. za: Czapllicki, *Ks. Konstanty Budkiewicz*, s. 199.

²⁰ Por. Cizek, Flaherty, *On mnie prowadzi*, s. 118–119.

²¹ Por. tamże, s. 148.

od dawna doświadczało, czym jest przemoc w wydaniu rosyjskim, na sobie, gdyż długa była lista kapłanów tej diecezji i zakonników z klasztorów na jej terenie zesłanych do najbardziej odległych rejonów Rosji za wszelkiego rodzaju wsparcie powstania styczniowego. Z czasem dopisywano do niej nazwiska tych, których zsyłano tam za nieprawomyślność wobec caratu. Ale też już w XIX wieku diecezja kujawsko-kaliska przyjmowała w swoje szeregi kapłanów, którzy po odbyciu wyroków w Rosji, z zakazu władz carskich nie mogli powrócić do swoich diecezji. Symboliczną postacią był ks. Stefan Olechnowicz, kapłan diecezji mińskiej, wyświęcony w 1861 r. Był wikariuszem w katedrze mińskiej, kapelanem szkół. Na skutek denuncjacji przez dyrektora gimnazjum w Mozyrzcu, decyzją gubernatora wileńskiego Murawiewa, został zesłany do guberni permskiej. Po czterech latach zsyłki został przyjęty do diecezji kujawsko-kaliskiej²².

Wybuch rewolucji zastał w Rosji czterech duchownych naszej diecezji. Ks. Piotr Kotarski w 1916 roku ukończył studia w Akademii Duchownej w Petersburgu i na prośbę bp. Jana Cieplaka, wówczas administratora archidiecezji mohylewskiej, pojechał do Tomsku na Syberię, aby objąć opieką duszpasterską tam zamieszkałych Polaków. Kolejny tymczasowy administrator dla części syberyjskiej, opuszczając ją, przekazał swoje pełnomocnictwa ks. Kotarskiemu. Bolszewicy po opanowaniu Tomsku aresztowali ks. Kotarskiego. Komendant ich organów bezpieczeństwa zwanych w skrócie CZEKA, *nota bene* kolega ks. Kotarskiego ze studiów w Tomsku, podczas przesłuchania nie zadowolili się jego deklaracją, że będzie lojalny wobec nowych władz, ale domagał się uzasadnienia – dlaczego będzie lojalny. Ksiądz odwołał się do Pisma Świętego, że wszelka władza pochodzi od Boga i uzupełnił – raczej już swoim wnioskiem – iż Bóg, który daje władzę jako nagrodę lub karę, dał ją bolszewikom jako karę dla caratu i tych, którzy gnębią ludzi. Po takiej deklaracji został zwolniony i mógł prowadzić pracę duszpasterską²³. Jakiś czas rzeczywiście jeszcze pracował, a nawet był lektorem na uniwersytecie, jednak pod

²² Był kolejno wikariuszem parafii Kowal 1871–1876, Pabianice 1876–1877, Kłomnice 1877–1878; administratorem parafii Koniecpol 1878–1886, Krzepice 1886–1897, Burzenin 30 I 1897 – 23 II 1897, Kruszyna 23 II 1897 – 1898, Lutomiernsk 1898–1909. Z powodu słabego zdrowia wywołującego także rozgorzenie parafian, został przeniesiony na rezydencję do kościoła poreformackiego w Lutomiernsku. Zmarł tam 9 III 1911 r.

²³ Por. *Ks. prał. Piotr Kotarski. Senior ruchu kapłańskiego, w: Księża Caritas. Wspomnienia*, Warszawa 1984, s. 69.

koniec 1921 roku wrócił do Polski i do diecezji, a z czasem dopisał do swojego życiorysu kolejne, nie mniej dramatyczne etapy²⁴.

Ks. Mieczysława Saboczyńskiego, 30-letniego kapłana studiującego w Akademii Duchownej²⁵, wybuch rewolucji i powstanie Rosji Sowieckiej odcięły już na zawsze od Ojczyzny i diecezji. Do 1921 roku pracował w parafii Luszewo w archidiecezji mohylewskiej. Dla ułatwienia starań o powrót do Polski abp Cieplak przeniósł go do Słucka, leżącego o wiele bliżej Polski. W roku następnym pracował w Zamościu pod Słuckiem. Chociaż chciał wrócić do Polski i w 1925 r. był na liście do wymiany, uzależnił to od znalezienia kapłana, który kontynuowałby jego pracę duszpasterską. Reszta jego losów jest mało znana. Podobno około 1930 roku został aresztowany jako ostatni już z księży pracujących w okolicach Borysowa i podobno uwięziony w obozie w Termitau przy granicy z Mongolią i tam około 1937 roku rozstrzelany. Chociaż według wykazu zamieszczonego w książce S. Kota, negocjatora z rządem sowieckim, w 1941 r. widniał jeszcze na liście przebywających w obozie.

Ks. Michał Wróblewski, wyświęcony w czerwcu 1914 r., korzystając z urlopu wakacyjnego wyjechał na Wołyń i Podole. Wskutek rozpoczęcia wojny nie mógł powrócić do Włocławka i przez trzy lata pracował jako wikariusz i zastępca w kilku parafiach byłej diecezji żytomierskiej. W 1917 r. został prefektem gimnazjum męskiego i szkoły fabrycznej w Kamionskoie nad Dnieprem. Bolszewicy znieśli ten urząd na początku 1919 roku. Od września 1919 r. do połowy 1922 r. był kapłanem-administratorem kaplicy w mieście Kisłowodzk na Kaukazie. W czerwcu 1922 r. wrócił do Polski dzięki pomocy delegacji Polski do spraw repatriacji i działań kurii.

Odrębnym gatunkowo przykładem skutków rewolucji październikowej były losy (i dokonania) ks. Idziego Radziszewskiego, kapłana diecezji kujawsko-kaliskiej, od 1914 roku rektora Akademii Duchownej w Petersburgu. Po zamknięciu Akademii otworzył Uniwersytet Katolicki w Lublinie.

²⁴ W chwili wybuchu drugiej wojny światowej był proboszczem parafii Opatówek. Usunięty przez Niemców z parafii, później – 4 III 1941 – w miejscowości Bór Zapilski, diecezja częstochowska, został przez Niemców aresztowany i osadzony w obozie koncentracyjnym w Auschwitz, a od 4 V 1941 r. w Dachau. Wyzwolony został z Dachau 29 IV 1945 r. Od 1949 r. aktywny działacz propaństwowej Głównej Komisji Księży, grupującej tzw. księży-patriotów, a w latach 1952–1954 był przewodniczącym prezydium tej Komisji.

²⁵ Świecenia kapłańskie otrzymał 16 VII 1909 r. w Lubrańcu. Do czasu rozpoczęcia studiów w Petersburgu był wikariuszem parafii Rzgów k. Łodzi 1909–1910, Brzeźnio 1910–1912, Srocko 1912–1913.

Diecezja włocławska – miejsce schronienia dla kapłanów z Rosji Sowieckiej

Najpierw, w czasie wojny 1920 roku, schroniło się w seminarium włocławskim siedmiu alumnów seminarium mińskiego. Tu dokończyli studia i tu otrzymali w czerwcu 1921 roku święcenia kapłańskie. Niektórzy z nich przynajmniej przez kilka miesięcy pracowali w tej diecezji²⁶. Wszyscy wrócili do macierzystej diecezji, ale niektórzy z nich po drugiej wojnie światowej pracowali w granicach powojennej Polski²⁷. W diecezji włocławskiej (wtedy jeszcze kujawsko-kaliskiej) znaleźli się księża czy to uciekający przed armią bolszewicką (często na polecenie biskupów udający się do Polski), czy tacy, których na przykład wyzwoliły polskie wojska. Niektórzy z nich pozostali w diecezji włocławskiej, albo przynajmniej w Polsce, do końca życia²⁸.

²⁶ Albert Bakinowski; Bolesław Ciechanowicz, po święceniach pracował krótko (1921) w parafii Iwanowice; Kazimierz Kowrecki, po święceniach przez krótki czas w 1921 r. był wikariuszem parafii Uniejów; Augustyn Nowicki; Stanisław Siedlar, po święceniach pracował krótko w parafii Dobrzec. Od 1927 roku był proboszczem w parafii Kłopoty-Stanisławy wchodzącej w skład przedwojennej diecezji pińskiej, która po 1945 r. pozostała w Polsce, w ramach administracji apostolskiej w Drohiczynie; Władysław Szymański; Piotr Tatarynowicz – wikariusz parafii Rozprza 1921.

²⁷ Bakinowski, więziony po 1945 r. w ZSRR, od 1951 r. w archidiecezji wrocławskiej, Nowicki w diecezji łódzkiej.

²⁸ Z archidiecezji mohylewskiej: Antoni Borysowicz; Józef Hurko, który po przybyciu do diecezji kujawsko-kaliskiej od przełomu 1920/1921 r. został administratorem parafii Kociszew, a opuścił ją 27 XI 1922 r., zmarł w 1946 r. w Pierszajach, w części diecezji pińskiej, która została zabrana przez ZSRR; Aleksander Frąckiewicz, po wybuchu rewolucji został uwięziony przez bolszewików w Mińsku i skazany na śmierć – w diecezji kujawsko-kaliskiej wikariusz parafii Russocice IV/V 1921 – 1922.

Z diecezji łucko-żytomierskiej: Stefan Iwanicki – w diecezji kujawsko-kaliskiej wikariusz parafii Sieradz w drugiej połowie 1920 r., zmarł w 1963 w Miękini k. Środy Śląskiej; Feliks Mieszkiś – w diecezji kujawsko-kaliskiej wikariusz parafii Dzierżkowice ok. XII 1920 – 1921, zmarł 3 V 1955 r. w Świętajnie (diecezja warmińska, obecnie ełcka); Kazimierz Mrozowski, bazylianin, później dominikanin, w końcu kapłan diecezji przemyskiej, po wojnie 1920 r., doświadczył wrogości od Ukraińców z powodu polskiego pochodzenia. Po przejściu do diecezji kujawsko-kaliskiej, od 1923 do 1925, był profesorem we Włocławku – w Liceum im. Piusa X, Gimnazjum im. ks. Długosza i w Gimnazjum Aspisówny. W latach 1925–1926 uczył w Gimnazjach Długosza i Aspisówny. W tym czasie, nosząc się z zamiarem wstąpienia do zakonu reformatów, mieszkał w ich włocławskim klasztorze. Proboszcz parafii Kłóbka 1926–1932, Śmiłowice – od X 1932 r. Zmarł 3 II 1933 r. w Warszawie; Ludomir Prawdź-Zajączkowski – w diecezji kujawsko-kaliskiej wikariusz *ad interim* i prefekt w parafii Warta ok. XII 1920 – 1921, rezydent przy kościele bernardynów w Warcie do 1929 r., prefekt, zwolniony z prefektury w Warcie 1929 r., zmarł w 1940 r. w Pińsku; Stanisław Moszczyński, zagrożony śmiercią od bolszewików – w diecezji kujawsko-kaliskiej i potem włocławskiej kapelan garnizonu w Kaliszu ok. 1923–1925, wikariusz parafii Kruszyna ok. IX 1925, pro-

Do diecezji włocławskiej trafiło – niektórzy dopiero po 1945 roku – kilku kapłanów, którzy wrócili do Polski dzięki wymianie więźniów. Kapłani ci, więzieni przez władze sowieckie, a odszukani przez ambasadę RP i Czerwony Krzyż²⁹, w większości zostali „wymienieni” na polskich komunistów przebywających w więzieniach w Polsce³⁰. W okresie mię-

boszcz parafii Niewiesz (1925–1928), Pęczniew (1928–1941). Aresztowany przez Niemców 6 X 1941 r. i osadzony w obozie przejściowym Konstancyń. W obozie koncentracyjnym Dachau od 30 X 1941 r. uśmiercony w transporcie inwalidów z 18 V 1942 r.; Alfons Linke – w diecezji kujawsko-kaliskiej był najpierw administratorem parafii Rypinek – obecnie parafia św. Gotarda w Kaliszu (V/VI – ok. VII 1922), następnie parafii: Złochowice (ok. VII 1922 – 1923), Mąkoszyn (ok. X 1923 – 1926), Bądkowo, ok. III 1926 – 1929, zmarł w 1929 r. w Krakowie; Kajetan Sas-Jaworowicz – w diecezji kujawsko-kaliskiej wikariusz parafii Turek od 11 XI 1920 gdzie zmarł 20 VI 1922.

Z diecezji kamienieckiej: Antoni Gruszczyński – zagrożony aresztowaniem i śmiercią ze strony miejscowych Ukraińców – uciekł do Polski już w 1918 r. W diecezji kujawsko-kaliskiej pracował jako koadiutor w parafii Biała Czystochowska (ok. XII 1920 – 1921). W połowie 1921 roku został przyjęty do diecezji płockiej i podjął obowiązki kapelana w klasztorze sióstr kapucynek w Przasnyszu. Zmarł w sierpniu 1933 r.; Władysław Lachowicz – skazany na śmierć za zwalczanie bolszewizmu – w diecezji kujawsko-kaliskiej prefekt w Zduńskiej Woli w latach 1924–1932, zmarł w 1937 r. w Piotrkowie Trybunalskim.

Z diecezji kowieńskiej: Alojzy Jatowtt – od czerwca 1920 r. w diecezji kujawsko-kaliskiej – kapelan klasztoru dominikanek w Świętej Annie pod Przyrowem (ok. XII 1920 – 1924). W lipcu 1924 r. otrzymał ekskardynację z diecezji żmudzkiej, a we wrześniu został proboszczem parafii Dąbrowa Zielona. Pracował tam do 1929 r., i tam jesienią 1925 r. zastało go powstanie diecezji częstochowskiej. W latach 1929–1937 był kanclerzem kurii częstochowskiej, zmarł 19 I 1972 r. w Warszawie.

²⁹ Wielką rolę odegrała z ramienia tej organizacji Jekaterina Pawłowna Pieszkowa, była żona Maksyma Gorkiego.

³⁰ Nie wszyscy od razu trafili do diecezji włocławskiej. Najwcześniej, w 1920 r., znaleźli się w Polsce ks. Szymon Żółtowski z archidiec. mohylewskiej, który podjął pracę w diecezji kieleckiej, następnie archidiec. gnieźnieńskiej, potem przez 16 lat, do wybuchu wojny, był kapłanem wojskowym, w czasie okupacji związany był z kościołem św. Anny w Warszawie. Po wojnie przez dwa lata pracował w diecezji włocławskiej jako administrator parafii Chocz (1945–1947), a od 1947 r. w Gdańsku. Z wymiany z lutego 1925 roku wspólnej z abp. J. Cieplakiem – ks. Antoni Pietkiewicz, również z arch. mohylewskiej, zgłosił chęć pracy w ówczesnej diecezji kujawsko-kaliskiej. Był kolejno administratorem parafii Lubomia (1925–1928), Wistka (1928–1935), Świnice Warckie (1935–1937), Wąglczew (1937–1938), Mąkoszyn, od 1 VI 1938 r. Aresztowany przez Niemców 21 X 1939 i uwięziony w Piotrkowie Kujawskim. W nocy z 30 X na 1 XI 1939 r. rozstrzelany z innymi kapłanami (m.in. bł. ks. Leonem Nowakowskim) w miejscowym parku. W 1928 r. po kilku latach spędzonych w więzieniu sowieckim przyjechał do Polski ks. Oktawian Spisacki, z diecezji łuckiej, po wojnie przeniósł się do diecezji włocławskiej – administrator parafii Babiak od 19 IV 1945 r. Zmarł tam 27 VII 1946 r. W grupie z ostatniej wymiany, 15 IX 1932 roku – dwaj księża z diecezji kamienieckiej: ks. Jan Świdorski i ks. Wiktor Kryweńczyk, a z diecezji żytomierskiej ks. Teodor Prokopowicz. Ks. Prokopowicz, wkrótce, po święceniach (4 I 1920) z polecenia swojego biskupa wyjechał do Polski (trwała już inwazja sowiecka), do diecezji kieleckiej. Wrócił do swojej diecezji w październiku tego samego roku. *Nota bene* był wikariuszem u ks. Syrewicza, który po 1945 roku też wyładował w diecezji wło-

dzywojennym, czyli w latach 1918–1939, diecezja udzieliła schronienia blisko 30 kapłanom z terenów ówczesnego Związku Sowieckiego.

Trzem z tej grupy pragnę poświęcić więcej uwagi.

Pierwszy to postać szczególna. Trochę podobny do bł. ks. Władysława Bukowińskiego – ks. Antoni Borysowicz (1893–1966). Wyświęcony na kapłana archidiecezji mohylewskiej 21 I 1917 r. Studiował w Akademii Duchownej w Petersburgu. Po jej zamknięciu przez władze sowieckie, w 1918 r. przybył do Polski i kontynuował studia na UJ. W 1923 r. podjął pracę w diecezji wrocławskiej jako prefekt w gimnazjum żeńskim nazaretanek w Kaliszu. Od 1926 r. przez siedem lat był dyrektorem w tymże gimnazjum. W latach 1933–1939 pełnił funkcję etatowego prefekta w męskim gimnazjum filologicznym im. Asnyka oraz w prywatnej szkole handlowej. Zapisał się w pamięci uczniów jako bardzo wymagający katecheta, ale powszechnie szanowany przez młodzież. W czasie wojny był w latach 1939–1944 proboszczem na terenie archidiecezji wileńskiej. Na polecenie metropolity wileńskiego abp. Romualda Jałbrzykowskiego przeniósł się 17 X 1944 r. do Mińska na Białorusi, gdzie jako wikariusz biskupi objął opiekę duszpasterską nad katedrą. Za głoszenie kazań w języku polskim został aresztowany przez sowieckie władze bezpieczeństwa 24 XII 1944 r., oskarżony o działalność antysocjalistyczną i skazany na 5 lat zsyłki („wolnego osiedlenia”) na Syberii w tiumeńskiej „obłasti”. Pracował tam w miejscowych kolchozach najpierw jako pracownik fizyczny, a następnie jako magazynier, buchalter, kasjer. Długotrwałe starania brata, Jerzego, mieszkającego i pracującego w Polsce, podejmowane przez ambasadę polską w Mo-

clawskiej (administrator parafii Chlewo 31 V – 1 VII 1946, potem Śmiłowice 1 VII – ok. 3 IX 1946). Po traktacie ryskim z 1921 roku ks. Prokopowicz pozostał w tej części diecezji, która znalazła się w Związku Sowieckim. Został aresztowany przez Sowieców 30 I 1930 r. Oskarżony o wychowywanie w duchu polskim swoich parafian, a zwłaszcza młodzieży, którą to miał namawiać do ucieczki do Polski, został skazany na 8 lat ciężkiego więzienia w politizatorze w Jarosławiu n. Wołgą. Przebywał kolejno w więzieniach w Szepetówce, Kijowie, Jarosławiu nad Wołgą i Moskwie (więzienie Butyrki). W ramach wymiany więźniów politycznych między Rosją Sowiecką a Polską, jaka dokonana się w dniu 15 IX 1932 r., przybył do Polski. Przez jakiś czas przebywał na terenie diecezji łuckiej, m.in. w Równem. Jednak bliskość granicy z Rosją Sowiecką i trudne warunki pracy w tej diecezji skłoniły go do wniesienia prośby do biskupa łuckiego Adolfa Szelążka o wyrażenie zgody na jego przeniesienie się do centralnej Polski. Taką zgodę uzyskał 4 III 1933 r. Wybrał diecezję wrocławską. Był w niej administratorem parafii Wierzchy (1933–1936) i Kłóbka, od 1936. Aresztowany przez Niemców 26 VIII 1940 r. i osadzony w obozie przejściowym Szczeglin; od 29 VIII 1940 r. w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen; w obozie koncentracyjnym Dachau od 14 XII 1940 r. Zginął w transporcie inwalidów z 14 X 1942, wywieziony do miejsca eutanazji Hartheim k. Linzu (Austria).

skwie, w celu uzyskania zwolnienia go ze zsyłki i pozwolenia na wyjazd do Polski nie przyniosły żadnego rezultatu.

Po odbyciu wyroku 15 VI 1950 r. opuścił miejsce zesłania i wyjechał do Moskwy, aby starać się o pozwolenie na działalność duszpasterską. Nie otrzymał jej, wędrował zatem po Litwie i Białorusi, zatrzymując się u swego ojca w Podbrzeziu k. Wilna lub u kapłanów-kolegów w różnych parafiach i podejmując pracę duszpasterską nielegalnie. Na początku 1951 r. ponownie został aresztowany i uwięziony w Mińsku. Po sześciu miesiącach śledztwa został po raz drugi skazany na zesłanie – tym razem do Ad-Boksar w Kazachstanie. Nim znalazł pracę, był pozbawiony środków do życia i mieszkania; w nocy zmuszony był chronić się na posterunku milicji. Przyjęty wreszcie do pracy przez kierowniczkę miejscowego szpitala na stanowisko statystyka (biuralisty) szpitalnego, pozostawał na nim do końca listopada 1953 r. Po zwolnieniu zakazano mu przebywania na Białorusi i Litwie (pozwolenia na pracę na Litwie i tak nie mógłby otrzymać, ponieważ nie znał języka litewskiego, znał natomiast rosyjski i białoruski). Udał się zatem na Ukrainę, gdzie dzięki staraniom ks. Antoniego Chomickiego, proboszcza parafii Połonne, który go przygarnął do siebie, ks. Borysowicz mógł objąć legalnie parafię Hreczany, koło miasta Chmielnickoje (dawniej Proskurów) na Podolu. Do tamtejszego kościoła, a właściwie kaplicy cmentarnej, dobudował zakrystię, która stała się także jego mieszkaniem. Prowadził tam duszpasterstwo – mimo nieustannej inwigilacji i represji – aż do swojej śmierci, docierając w różnych okresach z posługą duszpasterską do katolików w okolicznych miejscowościach. Związał się tak silnie ze swoimi wiernymi, że zrezygnował z wyjazdu na urlop do Polski, gdy w ostatnich latach życia otworzyła się przed nim taka możliwość. Zmarł w wieku 84 lat, 6 V 1966 r., a w trzy dni później został pochowany na miejscowym cmentarzu. Kim był wówczas tam kapłan katolicki dla wiernych i jaką cieszył się miłością, świadczy fakt, że w czasie choroby księdza niektórzy spośród wiernych z Hreczan ofiarowali swoje życie Panu Bogu za jego wyzdrowienie³¹.

³¹ Por. Dzwonkowski, *Kapłani męczennicy*, s. 248; [K. Rulka] K. R., *Ks. Antoni Borysowicz (1891–1966)*, KDWi, 87(2004), s. 679–681. Pozostał po nim zbiór listów z lat 1946–1966 pisanych do brata Jerzego, doktora medycyny, zamieszkałego po II wojnie światowej w Radomiu, które zostały opublikowane w 2002 r. w „Naszej Przeszłości” (t. 97). Zawarł w nich m.in. sporo szczegółów na temat realiów życia obozowego; musiał jednak pisać bardzo ogólnie, stosując zwroty zrozumiałe jedynie dla wtajemniczonych, ze względu na cenzurę korespondencji.

Ks. Jan Świdorski. W jego osobie skumulowały się doświadczenia niemal wszystkich szczebli Kościoła z reżimem sowieckim – od codzienności parafialnej poprzez próby zmuszenia go do powołania niezależnego od Rzymu związku wyznaniowego, od planów watykańskich wobec całej Rosji po więzienia i zsyłki. Urodzony w 1888 roku na Podolu, w dwadzieścia lat później zaczął studia w seminarium duchownym w Żytomierzu. Jako alumn został skierowany na studia w Akademii Duchownej w Petersburgu, ale ze względu na stan zdrowia wrócił do diecezji po dwóch latach. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1912 roku. Reaktywowanie diecezji kamienieckiej we wrześniu 1918 roku i ustanowienie dla niej własnego biskupa, Piotra Mańkowskiego, zastało go na funkcji prefekta w największej na Podolu parafii, w Płoskirowie. Wkrótce wybuchła rewolucja bolszewicka. Jego proboszcza, ks. Kazimierza Nosalewskiego, dwukrotnie wybroniła przed aresztowaniem miejscowa ludność – co jeszcze wtedy było możliwe.

Od września 1920 roku ks. Świdorski miał być prefektem w gimnazjum w Kamieńcu Podolskim. Ale wcześniej zaczęła się inwazja bolszewicka na Polskę i miasto już było zajęte przez Armię Czerwoną. Ksiądz wyjechał do Lwowa, następnie do Krakowa, gdzie krótko pełnił funkcję kanclerza kurii biskupiej. Przygotowywał się do wyjazdu do Francji do pracy wśród tamtejszej Polonii. Jednak gdy Kamieniec został bolszewikom odbity, wrócił do diecezji. Wkrótce jednak miasto i stolica diecezji dostała się pod panowanie radzieckie, potwierdzone traktatem ryskim z 1921 roku. Biskup Piotr Mańkowski, opuszczając w 1920 roku Kamieniec, mianował 32-letniego ks. Świdorskiego wikariuszem generalnym *cum privilegiis specialibus*. Owszem, taką samą nominację otrzymało jeszcze dwóch innych kapłanów, ale od połowy 1921 roku już tylko sam ks. Świdorski pozostał w tej części diecezji, która była pod panowaniem sowieckim. Bronił się przed tym, prosił o zwolnienie go od tego obowiązku, trzeźwo argumentując, że jest zbyt młody, aby być autorytetem dla pozostałych, w większości starszych od niego kapłanów. Może także dla dodania odwagi papież 34-letniego kapłana uhonorował tytułem szambelana tajnego. Po ludzku jego lękom trudno się dziwić – już początki bolszewizmu nie nastrajały optymistycznie. Trzykrotnie udawał się do Polski – nielegalnie – aby zdać biskupowi sprawę z tego, co dzieje się w tej części diecezji. Kiedy wracał w sierpniu 1922 roku, został aresztowany przez ukraińską służbę graniczną, pobity, odarty z ubrania i okradziony z pieniędzy, które otrzymał od swojego biskupa

na potrzeby diecezji. Przez kilka miesięcy przesiedział w więzieniu pod poważnym zarzutem szpiegostwa. Dzięki interwencji dyplomatycznej ze strony Polski został zwolniony i wrócił do swojej parafii. Stał przed podobnym jak abp Cieplak i ks. Budkiewicz dylematem, gdy władze państwowe – wbrew prawu kanonicznemu – naciskały na tworzenie przy kościołach gmin wyznaniowych, co w konsekwencji uzależniało i działalność apostolską, i majątek kościelny od władz cywilnych. Sam musiał zdecydować – za siebie i za innych – gdyż nikt z zewnątrz nie odważył się doradzać mu jawnego sprzeciwu, który byłby pretekstem do zupełnej likwidacji struktur kościelnych. Zgodził się na rejestrację, co i tak nie uchroniło go od wyrzucenia z własnej plebanii. Pozostawał zarówno pod nieustanną inwigilacją służb tajnych, ale i był kuszony, aby zarejestrował się jako przełożony wszystkich duchownych z tego regionu, oczywiście niezależny od Rzymu.

W maju 1926 roku Stolica Apostolska mianowała 38-letniego ks. Świderskiego administratorem apostolskim diecezji kamienieckiej z zakresem władzy niemal równej pełnoprawnemu ordynariuszowi. Poczynał sobie odważnie i ofiarnie. Z poczucia realizmu od razu wyznaczył pięciu swoich wikariuszy generalnych, a kiedy po czterech latach wszyscy oni zostali aresztowani, szóstego. Nie mając dopływu nowych kapłanów przyjął na łono Kościoła duchownych prawosławnych. Przeniósł się do Baru, miejscowości centralnie położonej, ale praktycznie był nieustannie w rozjazdach po diecezji. Nie było parafii, której by nie odwiedził. Nieustannie przypominał, aby trzymać się spraw religijnych i nie zahaczać o nic, co kojarzyłoby się władzom z polityką. Sam jednak został przymuszony, aby się w niej umaczać. Władze bolszewickie z okazji 10. rocznicy rewolucji naciskały, aby jako przedstawiciel Kościoła napisał coś sympatycznego do nich. Wraz z ks. Naskręckim, administratorem diecezji żytomierskiej, napisał powściągliwie, bez wyrażania opinii o władzach, ale też milcząc o sytuacji Kościoła. Zawarli w piśmie standardowe zwroty o swojej prawomyślności, potępili dążenia do zakłócania pokoju, kontakty z zagranicą i używanie ambon do polityki. Ale to dla władz bolszewickich było niedostateczne i niezadowolające. Władze przygotowały własne pismo, w którym potępiono działalność antyradziecką i zadeklarowano pełną lojalność duchowieństwa. Najpierw, w gmachu służb tajnych, próbowano namówić ks. Świderskiego, aby – za cenę uwolnienia księży przebywających w więzieniach – podpisał się pod nowym tekstem. Gdy odmówił, skończyły się grzeczności i postawiono ultimatum – albo podpisze, albo

księża z Podola zostaną uwięzieni. Podpisał, ale też zaraz powiadomił bp Eugene Neveu, tajnie konsekrowanego wikariusza apostolskiego, o całej sytuacji. Sfałszowana deklaracja i tak nie uchroniła przed represjami. Niektórzy księża nie wytrzymywali naciskowi władz i nosili się z zamiarem wyjazdu do Polski. Ks. Świdorski postawił sprawę jasno – nie ma nas tu kto zastąpić. Trzeba trwać także wtedy, gdy jest źle i ciężko. I zadeklarował, że on sam nigdzie nie wyjedzie. Wykorzystując przymusowy wyjazd jednego z księży pod koniec 1929 roku przekazał memoriał do Stolicy Apostolskiej – prosząc o dalsze rozszerzenie uprawnień i o pomoc materialną dla diecezji. Pozytywne odpowiedzi już jednak do niego nie dotarły, gdyż 18 stycznia 1930 roku, wraz z kilkudziesięciu innymi księżmi, został aresztowany. Przeczuwając niebezpieczeństwo, wcześniej zniszczył całe archiwum diecezjalne.

Po pięciu miesiącach śledztwa prowadzonego w Kijowie, pod koniec czerwca 1930 roku odbył się w Charkowie grupowy proces. Za zamkniętymi drzwiami i bez obrońców. Wszyscy zostali oskarżeni o udział w polskiej kontrrewolucyjnej i szpiegowskiej organizacji. Ks. Świdorski zeznawał jako pierwszy – przez dwa dni. Wyrokiem Sądu Najwyższego Republiki Ukrainy został skazany na karę śmierci przez rozstrzelanie. Łaskawie zamieniono mu to na 10 lat pozbawienia wolności w specjalnym więzieniu tzw. politizolatorze w Jarosławiu n. Wołgą, dokładając 5 lat pozbawienia praw obywatelskich i na tyleż samo lat zakaz zamieszkania na terenie Ukrainy. Przez półtora roku pozostawał jeszcze w więzieniu w Charkowie. Od świeckich wyszła inicjatywa starań o uwolnienie, zarówno jego jak i innych skazanych kapłanów. Jedyną szansą na uwolnienie było wciągnięcie go na listę wymiany więźniów politycznych dokonującą się na poziomie rządów RP i ZSRR. Dzięki tej praktyce w latach dwudziestych wróciło do Polski około 20 księży. W grudniu 1931 r. jego nazwisko znalazło się na liście kandydatów do wymiany ze strony polskiej. W lutym następnego roku został umieszczony we wspomnianym politizolatorze.

Do wymiany grupy 18 księży doszło 15 września 1932 roku. Po dwóch miesiącach złożył nuncjuszowi w Warszawie relacje o stanie diecezji w l. 1926–1932 i poprosił o zwolnienie z obowiązków administratora diecezji. Osiadł w diecezji łuckiej – najpierw jako katecheta w Dubnie, potem w Krzemieńcu (1934–1935), a od lipca 1935 r. jako proboszcz i dziekan w Sarnach. W 1938 r. został honorowym kanonikiem kapituły łuckiej. Od września do grudnia 1939 r. proboszcz parafii katedralnej

w Łucku. Na polecenie ordynariusza, bp. Szelażka, wyjechał do Warszawy. W l. 1940–1944 prefekt w tajnych szkołach warszawskich. Pod koniec lutego 1945 r. zgłosił chęć pracy w diecezji włocławskiej. Był w niej proboszczem w Zagórowie (1945–1950), w Sompolnie (1950–1959), a w kwietniu 1959 r. został proboszczem w Kościelcu k. Koła. Wkrótce, bo 18 X tego samego roku, tam zmarł. Pochowany w Sompolnie. Po 32 latach od śmierci, niemal w 59. rocznicę powrotu do Polski, bo 19 września 1991 r. został zrehabilitowany przez sąd wojskowy w Kijowie. Ale i ten wyrok był gorzki: bo uzasadnieniem rehabilitacji był brak wystarczającej kompletności dowodów jego winy. I jak to nostalgicznie skomentował autor opracowania o ks. Świderskim: ani słowa o fałszywym oskarżeniu, tendencyjnym śledztwie, maltretowaniu, parodii procesu, latach cierpień i upokorzeń³².

Ks. Wiktor Kryweńczyk urodził się 18 XII 1898 r. w Koszowie k. Kijowa, w wielodzietnej (jedenaścioro dzieci) rodzinie Józefa i Marii z d. Halicka. Ojciec jego był administratorem majątków ziemskich. W 1916 r. ukończył szkołę handlową w Mohylowie Podolskim i w tym samym roku wstąpił do seminarium duchownego diecezji łucko-żytomierskiej w Żytomierzu. Z powodu wojny 1920 r. seminarium zostało ewakuowane w głąb Polski. 10 IV 1921 r. w Gnieźnie otrzymał święcenia kapłańskie od swego biskupa diecezjalnego Ignacego Dubowskiego. W tym samym roku udał się na teren diecezji żytomierskiej, która po traktacie ryskim weszła w skład Rosji Sowieckiej (Wołyń Radziecki i Kijowszczyzna) i tam podjął administrację trzema parafiami: Korostyszów, Brusilów i Chodoszów. Aresztowany przez władze radzieckie w maju 1926 r., został skazany na 3 lata łagrów. Deportowano go na Sołówki – wyspy na Morzu Białym. Przybył tam w 1927 r. O jego pobycie w łagrze Kiem’ dowiedziały się polskie władze konsularne. Po odbyciu wyroku, w maju 1929 r. władze sowieckie przedłużyły mu pobyt w łagrach o kolejne trzy lata. W sierpniu 1929 r. widniał w spisie więźniów więzienia na Butyrkach w Moskwie. Od połowy marca do połowy czerwca 1931 r. przebywał w więzieniu w Kireńsku, a po przeniesieniu do politizolatora (ciężkie więzienie) w Irkucku otrzymał kolejny wyrok – 3 lata zesłania. W pismach do GPU (kontynuacji niesławnej CZEKA) pisanych w lipcu 1932 r. z więzienia w Krasnojarsku zwracał uwagę, że wbrew wyrokowi

³² [K. Rulka] K. R., *Zanim przybył do diecezji włocławskiej. Prześladowana ks. Jan Świderskiego w Rosji sowieckiej*, StWi, 13(2011), s. 298.

przetrzymany jest wraz z kryminalistami. Wraz z ks. Bronisławem Dunin-Wąsowiczem pisał odważnie do moskiewskich władz: „Jeżeli z powodu naszych poglądów jesteśmy «obcy» społeczności radzieckiej, jeśli dla nas, oprócz więzienia, nie ma miejsca w kraju budującego się socjalizmu, to dlaczego by nie uczynić zadość naszej prośbie [...] i nie pozwolić nam wyjechać raz na zawsze z terytorium ZSRR, choćby do Polski, skąd w swoim czasie przybyliśmy”³³. W pismach do PCK w Moskwie zwracał się o pomoc w wyjeździe do Polski.

W ramach wymiany więźniów między Rosją Sowiecką a Polską, z grupą 17 księży 15 IX 1932 r. wrócił do Polski. Przez dwa lata studiował teologię moralną na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warszawskiego. Był także kapłanem w stołecznym internacie pod wezwaniem Opatrzności Bożej. W 1934 r. wrócił do diecezji łuckiej. Został proboszczem parafii Przewały i administrował jednocześnie parafią Stawki znajdującą się na terenie powiatu Włodzimierz Wołyński. Od 1 XI 1941 r. miał nominację na proboszcza parafii Korostyszów, ale od władz niemieckich nie otrzymał pozwolenia na pobyt w tej miejscowości, chociaż podobno, kiedy do tej miejscowości dotarł, zastał kościół już przejęty przez prawosławnych. We wrześniu 1943 r. wyjechał do Dorohuska (diec. lubelska). W listopadzie tego samego roku powrócił do diecezji łuckiej. Pracował w okolicach parafii Rymacze i Jagodzina, jednocześnie był kapłanem Wołyńskiego Okręgu AK (ps. „Przewalski”, „X=O”), pośredniczył w kontaktach AK z oddziałami węgierskimi. Prawdopodobnie w lipcu 1944 r. opuścił diecezję łucką. W kwietniu 1945 r. zaczął pracować na terenie diecezji płockiej jako administrator parafii Święcieniec i Miszewko Strzałkowskie. W marcu 1950 r. przeniesiony został do parafii Szwelice w powiecie Maków Mazowiecki. W czerwcu 1950 r. WUBP w Warszawie, który wiedział o jego przeszłości przedwojennej, aresztował go pod zarzutem, że podczas kazania miał nawoływać chłopów, aby nie wstępowali do spółdzielni produkcyjnej. Wyrokiem Sądu Powiatowego z 14 II 1951 r. został uniewinniony. Od 2 VI 1951 r. został przyjęty do pracy w diecezji włocławskiej, najpierw w charakterze pomocnika duszpasterskiego, a od 16 VI jako wikariusza parafii Izbica Kujawska. W niecały miesiąc później (5 VII) został wikariuszem parafii Sompolno, gdzie proboszczem był wspomniany wyżej ks. Jan Świdzki. Od 1 VIII 1952 r. do śmierci był

³³ „Bez sądu, świadków i prawa...”. *Listy z więzień, łagrów i zesłania do Delegatury PCK w Moskwie 1924–1937*, red. R. Dzwonkowski, Lublin 2002, s. 131.

administratorem parafii Myślubórz w ówczesnym dekanacie konińskim (od 2004 r. parafia ta należy do archidiecezji gnieźnieńskiej). Zmarł 16 XI 1960 r. w Myśluborzu i tam spoczywa.

* * *

Jak wyglądał ich powrót, pokazują przejmujące wspomnienia ks. Teofila Skalskiego, administratora diecezji żytomierskiej, który w tej samej grupie co ci dwaj księża wracał do Polski. Tak wspominał ostatni dzień pobytu w Związku Sowieckim:

„Jutro 15 IX 1932 roku. 15 września Kościół obchodzi święto Bolesci Matki Boskiej. O Ty, Boża Rodzicielko, nami wyjątkowo opiekujesz się! W dniu Twego Wniebowzięcia ogłoszono nam, że wymiana zdecydowana, w dniu Narodzenia najbliższe do wyjazdu naszego ujrzymy czynione przygotowania, w dniu Imienia Twego ruszyliśmy z izolatora, Polskę powitamy w pamiętnym dniu Bolesci Twoich, Matko Ukochana, Królowo Polski!

Około 9-ej z rana 15 września, nagle wrzeszczą: «Wychodzić z rzeczami» – chwytamy więc nasze manatki, ale nie na ziemię schodzimy, a do sąsiedniego wagonu, ale wagonu już bez krat. Później dowiedziałem się, że z umowy co do naszej wymiany Sowiety były zobowiązane wieźć swój materiał wymienny personalny od Jarosławia aż do granicy Polskiej w wagonach zwykłych trzeciej klasy, jak Polska znowuż oddawanych Sowiетom komunistów. Oni jechali od Białegostoku zgodnie z tą umową, a nas przez trzy doby w okropnej ciasnocie za kratami i tylko w Mińsku, na jedną godzinę przejazdu do granicy przeniesiono ze stołypinki do zwykłego wozu pasażerskiego. Żadnej umowy z Sowiетami nawet w tak drobnym szczególe nikt nie może być pewnym!

Do wymiany doszło w ostatniej sowieckiej stacji nadgranicznej Kołosowo. Tam kazano nam wyjść z pociągu i zamknięto nas w przestronnej sali dworcowej. Nadszedł pociąg z Polski; widzimy jak wspaniałe kufry i walizy wyładowują i niosą tragarze – to ruchomości tych, co z Polski idą za nas na wymianę. Na miejsce tych wspaniałych bagaży wnoszą nasze ubogie i nieliczne, co dotąd kupą złożone leżały na peronie. Słyszymy klucz we drzwiach, wchodzą do sali delegaci Rządu Polskiego w towarzystwie naturalnie urzędników sowieckich, by nas, jak szelągi wymienne przerachować i oficjalną ostatnią wyrazić zgodę, że nas zabierają jako wykup za tych, którzy już są w Stołpcach i przez Sowiety przejęci zostają.

Weszła pani Jekaterina Pawłowna Pieszkowa; ja mam do niej w imieniu nas wszystkich przemówić, bo znam ją najbliżej, tej dobrej szlachetnej Rosjance podziękować, że tak serdecznie i mną i innymi, w ciągu kilku lat opiekowała się, ale głos zupełnie straciłem, tak ochryplem, że dźwięku wydać nie mogę; ona to rozumie i widzi, i przyjmuje niezdarne moje przemówienie za dobrą monetę. Doręczam jej wszystkie zebrane wśród nas sowieckie pieniądze, bo do Polski ich wywieźć nie można, a ona w Czerwonym Krzyżu potrafi je zużytkować na potrzeby więzionych Polaków; jest tego parę tysięcy rubli.

O godzinie trzeciej popołudniu, może trochę później, wyprowadzają nas z sali i szykują parami. Z bratem trzymamy się razem i tylko my dwaj z liczby 16 księży jesteśmy w sutannach. Ustawiają nas po prawej stronie kolejowego toru i wreszcie znak: «Ruszać!». Idziemy, a serce bije, a wzrok taki żądny widoku granicy polskiej! Przed nami łuk wysoki, taki wysoki, że pod nim przechodzą pociągi, a na nim napis w języku rosyjskim: «Proletarski ustrój zdruzgocze wszelkie granice!» Na chwilę nas zatrzymano, aż z przeciwka po drugiej stronie toru przybliży się szereg tych, co idą do Sowietów na naszą wymianę. To panowie z wyglądu, nie tacy oberwańcy, jak my wszyscy. U niejednego piękna, skórzana teka w rękę, kapelusze, parasole, porządne płaszcze. Znów ruszyliśmy, mijamy się. Aż któryś z nich, gdy nas dwóch zobaczył idących w sutannach – pięścią nam wygraża, a ja odruchowo błogosławieństwo krzyża mu posyłam w odwecie, ale już i nasza ostatnia trójka znalazła się poza granicznym łukiem. Wojskowa nasza kochana orkiestra «Boże coś Polskę» czy «Jeszcze Polska nie zginęła» gra na nasze powitanie; Już jesteśmy w Polsce³⁴.

* * *

Od 1939 roku, a zwłaszcza w latach 1944–1946 napływały do Polski kolejne grupy duchowieństwa z jej wschodnich krańców – po części uchodźców, którzy na wieść o tym, iż 17 września 1939 roku Rosja Sowiecka przyspieszyła agonię Polski, chcieli – wiedząc czym jest sowiecka „wolność” – być od niej jak najdalej. Niektórzy i tak zdołali zaznać, czym był sowieckie czy niemieckie więzienia³⁵. Paradoks, że

³⁴ T. Skalski, *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900–1932. Wspomnienia*, oprac. J. Wołczański, wyd. 2, Kraków 2008, s. 315–316.

³⁵ Księża: Józef Czajka z diecezji pińskiej, Wincenty Jach z łuckiej, Celestyn Rubaszewski z archidiecezji lwowskiej, Józef Prejser z archidiecezji wileńskiej, Aleksander Siennicki

przynajmniej na części ziem okupowanych przez Niemców (Generalna Gubernia), Polacy czuli się – w miarę – ale bezpieczni. W latach wojny przedostawali się do Polski i ci, których Niemcy do tego zmuszali, ale o wiele więcej było tych, którzy uchodzili po doświadczeniach mordów ukraińskich, co – najmniej pośrednio – też było pochodną rządów sowieckich. Ich etapami przejściowymi były diecezje: podlaska, kielecka, lubelska.

I wreszcie ostatnia fala – to już nie tyle uciekinierzy, co raczej wyrzuceni z Ojczyzny do Ojczyzny. Kapłani z archidiecezji lwowskiej, z diecezji pińskiej, kamienieckiej, wileńskiej, mohylewskiej, łuckiej, których kresowe tereny Rzeczypospolitej weszły w skład Związku Radzieckiego.

W pewnym momencie, grono około 100 księży z terenów wschodnich, stanowiło 1/3 całego duchowieństwa pracującego po wojnie w diecezji wrocławskiej. Z diecezji łuckiej do diecezji wrocławskiej trafiło 42 księży, czyli blisko jedna szóstka całego jej przedwojennego stanu (240). A trzeba pamiętać, że w czasie wojny zginęło 48 księży łuckich (17 w obozach niemieckich, 13 z rąk Rosjan, a 18 od Ukraińców). Co oznacza, że realnie, co czwarty ksiądz z tej diecezji znalazł się w centralnie położonej diecezji wrocławskiej. W gronie księży łuckich, którzy po 1945 r. zaczęli pracę w diecezji wrocławskiej, było trzech braci – Henryk (administrator parafii Sadlno 1945–1947), Kazimierz (administrator parafii Osiek Wielki 1945–1947) i Waclaw (administrator parafii Błenna (III 1945 – X 1946) Batowscy. Z czasem jednak wszyscy przenieśli się do diecezji warmińskiej.

W gronie tych, którzy po 1945 r. trafili do diecezji wrocławskiej, były takie postaci jak: ks. Władysław Matus (1888–1993), kapłan archidiecezji lwowskiej. W latach 1922–1928 był posłem do Sejmu RP I kadencji (5 XI 1922 – 4 III 1928) z ramienia Stronnictwa Ludowego. W 1933 r. przeniesiony na stanowisko proboszcza parafii św. Elżbiety we Lwowie, dokończył wystroju tej świątyni. Po wybuchu wojny i wkroczeniu do Lwowa Armii Czerwonej ks. Matus był kilkakrotnie wzywany przez administrację sowiecką. W poczuciu zagrożenia, za aprobatą ordynariusza abp. Bolesława Twardowskiego, opuścił Lwów w styczniu 1940 r. i ostatecznie dotarł do Krakowa. Został tam zatrudniony jako katecheta w szkole sióstr prezentek. Od 1945 r. był kapelanem w klasztorze sióstr

i Antoni Skrzypkowski z łucko-żytomierskiej, Oktawian Spisacki i Ludwik Syrewicz z diecezji łuckiej, Szymon Żółtowski z archidiecezji mohylewskiej.

magdalenek w Łagiewnikach. Po zakończeniu wojny stanął na czele podziemnego Zarządu Głównego Stronnictwa Narodowego. Na polecenie prymasa Hlonda wycofał się jednak z życia politycznego. W 1946 r. wobec ponownego zagrożenia aresztowaniem, tym razem ze strony Urzędu Bezpieczeństwa, zdobył dokumenty wystawione na nazwisko ks. Józefa Malkiewicza i opuścił Kraków. Po krótkim pobycie w Częstochowie został kapłanem w klasztorze sióstr bernardynek w Wieluniu. Po otrzymaniu ostrzeżenia, iż jest poszukiwany przez UB, 22 VII 1947 r. opuścił potajemnie klasztor i dotarł do Włocławka. Tu w zasadzie w spokoju od czynników zewnętrznych pełnił posługę kapłańską, m.in. w Bobrownikach, Przedczu. Ostatnie lata życia spędził w Ostrowasie. Dożył 105 lat, na trzy tygodnie przed śmiercią odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski.

Inną ciekawą postacią, w tym przypadku kapłana powracającego do macierzystej diecezji, był ks. Stanisław Ignacy Nawrocki (1879–1958). Świecenia kapłańskie otrzymał w 1903 r. we Włocławku. Po siedmiu latach, na własną prośbę przeszedł do diecezji wileńskiej. Był proboszczem parafii Zabłudów (1911–1927) i posłem na Sejm RP I kadencji (1922–1928) wybrany z ramienia Narodowego Chrześcijańskiego Stronnictwa Pracy. W 1925 r. zmienił klub poselski i przeszedł do Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”. W 1927 r. został przeniesiony do parafii Najświętszego Serca Jezusa w Wilnie, gdzie kontynuował budowę nowej świątyni. Kanonik honorowy kapituły wileńskiej. Po zakończeniu II wojny światowej w październiku 1945 r. wyjechał z Litwy wraz z repatriowanymi. Przez miesiąc przebywał w Białymstoku. W grudniu 1945 r. przybył do Częstochowy. W rok później – V 1946 r. – przeniósł się do majątku seminarium włocławskiego we wsi Radonie (obecnie Żydowo), na terenie parafii Zgłowiączka. Przebywał tam do 1 IV 1950 r. Odtąd, aż do śmierci, był rezydentem w seminarium włocławskim. Przekazał na własność biblioteki seminaryjnej bardzo bogaty księgozbiór tworzony w Wilnie, składający się z ponad 2 tys. woluminów, w tym kilkudziesięciu starych druków. Zmarł 1 I 1958 r. we Włocławku i tam został pochowany.

Nie wszyscy zostali w diecezji włocławskiej. Wielu przeniosło się na tzw. Ziemie Odzyskane – zarówno dlatego, że tam osiedlali się ich parafianie z macierzystych stron, jak i dlatego, że w tych nowych diecezjach potworzyły się grupy księży z poszczególnych diecezji. Tak na przykład ponad 120 kapłanów archidiecezji lwowskiej osiadło na Śląsku Opolskim

i Dolnym Śląsku, kapłani wileńscy na Wybrzeżu Gdańskim, kapłani diecezji łuckiej na Warmii, a na zajmującej niemal jedną trzecią terytorium Polski powojennej, diecezji w Gorzowie można było znaleźć kapłanów chyba ze wszystkich diecezji i zakonników z bardzo wielu zgromadzeń, poprzednio pracujących na Kresach.

O swojej przeszłości w Związku Sowieckim księża stamtąd przybyli – milczeli. Nawet w życiorysach pisanych na potrzeby władz kościelnych tamten czas był sprowadzany do minimum. Ks. Świdorski pisał o sobie: „do 1920 byłem prefektem szkół. Wszystkie dokumenty z tych czasów zaginęły podczas Wielkiej Rewolucji Rosyjskiej w Żytomierzu. W l. 1932–1935 byłem prefektem”. Dopiero w odpowiedzi na pytanie, czy posiada jakieś dokumenty uhonorowania go godnością papieską, odpisał: „od października 1926 z nominacji Stolicy św. pełniłem funkcję administratora diecezji kamienieckiej. wszystkie moje dokumenty władze sowieckie odebrały w roku 1930 podczas rewizji; od 1930 do 1932 byłem w rozmaitych sowieckich więzieniach”. Tylko tyle. O takiej samej oszczędności w słowach wspominają już nieliczni księża, którzy z nim pracowali. Jakimś bolesnym problemem dla niego było poczucie, że ciągnie się za nim podejrzenie o uzależnienie od władz sowieckich, jakie powstało po owym sfałszowanym piśmie. Natomiast te doświadczenia, w nim i w wielu innych, nie zabiły kresowej życzliwości, pogody ducha, kultury osobistej. Podobnie o swojej przeszłości w sowieckich łagrach milczał ks. Kryweńczyk³⁶. Tak dalece, że wywodzący się z jego parafii kapłan, w chwili jego śmierci mający co prawda 15 lat, nic nie wiedział o jego przeszłości. Ale też czasy powojenne takim księżom, w wielu szczegółach, przypominały doświadczenia z Sowietów i z Sowietami.

Tak na przykład ks. Stanisław Bogucki, kapłan diecezji łuckiej, który opuścił swoją parafię wraz z parafianami w 1939 roku po wkroczeniu Armii Czerwonej, w marcu 1945 r. objął parafię Mąkoszyn w diecezji włocławskiej. Ścigany przez władze bezpieczeństwa za pomoc okazaną żołnierzowi podziemia – pobłogosławienie jego sakramentalnego związku małżeńskiego – za zgodą biskupa w 1947 r. przeniósł się do diecezji warmińskiej. Za tam okazywaną postawę – negacji ustroju komunistycznego – ostatecznie wylądował w polskim więzieniu i – jak na ironię dla kogoś, kto zdołał uratować się ze Wschodu – jako więzień musiał budować Pałac

³⁶ O tym, jak wyglądało życie codzienne w łagrach syberyjskich, daje pojęcie książka *Inny świat* (Warszawa 1994) autorstwa również łagiennika, Gustawa Herling-Grudzińskiego.

Kultury i Nauki im. Józefa Stalina. Kapłan diecezji pińskiej, ks. Rudolf Jaworski – w diecezji wrocławskiej pełnił urząd administratora parafii Chojne (IV – IX 1945), a następnie Kalinowa (IX – X 1945) – skazany został na 5 lat więzienia za krytyczne wypowiedzi wobec nowego ustroju. Ks. Waclaw Oponowicz przybyły do diecezji wrocławskiej z archidiecezji lwowskiej, za wspieranie podziemia akowskiego został w 1949 roku skazany na 15 lat więzienia. Odsiedział sześć lat.

Może też te wszystkie doświadczenia przed- i powojenne wpłynęły na to, że niemała część tych kapłanów wykazywała bardzo daleko idącą – aż po sprawowanie w nich funkcji – aktywność w perelowskich organizacjach – „Caritas”, PAX³⁷. Oni widzieli, że stosunek władz PRL do Kościoła jest – może nie zawsze dosłowną – ale kopią tego, czego doświadczyli na własnej skórze od tej samej formacji komunistycznej, tyle że w wydaniu sowieckim. I jeśli nie sposób usprawiedliwić ich wyborów, to nie można nie dostrzec, jak były związane z ich wcześniejszymi doświadczeniami.

Rzeczywiście, Wrocławek i diecezja noszą w sobie ten przedziwny zapis ubiegłego stulecia. Doświadczone dramatem męczeńskiej śmierci połowy stanu swych kapłanów zadanej przez reżim niemiecki, przyjęły tych, którzy ocalili z reżimu sowieckiego. Jedni i drudzy, chociaż stali się ofiarami, w planach Opatrzności zostali świadkami dla

³⁷ Przykładowo – ks. Władysław Przygodziński z diecezji łuckiej – w diecezji wrocławskiej tymczasowy administrator parafii Ciężen (24 IV – 28 IX 1945), Kościelec Kolski (28 IX – 2 XI 1945), Bierzwienna (2 XI 1945 – 6 II 1946), po przejściu do diecezji opolskiej, był pionierem ruchu księży patriotów w tej diecezji. Ks. Stanisław Dylong z diecezji pińskiej – w diecezji wrocławskiej tymczasowy administrator parafii Ślesin (19 II – 20 IV 1945), Wąsosze (19 II – 17 IV 1945), Ostrowąż (19 II – 20 IV 1945). Później administrował samodzielnie tymi samymi parafiami: Ostrowąż (20 IV 1945 – 28 XI 1946), Wąsosze (28 XI 1946 – 15 X 1948), po przejściu do diecezji opolskiej, należał do czołowych działaczy propaństwowego „Caritasu” na tamtym terenie. Ks. Waclaw Oponowicz, z archidiecezji lwowskiej – w diecezji wrocławskiej administrator parafii Wąglczew (1946–1949), skazany na więzienie za współpracę z podziemiem, administrator parafii Budziszew Kościelny (1955–1959), Giewartów (1959–1963), Grzymiszew (1963–1968), Rychnów (1968–1970), Piątek Wielki (1970–1974), był w pewnym okresie czasu prezesem „Caritasu” na teren województwa poznańskiego. Ks. Aleksy Chrulewicz z archidiecezji mohylewskiej, po 1945 r. pracujący w diecezji wrocławskiej w parafiach: Stawiszyn (1945–1946), Boleszczyn (1946–1947), Rossoszyca (1947–1960), w 1953 r. został przewodniczącym OKK w Łodzi, a w latach 1953–1955 był przewodniczącym Wojewódzkiej Komisji Duchownych i Świeckich Działaczy przy Froncie Narodowym. Ks. Leon Drancen z archidiecezji wileńskiej, w diecezji wrocławskiej administrator parafii Koneck (1945–1948) – po przejściu do archidiecezji wrocławskiej bardzo aktywny działacz stowarzyszenia „księży-patriotów”, m.in. poparł narzucenie przez władze państwowe administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich.

pokoleń powojennych. To dramatyczna, ale i chwalebna karta dziejów tej diecezji.

STRESZCZENIE

W obrazie grozy spowodowanej w XX wieku przez totalitaryzmy, zdecydowanie za mało miejsca poświęca się metodom i skutkom komunistycznego reżimu sowieckiego. Niniejszy tekst stara się ukazać to, czego doznali od owego reżimu księża katolicycy przebywający przez jakiś czas na terenie Rosji Sowieckiej. Ukazana grupa księży związana była w różny sposób z diecezją włocławską – pochodzeniem z niej bądź swoimi losami po wydobyciu się z Rosji Sowieckiej.

Słowa kluczowe: księża, prześladowanie Kościoła w Rosji Sowieckiej, procesy wytaczane duchownym, łagry sowieckie.

SUMMARY

In the picture of the horror caused in 20th century by totalitarianisms, a far too little space is dedicated for methods and results of Soviet communist regime. This article tries to show what Catholic priests staying for some time in Soviet Russia experienced. The presented group of priests was in many different ways connected with Włocławek diocese – by the origins or their fates after getting out from Soviet Russia.

Key words: priests, Church harassment in Soviet Russia, trials against the clergy, Soviet camps.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Bogu dziękujcie, Ducha nie gościę. Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1 – 9 czerwca 1991 roku*, Città del Vaticano 1991.
- Jan Paweł II, *Pielgrzym błogosławieństw. Homilie i przemówienia Jana Pawła II. VII Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny 5.06. – 17.06.1999 r.*, Kalisz 1999.
- „Bez sądu, świadków, prawa...”. *Listy z więzień, łagrów i zesłania do Delegatury PCK w Moskwie 1924–1937*, red. R. Dzwonkowski, Lublin 2002.
- Bobryk A., *Antyreligijna polityka władz radzieckich wobec Kościoła katolickiego – na przykładzie Mohylewa*, „Studia Polonijne”, 27(2006), s. 119–137.
- Borodziula J., *Zbrodnia i kara XX wieku. 25 lat więzienia, łagrów i zsyłki*, „Chrześcijańin w świecie”, 26(1997), nr 2, s. 112–125
- Ciszek W.J., Flaherty D.L., *On mnie prowadzi*, Warszawa 1990.
- Czaplicki B., *Konstanty Budkiewicz (1867–1923) – życie i działalność*, Katowice 2004.
- Dzwonkowski R., *Kapłani męczennicy i wyznawcy wiary w diecezji kamieniecko-podolskiej w XX wieku*, „Studia Catholica Podoliae”, 1(2002), s. 235–254.

- Herling-Grudziński G., *Inny świat*, Warszawa 1994.
- Iwanow M., *Polacy w Związku Radzieckim w latach 1921–1939*, Wrocław 1990.
- Kranc R., *Z Ostroga na Kołymę*, Biały Dunajec 1998.
- Księża Caritas. Wspomnienia*, Warszawa 1984.
- [Rulka K.] K. R., *Ks. Antoni Borysowicz (1891–1966)*, KDWł 87(2004), s. 679–681.
- [Rulka K.] K. R., *Zanim przybył do diecezji wrocławskiej. Prześladowania ks. Jana Świderskiego w Rosji sowieckiej*, StWł, 13(2011), s. 294–298.
- Skalski T., *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900–1932. Wspomnienia*, oprac. J. Wołczański, wyd. 2, Kraków 2008.
- Skazani jako „szpiedzy Watykanu”. Z historii Kościoła katolickiego w ZSRR 1918–1956*, red. R. Dzwonkowski, Ząbki 1998.
- Żaryn J., *Starania ks. dr Teodora Benschera o uwolnienie czternastu księży diecezji łuckiej*, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 41(1997), nr 1, s. 61–71.



**SPRAWOZDANIA
I RECENZJE**



**WARTOSCI
RELIGIJO-MORALNE**

WYBRANE PRACE
KSIĄŻKA WYDANIE II

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2017**

W 2017 r. odbyły się cztery spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w tym trzy o charakterze wykładów otwartych. Obecne sprawozdanie przedstawia podejmowaną na nich problematykę.

1) 22 lutego 2017 r.

W spotkaniu tym, które odbyło się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, uczestniczyli: ks. Janusz Borucki, ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc, Urszula Hańkiewicz, ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Jacek Kędzierski, ks. Lech Król, ks. Witold Kujawski, ks. Dariusz Lewandowski, ks. Marcin Lewandowski, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Antoni Poniński, Zdzisław Przybył, ks. Kazimierz Rulka, ks. Kazimierz Skoczylas, ks. Zbigniew Skrobicki, ks. Sławomir Sobiech, ks. Jacek Szymański, ks. Henryk Witzak.

Prezes Towarzystwa ks. dr hab. Lech Król wprowadził w temat wykładu oraz przedstawił prelegenta, ks. dr. hab. Kazimierza Skoczylasa, profesora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, który podjął temat: „Wybrane wartości religijno-moralne młodzieży Kujaw wschodnich”.

Problematyka wartości była podejmowana już wielokrotnie, a zachowania młodzieży są stałym przedmiotem zainteresowań różnych ośrodków badawczych. Badania ogólnopolskie pokazują świat wartości młodego pokolenia, przedstawiając stosunek do wartości całej populacji młodzieży. Trzeba jednak pamiętać, że każde środowisko ma swoją specyfikę. W 2016 roku ks. Skoczylas wydał książkę pt. *Wartości religijno-moralne młodzieży ponadgimnazjalnej Kujaw wschodnich*,

w której zaprezentował wyniki swoich badań dotyczących tej tematyki. W wygłoszonym wykładzie ks. Skoczyła nawiązał do wyników badań, które przedstawił w książce.

Prelegent podzielił swój wykład na trzy części. W pierwszej zaprezentował region objęty badaniami, tj. Kujawy wschodnie z ich centrum, którym jest Włocławek. W drugiej części dokonał charakterystyki wybranych wartości, którymi zajął się w badaniach. Trzecia część to spostrzeżenia i wnioski, które wynikają z przedstawionych badań.

Prelegent na wstępie wykładu przedstawił mapę Polski ukazującą religijność w oparciu o wskaźnik *dominantes* z 2015 roku oraz tabelę publikowaną przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, z uwzględnieniem Kujaw wschodnich.

Wartości są przedmiotem zainteresowań różnych dyscyplin, dlatego podejmowane są różne próby zdefiniowania wartości. Prelegent przyjął definicję wartości używaną w socjologii. Wartości rozumie się w niej jako odziedziczone w rozwoju społeczeństwa kryteria ocen, opinii, przekonań, zasad postępowania. Tak rozumiane pojęcia wartości są efektem socjalizacji, tworzą się i narastają w kontekście historyczno-kulturowym.

Na koniec wystąpienia prelegent przedstawił wnioski ze swoich badań: dokumenty katechetyczne podkreślają, iż istotnym celem katechizacji jest wprowadzenie do osobowego spotkania z Chrystusem i do zażyłości z Nim; uczestniczący w katechizacji powinien lepiej poznać Chrystusa; katechizacja wymaga systematyczności; w wychowaniu katechetycznym powinny współpracować różne ośrodki: szkoła, rodzina, Kościół (parafia); ważną częścią tego systemu jest szkoła; nauka religii powinna dążyć do wychowania, jednak w systemie prawnym dotyczących nauczania w szkole więcej stawia się na nauczanie niż na wychowanie; wzrasta grupa młodzieży nieregularnie praktykującej; młodzież staje się coraz bardziej nastawiona na konsumpcję; w miastach coraz większy procent młodzieży nabiera cech globalnego nastolatka – ucieczka w świat wirtualny; część młodzieży urodzona po 1995 r. wykazuje cechy dobrej znajomości urządzeń technicznych, dobrej znajomości języków obcych, chęci edukacji, wygórowanych oczekiwań, gotowości do zmiany miejsca pracy czy zamieszkania. Zdaniem prelegenta oprócz mówienia o wartościach trzeba pokazać, jak te wartości realizować, np. przez różne formy wolontariatu należy pokazać, że chrześcijaństwo to nie tylko mówienie o wartościach, ale ich realizacja w praktyce.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, której przewodniczył ks. dr Jacek Kędzierski, dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im ks. Jana Długosza we Włocławku. Zwrócił on uwagę, że współcześnie szkoła przerzuca odpowiedzialność za wychowanie religijne na rodzinę, a rodzina na parafię. Sprowokował dyskusję na temat wartości, stwierdzając, że jedne z nich upadają, a inne są podkreślane.

Zabierający głos w dyskusji najpierw odnieśli się do badań przeprowadzonych przez prelegenta oraz do ankiety, która była ich podstawą. Ks. Jacek Kędzierski zapytał, w jaki sposób odnieść te pytania z ankiety do środowiska, w którym był wychowywany młody człowiek udzielający odpowiedzi na pytania? Ks. Zbigniew Skrobicki podkreślił wszechstronność ankiety i jej zakres. Ks. Antoni Poniński zapytał, czy prelegent wie, w jakim stopniu ankietowani odpowiedzieli prawdziwie na postawione pytania? Drugie pytanie dotyczyło reprezentatywności grupy badanych: czy badania przeprowadzone we Włocławku odzwierciedlają wartości ogółu młodzieży Kujaw wschodnich?

Następne pytania dotyczyły już samych postaw religijno-moralnych współczesnej młodzieży. Ks. Lech Król zapytał, jakie konkretne wyzwanie płynie dla Kościoła i duszpasterstwa z tej rzeczywistości przedstawionej przez prelegenta? Ks. Zdzisław Pawlak zacytował jednego z proboszczów, który twierdził, że młodzi księża katecheci zamiast nauczać religii wyświetlają filmy. Ks. Dariusz Lewandowski podzielił się własnym doświadczeniem z pracy katechetycznej: w szkole, w której uczy, na 170 uczniów 90 ma orzeczenie o różnych niepełnosprawnościach (dysfunkcjach).

Na zakończenie prezes Towarzystwa ks. Król zapowiedział następne spotkanie na 14 czerwca 2017 r. oraz podał ogłoszenia dotyczące nowego tomu (dwudziestego) „Studiów Włocławskich”.

2) 14 czerwca 2017 r.

Spotkanie to, które odbyło się w auli św. Tomasza z Akwinu, miało charakter otwarty i wiązało się z 65. rocznicą urodzin prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, ks. dr. hab. Lecha Króla. Byli na nim obecni: Wiesław Mering – biskup włocławski, Marian Gołębiewski – emerytowany arcybiskup metropolita wrocławski, Bronisław Dembowski – emerytowany biskup włocławski, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś – prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego, księża diecezji włocławskiej, siostry zakonne oraz rodzina ks. Lecha Króla. Spotkanie zostało podzielone na dwie części.

W pierwszej części posiedzenia, której przewodniczył ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, ks. dr hab. Zdzisław Pawlak, były rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i profesor Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, przedstawił *curriculum vitae* oraz osiągnięcia duszpasterskie, organizacyjne i naukowe prezesa Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku ks. Lecha Króla.

Następnie ks. dr hab. Wojciech Hanc, były rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i profesor Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, dokonał prezentacji 19. tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanych Jubilatowi.

Po dokonaniu prezentacji ks. Henryk Witczak wręczył najnowszy tom „Studiów Włocławskich” księżom biskupom oraz Jubilatowi. Następnie życzenia Jubilatowi złożyli: biskup włocławski Wiesław Mering, arcybiskup Marian Gołębiewski, ks. prof. Kazimierz Panuś oraz ks. dr Władysław Piechota. Na zakończenie pierwszej części spotkania Jubilat podziękował wszystkim uczestnikom spotkania.

Po przerwie odbyła się druga część posiedzenia, którą rozpoczął prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD ks. Lech Król przedstawiając prelegenta abp. prof. UKWS dr. hab. Mariana Gołębiewskiego. Należy podkreślić, że prelegent, zanim został biskupem, przez wiele lat był rektorem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku oraz pierwszym prezesem Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku (1984–1991). Wygłosił on wykład pt. „Archidiecezja wrocławska w rozwoju historycznym”. Na wstępie wykładu prelegent powiedział, że zdecydował się na taki temat, gdyż przez wiele lat pełnił urząd biskupa metropolity wrocławskiego. Jednocześnie zaznaczył, że niełatwo w referacie przedstawić historię diecezji, która ma już 1017 lat. Następnie arcybiskup Gołębiewski w skondensowanej formie przedstawił zarys historii archidiecezji wrocławskiej, od jej początków do czasów współczesnych.

Referat ten jest wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 465–480).

Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego, historyk z wykształcenia.

Ks. prof. Jerzy Bagrowicz zapytał, czy biorąc pod uwagę burzliwe dzieje można dzisiaj mówić o uporządkowanej religijności Śląska? Jaki

jest kształt tej religijności? Odpowiadając na pytanie prelegent zwrócił uwagę, że od przesiedlenia ludności po zakończeniu II wojny światowej minęło już 70 lat i utrwaliły się pewne zwyczaje lokalne. Czas zrobił swoje i nastąpiła integracja ludności. W tej integracji dużą rolę odegrał Kościół i dzisiaj nie widać istotnych różnic między Polską centralną a Śląskiem.

Ks. prof. Wojciech Hanc zapytał o relację między chrześcijanami poszczególnych wyznań. Czy mogą dzisiaj nazywać się braćmi? Prelegent powiedział, że odbywają się spotkania ekumeniczne i jest poprawna relacja ekumeniczna między wyznaniem.

Ks. prof. Lech Król zapytał, jakie były przyczyny podporządkowania archidiecezji wrocławskiej w 1821 r. bezpośrednio jurysdykcji Stolicy Apostolskiej? Prelegent odpowiedział, że postępował proces germanizacji i wpływy niemieckie było coraz większe i dlatego Wrocław przestał być zależny od Gniezna i został podporządkowany bezpośrednio Stolicy Apostolskiej.

Ks. prof. Kazimierz Skoczylas zapytał, jak odnosi się do nowej sytuacji (do Kościoła katolickiego i Polski) ludność niemiecka, która wyjechała po wojnie ze Śląska, a teraz powraca. Prelegent odpowiedział, że ci ludzie są już w podeszłym wieku i mają około 80 lat. Przyznał również, że nie spotkał się z postawą pretensjonalną ludności niemieckiej, jest z ich strony raczej postawa życzliwa.

Ks. prof. Jerzy Bagrowicz w formie dopowiedzenia podzielił się swoim doświadczeniem ze spotkań z Niemcami, którzy przyjeżdżają obecnie do Polski.

W słowie końcowym ksiądz prezes Lech Król podziękował za udział w spotkaniu oraz podał ogłoszenia Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku.

3) 10 października 2017 r.

Spotkanie to, które odbyło się w auli kardynała Wyszyńskiego, miało charakter otwarty. Uczestniczyli w nim: bp Bronisław Dembowski, księża członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego, księża z Domu Księży Emerytów we Włocławku, siostry zakonne ze zgromadzeń włocławskich, alumni Wyższego Seminarium Duchownego, wierni świeccy. Na spotkaniu byli także członkowie Kościoła Ewangelickiego we Włocławku wraz ze swoim pastorem.

Prezes Towarzystwa ks. dr hab. Lech Król powitał zebranych i wprowadził w tematykę spotkania, które wiązało się z 500-leciem Reformacji.

Dla pełniejszego przedstawienia związanej z tą rocznicą problematyki w spotkaniu wystąpiło dwóch prelegentów: jeden ze strony ewangelickiej, drugi ze strony katolickiej.

Pierwszym prelegentem był ks. mgr Dawid Mendrok, pastor Kościoła Ewangelickiego we Włocławku, i wygłosił wykład pt. „Gdyby dzisiaj żył Marcin Luter, co znalazłoby się w jego tezach?”

Prelegent podzielił wykład na dwie części. W pierwszej części zarysował tło historyczno-społeczno-ekonomiczne wystąpienia Marcina Lutra oraz przybliżył treść niektórych z jego 95 tez, w szczególności te, które odnosiły się do opustów i nadużyć z nimi związanych oraz chrześcijańskiej pokuty. W drugiej części podjął się próby odpowiedzi na pytanie: Gdyby Marcin Luter żył dzisiaj, co znalazłoby się w jego tezach? Prelegent wyszedł z założenia, że gdyby Luter żył dzisiaj, byłby zapewne Niemcem i ewangelikiem. Jego zdaniem, Marcin Luter krykowałaby zbyt liberalną politykę Kościoła ewangelickiego do spowiedzi i utrzymałby swoją pierwszą tezę mówiącą o pokucie; drugi punkt, na który mógłby dzisiaj wskazać, to zbyt liberalna polityka ewangelików do związków homoseksualnych; trzeci – to urząd biskupa i prezbitera dla kobiet; czwarty – życie religijne w świecie opanowanym przez cyberprzestrzeń, jako zagrożenie dla pobożności; piąty punkt to nowe metody misyjne; szósty to zakaz budowania meczetów; siódmy – zjednoczenie się Kościołów chrześcijańskich przeciwko rosnącej liczbie muzułmanów i religii niechrześcijańskich. Zdaniem prelegenta Luter nie poruszałby dzisiaj kwestii finansowych ze względu na działalność charytatywną Kościoła. Żyjąc obecnie Luter z pewnością byłby zwolennikiem papieży reformatorów, którzy wprowadzili język narodowy do liturgii, otwarli się na społeczeństwo, doprowadzili do wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu, o uznawaniu chrztu, propagują wspólne czytanie Pisma Świętego (czyli ekumenizm). Dzisiaj z tez Lutra zapewne nadrzędną byłaby teza nawołująca do pokuty, o której mówił Jan Chrzciciel. Gdyby Marcin Luter żył dzisiaj, zapewne poświęciłby się głoszeniu Ewangelii, używając współczesnych środków i starałby się uświadamiać ludziom potrzebę pokuty.

Drugi wykład, zatytułowany: „Marcin Luter z perspektywy ekumenicznych dialogów”, wygłosił ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW, ekspert z zakresu ekumenizmu. Prelegent podzielił swój wykład na krótkie wprowadzenie oraz trzy punkty: 1) Prawdziwy obraz Marcina Lutra, 2) Marcin Luter jako świadek Ewangelii i świadek Jezusa Chry-

stusa, 3) Podsumowanie w postaci pytania, kim właściwie był i kim jest dr Marcin Luter.

Prelegent oparł się na dokumentach, które zostały wypracowane w dialogach doktrynalnych Kościoła katolickiego i Kościołów wywodzących się z reformacji, jakie były prowadzone przez pięćdziesiąt lat. Ks. Hanc w swoim wystąpieniu uwzględnił dwa dokumenty: *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* – dokument, który zawiera wspólne uzgodnienia komisji katolickiej i ewangelickiej wydany z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutera, w 1983 roku. Drugi dokument to raport luterańsko-rzymskokatolicki, zatytułowany *Od konfliktu do komunii*, z 2013 roku.

Po wykładzie ks. Hanca nastąpiła dyskusja. W dyskusji pierwszy pytanie zadał alumn Mateusz Włosiński z V roku i zapytał: Dlaczego Marcin Luter odrzucił 19 rozdział ewangelii św. Matusza odnośnie do celibatu? Ks. Dawid Mendrok odpowiedział, że nie wie, czym kierował się wówczas Marcin Luter, natomiast obecnie w Kościele ewangelicko-reformowanym nie ma obowiązku celibatu gdy chodzi o kapłanów, jest natomiast obowiązek celibatu w przypadku kobiet, które chcą wstąpić do diakonatu.

Drugie pytanie zadał ks. Antoni Poniński. Praktycznie były to trzy pytania: 1) Pytanie dotyczące prawdy: Czy w dialogu ekumenicznym bardziej staramy się zniwelować różnice niż dojść do prawdy, 2) Dlaczego wysokiej rangi duchowni katolicy (biskupi) obchodzą smutną rocznicę reformacji (1517), która była rozłamem w Kościele, 3) Pytanie do pastora: Skoro federacja Kościołów luterańskich składa się z 145 różnych wyznań, to czy jest to jeszcze Kościół luterański, czy faktycznie jest to sukces i reforma Kościoła. Na pytanie trzecie odpowiedział ks. Mendrok, stwierdził, że podział jest faktycznie smutną rzeczywistością, gdyż Kościół reformowany nie wytworzył instytucji centralnej władzy jak Kościół katolicki. Następnie ks. Hanc zaczął polemizować z zarzutami ks. Ponińskiego dotyczącymi oceny Reformacji.

Po zakończeniu dyskusji głos zabrał ksiądz prezes Lech Król, który podziękował prelegentom i uczestnikom spotkania oraz zaprosił na następne spotkanie 15 listopada 2017 roku.

4) 15 listopada 2017 r.

Spotkanie odbyło się w auli kardynała Wyszyńskiego i miało charakter otwarty. Uczestniczyli w nim: bp Bronisław Dembowski, księża człon-

kowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego, księży z Domu Księży Emerytów we Włocławku, siostry zakonne ze zgromadzeń włocławskich, alumni Wyższego Seminarium Duchownego oraz wierni świeccy.

Przedstawiony przez prezesa Towarzystwa ks. dr. hab. Lecha Króla prelegent – ks. dr Marek Sędek, moderator generalny Ruchu Światło-Życie z Krościenka nad Dunajcem, wygłosił wykład pt. „Osoba i dzieło sługi Bożego Franciszka Blachnickiego w 30. rocznicę jego śmierci”.

Na wstępie ks. Sędek zaznaczył, że nie będzie to wykład, a raczej świadectwo o ks. Blachnickim. Prelegent powiedział, że osoba, teologia i duszpasterstwo ks. Blachnickiego kształtowały jego wiarę, powołanie i kapłaństwo. Ks. Franciszek Blachnicki urodził się w 1921 r. w czasie III Powstania Śląskiego. Prelegent przedstawiał życie sługi Bożego Franciszka Blachnickiego, poczynając od jego młodości i uczestnictwa w harcerstwie. Następnie prelegent omówił poszczególne etapy życia ks. Blachnickiego: okres II wojny światowej, w czasie której został skazany na karę śmierci i przeżył nawrócenie w celi więziennej; okres seminarium duchownego i święcenia w 1950 r.; pierwszą Oazę Dzieci Bożych w 1954 r. i formację liturgiczną ministrantów; działalność trzeźwościową w końcu lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych; pracę naukową na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w zakresie teologii pastoralnej; ostatni etap życia – wyjazd za granicę w przededniu stanu wojennego i pobyt w Carlsbergu w Niemczech oraz organizowanie światowego ośrodka Ruchu Światło-Życie.

Po wykładzie ks. Sędka nastąpiła druga część spotkania, prowadzona przez ks. dr. hab. Zdzisława Pawlaka, prof. UMK, w której składano świadectwa o życiu sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego oraz o zainicjowanym przez niego Ruchu Światło-Życie.

Jako pierwszy swoje świadectwo przedstawił ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz. W swoich wspomnieniach przypomniał on spotkanie, które odbyło się w 1957 r., gdy ks. Blachnicki przyjechał do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i mówił alumnom o Krucjacie Wyzwolenia Człowieka (abstynencja). W 1965 r. ks. Bagrowicz rozpoczął studia na KUL-u i na kierunku katechetyki spotykał się na zajęciach oraz na seminarium magisterskim z ks. Blachnickim, u którego napisał pracę magisterską. W ostatnich latach składał zeznania w jego procesie beatyfikacyjnym.

Drugie świadectwo złożyło małżeństwo: Małgorzata i Wojciech Pogocy z Konina. Nie spotkali oni osobiście ks. Blachnickiego, natomiast

w latach osiemdziesiątych XX wieku uczestniczyli w rekolekcjach oazowych, a obecnie działają w Kościele Domowym. W swoim świadectwie opowiedzieli, jak uczestnictwo w oazach wpłynęło na ich życie.

Trzecie świadectwo złożył ks. dr Zbigniew Skrobicki, proboszcz parafii Chodecz i wieloletni profesor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W 1968 r. (miał wówczas rok kapłaństwa) pojechał on do Krościenka na spotkanie oazowe. W swoim wspomnieniu zwrócił szczególnie uwagę na liturgię, sprawowaną w duchu Soboru Watykańskiego II, która zarówno dla niego jak i pozostałych uczestników była niecodziennym przeżyciem. Po powrocie do parafii starał się niektóre elementy tej liturgii wprowadzać w praktykę duszpasterską. Następnie już jako profesor seminarium i proboszcz parafii widział, jak księża angażowali się w Ruch Światło-Życie.

Ostatnie (czwarte) świadectwo złożył ks. dr Henryk Witczak i podzielił się z zebranymi wspomnieniami z wyjazdów na spotkania oazowe oraz przedstawił warunki, w jakich się one odbywały.

Po zakończeniu dyskusji prezes Towarzystwa ks. Lech Król podziękował prelegentowi, osobom, które złożyły świadectwa, i uczestnikom spotkania oraz przedstawił bieżące komunikaty związane z działalnością Towarzystwa.

* * *

Dnia 2 października 2017 r. o godz. 16 w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego odbyło się Walne Zebranie Towarzystwa, zwołane w celu przedyskutowania i zatwierdzenia zmian w *Statucie*. Rozwiązano też sprawę przynależności do Towarzystwa i uaktualniono listę należących do niego członków; znajdowało się wtedy (listopad 2017 r.) na niej 69 osób.

Od tego czasu, dnia 13 grudnia 2017 r., zmarł ks. mgr Paweł Kacprzak (ur. 1953), który – po studiach specjalistycznych w zakresie katechetyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1982–1984, 1985–1986), uwieńczonych licencjatem (1986) – w latach 1987–1994 prowadził ćwiczenia z katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a w latach 1990–1992 pełnił funkcję ojca duchownego. W latach 1988–1990 należał do zespołu redakcyjnego „Ateneum Kapłańskiego” jako redaktor działu: Materiały liturgiczne.

„Studia Włocławskie” zostały opracowane bibliograficznie i wprowadzone do bazy BazHum pod adresem: <http://bazhum.pl/bib/journal/774/>.

Wszystkie tomy czasopisma są już także widoczne w serwisie pełnotekstowym pod adresem: <http://bazhum.muzhp.pl/czasopismo/774/>.

W 2017 roku ukończono opracowywanie pierwszego tomu pism bł. biskupa Michała Kozala pt. *Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, który ukazał się na początku 2018 roku.

Przy tej okazji uporządkowano i spisano wszystkie przechowywane w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku pozostałe w rękopisach pisma bł. biskupa Michała Kozala. Na podstawie wstępnego ich przeglądu można stwierdzić, że dałoby się z nich złożyć jeszcze cztery tomy pism: **1)** kazania (160 plus 3 niemieckie), nauki pasyjne i rekolekcyjne (31), kazania okolicznościowe plus 3 z drukowanych; **2)** przemówienia okolicznościowe (34), konferencje i odczyty (69) plus 19 z drukowanych; **3)** komentarze do Ewangelii według Mateusza; **4)** skrypty z apologetyki i liturgiki oraz szkice wykładów z ascetyki (teologii duchowości). Do opracowania i opublikowania pozostają ponadto pisma urzędowe ks. Kozala i korespondencja prywatna.

W marcu 2018 r. członek Towarzystwa ks. Leonard Fic uzyskał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych.

ks. Janusz Borucki

RECENZJE

Janusz Stefaniak, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec systemu komunistycznego w Polsce w latach 1944–1956*, Lublin : Wyd. „Gaudium”, 2017, 306 s.

Być może najlepiej byłoby pominąć całkowitym milczeniem tę książkę. Co najwyżej, na seminariach doktoranckich pokazywać, jak nie należy pisać o wojennych dziejach Kościoła katolickiego w Polsce. Dwie racje przeważały, że zdecydowałem się napisać – nie, nie recenzję – ale kilka uwag. Recenzja rzetelna, ocena merytoryczna i metodologiczna tekstu, wykazanie wszystkich błędnych, a w najlepszym przypadku, dyskusyjnych miejsc, nie byłaby chyba objętościowo mniejsza od książki.

Pierwszą racją zajęcia się tą pracą są jej fragmenty odnoszące się do mojej rodzimej diecezji włocławskiej. Nie jest ich, ściśle biorąc, może dużo, a w dodatku, przyjęta przez autora koncepcja posługiwania się raz kryterium diecezji, a drugim razem kryterium jednostek administracji państwowej (województwa, powiaty), w wielu miejscach nie pozwala, nawet potrafiącemu rozróżnić te kryteria, być pewnym, że o tę diecezję chodzi. Ale nawet to, co jest, wymaga sprostowania.

Drugą racją jest fakt, że kilkanaście lat temu na łamach „Ateneum Kapłańskiego” opublikowałem uwagi dotyczące pracy doktorskiej tegoż samego autora *Polityka władz państwowych PRL wobec prasy katolickiej w latach 1945–1953*, obronionej na lubelskim UMCS, a następnie przez tę uczelnię w 1998 roku wydaną, wskazując m.in., że autor powołał w niej do życia nigdy nie istniejących biskupów¹. I teraz, czytając nową pracę, znajduję te same błędy. A przez te kilkanaście lat autor umieścił w kilkunastu czasopismach cykl artykułów o podobnie brzmiących tytułach „Postawy duchowieństwa” albo „Duchowieństwo katolickie” wobec władz państwowych w różnych województwach, a nawet powiatach. Jest też wśród nich tekst *Postawy duchowieństwa w powiecie włocławskim w latach 1945–1953*², grzechy którego powtórzone zostały i w książce.

Co prawda, mając to na uwadze, nie żywię specjalnie nadziei, że autor wreszcie weźmie sobie do serca ten tekst, ale niech przynajmniej będzie wiadomo, że ktoś upomniał się o prawdę historyczną.

¹ AtK, 133(1999), z. 2–3(543–544), s. 380–385.

² „Ziemia Kujawska”, 15(2002), s. 103–116.

Już pierwsze zdanie z fragmentu odnoszącego się wprost do diecezji wrocławskiej jest nieprawdziwe: „Diecezja wrocławska położona była w ówczesnym woj. bydgoskim”³. I wtedy i dzisiaj, choć obecnie o wiele mniejsza, diecezja wrocławska położona była na terenie trzech województw – bydgoskiego, poznańskiego i łódzkiego, a nawet jedna parafia wchodziła w skład województwa warszawskiego. W swoim braku orientacji i krytycyzmu autor jest, niestety, konsekwentny, o czym świadczy następane zdanie: „Wśród wykazanych ogółem 180 duchownych zanotowano: 44 pozytywnych, 44 wrogich, 59 obojętnych i 33 nierozpoznanych”. Przepisując te dane z pisma Urzędu do spraw Wyznań autor nie zadał sobie trudu refleksji, iż sam tytuł cytowanego przezeń dokumentu informuje, że są to „Dane personalne i charakterystyka księży w województwie bydgoskim w latach 1950–1956”, a nie w diecezji wrocławskiej. Stąd zupełnie abstrakcyjne dane liczbowe, gdyż w diecezji wrocławskiej w tych latach było około 400 księży.

Autor dalej niefrasobliwie zmienia przedmiot rozważań bez uprzedzenia i wyjaśnienia zamieniając „diecezję wrocławską” na „Kurię we Wrocławku” i chyba powtarzając za określeniami z dokumentów władz państwowych, że owa Kuria „zaliczana była do wrogich ustrojowi i Polsce Ludowej”. Co sobie o niej myśleli urzędnicy wyznaniowi i funkcjonariusze bezpieczeństwa, to jest ich sprawa. Czy jednak wolno badaczowi powtarzać niewolniczo ich sformułowania? Czy nie widzi, że określając Kurię jako wrogą prowadzi do absurdu pojęciowego? Gdyż analogicznie należałoby powiedzieć, że na przykład sądy są wrogie przestępcom. To nie Kuria czy szerzej Kościół byli wrogo nastawieni wobec władzy, ale władza traktowała Kościół i jego instytucje jako wrogie. Paradoks sformułowania „wroga Kuria” pochodzącego spod pióra autora polega na tym, że pisząc o postawach duchowieństwa (czyli jak się do komunizmu ono odnosiło), używa zwrotów oceniających je według kryteriów komunistycznych. Przy takim podejściu wystarczyłoby autorowi, zamiast trudzić się przepisywaniem dorobku wyznaniowców i bezpieczniaków lat stalinowskich, opatrzyć go tylko tytułem swojej książki...

Wspomniana zmiana przedmiotu rozważań z diecezji na kurię pozwoliła autorowi sprowadzić tytułowe założenia ukazania postaw duchowieństwa do kilku wybranych osób. Wszak Kuria to instytucja, w której w tamtych latach pracowało mniej niż dziesięciu duchownych. Ale nawet próbując coś o nich napisać autor zachowuje się tak niefrasobliwie, jakby nigdy nie słyszał o podstawowym wymogu podawania rzetelnych danych. Wymienia trzech biskupów i każdemu dopisuje nie wiadomo skąd wzięte dane i fakty. Konsekwentnie do przyjętej konwencji biskupowi Karolowi Radońskiemu wystawia cenzurkę: „wrogiej postawy wobec ustroju i Polski Ludowej”⁴. W przypisie,

³ J. Stefaniak, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec systemu komunistycznego w Polsce w latach 1944–1956*, Lublin 2017, s. 249.

⁴ Tamże, s. 250.

który chyba miał być minibiogramem, napisał, że UB interesowało się jego działalnością zagraniczną, zwłaszcza w Londynie, nie wyjaśniając – co istotne dla prawidłowego zrozumienia tego zwrotu – że chodziło o pobyt w Londynie w czasie wojny, a nie jego powojenną działalność. I zaraz za tym, wtę – nie znającym realiów – mącały w głowach. „Jego kapitan z tego okresu, Jan Grajner, został skazany na 2,5 roku więzienia”. Nie wiąże się to z tematem książki, wprowadza w błąd, gdyż chodziło o księdza Jana Pawła Grajnera, kapelana biskupa, a nie kapitana, aresztowanego w rok po śmierci biskupa Radońskiego, a nie w okresie londyńskim. To doprawdy sztuka wymyśleć tyle błędów w jednym zdaniu...

Radosna twórczość autora nie ominęła następnego biskupa, Franciszka Korszyńskiego. Została mu przypisana nieprzychylna postawa wobec władz, podczas gdy to on był ofiarą ich nieprzychylności, włącznie z zamiarem aresztowania go. Władze wycofały się z tego planu ze względu na to, że był więźniem obozu koncentracyjnego. Dlaczego jednak autor przypisał mu „zorganizowanie po II wojnie światowej WSD w Pelplinie”, to przypuszczam, że jemu samemu trudno byłoby wytłumaczyć. Jak również to, że podpierając swoje informacje powołał się na artykuł, poprawnie podając wszystko prócz stron... Co najmniej dziwnym wydaje się też przypisanie bp. Korszyńskiemu uzasadnienia, iż nie podpisał tzw. Apelu Sztokholmskiego, tłumacząc się „brakiem instrukcji Episkopatu”, skoro sam był członkiem tegoż gremium...

Najwięcej niejasności wprowadził autor w odniesieniu do postaci bp. Antoniego Pawłowskiego. Napisał: „Wroga postawa biskupów wrocławskich budziła niepokój strony rządowej, dlatego też usiłowano narzucić kurii posłusznego rządcę. W 1951 r. formalną nominację otrzymał bp Antoni Pawłowski. Nie rozpoczął jednak urzędowania, gdyż władze nie były mu wystarczająco przychylny”⁵. I znowu trzeba odnotować, że strona kościelna opisywana jest przez autora mocnym i jednoznacznie negatywnym określeniem „wroga”, a władze komunistyczne subtelnym „niepokojem”. Ale czy – jak podsumowuje autor – „niepokój” uzasadniał usiłowania narzucenia posłusznego rządcy? Nominacja biskupa Pawłowskiego nie miała – chociaż tak sugeruje autor – żadnego związku z naciskami władzy. Został mianowany biskupem w 1950 roku jako tzw. koadiutor biskupa Radońskiego z prawem następstwa po nim – a nie jak autor pisze na następnej stronie – „koadiutor bpa Korszyńskiego”. Z tym, że nominacja ta nie została ogłoszona publicznie. W 1951 r. nie otrzymał zatem „formalnej nominacji”, gdyż takowa podjęta była już w 1950 r., lecz z chwilą śmierci bp. Radońskiego (16 marca 1951 r.) wszedł w pełnię praw określonych nominacją. Urzędowanie, wbrew twierdzeniom autora, rozpoczął kanonicznie, czyli zgodnie z przepisami kościelnymi objął rządy w diecezji, a bp. Korszyńskiego mianował wikariuszem generalnym. I w tym momencie nastąpiła

⁵ Tamże.

ingerencja władz państwowych, które – mimo wyznaczenia terminu święceń biskupich i uroczystego objęcia rządów w diecezji poprzez tzw. ingres – wyraziły całkowity sprzeciw wobec tej nominacji. W tej sytuacji biskup-nominat Pawłowski udzielił szerokich uprawnień biskupowi Korszyńskiemu, ale to on był zwierzchnikiem diecezji. Nie jest też dokładnie prawdą to, co autor napisał o przyjęciu sakry biskupiej przez bp. Pawłowskiego, aczkolwiek powołał się na artykuł bliskiego współpracownika biskupa⁶. Autor napisał, że bp Pawłowski przyjął sakrę biskupią „dopiero po konsultacjach z prymasem Wyszyńskim”. Tymczasem sam Prymas w swoich zapiskach – pod datą 9 stycznia 1953 r., czyli w dwa tygodnie po konsekracji – przedstawia to tak: „Na wieczór przybył bp Pawłowski. Przedstawił mi protokół konsekracji biskupiej [...]. Wiedziałem o tym, że bp Pawłowski pragnie przyjąć konsekrację. Nie wnosłem zastrzeżeń, gdyż biskup miał do tego prawo”⁷. Bardzo trudno dopatrzeć się w tych słowach potwierdzenia konsultacji...

I wreszcie *curiosum* zupełne. Autor pisze, że „niemal do końca 1956 r. biskupi wrocławscy byli nieustannie inwigilowani i szykanowani”⁸. W przypisie, w którym przywołuje mój tekst o działaniach aparatu bezpieczeństwa wobec kurii wrocławskiej⁹, dopisuje rzeczy kompletnie absurdalne. Pisze bowiem: „Inwigilacją bp. Korszyńskiego zajmowało się m.in. dwóch tajnych współpracowników o pseudonimach «Zawzięty» i «Filozof»”. Tymczasem w moim tekście jest wyraźnie: „W 1956 r. opracowano plan systematycznych przedsięwzięć głównie wobec dwóch kluczowych postaci kurii – bp. Pawłowskiego (sprawa krypt. «Zawzięty») i bp. Korszyńskiego (sprawa krypt. «Filozof»)”¹⁰. Na jakiej podstawie i według jakiego procesu myślowego autor uczynił z biskupów tajnych współpracowników – nie jestem w stanie dociec...

Omówiony fragment dotyczący diecezji wrocławskiej mieści się na trzech stronicach książki. Tyle samo miejsca zajęły sprostowania. Strach pomyśleć, jak wyglądałoby dokładne omówienie i sprostowania całej książki.

Pozostałych stronic aż tak dokładnie nie analizowałem, ale nawet mniej wnikliwa ich lektura nie pozwala wyjść ze zdumienia. Zarówno co do przedstawienia faktów, jak i co do języka używanego przez autora. Oto kilka próbek:

⁶ B. Cieślak, *Biskup Pawłowski jako pasterz diecezji wrocławskiej*, StWł, 2(1999), s. 321. Ale i przy powoływaniu się na ten tekst autor nie omieszczał podać zupełnie innych stronic: 34–41 zamiast 319–327.

⁷ S. Wyszyński, *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1952–1953*, Warszawa 2007, s. 404.

⁸ Stefaniak, *Postawy duchowieństwa*, s. 251.

⁹ A. Poniński, *Aparat bezpieczeństwa wobec wrocławskiej kurii diecezjalnej (na przykładzie działań wobec biskupa Antoniego Pawłowskiego w latach 1951–1968)*, w: *Aparat bezpieczeństwa wobec kurii biskupich w Polsce*, Warszawa 2009, s. 388–409 (wg J. Stefaniaka – 410).

¹⁰ Tamże, s. 391.

„w szczególności duchowni byli poddawani indoktrynacji ideologicznej i politycznej, może dlatego wśród nich dominowały bierne postawy (obojętność, wyczekiwanie, uległość). Kapłani nie angażowali się w sprawy polityczne, zwłaszcza w okresie stalinizacji kraju. Takie zachowanie mogło być, i zapewne w wielu przypadkach było, wyrazem ukrytego patriotyzmu, a także formą obrony zagrożonych wartości. Należy bowiem pamiętać, że ówczesna peerelowska propaganda oraz działania aparatu władzy w zakresie inwigilacji i koedukacji miały na celu ograniczenie świadomości społecznej na temat spraw związanych z działalnością państwa”¹¹. Najprostsza logika wyklucza możliwość zachowania równoległe postawy obojętności i uległości z postawą patriotyzmu i obrony wartości. Nie sposób zrozumieć również – nawet u władz okresu stalinowskiego – łącznego działania na polu inwigilacji i koedukacji... Nie trzeba było specjalnego włączania się kapłanów w działalność polityczną, gdyż sam fakt bycia księdzem i sprawowania funkcji kapłańskich w okresie stalinizmu już był kwalifikowany jako działalność polityczna.

Kolejny cytat: „Wzrost aktywności religijnej zmuszał aparat partyjny do energicznych, w istocie antykościelnych działań”¹² – czyli to Kościół był sobie winien, że komunizm musiał go prześladować? Dalej: „Już 13 kwietnia 1945 r. minister oświaty zniósł przymus pobierania nauki religii w szkołach podstawowych i średnich”¹³ – zdanie godne zaiste rasowego antyklerykała, nie rozróżniającego przedmiotu obowiązkowego w systemie oświaty od przymusu chodzenia na lekcje religii, którego nigdy nie było.

Już wyżej pokazywałem przykłady danych wziętych nie wiadomo skąd. Takich pseudoinformacji jest w tej książce o wiele więcej. Na przykład na s. 85 autor cytuje prymasa Wyszyńskiego, odwołując się w przypisie do wydanego w Paryżu zbioru jego listów pasterskich. W posiadanym przeze mnie egzemplarzu nie ma takiego cytatu – ani na podanych stronach – ani w innych listach z tego okresu. Jak to nazwać? Podobnie na s. 92 i 107 autor powołuje się na nieistniejące w tym zbiorze list i komunikat Episkopatu Polski. Na s. 152 autor pisze: „W woj. bydgoskim księża bez wahania uczcili śmierć Stalina. Natomiast we Włocławku na 64 świątyni dzwoniło w 59”. W 1953 roku we Włocławku było 5 (słownie – pięć!) świątyni. Co ciekawe jednak, autor powołując się na ten sam dokument z Urzędu do spraw Wyznań, we wspomnianym wyżej artykule zamieszczonym w „Ziemi Kujawskiej”, na s. 111 napisał: „W samym Włocławku na 64 księży tylko 5 z nich nie dzwoniło”. Co jest naprawdę w tym dokumencie, niestety nie wiem. Ale wiem, że na jego podstawie autor dwukrotnie podał nieprawdę. Podobnie jak nieprawdą i kompletnym absurdem jest stwierdzenie autora, własne, bez powoływania się na kogokolwiek: „Pod koniec 1953 r.

¹¹ Stefaniak, *Postawy duchowieństwa*, s. 15.

¹² Tamże, s. 22.

¹³ Tamże, s. 25.

rządy nad diecezjami i parafiami coraz częściej sprawowały instancje partyjne” (s. 162). Jestem pewien, że nawet ówczesni dygnitarze partyjni nie zdobyliby się na taki absurd, bowiem mimo stosowanych przez nich represji daleko było im do rządzenia parafiami, a co dopiero diecezjami. Tylko w wyobraźni autora zaistniała diecezja częstochowsko-gorzowska (s. 177), bp Lorek, administrator diecezji sandomierskiej, był, według niego, w diecezji kieleckiej (s. 181), a na bp. Czaplńskim, wówczas sufraganie diecezji chełmińskiej, władze próbowały wymusić decyzje co do diecezji włocławskiej (s. 185).

Mnogość błędów – merytorycznych, językowych, pojęciowych – nieprzestrzeżenie chronologii i następstwa zdarzeń, niemożność rozróżnienia w wielu miejscach, czy to jest powtórzenie dokumentów z tamtej epoki czy stanowisko autora, brak konfrontacji z innymi źródłami, zwłaszcza kościelnymi, powodują, że nie jestem – na podstawie tej książki – mimo tytułu, zbudować sobie obrazu postaw duchowieństwa.

Szkoda takiego potraktowania tak ważnego tematu. Szkoda renomy poważnych profesorów, którzy podpisali się jako recenzenci tej książki. Szkoda, że ta książka nie przynosi radości lubelskiemu wydawnictwu „Gaudium”. Jedyna nadzieja, że te uwagi może przydadzą się do bardziej wnikliwego przyglądania się pracom podsuwanym do druku.

Włocławek

ks. Antoni Poniński

Joachim Nowak, *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie*, Herne : Wyd. Blömeke 2016, s. 204 s.

Autor recenzowanej rozprawy podjął próbę naukowego przeanalizowania refleksji na temat śmierci jako ostatecznej decyzji w ujęciu Borosa i Rahnera i jej ukazanie w świetle indywidualnej eschatologii Gisberta Greshake. Powyższe zadanie ks. Joachim Nowak próbował zrealizować na drodze analizy poglądów Borosa i Rahnera, aby następnie podjąć krytyczną ocenę problemu śmierci w świetle indywidualnej eschatologii Greshake i współczesnej niemieckiej literatury teologicznej, a także Pisma Świętego, Tradycji i nauczania Kościoła.

Boros pytając o podstawy wiecznego utrwalenia człowieka w dobru lub złu dochodzi do stwierdzenia, że powodem takiej sytuacji jest wyznaczenie przez wolę Bożą końca w momencie śmierci czasu zasługi i natychmiastowego sądu szczegółowego. Sposobu jednak urzeczywistnienia nagrody czy kary należy szukać w decyzji ostatecznej podjętej w momencie śmierci. Dlatego też można powiedzieć, że jedynie decyzja ostateczna człowieka rozstrzyga o jakości stałego trwania w wieczności. Decyzja ta jest jakby rewizją poszczególnych decyzji życiowych człowieka, a każdy akt życiowy znajduje w niej swe odbicie.

To, czym chce się być w przyszłości, trzeba chociaż częściowo urzeczywistniać w teraźniejszości.

Koncepcja Borosa o śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej człowieka urzeczywistnia założenia stawiane zbawieniu, które uważa się za osobowe spotkanie z Jezusem Chrystusem, chociaż nie trzeba uwzględniać tutaj konieczności cudownego objawienia Chrystusa poganom, posiadającym dobrą wolę. Powszechność śmierci stwarza każdemu człowiekowi warunki do w pełni osobowej decyzji za lub przeciw Chrystusowi.

Borosowa hipoteza o śmierci zajmuje się również problematyką podejścia do Chrystusa w życiu doczesnym, gdyż uwzględnia każdą decyzję podjętą jeszcze w tym życiu aż do chwili ostatecznego rozstrzygnięcia w momencie śmierci. Nikt nie będzie potępiony lub zbawiony tylko dlatego, że tak chciał przypadek. Poprzez konfrontację z chwalebny Panem nastąpi trwałe rozstrzygnięcie. Ten moment wskazuje na dynamiczny i egzystencjalny charakter decyzji, jaką podejmuje człowiek.

Koncepcja Borosa odpowiada najnowszym badaniom teologicznym szukającym możliwości dla zbawienia dzieci umierających bez chrztu i bez używania rozumu. Za pomocą koncepcji Borosa można też bardzo łatwo wytłumaczyć twierdzenie o ambiwalencji Bożej obejmującej dopuszczenie śmierci jako kary. W jej świetle śmierć oznacza nie tylko karę Bożą, ale także znak umożliwiający zbawienie wszystkim ludziom.

Chrystologiczne uzasadnienie śmierci w świetle koncepcji Borosa pozwala w pełni zauważyć w Chrystusie punkt centralny zbawienia ludzkiego i dokonujących się z chwilą śmierci „rzeczy” ostatecznych, gdyż od chwili śmierci stała się najkonkretniejszym „momentem” zbawczym człowieka. Takie poglądy wskazują na to, że Boros pojmuje zbawienie w sposób całkowicie personalistyczny i chrystologiczny oraz uznaje świat za narzędzie działania Chrystusa.

Mając na uwadze szczegółową argumentację teologiczną Borosa, należy podkreślić, że wykorzystuje on myśl filozoficzną, aby różnym prawdom wiary nadać charakter nowy, a zarazem zgodny z nauką Kościoła.

Borosowa koncepcja śmierci, jak każda myśl chrześcijańska, wyzwala i zarazem żąda. Wyzwała od zbytniej trwogi o swe zbawienie, gdyż ukazuje dobroć Boga wychodzącego naprzeciw człowiekowi i pozwalającego, aby człowiek sam opowiedział się za Nim lub przeciw Niemu. Dopiero w chwili śmierci człowiek jest w stanie pozbyć się ostatecznie obcości swego bytu, dopiero w śmierci może człowiek całkowicie spotkać Boga w Chrystusie i może wobec Niego podjąć ostateczną decyzję. Z drugiej zaś strony, koncepcja ta żąda poprawnego postępowania nawet w najdrobniejszych szczegółach życia.

Chociaż K. Rahner często uważany jest za przedstawiciela powyższej koncepcji śmierci, to jednak dystansuje się on bardzo wyraźnie od teologicznych myśli Borosa. Do najważniejszych różnic poglądowych tych teologów można

zaliczyć najpierw to, że w przeciwieństwie do Borosa, który przenosi chwilę egzystencjalnej decyzji do śmierci, Rahner akcentuje, iż nie można nic powiedzieć o historycznym momencie, w którym człowiek podejmuje taką decyzję. Dla Rahnera śmierć jest nie tylko „pasywnym zdarzeniem”, lecz także czynem personalnym i cierpieniem w jednym. W śmierci personalna decyzja życiowa staje się ostateczna. W tym sensie sytuacja zbliżającej się śmierci jest doskonałą sytuacją wolności.

Podczas gdy Rahner kładzie nacisk na podstawową decyzję człowieka stającą się w śmierci ostateczną, Boros podkreśla fundamentalne znaczenie „przejścia”, które relatywizuje decyzje życia w ich zasięgu. Wprawdzie i dla Borosa śmierć jest „początkiem ostateczności”, jednak u niego ta ostateczność osiągnięta jest dopiero poprzez decyzję ostateczną w „przejściu”, ponieważ decyzje życia noszą znamię istotnej tymczasowości. Co do momentu ostatecznej decyzji wolnościowej, zdaniem Rahnera, nie można udzielić wiążącej odpowiedzi, gdyż uważa on śmierć za uprzywilejowaną sytuację takiej decyzji, ponieważ opresja śmierci kwestionuje raz jeszcze moralną decyzję podstawową życia. Jednak to określenie czasowe różni się pod dwoma względami od Borosa. Najpierw trzeba powiedzieć, że napierającej sytuacji śmierci przysługuje tylko względne znaczenie, tzn. że ma ona tylko warunkowe znaczenie zbawienia, gdyż nagła i gwałtowna śmierć może uniemożliwić dostrzeżenie jej bliskości. Akt umierania, którego nie można w żadnym przypadku stawiać na równi z ostateczną decyzją w sensie Borosa, dokonuje się u Rahnera w przeciwieństwie do Borosowskiego aktu decyzji ostatecznej w końcu na płaszczyźnie teologicznej. W tym kontekście nasuwa się także pytanie, czy Rahner osiąga swe aktywne zrozumienie śmierci drogą ekstrapolacji filozoficznej, jak uważa Greshake? Wydaje się, że pytanie to jest apriorycznie negatywne. Wprawdzie osiąga Rahner pewną bliskość procedury ekstrapolacyjnej, lecz z jego określenia pory czasu całkowitego samorozporządzenia człowieka wynika jednoznacznie, że nie chodzi mu o przeniesienie wyników wiedzy z jednej dziedziny, w której są pewne, w dziedzinę, w której nie są jeszcze ustalone, jak wymaga tego ekstrapolacja zgodnie z definicją. Dla Rahnera bowiem śmierć, o ile może i musi być dokonana aktywnie w wolności, jest jednoznacznie zdarzeniem życia.

Mówiąc o recepcji filozofii Heideggera przez Rahnera i Borosa, należy podkreślić, że Rahner jest bardziej zależny od Heideggera aniżeli Boros. Wprawdzie obydwaj teologowie mówią o doświadczeniu śmierci za życia, jednak życie jest dla obu zasadniczo czymś bardzo pogłębionym w śmierci. Podczas gdy Boros dochodzi do ostatecznej decyzji w śmierci na podstawie doświadczeń śmierci w ciągu życia, Rahner stwierdza, że śmierć towarzysząca całemu życiu może być uprzywilejowaną sytuacją wolności. Jednak i Rahner modyfikuje zdecydowanie koncepcję Heideggera. Podczas gdy Heideggerowi chodzi tylko o znaczenie śmierci dla bytu, dla Rahnera posiada istotne znaczenie także sposób dokonania

pełni bytu w obliczu śmierci. Rahner przełamuje więc w końcu, śladem Borosa, ten krąg samopośredniczenia subiektywności w kierunku Boga. Wolnościowy czyn śmierci u Rahnera jest skierowany na Boga, przy czym warunkiem realności takiego czynu jest ostatecznie łaska Boża. Dlatego też wydaje się bardzo wątpliwe twierdzenie o niedozwolonej zależności od analizy śmierci Heideggera również w spojrzeniu na Rahnera.

Z badań autora wynika bardzo wyraźnie, że zastrzeżenia teologiczne Rahnera wobec powyższej koncepcji śmierci odpowiadają w swych zarysach owym Greshake. Ale należy podkreślić, że Greshake dostrzega także argumenty przemawiające za decyzją ostateczną.

Chociaż śmierć nie podlega ludzkiemu doświadczeniu, to jednak rzeczą możliwą jest dla naszego teologa, aby zauważyć, co dzieje się w akcie granicznym życia drogą ekstrapolacji. Decyzja ostateczna jest pełnopersońska i absolutnie wolna, gdyż podjęta jest bez więzów materialności i czasowości. Czy decyzja owa ma faktycznie miejsce, zależy od konkretnego doświadczenia z człowiekiem umierającym, gdyż dzieje się to dopiero w chwili śmierci. Greshake jednak wyraża zastrzeżenia. Ponieważ decyzja ostateczna jest zdarzeniem nie podlegającym żadnemu doświadczeniu, nie pomaga się przeto w ten sposób ani umierającym, ani ich krewnym. W przeciwieństwie do zasady Rahnera, że śmierć jest aktywnym zdarzeniem, Greshake zapytuje: „Kto może powiedzieć, czy śmierć nie przemieszcza nas w podobną ekskluzywną pasywność jak narodziny?”. Hipoteza sądzi, że człowiek jeszcze przed spotkaniem Boga w chwili śmierci ustanawia siebie, przeczy to jednak biblijnemu twierdzeniu, że nie człowiek zbawia siebie i ustanawia siebie, lecz Bóg w Chrystusie wyzwala człowieka od śmierci. Śmierć też nie może być uważana za jedyne uprzywilejowane miejsce bytu ludzkiego, gdyż decyzja ostateczna w śmierci, która w porównaniu do decyzji życia może wnieść coś nowego i przez to umożliwi zasadniczą korekturę życia, musi prowadzić do dewaluacji historii, jej jednorazowości i bezwarunkowej odpowiedzialności. Zdaniem naszego teologa prowadzi to do „konfliktu z prawdą wiary o śmierci jako końcu stanu pielgrzymowania”.

Na uwagę zasługuje teza Greshake, że śmierć łączy się czasowo ze zmartwychwstaniem, które dokonuje się właśnie w chwili śmierci. Jest on przodującym teologiem niemieckim w dyskusji na ten temat. Teza ta podtrzymuje konsekwentnie jedność człowieka, która nie zostaje zniszczona nawet w śmierci. Człowiek w dokonującym się w śmierci spotkaniu z Bogiem jest tym, czym był w swej „cielesności”. W tym ujęciu dusza niesie w sobie wskrzeszone, uwielbione ciało, a przez to dawny swój światowy wyraz. Bóg dopełnia więc w zmartwychwstaniu to, co człowiek czynił i w końcu zrealizował w ziemskim życiu. Greshake zwraca także uwagę na pewny stan pośredni, co wynika stąd, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz oczekują jeszcze na żyjących. Teolog uzasadnia to faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata. Tę powyższą tezę zaakceptowało wielu teolo-

gów, także Boros i Rahner. Rahner mówi o jedności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Twierdzi on, że przedział czasowy między tymi wydarzeniami jest nieistotny, gdyż samo zbawienie jest faktem ponadczasowym. Śmierć Jezusa z samej natury dojrzewa ku zmartwychwstaniu. Także Boros pragnie pogodzić naukę o zmartwychwstaniu z hipotezą o zmartwychwstaniu w śmierci. Jego pogląd bazuje na nowym kontakcie tworzącym się pomiędzy duszą i materią w chwili śmierci. Dusza bowiem staje się przez śmierć „wszech kosmiczna” i dociera do „serca wszechświata”.

Zaprezentowana praca jest pierwszym opracowaniem powyższej tematyki śmierci w sposób tak bardzo integralny i wszechstronny.

Wrocław

ks. Ireneusz Werbiński

Marian Gołębiowski, *Dziennik pisany sercem (I) Silva rerum*, Wrocław : Wydawnictwo TUM 2017, 404 [4] s.

Kończąc omówienie w „Ateneum Kapłańskim” wydanej przed rokiem publikacji będącej zapisem rozmowy z abp. Marianem Gołębiowskim, arcybiskupem seniorem archidiecezji wrocławskiej, pt. *Na obraz i podobieństwo Boże* (Wrocław 2016), postawiłem pytanie, czy doczekamy się szerzej ujętych osobistych wspomnień autora, który z racji życia w przełomowych dla Polski i Kościoła czasach, zdobytego wykształcenia, pełnionych funkcji i odbytych podróży zagranicznych musi mieć dużo ważnych rzeczy do powiedzenia. Nie spodziewałem się jednak, że już po roku ukaże się drukiem pierwszy tom takich wspomnień. Obejmuje on lata od 1937 do 1996. Planowane są jeszcze dwa tomy: jeden poświęcony posłudze biskupiej autora w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, drugi posłudze w archidiecezji wrocławskiej, podobno już przygotowywane do druku.

Pierwszy tom obejmuje okres, kiedy ks. Gołębiowski związany był z diecezją wrocławską. Są to lata dzieciństwa w Trzebuchowie i szkoły podstawowej w Dębach Szlacheckich (1937–1952), nauki w Niższym Seminarium Duchownym we Wrocławku (1952–1956), a potem w wyższym seminarium wrocławskim (1956–1962), praca duszpasterska na stanowisku wikariusza (1962–1966), studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1966–1969) i Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1969–1976), praca w diecezji wrocławskiej po powrocie ze studiów zagranicznych (1976–1996), działalność dydaktyczna na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, rektorstwo w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku (1983–1992).

Autor nadał tym wspomnieniom tytuł *Dziennik pisany sercem*. Sformułowanie „dziennik” jest tu raczej określeniem umownym, ponieważ publikacja znacznie odbiega od typowych dzienników. Jej pierwsza część, ukazująca lata dzieciństwa, nauki w seminariach duchownych oraz pracy na pierwszej placówce duszpaster-

skiej w Ślesinie (1962–1964), powstała w oparciu o wspomnienia z tych czasów. Dopiero następne fragmenty *Dziennika* opierają się na – przeredagowanych jedynie w zakresie koniecznym dla publikacji drukiem – autentycznych zapiskach, które autor prowadził przez ponad pół wieku. W omawianej publikacji podaje on „nie tyle dzisiejszą ocenę dawnych wydarzeń, co odzwierciedla odczucia i sądy, opinie i spostrzeżenia, emocje i sposób postrzegania opisywanych wydarzeń z tamtejszej, dawnej perspektywy” (s. 6). We *Wprowadzeniu* wytłumaczono, że właśnie z tego powodu *Dziennik* ten został określony jako *pisany sercem*, czyli pisany na bieżąco, na gorąco, z dużym zaangażowaniem emocjonalnym. Ale trzeba zauważyć, że przy opisywaniu bieżących spraw autor nieraz odwołuje się w swych wspomnieniach do dawniejszych związanych z tym wydarzeń, snuje osobiste refleksje.

Poszczególne fragmenty *Dziennika* zostały określone tytułami: *Dzieciństwo i szkoła podstawowa* (s. 9–26), *Niższe Seminarium Duchowne* (s. 27–40), *Wyższe Seminarium Duchowne* (s. 41–60), *Pierwsza parafia – pierwsza miłość* (s. 61–63), *Praca w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Zduńskiej Woli* (s. 64–84), *Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* (s. 85–91), *Wieczne miasto* (s. 92–116), *Praca dla diecezji* (s. 117–260), *Impresje paryskie* (s. 261–299), *Z powrotem w diecezji* (s. 300–384).

Wiadomo było, że autor ma dużą łatwość interesującego opowiadania. W opowiadaniach tych ujawniały się: jego szerokie spojrzenie na świat, dobra znajomość historii i literatury, szczególnie literatury polskiej. Ale publikowane przez niego dotychczas teksty nie wskazywały, że potrafi on także dobrze i interesująco pisać. Posługuje się on prostym językiem, który ma jednak swoisty urok. W niektórych fragmentach zauważa się wprost duszę poety.

Ci, którzy znali w tamtych czasach osobiście ks. Gołębiewskiego, uważali go za człowieka, który idzie zdecydowanie przez życie. Tymczasem lektura *Dziennika* pozwala dostrzec w nim także człowieka dość subtelnego, zastanawiającego się często nad swoim postępowaniem i nad relacjami z innymi ludźmi, a także nad ich postawami, np. nurtowało go pytanie, dlaczego nieraz ludzie szlachetni daleko są od Kościoła (s. 251–252). Gdyby to było pisane z dzisiejszej perspektywy, można by sądzić, że autor nieco koloryzuje, że to pewnego rodzaju „poprawność kościelna”, ale skoro to jest ówczesne odczucie, jest zapewne autentyczne.

Dziennik ten jest nietypowy i z tego punktu widzenia, że nie jest pisany systematycznie. Odstępy między poszczególnymi zapisami są nieraz dość długie, kilkumiesięczne, a zdarza się i tak, że w jednym roku jest tylko jeden zapis, np. „Lipiec 1983. Zostałem mianowany rektorem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Przeniosłem się do apartamentów rektorskich” (s. 123). Zdarzają się też lata, w których nie ma żadnego zapisu, np. brak jakiegokolwiek zapisu z roku 1977 i 1980 (znaczącego w historii Polski). Właściwie bardziej systematycznie prowadzone zapiski zaczynają się od 1985 roku.

Przed tym rokiem są one raczej sporadyczne. Nawet ponadsześćdziesięcioletnie studia w Rzymie (1969–1976) nie zaznaczyły się szczególnie imponująco na kartach *Dziennika*.

Niektóre ważne wydarzenia nie zostały w ogóle odnotowane, np. porwanie i zamordowanie ks. Jerzego Popiełuszki. Inne potraktowane zostały pobieżnie. Na przykład obchodzony nadzwyczaj uroczyste jubileusz 425. rocznicy erygowania seminarium duchownego we Włocławku nie spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem przez ks. Gołębiewskiego. Podsumował go tak: „Do znudzenia zanurzamy się w historii, otrząsamy z kurzu zeschłe już wieńce laurowe. [...] Brak nam pogłębionej analizy historycznej i twórczej wizji przyszłości” (s. 328).

We *Wprowadzeniu* stwierdzono, że „jest to książka dla wszystkich”. Można się z tym zasadniczo zgodzić. Przynajmniej dla zwykłego czytelnika, bowiem *Dziennik* pisany jest prostym, przystępnym językiem. Jest w nim sporo refleksji związanych z życiem ludzkim i jego kondycją – z licznymi odniesieniami do filozofii, teologii, historii, literatury i sztuki – poza tym z działalnością duszpasterską i wychowawczą. Nawet dość liczne opisy spotkań koleżeńskich i przyjęć (menu można by jednak sobie darować) są nieraz pretekstem do zapisania, o czym wtedy rozmawiano. A nie zawsze rozmawiano o sprawach błahych. Poza tym może z niego skorzystać historyk i historyk Kościoła, a szczególnie historyk diecezji włocławskiej, bowiem zostały w nim odnotowane wydarzenia, a niekiedy szerzej omówione, które nigdzie indziej nie zostały odnotowane. Sporo zapisanych informacji dotyczy działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku obchodzącego w przyszłym roku 450. rocznicę swojej erekcji), szczególnie w latach 1956–1962 i 1976–1996, kiedy to autor w nim najpierw uczył się, a potem był profesorem i dziewięć lat rektorem. Może też z niego skorzystać teolog, śledząc w nim „zmieniające się nurty w nauce o Bogu, nurty dominujące w różnych krajach, środowiskach i dziedzinach teologii” (s. 6).

Autor nie unika krytycznych sądów o niektórych wydarzeniach ze swego życia. Przywołajmy przykładowo zapis z 9 X 1968: „Wstydę się, że nietaktownie zachowałem się wobec X. Muszę to naprawić, przeprosić X. Nie mogę liczyć na siebie, tylko na Ciebie, Panie. Nie opuszczaj mnie, bo czuję, że czekają mnie jeszcze ciężkie przeżycia” (s. 90). Ale nieraz pozwala też sobie na krytyczną ocenę postaw i działań innych ludzi. We *Wprowadzeniu* w odniesieniu do tego stwierdzono: „Być może dziś, po wielu latach ocena sytuacji czy ludzkich zachowań byłaby inna, przypuszczalnie łagodniejsza” (s. 6). I wydaje się, że szkoda, iż autor, publikując swoje wspomnienia po latach, nie skorzystał jednak z możliwości rewizji niektórych swoich ówczesnych krytycznych sądów o ludziach, szczególnie tych jeszcze żyjących.

Do publikacji dołączono pełny wykaz wydrukowanych dotychczas publikacji abp. Mariana Gołębiewskiego (s. 385–[406]), z podziałem na: 1) publikacje samoistne i w książkach, 2) artykuły, 3) sprawozdania, 4) recenzje, 5) artykuły,

komentarze i przyczynki popularne w „Ładzie Bożym” i w „Gościu Niedzielnym” – *Wierzyć i in.*, 6) homilie, 7) varia, 8) hasła do *Słownika małżeństwa i rodziny* (Warszawa 1999). W bibliografii tej nie wyróżniono publikacji ks. Gołębiewskiego z okresu działalności w diecezji wrocławskiej, ale stanowią one znaczącą część jego dorobku pisarskiego; na marginesie warto zauważyć, że w tym okresie, w latach 1982–1996, opublikował on 45 artykułów popularnych w „Ładzie Bożym”, dwutygodniku dla rodzin katolickich diecezji wrocławskiej.

Szkoda, że publikacja nie została zaopatrzona w stosowne indeksy, szczególnie indeks osobowy okazałby się w niej bardzo przydatny. Byłoby też wskazane ubogacić publikację fotografiami.

W sumie należy stwierdzić, że książka abp. Mariana Gołębiewskiego jest bardzo interesująca i przydatna, szczególnie dla środowiska diecezji wrocławskiej.

Wrocław

K. R.

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→
- CA – Encyklika *Centesimus annus*, 1991
- 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
- DA – Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965
- 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

- DK – Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965
- DKW – Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*, 1964
- DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965
- DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum...*
- DSP – Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 1963
- DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965
- DZ – Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 1965
- 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
- EiE – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 2003.
- 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
- LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981
- LS – Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si'*, 2015
- MDWł – „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 2005→
- MV – Franciszek, pap., *Misericordiae vultus*. Bulla ogłaszająca nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia, 2015
- NA – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965
- NKB – *Nowy komentarz biblijny* (seria wydawnicza)
- 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 posuszeństwo*, 2008
- PrKan – „Prawo Kanoniczne” 1958→
- PSB – *Polski słownik biograficzny*, t. 1→
- 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”
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987
- RMis – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990
- RT – „Roczniki Teologiczne” 1991→
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1949–1990
- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *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→
- SPTK – *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1→
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
- StWł – „Studia Włocławskie” 1998→
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994.
- SThV – „Studia Theologica Varsaviensia” 1963→
- TiCz – „Teologia i Człowiek” 2003→
- TMA – Jan Paweł II, List apostołski *Tertio millennio adveniente* (10 XI 1994)
- UUS – Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, 1995
- VC – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 1996
- VoxP – „Vox Patrum” 1981→
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993

SPIS TREŚCI

Wstęp – ks. Lech Król	5
Introduction	
KS. KAZIMIERZ PANUŚ	
Polskie Towarzystwo Teologiczne z biegiem lat, z biegiem dni... ..	9
The Polish Theological Society over the years, over the days...	
KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS	
Związek Zakładów Teologicznych im. św. Jana Kantego w Polsce	25
The Saint John Kanty Association of Theological Schools in Poland	
KS. KAZIMIERZ RULKA	
Towarzystwo Teologiczne we Włocławku (1928–1939) i nieformalna kontynuacja jego działalności w okresie powojennym (1963–1973)	43
The Theological Society in Włocławek (1928–1939) and the informal continuation of its activity in the post-war era (1963–1973)	
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Klub naukowodyskusyjny „Krağ” na drodze odradzającego się Towarzystwa Teologicznego we Włocławku	69
Scientific and discussion club „Krağ” on the way of rebirth of the Theological Society in Włocławek	
KS. LECH KRÓL	
Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017	87
The Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek over the years 1984–2017	

- KS. JANUSZ BORUCKI
 Tematyka spotkań Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017 111
 The subject of meetings of the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek over the years 1984–2017
- KS. WOJCIECH HANC
 Ekumenizm i ekumeniczny wymiar prawd teologicznych w „Studiach Włocławskich” (1998–2017) 129
 The ecumenism and ecumenical dimension of the theological truths in „Włocławek studies” (1998–2017)
- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
 Problematyka teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej w „Studiach Włocławskich” 153
 The issues of moral theology and Christian spirituality in „Włocławek studies”
- KS. HENRYK WITCZAK
 Tematyka włocławska w „Studiach Włocławskich” w latach 1998–2017 181
 The subject of Włocławek in „Włocławek studies” over the years 1998–2017
- * * *
- KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
 Portrety kobiet z genealogii Jezusa 223
 Portraits of the women of Jesus genealogy
- KS. ANDRZEJ TOMALAK
 Relacje między Stolicą Apostolską a Patriarchatem Moskiewskim – zarys sytuacji po upadku „żelaznej kurtyny” 243
 Relationships between the Holy See and Moscow Patriarchy – the situation outline after the collapse of the Iron Curtain
- KS. MICHAŁ SADOWSKI
 Deklaracja *Nostra aetate* w świetle nauki Koranu. Podobieństwa i różnice doktrynalne 269
 Declaration *Nostra aetate* and the Teaching of the Qur’ān. Similarities and doctrinal differences
- KS. JERZY SZYMIK
 Szukać z wiarą, przyjąć z odwagą. Prawda jako kamień węgielny chrześcijaństwa 283
 To search with faith, to accept with courage. The truth as a cornerstone christianity

KS. CZESŁAW PARZYSZEK SAC	
Miłosierni jak Ojciec – „Miłosierni czynem”	293
Merciful as the Father – „the Merciful with the acts”	
KS. ARTUR NIEMIRA	
Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka do młodzieży	
z okazji XXXI Światowego Dnia Młodzieży Kraków 2016	309
The mercy in the Pope Francis’s teachings towards the youth	
on the occasion of 31 st World Youth Day 2016 in Cracow	
KS. MATEUSZ POTOCZNY	
Objawienia prywatne – ich rola w życiu Kościoła	
i proces teologicznej weryfikacji	325
Private revelations – their role in the Church’s life and the process of verification	
KS. ARKADIUSZ KRUK	
Święta Teresa od Dzieciątka Jezus jako kierownik dusz.	
„Wskazania dla nowicjuszek”	347
Therese of Lisieux as a souls leader. „Recommendations for novices”	
KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Komunikacja w nowej kulturze i w Kościele	361
Communication in the new culture and in the Church	
BP HENRYK WEJMAN	
Ewangelizacyjny wymiar posługi kapłana	377
The evangelistic dimension of the priestly ministry	
KS. HENRYK SŁAWIŃSKI	
Głoszenie Chrystusa przez słowo pisane	391
Proclaiming Christ through the written word	
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Rodzina dysfunkcyjna i jej wpływ na rozwój zaburzeń zachowania osoby	
w kształtowaniu dojrzałości osobowościowej do małżeństwa	407
The dysfunctional family and its impact on the person’s development of behaviour	
disorders in the process of forming the maturity of personality for marriage	
ZBIGNIEW SUCHECKI OFMConv	
Ustawy prawa karnego w odniesieniu do przestępstw przeciwko	
szóstemu przykazaniu Dekalogu po promulgacji	
Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.	433
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. JÓZEF DĘBIŃSKI	
Udział Kościoła w zjednoczeniu Europy po II wojnie światowej ...	445
The Church participation in the unification of Europe after the second war	
ABP MARIAN GOŁĘBIEWSKI	
(Archi)diecezja wrocławska w rozwoju historycznym	465
(Archi)diocese of Wrocław against the historic development	
KS. TOMASZ KACZMAREK	
Wileński męczennik – bł. ks. Henryk Hlebowicz (1904–1941)	481
The Wilno Martyr – Blessed Rev. Henryk Hlebowicz (1904–1941)	
KS. JERZY BAGROWICZ	
Ks. Franciszek Blachnicki – w służbie pedagogii	497
Fr. Franciszek Blachnicki – in the service of the religious pedagogy	
KS. PIOTR KULBACKI	
Misja Kościoła w interpretacji ks. Franciszka Blachnickiego	
– założyciela Ruchu Światło-Życie	519
The mission of the Church in the interpretation of Rev. Franciszek Blachnicki	
– the founder of the Light-Life Movement	
PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI	
Lider a zarządzanie według Tomasza z Akwinu	539
The leader and the management of Thomas Aquinas	

VLADISLAVIENSIA

KS. WITOLD KUJAWSKI	
Zmiany przynależności parafii pomiędzy diecezjami płocką	
i włocławską w ciągu dziejów	555
The parishes origin changes between the dioceses of Płock and Włocławek	
in the course of history	
KRZYSZTOF KACZMAREK	
Święcenia duchowieństwa przez biskupa	
Andrzeja Zebrzydowskiego w 1550 r.	575
The priestly ordinations by the bishop Andrzej Zebrzydowski in 1550	
KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
Sprawy małżeńskie prowadzone przez Sąd Kościelny	
Diecezji Włocławskiej w latach 1992–2017	591
The matrimonial matters handling by the Ecclesiastical Court	
of the Włocławek Diocese over the years 1992–2017	

BARBARA GRELA

- Przyczynek do badań nad działalnością fundacyjną
biskupa Wawrzyńca Gembickiego 617
The contribution to researches over the founding activity
of the bishop Wawrzyniec Gembicki

KS. ANTONI PONIŃSKI

- Kapłani pracujący w diecezji włocławskiej doświadczeni
komunizmem sowieckim 629
The priests working in the Włocławek diocese afflicted by the soviet communism

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REPORTS AND REVIEWS

- Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2017
– ks. Janusz Borucki 659
The report of activities of The Theological Association of Science
of Seminary in Włocławek in 2017

* * *

- Janusz Stefaniak, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec systemu
komunistycznego w Polsce w latach 1944–1956*, Lublin 2017
– ks. Antoni Poniński 669

- Joachim Nowak, *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros,
Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische
Studie*, Herne 2016 – ks. Ireneusz Werbiński 674

- Marian Gołębiowski, *Dziennik pisany sercem (I) Silva rerum*,
Wrocław 2017 – K.R. 678

* * *

- Wykaz skrótów 682

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.